

ב"ה
שבת פרשת ראה – ר"ח אלול ה'תשע"ו
שנת הקהל
גליון כ [אלף-קיב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 האם יעבדו הכהנים במשמרות לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 10..... חיוב גר בקרבן
הרב משה מרקוביץ
- 11..... לא בראו אלא לכבוד – מצד נמנע הנמנעות
הנ"ל
- 11..... תמיהה בדעת המחבר בענין כוונה בתפלה
הרב יהודה מ. הכהן כהן
- 15..... החילוק שבין מצוות למשפטים
הרב שלום דובער סיבוני
- 16..... מקור דברי רש"י שליאיר לא היו בני (גליון)
הרב נחום שטראקס
- 23..... מצוות על הנשיא לקבל הנשיאות
הרב פרץ בראנשטיין

חסידות

- 24..... מזל בעלי חיים
הרב משה מרקוביץ
- 25..... תניא פרק כח – אתכפא ולא אתהפכא
הרב אליהו אלאי
- 39..... הערה על ענין אורות וכלים
הרב עקיבא שבריק

הלכה ומנהג

- 43..... שבות דשבות באופנים המותרים בשבת
הרב אברהם אלאשוילי
- 48..... מיני חמץ שבשטר המכירה
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 49..... החלפת בגדי השבת במוצאי שבת שחל בט' באב
הרב ברוך אבערלאנדער
- 63..... ברכת אשר קידש ידיד מבטן
רב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 64..... ענין כל תוסיף וכל תגרע בנשיאת כפים
הרב עקיבא שבריק
- 66..... אכילת בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים (גליון)
הרב מנחם מענדל רייצס

רמב"ם

- 69..... שיטת הרמב"ם בדבר גבהו של עוג מלך הבשן
הרב חיים רפופורט

פשוטו של מקרא

- 78..... אשר יושב בחשבון
הרב משה מרקוביץ
- 78..... כפילות הכתובים בפרשת שלח (גליון)
הרב מנחם מענדל רייצס
- 80..... מדין עמון ומואב
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

שונות

- 85..... הנסיון האחרון
הנ"ל
- 86.... כמאמר הבעש"ט על הבת קול שמכרזת שהם הרהורי תשובה שבאים מל' (גליון)
הרב פרץ מאצקין
- 86..... הרה"ק רבי אברהם מקאליסק
הרב אלי' מטוסוב

ברכת רעים

בשמחה רבה מביעים אנו את ברכותינו ברכת מזל טוב
לידידנו היקר הדגול והאהוב הנודע במידותיו התרומיות
איש חי ורב פעלים משכיל על כל דבר טוב
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמל ויגע בהרבה מרץ ומסירה ונתינה
לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר
וחפץ ה' בידו הצליח להופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך ואור
החתן הנעלה והמהולל

הרב התמים שמואל שי' שפירא

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

*

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד בדור ישרים יבורך
מתוך אושר ברכה והצלחה רבה בכל מעשה ידיהם ובכל עניניהם
בגו"ר
לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

ברכת מזל טבא וגדיא יאה

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו מקול"ע לידידנו היקר והאהוב, איש חי ורב פעלים, המעוטר בכל המעלות, זריז במלאכתו מלאכת הקודש, מסור ונתון לכל עניני רבינו הק' בכל נימי נפשו

מנכ"ל המערכת ד'הערות וביאורים' מלפנים

אשר השקיע הרבה עמל ויגיעה לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר,

וחפץ ה' בידו הצליח להו"ל קובצים הראויים לשמם

הן בכמות והן באיכות לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

הרב התמים מנחם מענדל שי' גולדברג

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכלה הדגולה והחשובה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור ישרים
יבורך, לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך שמחה ברכה והצלחה בגו"ר,
בחיים מאושרים תמיד כה"י

המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ כי-תבא - שבת סליחות ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לא יאורח מיום ג', ח"י אלול ה'תשע"ו

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

גאולה ומשיח

האם יעבדו הכהנים במשמרות לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פלוגתת רבי ורבנן אם כהנים מותרין ביין בזה"ז

בתענית (יז,א) איתא: "תנו רבנן: מפני מה אמרו אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות אבל לא בימים - שמא תכבד העבודה על אנשי בית אב ויבואו ויסייעו להם. מפני מה אמרו אנשי בית אב לא ביום ולא בלילה - מפני שהן עסוקין תמיד בעבודה. מכאן אמרו [פרש"י: מכאן אמרו - מדקתני הכא, דאפילו אנשי משמר שלא היו עובדין באותו היום כלל - אפילו הכי אסורין לשתות יין]: כל כהן [פירש"י: בזמן הזה] שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, ויודע שבתי אבותיו קבועין שם - אסור לשתות יין כל אותו היום. במכיר משמרתו ואין מכיר משמרת בית אב שלו ויודע שבתי אבותיו קבועין שם - אסור לשתות יין כל אותה שבת. אינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו, ויודע שבתי אבותיו קבועין שם - אסור לשתות יין כל השנה. [זהו דעת רבנן] רבי אומר, אומר אני: אסור לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו. אמר אביי: כמאן שתו האידנא כהני חמרא - כרבי".

היינו דרבנן אוסרים כהן לשתות יין בזמן הזה שמא יבנה ביהמ"ק, ולכן אם יודע באיזה משמר הוא עובד [היינו באיזה שבוע], וגם מכיר בית אב שלו [באיזה יום של השבוע הוא עובד] אסור לו לשתות באותו היום, אבל אם אינו מכיר בית אב שלו [איזה יום של השבוע הוא שלו] אבל יודע באיזה משמר אסור בכל שבוע זה, ואם אינו יודע איזה משמר ואיזה בית אב הוא, אסור לשתות כל השנה דילמא יבנה בית המקדש ויהי' יומו לעבוד, אבל רבי חולק דאם ניהוש לשמא יבנה ביהמ"ק כל הכהנים היו צריכים להיות אסורין לשתות לעולם, אפילו אם מכיר משמרתו ובית אב שלו ופירש רש"י דעת רבי וז"ל: כלומר אי חיישינן לשמא יבנה - יהא אסור לעולם, אפילו המכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו, דחיישינן שמא ישתנה סדר משמרות, ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית בבת אחת, ונמצא זה צריך לעבוד, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא, ולשמא יבנה לא חיישינן עכ"ל.

י"ל דמשמרות לעת"ל הוא פלוגתא דרבי ורבנן

אבל במאירי שם הוסיף בדעת רבי וז"ל: והיה לנו לאסרה לכל כהן שמא יתחלפו המשמרות או יצטרכו כולם לחנוכת הבית או יהיו שוות בו כרגלים, אינו כן אלא קלקלת החורבן מתקנתו עכ"ל, ובפסקי רי"ד שם כתב: דלא חיישינן שמא יבנה בית המקדש היום, ואי לאו האי טעמא דלא חיישינן שמא יבנה היום, היה אסור כל כהן לשתות כל השנה, ואע"פ שידוע משמרתו ומשמרת בית אב שלו דשמא לימות המשיח לא יעבדו כסדר המשמרות ובתי אבות אלא כל הכהנים יעבדו ביחד והילכך כל כהן אסור לשתות יין לעולם אלא דלא חיישינן שמא יבנה בית המקדש פתאום היום ומשום הכי הותרו הכהנים לשתות יין בזמן הזה עכ"ל, ובספר כפתור ופרח פרק ו כתב: "רבי אומר, אומר אני כהן אסור לשתות יין לעולם, פירוש אפילו מכיר משמרתו ובית אבותיו שהם קבועים לעולם אסור, מה טעם כשיבנה בית המקדש כשעת הרגל יהיו כל המשמרות שוות בו וכו', ובחי' הריטב"א שם כתב בפשיטות דטעמו של רבי הוא "דקסבר דלעתיד לבא אין חילוק משמרות שעבדו אלא כל הכהנים יהיו שוין בעבודה כמו שהיו ברגלים", והנה לפי רבנן ודאי צריך לומר דגם לעת"ל יעבדו ע"י משמרות שהרי לכן חילקו דאם יודע באיזה בית אב וכו' אסור בו ביום, אבל הרי כתבו הראשונים דהלכה כרבי דעבדינן כוותיה שהכהנים שותים בזה"ז, וא"כ י"ל דגם בזה נקטינן כרבי דלעת"ל לא יעבדו במשמרות, אלא כל הכהנים יהיו שוין בעבודה כמו שהי' ברגלים.

[אמנם לפי רש"י שלא הזכיר סברא זו בדעת רבי כנ"ל, אלא משום שמא ישתנה סדר משמרות וכו' מוכח דלדעתו גם לפי רבי לעת"ל יעבדו ע"י משמרות].

ועי' גם בס' זכרון יהונתן ריש סנהדרין (קצ"ז, א) שהקשה על פירש"י שמפרש דפלוגתתייהו דרבי רבנן הוא בזה אי חיישינן לשמא יבנה ביהמ"ק או לא, דרבנן סב"ל דחיישינן לשמא יבנה ביהמ"ק ולכן סב"ל דבזה"ז כהנים אסורין לשתות יין ורבי סב"ל דלא חיישינן לכן מותרין לשתות, דזה לא נזכר כלל בדעת רבי וכל כי האי הו"ל לרבי לפרושי כן בהדיא, ועוד דמוכח בכ"מ בש"ס דנקטינן דמהרה יבנה ביהמ"ק ודוחק לומר דאתי כרבנן ולא כרבי עיי"ש עוד.

ולכן פירש דכו"ע סב"ל דחיישינן שמא יבנה בית המקדש, אלא דרבי ורבנן פליגי אי משמורות בטלות לעתיד לבוא או לא, רבנן סברי דאינן בטלות, ולכן כהן המכיר בית אב שלו אסור רק אותו יום מכיר משמרתו אסור אותו שבוע וכו', ורבי סבר דמשמרות בטלות לע"ל וכל כהן דמשכח עייל ועבד וא"כ אפי' אם מכיר משמרתו היה צריך להיות אסור לו תמיד לשתות, שהרי אפשר שעליו יהיה לעבוד, אבל קלקול זה שאוסר עליו, הוא עצמו תקנתו, כיון שכל כהן יוכל לעבוד מאיזה משמר שהוא, לא חיישינן שלא יהא כהן ראוי לעבודה, עיי"ש בארוכה. ובמרגליות הים סנהדרין כב, ב. (אות יב).

חילוק משמרות האם הוא מצוה או רשות

והנה כתב הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע לו) וז"ל: המצוה הל"ו היא שצונו שיהיו הכהנים עובדים למשמרות, תעבוד משמרה בכל שבוע ולא תהיה יד הכל מתעסקת יחד אלא ברגלים לבד שיעבדו אז המשמרות כלן בשוה וכל מי שבא יקריב.. וכ"כ החינוך (מצוה תקט) "מצוה שיהיו הכהנים והלויים עובדים במקדש למשמרות, כלומר לכתות ידועות, ולא תהיה יד הכל מתעסקת יחד בעבודה, חוץ מן הימים טובים בלבד שהיו הכל עובדים יחד, כל הבא ימלא את ידו לשמחת הרגל וכו'", ולפי"ז יל"ע דכיון דעבודה ע"י משמרות היא מ"ע מן התורה איך נימא דלעת"ל יתבטל מצוה זו?

אבל ברמב"ם (הלכות כלי המקדש פרק ד ה"ג-ד) כתב וז"ל: משה רבינו חלק הכהנים לח' משמרות, ארבעה מאלעזר, וארבעה מאיתמר, וכן היו עד שמואל הנביא, ובימי שמואל חלקם הוא ודוד המלך לארבעה ועשרים משמר, ועל כל משמר ומשמר ראש אחד ממונה, ועולין לירושלים לעבודה משמר לכל שבת, ומיום השבת ליום השבת הן מתחלפין משמר יוצא והאחר שהוא אחריו נכנס, עד שיגמרו וחוזרין חלילה. ומצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים, וכל שיבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד עובד וחולק עמהם, ואין אומרין לו לך עד שגיע משמרך שנאמר וכי יבא הלוי מאחד שעריך וגו' עכ"ל, וכ"כ במנין המצות בהכותרת שם "שיהיו כל המשמרות שוות ברגלים", דמשמע דבס' היד סב"ל דליכא מצוה מן התורה שיעבדו ע"י משמרות, אלא דאם יקבעו מעצמם לעבוד ע"י משמרות בכל השנה, מצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים¹

ועי' בס' ערוך השלחן העתיד הל' כלי המקדש סי' כ"ב סעי' י"ד ואילך שביאר דגם בספר המצוות כוונת הרמב"ם כמ"ש בס' היד דעיקר המצוה היא ברגלים שלא לעבוד ע"י משמרות עיי"ש בארוכה ועד"ז כתב בלב שמח שבסהמ"צ, ובס' מעין החכמה קיח,ב הוכיח כהלב שמח עיי"ש.

וכ"כ הרמב"ן בסהמ"צ שם שהשיג במ"ש הרמב"ם שיהיו הכהנים עובדים למשמרות וז"ל: ולפי דעתי אין מצות הכתוב הזה שיעשו משמרות ולא מגיעה שלא תהיה יד הכל מתעסקת בעבודה. כי לבד ממכריו על האבות שלילות לא מצוה. שהוא ית' מצוה להיותם כולם עובדים ואוכלים חלק כחלק חוץ מן הממכרים. . ואפילו לפי המדרש שדרשו בספרי ובגמרא סוכה (נה ב) יכול לעולם תלמוד לומר מאחד שעריך מכל ישראל לא אמרתי אלא בזמן שכל ישראל נכנסין בשער אחד, מכל מקום אין בפרשה צוה על המשמרות אבל המצוה היא שיעבוד הכהן בכל אות נפשו ברגל ולא

1 ובמגילת אסתר בסהמ"צ שם ביאר דברי הרמב"ם בס' היד דזהו כמו שכתב בס' המצות שיש מצוה מן התורה שיעבדו במשמרות, וראה בס' שערי זהר תענית כז, א, מה שהביא בזה מס' הזהר.

ימנעוהו מלבד בממכרים שעשו עליהם האבות שהם בשאר ימות השנה ובדברים הבאים שלא מחמת הרגל, וראיתי לרב שכתב כן בחבורו הגדול (כלי המקדש פ"ד ה"ג - ד) משה רבינו חלק לשמונה משמרות ובימי שמואל חלקם הוא ודוד המלך לארבעה ועשרים משמר ומצות עשה להיות כל המשמרות שוין ברגלים וכל שיבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד עובד וחולק עמהם ואין אומרים לו לך עד שיגיע משמרך שנאמר וכי יבא הלוי מאחד שעריך וכו'. וזה הלשון הוא מדויקדק יותר ממה שכתב כאן במאמר [דבס' היד מבאר שהמצוה היא רק שברגל לא יעבדו במשמרות] . . והנראה במשמרות שהוא תיקון נביאים לא חובה. כמו שאמרו (תענית כז א) משה רבינו ע"ה תיקן שמונה משמרות ויסדו דוד ושמואל הרואה באמונתם עשרים וארבע. מפני שיש בתקון המשמרות זרוז, שאילו היו הכל עובדים כל השנה ואי אפשר שלא יחזרו לעריהם ולבתיהם כשלא יהיה עליהם זמן קבוע בחזרתם לעבוד יארע להם בזה עצלה ויאוש ולכן קבעו להם זמן שיבאו בתיקון המשמרות ובתי האבות גם כן. אבל כוונת הכתוב שהכהנים כל זמן שיבואו למקדש יזכו בעבודה ויחלקו עם הכהנים הנמצאים במקדש לא שידחו אותם או שיאמרו להם כבר באו אלה בעלי הקרבנות לעזרה ויהיה בזה רפיון לביאת הכהנים למקדש. ואמר לבד ממכריו שאם מכרו האבות זה לזה אתה בשבתך ואני בשבתי או אתה בחדשך ואני בחדשי אין הבא במשמר שאינו שלו זוכה בקרבנות ואינו חולק עמהן. ומכאן נתקנו המשמרות. לא שיהיה עליהן מניעה שלא יעבדו כולם עכ"ל עיי"ש עוד.

דלפי שיטה זו לא קשה איך יתבטל המצוה לעת"ל, כיון שהמצוה היא רק בזה דברגלים לא יעבדו ע"י משמרות, אבל ליכא מצוה בכל השנה לעבוד במשמרות.

ואפילו לפי מה דמסיק הרמב"ן שם ד"אהרן נצטוו בזה התיקון של המשמרות מפי משה רבינו מפי הקודש ולא חדשו הכהנים והלויים מעצמם אלא ששמרו הקבלה שהיתה בידם מבית אבי אביהם. וזה הוא שאמרנו שהיא מצות קבלה הלכה למשה מסיני, "מ"מ אין זה מצוה הנמנה במנין המצוות אלא הלל"מ"מ, וגם בזה פירש החינוך שם דבריו וז"ל: והרמב"ן ז"ל השיג בזאת המצוה על הרמב"ם ז"ל ואמר שהיות הכהנים עובדים למשמרות אינו במשמע הכתוב כלל כדעתו של הרב ז"ל, אלא הלכה למשה מסיני הוא שיחלקו ביניהם העבודה למשמרות, ומשה רבינו הוא שהתחיל תחלה לחלקם והוא עשה מהן שמונה משמרות ארבעה מאיתמר וסיעתו וארבעה מאלעזר וסיעתו, כך היא הקבלה, וזה שאמר הכתוב לבד ממכריו וגו' שלילות הוא ולא מצוה כלל, כלומר שיעבדו הכהנים בכל אות נפשם בכל עת בין בחול בין ברגל, לבד אם רצו והסכימו לחלק ביניהם העבודה למשמרות, וקבלנו הלכה למשה מסיני שראוי לעשות כן כדי שתעשה המלאכה כסדר ובזריזות, זהו תורף דברי הרב ז"ל עכ"ל, הרי דנקט לפי הרמב"ן שאין זה חיוב אלא דראוי לעשות כן.

אבל הריטב"א עצמו דסב"ל כנ"ל בדעת רבי דלעת"ל לא יעבדו במשמרות, הרי כתב לקמן (שם כו, א) וז"ל: אבל עיקרן של דברים שמצוה מן התורה לחלוק משמרות כדכתיב לבד ממכריי על האבות, אבל אין להם מנין מן התורה כמה משמרות יהיו ומשה תיקן ח' שהיו מועטין וכשנתברו בימי שמואל חילקם לט"ז ורבו יותר בימי דוד וחילקן לכ"ד.. עכ"ל, ומשמע דסבר כדעת הרמב"ם בס' המצוות², וא"כ אכתי יל"ע כיון שזהו מצוה מן התורה איך יתבטל לע"ל.

הטעם בדברגלים ליכא דין דמשמרות

והנה הובא לעיל דברי הראשונים הנ"ל שכתבו דלעת"ל "יהו שוות בו כרגלים", ו"הטעם כשיבנה בית המקדש כשעת הרגל יהיו כל המשמרות שוות בו", וצריך ביאור בכונתם מהו הקשר בלעת"ל לזמן הרגל?

ואולי אפ"ל דהנה הוזכר לעיל מהרמב"ן הטעם שהעבודה צ"ל ע"י משמרות דוקא "מפני שיש בתקון המשמרות זרוז, שאילו היו הכל עובדים כל השנה ואי אפשר שלא יחזרו לעריהם ולבתיהם כשלא יהיה עליהם זמן קבוע בחזרתם לעבוד יארע להם בזה עצלה ויאוש ולכן קבעו להם זמן שיבאו בתיקון המשמרות ובתי האבות גם כן" ועד"ז כתב הריטב"א (שם תענית כו, א) "וכן הדעת נותנת שאילו אינן חלוקין למשמרות ויהיו כולם עובדים בערבוביא ויבא הדבר לידי פשיעה שלא ישמור כל אחד עתו והוה ליה קדרה דבי שותפי", ובחינוך שם: משרשי מצות המשמרות ידועות וקבועות, לפי שכל המלאכות המוטלות על מספר אנשים ידועים נעשות כראוי ואין העצלה והיאוש והקפדנות מצויה בהן, אבל המוטלות על הרבים מבלי שיהיה בהם אנשים ידועים לעשותה פעמים יטילו אותה קצתן על קצתן וכו'".

דלפי"ז יש לומר הטעם בדברגל ליכא חילוק משמרות כיון דבלאו הכי יש מצוה על כל אחד לעלות לרגל וא"כ אין לחשוש שיתעצלו ולא יבאו לעבוד וכו', ולפי"ז י"ל דהתורה עצמה גילתה בהך מצוה שזו רק באופן שיש חשש דעצלות וכו' ולפי"ז אפ"ל דלעת"ל (בלשון הרמב"ם הל' מלכים פרק י"ב ה"ה) ש"לא יהי' לא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וידועים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", (ובהל' תשובה פ"ט ה"ב) "ותרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו, ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם", ודאי לא שייך הך חששא שיתעצלו וכו' לכן שפיר י"ל שהעבודה בכל יום יהיו בלא משמרות כמו ברגלים.

(2) ויל"ע במה שסיים הריטב"א שם דבריו הוא כדעת הרמב"ן, דלכאורה מדבריו דלעיל משמע דסבר כדעת הרמב"ם בס' המצוות.

וי"ל דזהו כוונת הראשונים הנ"ל שכתבו דלעת"ל "יהו שוות בו כרגלים", ו"הטעם כשיבנה בית המקדש כשעת הרגל יהיו כל המשמרות שוות בו" וכפי שנתבאר.

ואולי אפ"ל באופן אחר, ע"ד מה שנתבאר בלקו"ש חל"ז פ' שמיני א' לבאר הדין ד"טומאת עם הארץ ברגל כטהרה היא חשובה" (רמב"ם מטמאי משכב ומושב פי"א הי"ט) ולמדים זה (חגיגה כו,א) "דאמר קרא ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים - הכתוב עשאן כולן חברים" (ורגל שעת אסיפה הוא, רש"י) ומבאר בהשיחה (סעי' ה) וז"ל: ובהסברת הדבר י"ל דכאשר ישראל נאספים למקום אחד מתבטלת מציאות היחיד ויש כאן רק מציאות הציבור ואין דנים כל יחיד ויחיד בפ"ע אלא דנים את הציבור (ו(דין) היחיד נגרר אחרי הציבור) וזהו הפירוש שהכתוב עשאן כולן חברים, דכאשר כל לישראל נאספים יחד חל על הציבור כולו גדר דחבר שהציבור דישראל הם בגדר "חברים" עכ"ל עיי"ש, וי"ל דמחמת זה ביטלה התורה דין דמשמרות ברגל כיון דברגל ליכא התחלקות בבנ"י אלא כולם נעשו ציבור אחד, וכן י"ל הוא בעבודת הכהנים דליכא שום התחלקות במשמרות, וא"כ עד"ז י"ל לעת"ל שלא יהי' שום פירוד בבנ"י לא קנאה ולא תחרות וכולם יהיו עסוקים בלדעת ה' בלבד יהי' כל הזמן כמו ברגל והתורה אמרה דברגל ליכא חילוק משמרות.

אלא דלשון החינוך שם הוא: "אבל ברגל מפני השמחה נצטוו להיות יד הכל שוה בהן" ובפשטות כוונתו כמ"ש בריש המצוה: "חוץ מן הימים טובים בלבד שהיו הכל עובדים יחד, כל הבא ימלא את ידו לשמחת הרגל" ובפשטות משמע דכוונתו כדי שיוכל לקיים מצות שמחה בבשר קרבנות כו' ולכא' טעם זה אינו שייך ללעת"ל.



תורת רבינו

חיוב גר בקרבן

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בשיחת שבת חזון תשד"מ (התוועדות ח"ד ע' 2329) מביא קל וחומר להכריח דבבנין ביהמ"ק דלעתיד עדיין ישארו הגרים דזמן הזה בגדר ישראל גם לפני הקרבת הקרבן, והקל וחומר הוא מגר שחזר לסורו דיש לו עדיין דין ישראל (אלא שהוא ישראל מומר).

ולכאורה צ"ע הבנת הק"ו, דמה ענין חזר לסורו במי שעבר כל פרטי הגירות להא דכשיבנה המקדש אפשר שיחול עליו חיוב קרבן ושוב לא מקרי ישראל עד שמביא קרבן.

ואכן בנוסח המוגה של שיחה זו בלקוטי שיחות (חכ"ו ע' 163) לא נכתב בסגנון של קו וחומר, אלא דזה שאחר הגירות בזמן הזה לא סרה הגירות גם כשיבנה המקדש הוא "על דרך" גר שחזר לסורו.

אך עדיין צע"ק מה הדמיון בזה.



לא בראו אלא לכבוד – מצד נמנע הנמנעות

הנ"ל

בשיחת ש"פ פינחס תשד"מ (התוועדויות ח"ד ע' 2233) מבאר המשנה בפרקי אבות דכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, "שרצונו של הקב"ה שהנברא יהי' גם בבחי' משפיע . . היינו שהנברא ישפיע ויוסיף כביכול בכבודו של הקב"ה.

ומסיים: "ואין לתמוה כיצד יתכן דבר כזה – דמכיון שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", ומי יאמר לו מה תעשה, הרי ביכולתו לעשות שאפילו אבן דומם יוסיף בכבוד". עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין מדוע נקט כאן דוקא ענין זה דנמנע הנמנעות, הרי כל ענין התהוות העולמות מבואר בחסידות שנובע ממדריגה שלמעלה מטעם ודעת, דכך נתאוה וכו', ומה הכוונה במה שמחדש כאן שזה נובע מ"נמנע הנמנעות".



תמיהה בדעת המחבר בענין כוונה בתפלה

הרב יהודה מ. הכהן כהן
ביתר עילית, ארה"ק

א. ברשימת שיחת שבת חוה"מ סוכות תשכ"א ב"תורת מנחם" חכ"ט ע' 48 איתא¹:

(1) ההדגשות אינם במקור.

. . פסק הרמב"ם²: "כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה", דקאי על הכוונה הכללית הנ"ל (משא"כ הכוונה דפירוש המלות – גם אם לא כיון יצא ידי חובתו, מלבד בברכת אבות).

...אמנם, משו"ע רבנו הזקן משמע שאינו פוסק כהרמב"ם בנוגע לחיוב הכוונה בברכת אבות, דהרי פסק רבנו הזקן³: "ועכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, א"כ למה יחזור".

ואף שמצד הלשון עצמו יש לדון ולפרש שהכוונה היא לחסרון בכוונת פירוש המלות בלבד, אבל עדיין היתה הכוונה כללית הנ"ל – הרי מכללות הסגנון משמע שפוסק כן גם בנוגע לחסרון הכוונה הכללית, כיון שכותב בסגנון שדומה ללשון המחבר⁴ שמקורו בתוס'⁵, שס"ל שאין חילוק בין כוונה כללית לפירוש המלות⁶, וכפי שפסק גם המחבר עצמו⁷.

[ולפלא – שהרי ידוע מ"ש בהקדמתו לחיבורו: "הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדיעה אחת נפסוק הלכה כמותם", ואילו בנדו"ד, אף שדעת הרא"ש כדעת הרמב"ם (שאם לא כיון באבות צריך לחזור, ולא אמרינן שאף בחזרה קרוב שלא יכוין), כפי שהביא הב"י עצמו בכסף משנה⁸, אעפ"כ פסק בשו"ע כדעת התוס' (שבזה"ז א"צ לחזור), ודלא כדעת הרמב"ם]. עכ"ל.

ב. ולכאורה תמוה ביותר:

הלכה זו (שכתבה אדה"ז כאן ריש סימן קא), ש"עכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה", מקורו הוא לא מהמחבר, אלא מהרמ"א (שם סעיף א), ואדרבא – דעת המחבר בפשטות היא שגם עכשיו צריך לחזור ולהתפלל אם לא כיוון באבות⁹, ואם כן הרי ס"ל להמחבר כהרמב"ם, ואם כן אין פשר לתמיהת רבינו מדוע לא הלך המחבר על פי הכלל

(2) ה' תפלה פ"ד הט"ו.

(3) א"ח רסק"א.

(4) לעיל סצ"ח ס"ב.

(5) הובא בהגמ"י לרמב"ם שם (פ"ד).

(6) ראה תו"ד יכוין – ברכות לד, ב.

(7) ראה ב"י סק"א.

(8) על הרמב"ם שם.

(9) כ"כ הברכי יוסף ס"ק ב, ש"דעת מרן נראה דגם עתה ראוי להיות חוזר, ויתעצם לכוין דעתו, הובא בכף החיים ס"ק ד. וראה גם יביע אומר ח"ג סימן ח אות יא.

שכתב בהקדמתו, כי אדרבא – המחבר אכן פסק כאן כדעת הרמב"ם והרא"ש! ואילו אדה"ז פסק כאן כהרמ"א, שפסק כהתוס' נגד הרמב"ם והרא"ש! וצע"ג.

והנה, בנוגע לדעת המחבר, שב"סגנון" דומה אליו כתב אדה"ז, ציינו בתורת מנחם לדבריו בסימן צח סעיף ב, שם אכן פוסק המחבר שעכשיו אין אנו מכוונים כל כך; אמנם, שם לא קאי המחבר בדין זה שאם לא כיון צריך לחזור או לאו, אלא בדין אחר, והוא ש"לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו ולא בשעה המבטלת כוונתו", ועל זה כתב ש"אין אנו נזהרין בכל זה", והטעם לכך הוא "מפני שאין אנו מכוונים כל כך בתפלה".

אולם בנוגע לחזור ולהתפלל, הרי אדרבא – בסימן צח פסק המחבר שאין אנו מכוונים כל כך, הנה כאן בסימן קא פסק המחבר שיחזור ויתפלל גם בימינו (רק הרמ"א הוא שהגיה שגם בנוגע להלכה זו מתחשבים בכך שאין אנו מכוונים כל כך, כנ"ל).

ואם כן, הציון לסימן צח אינו שייך לכאן כלל!

ג. והנה לכאורה בדעת המחבר עצמו יש לעיין, שהרי מקור דבריו בסימן צ"ח ש"עכשיו אין אנו נזהרין בכל זה", הוא מהטור שם (ועל דברי הטור עצמו ציין הב"י שם שמקורו בהגהות מיימוניות בשם התוס', כפי שמובא בשיחה כאן). והנה הטור הביא סברא זו גם כאן בסימן קא בנוגע לכך שהיום אין לחזור ולהתפלל מחסרון כוונה (כמצויין בגוף השו"ע על דברי הרמ"א ריש סימן קא, וגם במ"מ שבשו"ע אדה"ז מצויין ל"טור ושו"ע"), ואם כן, מדוע חילק המחבר בין הנושאים, שבסימן צח פסק את דברי הטור (בשם הגמ"י בשם התוס'), ובסימן קא לא הביא את דברי הטור?

ויותר קשה, שהרי ההגהות מיימוניות עצמו קאי על דברי הרמב"ם ש"כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה", ועל זה כתב ש"כתבו התוס' דבכל הני שמעתתא אין אנו נזהרין בזמן הזה דבלא"ה אין אנו מכוונים כל כך בתפלה". ואם כן, מדוע לקח הבית יוסף את דברי ההגהמ"י רק בנוגע להעדר הזהירות שלא להתפלל במקום המבטל כוונתו בתפלה?

ד. ולולי דמיסתפינא י"ל שכוונת רבינו בדבריו הנ"ל היו להיפך – ליישב קושיא זו על אל"ה"ב" עצמו, ובפשטות:

הטעם לכך שהב"י לא פסק כהתוס' המובא בהגהות מיימוניות בנוגע לחזרת התפלה אם לא כיוון, הוא – כי הרא"ש והרמב"ם תרוייהו סבירא להו שגם היום חוזר ומתפלל, ולכן בהתאם למה שכתב בהקדמתו, פסק הב"י בסימן קא שגם בימינו חוזר ומתפלל!

משא"כ בנוגע להעדר הזהירות שלא להתפלל במקום המבטל הכוונה, בזה לא גילה הרא"ש דעתו, ושפיר יכול הב"י לפסוק בזה כהתוס'.

וזהו אכן "פלא" – כלשון השיחה.

ואולי זאת היתה כוונת רבינו בדבריו כפי שהם ב"הנחה" ב"שיחות קודש" תשכ"א (עמוד 6):

"עס איז משמע פון כללות הסגנון וואס ער בריינגט דעם זעלבן לשון פון מחבר שמקורו בתוספות איז משמע אז ער פסק'נט ווי תוספות וואס אזוי פסק'נט אויך דער מחבר".

והנה ב"תורת מנחם" ציינו על התוס' הראשון, שהכוונה היא להתוס' המובא בהגהות מיימוניות, ועל התוס' השני ציינו לברכות לד, ב. והוסיפו פירוש שהכוונה היא לשיטת התוס' שאינם מחלקים בין כוונה הכללית לפירוש המילות. ועל ה"מחבר" הראשון ציינו לסימן צח, ועל ה"מחבר" השני, ציינו לבית יוסף ריש סימן קא (ומובן גודל הדוחק שבזה).

אולם יתכן שכוונת רבינו היתה לאותו התוספות, ולתמוה על המחבר מדוע בסימן צח הביא את התוס', ובסימן קא לא הביא את התוס' כנ"ל.

ועל זה תירץ שמצד הכלל שהמחבר הקדים לחיבורו פוסק כהרא"ש והרמב"ם, לכן עשה "פלגינן", וקיבל את דברי התוס' רק בנוגע להעדר הזהירות שלא להתפלל במקום המבטל הכוונה, אבל לא בנוגע לחזרת התפילה כשלא כיוון, כנ"ל.

ה. ומענין לענין באותו ענין יש להעיר בדברי הטור שהביא את זה שאנו אין מכוונים, בשם המהר"ם מרוטנבורג. ולכאז' צ"ע, שהרי בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (לבוב סימן רא, תעד) הביא את תשובת רש"י שנהג מעשה בעצמו ובימי חליו נמנע מלהתפלל "מפני שנטרפה דעתו ואין יכול לכוין"! והמהר"ם מרוטנבורג הביא להלכה, וכיצד אם כן הביא הטור משמו שבימינו אין אנו נזהרים כי אין אנו מכוונים. וצ"ע.



החילוק שבין מצוות למשפטים

הרב שלום דובער סיבוני

מנהטן כולל - מנהטן ספרדיק קאנג.

בתו"מ חמ"ד עמוד 247, מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק שבין מצוות למשפטים ע"פ פירוש רש"י בפרשת תולדות (כ"ו, ה') על פסוק "עקב אשר שמע אברהם גו'... מצוותי - דברים שאילו לא נכתבו ראויין הן להצטוות", ובפרשת אחרי (י"ח, ד') "משפטי - דברים האמורים בתורה שאילו לא נאמרו היו כדאי לאמרן".

ותוכן הביאור ש"משפטים" היינו דברים שבין אדם לחבירו שגם השכל מחייבם כמו איסור גזל כיבוד אב ואם וכיו"ב, ואילו "מצוות" הם ענינים שבין אדם למקום (המובנים בשכל) כמו כבוד וברכת וקידוש השם. יעו"ש.

ובהערה 20 ראו המו"ל לנכון להעיר, וז"ל: "ומ"ש בפרש"י (תולדות שם) בפירוש מצוותי "כגון גזל ושפיכות דמים" - כי שם הוא בכללות, בניגוד לחוקים ("חוקותי מצוותי"), ולא נחית לפרטי החילוק בין מצוות למשפטים, שלא נזכרו בכתוב הנ"ל עכ"ל המו"ל.

והנה, חוץ מזה שהלך מחשבה זה ("לא נחית") אינו מתאים כלל ועיקר לכללי רש"י שלימדנו רבינו (יעויין בספר כללי רש"י. ולמשל בנדו"ד, ודאי הוא שרש"י בחר בדיוק בב' מצוות אלו, דהרי יכל להסתפק באחת מהן), הנה נעלם להם הביאור מרבינו על הפסוק שם בתולדות, והוא בלקו"ש חלק י"ז עמוד 317 הערה 21 (והובא על הפסוק בספר ביאורים לפרש"י עה"ת), ומתוכן הביאור, שא' דברי רש"י שם "כגון גזל ושפיכות דמים" הם דוגמא לדברים הראויין להצטוות, ולא דוגמא לדברים שנצטוו בהן אברהם אבינו, דהרי בפסוק מדובר על דברים שלא נצטוו בהן ועכ"ז קיימם. וב') מזה שרש"י בחר בב' מצוות אלו משמע דסבירא ליה שע"פ פשש"מ לא נצטוו בני נח יותר מעל ב' מצוות אלו. יעו"ש. ומכיון שרק מצוות אלו נצטוו בני נח אז, לכן נקטם רש"י בתור דוגמא, ועד"ז ב"חוקותי" מבאר רבינו בלקו"ש ח"ח עמוד 124 הערה 13 שרש"י נקט רק מצוות השייכות לאברהם אבינו (עם כי לא נצטוו בהן), אשר לכן לא נקט פרה אדומה וטהרת מי חטאת כבמקומות אחרים.

ולפ"ז ביאור רבינו בתו"מ פרשת עקב דשנת תשכ"ה אינו אלא המשך מביאורו בשיחה מלקו"ש שהוא מפרשת בחוקותי דשנת תשכ"ה, וכן קשור לביאורו בלקו"ש ח"ח שם שהוא מפרשת חוקת דשנת תשכ"ה. ומובן ביותר למה לא האריך רבינו לבאר הענין בפרשת עקב.



מקור דברי רש"י שליאיר לא היו בנים (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון הקודם הביא הר.א.א. שי' את מ"ש בלקו"ש חל"ח פ' מטות (ע' 118) בביאור דברי רש"י עה"פ (במדבר ל"ב מ"א) "וַיֵּאִיר בֶּן-מְנַשֶּׁה הֶלֶךְ וַיִּלְכַּד אֶת-חֻתִּיהֶם וַיִּקְרָא אֶתְהֶן חֻת יֵאִיר" שמפרש רש"י: "ויקרא אתהן חות יאיר – לפי שלא היו לו בנים קראם בשמו לזכרון", ומק' ע"ז בלקו"ש, הרי מצאנו ש"רגיל לקרוא שם עיר לזכרו של איש אף שיש לו צאצאם כו' . . ומהו ההכרח לפרש שלא היו ליאיר בנים וזהו הטעם שקרא אותם על שמו", ומוסיף בלקו"ש שם בביאור חומר הקושי "ובפרט שגם במדרשי חז"ל (לפנינו) לא נמצא מקור לכך שלא היו בנים ליאיר". והק' הנ"ל, הרי מצאנו מפורש במדב"ר (נשא, י"ד י"ז) שיאיר לא היו בנים, וז"ל המדרש: "ושעיר החטאת הי' כנגד יאיר שלא הוריש חלקו לבניו כי לא היו לו בנים ולכן קראן על שמו".

והנה לפני המשך הביאור שלהלן, יש לקבוע תחלה את הברור ופשוט לכאורה, שבעצם אין כאן מקום לקושי כלל. כי הכוונה ב"לא היו לא בנים" במדרש, היינו שלא היו לו בנים וגם לא בנות, וכמפורש בהמשך דברי המדרש שם "וירשו חלקו בני מכיר אחיו", אבל ברש"י הפירוש (לכאורה) בפשטות הוא, שלא היו בנים, אבל ייתכן ודאי שהיו לו בנות.

והיסוד לומר כך בדברי רש"י, הוא ע"פ המפורש ברש"י בפרשת פנחס בסיפורן של בנות צלפחד, שטענו כלפי משה (במדבר כ"ו ד') "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתנו כי אין לו בן", ובהמשך לטענתן, אמר הקב"ה למשה (שם פסוק ה') "איש כי מת ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו",

ופירש רש"י, וז"ל: "והעברת: לשון עברה הוא", במי שאינו מניח בן ליורשו, ד"א ע"ש שהבת מעברת נחלה משבט לשבט שבנה ובעלה יורשין אותה, שלא תסוב נחלה לא נצטווה אלא לאותו הדור בלבד. וכן והעברתם את נחלתו לבתו, ככולם הוא ונתתם ובבת הוא אומר והעברתם".

והנה המובן ופשוט מדברי רש"י האלו הוא, שאף שהבת יורשת את אבי' כשאין בן, אעפ"כ ירושתה לא עדיפה מירשת אח וכיו"ב משאר קרובי משפחת האב, שע"י

1) דברי רש"י הם ע"פ הגמ' בב"ב (קט"ז ע"א) שאומרת ש"כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה", כמ"ש להלן. והנה י"ג ברש"י "לשון העברה", אבל עי' גור ארי' על רש"י שגם לפי גרסה זו, הכוונה היא, שהעברת הירושה לבת הוא ענין של ירידה בערך ענין הירושה לבן.

ירושתה לא מתקיים שלימות הענין של זיכרון שם המת (ועכ"פ לא במידה כזו כמו בבן²), לכן כתבה התורה בבת הלשון "והעברתן", שהוא מלשון עברה, או לשון של העברה (משום שהיא מעבירה את הנחלה משבט לשבט) כב' הפירושים בפרש"י, שהנקודה בשני הפירושים היא, שחסרה כאן בענין הירושה, ולא מתקיים בשלימות - כמו בכך - הענין שדרשו בנות צלפחד "לא יגרע שם אבינו".

וא"כ מובן, שכך הוא בנוגע ליאיר בן מנשה, שאפילו אם היו ליאיר בנות (ודאי שהיו מותרות להתחתן עם שבט אחר, כי הרי לא היו מ"אותו הדור" שנחלו את הארץ³, אלא הן קבלו ירושתן מאביהן שהוא הי' מ"אותו דור" שנחלו את הארץ, א"כ יוצא ש)לא הי' מתקיים ע"י בנותיו ענין זיכרון השם (בשלימות), לכן קרא יאיר לנחלתו בשמו "חוות יאיר".

א"כ זה שרש"י כותב שיאיר בן מנשה "לא היו לו בנים"⁴ פירושו הוא שלא היו לו בנים, אבל יתכן ודאי שהיו לא בנות. וא"כ אין מדברי המדרש מקור כלל לדברי רש"י.

ב. ונ"ל שזוהי באמת גם כוונת הצפ"נ עה"ת כאן (מצוין בלקו"ש שם הע' 29), שמציין על דברי רש"י האלו, לגמ' בב"ב (ק"א א') שאומרת שיאיר בן שגוש (משבט יהודה, מצאצאי מכיר בן מנשה, ע"י להלן מדברי הימים) קבל האחוזה "חוות יאיר" בירושה מאשתו.

ונ"ל שכוונת הצפ"נ היא, להביא מהגמ' מקור לפרש"י, כי מזה שהגמ' אומרת שיאיר בן שגוש קבל האחוזה בירושה מאשתו, מובן שאשתו ירשה האחוזה מאבי' (יאיר בן מנשה), וא"כ מזה מקור לדברי רש"י שאומר שיאיר בן מנשה לא היו לו בנים אלא רק בנות, שלכן ירשה אותו בתו, וכשהיא מתה ירשה בעלה, יאיר בן שגוש⁵.

ג. והנה כ"ז הוא בנוגע לעצם ענין השאלה הנ"ל, שפשוט הוא לכאורה, שאין מדברי המדרש האלו מקור לדברי רש"י כלל.

ברם לשלימות הענין, יש לבאר מדוע באמת נקט המדרש (וגם מניין לו למדרש) שלא היו ליאיר בנים כלל (גם לא בנות) ושלכן ירשו אותו בני מכיר בן מנשה.

2 להעיר מענין ייבום שאין בו חילוק בין בן לבת. אבל זו הרי הייתה טענתן של בנות צלפחד (רש"י שם פסוק ד'), וע"ז השיב הקב"ה "והעברתן נחלתו לבתו" וכמ"ש בפנים.

(3) ע"י פי' הרמב"ן סוף פ' מסעי.

(4) לכאורה אין מקום לומר ש"בנים" סתם כולל גם בנות דווקא, אלא ודאי שהוא מתפרש בכל מקום לפי ענינו, וכאן שלפי פרש"י יש חילוק בין בן לבת, ודאי שכוונת רש"י היא (גם) לבנים זכרים דוקא.

(5) בדברי המו"ל על הצפ"נ שם כותב לבאר, ששיטת הצפ"נ בדברי הגמ' בב"ב היא, שיאיר בן שגוש הי' אותו אדם שנקרא בתורה בשם יאיר בן מנשה. ברם לכאורה אאל"כ, כי לפ"ו יוצא שהפסוק בדברי הימים (לפי שיטת הגמ') סותר את הפסוק שלנו, כי הרי לפי שיטת הגמ' בדה"י, יאיר קבל האחוזה בירושה מאשתו, ובפסוק שלנו כאן הרי כתוב שיאיר כבש את זה בעצמו.

ויש לבאר את חומר ענין השאלה בזה, בהקדים הצעת דברי המדרש שם. כי הנה ז"ל המדרש: "פר אחד בן בקר וגו' איל אחד וגו' שעיר עזים אחד וגו', הרי שלשה כנגד שלשה דורות שראה יוסף מן מנשה שנטלו חלק בארץ⁶, שנאמר (בראשית נ, כג): גם בני מכיר בן מנשה ילדו על ברכי יוסף, וכן הוא אומר (במדבר כו, כט ל): בני מנשה למכיר משפחת המכירי ומכיר הוליד את גלעד וגו' אלה בני גלעד איעזר וגו', מכיר וגלעד ואיעזר, הרי שלשה דורות שהיו בתי אבות שנקראו על שם יוסף, כי מנשה על שם יעקב נקרא, כמה דתימא (בראשית מח, ה): ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה לי הם, והרביעי זה היה יאיר בן מנשה שנטל חלק בארץ, כמה דתימא (במדבר לב, מא): ויאיר בן מנשה הלך וילכד את חותיהם ויקרא אתהן חות יאיר, שלשה מיני עולה שהקריב היו כנגד בני מכיר בן מנשה. ושעיר החטאת היה כנגד יאיר שלא הוריש חלקו לבניו, כי לא היו לו בנים, ולכך קראן על שמו, שלא היה לו זכר, וירשו חלקו בני מכיר אחיו".

והנה בפירוש העץ יוסף והמת"כ על המדרש כותבים, שזה שהמדרש כותב ששעיר החטאת הי' נגד יאיר, היינו משום כי יאיר חטא בזה שלא היו לו בנים.

והנה מקור הדברים לומר שמיתה בלא בנים יש בו ענין של חטא, הוא (כמובן מדברי העץ יוסף והמת"כ שם) מהגמ' בב"ב (קט"ז ע"א) שאומרת ש"כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה". והרי בגמ' בב"ב שם מדובר (כנ"ל) גם במי שהניח בת⁷. א"כ השאלה היא, מניין לו למדרש לומר שלא היו לו בנות ושירשו אותו בני מכיר בן מנשה.

עוד זאת: מדוע בכלל מביא המדרש ענין זה שירשו אותו בני מכיר, הרי זה לא מוסיף כלל בענין שמדובר שם במדרש ששעיר החטאת הי' נגד יאיר, כי הרי אפילו אילו הי' לו בנות הי' בזה עדיין ענין של חטא.

ואפילו את"ל שבזה שלא היו לו בנות מתווסף בענין החטא, הרי השאלה עדיין היא, מניין שירושנו עברה לבני מכיר דוקא, הרי ייתכן שיאיר בן מנשה נתן את כל עריו במתנה לאחרים, או כיו"ב באו"א קצת⁸, שמכיר אחיו אחרי שירש הערים מיאיר נתן כל הערים במתנה לאחרים (והרי כדברים אלו ממש מפורש ברש"י בדה"י שמוכא להלן), שלפ"ז יוצא, שמעולם לא הגיע הערים לבני מכיר, א"כ מניין לו למדרש שירשו אותו בני מכיר.

(6) כ"ה גם שיטת החזקוני פרשתנו פסוק מ', שמכיר בן מנשה הי' מבאי הארץ.

(7) כי הרי הלימוד בב"ב שם הוא מהפסוק "והעברתם נחלתו לבתו" (כנ"ל מרש"י), עיי"ש.

(8) כלומר, באם ת"ל שאין לומר שיאיר עצמו נתן עריו לאחרים, כי לתת כל ירושתו לאחרים הוא נגד רצון החכמים (משנה ב"ב קל"ג ע"ב).

ד. והנה כדברי המדרש האלו מצאנו גם בבראשית רבתי (הובא בתורה שלמה הע' נ"א), אך שם בבראשית רבתי מובא מקור על כך שיאיר לא היו לא בנים, מזה שבמניין בנ"י שבפרשת פנחס לא נזכר משפחתו של יאיר כלל (אלא רק משפחתו של אחיו מכיר).

וז"ל הבראשית רבתי: "מכיר העמיד בנים אבל יאיר לא העמיד בנים, לכן כשמנה משפחות מנשה (במדבר כו, כט) מנה למכיר ולא מנה ליאיר, לפי שלא היו לו בנים, ולכן כשהלך יאיר ולכד חוות גלעד קרא אותן חוות יאיר על שמו, כד"א ויקרא אתהן חות יאיר, אמר אחר שלא זכיתי להעמיד בנים שיטלו חלק בארץ והלכתי ונלחמתי במ ולקחתי אותה בשביל אחי, הנני קורא כל מה שלכדתי על שמי".

ברם לכאורה גם מראיתו של הבראשית רבתי לכאורה אין הוכחה שלא היו לו בנות⁹, כי הרי במניין בנ"י נקבעת המשפחה רק לפי האב¹⁰, א"כ ייתכן אף שהיו לו בנות אעפ"כ לא נמנה משפחתו כי לא היו לו בנים.

ה. לכן נראה לומר, שיסודו של המדרש במדב"ר הוא (לא רק מפרשת פנחס ומהפסוק שלנו¹¹, אלא גם) מפשטות הכתובים בדברי הימים, ולכן מוסיף המדרש וכותב בפירוש שירשו אותו בני מכיר, וכמו שיתבאר.

לבאר הדברים, יש להקדים ולבאר סיפור ענין אחוזה זו של "חוות יאיר" (וענין שייכות בעלותו ל"יאיר") כמו שהוא מופיע בתנ"ך בד' מקומות (כולל גם הפסוק שלנו). כי הנה, אף שבכל אחד מהד' מקומות, תיאור ענין אחוזה זו דומה ממש (ברבים מהפרטים), אעפ"כ, לשיטת רבים מהמפרשים מדובר באחוזה אחרת לגמרי ובאדם אחד לגמרי.

והנה ענין הדמיון שבין כל התיאורים שבד' המקומות בתנ"ך – הוא בכך: שבכל פעם מטריח עצמו הכתוב (שלא כדרכי הכתובים כלל) לספר לנו על רכושו של איש פרטי ששמו ה' יאיר; וגדר רכושו של איש זה ה', שהי' לו ערים רבים בגלעד (שעל יד גבול הגשורי); ומספר הערים שהיו לו, היו בסביבות של שלושים עיר (דהיינו או

9 לפי פרש"י לכאורה אין הוכחה ממניין בנ"י בפרשת פנחס כלל. כי י"ל שהסיבה על כך שיאיר לא נזכר במנין בנ"י, היינו משום שמשפחה הייתה קטנה ולכן נמנה משפחתו בכלל משפחת מכיר, וכמ"ש ברש"י בפרשת פנחס שם (פסוק כ"ד) שמשפחות הקטנות נמנו ונכללו בכלל משפחות הגדולות [ואף שמכיר ה' הרי רק אחיו של יאיר, ובדברי רש"י שם משמע שנכללו רק בכלל משפחת אביהם (או זקניהם), הרי שאלה זו הוא גם את"ל שרש"י סובר כשיטת הבמד"ר שיאיר לא היו לו בנים כלל. ועי' פרש"י דה"א י' (יד) שמשמע מדבריו, שמנשה ה' לו בן גם בשם אשריאל. ולהעיר מלקו"ש ח"ג ע' 111 הע' 13].

10 רש"י, במדבר כ"ו ב' וכ"ד.

11 להעיר, המדרש מביא הפסוק שלנו בתחילה רק כדי להוכיח שיאיר בן מנשה ה' מבאי הארץ, ורק אח"כ מוסיף לפרש שלכן קרא לעיריו בשמו כו'.

עשרים ושלוש עיר או שלושים עיר); וערים אלו היו חלק מאחוזה יותר גדולה שכללה ששים עיר¹²; וערים אלו היו גם נקראים בשם חוות יאיר; וערים אלו גם נקראים בשם זה – של "חוות יאיר" – "עד היום הזה".

אעפ"כ, בג' ממקומות הנ"ל, לשיטת רוב המפרשים מדובר באנשים וערים אחרים לגמרי!

הד' מקומות שבתנ"ך הן, כדלהלן:

(א) אצלנו בפרשתנו (כנ"ל), וז"ל הכתוב בפרשתנו: "וילכו בני מכיר בן-מנשה גלעד וילכדו ויורשו את-האמרי אשר-בה .. ויאיר בן-מנשה הלך וילכד את-חוותיהם ויקרא אתהן חות יאיר: ונבח הלך וילכד את-קנת ואת-בנותיה ויקרא לה נבח בשמו".

(ב) תיאור זה חוזר על עצמו בפרשת דברים (ג' ד'-י"ד), וז"ל הפסוק שם: ויתן יהוה אליהנו בידנו גם את-עוג מלך-הבשן ואת-פל-עמו ונכחו עד-בלתי השאיר-לו שריד: ונלכד את-כל-עריה בעת ההוא לא היתה קריה אשר לא-לקחנו מאתם ששים עיר כל-חבל ארצו ממלכת עוג בבשן. . ויתר הגלעד וכל-הבשן ממלכת עוג נתתי לחצי שבט המנשה כל חבל הארצו לכל-הבשן. . יאיר בן-מנשה לקח את-כל-חבל ארצו עד-גבול הגשוני והמעכתי ויקרא אתם על-שמו את-הבשן חות יאיר עד היום הזה: ולמכיר נתתי את-הגלעד:

והנה בב' מקומות אלו (בפרשתנו ובפ' דברים) לכל הדעות מדובר באותו אדם ואותם ערים ממש (כמ"ש בלקו"ש שם הע' 10).

(ג) תיאור זה חוזר על עצמו שוב בדברי הימים א' (ב' כ"ב), וז"ל הפסוק שם: ואחר כא חצרון (משבט יהודה. המעתיק) אל-בת-מכיר אבי גלעד. . ותלד לו את-שגוב: ושגוב הוליד את-יאיר ויהי-לו עשרים ושלוש ערים בארץ הגלעד: ויקח גשור-וארם את-חות יאיר מאתם את-קנת ואת-בנותיה ששים עיר כל-אלה בני מכיר אבי-גלעד:

והנה בתיאור זה שבדה"י, יש רבים מהמפרשים שסוברים (הרד"ק בפירושו הא' דעת עצמו), ועוד, צוינו בלקו"ש שם הע' 10) שיאיר בן שגור הוא אותו אדם - יאיר בן מנשה - שנזכר בפרשתנו, ולפ"ז כותבים, שיאיר בן מנשה שנזכר בפרשתנו, לא הי' בנו ממש של מנשה אלא רק מצאצאי מנשה (כי הי' צאצא של בת מכיר בן מנשה).

ברם (כמצוין בלקו"ש שם) דעת רבים מהמפרשים אינו כן, אלא שיאיר בן שגור שבדה"י אינו יאיר בן מנשה שנזכר בפרשתנו. ולפי שיטת מפרשים אלו, גם האחוזה

"חוות יאיר" שבדה"י אינו אותו האחוזה "חוות יאיר" שבפרשתנו¹³ (אף שכל הפרטים שבדה"י דומים ממש לפרשתנו ולפ' דברים).

והנה רש"י בדה"י שם כותב, שיאיר בן שגוש קבל האחוזה במתנה מבני מכיר כשהוא נשא את בתם (דהיינו לא רק שיאיר עצמו הי' צאצא של מכיר בן מנשה - ע"י בת מכיר - אלא הוא עצמו גם נשא בתם של בני מכיר). ובלקו"ש (שם הע' 10) מדייק מדברי רש"י האלו שלפי שיטת רש"י יאיר בן שגוש שבדה"י אינו יאיר בן מנשה של פרשתנו, וז"ל בלקו"ש שם, "משמע דס"ל שאינו "יאיר" דפרשתנו". מדברי השיחה האלו שכותב "משמע דס"ל כו'", מובן שלא ברור הדבר, ומובן שהיינו משום כי חידוש גדול הוא לומר ש"יאיר" שבדה"י אינו "יאיר" של פרשתנו כי הרי התיאור בב' המקומות דומה מאוד.

(ד) תיאור זה חוזר על עצמו שוב בספר שופטים (י' ג'), וז"ל הכתוב שם: "וַיָּקָם אַחֲרָיו יֶאֱרִי הַגִּלְעָדִי וַיִּשְׁפֹּט אֶת-יִשְׂרָאֵל עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה: וַיְהִי-לוֹ שְׁלֹשִׁים בָּנִים רֹכָבִים עַל-שְׁלֹשִׁים עֵרִים וּשְׁלֹשִׁים עֵרִים לָהֶם לָקָאוּ חוֹת יֶאֱרִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ הַגִּלְעָד:

והנה ברד"ק שם (מצוין בלקו"ש שם הע' 20) כותב, וז"ל: "חוות יאיר: אם הם הנזכרים בתורה ויאיר זה הוא יאיר בן מנשה הדבר תימה, כי אם כן חיה יאיר יותר מג' מאות שנה. ונוכל לומר כי זה יאיר הגלעדי אינו יאיר בן מנשה והערים האלה א"כ אינן חוות יאיר הכתובות בתורה". והנה גם בדברי הרד"ק האלו (שכותב תחילה ו"דבר תימה כו'" הוא ואח"כ מסיק "ונוכל לומר כו'"), יש לדייק (ע"ד הנ"ל בלשון הרבי) שלא ברור לו הדבר, ומובן שהיינו משום טעם הנ"ל, כי מאחר שהתיאור בספר שופטים דומה מאוד לשאר מקומות הנ"ל שבתנ"ך, קשה מאוד לומר שמדובר באדם אחר וערים אחרים.

ויש להוסיף בתוקף הפליאה בכל זה, כי הנה בעוד ב' מקומות בנ"ך מוזכר על ערים אלו של חוות יאיר, אחד ביהושע (י"ג ל') ואחד במלכים א' (ד' י"ג)¹⁴, ובמלכים הרי מדובר על זמנו שלמה המלך שהי' אחרי זמנו של כל הד' המקומות שבתנ"ך שלעיל, ואעפ"כ בשניהם מוזכר רק על "חוות יאיר" אחת (ובמלכים כתוב בפירוש שהוא ה"חוות יאיר" של יאיר בן מנשה) ולא יותר!

13) כך היא שיטת המפרשים (ע"י מצו"ד שם בדה"י, ועוד).

14) צוינו בלו"ש שם הע' 11.

ו. ע"פ כל הדברים האלו י"ל, ששיטת הבמד"ר בפשטות כל הכתובים הנ"ל הוא, שאמנם אינו מדובר על אותו איש "יאיר"¹⁵, אבל אעפ"כ מדובר הוא על אותה אחוזה של "חוות יאיר"¹⁶.

זאת אומרת, לפי שיטת המדב"ר, האחוזה של "חוות יאיר" (שבדה"י) הגיעה ליאיר בן שגוש ע"י בני מכיר שירשו ערים אלו מיאיר בן מנשה, והם העבירו אח"כ ערים אלו ליאיר בן שגוש (כשנשא אחותם כמ"ש ברש"י¹⁷ או שהוא קבלם כשירש אחותם כשיטת הגמ' הנ"ל, או"ל, שלפי שיטת המדרש הוא קבל ערים אלו בירושה מאם אביו שהייתה בת מכיר, והיא קבלה אותה במתנה מאחי').

לכן מוסיף המדרש וכותב "וירשו אותו בני מכיר אחיו". כי אחד המקורות שממנו לומד המדרש שיאיר לא היו לו בנים, הוא מדבה"י מזה שעברה ירושתו לבני מכיר (ואו"ל שהמדרש אינו מביא בפירושו הפסוק שבדה"י, כי לפי שיטת המדרש כך הוא פשטות דברי הכתובים בכל המקומות הנ"ל). וי"ל שע"פ מקור זה שבדה"י, גם מתווסף בענין חטאו של יאיר בן מנשה, שלא רק שלא היו בנים אלא גם לא היו לו בנות (כנ"ל). ז. והנה כ"ז הוא לפי שיטת המדרש.

ברם לפי שיטת רש"י לכאורה אין כל יסוד לדברי המדרש האלו, כי הרי רש"י ודאי שאינו סומך על הפסוק בדה"י מאחר שאינו מביאו כלל, וגם אינו מזכיר כלל שירשו אותו בני מכיר.

לפ"ז יוצא עוד חילוק בין רש"י למדרש. כי לפי שיטת רש"י י"ל שיאיר ה' מבני בניו של מנשה¹⁸ (ולא בנו ממש של מנשה) ושלכן לא ה' בר מורישם של בני מכיר כלל (אפילו באם נאמר שלא היו לו בנות).

עכ"פ היוצא מזה הוא, שאין דברי המדרש מקור כלל לדברי רש"י.



15) ולהעיר משיטת הגמ' (ב"ב קכ"א ב') שיאיר בן מנשה נהרג בכיבוש העיר עי (יהושע ז').

16) וכדייק הלשון בלקו"ש הנ"ל "שאינו יאיר" דפרשתנו ולא שאינו (גם) חוות יאיר דפרשתנו.

17) אין להוכיח מדברי רש"י האלו שסובר כשיטת הבמד"ר, כי י"ל שזה שרש"י כותב שיאיר בן שגוש קבל האחוזה כשנשא בתם של בני מכיר, היינו כדי לתרץ איך הוא קבל אחוזה בארץ גלעד כשה' מבני יהודה, אבל לאו דוקא שזו הייתה האחוזה של יאיר בן מנשה.

18) עי' רש"י בראשית כ" י"ב 'בני בנים הרי הם כבנים', ועי' לקו"ש ח"י ע' 74 וח"ה ע' 265 הע' 18. ולהעיר שבלקו"ש חל"ח הע' 10 שם מוכיח שיאיר אינו יאיר של פרשתנו מרש"י בדה"י, ולא מפשטות דברי הפסוק בפרשתנו שכותב שיאיר ה' בנו של מנשה.

מצוות על הנשיא לקבל הנשיאות

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

בד"ה נתתה ליראך נס להתנוסס תשל"ו, אות ו', אומר הרבי שיש מצוות שמקיימים שלא ברצון כמו מצוות שכחה וגם "מצוות נשיאות" כי "כל הבורח מן הכבוד וכו'" דהיינו דדוקא מי שלא רוצה להיות נשיא ראוי לזה. להעיר שלשון "מצוות נשיאות" מופיע רק בדברי רבותינו נשיאנו ולכאורה איזה "מצוות נשיאות" יש על הנשיא להיות נשיא? ואפילו את"ל שלמנות נשיא זהו מצוות מנוי מלך, לכאורה המצוה על העם למנות מלך לא על המלך (או הנשיא) להמנות?

מקור דברי הרבי כאן מתורת שמואל, מאמרים תרכ"ו, ע' קע"ז:

וכמו כן מצוות נשיאות המעשה בר' שמעון בן שטח שברח למצרים על שרצו למנותו נשיא שלא הי' ברצונו לקבל הנשיאות וברח כו' ורדפו אחריו ונעשה נשיא ואם לא הי' בורח והי' ברצונו לקבל הנשיאות לא היו ממנים אותו להיות נשיא כי כל הרודף אחר הכבוד כו'

ובמס' הוריות פרק ג' משנה ג' מפורש שמנוי נשיא זה מנוי מלך: "איזהו נשיא? – זה המלך... שאין על גביו אלא ה' אלוהיו". ואם נשיא הוא מלך איזה "מצוות נשיאות" יש על הנשיא כמו בשמעון בן שטח, הרי המצוה על העם למנות נשיא דהיינו מצוות שום תשים עליך מלך.

ואולי זה שצריך המלך לא לרדוף אחר הכבוד כן מצוה על המלך (ונכלל במצוות שום תשים) כמו שמביא הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק ב' הל' ו', שהמלך צריך להיות עניו ביותר: "כך צוהו [המלך] להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו". זאת אומרת שיש מצוה על מלך להיות עניו ביותר כסיפור דר' שמעון בן שטח ואולי זה "מצוות נשיאות".

או יש לומר שהמלך מקיים מצוות שום תשים בזה שהמלך מסייע שהעם בהיותו מוכן ומזומן להמנות. על דרך שיטת הר"ן בריש מס' קדושין שגם האשה (שלכאורה אינה מצווה במצוות פרי' ורבי') מקיים המצוה על ידי שמאפשרת קיום הבעל וז"ל "ואע"ג דאשה אינה מצווה בפרי' ורבי' מ"מ יש לה מצווה מפני שמסייעת לבעל לקיים

מצוותו. ומבאר הרבי בליקוטי שיחות ח' כ' ע' 138 שהאשה אינו רק מסייע אלא מקיימת המצוה ע"י שמאפשרת הבעל:

ולדוגמא דברי הר"ן הידועים, אז כאטש אז אשה איז ניט מצווה במצות פרי' ורבי', "מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו". און אין דעם גופא קען מען לערנען אויף צוויי אופנים (ווי גערעדט אמאל בארוכה), (א) "יש לה מצוה סתם" - וויבאלד זי איז מסייע לדבר מצוה האט זי א מצוה - סתם, דאס הייסט ניט אין דעם גדר המיוחד פון מצות פרי' ורבי', (ב) וויבאלד זי איז מסייעת לבעל צו מקיים זיין מצות פו"ר איז איר מצוה בגדר פון דער מצוה רבה פון פו"ר¹

ועד"ז כאן אע"פ שמצוות מינוי מלך הוא על העם (לא המלך), המלך על ידי הנהגתו וקבלתו המלכות מאפשר ומסייע קיום העם ועי"ז מקיים מצווה מינוי מלך. ואולי זו היא "מצות נשיאות" שהרבי מזכיר במאמר הנ"ל².



חסידות

מזל בעלי חיים

הרב משה מרקביץ
ברוקלין נ.י.

בתניא פכ"ד (ל, ב): בעלי חיים . . ואע"ג דאיהו לא חזי כו', הנה בביאור הרא"י ריבלין לד"ה ויאכילך את המן שבלקו"ת שנדפס לאחרונה (ע' מו-מז):

"והנה מה שיש לע' על הלשון דלק"א פכ"ד: וכ"ש שאר בע"ח כו' אינם משנים תפקידם כו' שמרה רוחם ואע"ג דאיהו לא חזי כו' עכ"ל, נת' אצלינו במ"א עפמ"ש ד"ה האזינו [עא, ד] דאין מזל לישראל מכוכבים ומזלות, אבל כל כו' מקבל ממקורה ושרשה מזליהו כו', וד"ה כי תצא הב' [לקו"ת תצא לה, ד] שמקבלים מסובב, (וע' "

(1) עיין גם לקו"ש ח' כ"ז ע' 267-268, ח"ד ע' 41 ואילך ח"ז ע' 236 וח"כ ע' 138 ואילך.

(2) הערת המערכת: ראה תורת מנחם ח"כ (שיחת ח"י אלול תש"כ סעי' ב') וז"ל:

נשיאות הו"ע המלכות שזוהי מצוה שום תשים עליך מלך, וכיון שמצוה זו אינה יכולה להתקיים אלא כאשר ישנו מי שמקבל על עצמו להיות מלך נמצא שעי"ז שהמלך מקבל על עצמו את המלוכה הרי הוא משתתף וגורם קיום מצות מינוי מלך.

ביאור וידבר דעשה"ד בפ' במדבר בלק"ת [טז, א ואילך] ושומע הכרוזים (וע' ד"ה יונתי כו' [לקו"ת שה"ש טז, ד]) וע' בכ"מ בכ"י י' וד"ה קול קורא פנו דרך [ראה מאמרי אדמו"ר הזקן נביאים ע' קכו ואילך] בענין אין מזל לישראל ולא מקור בדרך מיש ליש כו' ע"ש, שלכן נק' הזלעו"ז כסיל מל' עושה עש כסיל וכימה כו' מזלות בדרך מיש ליש, ובישראל בנים חכם רואה הנולד מאין האין הוא המקור כו', וזהו אדם דנשמות אית לי' מזלא דרך מאין מזל מקיף לפנימי (ופועל חרדה) בהמה לית לה מזלא מקיף כנ"ל רק ממהותן ועצמותן כו', מ"מ י"ל מזליהו חזי במקורה דרך יש מיש וע' ואכמ"ל".

ובפשטות כוונתו להעיר על דברי התניא דעל בעלי חיים נאמר "אע"ג איהו לא חזי מזליהו חזי", ממארו"ל (ב"ק ב, ב) שהביא לעיל שם "אדם אית לי מזלא בהמה לית לה מזלא".

ואכן בלקוטי הגהות לתניא (ע' כו) הקשה הרא"י קושיא זו בפירוש: "לכאורה קשה ממארו"ל בהמה לית לה מזלא".

ובלקוטי הגהות שם מתרץ: "אך בדורש חמשה קנינים מתורץ זה כי בפירוש נאמר גדא דהר [חולין מ, א], ואין לך עשב [ב"ר פ"י, ו], ומכ"ש חי, אלא דיש ב' בחי' מזלא".

אמנם בביאור הנ"ל מאריך בזה וכותב "נתבאר אצלנו במקום אחר" (ויש לעיין מקומו), דאדרבה דוקא לישראל אין מזל אבל לכל הנבראים יש מזל, וזה שאמרו בגמרא אדם אית ליה מזלא בהמה לית לה מזלא, הכוונה להיפך, שבבהמה המזל הוא במדרגה נמוכה יותר.

ועצ"ע בזה.



תניא פרק כח – אתכפיה ולא אתהפכא

הרב אליהו אלאי
תושב השכונה

א. כותב אדמו"ר הזקן באגה"ק סי' כה:

"ערל המדבר ומבלבלו בתפלתו, א"כ מה זאת עשה ה' לו, אין זאת כ"א כדי שיתגבר ויתאמץ יותר בתפלתו בעומק הלב ובכונה גדולה כ"כ עד שלא ישמע דבורי הערל. אך שלמדדגה זו צריך התעוררות רבה ועצומה. ועצה היעוצה להתעוררות זו היא מענין זה עצמו כשישים אל לבו ויתבונן ענין ירידת השכינה כביכול ותרד פלאים להתלבש ניצוץ מהארתה אשר היא בבחי' גלות בתוך הקליפות דרך כלל להחיותם, ועתה הפעם ניצוץ הארתה מתלבש בבחי' גלות דרך פרט בדבור ערל זה המדבר דברים

המבלבלים עבודת ה' היא כוונת התפלה. . עי"ז מתעורר האדם להתפלל יותר בכוונה מעומקא דלכא עד שלא ישמע דיבוריו".

ובתניא פרק כח מבאר שהיחס למחשבות זרות הנופלות בעת התפלה צריך להיות "כמשל אדם המתפלל בכוונה ועומד לנגדו ערל רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו מוטב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע. . כן אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה. . רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורי' שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח כוונתו".

והנה, מזה שאדה"ז ממשיך מח"ז הנופלות בעת התפלה לגוי המבלבל כו', מובן אשר כל המבואר באגה"ק אודות הטעם האמיתי לכך שהגוי מבלבל את האדם בעת התפלה (שמלמעלה מתלבש ניצוץ אלקי בדבר המבלבל את היהודי מתפילתו כדי שעיי"ז יתעורר להתפלל ביתר כוונה כו'), שייך גם למח"ז הנופלות בעת התפלה¹.

ואכן, מבואר בדברי אדה"ז, שכאשר נופלות לאדם מח"ז, הרי הוא צריך להוסיף "אומץ בכח כוונתו" (ועד"ז מבואר בריש הפרק, "אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מח"ז בשעת העבודה. . יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפלה"), ולפי המבואר באגה"ק מובן, שאין זה רק בדרך של 'עצה טובה קמ"ל', אלא באמת זו היא סיבת וכוונת נפילת מח"ז אלו מלכתחילה².

אלא, שבכל זאת לא מצינו בדברי אדה"ז שלמעשה, כאשר נופלות לאדם מח"ז באמצע התפלה, ראוי לו להתבונן שהסיבה לנפילת המח"ז היא ירידת ניצוץ שכינה שנתלבש בהן כדי לגרום לו להתפלל מתוך כוונה יתירה כו' (כפי שכותב באגה"ק בנוגע לגוי המבלבל).

1) וכמבואר בד"ה באתי לגני תש"ל (הובא להלן), שרק "בעת נפילת המחשבות זרות אין מקום להתבונן בהכוונה דירידת השכינה והתלבשות ניצוץ מהארתה בהמחשבות זרות", אבל כאשר "מתבונן בהכוונה דהמחשבות זרות בזמן אחר, ההתבוננות יכולה להועיל שבעת התפלה לא יהיו לו מחשבות זרות". הרי מפורש, דאליבא דאמת המח"ז הם כתוצאה מ"ירידת השכינה והתלבשות ניצוץ מהארתה במח"ז".

2) בתניא שם מבואר, שנפילת מח"ז בעת התפלה כדי לבלבל היא כ"נודע דרך הנלחמים וכן הנאבקים יחד כשאחד מתגבר אזי השני מתאמץ להתגבר ג"כ בכל אמצעי כחו. ולכן כשנפש האלקית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבל ולחפילה במחשבו' זרה שלה".

ולכאורה צ"ל, שאין זו סתירה לכך שהטעם האמיתי לנפילת מח"ז בעת התפילה הוא כי השכינה ירדה והתלבשה במח"ז כדי שעיי"ז יתעורר ויתחזק ויתפלל מתוך כוונה יתירה – כי באמת, כללות ענין מלחמת הנה"ב בנה"א, הוא כמבואר בתניא פ"ט, ד"נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להפך ממש לטובת האדם שיתגבר עליה וינצחנה כמשל הזונה שבזה"ק".

ולהעיר שבס' יושר דברי אמת (קונטרס ב' אות לה) מביא משל זה (מהזונה כו') בשם הה"מ נ"ע בקשר למח"ז הנופלות בעת התפלה, ע"ש.

ועצ"ע.

ומבאר בזה בד"ה באתי לגני תש"ל (אות יט), וז"ל:

"הנה ענין זה שהעצה ליפטר מבבלולים בתפלה הוא ע"י ההתבוננות שהכוונה בהבבלולים היא בכדי לעורר את האדם להתפלל יותר בכוונה, הוא כשהבבלולים הם ע"י דיבורו של אדם אחר המבלבלו. משא"כ כשהבבלולים הם ממחשבות זרות שנופלות לו מנפשו הבהמית בכדי לבבלו (אף שזה שנפשו הבהמית מבבלת אותו בהמחשבות זרות הוא כמשל ערל רשע שמבלבל אותו ע"י דיבורו, כמובא לעיל מתניא), מ"מ, בעת נפילת המחשבות זרות אין מקום להתבונן בהכוונה דירידת השכינה והתלבשות ניצוץ מהארתה בהמחשבות זרות, וכמ"ש בתניא שם שלא ישיב שום טענה ומענה נגד המחשבה זרה [ויש לומר, שגם ההתבוננות בסיבת המחשבה זרה היא בכלל טענה ומענה], והעצה היא שיעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו ויסירם מדעתו [דכאשר מתבונן בהכוונה דהמחשבות זרות בזמן אחר, ההתבוננות יכולה להועיל שבעת התפלה לא יהיו לו מחשבות זרות. אבל בעת נפילת המחשבות עצמם, העצה היא לעשות עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו]³."

(3) לכאורה י"ל ע"במ"ש "שגם ההתבוננות בסיבת המחשבה זרה היא בכלל טענה ומענה". דלכאורה, הרי מבואר להדיא בדברי אדה"ז בתניא שם שבעת התפלה "יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפלה בחדוה ושמחה יתירה בשומו אל לבו כי נפילת המחשבה זרה היא מהקליפה שבחלל השמאלי העושה מלחמה בבינוני עם נפש אלהית שבו. ונודע דרך הנלחמים וכן הנאבקים יחד כשאחד מתגבר אזי השני מתאמץ להתגבר ג"כ בכל מאמצי כחו, ולכן כשנפש האלקית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבבלה ולהפילה במחשב' זרה שלה", הרי שעל האדם לשים אל לבו גם סיבת המח'ז ("ונודע דרך הנלחמים")?

[ואין לחלק ולומר, שרק התבוננות בסיבה הפנימית של נפילת המח'ז (שניצוץ מהשכינה ירד ונתלבש בקו כדי שיוסף בכוונת התפלה כו') היא בכלל "טענה ומענה", אבל התבוננות בסיבה היותר פשוטה של נפילת המח'ז ("כשנפש האלקית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבבלה ולהפילה במחשב' זרה שלה" – וראה הערה הקודמת) אינה נכללת ב"טענה ומענה".

– דויל בתר טעמא, והחסרון ב"טענה ומענה" הוא כי באמת האדם צריך "לעשות עצמו כחורש לא ישמע... כלא יודע ולא שומע ההרהורי שנפלו לו", כי באמת צריך לא "להתייחס" כלל למח'ז ובמקום זה "להתעלם" מהן בתכלית (כהוראת אדה"ז בריש הפרק "אל ישיב לב אליהן"), וא"כ מה לי טעם זה או טעם אחר, הרי בכל אופן שמתבונן אודות סיבת נפילת המח'ז – ע"י זה הוא "מתעסק" עמה ואינו עושה את עצמו "כחורש לא ישמע".

וגם אין מקום לומר, שכונת אדה"ז "בשומו אל לבו" אינה לעת התפלה עצמה (כאשר נופלות המח'ז), וכונת אדה"ז היא שבעת העבודה "אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב נבוח" ע"י שבמשך שאר היום "ישים אל לבו" מהי הסיה לנפילת מח'ז אלו כו' – דהרי תוכן דברי אדה"ז הוא, שבעת התפלה יש להתחזק יותר בכוונתו "בשומו אל לבו" שיש כאן מלחמה, וממילא עליו להתחזק ולהשיב מלחמה וק"ל].

ולכאורה צ"ל, דמ"ש אדה"ז "בשומו אל לבו" קאי רק על מה שכותב מיד לאח"ז "כי נפילת המחשבה זרה היא מהקליפה שבחלל השמאלי העושה מלחמה בבינוני עם נפש אלקית שבו" (ולא על ההמשך "ונודע דרך הנלחמים כו"), היינו שאין האדם צריך לשים אל לבו מדוע באה לו מח'ז זו בעת זו, אלא מהי ההגדרה של המח'ז הבאה בעת התפלה – שהיא חלק מהמלחמה של הנה"ב עם הנה"א, ולכן יש

ב. והנה, במאמר אינו מבאר להדיא מהו הבנת וסברת החילוק בין "אדם אחר" למחשבות זרות הנופלות מהנה"כ (דכאשר הבלבולים באים ע"י אחר צריך להתבונן בסיבתם, ואילו כאשר הבלבולים באים ממח"ז שמהנה"כ אין מקום להתבונן בזה).

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים המבואר בהמשך המאמר: "ע"י ההתבוננות בסיבת הבלבולים [הבאים ע"י דיבורו של אדם אחר המבלבלו, ועד"ז ההתבוננות בסיבת הבלבולים דמחשבות זרות הבאות מנפש הבהמית, שמתבונן בזה בזמן אחר] דירידת השכינה והתלבשות ניצוץ מהארתה בהדיבורים ובהמחשבות המבלבלים הוא בכדי שע"ז יתעורר בכוונה יתירה, ירידה צורך עלי', ע"ז הוא מעלה את הניצוצות שנפלו בהדיבור, אתהפכא. וכאשר מעורר את מדת הנצח שבו ומתגבר על הבלבולים ומדחה אותם, ועושה עצמו שלא שומע ההרהורים, הוא אתכפיא".

כלומר, דוקא כאשר האדם מתבונן אודות סיבת הבלבולים, ואזי תוכן וכוונת עבודתו היא לנצל את הבלבולים לקדושה, הרי הוא מברר ומעלה את הניצוצות שנפלו בדבר המבלבלו (הגוי או המח"ז). אך כאשר האדם רק מסיח דעתו בתכלית מההרהורים ומוסיף אומץ בתפילתו, הרי כל תוכן וכוונת עבודתו אינה לנצל את ההרהורים, כ"א לדחותם ו"לברוח" מהם, ולכן זוהי עבודה של אתכפיא ולא אתהפכא (אע"פ שבפועל נוסף בכוונת התפלה שלו ע"י הבלבולים)⁴.

ללחום בחזרה ע"י הוספת אומץ בתפלה כו' (ובלשון אחר: ה"פארוואס" לא נוגע לאדם כלל, ונוגע רק ה"ק'ואס", כדי לדעת כיצד להתנהג).

[ולעיר שבתניא מהדו"ק הובא שבאחד הכת"י יש לפני התיבה "ונודע" 'נקודותיים' (סימן של סיום הענין הקודם והתחלת ענין חדש). וע"פ הנ"ל יומתק גירסא זו, כי באמת "ונודע" הוא ענין אחר מהמבואר לפני"ז בסמוך.

ולהעיר עוד, שבהגהות הרבי בכת"י ל'שיעורים בספר התניא' נראה קצת שהר"י וויינברג שם 'פסיק' לפני תיבת "ונודע", והרבי תיקנו ל'נקודה'. ואמנם אין הכת"י ברור לגמרי, אך אם אכן כן הוא, אולי ע"פ הנ"ל י"ל שזהו טעם התיקון].

וראה להלן הערה 9.

(4) העירני הרה"ח ר' נחמן שפירא שי', שעפ"ז יומתק עוד שינוי בין לשון אדה"ז באגה"ק ללשונו בפכ"ח.

דהנה, באגה"ק כותב אדה"ז "אין זאת כ"א כדי שיתגבר ויתאמץ יותר בתפלתו בעומק הלב ובכוונה גדולה כ"כ עד שלא ישמע דבורי הערל", דהיינו שהיסח הדעת מבלבולי הגוי בא כתוצאה מהוספה כוונה כו'. ואילו בפכ"ח כ' אדה"ז "עשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהור" שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח כוונתו", דהיינו שהעיקר הוא להסיח דעת מהמח"ז, אלא שכפרט מהיסח הדעת הזה נדרש גם שיוסף אומץ בכוונה כו'.

ולאור המבואר בפנים י"ל בביאור הבדלי הלשונות:

באגה"ק **תוכן וכוונת** העבודה היא "לנצל" הבלבולים לקדושה, ולכן העיקר הוא להוסף בכוונה כו' (וכתוצאה מזה אכן ניצל מהבלבולים). ואילו בפכ"ח עבודת האדם הוא רק "לדחות" המח"ז, ולכן העיקר

והנה, בתחילת הפרק בתניא מבואר: "וגם אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המדות של המחשבה זרה כנודע, כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות שלהם כ"א משל אחרים. אבל מי שנופל לו משלו, מבחי' הרע שבלבו בחלל השמאלי איך יעלהו למעלה והוא עצמו מקושר למטה".

ותוכן ענין "העלאת המדות של המח"ז" הוא (וכפי שמוכן מהספרים העוסקים בענין זה⁵), להעלות את הניצוץ האלקי הטמון במח"ז אלו, היינו ענין האתהפכא. ונמצא דהוראת אדה"ז לבינוני היא, שבנוגע למח"ז אין לו לעסוק ב"אתהפכא" ו"להעלות" את הניצוצות הטמונים במח"ז, אלא יש לו לעסוק רק ב"אתכפא" – לדחות את המח"ז ולהסיח דעת ממנה בתכלית.

וכן מבואר להדיא בסה"מ עטר"ת עמ' תרל: "תפלת עני הוא בבחי' אתכפא לבד . . . והיא מדריגת הבינונים כו', אבל בצ"ג . . . הנה"ב הוא בבחי' אתהפכא כו', ולכן בבינונים כשנופל מח"ז צריך להסיח דעת מהם, והיינו דטהרת המח' הוא ע"י היסח הדעת מהמח"ז והוא ע"י שמאיר בו אור התפלה ואור התורה שהאור דוחה חשך כו' כמ"ש בסש"ב פי"ב, וזה בבחי' אתכפא, ובצ"ג הוא שמהפך המח' ומעלה אותה כו' וכמ"ש בסש"ב פכ"ז" [לכאורה צ"ל פכ"ח].

והנה, בטעם הדבר שאין לבינוני לעסוק ב"אתהפכא" כאשר מדובר במח"ז, מבואר בדברי אדה"ז – "אבל מי שנופל לו משלו, מבחי' הרע שבלבו בחלל השמאלי, איך יעלהו למעלה והוא עצמו מקושר למטה". כלומר, כיון שהמח"ז של הבינוני אינן דבר "זר" שעובר במוחו, אלא הם ביטוי לתאוות לבו, לכן כיצד יתכן ש"יעלה" דבר, כאשר הוא עצמו עומד במדריגה של אותו הדבר.

ולפ"ז לכאורה מבואר החילוק בין בלבולים הבאים ע"י "אדם אחר" (גוי) ללבולים הבאים ע"י מח"ז:

כאשר מדובר באדם אחר המבלבלו, היינו שהדבר המבלבל אינו שייך אליו כלל, והוא עצמו עומד "למעלה" ו"מרום" ממנו לגמרי, הרי זה לכאורה ע"ד מח"ז בצדיקים הבאות מ"אחרים" שיש בכח הצדיקים להעלותו, כי כאן מדובר על דבר "זר" בתכלית שמבלבלו והוא עצמו עומד "למעלה" הימנו. ולכן יש מקום לעסוק בהתבוננות בסיבת בלבולים אלו, וכנ"ל, שע"י התבוננות זו מעלה את הניצוצות שנפלו בדיבור הגוי – אתהפכא. אבל כאשר המח"ז באות ממנו עצמו, אין ביכולת הבינוני

הוא שיעשה עצמו "כלא יודע ולא שומע ההרהורים", ורק שכפרט מהיסח הדעת הזה, עליו גם להוסיף כוונה כו'.

5) ראה בארוכה במקורות הרבים שהובאו במאמרו של הרה"ח ר' יהושע מונדשיין ע"ה – "העלאת המדות של המח"ז" – 'פרס חב"ד' גליון א.

לעסוק ב"אתהפכא" ו"להעלות" את הניצוץ הנמצא בתוך מח"ז אלו (ד"איך יעלה למעלה והוא עצמו מקושר למטה"), ולכן אין מקום שיעסוק בהתבוננות בסיבת הבלבולים, וזאת עבודתו, להסיח דעת מהן לגמרי ולהוסיף אומץ בתפילתו – אתכפיא⁶.

ד. והנה, במ"ש אדה"ז ש"אדם המתפלל בכוונה ועומד לנגדו ערל רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו מטוב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע", מקובל לבאר (עי' ביאורי רש"ג ושיעורי רי"כ שי', וכן מובן בפשטות), שההבנה בזה היא, שמאחר שכל רצונו של הגוי הוא לבלבל את היהודי ולהפסיקו מתפילתו, לכן ע"י שעונים לו "מטוב עד רע" מקיימים את רצון הגוי, וזה רק יגרום לו להמשיך לבלבל עוד (בשונה מגוי המבלבל את היהודי – לא בכוונה לבלבלו – אלא כי צריך ממנו דבר מסויים, שאז אדרבה ע"י שיענהו, ילך הגוי לדרכו ויפסיק לבלבל כו').

ועד"ז מ"ש אדה"ז להלן "כך אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה" מתפרש גם באופן כזה, דכיון שכל מטרת הנה"ב היא לבלבל את היהודי מתפילתו וללחום עמו (כמבואר לפני"ז בפרקין), לכן ככל ש"משיבים" לנה"ב רק מקיימים רצונה כו'.

והנה, אח"כ ממשיך אדה"ז: "כי המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ". ולכאורה צע"ק, הלא הטעם שאין להשיב שום "טענה ומענה" נגד המח"ז הוא כנ"ל – כי בזה רק מקיימים רצון הנה"ב ומחזקים אותה, ואילו מלשון זו משמע שהטעם הוא באופן אחר, דכיון שע"י טענה ומענה "מתעסקים" עם המח"ז ולא רק "מתעלמים" ממנה, לכן "המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ" (דהיינו שהחסרון ב"טענה ומענה" אינו רק כי זהו רצון הנה"ב, אלא זה חסרון בעצם, שאין מקום "להיאבק" עם הנה"ב כי עי"ז "מתנוולים ג"כ").

אך לפי כל משנ"ת, לכאורה יש לבאר את הענין: דכבר הובא לעיל המבואר במאמר "שגם ההתבוננות בסיבת המחשבה זרה היא בכלל טענה ומענה". ולכאורה, כלפי ענין

6 ואין זה סתירה למבואר במאמר, דיש מקום להתבונן אודות סיבת המח"ז שלא בשעת התפלה, ועי"ז הוא גם מברר ומעלה המח"ז ופועל ענין האתהפכא כו' – כי כפי שמוכן מהמאמר, ענין התבוננות זו היא שלא בעת שנופל לאדם מח"ז ואינו צריך ברגע זה להתמודד עמה, שאז ע"י שמתבונן אודות "ענין" נפילת מח"ז בעת התפלה והסיבה האמיתית לנפילתו כו' "ההתבוננות יכולה להועיל שבעת התפלה לא יהיו לו מחשבות זרות". נמצא דענין התבוננות זו (הפועלת אתהפכא כו') כמבואר במהשך המאמר, אינו שמתעסק עם "רע" שזה עתה הוא מונח בה, אלא שמתבונן אודות רע שיש לו בקרבו בעצם, ופועל עי"ז שלא יצטרך להתמודד עם הרע כלל. ועצ"ע.

זה (התבוננות בסיבת המח"ז) א"א לומר "שמקיימים" רצון הנה"ב, כי הרי אדרבה כל התוכן של התבוננות זו הוא לגרום להוספה בתפלה בכוונה כו'.

ולכן מבאר אדה"ז, שבעצם אסור "להתעסק" ו"להתייחס" למח"ז, כי בינוני "המקושר למטה", אם "יתאבק" עם המח"ז וישתדל להפכה לקדושה, רק "יתנוול ג"כ" (ורק הצדיק שהוא מרומם ונעלה לגמרי מהרע כו', יכול לעסוק בעבודה כו').

ובאמת מפורש הענין בד"ה באתי לגני תשל"ג, שם מקשר הרבי בין ענין העלאת המדות של המח"ז וענין ההתבוננות בסיבת הבלבולים הבאים מהגוי או המח"ז המבואר באגה"ק סכ"ה, ומבאר ששניהם הם ענין של "אתהפכא". ואח"כ מבאר שאדם שאינו צדיק אינו יכול לעסוק בעבודה זו, ועליו רק לדחות את המח"ז, וזהו ענין של אתכפיא. ומוסיף ומבאר שהטעם שהבינוני אינו יכול לעסוק באתהפכא זו הוא ע"ד המובא בלקו"ת (ואתנחן ט, ד): "וכן אמר הה"ק המגיד נ"ע שאע"פ שארז"ל אל יאמר אדם אי אפשי בבשר כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גור עלי היינו במי שלא חטא מעולם אבל הבע"ת צ"ל כל מיני רע ואיסורים מאוסים אצלו ושיאמר אי אפשי כו' בכדי שלא יפול ח"ו".

נמצא מבואר מדברי המאמר, שהסיבה שמי שאינו צדיק אינו יכול לעסוק הן בהעלאת המדות של המח"ז, והן ב"טענה ומענה" עם המח"ז (התבוננות בסיבת נפילת המח"ז – אתהפכא) היא הכל אחד, כי מפני שהוא "מקושר למטה" ואינו "מרומם" מכל ענין המח"ז כו', הרי ע"י "התעסקותו" בהן יכול לבא לידי נפילה, ד"כל המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ".

וראה גם המשך תער"ב עמ' א'שיז: "וע"י שמתבונן בה איך להעלותה ה"ז כמתאבק עם המנוול שיתנוול גם הוא בהאבקו עמו, מפני שיש באיבוקו עמו קצת ניצוח המנוול לפי שעה כו', רק שהוא בדקות מאד ומתגבר עליו באור האהבה כו', ולא כל אדם יכול ללחום בהניצוח ויכול ליפול ח"ו, וע"כ ע"ה אסור לאכול בשר כו', ורק במדרי' הצדיקים יכול להיות הניצוח הזה כו' שתחלתה היא בדקות מאוד וסופה הוא בבחי' ניצוח ובבחי' יתרון אור".

הרי להדיא, דענין "המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ" שייך גם לגבי העלאת המח"ז שמבואר בריש הפרק, והטעם שאין הבינוני יכול לעסוק בזה הוא כי עי"ז יפול, ע"ד עם הארץ שאינו יכול לאכול בשר כו'. ומאחר שנתבאר שבתוכן הענין, גם "טענה ומענה" הוא כמו העלאת המח"ז (כי התוכן של שני ענינים אלו הוא "אתכפיא" של המח"ז – שמבררים את המח"ז עצמה ומעלים את הניצוץ שבה כו', כמפורש בד"ה באתי לגני תשל"ג, כנ"ל), לכן מובן היטב מדוע משתמש אדה"ז בל' הנ"ל בקשר לשלילת "טענה ומענה". וראה גם סה"מ תרס"ט עמ' ככד.

ה. והנה, לפי כל האמור מבואר, שב' ההוראות שבפרק זה – לא להתעסק בהעלאת המדות דמח"ז, ולא להשיב למח"ז שום "טענה ומענה" (שלא להתבונן אודות סיבת נפילת המח"ז כו'), תוכנם וענינם אחד: בשעה שנופלות לאדם מח"ז בעת התפלה, אין לו לעסוק בעבודת ה"אתהכפא" (לברר את הניצוצות שבמח"ז), אלא להתעסק רק בעבודת ה"אתכפיא" – לדחות את המח"ז ולהסיח דעת מהן.

וליתר ביאור:

מבואר בס' אור תורה להה"מ נ"ע (אות קכג): "וכבר ידעת שאם באה לאדם איזה מחשבה זרה בלימודו או בתפילתו היא אינה מקרית כי יש עת לכל חפץ" וממשיך לבאר ענין העלאת המדות של המח"ז כו'. והיינו, שכאשר אדם אכן מתפלל כראוי, ואעפ"כ נופלים אצלו מח"ז, אי"ז "מקרה" ח"ו, אלא יש סיבה מיוחדת לכך שהמח"ז נפלו דוקא בעת ההיא.

[וענין זה מתחזק עוד יותר, לפי מה ששמע בכ"מ שהשקו"ט אודות מח"ז שבתניא כאן בפרק כח, היא אודות מח"ז הנופלות לאדם דוקא בעת התפלה, וברוב הזמנים לא נופלות לו מח"ז כאלו.

ע' לקו"ת במדבר ג, ד: "אנו רואים שבשעת התפלה כשהאדם רוצה לדבק שכלו בגדולת הבורא ית' אזי נופלים לו מחשבות זרות המטרידים ומבלבלים אותו מה שלא היו נופלים לו כלל בכל היום כולו". ובד"ה באתי לגני תש"ל (אות יז) "אבל כשהמחשבות נופלים לו דוקא בשעת התפלה, בכדי לבלבלו (דבהמאמר מדבר בענין מחשבות אלו), העצה היא לעורר את מדת הנצח", ובהמשך הענינים משמע שלומד שגם בתניא פכ"ח מיירי דוקא במחשבות כאלו. ע"ש. וכן במפתח הענינים של הרבי לתניא ערך מח"ז, כותב "מח"ז בשעת התפלה דוקא" ומציין לפרקין. וגם מזה יש קצת משמעות כנ"ל.

ואם המחשבות הבאות בעת התפלה באות דוקא בעת התפלה, ודאי ש"אינה מקרית" ויש בזה סיבה מיוחדת].

ולכן אדם יכול לחשוב שהעובדה שנפלה לו מח"ז בעת התפלה, היא הוכחה שאי"ז אלא בגלל שהניצוץ האלקי שבתוכה חפץ להתעלות [ובל' הדגל מחנה אפרים (סו"פ ויגש) בשם זקנו הבעש"ט "כי המחשבה זרה הבאה לאדם בתוך התפלה – הוא מחמת תשוקתה שרוצה בתיקונה להעלותה. . והיינו הניצוץ הקדוש שבתוכה מתאוה [להתעלות]"]. והאדם עלול לחשוב, שהעבודה הנדרשת ממנו כאשר נופלות לו מח"ז בעת התפלה היא "להעלות" את המח"ז, וזאת ע"י העלאת "המדה" של המח"ז או ע"י "טענה ומענה" שמתבונן בסיבת נפילת המח"ז, שגם עי"ז הוא מעלה את הניצוץ שבהן (כנ"ל).

וזוהי ההוראה של פרקין – דהן אמת דבדאי המח"ז "אינה מקרית", והכוונה האמיתית לנפילתה היא כדי שהאדם יתחזק יותר בתפילתו כו', אך אעפ"כ עבודת האדם (שאינו צדיק), אינה להעלות את המח"ז ולבררה, אלא עליו להתעסק בעבודת האתכפאי, ולדחות את המח"ז לגמרי⁷.

[ויש להעיר, שבפכ"ז מבאר אדה"ז באריכות שעבודת הבינונים היא עבודת האתכפאי, ועבודת הצדיקים הוא עבודת האתהפכא. ולפ"ז נמצא, שגם בפרט זה, פכ"ח בא בהמשך לפכ"ז, וק"ל].

ו. והנה, כד דייקת שפיר נראה, שגם הענין הנוסף (והעיקרי) שבפרק זה – שלילת עצבות הנובעת ממח"ז שנופלות בעת העבודה – תוכנו הוא, כנ"ל, שכאשר עולים לבינוני מח"ז, ה' מקום לחשוב שעליו לעסוק ב"אתהפכא" ולהעלות את הניצוצות של המח"ז, אך באמת אין הדבר כן אלא עליו לעסוק ב"אתכפאי".

ובהקדים:

פכ"ח בא בהמשך לפרקים הקודמים, השוללים עצבות הנובעת מסיבות שונות. ובפרטיות יותר, פכ"ח בא בהמשך לפכ"ז, שם שולל אדה"ז עצבות הנובעת מנפילת הרהורים רעים במשך היום, ובהמשך לזה מבאר אדה"ז בפכ"ח, שאפי' כאשר הרהורים אלו נופלים לו בעת העבודה, גם אז אין לו להיות בעצבות. וזהו הפי' הפשוט בלשון אדה"ז בתחילת הפרק "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה", היינו שדבריו כאן באים בהמשך ישיר לדבריו בריש פכ"ז "הנה אם נופלות לו שלא בשעת העבודה אלא בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ וכהאי גוונא אדרבה יש לו לשמוח בחלקו", ועל זה ממשיך בפכ"ח "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה" – גם אז אין לו להיות בעצבות מהמח"ז. וראה גם בקיצורים והערות לאדמו"ר הצ"צ (פכ"ז קיצור א⁸): "יבאר אם העצבות אינה מדאגת עונות אלא רק מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות לו במח', וזה יתחלק לב' החלקים: הא' הרהורים ותאוות שנופלים לו שלא בשעת העבודה (והב' הן כשנופלים לו בשעת העבודה, וחלק זה יבואר בפכ"ח)".

(7) וראה בד"ה באתי לגני תש"ל (אות כ) שכאשר האדם עוסק ב"אתכפאי" ומסיח דעתו לגמרי מהמח"ז הנופלת לו בשעת התפלה, אזי הכוונה האמיתית של נפילת המח"ז (שהאדם יתחזק יותר בתפילתו כו'), מתקיימת ביתר שאת, מאשר היא מתקיימת כאשר עוסקים ב"אתהפכא" ומתבוננים בסיבת נפילתם כו' – דכיון "שההמשכה שע"י העבודה דאתכפאי היא נעלית יותר מההמשכה שע"י העבודה דאתהפכא, יש לומר, שע"י שמדחה את הרהורים באופן דאתכפאי, מיתוסף אומץ בכוונתו בתפלה עוד יותר מההוספה בכוונה שנעשית ע"י ההתבוננות הנ"ל". ע"ש.

(8) לפי הנוסח שהרבי מביא בהערותיו בעמ' קמד שם. ע"ש.

והנה בפשטות לומדים, שזה שיש צורך בעצה מיוחדת ליפטר מעצבות הנובעת ממח"ז הבאות בעת העבודה (ולא די בעצות שנתבארו בפכ"ז לעצבות הבאה מהרהורים רעים במשך היום) – היא, כי כאשר נופלות מח"ז בעת התפלה, יש דברים נוספים הגורמים לאדם להיות בעצבות (מלבד הסיבות הרגילות שעלול האדם ליפול בעצבות מחמת נפילת מח"ז), כי כאשר אדם מתפלל ומח"ז מפריעות לו ולא מאפשרות לו להתפלל כראוי, אינו מתעצב רק מעצם הדבר שנמצא במעמד ומצב נמוך כו' (כמו העצבות הנובעת מהרהורים רעים במשך היום – כמבואר בפכ"ז), אלא מתעצב גם מכך שאין לו את היכולת לעשות את המוטל עליו ולהתפלל כראוי כו', ולכן הוא זקוק למענה ועצה מיוחדת לסלק טענה זו – כיצד עליו לשמוח בעת שמשתדל להתפלל כראוי ולא מניחים לו (וכן מבואר ב'שיעורים בספר התניא').

[או באופן אחר קצת – בהמשך הפרק מביא אדה"ז "טעות העולם", "שטועים להוכיח מנפילת המחשבה זרה מכלל שאין תפלתם כלום שאילו התפלל כראוי ונכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות", וממילא מובן דכאשר מח"ז נופלים לאדם בעת התפלה הרי זה יכול לגרום לו להיות בעצבות, שהרי מכאן ראי' שתפילתו אינו כדבעי כו', ולכן צריך עצות מיוחדת לסלק עצבות זו].

והנה, לפ"ז ה"מענה" מדוע אכן אין להיות בעצבות גם כאשר נופלות מח"ז בעת העבודה, היא במ"ש אדה"ז בהמשך הפרק "ונודע דרך הנלחמים וכן הנאבקים יחד כשאחד מתגבר אזי השני מתאמץ להתגבר ג"כ בכל מאמצי כחו. ולכן כשנפש האלהית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבלה ולהפילה במחשב' זרה שלה ולא כטעות העולם שטועים להוכיח מנפילת המחשבה זרה מכלל שאין תפלתם כלום שאילו התפלל כראוי ונכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות. והאמת היה כדבריהם אם היתה נפש אחת לבדה היא המתפללת והיא המחשבת ומהרהרת המחשבות זרות. אבל באמת לאמיתו הן שתי נפשות הנלחמו' זו עם זו במוחו של אדם כל אחת חפצה ורצונה למשול בו ולהיות המוח ממולא ממנה לבדה. וכל הרהורי תורה ויראת שמים מנפש האלהית וכל מיילי דעלמא מנפש הבהמית רק שהאלהית מלובשת בה". כלומר, אין סיבה להתעצב מהרהורים רעים בעת התפלה, כי הרהורים אלו רק מראים שהוא מתפלל כראוי, ולכן עליו רק להמשיך ולהתאמץ ולהתפלל מתוך שמחה רבה כו'.

אך לפ"ז צ"ע:

מדוע אין אדה"ז כותב מיד בתחילת הפרק ענין זה, והו"ל למימר בנוסח כזה (בערך), "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה אל יפול לבו בקרבו להיות עצב נבזה מזה, כי נודע דרך הנלחמים כו'".

ייתירה מזו – כד דייקת שפיר, הרי רוב הפרק עוסק בעצה והוראה כיצד לטפל (לא בעצבות הנובעת מההרהורים, אלא) בעצם המח"ז הנופלות בשעת התפלה, היינו שההוראה העיקרית של הפרק היא שאין "להתמודד" כלל עם המח"ז הבאות בעת התפלה כדי לבלבל, ואין להשיב להם שום "טענה ומענה" כלל כו".

9) ובפרטיות:

1. בשורה הראשונה – "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה אל ישיית לב אליהן אלא יסיח דעתו מהן כרגע", אין שום ביאור מדוע לא להיות בעצבות מהרהורים רעים בעת התפלה, אלא יש כאן "הוראה" מה על האדם לעשות בנוגע לעצם ההרהורים.

[ובסגנון אחר: בשלמא הלשון "אל ישיית לב אליהן" יש מקום לפרש והכוונה שאין להיות בעצבות בגלל ("אל ישיית לב אליהן" ליתן להן לגרום לך להיות בעצבות כו"). אך ה'ל' "אלא יסיח דעת מהן כרגע" בודאי צ"ע – וכי ס"ד אמינא דיש מקום לא להסיח דעת מהרהורים ח"ו?]

2. וכן מיד לאחר, "וגם אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המדות של המחשבה זרה כנוודע כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות שלהם כ"א משל אחרים. אבל מי שנופל לו משלו מבחי' הרע שבלבו בחלל השמאלי איך יעלהו למעלה והוא עצמו מקושר למטה". ולכאורה – אם מדובר בביאור מדוע לא להיות בעצבות, איך שייך ענין זה לכאן? ומה הקשר בין עצבות מהרהורים רעים בעת התפלה לקס"ד לעסוק בהעלאת המח"ז?

[ואכן אין כאן קושיא של ממש, כי י"ל בפשטות שאדה"ז רק מבהיר שאין להיות בעצבות לא בגלל שהמח"ז בעת התפלה באו כדי להעלות את המדות שבהן, אלא שבאמת אין לעסוק בעבודה זו "ואעפ"כ" אין להיות בעצבות כו' (וק"ל). אך מ"מ זה שאדה"ז מביא ענין זה בפרקין מצטרף לשאר המשמעויות שכללות הפרק עוסק בנוגע לעצם המח"ז בעת התפלה (ולא בנוגע לעצבות הנובעת מהן), ולכן מבהיר שאין לעסוק בהעלאת מח"ז].

3. גם בהמשך הפרק, כאשר כן מזכיר עצבות להדיא וכותב, "אך אעפ"כ אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב נבזה בשעת העבודה שצריך להיות בשמחה רבה" – אינו מסביר מיד מדוע אין סיבה להתעצב (כפי שעושה בפכ"ו ובפכ"ז בנוגע לכל שאר הדברים שמביאים לידי עצבות), אלא ממשיך בקו ה"הוראות למעשה" – "אלא אדרבה יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפלה בחדוה ושמחה יתירה בשומו אל לבו כי נפילת המחשבה זרה היא מהקליפה שבחלל השמאלי העושה מלחמה בבינוני עם נפש אלהית שבו", דהיינו שעל האדם להתחזק יותר בתפלתו בשמחה, בשומו אל לבו דבר אחד בלבד – השמח"ז באות מנהג"ב העושה מלחמה עם הנה"א.

[והן אמת שמיד אח"כ ממשיך "ונודע דרך הנלחמים כו" ונותן ביאור לסיבת ההרהורים בעת התפלה דוקא כו' – אך כבר נתבאר לעיל (הערה ??), דמ"ש אדה"ז "ונודע דרך הנלחמים כו", בהחלט אינו חלק מה"שבשומו על לבו". ו"ההוראה" מה על האדם לעשות בעת התפלה היא רק להתחזק יותר "ולהוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפלה בחדוה ושמחה יתירה בשומו אל לבו כי נפילת המחשבה זרה היא מהקליפה שבחלל השמאלי העושה מלחמה בבינוני עם נפש אלקית שבו", רק שאח"כ ממשיך לבאר ענין נוסף (שנראה כאילו בא בדא"ג), מדוע אכן אין המח"ז הוכחה שהתפלה אינה כדבשי].

4. לאחר שמבאר אודות דרך הנלחמים כו', ממשיך, "והוא כמשל אדם המתפלל בכוון ועומד לנגדו ע"ג רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו משוב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע ולקיים מה שכתב" אל תען כסיל באולתו פן תשוה לו גם אתה כך אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה כי המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורי' שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח כוונתו". היינו שחוזר שוב ל"הוראות" כיצד לטפל בעצם המח"ז בעת התפלה ונותן משל על כך, ואומר ש"הוא כמשל", היינו שכל הנאמר בריש הפרק "הוא כמשל". וגם מכאן רואים שעד עכשיו עסק בעיקר בדרך לטפל במח"ז עצמן (ולא בעצבות הנובעת ממח"ז).

ועוד צ"ב:

מהו פשר לשון אדה"ז "אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב נבזה בשעת העבודה שצריך להיות בשמחה רבה". והרי לכאורה עצבות זו יכולה להיות גם "שלא בשעת העבודה". כי אם ישים אל לבו שבאמצע תפילתו נפלו לו מח"ז, וממילא לא יוכל להתפלל כראוי (ואולי זו גם הוכחה שתפלתו אינה כלום כו'), הרי ידיעה זו יכולה לגרום לו להיות בעצבות, ואילו מדברי רבינו מבואר, ש"בעי"ז זו של עצבות מהרהורים רעים הנופלים בעת התפלה, מיוחדת דוקא ל"שעת העבודה"¹⁰?

אך נראה שיש מקום לבאר תוכן הפרק באופן אחר קצת ולפ"ז יתיישב כהנ"ל (ויבואר שבאמת גם ענין שלילת העצבות שבפרק זה תוכנו שבנוגע למח"ז בעת התפלה, אין לבינוני להתעסק באתהפכא אלא באתכפיא, וכנ"ל).

5. אח"כ ממשיך, "ואם יקשה לו להסיר מדעתו מפני שטורדים דעתו מאד בחזקה אזי ישפיל נפשו לה' ויתחנן לו ית' במחשבתו לרחם עליו ברחמי הרובים כרחם אב על בנים הנמשכים ממחו ונכה ירחם ה' על נפשו הנמשכת מאתו ית' להצילה ממים הודונים ולמענו יעשה כי חלק ה' ממש עמו". וכמוכן, גם זה ממשיך ב"כיוון" של כל משנ"ת עד עתה – עצות כיצד לפטל בעצם המח"ז הנופלות בעת התפלה כו'.

ועי' גם בקיצור הצ"צ לפרק זה (קיצור א) – "באר עצה אם נופלים לו הרהורים רעים ומח"ז בשעת העבודה או בתורה או בתפלה שהעיקר הוא להסיח דעתו מהן ולא לעסוק בהעלאת המח' שאין עסק בזה לבינוני ואל יפול לבו בזה לומר שאין תפילתו כלום מאחר שנופלים לו מח"ז שזה אינו כן . . .". וגם מסגנון זה משמע ביותר שעיקר הפרק הוא "עצה" מה לעשות במח"ז בעת התפלה, וענין "אל יפול בזה" הוא כבדרך אגב.

(10) בפרק כז כתב הר"י וויינברג ב"שיעורים בספר התניא": "עס קאן אבער זיין א פאל פון עצבות וואס מ'קען ניט זאגען דעם מענטש ער זאל אפלייגען אויף אן אנדערע צייט, צום ביישפיל ווען די עצבות איז פון שלעכטע געדאנקען און תאוות וואס פאלען איהם אריין אין זיין מחשבה, וואס דאן קאן מען דאך ניט זאגען ער זאל אפלייגען די עצבות אויף אנדערע צייט, וייל די געדאנקען פאלען איהם יעצט איין, און פון דעם ווערט ער אין עצבות, גייט ער אין פכ"ז – וואס מיר הויבען יעצט אן לערנען – געבען עצות אנקטעגען די עצבות. עכ"ל.

ובהמשך לזה כתב בפ"י לשון אדה"ז "[מהרהורים רעים ותאוות רעות] שנופלות במחשבתו" – "וואס פאלען אים איצט אריין אין זיין מחשבה".

ועל מ"ש "וואס דאן קאן מען דאך ניט זאגען ער זאל אפלייגען די עצבות אויף אנדערע צייט", העיר הרבי: "למה (באם אין הזמן מתאים)?"

וכן הקיף את התיבות "[וייל די געדאנקען פאלען איהם] יעצט איין", ואת תיבת "[וואס פאלען אים] איצט [אריין]" – והעיר: "עפ"ז החילוק בין ענין שבשעת מעשה או שבעבר – ולא בין דאגת עוונות ונפילת הרהורים כו' ודלא כמש"כ בתניא".

ומהגהות ותיקונים אלה עולה שהרבי לומד שבפכ"ז, כאשר מדובר על עצבות הנובעת מהרהורים רעים, אי"ז קשור כלל לזמן נפילת הרהורים, אלא העצבות תיתכן גם בזמן אחר.

ואילו בפכ"ח ברור, שאדה"ז מיייר באותו זמן שהמח"ז נופלות לאדם, ומורה לו מה לעשות באותו זמן. וצ"ב מהו הטעם לחילוק זה?

ז. ויובן בהקדם: מבואר בס' לקוטי אמרים להה"מ (סי' ד. ועד"ז באור תורה סי' תו) ד'כאשר מתחיל האדם להתפלל . . . כשנופלת לו המח"ז ראוי הוא להוריק פניו מחמת בושה . . . ובזה הוא מעלה את המח"ז". נמצא, דלכאורה יש עוד אופן "להעלות" המח"ז בעת התפלה – ע"י שמתשמש בה לבוא לידי הכנעה ובושה ועי"ז שבים בתשובה אמיתית כו'¹¹.

ונמצא, שלפי המבואר לעיל שבעת התפלה המח"ז בודאי "אינה מקרית", ולכן יש קס"ד שעל האדם לעסוק בעבודה ה"מעלה" ומבררת את המח"ז – יתכן שאחת העבודות שהאדם יכול לחשוב שעליו לעסוק בה היא – ליפול ברוחו ולבא לידי "הכנעה" ו"בושה" עד ששב בתשובה שלימה בגלל זה.

והנה, יש לדייק בל' אדה"ז "אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב נבזה בשעת העבודה". דהנה בהמשך כל הפרקים העוסקים בעצבות אין אדה"ז משתמש בל' זה, ומשתמש בו רק בפרקים העוסקים אודות הביטוש שהאדם צריך לעשות לעצמו, עד שיגרום לעצמו להיות "נבזה" בעיניו. ולכאורה צע"ק שכאן משתמש בל' זה¹².

אך לפי הנ"ל יתכן, שהדיוק בזה הוא כי כאן שולל אדה"ז הקס"ד הנ"ל – שיש מקום לומר שאף שבד"כ אין מקום כלל להיות בעצבות בגלל הרהורים רעים (כמבואר לעיל בפכ"ז), מ"מ בעת העבודה, שהמח"ז בודאי "אינה מקרית" וקס"ד אמינא שהעבודה היא לבררה ולהעלותה, אולי יש מקום לומר שהעבודה היא להיות "עצב נבזה" ולבוא לידי בושה והכנעה בגלל המח"ז ועי"ז לשוב בתשובה שלימה בכח זה.

ולפ"ז יובן היטב מדוע עיקר הפרק עוסק בעצה והוראה כיצד לטפל (לא בעצבות הנובעת מההרהורים, אלא) בעצם המח"ז הנופלות בשעת התפלה, היינו שההוראה העיקרית של הפרק היא שאין להתעסק כלל עם המח"ז הבאות בעת התפלה כדי לבלבלו, ואין להשיב להם שום "טענה ומענה" כלל, אלא לעסוק "באתכפיא" ולדחות המח"ז לגמרי – כי הקס"ד שיש מקום להיות "עצב נבזה" בגלל המח"ז הנופלות בעת התפלה, נובעת בעיקר (לא כ"כ מזה שיש סיבות יתירות להתעצב ממח"ז אלו, אלא)

11 וראה עד"ז גם בספר אות לחיים (מתלמידי הה"מ) פרשת נח, שכותב בנוגע למח"ז בעת התפלה (מיוסד על דברי הה"מ): "ולפ"ז צריך האדם כשבא אליו מחשבה רעה ר"ל לפשפש במעשיו ולהתחרט על עוונותיו שיוכל לבוא בדיבוריו לעולם המחשבה". ובספר באר מים חיים (פרשת שמות): "כאשר האדם מתחיל להתגבר עצמו נגד יצרו וללחום מלחמתו לעסוק בתורה לשמה ולהתפלל בכוונה אמת לשם ה', אז את זה לעומת זה גם הרע מתחיל להתגבר ולהתחזק בכל עוז להמציא לו כמה מניעות ולהשליך במחשבתו כל מיני טרדות בכדי לבטלו מעבודת ה' . . . וזה בא לאשר לא תיקן האדם כל אשר בו מחטאות נעוריו ופשעיו ועל כן כח ברע להתחזק ותקנתו הוא לשוב לה' אלקיו בתשובה שלימה באמת לשפוך נפשו לה' על דבר עוונותיו וכאשר ינתקו עוונותיו מן עצמותיו אין עוד כח ברע להתחזק נגדו".

12 ולהעיר, שבתניא מהדו"ק הנוסח הוא "עצב ונבזה".

מכך שהאדם חושב שזאת העבודה הרצויה שמוטל עליו לעשות, ולכן בא עיקר הפרק להורות לאדם שלא זוהי עבודתו, אלא עבודתו היא – "אל ישית לב אליהן אלא יסח דעתו מהן כרגע"¹³.

(13) ובפרטיות יותר, לפי הנ"ל סדר הפרק יבואר כך:

בתחילה נותן "עצה אם נופלים לו הרהורים רעים ומח"ז בשעת העבודה או בתורה או בתפלה שהעיקר הוא להסיח דעתו מהן" (כל' הצ"צ שהובא לעיל), היינו ההוראה הכללית כדת מה לעשות בנוגע למח"ז בעת התפלה – לא להתייחס אליהן כלל ("אל ישית לב אליהם"), וכפי שמרחיב יותר בהמשך הפרק שאין לתת שום טענה ומענה כו' ונותן משל על כך ("והוא כמשל") מערל כו' שלא צריכים ליכנס עמו לשום טענה ומענה כו'. כלומר, אדה"ז שולל לגמרי את הגישה שיש מקום "להתעסק" עם המח"ז "ולהעלות" אותן (אתהפכא), ומורה לבינוני שאי"ז עבודתו כלל, אלא עבודתו היא דבר אחד בלבד – "אלא יסח דעת מהן כרגע" – לדחות את המח"ז לגמרי ע"י שמתעלם מהם בתכלית (אתכפא).

ומיד אח"כ ממשיך לשלול הדרכים הפרטיות שיתכן שתהי' קס"ד שהם המה הדברים שעל האדם לעשות בנוגע למח"ז בעת התפלה: (1) העלאת המח"ז לאנשים רגילים. (2) להיות "עצב נבזה בשעת העבודה" – היינו **שבעת שמתפלל יתעצב ויהי' "נבזה"** בעיניו בגלל המח"ז הנופלות לו בשעת התפלה.

[לשון אדה"ז הוא **"אך אעפ"כ אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב נבזה בשעת העבודה"**. ולפי הנ"ל הביאור בזה הוא: כיון שישנה קס"ד שמח"ז הבאות בעת התפלה, מטרתן היא שהאדם "יתעסק" עמהן ויעלה את הניצוצות שבהן (אתהפכא), וזה עתה נתבאר שאין לעסוק ב"העלאת המדות", עלול האדם לחשוב, שאם כן בהכרח לומר שעבודתו היא להיות "עצב נבזה" בגלל המח"ז, ועי"ז יעלה את הניצוצות ויברר המח"ז. ולכן מדגיש אדה"ז, שאע"פ שנת' שאין לו לבינוני לעסוק בהעלאת המדות כו', **אעפ"כ** אין לו להיות "עצב נבזה", כי גם זו אינה עבודתו, אלא עבודתו היא אך ורק לדחות המח"ז (אתכפא)].

וממשיך לבאר שכל מה שעליו לעשות הוא לא להתייחס כלל למח"ז עצמה, "אלא אדרבה יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכונות התפלה בחדוה ושמחה יתירה בשומה אל לבו כי נפילת המשבחה זרה היא מהקליפה שבחלל השמאלי העושה מלחמה לבינוני עם נפש אלהית שבו". כלומר, עליו לשים אל לבו דבר אחד – שיש כאן "מלחמה" וממילא עליו "להוסיף אומץ" ולהתפלל ביתר כוונה כו', וגם ביתר שמחה, שהרי עבודת ה' צ"ל בשמחה דוקא כו'.

ואח"כ מבאר נקודה נוספת (ראה לעיל הערה 3) – שלא זו בלבד שבפועל ממש הדרך להתייחס למח"ז היא ש"אל ישית לב אליהם", אלא גם **אליבא דאמת** אין סיבה להיות בעצבות מהמח"ז, כי "נודע דרך הנלחמים כו'", ונמצא שבאמת המח"ז באו רק כי האדם מתפלל כראוי, ולכן נותן הקב"ה כח לנה"ב להתגבר יותר כדי שעי"ז האדם יוסיף אומץ כו'.

אח"כ חוזר לנקודה הכללית של הפרק ונותן משל ("והוא כמשל") המדגיש שוב את הנקודה העיקרית, שהדרך להתפטר ממח"ז בעת התפלה היא ע"י שלא נכנסים לשום טענה ומענה כו'. ואח"כ ממשיך "להדריך" את מי שמתמודד עם מח"ז בעת התפלה ואינו מצליח להסיח דעת מהן, ומדגיש שאפי' אדם כזה אל לו ליכנס ל"טענה ומענה" עם המח"ז, אלא עליו להתפלל להקב"ה על כך כו'.

ויש להעיר:

שמעתי מבארים, שמ"ש אדה"ז **"אך אעפ"כ אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב נבזה בשעת העבודה"** הכוונה בזה היא – שלמרות שנתבאר שהמח"ז לבינוני הן "מהרע שבחלל השמאלי" ו"הוא עצמו למטה", ואם כן הרי לכאורה מזה גופא יכול לבוא לעצבות גדולה, לכן מיד מדגיש אדה"ז **"אך אעפ"כ אל יפול לבו בקרבו"**.

הערה על ענין אורות וכלים

הרב עקיבא שבריק

מנהמן כולל – מנהמן ספרדיק קאנג.

כתיב במאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ו ע' א. וז"ל: להבין ענין ק"ש. הנה ענין ב' פרשיות דק"ש שמע והיה אם שמוע מבואר בכתבי האריז"ל דפ' הראשונה יש בה מ"ב תיבות מואהבת עד ובשעריך הוא בחי' שם מ"ב דאנא בכח כו' ופ' השני' והי' יש בה ע"ב תיבות (עד פסוק ושמתם את ומתיבת א"ת עד כל הארץ נ' תיבות שהוא נגד בחי' שם ע"ב וגם נגד חמשים שערי בינה שכלולי' בחכמ' שהוא שם ע"ב כו' יעו"ש). ולכאורה יש להקשו' קושיא חזקה, דלפ"ז הפ' ראשונה שמע הוא בבחי' הגבורה שהרי ידוע דשם מ"ב דאנא בכח הוא במדת הגבורה ושם ע"ב שבפ' שני' הוא בבחי' החסד כידוע דחס"ד בגי' ע"ב כו' ואנו רואי' בהיפוך מזה בסדר ענין ד' פרשיו' דתפילין בכתבי האריז"ל שהרי ידוע דפ' קדש בחכמה ופ' והי' כי יביאך בבינה שמע בחסד והי' אם שמוע בגבורה שהן ענין ד' מוחי' שבד' בתים דתפילין חו"ב כו"ג כידוע וא"כ נהפוך הוא שפ' שמע בחסד ופ' והי' א"ש בגבורה כו'.

אך הנה התירוץ ע"ז ע"ד הקבלה פשוט הוא משום דידוע פי' המאמר בזוהר במה דאחליפו דוכתייהו כו' ואתכללאל שמאלא בימינא וימינא בשמאלא כו' שהוא משום שהוחלפו האורות שבכלים מחסד לגבורה ומגבור' לחסד והיינו כמ"ש בע"ח (בשער מול"מ) דאור החסד האיר בכלי הגבורה ואור הגבורה האיר בכלי החסד כו' ולכן הוא נמצא ענין ההתכללו' למעלה דשמאלא שהוא גבורה אתכלל בימינא שהוא חסד כו' וד"ל ובזה מתורץ היטב הקושיא הנ"ל דהגם שפ' שמע הוא בחסד היינו בכלי החסד אבל אור הגבורה מאיר בו והוא ענין השם מ"ב דאנא בכח כו' ופ' והי' א"ש הוא בבחי' הגבורה היינו בכלי הגבורה אבל אור החסד מאיר בו והוא ענין שם ע"ב שבחס"ד כנ"ל וד"ל. עכ"ל.

ולכאורה צ"ע קצת, איך אפשר לתאר האור בשם אור החסד או אור הגבורה בשעה שאינו מתלבש בכלי החסד או כלי גבורה, כיון שידוע שהאורות הם פשוטים. וכן מצינו

אך לכאורה אין מקום לפירוש זה: כי הרי עצבות הנובעת מזה שהאדם "מקושר למטה" – אינה שייכת כלל למח"ז הנופלות **בעת העבודה**, אלא היא ענין כללי, שעצם ענין המח"ז הוא הוכחה שמקושר למטה, וגם מח"ז **באמצע** היום מורות על כך. ואילו פרק כח מיירי דוקא במח"ז הנופלות **בעת העבודה**. ובר מין דין – הרי העצה והפתרון לעצבות הנובעת מזה שהאדם "מקושר למטה" נתבאר היטב בפרק הקודם (פכ"ז), ושם נתבאר שכאשר האדם הוא בעצבות מזה שהוא "מקושר למטה" הרי זו גסות הרוח כו', ומדוע יצטרך אדה"ז להתייחס לעצבות מסוג זה שוב? מה גם שאדה"ז מדגיש כאן שמייירי בעצבות שהיא "**בשעת העבודה**", והרי עצבות הנובעת מכך שהוא "מקושר למטה" שייכת במשך כל היום ולא דוקא "בשעת העבודה".

ענין זה ברור במאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה ח"א ע' ח. וז"ל: הנה ידוע שכל השתלשלות העולמות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין הוא הכל עפ"י המשכת אורות בכלים כו'. והנה נז' בע"ח שלפעמים מתחלפי' האורות שאור החסד נכנס ומתלבש בכלי הגבורה ואור הגבורה בכלי החסד כו' וצריך להבין זה איך ישרה אור החסד שהוא מעין כלי החסד בכלי הגבורה ההפכיי ומנגדת אליה ממש וכן איך ישרה אור הגבורה בכלי החסד כו' (איך נופל הלשון כלל על מדת גבור"ה שיהי' חסד כו' וכן להיפך).

אך הענין הוא שבאמת עצם האורות אינן מעין הכלי' כלל כ"א הם רק בחי' כח והתפשטות החיות מן אור א"ס ב"ה הפשוט בתכלית הפשיטות ומופשט בתכלית מכל התוארי' האלו של הי"ס כמ"כ האור המתפשט הימנו הוא עצם פשוט ואינו עולה בשם כלל שיקרא חסד או חכמה כ"א הוא עצם פשוט בחי' כח המתפשט מן אור א"ס ב"ה שהוא כח היול"י (הנק' בלשון הפלסופי') שההיולי הוא עצם הדבר מה שאינו עולה בשם כלל. ורק בהגיע האור להתלבש בהכלי אז יכונה בשם כשם הכלי שמתלבש בו שאם יתלבש בחכמ"ה יקרא בחי' אור החכמה ע"ש הכלי החכמה שמלובש בה ואם יתלבש בכלי החסד יקרא אור החסד והיינו מפני שהאור עצמו הוא היול"י עצם פשוט המופשט מכל התוארים אלו רק הוא משתנה לפי תכונת הכלים שמתלבש בהן. ולכן יכולים האורות להתחלף להיות שורה אור החסד בכלי הגבור' מאחר שהם עצם פשוט ואינן מערך הכלי' כלל רק כפי איכות ושינויי התלבשותו כך תשתנה מהותן שכאשר יתלבש בחסד יהי' נק' חסד אבל כאשר יהי' מתלבש בכלי הגבורה ישתנה לפי אופן הכלי להיות נק' אור הגבורה מאחר שהוא בעצמו מופשט מכל התוארים אלו שאין בו לא מחסד ולא מגבורה כ"א הוא היולי עצם פשוט לכך יכולי' לעשות ממנו כל דבר, שאם ימשיכו אותו לחסד יהי' חסד ואם לגבורה גבורה כו' [כמ"ש במ"א כמשל המים שאין להן גוין מצד עצמם ורק הם משתנים לפי גווי הכלי' שאם יעמדו המים בכלי אדום יהי' נראה גוון המים אדום ואם בכלי ירוקה יהי' ירוקים כו' ועד"ז יובן למעלה ענין האור' כו' וד"ל]. עכ"ל.

למדנו מזה ששם החסד או גבורה שייך רק כשהאורות הם מתלבשים בכלים ולא על האור בלי כלים. ולפ"ז עדיין צ"ע הלשון אור הגבורה בכלי החסד או להיפוך.

אבל כל הנ"ל ניחה כפי מש"כ בהמשך תער"ב ח"א ע' כ' (ודבריו הקדושים מיוסדים על לשון אור התורה). וז"ל: ולבד כל הנ"ל לא יתכן לומר דמה שהאור נק' אור החסד זהו רק לאחר התלבשותו בכלי, אבל מצ"ע יוכל להיות אור הגבורה. דא"כ מה"ע דאי' בזה לך לך דפ"ז ע"א ובמק"מ שם בשם האריז"ל אחליפו דוכתייהו אור החסד בכלי הגבו' כו', הרי אינו שייך לקרותו אף אחליפו שהרי אין לו יחס לחסד יותר מלגבורה כו'. ובמ"א מבו' ענין אחליפו דוכתייהו עד"מ שמאי והלל ששניהם קיבלו

מרב א' (שקיבלו משמעי' ואבטליון כמ"ש בפר"א) סברא א' ואעפ"כ זה אוסר וזה מתיר, והיינו שנעשה השינוי בהכלים שלהם, כי שמאי שהי' מצד הגבו' נוטה לאיסור שהוא מבחי' גבורה, והלל שהי' מצד החסד נוטה להיתר שהוא בחי' חסד, אבל האורות שהוא הסברא שקיבלו מרבם הרי שניהם קיבלו סברא אחת אלא שנשתנה לפי מזג הכלי כו' (י"ל שזהו ע"ד המבו' בענין אור מים רקיע דמיא נידי רקיע אגלידו מיא כו', והיינו דמים היא נקודת החכ' שיכולים עדיין להטותה לכל צד כו'. דג' מדרי' אור מים רקיע הן בהשפע שנמשך מן המשפיע אל המקבל, דאור הוא כמו שההשפעה היא עדיין אצל המשפיע בהעלם, ומים הוא כמו שנמשך בהתגלות מן המשפיע אל המקבל, ורקיע הוא כמו שנתפס אצל המקבל כו' וכמ"ש במ"א.

כמו"כ בשכל הרב אין בה עדיין התחלקות חו"ג כו', ובהשגה שלהם נעשה התחלקות דחו"ג כפי אופן ההשגה אם מבחי' החסד או כו', ומבו' במ"א שיש בחי' אור מים רקיע עד רום המעלות ובשרשן הן בחי' ג"ר דעתיק וג' ראשין לראשין שהן בחי' אור קדמון וצח ומצוחצח כו', והנה כשבאים בפעם שני' לשמוע אותה הסברא מפי הרב שהו"ע יציאת האורות מהכלים בכדי לקבל שכל הרב המשפיע, הנה אז בפעם השני' יכולים להתחילף אור החסד בכלי הגבו', כי הסברא שקיבלו מרבם היא (רק) מקור החסדים והגבורות כי עצם הסברא אינה עדיין בבחי' חו"ג (וע"כ יכול להיות שיתחלפו אם בענין זה גופא או בענין אחר כו'. וכמו שאנו רואין בחוש בבעל שכל שמקבל איזה ענין שכלי ומשיגו באופן כך וכך ואח"כ כששומע או לומד עוד הפעם את השכלי הזה ה"ה משיגו באופן אחר, ואין זה שמקודם הטעה א"ע בזה, כ"א מפני פשיטות השכלי יוכל להתחלף להיות בהשגה כזו ובהשגה אחרת כו', ומכ"ש שבענין אחר יכול להיות שישגיג לפעמים לחסד ולפעמים לגבו' כו').

ולכן מצינו לפעמים ב"ש מקילין ומאחר שהן מבחי' הגבו' היו צריכים להיות לעולם מחמירין, אך הו"ע שהתחלף אור החסד להיות בכלי הגבו'. וכנודע בענין ד' פרשיות שהן ד' מוחין חו"ב וחו"ג, ולכאו' יפלא איך נחשבים חו"ג שהם מדות בבחי' מוחין. אך הענין הוא כנ"ל שחו"ג שנחשבים למדות היינו כשהאורות בכלים של חו"ג ששם הם מתחלקים להיות חסד או גבו' ע"י מזג הכלי כנ"ל, אבל האורות אין בהם התחלקות חו"ג עדיין, וכמו במשל שמאי והלל הנ"ל שמתחלקים להיות חו"ג בכלים שלהם כנ"ל ולא באורות כו'. ומ"מ מוכן שגם שכל הרב ה"ה עכ"פ מקור בחי' חו"ג שיש בו בחי' חו"ג בהעלם רק שהוא בבחי' פשיטות לגבי שכל והשגת המקבלים שבהם בא החו"ג בבחי' התחלקות במציאות כו', וכמו בד"פ דתפילין הרי הב' מוחין חו"ג עם היותן מוחין ה"ה בבחי' חו"ג עכ"פ, וכמבו' במ"א שזהו בחי' הדעת שהוא ההי' לחו"ג כו', ונמצא שגם בבחי' הפשיטות אינו בבחי' פשיטות ממש עם היות שעי"ז יכול להיות אחליפו דוכתייהו כו'.

והמובן מזה הוא ג' ענינים, הא' דהאורות דחו"ג כשהן בהכלים שלהם ה"ה בבחי' חו"ג ממש, וכמו הסברא כשהיא בהשגת הלל ושמאי ה"ה בבחי' חו"ג ממש, דבהשגת הלל הרי הסברא מחייבת החדד ולהיפך בהשגת שמאי כו', הרי שהאורות הן בבחי' חו"ג ממש כו'. ואין זה כמו משל המים שמשותנים לפי גוון הכלים שגם בעת שהן בתוך הכלי ונראים לפי גוון הכלי ה"ה פשוטים בעצם מהותם כו', אבל כאן הרי הסברא כשהיא בהשגת הלל ה"ה מחייב רק חסד ולא גבו' וכן להיפך בהשגת שמאי כו', והיינו לפי שסיבת בחי' החו"ג שבהאורות אינו רק מצד הכלים לבד כ"א מצד שרש ומקור האור כו', וכמו החו"ג שבהסברא גבי שמאי והלל הרי הסיבה הוא מפני שגם בסברת הרב יש בה חו"ג בהעלם. ועם היות שבהשגתם נעשה בחי' החו"ג במציאות דלפי שהשגת שמאי היא בבחי' גבורה ע"כ הוא תופס הסברא לחומרא, והלל להיות השגתו בעצם בבחי' חסד ע"כ הוא תופס להיות כו', מ"מ אם בהסברא עצמה לא הי' בה חו"ג כלל לא הי' ההתחלקות בהשגתם בבחי' חו"ג ממש במציאות כו'.

וכמו"כ עם היות שע"י הכלים נעשה בחי' החו"ג, מ"מ הסיבה לזה הוא מה שבשרש ומקור יש בבחי' חו"ג בהעלם וע"כ נעשים בבחי' אור החדד ואור הגבו' כו'. ומ"מ יכול להיות אחליפו דוכתייהו וכמו גבי שמאי דעם היות שהסברות שלהם הן בבחי' חו"ג ממש ומ"מ יכולים להתחלף מצד פשיטות מקורם כו'. וענין הב' שהתחלפות הוא רק בהאורות לא בהכלים, שהרי כלי השגתם בעצם אינו משתנה דשמאי כלי השגתו הוא בבחי' גבו' וגבי הלל היא בבחי' חסד, רק שהסברות מתחלפים שזהו האור אבל הכלי אינה משתנית שגם בעת שהשגת הסברא היא לחסד גבי שמאי מ"מ עצם כלי השגתו היא בבחי' גבו' כו' (רק יכול להיות שזהו ע"י התכללות בחי' חסד בגבורה ע"כ ההשגה היא בבחי' חסד כו', ונודע דגם חסד שבגבו' היא בבחי' גבו' וכן גבו' שבחסד היא בבחי' חסד כו'). ונמצא שהחילוף הוא רק בהאורות לפי שעם היותם בבחי' חו"ג ממש מ"מ ה"ה בבחי' פשיטות לגבי הכלים ויכולים להתחלף, אבל הכלים שהן בבחי' חו"ג במציאות ממש אינם משתנים ומתחלפים כו'. והג' שסיבת החילוף הוא ע"י הרב (היינו ע"י הקבלה ממקורם כנ"ל), והרי סברת הרב יש בה ג"כ בחי' חו"ג בהעלם ומ"מ ה"ה בבחי' פשיטות לגבי המקבלים עד שיהי' בהם וע"י ההתחלפות שזהו בהכרח ע"י הפשיטות דוקא שע"י דוקא נעשה בהם ההתחלפות כו', הרי הגם שיש בבחי' חו"ג בהעלם ומ"מ היא בבחי' פשיטות כזו שיכול להיות מזה התחלפות הסברות כו', ונמצא שגם ענין הפשיטות בזה אינו שהוא בבחי' פשיטות לגמרי ומ"מ הוא בבחי' פשיטות עד שיהי' ע"י אחליפו דוכתייהו כו'. עכ"ל. וראה שם באריכות דברים נפלאים ומתוקים.



הלכה ומנהג

שבות דשבות באופנים המותרים בשבת

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע המבואר

אחד הסעיפים המרכזיים בשו"ע אדה"ז בהלכות שבת הוא בסימן שז סעיף יב, הסעיף הזה דן באופנים המותרים בשבת בדבר שאיסורו משום שבות דשבות. אדה"ז עצמו מציין לסעיף זה בשו"ע שלו בעשרות מקומות¹, וכמדומה שהוא הסעיף הכי מצויין מכל שאר הסעיפים בשו"ע², דבר זה עצמו מוכיח את מרכזיותו וחשיבותו של סעיף זה הנוגעים למעשה בהרבה פרטי הלכות שבת.

אך סעיף זה דורש ביאור בכמה פרטים כפי שיראה למעיין, ובפרט כאשר מנסים להשוותו עם שאר מקומות הדנים בהלכות אלו. ועל כן אגיש ללומדים סעיף זה כפי הביאור הנראה לענ"ד (אך מחמת קוצר הזמן לא הספקתי להשלימו כראוי), אף שבכמה מקומות הדברים עדיין צריכים בירור וליבון, ואולי בזכות זה יעיינו הלומדים לברר וללבן סעיף זה עד כמה שניתן.

כותב רבנו הזקן (בסי' שז ס"ב): "דבר שאינו מלאכה² ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות³ – מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת⁴."

(1) ואלו הם: סי' רמד, סי"ב. רמו, ד. רמח, ח. רעו, ח. שא, לח. שג, כג. שו, ה, ז. שיג, יז. שיט, יח. שכא, ו. שכה, ד, טז. שכה, כ. שלא, ז. שלד, ב, כה. שלח, ג. שמ, ב. תמד, י. תמו, ו. ועוד.

(2) של תורה. וראה בהערה הבאה.

(3) היינו מגזירת חכמים. ויתרה מזו, אפילו אם בעיקרו הוא מלאכה של תורה, אלא שאיסור עשייתה עתה הוא מדרבנן, כגון מלאכה שאינה צריכה לגופה (שהעיקר כדעת האומרים שאינה אסורה מן התורה, כמבואר בשו"ע ר סי' שז סוסכ"ב וסי' שלד סוסכ"ט), גם הוא בגדר "שבות" לענין היתר "שבות דשבות", כמבואר בשו"ע ר סי' שלד סכ"ה [אף שלענין אחר מבואר ש"מלאכה שאינה צריכה לגופה לא דמי לשאר איסור דרבנן" (סי' ערה קו"א סק"ב), "הואיל ועיקרה מן התורה, דהיינו אם היה צריך לגופה" (סי' שלד ס"ה), ואכ"מ].

(4) שכן הרי זה "שבות דשבות", כי עצם עשיית הדבר הוא שבות דרבנן, ואמירה לנכרי הוא גם כן שבות מדרבנן, כמבואר בסי' רמג ס"א.

והוא⁵, שיהיה שם מקצת חולי⁶, אף על פי שאינו כולל את כל הגוף ולא סכנת אבר⁷.

או לצורך מצוה⁸ – אומר ישראל לנכרי לעלות באילן⁹ בראש השנה¹⁰, כדי להביא משם שופר לתקוע בו.

(5) והוא – ובלבד. כלומר, שבות דשבות לבד בסתם אין בו היתר (ראה סי' שא ספ"א בסופו), שכן סוף סוף עדיין יש כאן איסור (אף כי איסור קל), אלא צריך שיהיה גם צורך מסוים (כפי שיבאר), ורק אז מותר.

(6) ראה גם שו"ע ר סי' שכח ס"כ: "ואם אין לו צער גדול ולא חולי הכולל כל הגוף אלא מקצת חולי – אזי מותר לו לעשות כל שבות מדברי סופרים ע"י נכרי אפילו שלא בשינוי כמ"ש בסי' ש"ז... ולכן מותר לעשות לו רפואה מבחוץ ע"י נכרי שיניחנה שם עליו". ובהמשך שם: "אבל אם אין לו אפילו מקצת חולי אלא מיוחד בעלמא – אסור לו לעשות אפילו ע"י נכרי שום דבר הניכר שהוא לרפואה".

(7) שאם היה שם חולי הכולל כל הגוף או סכנת אבר – היה מותר לעשות ע"י נכרי אפילו מלאכות של תורה, כמבואר שם סי"ט.

(8) התירו שבות דשבות (באמירה לנכרי כפי שמבאר מ"ד). וכן כתב רבנו בסי' רמז סי"ב. סי' רמח ס"ח. סי' שג סכ"ג. סי' שו ס"ה. סי' שיא ס"ח. סי' שמ ס"ב. ועוד.

ו"צורך מצוה" האמור כאן הוא אפילו במצוה דרבנן, כדמשמע מדברי רבנו בסי' רעו ס"ח שהתירו שבות דשבות לצורך עונג אכילת סעודת שבת, ועונג שבת היא מדרבנן, כדמשמע בשו"ע ר סי' רמב ס"א ומפורש להדיא בסי' תקכט ס"ב.

ולענין שבות אחד לצורך מצוה נחלקו הפוסקים, כמובא בשו"ע ר סי' רעו ס"י (וכן בסי' שלא ס"ז), שלפי דעת הבה"ג ובעל העיטור "לא גזרו שבות אמירה לנכרי במקוה מצוה", אך רוב הפוסקים חולקים עליהם וסוברים "שלא התירו שבות במקום מצוה אלא שבות דשבות", ופוסק אדה"ז שם: "ודבריהם עיקר, ולפיכך אין להקל בזה כלל אפילו לצורך גדול" [אלא שאדה"ז מסיים שם ש"אין למחות בהמקליל, שמוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידים"].

אך ישנן שתי מצוות שבהן התירו שבות אחד לצורך מצוה: (א) מצות ישוב ארץ ישראל: "מותר לומר לנכרי לכתוב לו שטר מכירה בשבת... שאמירה לנכרי בשבת אינה אסורה אלא מדברי סופרים, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו, אע"פ שגזרו בשאר מצות" (שו"ע ר סי' שו סכ"ד). (ב) מצות מילה, שבמצוה זו סומכים על דעת המתירים אפילו בשבות אחד בלבד לצורך מצוה, "ואף שאין לסמוך על דבריהם בשאר מצוה... מכל מקום במילה שהיא עצמה דוחה שבת יש לסמוך על דבריהם אף לענין מכשירה". ולכן מותר לומר לגוי "לתקן האיזמל או להביאו דרך רשות הרבים גמורה" (שו"ע ר סי' שלא ס"ז).

(9) שעצם העליה באילן בשבת ויו"ט הוא איסור דרבנן משום שבות, שמה יתלוש מהאילן פרי או ענף או עלה, כמבואר בשו"ע ר סי' שלו ס"א, ואמירה לנכרי לעלות לאילן היא שבות דשבות.

וראה גם שו"ע ר סי' תקפו סכ"ד: "אבל על ידי נכרי מותר לעשות כל דבר שאיסורו אינו אלא מדברי סופרים, כגון לעלות באילן ולהביאו מחוץ לתחום וכל כיוצא בזה, אבל אסור לומר לנכרי לעשות מלאכה גמורה בשבילו".

(10) ברמב"ם (הל' שבת פ"ו ה"י) ובשו"ע (סי' שז ס"ה) כתוב "בשבת", ומזה שאדה"ז שינה וכתב "בראש השנה", משמע שסובר שאסור לומר לו לעלות לאילן בשבת בשביל לתקוע בראש השנה, כי המצוה לא נעשית בשבת.

או לומר לו¹¹ שיביא לו חמין¹² בשבת מחצר לחצר שאין ביניהם עירוב¹³ (או דרך כרמלית¹⁴ – עיין במה שיתבאר סימן שכ"ה¹⁵), כדי להרחיץ¹⁶ בהם המצטער¹⁷.

(11) מותר לישראל לומר לגוי.

(12) מים חמים. כלומר, לא שירתיח המים (שזה אסור מן התורה), אלא שיביא לו מים שכבר הם חמים אבל נמצאים בחצר אחרת.

(13) שאסור לטלטל ביניהם מדרבנן כל עוד שלא הניחו עירוב חצירות, כמבואר בשו"ע ר סי' שסו ס"א. וראה סי' שעב ס"א ואילך.

(14) מותר לומר לגוי שיביא את המים החמים דרך כרמלית האסורה רק מדרבנן. ומה שכתב רבנו דבר זה בסוגריים שנראה כמסתפק בדבר, אולי יש לומר, משום שבסי' שכה (שמציין מיד) התיר רבנו "דרך כרמלית" רק במקום מצוה או משום אלימות הגוי, ובסי' רנב קו"א סק"ב התיר רק בהפסד מרובה, ואילו כאן בא להתיר אפילו בשביל צער בלבד.

(15) ס"ד: "ומכל מקום צריך לזהר שלא יתן ליד הנכרי ממש, כיון שאפשר בלא זה". סט"ז: "וצריכים הם לזהר שלא יתן הכלי ליד הנכרי וגם שלא ליקח מידו". וראה גם סי' שז סכ"ז שהזהיר על כך אף בכרמלית, וגם שם ציין לס' שכה (אלא שבסי' שכה ציין לס' שז. ויש לומר שהעיקר הוא המובא בסי' שכה, ומשום כך ציין בסי' שז לשם, ובסי' שכה ציין לס' שז כיון שכבר הזכירו שם).

(16) כ"ה לשון הרמב"ם הל' שבת פ"ו ה"י. אך בשו"ע הב"י סי' שז ס"ה: לרחוץ.

(17) אין המדובר ב"צער גדול", שאז מותר לגוי לעשות אפילו מלאכה גמורה (כמבואר בשו"ע ר סי' שכח ס"ב), אלא שיש לו צער מסוים בגוף (ובלשון המגיד משנה שם: "קצת צער"), והרחיצה במים חמים מפיגים את צערו.

וצריך לומר שאינו רוחץ בהם רוב גופו, אלא פניו ידיו ורגליו בלבד, או מקומות המצערין אותו, אבל רוב גופו אסור לרחוץ בשבת (אפילו כשמצטער), כמבואר בסי' שכו ס"א. ואולי מדובר כאן שהגוי רוחץ אותו, ובאופן זה מותר לרחצו כל הגוף, ואף שהיהודי מסייע לו, אין זה בגדר איסור, כמבואר בסי' שכח ס"ב. אלא שמהלשון "שיביא לו חמין" משמע שהגוי יביא לישראל, ולא שהגוי ירחץ הישראל. ולכן מסתבר יותר כאופן הראשון. ועצ"ע.

אך מה שכתב בהגהות רעק"א סי' שז סק"ה: "משמע דמצטער מותר לרחוץ אפילו גופו בחמין שהוחמו מערב שבת, וקיל יותר משאר שבותים, כיון שהוא רק מכח גזירה" – לכאורה אין כן דעת אדה"ז, שלא מצינו בשום מקום שמחלק בין דבר האסור מדרבנן משום גזירה לבין מה שאסרו משום שבות. וראה גם תהלה לדוד סי' שכח סק"א. ואכ"מ.

וראה שו"ע ר סי' שיג סי"ז שאמירה לנכרי בסעודות גדולות להסיר החלונות מפני שהסועדים מצטערים מהחום – "הרי זה שבות גמור, ואינו שבות דשבות שהתירוהו במקום מצטער, כמו שנתבאר בסי' שז".

ויש אומרים¹⁸ שהוא הדין במקום הפסד לא גזרו על שבות, כגון לטלטל ע"י נכרי סחורה מוקצה¹⁹ הנפסדת ע"י גשמים²⁰ (ואפילו להביאה לבית דרך כרמלית²¹ אם אי אפשר בענין אחר). ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול²².

(והוא הדין לצורך גדול אף על פי שלא שייך שם הפסד²³).

(18) ראב"ד שם בדעת הרמב"ם. ר"ן שבת (סא, א) ד"ה ובמקום פסידא, לתירוצו הראשון.

(19) מחמת חסרון כיס (שו"ע"ר סי' שח ס"ד).

(20) הביא דוקא דוגמא זו, ולא דוגמא של כיבוי שריפה על ידי גוי, משום שבשריפה אסרו חכמים לומר לנכרי לכבות, כדי שלא יבוא לכבות בעצמו, כמבואר בסי' שלד סכ"ה.

(21) רבנו מחדש בזה שמותר לומר לגוי לעבור על שני שבותים, לטלטל מוקצה ולהביאה דרך כרמלית, כי לענין "שבות דשבות" במקום הפסד, אין הבדל בין אם אומר לו לעבור על שבות אחד או על שני שבותים. וראה שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' כז שמביא הוכחה לזה מהמ"א בסי' תמו סק"ב, וכן מוכח מדברי רבנו שם ס"ו שמותר לומר לגוי להשליך חמץ בשבת בנהר או בבית הכסא, אף שהוא אסור בטלטול משום מוקצה, "רק שלא יעבירנה במקום שאסור לטלטל מן התורה", משמע שאם מטלטל בכרמלית מותר, אף שהגוי עובר בזה על שני שבותים, כיון שיש בו צורך מצוה. ואם כן הוא הדין כאן לצורך הפסד.

(22) כיון שיש חולקים וסוברים (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תשפד. הגהות מרדכי רמז תנח. ועוד) שלא התירו שבות דשבות במקום הפסד, וכן כתב רבנו בסי' רמד סי"ב "שיש אוסרין אף במקום הפסד אם לא לצורך מצוה". לכן מתיר כאן רבנו רק במקום הפסד גדול. וכן פסק רבנו בהרבה מקומות בשולחנו: ראה סי' שלג ס"ה. סי' שלד ס"ב. שם סכ"ה. ובסי' רסו ס"ב ובסי' שכא ס"ו נקט "הפסד מרובה".

אך צ"ע לשון רבנו בסי' שיט סי"ח: "ובמקום הפסד יש להתיר לנכרי אמירה כל שבות מדברי סופרים, כמו שנתבאר בסי' שז". ולא הצריך "הפסד גדול". וגם בדוגמא המובאת שם "שומן הצף על פי החלב", בודאי אין זה בגדר "הפסד גדול".

אבל בסי' רמד שם גבי קבלת מכס על ידי גוי מתיר רבנו במקום הפסד ביחד עם צורך מצוה, אף ששם גבי קבלת מכס מדובר בדרך כלל בהפסד גדול (כלשון רבנו שם). ויש לומר כיון ששם יש באמת טעם של צורך מצוה לא הוצרך רבנו להזדקק להיתר של הפסד גדול.

וראה בסי' רסו סוס"כ שמניעת ריוח לא נקרא הפסד, ולכן אם מצא בשבת ארנק מלא כסף, לא ניתן להתיר לקחתו על ידי אמירה לנכרי.

וראה בסי' שכא סוס"ו לענין בשר שלא יוכל לאכלו מבושל כי אם צלי אם לא ידיחנו בשבת – אין זה נקרא "הפסד כל כך", ולא התירו בו שבות דשבות ע"י גוי.

(23) ראה גם סי' רסא ס"ב ובקו"א שם סק"א שצורך גדול דינו כהפסד מרובה. ושם בס"ג משהו צורך גדול לצורך מצוה. וראה גם סי' שמב ס"א. אבל ראה סי' רנב קו"א סק"ב שמחלק בין הפסד גדול לצורך גדול, ואף שמתיר בהפסד גדול אינו מתיר לצורך גדול אם אין שם הפסד מרובה, עיי' שם. ואולי משום כך הכניסו רבנו כאן בחצו"ג.

כל זה²⁴ בדבר שעושה אותו הנכרי בשבת כדרך שהוא עושה בחול, אבל דבר שמשנה בעשייתו מדרך החול, אף על פי שהוא שבות גמור²⁵ – מותר לעשותו אפילו ע"י ישראל²⁶ במקום צער²⁷, כמו שיתבאר בסימן שכ"ח²⁸.

ויש אומרים²⁹ שהוא הדין במקום הפסד. ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול³⁰ (עיין סימן של"ו³¹).



(24) שאסור לומר לגוי לעשות מלאכה של תורה אפילו במקום מצוה והפסד גדול.

(25) כלומר, גם לאחר שעושים את המלאכה בשינוי מדרך החול, עדיין הוא שבות גמור, ואסור מדרבנן אפילו לומר לגוי.

(26) וכל שכן על ידי גוי.

(27) הכוונה לצער גדול (כמובא בהערה הבאה), ואין זה "המצטער" הנזכר לעיל בגוי. שכן במצטער כזה אין לעשות ע"י ישראל שום שבות אפילו בשינוי, כמבואר בסי' שכח סוס"כ, משא"כ כאן התיירו אפילו מלאכה של תורה בשינוי, כלומר שבות אחד. ולפי זה צ"ע השייכות של קטע זה להאמור לעיל, שכן כאן מדבר אפילו על שבות אחד בלבד שמותר במקום צער גדול ע"י ישראל, ולא על שבות דשבות של ישראל.

(28) ראה שם ס"כ: "ואם לא נפל למשכב וגם אינו מצטער כל כך עד שנחלש כל גופו (אבל על כל פנים יש לו צער גדול) – מותר לעשות לו על ידי ישראל כל שבות הנעשה בשינוי אפילו הוא מלאכה". וראה גם שם ס"מ: "הגונא מכאב לב שרפואתו לינק בפיו מן הבהמה – מותר לינק בשבת, מפני שמפרק כלאחר יד הוא .. לפיכך אין בניקה איסור מן התורה אלא מדברי סופרים, ומשום צערו לא גזרו". וראה שם גם סמ"א. וכן בסי' של ס"ט.

(29) ראב"ד בהשגות שם.

(30) וראה סי' שא סל"ח שמתיר לצאת לרשות במעות התפורים בבגדו, היינו בשינוי, כשחושש מגניבה: "לפי שיש אומרים שכל שבות שהוא שינוי מדרך החול לא גזרו עליו במקום הפסד מרובה, כמו שיתבאר בסי' שז". וראה גם סי' שג סכ"ג. וראה סי' רסא קו"א סוסק"ב: "דכמה מיני הפסד מועט יש והוא הדין להפסד מרובה". ואכ"מ.

והנה כאן לא כתב רבנו מה הדין במקרה זה לצורך מצוה, ולכאורה משום שפשוט הוא שכל דבר שהותר לצורך הפסד גדול הותר גם לצורך מצוה. וכן מפורש בהדיא בסי' שג סכ"ג: "כל הדברים שאסור לצאת בהם מן התורה מפני שהם משוי גמור, אסור לדברי הכל לצאת בהם אפילו לכרמלית (ואפילו אם מוציא אותם .. הוצאה שלא כדרכה .. הרי הם כשאר שבות דשבות, שלא התיירו אלא במקום מצוה או הפסד מרובה, כמו שנתבאר בסי' שא, וכמו שיתבאר בסי' שז)".

אך בסי' שמ ס"ב בסופו כותב רבנו בסוגריים: "במקום מצוה לא גזרו .. על האמירה לנכרי, לפי שהוא אינו עושה כלום .. אבל העושה מעשה אסור אפילו הוא שבות דשבות במקום מצוה". וראה סי' שמז ס"ו (בסוגריים): "ומשום צורך מצוה אין מתירין שום איסור קל על ידי ישראל".

נמצינו למדים שלענין אמירה לנכרי לעשות איסור דרבנן לצורך מצוה והפסד גדול ומצטער וצורך גדול – מותר. אך לענין לעשות על ידי הישראל עצמו, יש סברא לומר שלא התיירו שבות דשבות לצורך מצוה, אלא אלא במקום צער גדול והפסד מרובה. ויש להאריך בכל זה.

(31) סט"ו: "צנור המקלח מים מן הגג ועלו בו קשים ועשבים שסותמים ומעכבים קילוחו, ומימיו יוצאים ומתפשטים בגג ודולפים לבית – מותר למעכו ברגליו בצנעה, שכיון שמתקן על ידי שינוי הוא, שאינו עושה אלא ברגליו – לא גזרו בזה במקום הפסד". וצ"ע למה לא הצריך שם "הפסד גדול".

מיני חמץ שבשטר המכירה

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

בביאור ה'שער הכולל' על 'סדר מכירת חמץ' לאדה"ז ס"ק יא, פירט בין השאר: "כל הדברים הנעשים ומעורבים ומתוקנים באיזה מין מחמשת מיני דגן . . באיזהו חשש חימוץ מחמץ גמור או נוקשה בעין או ע"י תערובות, העומדים לאכילת אדם או בהמות ועופות או לשתיה או לרפואה או לאיזה הכשר ותיקון והנאה...¹" ובהמשך, מזכיר גם "כל מיני לייאקין ופליטורין וצבע ודומיהן".

ובשטרי המכירה הנהוגים בימינו (כנדפס בס' תיקוני מקוואות עמ' קעא ובס' סדר מכירת חמץ עמ' צח וכן בשטר ההרשאה – בס' תיקוני מקוואות עמ' קעח ובס' סדר מכירת חמץ עמ' קז) פירטו עקב כך "כל מיני תמרוקי הנשים, ובורית, ומשחת שיניים, ודבק או צבע, או שאר דברים שיש בהם תערובת או חשש תערובת חמץ גמור או נוקשה". ובשטר המכירה מאדמו"ר מהורש"ב משנת תרע"ח כתב (בסו"ס אוצר מנהגי חב"ד – ניסן אייר סיוון): "כל מיני רפואות שיש בהם חשש חימוץ, ניירות חמוצים, דוח, פארב".

ולכאורה צ"ע כי, עכ"פ חלק מהמינים הנזכרים, כגון דבק, צבע, ניירות חמוצים, בורית ותמרוקי הנשים – כבר נפסלו לפני זמנם מאכילת כלב, וראה הדעות בזה בס' פסקי תשובות סי' תמב, ואפילו למיעוט הפוסקים האוסרים שימוש בהם להנאה או לרפואה בפסח, ה"ז רק משום "אחשביה" וכדומה, ולא שחל עליהם איסור בל ייראה ובל יימצא.

ומי שיש בידו תשובה בדבר לא ימנע טוב מבעליו וכו'.



(1) תיבות אלה, מ"או לשתיה" ועד "או הנאה", מופיעות גם בשטר המכירה של הרבי מהשנים תשי"א ותשמ"ג שבסו"ס אוצר מנהגי חב"ד הנ"ל.

החלפת בגדי השבת במוצאי שבת שחל בט' באב*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

פסק הרמ"א: אין לובשין בגדי שבת בשבת חזון

כתב הרמ"א (סי' תקנא ס"א): "מילה שהיא מר"ח עד תשעה באב נוהגין שהמוהל ובעל ברית ואבי הבן לובשין בגדי שבת, אבל בלאו הכי אסור. אפילו בשבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת, כי אם הכתונת לבד". [על איסור לבישת בגדי שבת לאבל בימי אבלותו ראה שו"ע יו"ד סי' שפט ס"ג ונו"כ שם.]

פירוש ראשון: מנהג אשכנז שלובשים בגדי חול בשבת חזון

נהוג עלמא לפרש את דברי הרמ"א הללו שהאיסור ללבוש בגדי שבת הוא מפני שהם בגדי יקר ותפארת, ואינו מתאים ללבוש בימי אבילות בגדים לתפארת. ולכן היו קהילות שבשבת חזון לא היו מחליפים בגדיהם ולבשו בשבת בגדי החול.

ומעניין מה שכתב ב'ערוך השלחן' שם (סי"א): "ודע שאצלינו יש שנים או ג' דורות [ביו"ד סי' שפט סי"א כתב ה'ערוך השלחן: 'זה כמאה שנה'] שאין נוהגין במנהג הזה בשבת חזון, אלא לובשין כל בגדי שבת. וגדולי הדור שהיו אז הנהיגו כן, באמרם שזהו כמראים אבלות בשבת בפרהסיא. ולכן אפילו בשבת שחל בו ט"ב ונדחה אנו לובשין בגדי שבת מטעם זה. ולכן בימינו אלה כמעט נשכח הדבר שאין ללבוש בגדי שבת בשבת חזון".

ויש להעיר בקשר זה, שבהונגריה באויבערלאנד נהגו כמנהג הזה עד שנחרבו הקהילות בשואה ולאחריה [ראה לדוגמא מנהגי ק"ק באניהאד (בסוף ספר 'מנחת דבשי' ח"ב להרב יששכר דובער שווארץ עמ' רפח אות ו): "בשבת חזון הי' [ו] עושין קצת שינוי בבגדים"]. אמנם היום נתבטל מנהג זה גם מבני בניהם (למרות שממשיכים לנהוג במנהגי אבילות אחרים, כמו שירת "לכה דודי" בניגון 'אלי ציון'). ומעולם לא ראיתי מי שלבש בגדי חול בשבת חזון. שוב ראיתי שעמד על כך גם בשו"ת 'באר משה' (ח"צ עמ' שח סוף אות א): "לעת עתה בכל קהילות ערי חו"ל גם כן אכשור דרא, ולובשים בגדי שבת, ואז אין נפק"מ בכל הכתוב. עכ"ז כתבתי כל הנ"ל אולי המצא תמצא קהלה אחת המחזיקה המנהג הישן, כדעת רבינו שבגולה הרמ"א...".

(*) תודתי נתונה בזה לידידי הרה"ג חיים שי' רפופרט על הערותיו שהשלימו מאמר זה.

פירוש שני: לא לובשים בגדים חדשים ומכובסים בשבת חזון

אבל ב'ביאור הגר"א' שם (סק"ב) כתב על דברי הרמ"א הנ"ל: "אבל בלאו הכי כו'. לא מיבעיא בשבת שחל ט"ב בתוכה דמדינא אסור, דהא אף במכובסין אסור כ"ש בחדשים... אלא אפילו מר"ח, כיון שנהגו לאסור בכיבוס כמ"ש בסעיף ג' בהג"ה". והכוונה למה שפסק בשו"ע שם: "שבוע שחל בו תשעה באב, אסורים לספר ולכבס. וכן המכובסים מקודם, בין ללבוש בין להציע בהם המטה. . אסור". וכתב ע"ז הרמ"א: "ואנו נוהגין להחמיר בכל זה מתחלת ר"ח עד אחר התענית, אם לא לצורך מצוה...". הרי לפי הבנת הגר"א האיסור על לבישת בגדי שבת אינו אלא כיון שהם חדשים או עכ"פ מכובסים.

שני גדרים בבגדי שבת: נקיים ונאים

ויש להוסיף בנוגע לגדר של בגדי שבת שכולל שני דברים: בגדים נקיים ובגדים נאים. דהנה בשו"ע (סי' רמב ס"א) כתב: "מתקנת עזרא שיהיו מכבסים בגדים בחמישי בשבת מפני כבוד השבת", "כדי ללבוש לבנים בשבת" (שו"ע אדה"ז שם סי"א). ובלשון חז"ל (שבת קיט, א): אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה. ושם (סי' רסב ס"ב) כתב עוד: "ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת. ואם אי אפשר לו, לפחות ישלשל". ובשו"ע אדה"ז שם (ס"ג) כתב: "חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו, שצריך לכבד השבת בכסות נקיה, כמו שנתבאר בסי' רמ"ב. ובדברי קבלה נאמר [ישעיה נח, יג] וכבדתו מעשות דרכיך, ודרשו חכמים [שבת קיג, א] וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, שיחליפנו באחר (שהוא נאה ממנו)". הרי לנו ש"צריך" ללבוש כסות נקיה, ו"להשתדל" שיהיו לו בגדים נאים.

עוד כתב אדה"ז שם: "ויש אנשי מעשה מדקדקים שלא ללבוש בשבת מכל מה שלבש בחול אפילו אזור ומכנסים וחלוק", ובפשטות הרי זה קשור לחיוב ללבוש כסות נקיה, שאנשי מעשה מחליפים כל בגדיהם לבגדים נקיים ומכובסים.

ואולי כל זה מדויק בלשון הרמ"א שבנוגע לבגדי שבת הוא משתמש בלשון "מחליפין" [וב'דרכי משה' הביא שכן הוא לשון הגהות אשר"י (תענית פ"ד סי' לט) וה'מרדכי' (תענית רמז תרלה)], כי עיקרו של בגדי שבת הוא שמחליף את הבגדים המשומשים לבגדים מכובסים ונקיים, אם כי ישנם גם כאלו שהם יותר נאים.

ומעתה מבוארים שני הפירושים שבדברי הרמ"א, הפירוש הרווח שהרמ"א אוסר ללבוש בגדי שבת הנאים, ופירוש הגר"א שהרמ"א אוסר ללבוש בגדים נאים ומכובסים.

האם לפי הביאור השני מותר ללבוש בגדים נאים שאינם מכובסים

ולפי פירושו של הגר"א יל"ע האם לפי הרמ"א אסור ללבוש בשבת חזון בגדים נאים שאינם מכובסים. ואם נאמר שכל שאינם מכובסים מותר ללבשם, יוצא שאין חיוב ללבוש בשבת חזון בגדי חול דוקא, כי אפשר גם ללבוש בגדי שבת משומשים שלא כיבסו אותם לאחר שילבשו אותם בשבת שעברה.

[וכל זה הוא לשיטת הרמ"א, אבל לפי שיטת הגר"א עצמו (שם סק"ג) דברי הרמ"א אינם אלא "חומרא בעלמא" שהרי "התירו (תענית כט, ב) לכבס משום כבוד השבת..." , ולדעת הגר"א מותר מעיקר הדין ללבוש גם בגדים מכובסים ונקיים בשבת חזון.]

כל בגדי שבת נחשבים מגוהצין

אמנם בשו"ע שם (סי' תקנא ס"ו) כתב: "כלים חדשים, בין לבנים בין צבועים בין של צמר בין של פשתן, אסור ללבוש בשבת [=בשבוץ] זה", והגיה ע"ז הרמ"א: "ואנו מחמירין מראש חודש ואילך", וכתב ע"ז ה'מגן אברהם' (סק"כ): "כלים חדשים. נ"ל שדרך לכבוש הבגדים במכבש, א"כ הוי מגוהצין ואסורים מדינא. ומה"ט נהגו איסור בבגדי שבת, דאע"פ שלבשן כמה שבתות עדיין גיהוצם ניכר" (וראה גם שם סי' תקנט סוף סק"י). וביאר ב'לבושי שרד': "המג"א הוסיף דכל זמן שגיהוצם ניכר אסור אפילו נתהצו זמן רב ולובשן כמה שבתות. ולכן נהגו איסור בבגדי שבת, דעל פי הרוב גיהוצן ניכר".

ולפי דברי המג"א יוצא שכל איסור לבישת בגדים נאים אינו אלא כיון שנחשבים מכובסים, כיון שעדיין גיהוצם ניכר. ולפי זה אין היתר ללבוש בגדי שבת שכבר השתמשו בו ולא כיבסו אותם מחדש, כיון שגיהוצן ניכר.

"בגדי שבת" ו"לבנים" – מה יותר חמור?

והנה נפסקה ההלכה בשו"ע (סי' תקנט ס"ח, ע"פ המרדכי' שם): "בעל ברית לובש בגדים אחרים, אך לא לבנים ממש". וכתב הרמ"א: "ואבי הבן והמוהל והסנדק כולם נקראים בעלי ברית, ומותרים ללבוש בגדי שבת לאחר שגמרו הקינות ובאין למול התינוק, אבל לא ילבשו לבנים". וכתב ע"ז ב'ערוך השלחן' שם (ס"ח): "ומ"ש ברמ"א 'בגדי שבת', נ"ל דלא דוקא, דא"כ איך אומר 'לא לבנים ממש'..." , לפי הבנת ה'ערוך השלחן' "בגדי שבת" ו"לבנים" היינו הך, וא"כ רישא לאו סיפא. וב'נטעי גבריאל' (בין המצרים ח"ב פפ"א הערה יב) כתב על דברי ה'ערוך השלחן', ש"רוב הפוסקים לא ס"ל כוותיה" ולובשים בגדי שבת.

והנה בשו"ת מהר"י מברונא (סי' יח) מפרש את דברי ה'מרדכי' הנ"ל: "...לובשים אז כלים אחרים' ר"ל קוטא [=בגד עליון] וסרבל של שבת... א"כ 'כלים אחרים' דקאמר ר"ל קוט[א] וסרבל. 'ולא לבנים ממש' ר"ל כתונת, שאין רצונו שילבישו כתונת לבן מאחר דדבר שבצנעה הוא...". והובאו הדברים גם ב'שיירי כנסת הגדולה' (הגהות הטור אות טז).

ולפי דרכו וע"פ המבואר לעיל אולי יש לפרש דברי הרמ"א כפשוטם, ומטעם אחר, שבגדי שבת מותרים ללבוש, כיון שכבר לבשו אותם כמה פעמים ואינם נקיים ממש, אבל "לבנים" שכיבסו אותם והם נקיים ממש ה"ה אסורים גם לבעלי הברית. ולפי זה יצא שבגדים נקיים ("לבנים") חמורים יותר מבגדי שבת.

אמנם אלו האשכנזים שנהגו כפסק הרמ"א בשבת חזון, לא לבשו בגדי שבת אבל החליפו כתונת לבן. והעיר על כך ב'חידושי אנשי שם' למרדכי שם, הביאו ה'מגן אברהם' (סי' תקנט סק"י). ומזה משמע דלא כהנ"ל, שבגדי שבת יותר חמורים מאשר בגדים נקיים. אבל אפשר לפרש כמו שכתב ב'משנה ברורה' (סי' תקנא סק"ו), דהטעם דמותר להחליף כתונת (וגם פוזמקאות), כיון שאינו לובשה אלא מפני הזיעה. וצ"ע.

* * *

האם צריך בעל הברית להוריד בגדי השבת לאחר הברית

והנה בקשר לפסק הרמ"א הנ"ל: "ואבי הבן והמוהל והסנדק כולם נקראים בעלי ברית, ומותרים ללבוש בגדי שבת לאחר שגמרו הקינות ובאין למול התינוק", כתב ה'מגן אברהם' שם (סקי"א בסופו): "כתב מהרי"ל [מנהגי מהרי"ל עמ' רנו אות כה] אחר המילה פושטין הבגדים".

וביאר ב'שיירי כנסת הגדולה' שם (אות יז): "ויראה שדבריהם אמורים לפי המנהג שהיה נוהג מהרי"ל [וכפי שכתב בהדיא במנהגי מהרי"ל שם], שאחר סיום הקינות, טרם יתחילו איוב וירמיה, היו מלין את התינוק, ואחר המילה היו אומרים איוב וירמיה, לכן אינו מן הנכון לקרות איוב וירמיה בבגדי שבת. אבל לפי מנהגינו שאנו נוהגין שלא למול עד אחר חצות או עד שעת מנחה [ראה שתי הדיעות בשו"ע שם ס"ז], שאין צורך לחזור לבית הכנסת אחר המילה, אין קפידא אם נשאר בבגדי שבת או מפשיטם". והובא זה גם ב'כף החיים' שם (סק"ז). [ולהעיר מ'נטעי גבריאל' שם (ס"י) שרק בט' באב נדחה יש אומרים שא"צ לפשוט בגדי השבת. וכך משמע פשוט דברי ה'משנה ברורה' שם (סקל"ד)]. אמנם לפי ה'כנסת הגדולה' גם כשאנו נדחה א"צ לפשוט.

והעיר הרה"ג שריה דבליצקי ב'זה השלחן' (ח"ב סי' תקנט) על מש"כ ה'כנסת הגדולה' שבאם לא חוזרים לביהכ"נ אין קפידא אם נשאר בבגדי שבת, "...ואף בזה מורים פשטות דברי המהרי"ל לפשוט דלא ככנה"ג".

והנה זה לשון 'מנהגי מהרי"ל' שם: "מילה שחל בט' באב, היה נוהג מהר"י סג"ל כשסיימו הקינות טרם שהיו מתחילין לומר איוב וירמיה, הולכים אבי הבן ובעל ברית והמוהל לביתם ומחליפין בגדיהם לבגדי שבת אך לא לבשו לבנים. וחזרו לבה"כ והיו מדליקין הנרות, וכן הוא בספר פרנס [דבריו יועתקו לקמן], ומביאין הנער ומוהליו. ואחר המילה פושטין הנ"ל בגדיהן אשר החליפו, וכן בספר פרנס, ואומרים איוב וירמיה. וכל זה הורה מהר"י סג"ל למעשה". ולא הבנתי למה החליט ב'זה השלחן' שפשטות דברי המהרי"ל מורים שבכל מקרה צריך להוריד את בגדי השבת אחרי הברית, שהרי י"ל שמש"כ "ואחר המילה פושטין הנ"ל בגדיהן אשר החליפו" הרי זה הקדמה למה שנאמר אחר כך "ואומרים איוב וירמיה".

ולכאורה יוצא לפי ה'כנסת הגדולה', שהאיסור על בגדי שבת אינו אלא על עצם הלבשה, דהיינו שאסור להתלבש בבגדי שבת. אבל באם כבר לבש את בגדי שבת בהיתר, אין חיוב להסירם אפילו באם סיבת ההיתר כבר לא קיימת. אבל גם אז "אינו מן הנכון" לקרות איוב וירמיה בבגדי שבת.

האם צריך להוריד בגדי השבת במוצאי שבת חזון

וכך כתב ב'אשל אברהם' בוטשאטש (סי' תקנא ס"א בהגה): "...במיוחדים לשבת או יו"ט קודש לבד, שבחול יש איסור, אם לבש מצד מצוות מילה אין איסור בכך אם משהה על עצמו יותר. וכן בשבת קודש אחר שהבדילו כל הציבור, כי איסור הוא רק התחלת הלבשה, ולא שייך בכך מעין חיוב על שיעור פשיטה כבכלאים, ורק תחילת הלבשה יש עליו מניעה. וכן הוא בכניסת ר"ח אב, שבבשר מחמירים מהכניסה, משא"כ במלבושים מסתמא לא קבעו רק על תחילת הלבשה, שהרי פשיטה יש בה ע"פ רוב נגד כבוד הבריות".

לא כל כך ברור לי למה החלפת בגד "יש בה ע"פ רוב נגד כבוד הבריות". ואולי כוונתו לטירחא יתירה.

ובשו"ת 'משנת יוסף' (ח"ה סי' צז) העיר על דברי ה'אשל אברהם': "אבל י"ל דהני מילי אחרי הבדלה עד גמר סעודת מלוה מלכה וכו", ומשגמר אותה יש אכן חיוב לפשוט בגדי השבת, דמש"כ הרמ"א 'אפילו בשבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת' אין האיסור [רק] 'להחליף' [כלומר דאין האיסור רק על הלבשה], אלא

[האיסור הוא גם] 'להיות לבוש בט' הימים בבגדי שבת'. דאטו מי שלבש בגדי שבת לסנדקאות בשבוע שחל בו ט"ב, יהא רשאי להשאר לבוש בהם גם אח"כ וגם אחרי ערבית של אותו יום, בודאי לא. וה"נ בנדו"ד, אפילו אם רשאי להשאר בבגדי שבת עד גמר סעודת מלוה מלכה... שצריך לעשותה בכבוד (כשו"ע סי' ש), ועד אחרי סעודת מלוה מלכה נשאר מהנשמה היתירה, כמובא ב[שערי תשובה] שם מהאר"י ז"ל, ולכן לא יעסוק במלאכה עד שיגמרה עיי"ש. אבל משגמרה אין שום ענין להשאר בבגדי שבת... וכן משמע מלשון רמ"א (תקנא, א) 'מילה שהיא מר"ח עד תשעה באב נוהגין שהמהול וכו' לובשין בגדי שבת, אבל בלאו הכי אסור', משמע שהלבישה דהיינו להיות לבוש, הוא האיסור". ועל כן פסק שם שבמוצאי שבת חזון צריך להחליף בגדי שבת מיד אחרי המלוה מלכה, גם אלו שנוהגים בכל ימות השנה במוצאי שבתות להיות לבושים בבגדי שבת (ראה 'חקרי מנהגים' ח"ב סי' עב חילוקי המנהגים שבוה).

אמנם מה שדייק מלשון הרמ"א שכתב "אבל בלאו הכי אסור", אינו מובן, כי כנראה שהוא הבין שכוונת הרמ"א לפרש "בלאו הכי" היינו שבאם נגמר הברית כבר אסור. אבל בפשטות כוונת הרמ"א היא לעצם האיסור, דהיינו שבאם אין ברית אסור ללבוש בגדי שבת. וכן מה שהכריח מסברא שאחרי הברית ודאי אינו רשאי להשאר לבוש בבגדי שבת, כנראה לא ראה דברי ה'כנסת הגדולה' שמתיר בכגון דא. וכן כתב בשו"ת 'שבט הקהתי' (ח"ה סי' קא) שבברית מילה שחל בתשעת הימים, "דמותר לילך גם אחרי הברית בבגדי שבת".

וכתב הרה"ג יום טוב זנגר ב'מעדני יום טוב' (ח"ה עמ' תריז): "למעשה נהגו להקל שאין מחליפים בגדי שבת עד שהולכים לישן...".

* * *

האם צריך להוריד גם בגדי השבת במוצאי ט' באב שחל בשבת

כתב הרמ"א (סי' תקנ"ב): "ומותר ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל עד בין השמשות. מיהו בחול נוהגין לחלוץ מנעלים קודם שיאמר ברכו, ואם הוא שבת חולצים לאחר ברכו, מלבד שליח צבור שחולץ קודם ברכו".

ויל"ע האם כשחולצים מנעלים במוצאי שבת צריכים גם להוריד את הבגדי שבת, וכפי שנקט בפשטות הגרש"א ב'הליכות שלמה' (בין המצרים פט"ו סי"ב): "חל תשעה באב במוצאי שבת, וכן בתשעה באב נדחה, יש להורות לפשוט בגדי שבת ולחלוץ המנעלים חצי שעה לאחר שקיעת החמה, ואז ילבשו בגדי חול ונעלי בד".

ואין להביא ראיה מזה שהרמ"א הזכיר רק חליצת המנעלים, שהרי הוא פסק לעיל (סי' תקנא ס"א) שב"שבת של חזון אין מחליפין ללבוש בגדי שבת".

וכן גם אין להביא ראיה ממנהגי קהילות החסידים בהונגריה שנהגו ללבוש מיד בגדי החול, כי י"ל שנהגו כן כיון שחלק מהקהל לבשו גם בשבת בגדי חול, ועל כן לפחות במוצאי שבת לא רצו לעשות אגודות אגודות ולנהוג במנהגים שונים. אבל בקהילות שכולם לבושים בבגדי שבת, אין ראיה שצריך ללבוש מיד בגדי חול.

'שבת הלוי': אפשר ללבוש בגדי חול לפני שהחשיך, הרבה לפני חליצת המנעלים

והנה בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ו סי' עז אות א) נשאל: "מתי יש לחלוץ המנעלים ובגדי שבת, אם לחלוץ בבית במוצש"ק ולבא לביהכנ"ס בבגדי חול, או רק לחלוץ המנעלים לביהכנ"ס (כמבואר ברמ"א סי' תקנ"ג ס"ב) ובגדי שבת אחרי התפילה". והשיב: "מסתימת הפוסקים משמע דאין קפידה ללבוש בגדי חול, ובפרט אם כבר חל לילה, דהקפידו רק על חליצת מנעלים לפני ברכו כיון דקדושת שבת עדיין נמשכת, וחליצת מנעלים סימן אבילות ממש, משא"כ חילוף בגדים, והרי לדעת הרמ"א אפילו בשבת זה גופא אין ללבוש אלא בגדי חול".

לדבריו אפשר ("אין קפידה") ללבוש בגדי חול לפני ברכו, ואפילו לפני שהחשיך, ומדייק כן "מסתימת הפוסקים". ולכאורה דייק כן מדברי הרמ"א הנ"ל ושאר פוסקים, שכיון שהם דנים רק על דבר חליצת המנעלים, ולא כתבו כלום אודות זמן לבישת בגדי חול, הרי זה מורה שבגדי חול אפשר ללבוש גם לפני זה, כי אין זה "סימן אבילות ממש".

אבל באמת אפשר לדייק להיפך ולומר, שהטעם שלא דנו בו הפוסקים, הרי זה מכיון שאין חיוב ללבוש בגדי חול מיד עם צאת השבת, ומאותו טעם ממש שהציע ה'שבט הלוי', שכיון שבגדי חול אינם "סימן אבילות ממש" על כן אינו צריך לעשותו מיד עם צאת השבת.

ויש לחדד החילוק שבין דין חליצת המנעלים והחלפת בגדי שבת (שנובע מאיסור תכבוסת וכו' ל), שגדר חיובם שונה לגמרי, דהנה מדברי הרמב"ן ב'תורת האדם' (כתבי רמב"ן ח"ב עמ' ריב) יוצא שחיובי האבילות מתחלקים לשנים: "אבילות כשמה, שלא יתעסק בדברים של שמחה אלא בדברים של אבלות", ועל כן יש איסור של רחיצה וסיכה ותשמיש ותכבוסת ותספורת, וכן "לענות ולצער נפשו מנוהג של כל העולם", ועל כן אסור בנעילת הסנדל כי צריך להצטער על האבידה שאבד.

[וראה 'דברי יחזקאל' (סי' יז אות ד): "דכל הדברים שהאבל אסור בהם, כמו רחיצה וסיכה ודומיהן, אין הכוונה דהם איסורי ל"ת כמו ל"ת דעלמא, אלא דעיקרן מצד שעי"ז הוא מבטל מצות אבילות, וכל הני דאבל אסור בהן הם דברים של שמחה". ולכאורה שונה מזה נעילת הסנדל, שאינו ענין של שמחה, אלא שחסרונו הוי ענין של צער.]

ומעתה מבואר למה נעילת הסנדל הוא "סימן אבילות ממש", כי על ידו הוא מבטא את האבילות, כיון שהוא מצטער. ולא עוד אלא שחסרון בענין של נעילת הסנדל הרי זה חסרון בגוף האבילות, כיון שאינו מצטער. משא"כ בגדים מכובסים ושאר האיסורים אינם יוצרים את האבילות, אלא שעי"ז הוא מראה שהוא עסוק באבילותו, ובאם מתעסק בדברים של שמחה הרי "נראה כמסיח דעתו מהאבילות", וכפי שכתב ה'מגן אברהם' (סי' תקנא סקי"ב), ומקורו מרש"י בתענית (כט, ב).

ואולי לזה כוונת התוספות (מועד קטן כד, א תוד"ה לא שנו): "ושמא במנועלים יש הוכחה יותר" אם הוא באבילות.

ה'שדי חמד': חליצת מנעל ושינוי בגדים אחרי תפילת ערבית

ומצאתי ב'שדי חמד' (פאת השדה סוף מערכת בין המצרים אות חי – מהדורת קה"ת ח"ח עמ' 3533) שכתב: "...וכן נהגתי בעצמי שלא לעשות שום שינוי בפשיט(ו)ת בגדי שבת וכיוצא עד שתחשך ואתפלל ערבית ואחר כך חליצת מנעל ושינוי בגדים וכו'..."

אמנם זה נגד דברי הרמ"א שכתב בפירוש ש"חולצים לאחר ברכו", ולא לאחר תפילת ערבית.

הר"ש דבליצקי: לפי ה'כנסת הגדולה' ודאי אינו מן הנכון לקרות איכה וקניות בבגדי שבת

וב'זה השלחן' העיר שם מדברי ה'כנסת הגדולה' שאחרי ברית מילה ביום ט' באב "אינו מן הנכון לקרות איוב וירמיה בבגדי שבת", ועפ"ז כתב: "פשיטא וק"ו דגם כאן [בליל ט' באב] בשעת אמירת איכה וקניות אין לו להיות לבוש בבגדי שבת, ועדיפי איכה וקניות יותר מאיוב ושאר דברים רעים, מדהם יותר חיוב ועיקר ענינו של יום... להיות בשעת איכה וקניות מלוכש עדיין בבגדי שבת בודאי מכווער הדבר".

"ואף להבנת הכנה"ג בדעת המהרי"ל דאם לא היו חוזרין לומר איוב לא היו צריכים לפשוט, זהו הכל שם מדהתירו לו בעיצומו של יוט ללבוש בגדי שבת לכבוד המילה, שוב אין מכריחים אותה לפשוט... משא"כ כאן שהוא לבוש ובא מבעו"י ולא היתה לי

שעת היתר בעיצומו של יום, פשיטא שצריך תיכף לפשוט כשנעשה חשיכה, גם מדין ט"ב עצמה, אף אם לא היה אומר שום איכה וקנינות. ולכן נ"ל דהדרך הנכונה היא לקבוע אז מעט יותר מאוחר תפילת מעריב, והציבור ימתינו בבתייהם ותיכף כשיחשיך יאמרו ברוך המבדיל ויחליפו הבגדים ויבואו לביהכנ"ס.

נְטֵעֵי גְבִירָאֵל: "מדינא אין חיוב לפשוט בגדי שבת תיכף"

אמנם ב'נטעי גביראל' שם (פצ"ד ס"ה והערה יד-טו, ושם סוף עמ' תרמג) כתב: "לא נתבאר בפוסקים מתי מחליפין את בגדי [ה]שבת. אך מסתבר להחליפו אחר זמן מוצאי שבת לפני מעריב, וכן עמא דבר... וכן ראיתי למעשה מנהג רוב גדולים בין בא"י ובין בחו"ל". אמנם הוסיף ד"מדינא אין חיוב לפשוט בגדי שבת תיכף, רק אסור בנעילת הסנדל". יסוד דבריו הוא פסקו של ה'אשל אברהם' דלעיל: "איסור הוא רק התחלת הלבישה, ולא שייך בכך מעין חיוב על שיעור פשיטה כבכלאים, ורק תחילת הלבישה יש עליו מניעה", ועל יסוד זה כתב: "...וא"כ יכול להשאיר בבגדי שבת עד אחר הקנינות. וכן נהג כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצ"ל שחלץ רק מנעליו אחר [צ"ל: לפני] ברכו, ונשאיר בבגדי שבת עד אחר הקנינות. וכן נהגו יחידי סגולה בעיה"ק ירושלים שלא פשטו אפילו השטריימעל עד אחר קריאת איכה בלילה".

מועדים וזמנים: "בהרבה בתי מדרשים קורין איכה בבגדי שבת"

וב'מועדים וזמנים' (ח"ז סי' רנו) כתב: "בצום תשעה באב שחל במוצאי שבת... נראה שאין להתפלל אז מעריב בבגדי שבת, שהרי אסור ללבוש בגדי שבת אפילו בתשעת הימים... וכ"ש בת"ב גופא... וכ"ש כשניכר היטב שזהו בגדי שבת, כמו בבגדי משי. ואם קורא בהם איכה אין לך סתירה לאבילות גדולה מזו... ועכ"פ להתאבל ולומר קנינות בבגדי שבת ויום טוב שאדם שמח בהם, ודאי ראוי למנוע מזה... המחמיר ולובש בגדי חול ומקונן ואומר איכה בבגדי חול דוקא, קיים מצות אבל כהלכתה (וכן בכל אבל במוצ"ש, נראה שמיד בצאת השבת ילבש בגדי חול ויתפלל בהם ערבית. ובאבילות דת"ב ודאי החיוב כן וכמ"ש)".

אמנם מוסיף להעיר: "...ואם כי בהרבה בתי מדרשים קורין איכה בבגדי שבת, היינו מפני טירחא דציבורא להתאסף אח"כ".

ראיה מדברי מהר"ם מרוטנבורג שלא הטריחו להחליף בגדי שבת לפני קריאת איוב וירמיה

ויש להביא ראיה לזה, דהנה כבר העתקנו לעיל מש"כ ב'מנהגי מהרי"ל': "מילה שחל בט' באב... אחר המילה פושטין הנ"ל בגדיהן אשר החליפו, וכן בספר פרנס, ואומרים איוב וירמיה", ומזה דיין ב'כנסת הגדולה' ש"אינו מן הנכון לקרות איוב וירמיה בבגדי שבת".

במהרי"ל מציין: "וכן בספר פרנס", והכוונה ל'ספר הפרנס' (סי' רעד) של רבינו משה פרנס, תלמיד המהר"ם מרוטנבורג. הספר הזה נדפס לראשונה מכת"י בשנת תרנ"א, ולאחרונה יצא לאור מחדש ע"פ כתבי-יד ע"י מכון ירושלים.

אמנם כשנעיין בפנים דבריו נראה שינוי יסודי, ששם כתוב: "ואם יש תינוק למול בט' באב, הולכין אבי הבן ובעל ברית והמוהל אחר גמר קינות ולובשים בגדים אחרים, אך לא לבנים, ומדליקין נרות, וחוזרין לבהמ"ד למול התינוק, ואחר המילה אומר איוב וירמיה ופושטין בגדי שבת אשר לבשו".

[ובספר 'תשובות פסקים ומנהגים' שבו נאספו כל דברי המהר"ם מרוטנבורג (ח"ג עמ' פט-צ) מציין שכ"ה גם בשו"ת מהר"ם דפוס ברלין (סי' רמא [קסב] במהדורת מכון ירושלים) ובמרכזי מועד קטן (סוף פ"א) "הגהות דשייכי לעיל מהלכות תשעה באב" (ומה שהוגה שם בגליון "איכה וקינות" במקום "איכה וירמיה" אינו נכון, ויעידו על זה המקבילות ודברי המהרי"ל ומה שציין במהדורת מ"י שם הערה ט). וב'תשובות ופסקים' שם ציין למה שהעיר ע"ז ב'חידושי אנשי שם' למרכזי תענית (אות תרל). וראה ביאור דברי ה'אנשי שם' בדברי הגאון ר' משה יצחק אביגדור שנדפסו ב'אוריתא' (חי"ד עמ' מז אות ה)].

הרי מפורש כאן ב'ספר הפרנס' ובדברי מהר"ם מרוטנבורג שפושטין בגדי שבת רק לאחר אימירת איוב וירמיה, ובגדי שבת אינו מהוה סתירה לקריאת איוב וירמיה. וזה שונה מדברי ה'כנסת הגדולה' בשני דברים: (א) גם בשביל אימירת קינות וירמיה אין צריך להחליף את בגדי השבת. (ב) אמנם לאחר שיוצאין מביהכ"נ חייבים בכל מקרה להחליף את בגדי השבת.

ובשו"ת 'רבבות אפרים' (ח"א סי' שעט) העיר: "וק"ק דבמהרי"ל מובא דפושט קודם ואח"כ אומר ירמיה, ובפרנס מבואר דפושט אח"כ, וקשה מדוע. בשלמא אם פושט קודם אז הטעם כי עדיין לא אמר קינות, אבל אם אומר ירמיה ואח"כ פושט מדוע". ולכאורה הביאור בזה הוא שלאחר שכבר מלובשים בבגדי שבת בביהכ"נ לא הטריחו

עליהם ללכת הביתה ולהחליף את בגדיהם. אבל אחרי הברית וקריאת ירמיה שבלאו הכי כבר הולכים הביתה, אז צריכים להחליף.

וב'ביאור רמ"ב' על 'ספר הפרנס' להגאון ר' משה בצלאל לוריא, בעהמח"ס 'נהור שרגא' ועוד, עמד על השינוי היסודי הנ"ל, והביא ראיה שאפילו אחרי שנגמר סיבת ההיתר א"צ להחליף את הבגדים. ואלו דבריו:

"ואחר המילה אומר איוב וירמיה ופושטין בגדי שבת. משמע דהיה מנהגם לומר איוב וירמיה אחר קינות, ואומרים זה אחר המילה שהיה אחר קינות, ואח"כ פושטין הבגדים. ולכאורה ראוי לפושטין מיד אחר המילה ולומר איוב וירמיה שהם כענייני קינות בבגדי חול. ובמג"א (סי' תקנ"ט סק"י) כתב ממהרי"ל אחר המילה פושטין הבגדים. ואפ"ל מעין דאיתא בש"ע (סי' קס"ח ס"ה) דבעה"ב הנזהר מפת עכו"ם ואורח שאינו נזהר מיסב עמו על השולחן, כיון דמצוה מוטלת על בעה"ב לבצוע, יבצע מן היפה דעכו"ם, וכיון שהותר לבצוע הותר לכל הסעודה ע"ש. וה"נ כיון דהותר בבגדי שבת בשביל המילה, הותר בביהכנ"ס גם לאמירת איוב וירמיה שם וסגי לפושטין כשיבוא לביתו".

* * *

מתי האבל מחליף את בגדיו במוצאי שבת

ומעניין להשוות להנהגה בתשעה שאב שחל במוצאי שבת להנהגת האבל במוצאי שבת, וכך כתב ב'נטעי גבריאל' (אבילות ח"א פק"ח אות ב): "חולץ מנעליו אחר זמן צה"כ של מוצאי שבת... אך שאר בגדי שבת מדינא א"צ להחליף רק אחרי הבדלה. אך המנהג לפשוט כל בגדי שבת קודם מעריב, כשוודאי לילה, אחרי אמירת ברוך המבדיל...".

ובשולי הגליון (הערה ה) הוסיף לבאר: "לא נתבאר בפוסקים מתי מחליפין את הבגדי שבת. ומסתבר שכיון דהחלפת הבגדים אינה בכלל אבילות שקבעו חז"ל, יש להקל להחליף אחר הבדלה. וכ"כ באשל אברהם (תנינא סי' תקנ"א)... רק תחלת הלבישה יש עליה מניעה עיי"ש, וא"כ ה"ה בנ"ד, ובפרט שלא הבדיל עדיין. וכן נהג כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל בימי אבלו, שבא לבית המדרש במוצאי שבת בחליצת נעל, ולא פשט בגדי שבת עד אחר הבדלה. וכן שמעתי מכמה גדולים שנהגו שפשטו בגדי שבת אחר מעריב. וראה בדרכי חיים ושלום (אות תתרל"א) שהגה"ק ממזנקאטש בימי אבילותו ישב בסעודה שלישית מאוחר בלילה כדרכו תמיד, והבדיל שם בביהכ"נ כרגיל עיי"ש".

הרי לנו שהרבי נהג הנהגה דומה במוצאי שבת של ט' באב ובמוצאי שבת של האבילות, ובשניהם לא החליף בגדי השבת עד לאחר שיצא מבית הכנסת. אבל בעוד שבמוצאי שבת של האבילות כתב ב'נטעי גבריאל' ש"כמה גדולים שנהגו שפשטו בגדי שבת אחר מעריב", הרי במוצאי שבת של ט' באב הוא כתב ש"מנהג רוב גדולים בין בא"י ובין בחו"ל" להחליף לפני ערבית.

* * *

דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע שברוסיא לא נהגו להחליף בגדי השבת במוצאי ת"ב

בענין הנ"ל התפרסמו רשימת זכרונותיו של הריל"ג מה שאמר לו כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשמ"ח לרגל תשעה באב שחל בשבת (להלן עם תרגום חלקי ללה"ק):

"אחרי תפלת מנחה הכריזו שזמן תפלת ערבית יהיה בשעה 9.20 (עשר רגעים אחרי הזמן). אחר-כך שאלני הרבי הלא הזמן הוא 9.09, ועניתי שהטעם הוא בכדי לאפשר לציבור להחליף נעליים, ותמה על זה. סיפרתי לרבי שבכמה מקומות מחליפים גם בגדי שבת לפני תפלת ערבית, והי' זה לפלא גדול, ובקשני שאראה לו איפה כתוב על דבר זה, והראיתי המובא בספר ט' באב שחל בשבת, שמביא מכמה וכמה קהילות חסידיות שכך נהגו.

אמר הרבי שביעקאטרינסלאוו לא היה נהוג דבר זה, ובעיני זה בלתי מובן, לאחר שבביל זה זמן ערבית וכו'.

...אחר-כך דיבר עוד הפעם בנוגע להחלפת בגדי שבת שזה דבר מופרך: הייסן אידן אהיים גיין און ווארטן ביז נאכ'ן זמן, און צוליב דעם אפהאלטען תפלת ערבית, עס איז א מנהג אין אונגארין, אבער אין רוסלאנד האט מען דערפון ניט געוואוסט.

והוסיף: הרבנים כאן חברי הבית דין מעולם לא היו ברוסלאנד, און דו ביסט אויך ניט געווען דארט".

מה שכתב הריל"ג: "והראיתי המובא בספר ט' באב שחל בשבת, שמביא מכמה וכמה קהילות חסידיות שכך נהגו", הנה חיפשתי שם (פרק ז סעיף ג-ה) ולא מצאתי שם מנהג קהילות חסידיות, ונזכר שם רק מנהג ה'חזון איש' בזה. וכנראה שנתחלף לו בזכרוננו ספר זה בספר אחר שעוד לא הצלחתי לגלות.

מהנ"ל יוצא שהדברים נרשמו לאחר זמן מתוך הזכרון, ועל כן אין לדייק בדיוק הלשון, אבל עכ"פ תוכנו הכללי ודאי נכון, שהרבי העיד שברוסיא וביעקאטרינסלאוו לא נהגו להחליף את בגדי השבת ולא לאחר את זמן תפילת ערבית במוצאי שבת שחל בט' באב.

למה אינו מתאים ללכת הביתה ולאחר את זמן תפילת ערבית

והנה לפי הרשום ברשימה הנ"ל משמע שאין התנגדות לעצם החלפת בגדי השבת לפני תפילת ערבית, מחמת קדושת השבת וכיו"ב, אלא מחמת שבשביל זה מאחרים את זמן תפילת ערבית. ובלשונו "הייסן אידן אהיים גיין און ווארטן ביז נאכ'ן זמן, און צוליב דעם אפהאלטען תפלת ערבית".

ולכאורה אינו מובן, באם כבר נמצאים בבית כדי להחליף את הנעלים, אז הרי בחדא מחתא כבר אפשר להחליף גם את בגדי השבת, ואין זה מוסיף אלא דקה או שתיים, וא"כ על מה תמה הרבי.

ואולי היה המנהג ברוסיא שהיו החסידים מתאספים גם בשבת זו בזמן רעוא דרעוין לשיר ניגוני התעוררות, ואולי גם חזרו אז מאמר דא"ח מענינא דיומא (ראה 'ספר המנהגים' עמ' 34, 'כרם חב"ד' גליון 3 סוף עמ' 273, 'שיחות הראי"ה' עמ' רסו), וכדעת ה'בכור שור' (המובא ב'שערי תשובה' סי' תקנב סקי"א וביד אפרים' שם) "דבין בחל ערב ט' באב או ת"ב בשבת יעשה כמנהגו", ואז היו מורידים את הנעלים בביהכ"נ עם צאת השבת ומיד מתפללים (ורק מי שגר בבית הסמוך לביהכ"נ היה מגיע לשם עם נעלי בד או שהביאו נעלי בד לביהכ"נ בעש"ק וכנהוג בכ"מ, משא"כ בגדי חול), ועל כן תמה הרבי על הנהוג השונה שהולכים הביתה כדי להחליף את הנעלים, כי עי"ז צריכים לאחר את תפילת ערבית.

ואולי לדעת הרבי זה קשור לענין "טירחא דציבורא" (ראה הנסמך ב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"כ עמ' תרסב ואילך, ובשו"ע אדה"ז זה מופיע בסי' ח סט"ו, סי' קכח סל"ב, סי' רפב ס"ג).

אמנם כל זה רק באם הציבור נמצא בביהכ"נ, ודוחים את התפילה ומטריחים אותם ללכת הבית, משא"כ היום שהציבור הולך הביתה אחרי תפילת מנחה כדי לאכול, וחוזרים לביהכ"נ רק אחרי צאת השבת אחרי שמחליפים את הנעלים, הרי לכאורה אין זה טירחא יתירה להחליף גם את בגדי השבת.

והעירני מו"ר הגאון רבי גבריאל ציננער שליט"א, בעל 'נטעי גבריאל', די"ל דמנהגו של הרבי שלא להחליף את בגדי השבת מיד עם צאת השבת, זה רק באלו שאין

היכר כל כך גדול בין בגדי החול ובגדי השבת, משא"כ אלו שלובשים שטריימליך, כיון שבגדי השבת שלהם ניכר לכל, על כן מסתבר שיש להחליפם מיד עם צאת השבת.

ויש להעיר שעל דרך סברה זו נמצא גם ב'ערוך השלחן' (סי' תקנא סי"א).

סיכום

* כתב הרמ"א שבשבת חזון אין לובשים בגדי שבת. וכך נהגו בהרבה קהילות אויבערלאנד פעם, אמנם כהיום נשתקע מנהג זה.

* איסור לבישת בגדי שבת יש לפרש בשני אופנים: (א) שלא ללבוש בגדים נאים. (ב) שלא ללבוש בגדים נקיים ומכובסים. ומה'מגן אברהם' יוצא שגם איסור לבישת בגדים נאים אינו אלא כיון שהם נחשבים כמכובסים ומגוהצין.

* כתב המהרי"ל שבעלי ברית פושטין את בגדי השבת אחרי הברית. וביאר ב'שיירי נוסת הגדולה' שזה רק כיון שאינו מן הנכון לקרוא איוב וירמיה בבגדי שבת, אבל באם לאו אין קפידא אם נשאר בבגדי שבת. וכך כתב ב'אשל אשל אברהם' שבאם לבשו כבר את בגדי השבת אין חיוב לפושטם, כי האיסור אינו אלא על הלבישה. ועל כן במוצאי שבת חזון אין צריך להחליף כלל את בגדי השבת.

* כתב הרמ"א שבמוצאי שבת שחל בט' באב נוהגים לחלוץ את המנעלים לפני או אחרי ברכו. ודעת הגרשז"א שאלו שנוהגים ללבוש בגדי שבת בשבת חזון מחליפין ביחד עם הנעלים גם את בגדי שבת. אמנם ה'שבט הלוי' סובר שאולי אפשר כבר להחליף את בגדי השבת לפני צאת השבת, אמנם לכאורה אין דבריו מוכרחין.

* גם הר"ש דבליצקי סבר דיש להחליף מיד את בגדי השבת. ועכ"פ יחליפם מיד לאחר ערבית, כיון דאין נכון לומר בהם איכה וקנינות, וכדברי ה'כנסת הגדולה'. אמנם ה'מועדים וזמנים' מביא שבהרבה בתי מדרשים קורין איכה בבגדי שבת, היינו מפני טירחא דציבורא להתאסף אח"כ. ומדברי המהר"ם מרוטנבורג ב'ספר פרנס' יוצא דאפשר לומר איכה וקנינות בבגדי שבת. אמנם לאחר זה ודאי יש להחליפם.

* ה'נטעי גבריאל' כתב דבמוצאי שבת שחל בט' באב "מדינא אין חיוב לפשוט בגדי שבת תיכף, רק אסור בנעילת הסנדל". ודומה לזה כתב אודות הנהגת האבל במוצאי שבת ד"שאר בגדי שבת מדינא א"צ להחליף רק אחרי הבדלה". אמנם בט' באב שבמוצאי שבת "מנהג רוב גדולים בין בא"י ובין בחו"ל" להחליפם מיד עם צאת

השבת. ואילו אודות האבל במוצאי שבת כתב "שמעתי מכמה גדולים שנהגו שפשטו בגדי שבת אחר מעריב".

* כ"ק אדמו"ר זי"ע נהג במוצאי שבת שחל בט' באב להחליף רק את הנעלים, וקרא את האיכה והקינות בבגדי השבת. וגם גם כשהיה אבל במוצאי שבת לא פשט את בגדי השבת עד אחרי הבדלה. והעיד הרבי שברוסיא וביעקאטרינסלאוו לא נהגו להחליף את בגדי השבת לפני תפילת ערבית.

* י"ל שעיקר המנהג ברוסיא שלא להחליף בגדי השבת הוי רק כיון שהיו מתאספים בביהכ"נ לשיר ולשבת ביחד, וטריחא מילתא לשלחם הביתה כדי להחליף בגדיהם, משא"כ באם נמצאים בבית הרי אין זה טריחא דציבורא להחליף את בגדי השבת. וכמו כן י"ל שאלו שלובשים שטריימליך ודאי יש להחליף בגדי השבת מיד עם צאת השבת.



ברכת אשר קידש ידיד מבטן

רב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שו"ע יו"ד סי' רסה סעיף א' ואומר אשר קדשנו כו' אשר קידש ידיד מבטן כו' עיין בש"ך ס"ק ה' ונ"ל שע"כ בשכר זאת הוא תפילה ובקשה על העתיד וצוה צריך להיות מנוקד בפתח הצד"י ובצר"י הוי"ו דלא כמו שמנוקד בכל נוסחאות הלוחות שבבית הכנסיות צוה בחירי"ק הצד"י וקמ"ץ הוי"ו שלפי זה הוא לשון עבר ואינו מתישב לפי זה ע"כ בשכר זאת כו' גם לא שייך לשון צוואה אלא לשון הבטחה אלא ודאי כמ"ש כו' ע"כ.

אבל דעת רבינו הזקן בהסידור הוא שאמרינן צוה בחירי"ק ובקמץ ושלא כדעת הש"ך. עיין בשער הכולל שהוא כותב שדעת רבינו הוא שהברכה אשר קידש ידיד מבטן היא ברכת הודאה שצונו מצוה אשר בשכרה ניצולים מגיהנם והוא כותב שמהמרש"א במס' שבת דף קלז מבואר שגם הוא סובר שצריך לומר צוה בחיריק וכן איתא בהגליון הש"ס.

והנה למרות שהש"ך סובר שצוה בחיריק אינו מתיישב יפה וע"כ הוא סובר שצריך לומר צוה בפתח והוא לשון בקשה שאנחנו מבקשים מהשם יתברך שבשכר מצות מילה יצילינו מדין גיהנם נ"ל שדעת רבינו שאף אם נסכים להש"ך שהמלה צוה

בחיריק אינו מתיישב כ"כ מ"מ לא מצינו שחז"ל יתקן ברכה שבו מבקשים שכר עבור המצות. (ואפשר שהסיבה לזה הוא מה שחז"ל אומרים שצדיקים אינם מבקשים שכר על מצותם כי אם שהם מבקשים מתנות חיים עיין רש"י פ' ואתחנן ג: כג).

ומה שמצינו בהשמונה עשרה בברכת "משען ומבטח לצדיקים" שאנחנו אומרים "ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת". שאני התם שאנחנו מבקשים מהשם יתברך ליתן כל צרכם לאותם אנשים שבוטחים בך ומאמינים שאתה נותן ואתה תתן להם כל צרכם. אבל חוץ מזה איני זוכר שם ברכה שאנחנו מבקשים שכר עבור עשיית המצות. ואף שיש תפילות שמבקשים שכר מצוה וכמו במי שברך מ"מ לענ"ד לא מצינו ברכה הכוללת בקשה לשכר עבור קיום מצוה. ואפילו אם יש ברכה כזה כיון שדבר זה הוא נדיר ביותר ע"כ בחר רבינו הנוסח של צוה שהוא נוסח של הודאה ולא צוה בפתח שהוא לשון של בקשה שמבקשים שכר עבור קיום מצות מילה.



ענין בל תוסיף ובל תגרע בנשיאת כפים

הרב עקיבא שבריק

מנהטן כולל – מנהטן ספרדיק קאנג.

איתא במסכת ר"ה דף כ"ח ע"ב: מתיב רב שמן בר אבא מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל לא תוסיפו על הדבר. עכ"ל.

וכ"ה בספרי פ' ראה פיסקא פ"ב. וז"ל: מנין שאם פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר ה' אלהי אבותיהם יוסף עליכם תלמוד לומר הדבר אפילו דבר לא תוסף עליו. עכ"ל.

וכ"ה ברמב"ם הלכות תפילה פרק י"ד הלכה י"ב. וז"ל: אין הכהנים רשאים בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים וכיוצא בה לא בקול רם ולא בלחש שנאמר לא תוסיפו על הדבר. עכ"ל.

ובטור או"ח סימן קכ"ח סעיף כ"ז. וז"ל: כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו ברכה יותר על אלו ג' פסוקים של ברכת כהנים, ואם הוסיף עובר על בל תוסיף. עכ"ל.

ובשו"ע סימן קכ"ח סעיף כ"ז. וז"ל: כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על השלשה פסוקים של ברכת כהנים ואם הוסיף עובר על בל תוסיף. עכ"ל.

ובלבד שסימן קכ"ח סעיף כ"ט: וז"ל: אבל אם מוסיף ברכה כגון שמוסיף על ברכת כהנים ברכת יוסף ה' עליכם ככם וגו' זה אסור ועובר על בל תוסיף עכ"ל.

ובשו"ע אדמו"ר הזקן סימן קכ"ח סעיף מ'. וז"ל: כהן אינו רשאי להוסיף מדעתו יותר על הג' פסוקים של ברכת כהנים ואם הוסיף עובר על בל תוסיף אם אמר בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם (ולכן אומרים השקיפה כו' מפני שכבר פשטו כפיהם והחזירו פניהם). אבל אם אומר ג' פסוקים אלו כמה פעמים ביום אינו עובר על בל תוסיף שלא שייך בל תוסיף אלא במוסיף על המצוה עצמה ולא בעשית המצוה ב' פעמים. עכ"ל.

למדנו מכל הנ"ל שיש איסור בל תוסיף אם הכהן מוסיף ברכה, אבל לא מצינו שיש ג"כ איסור של בל תגרע. אמנם בספר ערוך השלחן וכן במשנה ברורה ובכף החיים מצינו שיש ג"כ איסור של בל תגרע. ולכאורה צ"ע למה כל הספרים הנ"ל (שהם מהעיקר ספרים של הלכה) השמיטו ענין של בל תגרע.

וז"ל הערוך השלחן בסימן קכ"ח סעיף ג': וכהן שחיסר תיבה אחת לא קיים המצוה וברכתו לבטלה, שהרי כתיב "כה תברכו" לעיכובא. עכ"ל.

וראה שם סעיף מ'. וז"ל: כהן לא יוסיף על הברכות. ולא יאמר: הואיל והקדוש ברוך הוא נותן לי רשות לברך אוסיף משלי. כגון: "ה' אלהי אבותיכם יוסיף עליכם", וכיוצא בזה. ואסור לו לעשות כן. ואם עשה כן עובר על "בל תוסיף", שהרי כתיב: "כה תברכו" ולא יותר. וקל וחומר שאסור לחסר, ואם חיסר עובר על "בל תגרעו". עכ"ל.

ובמשנה ברורה סימן קכ"ח סעי' ק"ד וק"ה כתב: כהן אינו וכו', לשון הגמרא שלא יאמר הואיל ונתנה תורה רשות לברך אוסיף ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים וגו' ת"ל לא תוסיפו ומסיק שם הגמרא דאפילו כבר סיים כל ברכתיו ג"כ עובר בלאו וכ"ש אם הוסיפה באמצע הברכות. ודוקא להוסיף פסוק אחר אסור אבל לומר ברכת כהנים כמה פעמים אינו משום בל תוסיף דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים.

ואם הוסיף וכו', וה"ה אם גרע מהברכות עובר משום בל תגרע. עכ"ל.

ובכף החיים סימן קכ"ח סעיף קס"ב כתב: ואם הוסיף עובר וכו' וה"ה אם גרע מהברכות עובר משום בל תגרע, כ"מ בגמרא שם, וכ"כ מ"ב אות ק"ה, ועיין בשער הכוונות דרוש ה' דחזרת העמידה, כי כמה רזין עילאין יש במנין והתיבות והאותיות של ב"כ, וע"כ צריך הכהן הרבה ליתן דעתו בעת הברכות שלא יבלע או לגמגם בהם שום אות, כי הוא מאבד טובה הרבה והנזהר שכרו מרובה.

למדנו מהערוך השלחן והמ"ב וכף החיים שיש ג"כ איסור של בל תגרע בנשיאת כפים.

אח"כ מצאתי מקור לדבריהם בספרי הראשונים, הובא בספר קובץ שיטת קמאי על ר"ה ע' תי"ד. וז"ל ספר הבתים, שערי תפילה שער שנים עשר: לא יאמר כהן הואיל ונתנה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי, כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם, לפי שאין מוסיפין על שלשת הפסוקים ואין פוחתין מהם, שנאמר לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו. עכ"ל.

וכן הובא שם מספר ארחות חיים הלכות נשיאת כפים סימן י"ד וז"ל: אבל אין כהנים רשאים להוסיף ברכה על ג' פסוקים כגון ה' אלהיכם יוסיף עליכם וכיוצא בזה בקול רם ולא בלחש שנא' לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו. עכ"ל.

וכן כתב הכל בו, הלכות נשיאת כפים סימן קכ"ח. וז"ל: אבל אין הכהנים רשאים להוסיף ברכה על ג' הפסוקים כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגומר וכיוצא בזה לא בקול רם ולא בלחש שנאמר לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו ממנו. עכ"ל.

וא"כ כיון שמצינו בדברי הראשונים איסור של בל תגרעו בנשיאת כפים, למה הגמרא והרמב"ם והטור ושו"ע ולבוש ושו"ע אדמו"ר הזקן השמיט ענין זה, וצע"ג¹.



אכילת בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת

כתב הרמ"א באו"ח סי' תקנא ס"י – בנוגע לר"ח מנחם אב ואילך: "בסעודת מצוה כגון מילה .. אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה .. ובשבוע שחל תשעה באב בתוכה אין לאכול בשר ולשתות יין רק מנין מצומצם".

הרי שהרמ"א מחלק לענין סעודת מצוה בין סתם "תשעת הימים" שאז מותר לאכול בשר לכל הקרואים, לבין שבוע שחל ת"ב בתוכה שאז יש להגביל ל"מנין מצומצם".

אמנם הלבוש חולק עליו, ולדעתו אין הבדל אלא "מראש חודש עד תשעה באב לוקחים מנין מצומצם". והובא בבאר היטב על אתר.

(1) הערת המערכת: ראה רשימות חוברת נח.

ובגליון העבר הביא הרב אברהם אלשוילי שי' משוע"ר סי' קצו ס"ז, ששם דן אדה"ז בדין צירוף לזימון בין קבוצות האוכלים מאכלים שונים, וכותב שם בזה הלשון: "וכן בסעודת מצוה מראש חודש אב עד תשעה באב שמקצת הקרואים אוכלים גבינה, כמו שיתבאר בסי' תקנא, כיון שנזהרים מבשר מחמת המנהג אין מצטרפין עם אוכלי בשר וצריכין לזמן לעצמן".

וכתב ע"ז הרב אלשוילי (הבאתי כאן רק חלק מלשונו):

"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 שנזהרים בזה רק בשבוע שחל בו תשעה באב (ולא מר"ח אב), ואילו אדה"ז נקט בלשונו "מראש חודש אב עד תשעה באב". וצריך להבין מהיכן מקורו?...?

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...

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! "עכ"ל.

ותוכן דבריו לסיכום: מזה שאדה"ז בסי' קצו מזכיר שחלק מהקרואים אוכלים גבינה "בסעודת מצוה שמר"ח אב ואילך" – למדים אנו שהוא פוסק כדעת הלבוש ולא כדעת הרמ"א, וכנראה כן הכריע בסי' תקנא שלא הגיע לידינו.

ובמחכ"ת, אין אלו אלא דברי נביאות:

בסי' קצו אין אדה"ז בא לפסוק שכן צריך לנהוג, שחלק מהקרואים אוכלים גבינה בסעודת המצוה, אלא הוא רק מספר ומציין מציאות קיימת שכן נוהגים, ובא לפסוק שאלו הנוהגים כך אינם מצטרפים לזימון ביחד עם האוכלים בשר.

ומעתה, איזו ראייה יש כאן שבסי' תקנא פסק כדעת הלבוש? הרי יתכן בפשטות שהביא שם (וכדרכו בקודש) ב' הדיעות, הן דעת הרמ"א והן דעת הלבוש, ולא הכריע

ביניהם (שהרי זהו ענין התלוי במנהג המקום כו'); ולכן בסי' קצו, כשמזכיר אלו הנוהגים לאכול גבינה בסעודת מצוה, מזכיר "מר"ח אב ואילך" שבזה כולל ב' השיטות גם יחד (כי 'בכלל מאתיים מנה', וכשאומרים "מר"ח אב ואילך" ה"ז כולל גם השבוע שחל ט"ב בתוכה), ולא נתכוון להכריע כלום.

יותר מזה: יתכן מאוד שבסי' תקנא הכריע כדעת הרמ"א (שכן גם דעת המגן אברהם), שרק בשבוע שחל בו ט"ב חלק מהקוראים אוכלים גבינה. ואעפ"כ, כיון שקיימת גם דעת הלבוש ודעימיה ואין החי מכחיש את החי שיש הנוהגים כמותו (וראה גם לקמן מדברי השל"ה), הרי כאן בסי' קצו מזכיר את אלו הנוהגים כן, וזהו החידוש - שאע"פ שאין מנהגם מוכרח (כי העיקר כדעת הרמ"א) מ"מ כיון שבפועל נמנעים הם מהבשר ויש להם על מי שיסמוכו (וכדיוק לשונו: "כיון שנמנעים מבשר מחמת המנהג"), הרי אינם יכולים להצטרף לאוכלי הבשר. ופשוט.

ואדרבה: אם רוצים לדייק מדברי אדה"ז - הרי אפשר לדייק לאידך גיסא, שדעתו היא כדעת הרמ"א שרק בשבוע שחל בו ט"ב אז לא כל הקוראים אוכלים בשר ולא קודם לכן.

דהנה, בסי' רמט קו"א סק"א מדבר אדה"ז בסעודה שמגבילים בה את מנין הקוראים, ומתחיל וז"ל: "עיינ בשל"ה שרבו דימה דין זה לסעודת מילה שבשבוע של תשעה באב".

והנה, המעיין בשל"ה בפנים (תחילת מס' שבת) יראה שהשל"ה כותב במפורש: "סעודת מילה שחלה מר"ח אב עד התענית שאין אוכלין בשר כי אם מנין ולא יותר"; ובכן, אדה"ז מביא את דברי השל"ה, אך משנה מלשונו שינוי בולט - ובמקום לכתוב "מר"ח אב עד התענית" כלשון השל"ה [ולהעיר, שבפסקי ושו"ת מהר"ש מלובלין (שהוא מקור דברי השל"ה) איתא "בתחילת אב"] הוא כותב "שבוע של תשעה באב"! הרי שאדה"ז בכוונה משנה מל' השל"ה כדי להתאים את הדין להמנהג בפועל - כדעת הרמ"א ודעימיה - שמגבילים את מנין אוכלי הבשר רק ב"שבוע של תשעה באב" ולא יותר.

והדיוק בולט בפרט, שאדה"ז חוזר בקו"א שם עוד ארבע פעמים (!) על לשון מדויקת זו: "שבוע של תשעה באב", אף שהיה יכול לקצר בלשונו ולומר "תחילת אב" או כיו"ב, ומשמע שיש לו כוונה בזה להדגיש שאכן מנהג זה הוא רק ב"שבוע של תשעה באב" ולא לפני כן.

ולסיכום, אין כל ראי' מדברי אדה"ז שהוא מחמיר כדעת הלבוש (ואדרבה, יש לדייק להיפך), ולכן למעשה אין הכרח להחמיר יותר מדעת הרמ"א והמגן אברהם, "ובני

ישראל יוצאים ביד רמא", שרק בשבוע של תשעה באב מגבילים את מנין אוכלי הבשר בסעודת מצוה. ויה"ר שיהפכו ימים אלו לששון ולשמחה.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם בדבר גבהו של עוג מלך הבשן*

הרב חיים רפפורט

לונדון, אנגלי'

שיטות הראשונים בפירוש הכתוב "תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש"

(א) בביאור הכתוב (דברים ג, יא): "כִּי רַק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׁאַר מִיֵּתֵר הָרְפָאִים, הִנֵּה עָרְשׁוֹ עָרֵשׁ בְּרָזֶל, הָלָה הוּא בְּרֶבֶת בְּנֵי עֲמֹון תִּשְׁעֵ אַמּוֹת אָרְכָּה וְאַרְבַּע אַמּוֹת רָחְבָּהּ בְּאַמַּת אִישׁ", נחלקו הראשונים, ובכללות מצינו שלש שיטות:

(א) שיטת הראב"ע בפירושו עה"כ היא ש"אמת איש" פירושו "אמת כל אדם. והנה הוא כפול [פי' דלכאורה כפל לשון הוא זה, שהרי כבר כתוב מדות ערשו של עוג באמות ולמה הוצרך הכתוב לחזור עוד ולומר "באמת איש"], ולא יתכן להיות באמתו [פי' דאין לומר שהתורה הוסיפה "באמת איש" כדי להבהיר שהאמות שהוזכרו לא היו אמות רגילות כי אם אמותיו של עוג], כי מה בא הכתוב ללמד [שהרי לא ביארה תורה מה הי' אורך אמותיו, וקיי"ל דלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש]. ועוד, שלא יהי' בצלם אדם כלל [דע"כ "לא באמתו קאמר, דאם כן עשינו למלך הבשן בעל מום לבלי חק, שהרי קומתו של כל אדם ענק או ננס או בינוני שיהי' היא שלש אמות בשלו, ובפשוט ידים ורגלים ארבע אמות, ואם כן או יהי' אורך ערשו בלי צורך או יהי' עוג מלך הבשן ננס באבריו שהרי זרועותיו היו פחות מחצי ארכו הראוי להן" (שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ג')^[1].

(*) לע"נ הרה"ת ר' אברהם ישעי' בן – יבלח"ט – הרה"ת ר' שלום דובער גראנער, משלוחי רבינו בעיר לונדון, אנגלי'. נקטף בדמי ימיו ביום שלישי, כ"ו מנחם אב ה'תשע"ו. ת.נ.צ.ב.ה.

1) אבל ראה דברים רבה (מהדורת ליברמן) עה"כ שם [כט] הובא בחידושי הרמב"ן, הריטב"א והר"ן בבא בתרא ק, ב (ד"ה [ו]הכוין) ובשו"ת הריב"ש (סי' רצה) ובאברבנאל (עה"כ דברים שם): "אמר רשב"ל, מנוול הי' עוג מלך הבשן, אע"פ שהי' גבור ארכו תשע אמות ורחבו ארבע אמות, והרי רחבו קרוב למחצית ארכו שאין בריות בני אדם כן . . . הוי שברי' מנוולת משונה מן הבריות".

(ב) שיטת הרשב"ם עה"כ היא שאמנם האמות שמנה הכתוב הם אמות רגילות, "אמת איש שהגדיל כל צורכו", אבל "ערשו" פירושו "עריסה של קטן", דכאשר "הי' [עוג מלך הבשן] תינוק [נתנוהו ב] ערש ברזל, לפי שכשהי' קטן הי' חזק מאד, ובהשתטחו הי' משבר ערס של עץ, לכך עשאוהו של ברזל, כי לאדם גדול שיש בו דעת לא הי' צריך כך". וכ"כ בשו"ת הרמ"ע (שם): "לפי פשוטן יש לי ללמוד שהתורה לא נתנה שיעור אלא לעריסה קטנה שלו כשהי' תינוק"².

(ג) שיטת רש"י בפירושו עה"כ היא ש"באמת איש" פירושו "באמת עוג". וכן מבואר בתרגום אונקלוס: "באמת מלך", "כלומר באמת עוג עצמו" (פי' הרמב"ן עה"ת שם). וכ"מ בתיב"ע: "באמתא דגרמי"³.

[וי"ל שרש"י אזיל לשיטתו' בביאור הכתוב סוף פרשת חוקת (במדבר כא, לה) "ויכו אותו", שם הביא מ"ש חז"ל (ברכות נד, ב) שעוג עקר טורא וכו' וע"כ צ"ל שהי' גבוה הרבה מאד וכמפורש בדברי חז"ל (שם)].

והנה בענין גבהו של עוג האריך הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ח"ב פמ"ז - הו"ד באברבנאל עה"כ דברים שם), ודבריו מסכימים לשיטת הראב"ע הנ"ל, וכפי שיתבאר.

הרמב"ם שם הקדים לדבריו בענינו: כבר בארו ואמרו דברה תורה לשון הבאי, כלומר: ההגזמה, ולמדו באומרו (דברים א, כח) ערים גדלות ובצורות בשמים⁵, וזה נכון. ומסוג ההגזמה אמרו (קהלת יח, כ) כי עוף השמים יוליך את הקול⁶, ועפ"ז נאמר (עמוס

(2) וכן פירש בפנים יפות עה"כ מדעת עצמו, וסיים: "ובאמת הוא הפלגה גדולה שבקטנותו הי' צריך מטה של ברזל ותשע אמות כאדם גדול". וראה מ"ש בספר טעמא דקרא (להגרשי"ח קניבסקי שליט"א) ע"פ מ"ש בבראשית רבה (פנ"ג, י): "לא נדנדה עריסה תחלה אלא בביתו של אברהם אבינו", ע"ש.

(3) אבל בשו"ת הרמ"ע מפאנו (הנ"ל בפנים) פירש שכוונת אונקלוס היא ל"אמה שהנהיגו בה המלכים מיסדי הדתות הנימוסיות, והיא 'אמת שחי' שאמרנו" שהיא עשרה טפחים, וכ"ה כוות תיב"ע במ"ש "אמת גרמי", דהיינו "אמת נימוסיו" - "דערשו של עוג הי' ארכה תשעים טפחים ורחבה ארבעים במדת כל אדם זהו פשוטו של מקרא נכון ובורר, ויש מדרשים לרבותינו בפרק הרואה ובפרק המפלת יערב שיחם לאוזן שומעת ואינו מן המכוון הנה".

(4) וראה בארוכה לקוטי שיחות חלק ח (עמ' 134 ואילך) מ"ש בזה.

(5) בלשון הגמרא (חולין ז, ב; תמיד כט, א): "דברה תורה לשון הוא, ערים גדולות ובצורות בשמים". ובאגרת יחזקאל להרמב"ם [עה"כ בישעי' יא]: "ואפשר שיאמר גם כן כי כשירבה הישוב ותשמן הארץ ימעט נוק בעלי חיים בהתקרב קצתם. . . ויהי' ג"כ גזמא כמ"ש חז"ל דברה תורה לשון הבאי".

(6) דלא כפירוש המדרש (ויק"ר פ"ב, ב - הו"ד בפירוש המיוחס לרש"י על דהי"ב ט, ד) "כי עוף השמים יוליך את הקול". זה העורב וחכמת טיארין".

והנה בלשון המשנה (סוטה פ"ו מ"א) מצינו "אפילו שמע מעוף הפורח", ובתוס' הרא"ש (שם לא, א) הביא פירוש רשב"ם ד"עוף הפורח ינינו קול, כמה דאת אמר כי עוף השמים יוליך את הקול" [ופירושו מתאים לדברי הרמב"ם במו"ז]. אבל בפירוש המשנה להרמב"ם [הו"ד בתוס' יו"ט] שם פירש: "אפילו יש לו ראי' [במהדורת קאפח: הרגיש] מצפצוף העוף", ובקול הרמ"ז על המשנה שם כתב דר"ל "עוף הנקרא פאפ"א גאי"ו או מין עורבים שמצפצפים בדיבור כעין בני אדם" [ועד"ז כתב ברש"ש (סוטה

ב, ט) אשר כגובה ארזים גבהו וגו', וסוג זה מצוי הרבה בדברי כל הנביאים, כלומר דברים שנאמרו ע"ד ההגזמה וההפלגה, לא על דרך הדיוק והדקדוק. עכ"ל⁷.

ובהמשך לזה כתב הרמב"ם, וז"ל:

ואינו מסוג זה מה שאמרה תורה בעוג הנה ערשו ערש ברזל וגו', כי ערש הוא המטה, 'אף ערשנו רעננה' (שיר השירים א, טז), ואין ערש האדם כפי מדתו בשוה, לפי שאינו בגד שלובש אותו, אלא הערש יהי' תמיד גדול מן האדם הישן עליו. והנהוג הידוע שהוא יהי' יותר ארוך מן האדם בכדי שליש אורכו. ואם הי' אורך הערש הזה תשע אמות, יהי' אורך הישן עליו כפי הנהוג ביחס המטות שש אמות או יותר מעט. ואמרו 'באמת איש', רוצה לומר באמת אדם בינוני משאר בני אדם, לא שזה באמת עוג, לפי שכל אדם אבריו יחסיים על הרוב. הרי שהוא אומר שהי' עוג פי שנים באורך של איש משאר בני אדם או יותר מעט⁸, וזה בלי ספק נדיר במין האנושי, אבל אין זה נמנע בשום אופן. עכ"ל הרמב"ם⁹.

[ומ"ש הרמב"ם בסוף דבריו "זה בלי ספק נדיר במין האנושי, אבל אין זה נמנע" עולה בקנה אחד עם מ"ש בפירוש המשנה (נדה פ"ג מ"ג) על זה ששנו חכמים (שם מ"ב) "המפלת כמין דגים חגבים שקצים ורמשים כו' המפלת מין בהמה חי' ועוף" – "אל יעלה בדעתך שמן הנמנע הוא בדרך הטבע שיליד האדם כל מה שנזכר כאן, אלא זה

שם) דכוונתו ל"מין עוף הנקרא פפאגאי' ודומיו, שמלמדים אותו לדבר קצת ופעמים שמגלה דברים שראם ע"י דיבורו, כמו שספרו עליו הטבעיים"]. וראיתי למחבר אחד שכתב דעפ"ז יש לפרש הכתוב בקהלת "כששוטו, שעופות השמים יוליכו את הקול". וכנראה אישתימטתי דברי הרמב"ם במו"נ. וראה תפא"י סוטה שם (סק"א) שפירש דכוונת הרמב"ם היא "ששמע שנטמאה" – ודלא כהרמ"ז והרש"ש. [וראה בית הבחירה להמאירי (סוטה שם) ד"ש שמע מעוף פורח" פירושו "שסמכה דעתו בכך מצד שכן הבין לפי דעתו דרך נחש מצפצוף העופות". וראה גם שו"ת דבר יהושע (ח"ד סי' כז) מ"ש בזה ע"פ מ"ש הרמב"ן בפירושו עה"ת (דברים יח, ט). בהנ"ל העירני ידידי חו"ב כו' הר"פ שי' מוצקין.

7) דברי הרמב"ם אלו הוזכרו גם בספר ישועות משיחו להאברבנאל, חלק שני, העיון השני, פרק א. 8) ממ"ש הרמב"ם שעוג הי' גבוה שש אמות וזהו "פי שנים באורך של איש משאר בני אדם" נראה לכאורה שגבהו של אדם בינוני הוא שלש אמות עם הראש (אא"כ נאמר דלא דק), ונ"ל דלשיטתו בפירוש המשנה אזיל. דהנה במס' תמיד (פ"ג מ"ט) שנינו: "ואבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות שעלי' הכהן עומד ומטיב את הנרות". ובפירוש המשנה להרמב"ם שם: "שגובה המנורה שמונה עשר טפה, נמצא שהיא כגובה האדם בשוה, ולפיכך צריך להתרומם מעל הארץ ואח"כ יוכל להתקין את הנרות ולהדליקן". ומלשון "כגובה האדם בשוה" (ומקורו בערבית) הוכיחו האחרונים שגובה אדם בינוני הוא שלש אמות עם הראש וכשיטת רש"י (ובחים ס, א ד"ה ולר"י) והרשב"ם והרמב"ן (ב"ב ק, ב) ודלא כשיטת התוס' (שבת צב, א ד"ה אישכתח. ועד"ז בכ"מ) "דמתקף אדם עד לארץ שלש אמות".

[בספר גלת עליות על מס' מקוואות (פ"א מ"ז) כתב דקיי"ל כהרמב"ן ודעימ'. אבל בשו"ת מנחת ברוך (להג"ר ברוך לאבסקי, ווארשא תרנ"ו) חלק אמרי חיים (סי' עו) הרבה להוכיח כשיטת התוס', ומסיק ד"רוב ראשונים ס"ל כדעת תוס' . . ואם עליהם לא נסמך על מי נסמך ע"ש. ואכ"מ].

9) ע"פ מהדורת קאפח (בשניונים קלים).

אפשר וכבר נראו רוב אלו, והזכיר הפילוסוף מה שהוא יותר מוזר מזה, לפי שכל הדברים הטבעיים הולכים על הרוב, וימצא בהם באופן נדיר הפלאי והמוזר¹⁰].

גם בפירוש הרלב"ג עה"ת (דברים שם) כתב: "הנכון לפי הפשט כמו שזכר הרב המורה והוא מבואר, כי אמרו 'באמת איש' ירצה בו באמת האנשים, והיא האמה הנהוגה שהיא אמת איש בינוני, ולזה יהי' גובה עוג כמו שש אמות בינוניות או שבע או יותר מעט, לפי הנהוג מאורך המטה יותר מאורך השוכב בה".

קושיות המפרשים על שיטת הרמב"ם ודעימי'

(ב) וכבר הקשו על דברי הרמב"ם אלו מהא דאיתא בגמרא (ברכות נד, ב): אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה¹¹. אמר [עוג חשב כן בלבו. רש"י], מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי¹² [דכתיב (במדבר לג, מט) ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים, ואמר רבב"ח לדידי חזי לי ההוא דוכתא והוה תלתא פרסי אורכא ותלתא פרסי פותיא¹³. רש"י], איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישדי עליהו ואיקטלינהו. אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישי, ואייתי קוב"ה עלי' קמצי [נמלים¹⁴. רש"י] ונקבוה ונחית בצוארי; הוה בעי למשלפה, משכי שיני' להאי גיסא ולהאי גיסא¹⁵ ולא מצי למשלפה, והיינו דכתיב (תהלים ג, ח) שני רשעים שברת; וכדרכי שמעון בן לקיש, דאמר רשב"ל¹⁶, מאי דכתיב שני רשעים שברת, אל תקרי שברת אלא שרבת [לשון אשתרובי אשתרובו, ירדו וגדלו למטה. רש"י]. משה כמה הוה, עשר אמות [שהרי הוא הקים את המשכן ודרשין (ראה בכורות מד, א) הקים את עצמו לקומת המשכן, וכתב ב' עשר אמות אורך הקרש (שמות לו, טז).

(10) להעיר גם מפירוש המשנה להרמב"ם (חולין פ"ט מ"ו): "התהוות העכבר דוקא מן העפר עד שימצא מקצתו בשר ומקצתו טיט והוא מתנועע כולו הוא ספור מפורסם מאד ואין מספר לרבים אשר אמרו לי שראו אותו, ומציאות בעל חי כזה הוא דבר מפליא שאין לדעת לו הסבר כלל".

(11) ראה תוס' יו"ט סוטה (פ"ב מ"ב) וזבחים (פ"א מ"ג). ושא"נ. וראה מר קשישא (להג"ר יאיר חיים ברכך, ירושלים תשנ"ג) ערך גמירי [השני]: "לשונות גמירי דבאגדתא א"א לפרשם הל"מ כו' ואין פירושם רק בענין שלמד אותו דבר בקבלה מרבו", ע"ש דוגמאות לדבר.

(12) גירסת השאלות הנ"ל [הובאה ונתבארה בפ' החת"ס עה"ת סוף פרשת חוקת] היא "שיתא פרסי אשיתא פרסי" וראה גם תיב"ע עה"כ במדבר כא, לה; שם כה, יז. אבל ראה תיב"ע עה"כ שם ב, ג. וצ"ע. ולהעיר מיל"ש עה"ת (פ' בלק רמז תשעה): "כשברך בלעם את ישראל הי' קולו הולך ששים מיל כמחנה ישראל". ועצ"ע בכ"ז. ואכ"מ.

(13) עירובין נה, ב. וראה גם יומא עה, ב וסנהדרין ה, ב ובכ"מ.

(14) ראה הגהות הרש"ש ברכות שם.

(15) להעיר מדברים רבה (פ"א, כד): "עוג א"ר יוחנן אורך רגליו י"ח אמות".

(16) ראה גם מגילה טו, ב ובפירוש רש"י שם.

רש"י, שקיל נרגא בר עשר אמין שוור [קפץ למעלה. רש"י] עשר אמין ומחיה בקרסולי¹⁷ וקטלי. עכ"ל הגמרא¹⁸.

ועד"ז מבואר בכ"מ בדברי חז"ל שעוג מלך הבשן הי' ענק שבענקים, ומהם:

(א) במסכת נדה (כד, ב): "אבא שאול אומר ואיתימא רבי יוחנן, קובר מתים הייתי, פעם אחת רצתי אחר צבי, ונכנסתי בקולית של מת, ורצתי אחריו שלש פרסאות, וצבי לא הגעתי וקולית לא כלתה, כשחזרתי לאחורי אמרו לי של עוג מלך הבשן היתה¹⁹".

(ב) במסכת זבחים (ק"ג, ב): "אמר רב חסדא, אנשי דור המבול ברותחין קלקלו וברותחין ידונו. ולטעמין, תיבה היכי סגי. ועוד, עוג מלך הבשן [דכתיב ב'] (בראשית יד, יג) 'ויבא הפליט' וא"ר יוחנן (נדה סא, ב) זה עוג שפלט מאנשי דור המבול. רש"י [ה"כא קאי, אלא נס נעשה להם שנצטננו בציד התיבה]. ובפירוש רש"י שם ש"נצטננו המים שבציד התיבה ושם עמד עוג והראם וגם הזפת לא נפשו והראם לא הוצרך לתיבה ומפני גובהן לא טבעו".

(ג) במדרש דברים רבה (פי"א, י) וילקוט שמעוני (רות רמז תתקמ): "אני בן עמרם כו' עשיתי מלחמה עם סיחון ועם עוג שני גבורי עובדי כוכבים שבשעת המבול לא הגיעו מים לקרסוליהן מפני גובהן" [ומקרא מלא דבר הכתוב (בראשית ז, יט-כ) 'וַיָּכֶסּוּ כָּל

17 בספר 'בואו חשבון' (להר"י סטל) חלק שני (ירושלים תשנ"ח) סי' ה (עמ' יט ואילך) הקשה, דהרי הר שמדונו שלשה פרסאות על שלשה פרסאות הקיפו הוא י"ב פרסאות, וכדי לעקור הר כזה יש לפנות אותו היטב ולהקיפו בחצי הקפו לפחות ולאחוז בו ואז לעקור, "וזה מוכרח", וא"כ כשעוג עקר את ההר צ"ל שהקיף בידי את חצי הקיפו דהיינו ששה פרסאות, וא"כ צ"ל שמדת שני ידיו של עוג מקצה אחד לקצה השני כשהן פתוחות ופרוסות לאורכן היו לכה"פ ששה פרסאות, וכיון שגבהו של אדם הוא כאורך ידיו שפרוסות ופתוחות לאורכן צ"ל שגבהו של עוג הי' לפחות ששה פרסאות, דהיינו עשרים וארבעה אלף אמה, ואילו מסוגין מבואר שעד קרסוליו לא היו אלא שלשים אמה, ואם אמנם עוג מלך הבשן הי' גבוה ששה פרסאות הי' צ"ל גובה קרסוליו יותר ממאתים אמה, ונשאר בצ"ע.

אבל נ"ל דמחמת תקפו וגבורתו של עוג שהי' למעלה מדרך הטבע הי' יכול להגבי' את ההר מבלי להקיף חציו בשתי ידיו וע"ד שמצינו ביעקב (בראשית כט, י) "ויגל את האבן" ופירשו חז"ל (יל"ש שם רמז קכד) "כאדם שהוא מעביר את הפקק מעל פי הצלוחית".

18 ובספר הישר (ברלין תרפ"ג) על ספר במדבר (עמ' רפב) הובא הסיפור בנוסח אחר: "עוג מלך הבשן איש גבור חיל מאד כו' ויאמר עוג בלבו הנה כל מחנה ישראל מהלך שלש פרסאות, עתה אמיתם כאחת בלא חרב ובלא חנית, ויעל עוג כו' ויקח משם אבן אחת גדולה ארכה שלש פרסאות וישם אותה על ראשו ויאמר להשליכה על מחנה בני ישראל להמית את כל ישראל באבן ההיא, ויבא מלאך ה' וינקוב את האבן והיא מעל ראש עוג ותדר האבן בצואר עוג ויפול עוג לארץ מכובד האבן בצוארו".

19 ראה שו"ת חתם סופר (י"ד סי' שלו): "ולא תיקשי לך מאבא שאול בנדה שעמד בגלגל עינו של עוג מלך הבשן, אין למידין מתוקפו של עוג אבל שארי אינשי עצמותיהם נימוחים". וראה מ"ש ע"ז בשו"ת הרב"ז (שאפראן) ח"א (ווארשא תר"צ) סי' ק"ג. ואכ"מ.

הָהָרִים הַגְּבֵהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם, חָמֵשׁ עֶשְׂרֵה אָמָּה מִלְּמַעְלָה גָּבְרוּ הַמַּיִם וַיִּכָּסּוּ הָהָרִים"²⁰.

(ד) בילקוט שמעוני (פרשת חקת רמז תשסה)²¹: "עוג הוא אליעזר ופרסות רגליו ארבעים מיל . . ומה היתה אכילתו אלף שוורים וכן מכל חי' ושתיתו אלף וטיפת זרעו ל"ו ליטרא"²².

וכבר הביא בספר כתם פז (להמקובל ר' שמעון לביא²³) על ספר הזהר (במהדורת ירושלים תשע"ד ח"ב עמ' כח ואילך) דברי הרמב"ם הנ"ל "שהעמיד קומתו על שש אמות שלנו", וכתב וז"ל: ואני העני אחרי ההשתחואה רחוק כמטחוי קשת ממקום קברו מיראה מגשת אליו . . מדברי רז"ל בענינו של עוג ואם לא נעלמו ממנו ז"ל הלא המה יורונו כי כ'גובה ארזים גובהו וחסון הוא כאלונים', בלא הפלגה והגזמה. ע"ש בארוכה, דאע"פ "שאין ספק שלפעמים היו [חז"ל] מגזימים בדבריהם לצורך ולתועלת רב", הנה בנדו"ד שקבלה בידם על דבר גובה קומתו של עוג מלך הבשן לא נזקקו להגזים, "וח"ו שישכימו כולם לתקן ברכה להב"ה בתוך הברכות על דבר של גוזמא שלא הי' ולא נברא, וכמה הם מחמירים בברכות שלא יהיו לבטלה" ואעפ"כ הורונו (ברכות נד, א) "הרואה מעברות הים וכו' ואבן שבקש לזרוק"²⁴ עוג מלך הבשן על ישראל ואבן שישב

(20) כבר העיר בהגהות הרד"ל (לדב"ר שם) שמדה זו איננה עולה בקנה אחד עם סוגיית הגמרא בברכות שעד קרסולו של עוג היו (רק) שלשים וגם עם המדה במסכת נדה [וובחים] שם איננה מתאימה. ולכאורה צ"ל שמדרשות חלוקות בדבר.

(21) ועד"ז בתנא דבי אליהו זוטא (פכ"ד) לפי נוסחא אחת.

(22) גם מדה זו אינה מתאימה להא דאיתא בברכות שעד קרסולו של עוג היו שלשים אמה. [ולהעיר מממ"ש בפ' בעלי התוספות (בראשית כד, לט) ד"צ"ל ששני עוג מלך הבשן היו, אחד רשע שהרגו משה ואחד שהי' עבד [אליעזר] ומלך וכשמלך נקרא שמו עוג כי כל מלכי הבשן נקראים עוג כמו שמצינו בכל מלכי מצרים שנקראין פרעה, ע"ש].

(23) מחברו של הפיוט הידוע "בר יוחאי נמשחת אשריך".

(24) ברש"י שם ד"ה איתא "ואבן שזרק עוג". ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סט אות ז) כתב דכיון שגירסת הגמרא (ברכות שם) "וכן ודאי בכל מקום" היא "אבן שבקש לזרוק" פשוט שטעות סופר היא בפירוש רש"י "וצריך נמי להיות ואבן שבקש לזרוק".

אבל כגירסת רש"י כ"ה בש"ס כת' מינכן וכ"ה ברי"ף ובפ"י ר"ח ובחי' הרא"ה ובפסקי הרי"ד בסוגיין ובשאלות פרשת וישלח שאילתא כו. וכ"ה בילקוט שמעוני (פרשת חקת רמז תשסה). יהושע רמז יט. תהלים רמז תרכו): "הרואה אבן שזרק עוג". [וברי"ף שם: "ואבן שזרק עוג מלך הבשן במשה" וראה מ"ש ע"ז בצל"ח שם ובגור ארי' למהר"ל במדבר כא, לה]. וכן מפורש בדברים רבה פ"א, כד: "עוג הי' תולש הר וזורק על ישראל ומשה הי' נוטל צרור ומוכיר עליו שם המפורש וסמכו". ושם ובדברים רבה (מהדורת ליברמן פ"א, כו): "והי' עוג מגלגל הר שירד על משה ועל ישראל לקוברן, ומשה נוטל צרור וזורק תחת אותו ההר המתגלגל וסומך עליו והי' רואה משה את גבורתו ומתירא". ובמדרש הגדול (דברים ג, יא) מפורש: "בשעה שעשה עמו משה מלחמה זרק במשה רבינו אבן גדולה ולא יכול אדם לזוזה עד עכשו, הינו דת"ר הרואה אבן שזרק עוג במשה רבינו חייב לבקר שעשה נסים".

עלי' משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק, וכו' על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום²⁵, ומכ"ז מוכח דלא כדברי הרמב"ם²⁶.

ביאור שיטת הרמב"ם

ג) ובדעת הרמב"ם נראה שאכן פירש דברי הגמרא במס' ברכות שלא כפשוטם, וכמ"ש בפי' הרלב"ג (הנ"ל שם) בזה"ל: "אולם לרז"ל בזה המאמר על צד ההפלה והגזומא, ויש לו פנים, זולת מה שיובן ממנו להמון כמו שבארנו בביאורנו במסכת ברכות על מה שאמרו רז"ל עקר טורא בת תלתא פרסי", והרי ידוע דרכו של הרמב"ם שבדרך כלל משתדל "לקרב הענין אל הטבע ושלא הי' זה הנס" (לשון התוס' יו"ט ברכות פ"א מ"ה) ע"ש. ועד"ז וכיו"ב מצינו בעוד ראשונים, וגם באחרונים שפירשו האגדות בענין עוג שלא כפשוטם²⁷, וכמ"ש בכתם פז שם בעצמו ש"תמצא מהמפרשים העושים צורות וכוונות למימרא הזאת להוציאה מפשוטה כי לדעתם זה נמנע מצד מנהג העולם" אלא דס"ל דכל דבריהם דחוקים ו"יש לכל ירא את ה' להאמין בקבלתם" כפשוטה וכמשמעה, ע"ש.

25) להעיר שברמב"ם (הל' ברכות פ"ה ה"ט) כתב: "מקום שנעשו נסים לישראל כגון ים סוף ומעברות הירדן אומר כו' שעשה נסים כו'", ובפיה"מ (ברכות פ"ט מ"א) כתב "מקום שנעשו בו נסים כו' כגון ים סוף ונחל ארנון ואבן שישב עלי' משה רבינו . . וכיו"ב", ואילו הרואה אבן שזרק עוג וכו' לא הביא.

26) וע"ש בכתם פז שהביא גם דברי הזהר (ח"א סב, א): על ר"ח ור"ז ד"א שכחו בני טוריא גרמי בני נשא כו". עוד העיד: "שהעיד לי יהודי אחד שנמצא פ"א בשפת נהר אחד בארץ המערב בשעה שנפל תל אחד בשפת הנהר ההוא שחפרו המים מתחתיו מעט מעט באורך הזמנים ונפל ונגלה גלגלת אחת ממת אחד שה' קבור שם והעיד לי שהיו מכניסים הישמעאלים בחור עצם גלגל עינו את ראשם במצנפת הכרוך בראשם ולא הי' החור מתמלא ורבים העידו כמוהו ואין ספק שאם נבוא להעריך זה הראש בערך חור העין שיהי' דבר של גזומא ואם נעריך הגוף בערך הראש שיהי' כגובה ארזים גובהו כו".

27) ראה בארוכה חדא"ג הרשב"א, המהר"ל והמהרש"א (ועוד) לברכות שם. וראה עקידת יצחק (להר"י ערמאה) הנ"ל בפנים, ושם: "כל אלו הם ענינים נחמדים דברו בהם חכמים במשל ומליצה לחבבם בעיני המעינים כמו שהי' כן ענינם בהרבה כיו"ב כו' בפרק המוכר את הספינה".

וראה גם פי' הצ"ח (ברכות שם): "ועוג שאמר 'מכדי מחנה ישראל כמה הוי', רצונו בזה 'גבורת מחנה ישראל כמה הוי', תלתא פרסי, דהיינו קדושת הארון שהוא עיקר גבורת נצחונם במלחמה, והנה רצה להרוג את נושאי הארון, והארון הי' אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ועם אנשים שנשאו הי' ארכו ארבע אמות וחצי, ואבן כזה אפשר שהי' בכוחו של עוג לעקור ולהפיל עליהם, וזה הנלע"ד לקרב הדברים אל השכל ואל הטבע". [וע"ש שעפ"ז יישב גירסת הר"ף (ודעימ') הנ"ל (הערה 24) "אבן שזרק עוג במשה", עפמ"ש (במדבר ג, לח) "והחונים לפני המשכן גו' משה ואהרן", יש לשער ש"גם בשעת המסעות הי' משה הולך סמוך לנושאי הארון, וכיון שביקש עוג לזרוק אבן בנושאי הארון, הרי ביקש לזרוק במשה"].

אבל בביאור הלכה להמשנ"ב (סי' ריח ס"א) כתב ד"לפי פשוטו אין תימה כ"כ על איש כזה שהוא הי' מבני ענקים ואביו הוא מאותן שאמר עליהם הכתוב (בראשית ו, ד) ויבואו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם וכדאמרין בנדה (סא, א) סיחון ועוג מבני אחי' בן שמחזאי . . שהוא ועזאל הם המלאכים שירדו מן השמים בימי דור אנוש וממילא כח גבורתן הי' מעין גבורת מלאכים".

[ובמ"ש הרלב"ג "זולת מה שיובן ממנו להמון" כבר העירו למ"ש בפירושו עה"כ (שמות ב, א) וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי די"ל שיוכבד היתה בת נ"ח שנה כאשר ילדה את משה "וזה איננו זר", ע"ש שסיים בזה"ל: וראוי שתדע כי מה שאמרו ז"ל (בראשית רבה פצ"ד, ט; בבא בתרא קכג, ב) שנולדה בין החומות אמרו זה על דרך הדרש להועיל וליסד בלבם עוצם יכולת השם יתעלה לעשות הפלאים. עכ"ל. ונראה שגם בנוד"ד ר"ל דזה שהפליגו והגזימו חז"ל בלשונם בענין גבהו וגבורתו של עוג ה"ה כדי ליסד ולחזק בלב ההמון "עוצם יכולת השם יתעלה לעשות הפלאים"].

ועד"ז יש לומר בכוונת מאמרם (במס' נדה) "ורצתי אחריו שלש פרסאות כו' כשחזרתי לאחורי אמרו לי של עוג מלך הבשן היתה", שאין כוונתו כפשוטו, וכמ"ש בספר עקידת יצחק פ' חוקת (שער השמונים ואחד) שענינו מבואר ע"פ מ"ש שם לבאר (שלא כפשוטו) מ"ש (במס' ברכות) שעוג עקר טורא כו', ע"ש שסיים: "וכן הוא באמת בלי ספק".

וכבר ביאר הרמב"ם את משנתו בכגון דא במ"ש בפ' המשנה (סנהדרין פרק חלק ד"ה והכת השלישית) ד"כל מה שאמרו מדברים שהם בלתי אפשריים אין דבריהם בכך אלא על דרך החידה והמשל" ודלא כאלו המבינים את כל מדרשי חז"ל כפשוטם, "ודורשין בפני ההמון בדרשות ברכות ופרק חלק וזולתם כפשוטם מלה במלה", ע"ש בארוכה²⁸.

ובמה שאמרו חז"ל שבשעת המבול לא הגיעו המים לקרסולי רגליו של עוג מפני גובהו, ועד"ז מ"ש שפרסות רגליו של עוג היו ארבעים מיל, את"ל שאי אפשר לפרשם כמשל וחידה, הרי כבר קבע הרמב"ם יסוד גדול באגרתו אל חכמי מונטפסליר (אגרות הרמב"ם עמ' תפח) בנידון החוזים ככוכבים וחכמת האיציגנינות, שכל דבריהם אינם אלא שקר וכזב, בתו"ד: "אני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי יחידים מן החכמים

28) וכ"ז דלא כמ"ש בחדא"ג מהרש"א: (א) על אגדות דרבב"ח ב"ב עד, ב: "דע כי יש לנו להאמין בכל הדברים האלו בפשטן, ואף שהמפרשים האריכו בדרוש הזה לפי כוונתם כו' אין הדברים יוצאין ממשמען". (ב) על הא דאיתא בבכורות נו, ב: "פעם אחת נפל ארז אחד שבמקומנו ועברו טו קרונות על חודו אחת, פעם אחת נפלה ביצת בר יוכני וטבעה ששים כרכים, ושברה שלש מאות ארזים": "יש להאמין כל אלו הדברים כפשטן".

ועל הכתוב (בראשית ב, כג) "זאת הפעם עצם מעצמי" אמרו חז"ל (יבמות סג, א) הו"ד בפירוש רש"י עה"ת (בראשית שם): "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחי' ולא נתקרה דעתו בהם עד שבא על חוה", ובכמה מפרשים כתבו ש"חלילה לומר שבא ממש במעשה" (פתח עינים להחיד"א יבמות שם), וראה מ"ש בחדא"ג מהר"ל יבמות שם ובגור ארי' עה"ת שם [ובספר מעין בית השואבה (להגר"ש שוואב ז"ל) תמה: "פליאה דעת מלהבין דברי חז"ל אלו, וכי יתכן לומר שבא על פילים וחמורים"]. אבל בספר דברי דוד (להט"ז) עה"ת (בראשית שם) כתב ש"אין לנו להפקיע דברי חכמים מפשטן", ע"ש.

ובשער הגלגולים להרח"ו (הקדמה יו"ד): "וזה עשאל אחי יואב שהי' קל ברגליו עד מאוד כמ"ש רז"ל (קהלת רבה פ"ט, יא) שהי' רץ על ראשי השבלים ולא היו נכפפים, והנה ודאי כי אין מדרש חז"ל יוצא מידי פשוטו ממש". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

בתלמוד ובמדרשות, שדבריהם מראין שבשעת תולדתו של אדם יגרמו לו הכוכבים כך וכך. אל יקשה זה בעיניכם, שאין הדרך שיניח אדם הלכה למעשה ויהדר אפירכי ואשנויי, וכן אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת, ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן, ויתלה בדברי יחיד מן החכמים, שאפשר שנתעלם ממנו דבר, או שיש באותן הדברים רמז, או אמרן לפי שעה ומעשה שהיו לפניו²⁹. הלא תדעו שהרי כמה פסוקים מן התורה הקדושה אינם כפשוטן, ולפי שנודע בראיות של דעת שאי אפשר שיהי' הדבר כפשוטו – תרגמו המתרגם תרגום שהדעת סובלת³⁰. ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו, שהעינים לפניו הן ולא לאחור".

ובמקום אחר (שו"ת הרמב"ם ס' תלו) כתב: "כל המניח דברים שביארנו שהם בנויים על יסודי עולם והולך ומחפש בהגדה מן ההגדות או במדרש מן המדרשים או מדברי אחד הגאונים ז"ל עד שימצא מלה אחת ישיב בה על דברינו שהם דברי דעת ותבונה, אינו אלא מאבד עצמו לדעת ודי לו מה שעשה בנפשו".

וכלפי מה שטען בספר כתם פז ד"ח"ו שישכימו" חז"ל לתקן ברכה "על דבר של גוזמא שלא הי' ולא נברא", י"ל כמ"ש בחדא"ג הרשב"א שם, שפירש דמ"ש "עקר טורא" כוונתו שבא בזכותו של אברהם, ואעפ"כ "לא נמנע מהיותו מתעסק לבא עליהם בכחו הגדול, והי' מכין אבן או אבנים גדולות³¹ לזרוק עליהם מה שלא הי' כן בכח אחר משאר אנשי המין האנושי. . והרואה אותן אבנים גדולות יכיר מהם שאיש חזק ואמיץ להיות בכוחו לזרוק כאלו, לא הי' מן הראוי להנצל העם במלחמה ממנו, לולי שנעשה להם נס. ועל כן הטעינו בראייתו ברכת הנס"³².



29) אולי כוונתו על דרך מ"ש המאירי פסחים קט, ב ע"ש. או עדמ"ש בפ"ר שלמה בן היתום (מועד קטן כח, א) שדברי רבא (שם) נאמרו "כדי שלא יפקרו השומעים", וביאר המו"ל כוונתו ש"בראותם צדיק ורע לו רשע וטוב לו יבואו לידי אפיקורסות אם לא ינתן להם טעם לזה", ע"ש.

30) ראה מורה נבוכים ח"א פכ"ז ופכ"ח ובכמה מקומות.

31) ברשב"א שם הוכיח שההר והאבן הם שני דברים ממה שבברייתא אמרו "אבן שרצה לזרוק עוג" משא"כ בגמרא אמרו "עקר טורא", "ואילו היתה האבן וההר דבר אחד הי' להם לומר כאן וכאן אבן או כאן וכאן הר אלא שהם שני ענינים, האבן ששנוי בברייתא היא היתה אבן גדולה ממש וההר רמז לאאע"ה".

32) בספר מעשה איש (להרב צבי ירוב) ח"א (בני ברק תשנ"ט) פי"ד (עמ' רכב) שאברך מופלג בתורה נהג להתארח בש"ק אצל בעהמח"ס חזו"א בעי"ת ווילנא ולשוחח עמו בד"ת, והבחור נהג לכבדו בבקבוק יין בכל ע"ש. פעם נסב השיחה ע"ד דברי חז"ל אודות עוג מלך הבשן שעקר הר וכו' והעיר האורח שמסתמא נאמרו הדברים בלשון מליצה והפלגה, או קדרו פני האכסניא והזהיר את האורח 'לשבת הבאה אל תביא עמך יין' [משום (חשש) סתם יינם בגלל פקפוקו בדברי חז"ל]. ועפמשנ"ת במאמר זה הדברים טעונים עיון.

פשוטו של מקרא

אשר יושב בחשבון

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בארבעה מקומות בכתובים נאמר על סיחון מלך האמורי "אשר יושב בחשבון": בפרשת חוקת (כא, לד): "ועשית לו כאשר עשית לסיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון", בריש פרשת דברים (א, ד): "אחרי הכותו את סיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון", לקמן (ג, ב): "ועשית לו כאשר עשית לסיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון", ולקמן בפרשת ואתחנן (ד, מו): "בארץ סיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון, אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים".

והנה בכל הכתובים הללו המדובר הוא לאחר המלחמה נגד סיחון ולאחר שנהרג סיחון, ואם כן לכאורה צ"ע מדוע נאמר בלשון הווה "אשר יושב בחשבון" ולא "אשר ישב" בלשון עבר (וכן צ"ע בריש דברים שם "עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרות"). ואכן ראיתי בכמה תרגומים שתרגמו בלשון עבר, ולכאורה עדיין הכתוב דורש ביאור.

ובספר תועפות ראם סוף פרשת בא פירש שהכוונה שהשר שלמעלה עדיין יושב בהווה.

אך לפי פשוטו הדבר צריך ביאור.

ואולי ניתן לומר שבלשון מקרא הלשון "אשר יושב ב" אכן אינו משמעו בלשון עבר אלא הוא כמו הביטוי "תושב". ויש לעיין בדבר.



כפילות הכתובים בפרשת שלח (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת

בגליון הקודם מקשה הרב רוזנבלום שי' כמה קשיים בפשוטו של מקרא בפ' שלח בסוף פרשת הנסכים.

ולפלא קצת שלא ראה שכ"ק אדמו"ר האריך בזה בשיחת ש"פ שלח תשמ"א, ולחביבותא דמילתא בא בזה תוכן מעובד מתוך השיחה:

"כל האזרח יעשה ככה את אלה להקריב אשה ריח ניחח לה'. וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדרתיכם ועשה אשה ריח ניחח לה' כאשר תעשו כן יעשה. הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדרתיכם ככם כגר יהיה לפני ה'. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (טו, יג-טז)

ידועה התמיהה: מה פשר אריכות וכפילות זו בנושא השוואת הגר לאזרח?!

ויש לבאר בזה – בדרך הפשט:

הכתוב הראשון, "וכי יגור אתכם גר .. כאשר תעשו כן יעשו" – בא ללמד על כך שהגרים חייבים הם בנסכים (נושא פרשה זו), כמו שאר בני ישראל.

אולם היה אפשר לחשוב שהשוואת הגר לאזרח היא רק בנושא זה של נסכים; לכן ממשיך הכתוב: "הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר" – שגם ביתר המצוות שווים הגרים לכל הקהל. ועדיין אפשר היה לטעון, כי כל השוואה זו של הגר היא דוקא לענין המצוות שנצטוו ישראל עד לאותו זמן; אך לא לענין המצוות שיתווספו לאחר מכן במשך הזמן.

ולזה ממשיך הכתוב ואומר: "חוקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'" – שגם לדורות, כלומר: באותן מצוות שיתחדשו במהלך הזמן המאוחר יותר, צריך הגר לנהוג כמו כל יהודי.

אלא שעד כה דיבר הכתוב על מצוות שהם בבחינת "חוקים" – "הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר", "חוקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'"; אך מה יהיה דינו של הגר במצוות שהם "עדות" ו"משפטים"?

כי אפשר לחלק ולומר, שדוקא "חוקים", שבכלל הם ענינים שאינם מובנים בשכל (ואף היפך השכל) – הרי לכן גם הגרים חייבים בהם למרות שאין בכך טעם שכלי;

אבל "משפטים" ו"עדות", שהם מצוות שכן מתאימות לפי ההגיון – אולי לא יהיו תקפים גם בגרים, כיון שהדבר אינו מתאים בהגיון. [לדוגמא: מצות קרבן פסח שבאה כזכר ליציאת מצרים – לכאורה אין טעם לומר שהגר יהיה מחוייב בה, כיון שהוא ואבותיו בכלל לא היו במצרים]. לזאת ממשיך הכתוב ומסיים: "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" – שהגר מחוייב בכל המצוות שבתורה, בדיוק כמו כל יהודי אחר.



מדין עמון ומואב*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. אחרי כל הסיפור על חטא בני ישראל עם נשי מדין, ומעשה זמרי וכזבי, ומעשה פינחס, נאמר בתורה בריש פרשת פנחס (כה, יז - יח) "צרור את המדינים והכיתם אותם. כי צוררים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור ועל דבר כזבי בת נשיא מדין אחתם המכה ביום המגפה על דבר פעור".

וכתב רש"י, "כי צוררים הם לכם וגו' על דבר פעור - שהפקירו בנותיהם לזנות, כדי להטעותכם אחר פעור. ואת מואב לא צוה להשמיד, מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם, כדאמרינן בבבא קמא (לח ב)".

ואח"כ בריש פרשת מטות, לפני המלחמה עם אנשי מדין בפועל, נאמר (לא ב) "נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמין". וכתב רש"י, "מאת המדינים - ולא מאת המואבים, שהמואבים נכנסו לדבר מחמת יראה שהיו יראים מהם, שהיו שוללים אותם, שלא נאמר אלא (דברים ב, ט) אל תתגר במלחמה. אבל מדינים נתעברו על ריב לא להם. דבר אחר מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית".

ב. והנה מלבד החילוק הבולט ביותר בין ב' דברי רש"י אלו, שבראשונה מביא רק פירוש אחד מדוע לא נצטוו להשמיד המואבים (מפני רות כו'), משא"כ בשנייה שמביא לזה פירוש נוסף (שנכנסו לדבר מחמת יראה כו'), ואדרבה מקדים פירוש זה לפירוש שהביא לפניו,

הנה עוד זאת יש חילוק גם בפירוש שהביא בשתי המקומות; דפנחס כתב (רק) "מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם", ואילו במטות הוסיף וכתב "מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית".

והנה באמת אינו מובן מדוע הזכיר רש"י (במטות) הא דנעמה העמונית, הרי השאלה היתה רק בקשר למואב (מדוע לא נצטוו לנקום בהם כו')?! וכבר תירצו ע"ז התוספות בב"ק (על דברים אלו בגמרא שם) "ואע"פ שמזכיר ב' פרידות, על עמון לא אצטריך אלא משום מואב". ובמפרשי רש"י הסבירו שזהו גם הפשט ברש"י כאן, שהעתיק לשון הגמרא, ובאמת הא דנעמה לא איצטריך.

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

אמנם לכאורה קשה מאוד לפרש כן, ומכמה טעמים: (א) ע"פ הכלל שיסד לנו כ"ק אדמו"ר הרבה פעמים, שאין דרכו של רש"י להעתיק לשון הגמרא, אלא לפרש על פי דרכו. (ב) ובפרט כאן שרש"י עצמו כתב פירוש זה לפני"ז (בפנחס, כנ"ל) ולא הזכיר אלא הא דרות, וע"כ דלא נחית ללשון הגמרא בזה. (ג) ובפרט שבפירושו בפנחס מציין לדברי הגמרא ("כדאמרינן בבבא קמא (לח ב)"), ואילו בפירושו במטות לא ציין לזה כלל, אז איך אפ"ל דדוקא בפירושו למטות מעתיק לשון הגמרא!.

ודאתינן להכא נמצא עוד חילוק מעניין בין פירושו בב' הפרשיות – דרך בפנחס מציין לדברי הגמרא בבבא קמא משא"כ במטות!

ועוד יש להעיר שבפנחס כותב בסתמא "מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם ..", ואילו במטות כותב "מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית", אשר כ"ז היא תוספת מילים לכאורה, והוה ליה למיכתב בפשטות 'מפני רות המואביה ונעמה העמונית', ומדוע מוסיף כל ענין זה של ה'פרידות'!?

ועכ"פ יש לנו כאן ד' חילוקים בין ב' פירושי רש"י אלו: (א) בפנחס מביא רק תירוץ אחד, ובמטות ב' תירוצים. (ב) בפנחס מזכיר רק רות, ובמטות מוסיף להזכיר גם נעמה. (ג) בפנחס מציין לדברי הגמרא, ולא במטות. (ד) רק במטות קורא לרות (ונעמה) 'פרידה'. וצלה"ב מהו הסיבה לכל חילוקים אלו.

ג. והנה ז"ל הגמרא שם (ב"ק לח, א – ב) .. ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה, וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים עצמן לא כל שכן. אמר לו הקב"ה לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית".

והנה מדברי הגמרא הללו מובן דלולי שתי פרידות הטובות כו', הרי מצד הסברא אם משמידים את מדין חייבים לעשות כן גם למואב, משום דמדין רק באו לעזור ואילו העיקר בא ממואב. והרי זה בניגוד גמור לפירוש הראשון שהביא רש"י במטות הנ"ל דבאמת מדין ראויים יותר להשמדה ממואב משום ש"נתעברו על ריב לא להם", והרי לפי סברא זו נפרכה הק"ו!

וע"כ דסוגיית הגמרא שם סב"ל דהסברא דמדין באו רק לעזור כו' 'גוברת' על הסברא דנתעברו על ריב לא להם.

ולכאורה יש להסביר הדברים, דתלוי עם מסתכלים מבחינת הרעה שגרמו לבני ישראל, או מסתכלים מבחינת הרעה במעשיהם עצמם; דמצד הרעה שגרמו לישראל הרי המואבים היו עיקר פועלי הרעה ורק ביקשו מהמדינים לעזור, וא"כ נכונה סברת

הסוגיא בב"ק, ואילו מצד גודל הרעה של האומות בפעולתם, הרי מואב שהיו יראים מישראל, אין בפעולתם 'רעה' כ"כ כמו הרעה בפעולת המדינים שבאו להרע לישראל בלי שום סיבה.

ועפ"ז הי' אפ"ל דזה שרש"י בפנחס לא הביא סברא זו שהביא במטות – שנתעברו על ריב לא להם כו' – הוא משום דסב"ל כסברת הגמרא בב"ק, אשר לפיו באמת לא שייך סברא זו, משא"כ במטות סב"ל כסברא ההפוכה.

ואם כנים הדברים יומתק ביותר מדוע רק בפנחס מציין רש"י לדברי הגמרא בב"ק, משום שרק ברש"י זה אזיל לפי סברת הגמרא שם, משא"כ במטות לא ציין להגמרא משום דלא אזיל בסברת אותה סוגיא.

אלא דכ"ז צלה"ב; מה נשתנה בין ב' פירושי רש"י אלו, שבחד מהם (בפנחס) אזיל לפי סברת הגמרא בב"ק, ובשני (מטות) לא!?

ד. ויש לומר הביאור בכ"ז על יסוד דברי הרבי בלקו"ש (חכ"ג פרשת מטות) אשר במלחמת בני' נגד מדין הי' ב' גדרים וענינים; עיקר ענין המלחמה היה בגדר 'נקמה' (אשר בזה שונה היא משאר מלחמותיהם שהיו בעיקר ענין של כיבוש. ובה מתרץ השגת הראב"ד על הרמב"ם בענין זה שהלויים לא נטלו חלק בבזיה זו, עיי"ש). וגם הי' בה ענין של מלחמה וכיבוש רגיל (ומבאר בזה מדוע הרמב"ם לומד ממלחמת מדין 'דין' – שסובבים העיר רק מג' צדדים כו' – לענין שאר מלחמות הרגילות עיי"ש).

(ויעויין ב'הערות' להשיחה שהגאון הרגצובי' כבר חקר בזה מה הי' גדר מלחמה זו, ותלה בחקירה זו כמה פלוגתות. אמנם הרבי מחדש דתרווייהו איתנהו ביה כנ"ל).

ולכאורה הרי הפשט הוא, דאכן סיבת המלחמה הי' ענין הנקמה כמו שמפורש בקראי, אמנם אחרי שכבר נצטוו ללחום בהם, נתוסף בזה גם גדר מלחמה רגילה שהוא ענין של כיבוש.

(ודרך אגב יש לבאר בזה עוד רש"י בענין זה; דהנה בפסוק (לא,ו) מבואר דפנחס נשלח עם האנשים שהלכו להלחם במדין, וכתב ע"ז רש"י "ומפני מה הלך פנחס ולא הלך אלעזר, אמר הקב"ה מי שהתחיל במצוה, שהרג כזבי בת צור, יגמור. דבר אחר שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר (בראשית לז, לו) והמדנים מכרו אותו .. דבר אחר שהיה משוח מלחמה".

ולכאורה אם ישנו לפירוש הכי פשוט שפנחס הי' משוח מלחמה ולכן הלך עם אנשי הצבא, מדוע צריכים לפירושים נוספים, ואדרבה רש"י מקדים פירושים האחרים לפירוש זה!! אמנם לפמשנ"ת מדברי הרבי בשיחה, י"ל, דכיון שעיקר גדר מלחמה זו היה ענין של נקמה על מעשי מדין, לכן עדיפי פירושים הראשונים, דהליכת פנחס

איתם הי' ג"כ ענין של נקמה (ובזה גופא, שני אופנים בביאור ה'נקמה' שלו), אלא דמכיון שהי' במלחמה זו גם ענין של מלחמה וכיבוש רגיל, לכן מביא רש"י גם פירוש זה שהלך איתם כחלק מתפקידו כמשוח מלחמה).

ה. ואולי י"ל דיסוד שני דינים וגדרים אלו במלחמת מדין, הוה שתי הפרשיות שבהם נצטוו על מלחמה זו – זה שבריש פנחס וזה שבריש מטות, דעסקינן בה; דבפנחס לא מדובר על המלחמה, או אפילו בחירת אנשי הצבא, בפועל, אלא על החיוב לצרור ולהכות אותם מחמת מה שעשו לבנ"י, ואילו במטות מדובר כבר על בחירת אנשי הצבא והמלחמה בפועל.

ומסתבר א"כ, דבפנחס הוה תוכנו ענין של נקמה גרידא, ואילו במטות כבר ניתוסף בזה הגדר של מלחמה וכיבוש, מאחר שכבר עורכים מלחמה איתם כו'.

ואשר לפ"ז נראה לבאר כל החילוקים הנ"ל בין פירושי רש"י בשתי הפרשיות, אשר כולם סובבים והולכים על חילוק זה בין תוכן המלחמה בשתי פרשיות אלו.

ו. הנה ביארנו לעיל שהסברא דמדין גריעי ממואב מחמת זה שנתעברו על ריב לא להן, הוה רק מבחינת הרעה של מדין עצמן, אבל מבחינת הרעה שגרם לבנ"י הרי אדרבה מואב גריעי (וזהו סברת הגמרא כדלעיל).

אשר לפ"ז יוצא, דכשאר מדברים על ענין הנקמה של בנ"י אין מקום לסברא זו, דהא אדרבה המואבים עשו רעה גדולה יותר, וא"כ הרי הנקמה צ"ל מהם ביותר! רק כשמדברים על ענין כיבוש ארצם, והיינו שאומות אלו יאבדו את ארצם, כאן לכאורה נכונה הסברא שלמדין 'מגיע' זה יותר מחמת גודל רעתם – שיאבדו את ארצם, משא"כ בני מואב שלא הי' בפעולתם רעה גדולה כ"כ.

ומדויק ביותר מדוע בפנחס – שתוכנו ענין הנקמה כמשנ"ת – אינו מביא פירוש זה, ורק במטות – שתוכנו ענין המלחמה וכיבוש – כן מביאו.

ז. ונראה לבאר לפ"ז מדוע בפירושו במטות מביא רש"י גם זה דרות המואביה ונעמה העמונית, דלא כבפירושו בפנחס שמדבר רק על מואב;

דהנה כשמדובר על הנקמה שצריכים לעשות במדין על דבר מה שגרמו לבנ"י כו', באמת אין מקום לדבר על עמון, שבפשוטו לא הי' להם שום חלק בפעולות אלו, ולכן מדבר רק על מואב שהיו העיקר בזה כנ"ל. אמנם כשמדברים על כיבוש ארצם ע"י מלחמה, הרי כאן קשורים עמון מואב זו בזו, דהא לשניהם ניתנו ארצותיהם בירושה מחמת היותם בני לוט, כמבואר בקראי בפרשת דברים (וברש"י בכ"מ).

וא"כ אם אפשר לכבוש את ארץ מואב, שוב אפשר לכבוש את ארץ עמון, דזה מראה שירושתם מלוט כבר בטלה!

וע"ז אומר רש"י דגם מואב וגם עמון, איננו יכולים לרשת את ארצם שנתנה להם עדיין, מאחר שצריכים להמתין עד שה'פרידות' שצריכים להגיע מהם יצאו מהם ויגיעו אלינו.

והיינו דא"נ שהירושה של אומות אלו לא יהי' לעולם (כמפורש בדברי רש"י בפרשת לך לך בברית בין הבתרים כאשר ניתן לאברהם אבינו ארץ עשר אומות עיי"ש), מ"מ לפני שיצא מהן 'פרידות אלו' עדיין לא נגמר הזמן שלהם בארצם, ושוב לא יכולים ללחום בהם ולכבשם.

(ויעויין ברמב"ן בסוף 'שכחת הלאוין' על סה"מ של הרמב"ם, שיש לו דרך אחרת בזה בענין איסור כיבוש ארצות עמון ומואב. ונקודת הענין הוא דבאמת יש איסור תמידי לכבוש את ארצם, והא דמבואר שהאיסור הוא מחמת שתי הפרידות, אין זה לענין כיבוש אלא לענין נקמה והשמדה לבד עיי"ש. אמנם כ"ז הוא לשיטתו נגד שיטת הרמב"ם עיי"ש. וי"ל דרש"י סב"ל בזה כהרמב"ם. ואכהמ"ל).

ח. ודאיתנן להכא אולי יש להוסיף ולומר דענין זה נרמז בזה שרות ונעמה נקראות שתי 'פרידות', דהיינו גוזלות;

דהנה זה שירשנו ארץ ישראל, דהוא ארץ עשר אומות, הי' בברית בין הבתרים. ושם הרי ישראל נמשלו ל'תור וגוזל', ואילו שאר האומות נמשלו לבהמות, וכמ"ש בקראי שם (עם פירושי רש"י) שלכן 'בתר' את הבהמות, ולא הגוזלות, להראות שאומות העולם כלים והולכים כו' לעומת ישראל.

וזהו הסיבה שהירושה של עמון ומואב – של אותן ארצות שדובר עליהן בברית בין הבתרים – לא יכולה להבטל עד שה'פרידות' שישנן בהם, יצאו מהן, דאז גם הם אינן אלא כשאר אומות העולם שכלין והולכין כו'.

(ואוי"ל עוד, וזהו הסיבה שלגבי אדום מבואר שהזמן שיתבטל נחלתן יהי' רק לעתיד לבא – עיין ברש"י בפירושו בברית בין הבתרים שם – והוא משום ריבוי הגרים שבאו מבני אדום במשך כל הדורות כידוע, ונמצא דהיו 'פרידות' רבות ביניהן, ושוב לא יכולים להתבטל עד ביאת המשיח בב"א).



שונות

הנסיון האחרון

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

ידוע הסיפור (שמספרים בשמו של המשפיע רח"ש ברוק ע"ה) בשם אחד מצדיקים החסידות בשם הרב המגיד שלפני ביאת המשיח יהי' נסיון ע"ד אליהו בהר הכרמל אבל בפעם הזאת דוקא "נביאי הבעל" הם שינצחו וכו'.

והעירני ח"א מדברי ר' עקיבא בספרי פרשתנו על הפסוק "ובא האות והמופת": "אמר רבי יוסי הגלילי ראה עד היכן הגיע הכתוב סוף עובדי עבודה זרה ינתן להם ממשלה אפילו על חמה ולבנה כוכבים ומזלות אל תשמע להם מפני מה כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים, אמר רבי עקיבא חס ושלום שמעמיד המקום חמה ולבנה כוכבים ומזלות לעובדי עבודה זרה הא אינו מדבר אלא במי שהיו נביאי אמת מתחילה וחזרו להיות נביאי שקר כחנניה בן עזור".

משמע שלדעת רע"ק לא ייתכן שיהי' דבר שלמעלה מהטבע עבור נסיון לטובת "נביאי הבעל" וכו'. (ואפשר שהסיפור הנ"ל קאי לשיטת ריה"ג).

אגב להעיר שהארברנאל בפירושו מקשה על דברי רע"ק, דחלילה לנו שנאמין שהאיש אשר עמד בסוד ה' וישמע את דבריו ונתאמת לנביא ה', ישוב לנבא בשם ע"ז.

ולכאורה צ"ע דהא הכלל דאל תאמין בעצמך עד יום מותך כסיפור ר"י כה"ג שלבסוף נעשה צדוקי. ועכצ"ל דלדעת האברנאל הנביא נעשה צדיק גמור שאין לו יצה"ר ולא שייך שיחזור לסורו. אבל לא כן דעת רע"ק.

וצ"ע בדבר.



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

הרב פרץ מאצקין
מאנטרעאל

בגליון הקודם הביא הר' י.ד.ק. שי' מה ששאל בגל' תשצט שע"ד ביאור הבעש"ט על ענין הבת קול המובא בלקוטי תורה בביאור כי תצא¹ נמצא ג"כ בס' חות יאיר, כפי שהביאו בפ' עץ יוסף על פרקי אבות (פ"ו מ"ב), וכו' עיי"ש מה שתירץ, הנה החות יאיר הנ"ל אינו הר' יאיר חיים בכרך (המכונה ג"כ ע"ש ספרו חות יאיר) שקדם בזמן להבעש"ט, אלא הכוונה להר' אלעזר ב"ר אלעזר קאליר אב"ד זאבלודאו רעכניץ וקעלין מחבר ספרי אור חדש², והביאור שצוטט בעץ יוסף נמצא בספרו חות יאיר חדש (פראג, תקנ"ב), חלק אור החיים אות ד (ח, א). ומעתה קושיא מעיקרא ליתא, כי אין טעם להביא פירוש הנ"ל בשמו ולא בשמו של הבעש"ט, אחר שהבעש"ט היה מבוגר ממנו בארבעים שנה, וגם ספר הנ"ל נדפס כאמור רק בתקנ"ב, שלושים שנה אחר פטירת הבעש"ט.



הרה"ק רבי אברהם מקאליסק

הרב אלי' מטוסוב
מערכת "אוצר החסידים"

הרה"ק ר' אברהם קליסקער היה מתלמידי הרב המגיד, מבחינת הגיל הוא היה מבכירי החבריא קדישא (כ"ק אדמו"ר הזקן, היה צעיר ממנו בעשר שנים). ובשנת תקל"ז כארבע שנים לאחר פטירת הה"מ הוא התלווה אל הרה"ק הרב מנחם מענדל מוויטעפסק בנסיעתו לאה"ק, ומאז הוא נשאר באה"ק ושם מנוחתו כבוד.

באה"ק הוא שימש כעין "משנה" אל הרה"ק הרמ"מ בהנהגת קהילת החסידים שם, ובמכתבים שהיה הרמ"מ כותב אל קהל החסידים בחו"ל היה גם הוא מצטרף בהוספת

(1) לו, ג "וכנודע ממאמר הבעש"ט נ"ע בענין הבת קול שמכרזת שובו בנים, דקשה מי הוא השומע כו' וא"כ מהו הפעולה מהכרזו? – אלא היינו דמזליה חזי הכרוז, ומזה נמשך ג"כ הרגשה בנשמה שבגוף שנמשך לה מלמעלה מבחי' מזליה וכו'", עיי"ש, ובפ' שלח ד"ה אני הוי' אליקים (מז, ב), ובשיר השירים ד"ה להבין ענין הטעם (סד, א).

(2) ביוגרפיה אודותיו, "לפני שתי מאות שנה" הר' יקותיאל יהודה גרינוואלד (נ.י. תשי"ב).

כמה ענינים בשולי המכתב ובחתימת יד קדשו. ואחרי פטירת הרה"ק הרמ"מ נ"ע בשנת תקמ"ח הוא נשאר לבדו מנהיג החסידים באה"ק.

באותם שנים בתחילת שנות ה'תק"מ כאשר רבינו הזקן סירב לקבל עליו את עול נשיאות החסידים ברוסיה, גם הוא הצטרף בהפצרות אל רבינו הזקן שיקבל עליו את הנשיאות, וכתב לשונות של הפלאה על רבינו הזקן ותורתיו.

בהקדמת התניא כותב רבינו הזקן, אשר הענינים שבתניא "מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו [הרב המגיד ובנו הרה"ק רבי אברהם המלאך] וקצת מהם נרמזין חכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק תובב"א". בדרך כלל מקובל להניח אשר כוונת רבינו היא גם להרה"ק הר"א מקאליסק [ועיין במאמרינו הארוך שנדפס בענין זה, בספר "הרב" שי"ל מקרוב ע"י מכון היכל הבעש"ט].

אולם בודאי כי עיקרי הדברים מכוונים אל הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק, שרבינו הזקן החשיב עצמו לתלמידו, וגם עליו יתכן "רבותינו שבאה"ק" לשון רבים.

אך לעת זקנותו של הרה"ק הר"א מקאליסק, נתפרדה החבילה כי הרה"ק הר"א אתפלג והחל לחלוק על רבינו הזקן, ושלוחיו שהיו מדברים בשמו החלו לסובב בערי רוסיה אצל החסידים ושאר הצדיקים תלמידי הרב המגיד ותלמידי תלמידיו והיו מתסיסים נגד הנהגותיו של רבינו הזקן. ובעיקר התבטא הדבר בעריכתם קופה מיוחדת לאסיפת המעות עבור אה"ק בכדי שלא להיות כפוף אל הקופה שניהל רבינו הזקן עבור כלל החסידים.

בפרטי ענינים אלו, כתב הרב שד"ב שי' לוי' במבוא שבתחילת "אגרות כ"ק אדמו"ר הזקן" (החדש, שיצא לאור בשנת תשע"ב), ובספר "תולדות חב"ד באה"ק" פרק ה', ונמצא מזה גם בספר "בית רבי" ועוד. וגם אנו כתבנו דברים חדשים בזה באיזה מאמרים.

ונוסיף כאן דברים אחדים בפרשה זו, אשר לא היו ידועים לעת עתה.

התפלגות הרה"ק מקאליסק

עיקר התסיסה החלה בסוף שנת תקס"ב ותחילת שנת תקס"ג (כאשר נפרט להלן), ורבינו הזקן ניסה במשך כמה שנים להשכנת השלום (ונמצא מענין זה אגרות מכ"ק רבינו הזקן, בספר אגרות קודש שלו), אולם בשנת תקס"ה כאשר אפסה תקוה ומהצד שכנגד היו מפיצים שמועות מוזרות בקרב העם [עי' באגרות קודש אדה"ז ע' של: "מעט אשר שמעתי שהם מגזמים בשקרים גדולים יותר מכדי הדעת טועה, בהוציאם עלינו שם רע כת הש"צ ימ"ש וכה"ג"], כתב רבינו הזקן מכתב ובו הוא מגולל את כל פרשת הדברים.

המכתב הוא ארוך (למעלה מעשר עמודים בדפי הדפוס) וכל שורה בו כוללת ענינים רבים, ומצד האריכות לא נוכל כאן להציג הדברים לפני הקורא, והרצה יקרא הדברים בספר אגרות קודש, ושם גם מצורפים למכתב הערות ומקורות רבים שציין המו"ל הרב שד"ב לוין.

"נגע בו יד ה' כנודע"

אולם נציג כאן איזה שורות מתוך האגרת, הכולל דבר חשוב מבחינה היסטורית, אך לא מצאתי עדיין שום מקור וביאור למאורע זה:

המכתב הוא שם מע' שלח עד ע' שמט, ובע' שדמ אחרי שמגולל רבינו הזקן את כל האגרות הנלהבות ששלח הרה"ק הר"א בתמיכה בדרכו של רבינו, כותב:

"וגם בשנת תקס"ב, אחרי נסיעת מאיר מאה"ק [הוא ר' מאיר מביחוב, ראה אודותיו להלן], שלח אלי [הרה"ק הר"א] מכתב חבה וריעות כשנים קדמוניות ביתר שאת ויתר עז ע"י חיים משרת. וקרוב הדבר כי מחמת שנגע בו יד ה' כנודע שכח מה שעשו ידי שנת תקס"ב, כי אילו הי' זוכר לא הי' נותן אמתלאות אלו שנראה לעין שהם שוא".

רבינו הזקן כותב כאן "מחמת שנגע בו יד ה' כנודע, שכח מה שעשו ידי". ולע"ע אין ידוע על שום מקור אחר על אירוע שעבר על הר"א מקאליסק באותם שנים.

והרגיש את החידוש שבדברים אלו בהערות שבספר "אגרות בעל התניא", והוא כותב שם (ע' קעח) על תיבות אלו בסגנונו הוא: "לא עמדתי על כוונתו".

שני השדרי"ם

הערה שנייה, חפצינו להביא מאמר אדה"ז על פסוק "מי יעלה בהר ה'" שלכאורה מתייחסת לפרשה זו.

אך בתחילה עלינו להקדים קצת אודות שני השלוחים (שדרי"ם) שהיו מתסיסים נגד רבינו. והם רבי צבי הירש מהארק' ורבי מאיר מביחאב.

הרבה מהדברים באגרתו הארוכה של רבינו הזקן מתייחסים לשני שלוחים האלו של הרה"ק ר"א מקאליסק. ונצטט כאן שורות אחדות:

בתחילת האיגרת: "ראשית הידיעה, מודעת זאת מאמר רז"ל ברית כרותה ללשון הרע אם אינו מתקבל כולו מתקבל מקצתו, ובמשך שנים רבים אשר שגגו כחרב לשונם מדי שנה, הני נחותאי דנחתי מהתם להכא ומהכא להתם ["הני נחותאי" קאי על שדרי"ם אלו שהיו מביאים לשון הרע לפני הרה"ק ר"א מקאליסק], נעשה כעבותות העגלה והסאה נתמלאה וגבה טורא ביננא כו' [גבה הר הפילוג בין הרה"ק מקאליסק לבין רבינו], ובפרט כי המקום גורם... והנה מי לנו גדול משאול בחיר ה' ומשיחו עול

ידי קבלתו לשון הרע הרג נוב עיר הכהנים מעולל עד יונק ושמונים וחמשה כהנים נושאי אפור וכהן גדול בראשם..."

עוד קטע מתוך האגרת: "גם מה שכתב למחותני הגאון הנ"ל [הרה"ק ר"א כתב מכתב להרה"ק רלוי"צ מבארדיטשוב ובו דברים רבים נגד רבינו], כי בראותו שלא הועיל מעשה המכתב שלח אלי משולחים לבוא עמי חשבון נכון במילי דשמיא כו', הנה מפורסתם לכל כי אדרבה ואדרבה, תיכף שבאו אלינו בחורף תקס"ב דברו רק טוב ונחומים לנחמני על מכתבו דשנת תקנ"ח, ויפה עשיתי שדנתי בגניזה ובקשו ממני לשרפם בפניהם, יען כי אגרות האחרונות מבטלות הראשונות ועניתי להם הרי שכנגדם אומרים שהם רק לפני [אלו הקשורים לרבינו הזקן טוענים שאגרות הר"א מקאליסק בתמיכה בהנהגתו של רבינו הזקן, הם נכתבו שלא באמת אלא רק כלפי חוץ, בשביל לקבל המעות שנאספים בחו"ל ע"י רבינו הזקן], וזעקו מרה [שני השדרים] איך אפשר לחשוב כזאת על אדם גדול כמותו ירבו בישראל, שבשביל דבר שבממון יפקיר אלפים נפשות מישראל ח"ו אילו לא הי' הדרך ישר בעיניו ח"ו, וגם היא שפלות גדולה לארה"ק להיות יסודה על ענין כזה ח"ו, והתאמצו בכל לב ונפש להכניס ולאמת בלבי כדברים האלה..."

"וגם בחורף תקס"ג לא עמדו לנגדי רק במילי דארעא קדישא לבטל המשולחים דמדינתנו, שיסבבו הם בעצמם לבד במדינתנו, ולא באו בחשבון עמי במילי דשמיא כי אינם ממארי דחושבנא ואינם בקיאים בחשבונות..."

"לא ידעי בצורתא דשמעתא"

ובהמשך כותב שם באיגרת: "והנה לפי דבריו במכתבו למחותני הגאון נ"י [הרה"ק רלוי"צ מבארדיטשוב], ששלחם אלי [שני השלוחים] למצוא חשבון נכון במילי דשמיא ולהתנהג עמי כפי ראות עיניהם וחשבונם הנכון, ומסר להם דעתו לומר בשמו כאשר יוכשר בעיניהם, לפי זה נמצא כי קלים היו רודפינו, הני נחותאי לפי דעתם הקלה, רק שמסר להם דעתו מפני שהם מופלגים בתורה ויראה בעיניו. אבל אנחנו מכיריהם ויודעיהם מנעוריהם ועד עתה דלא ידעי בצורתא דשמעתא לא בנגלה ולא בנסתר, ודי לקרותם יודעי ספר. ונוראות נפלאות, מי ראה כזאת למסור ענין גדול ונורא לחלוק עם אלפי אלפים מישראל בידי שלוחים, לתת חרב בידם לפי דעתם וחשבונם, אשר ודאי הם אינם כדאי להכריע ולחלק, בהיות ודאי באלפי ישראל נמצאים רבים וכן שלמים אשר קטנם עבה ממתנם, ואפילו הוא בכבודו ובעצמו [הרה"ק הר"א] אין היחיד מכריע את הרבים..."

גם הרה"ק רלוי"צ אל הרה"ק ר"א מקאליסק, כותב באיגרתו על שני שלוחים אלו:

"אך ורק אנשים רעים בני בליעל הביאו לשון הרע באזניו, ותלוי' בדבר הוא [רצונם להשתלט על ממון הנאסף לאה"ק], כאשר סופו מוכיח על תחילתו שהאנשים ריקים בלי דעת תורה, כאשר ראיתי אותם. ומאד הוא למותר את אשר הוא מפליג בשבחם לומר עליהם מופלגים ויראים אנשי אמת, כי לא ראיתי מעולם יראים ומופלגים מאנשי אמת בהם, ואיך יוכל לכתוב עליהם אנשי אמת הלא כמה שקרים אמר לפני צבי המ"ר [על שם עיר מושבו "הארקי" שפירושו ברוסית "מר"], ואם הוא מופלג איני יודע מי עם הארץ".

[איברא כי באגרות המנגדים אל רבינו הזקן, כתבו תוארים נכבדים למדי על שני שלוחים אלו, ועד היום מקפידים בחסידות קארלין לקרותם בשם "הרה"ק רבי צבי, הרה"ק רבי מאיר" עי' במאמריו של הרה"ג הרא"א שור בקובצי "בית אהרן וישראל", אולם הלא כאן קאימנא בעדותו של רבינו הזקן והרלוי"צ מבארדיטשוב. וזהו הנוגע לנו לגבי הערתינו לקמן על מאמר רבינו הזקן בפסוק מי יעלה בהר ה'. רק יש לציין על אחת הפליאות: איך חשב הרה"ק ר"א מקאליסק שהוא ישכנע את הרלוי"צ שהיה גאון בנגלה ובנסתר שהוא שלח שני שלוחים אלו להתווכח עם רבינו הזקן במילי דשמיא, והרלוי"צ כותב "כאשר ראיתי אותם" והיינו שהוא ראה אותם אישית].

ההתפלגות בתחילת שנת תקס"ג

ומעתה נבוא לעיקר דברינו:

כאשר הבאנו עיקר התסיסה והפילוג החל בסוף תקס"ב וחורף תקס"ג, וכאמור באיגרת אדה"ז שהבאנו: "וגם בחורף תקס"ג לא עמדו לנגדי רק במילי דארעא קדישא". וכן שם בהמשך האיגרת: "והנה בחורף תקס"ג באו אלי הני נחותאי הידועים, וביקשו ממני לבטל כל השלוחים במדינתנו וכל המעמדות הישנים, רק שיסבבו בעצמם ויעשו להם מעמדות חדשים מאוהביהם האמיתיים שאינם מכונים בשם חב"ד...".

וכן באיגרת אדה"ז משנת תק"ע אודות הרה"ק רבי ברוך ממעזיבז (אגרות קודש שם ע' שעא): "ואמרתי לו ניכרין הדברים שקיבלתם לשון הרע עלי מהנהו בני מערבא, כי עד שנת תקס"ב היינו אוהבים נאמנים, והנהו בני מערבא דיברו עלי לשון הרע, וקיבל דבריהם כמו שקיבל שאול על דוד, לכן אני אומר כמו שאמר דוד אל שאול ישפוט ה' ביני ובינך".

[וגם במקורות אחרים מוזכר על התסיסה נגד רבינו שהיתה אז בתחילת תקס"ג, כגון באיגרת הרה"ק רבי אשר מסטאלין ("אגרות בעל התניא ובני דורו" ע' קפד) שבו הוא מנסה להניא את הרה"ק ר' ישראל מקאזניץ בעל עבודת ישראל מתלמידי הה"מ

מתמיכתו הגדולה אל רבינו הזקן, שגם איגרת זו היא מתחילת תקס"ג, ע"פ מחקרו של הרא"א שור],

מי יעלה בהר ה'

וז"ל בתורת אדה"ז, שנדפסה בסה"מ תקס"ג ח"א ע' רלו (ונאמרה בסביבות פורים תקס"ג, דהיינו בסוף החורף), ואידי דוטר נעתיקה כאן בשלימות:

"מי יעלה בהר ה' כו'. יש להבין למה דוקא בהר ה' לא ימצא בקל מי שיוכל לעלות כו'. אך הענין עד"מ העולה בהר הגבוה מאד נעלה מפני שיפוע ההר לא יוכל לעמוד במקום אחד לנוח מעט כי אם או שילך במרוצה ויעלה עד גובה ההר ויעמוד שם, או כשלא יוכל לילך מפני השיפוע מוכרח לילך לאחור ויפול מן הגובה לארץ כי לא יוכל לילך אחורנית בשיפוע הגובה כידוע. ואם כן יש כאן ב' הפכים דוקא דהיינו או שיהי' בתכלית העילוי כשכבר עלה בהר או בתכלית הנפילה ממקום גבוה לארץ כו' ולא יוכל להיות ממוצע ביניהם שהוא העמידה באמצע גובה ההר כו' וד"ל,

ועל דרך משל זה ממש יובן בבחי' עליי' רוחניות מאחר שנק' בשם עליי' מנומך למדריגה הגבוהה, הרי זה ממש כעולה בהר כנ"ל, ולא ינצל מב' הפעים הנ"ל או שיתעלה למדריגה הגבוהה או שיפול הנופל גם ממדריגה הנמוכה שהי' עומד בתחילה כו', אבל ממוצע לא יהי' ביניהם דהיינו שלא יוכל לעמוד במדריגתו הראשונה כו', כי באמצעות בחי' העליי' לא יוכל לעמוד מפני הגובה בישפוע כנ"ל וד"ל,

ועד"ז יובן הפסוק מי יעלה בהר ה' דוקא כי בארץ ישראל מאיר בחי' ו' קצוות דיצירה שבעשי' כידוע ונקרא בשם עלמא דאתכסיא בחי' לאה לגבי אויר שאר חוץ לארץ כמבואר בזהר וע"ח, ולכך להיותו עליי' גדולה מי יוכל לעלות ולקום שם דוקא, כי אם לא יקום שם יפול מאמצע ההליכה תכלית הנפילה כנ"ל וד"ל. ע"כ.

תכלית הנפילה

תוכן של תורה זו, כי בעליי' גדולה שבארץ ישראל "בהר ה'", הנה אם לא יקום שם יפול תכלית הנפילה. וזה נאמר בסוף חורף תקס"ג.

ייתכן כי הדברים קשורים איך שהוא להקורות אז, שזה היה עצם זמן ההתפלגות של הרה"ק הר"א מקאליסק וסיבוב שלוחיו מאה"ק לעורר מחלוקת שנאה ומדינים בקרב חצרות החסידות (שזה עתה ניצלו מציפורני המתנגדים כו', כידוע מניצחון החסידות בשנת תקנ"ט ותקס"א),

[ולא נ"ל שקאי רק על השלוחים "הני נחותאי", כי כאשר הבאנו הם מעולם לא נחשבו לבעלי דרגא בעיני רבינו הזקן, ובשביל "נפילה גדולה" הלא צ"ל מקודם בני עלייה].

ויש לציין, כי ניכר מכמה מקומות אשר תורות הקצרים שבספרי המאמרים של אדמו"ר הזקן, אלו שמופיעים בין מאמרים ארוכים שנאמרו בימות השבת, הנה תורות אלו הם דברים שנאמרו ביחידות לפני יחידי סגולה כגון בניו של אדה"ז וכיו"ב. וגם תורה זו שהיא כתובה על ידי כ"ק אדמו"ר האמצעי בלבד (ולא נמצאת בכתבי שאר המניחים), יתכן שהדברים נאמרו רק לפני אדמו"ר האמצעי ביחידות, וכ"ק אדהאמ"צ העלה את הדברים על הכתב מצד הענין הכללי שבה שהיא תורה לדורות, ולא מפני הענין הפרטי והוראת שעה שבה, שבלאו הכי היו אז כתביו של אדהאמ"צ חתומים וגנוזים אתו.

כל זה בדרך סברא, וידוע הלשון: אם שגיתי ה' יכפר בעדי.

האמת והשלום אהבו

נכון גם לציין, כי כל ענין הפילוג היה רק לשעה אבל לדורות חזרה השלום ושלוח בחצרות החסידים, עד שאפילו אדמו"ר הצ"צ שהוא היה בעובי הקורה באותן מאורעות, הקפיד להביא בתוך הלקו"ת אחת מתורותיו של הרה"ק הר"א מקאליסק (לקו"ת דרושים לסוכות פא, סע"ב, כאשר ציינתי כבר לפני שנים רבות באחת מגליונות אלו). וגם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב החזיר עטרה ליושנה והכניס בהקדמת התניא (בשנת תר"ס) את הקטע על "רבותינו שבאה"ק" אשר בגלל הפילוג היו צריכים להשמיטו בהוצאת התניא של שנת תקס"ו וכהנה רבות. וע"ד מאמר הכתוב בקהלת (ט, ו) על עניני פירוד כאלו אשר "כבר אבדו וחלק אין להם עוד לעולם".



לזכות

הרה"ח שלמה זלמן וזוגתו חנה שרה שיחיו

ראטנברג

להצלחה רבה ומפלגה בטוב הנראה והנגלה בגו"ר גם יחד

בבנא חייא ומזוני רויחא

ונחת רוח רב מבניהם ובנותיהם שיחיו,

מתוך שמחה ובטוב לבב



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח

לעילוי נשמת
החסיד ר' חיים מנחם (המכונה ר' מענדל) ע"ה
ב"ר ראובן ע"ה
פרימערמאן
נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.
◇
נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים
ומשפחתם שיחיו
פרימערמאן

לזכרון
ולעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות
הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין
שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת
מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד
ת. נ. צ. ב. ה.

לזכות הילד **רפאל משה שי'**

ווילהעלם

לרגל חגיגת ה"אפשרעניש" שלו בשעה טובה ומוצלחת למזל טוב

ביום יז מנחם אב תשע"ו שנת הקהל

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ויזכו לרוות
ממנו הרבה נחת ועונג

מתוך אושר ושמחה לאריכות ימים ושנים טובות



ולזכות הוריו הרה"ת ר' מנחם מענדל ומרת חי' מושקא יחיו

ווילהעלם



ולזכות הילד הרך הנולד למזל טוב

ביום ועש"ק פ' עקב כ"ב מג"א תשע"ו שנת הקהל

יה"ר שיכניסוהו לבריתו של אאע"ה ושיגדלוהו לתורה ולחופה
ולמעשים טובים

שיזכו לרוות ממנו רוב נחת ושמחה

מתוך ברכה והצלחה לאורך ימים ושנים טובות.



ולזכות הוריו הרה"ת ר' לוי יצחק שי' ומרת דבורה לאה תחי'

יעקאבסאהן



נדפס ע"י ולזכות זקניו החשובים מצאצאי בית הרב

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' ומרת אסתר תחי'

שניאורסאהן