

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון ט [אלף-קכא]

יו"ד שבט-שי"פ בשלח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וארבע עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

פתח דבר

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

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

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

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

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

אך כידוע, אין לו לקובץ אלא הכותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא פשוט לכתוב בפועל, לפרסם ולהדפיס.

בקשתנו פרושה בפני אלו שביכולתם לכתוב, לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

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

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

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

בברכת חסידים

המערכת

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

יו"ד שבט - ש"פ בשלח תשע"ז
גליון ט [אלף-קכא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 10 מדרגת אנשי דור המדבר לפי שיטת הרמב"ם
הרב חיים רפופרט
- 14 תחיית המתים של כל ישראל במערת המכפלה (גליון)
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 17 הש"ץ מוציא עם שבשדות אף שאינם בביהכ"ס
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 28 בענין הנ"ל
הת' מנחם מענדל אלטיין
- 48 בענין הנ"ל
הרב מאיר צירקינד
- 50 בענין הנ"ל
הת' יעקב יהודה ברוין
- 52 כתיבת שם חדש בכתובה
הרב מרדכי פרקש
- 58 הדגשת מעלת התורה – בספר ויקרא
הרב מנחם מענדל רייצס
- 60 טעם מצוות הקהל
הרב בן ציון חיים אסטער
- 62 רבותינו ז"ל לעומת חכמינו ז"ל
הרב משה מרקוביץ

- 63 בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה.
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש
- 67 בענין הקרשים ומעשי ידי משה נצחיים.
הרב מרדכי רובין
- 75 בגדר מצות לחם משנה במשנת רבינו.
הרב בנימין אפרים ביטון
- 80 "כל מקום שנא' ויהי אינו אלא לשון צער".
הת' מנחם מענדל הכהן כצמאן

רמב"ם

- 82 גדר השבותים בשבת.
הרב שלום דובער הלוי וולפא
- 101..... איך יבום דחרש קונה מדאורייתא.
הרב פרץ בראנשטיין
- 103..... בענין האיסור דלא תחנם.
הרב אברהם בערגשטיין

חסידות

- 112..... "וחזקת והיית לאיש".
הרב מיכאל א. זליגסון
- 113..... אלקים מסתיר על הוי'.
הרב משה מרקוביץ
- 114..... על מזה אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחלה.
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 117..... כמה הערות בספר התניא.
הרב וו. ראזענבלום
- 117..... אהבה מסותרת שבתניא פי"ט.
הת' מנחם מענדל גורארי'
- 123..... גילוי עצמותו לע"ל.
הת' שלום דובער מייערס

127.....הסיבה שא"א לשלול שכל ממושש בידיים
הת' מנחם מענדל סארקין

נגלה

130.....על מנה שבשטר הם מעידים
הרב יהודה ליב שפירא

138.....בענין מפי כתבם בשטרות
הרב עקיבא גרשון וגנר

145.....אמנה שבשטר הם מעידים
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

153.....ביאור מחלוקת הראשונים ב"הכי נמי מסתברא"
הת' חנן טייכטל

159.....נטמא בולד הטומאה
הרב שלום צירקינד

161.....ג' אופנים בגדר מודעה
הת' שלום דובער מייערס

164.....ביאור החילוק בין אנוסים היינו למודעא היו דברינו
הת' ישפ"י ניסילעוויטש

166.....דחיית אבלות לחתן ורגל (גליון)
הרב פנחס קארף

166.....גדר ברי ושמא ברי עדיף (גליון)
הנ"ל

הלכה ומנהג

168.....בענין חינוך הקטנים לתפלה
הרב אברהם אלאשוילי

170.....פירסומי ניסא דמגילה
הרב משה אהרן צבי ווייס

192.....הוספה בתפילת הדרך
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

- 194.....שעת ויום המולד.....
 הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 195.....גדר אנינות בהלכה.....
 הרב מנחם מענדל כהן
- 198.....שמן זית 'למאור' לנר חנוכה.....
 הרב יהודה ליב נחמנסון
- 207.....לקדש בעצמו בליל שבת.....
 הת' ישפ"י ניסילעוויטש
- 210.....איחור הברכות בברית מילה של איש מבוגר (גליון).....
 הרב לוי יצחק ראסקין
- 211...האם אפשר לקשור תפילין ספרדי לצד פנים או אשכנזי לצד חוץ? (גליון).....
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 214.....קריאת שנים מקרא אחר ערבית מבעוד יום (גליון).....
 הרב מרדכי גלזמן
- 214....ביאור שיטת אדמוה"ז במלאכת אוכל נפש שהישנים יותר טובים (גליון).....
 הת' רפאל מנחם נחום שעמל
- פשוטו של מקרא**
- 219.....בענין הלימוד מהצפרדעים על קידוש ה'.....
 הרב עקיבא גרשון וגנר
- 221.....באיזה גודל היו הכינים שבמצרים.....
 הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 223.....יסוד פלוגתת אברהם ובני חת.....
 הרב בנימין אפרים ביטון
- 227.....ואם ימעט הבית.....
 הרב שרגא פייוויל רימלער
- 228.....חלומות פרעה.....
 הת' שלום סעמיועלס
- 230.....משה נתנבא בכה אמר ה'.....
 הת' בערל פאליטיקא

היום יום

233.....'היום יום' ימי כו-כו טבת.....
הרב מיכאל א. זליגסון

שונות

237....."ראה כל המופתים אשר שמתי בידיך כו' ואני אחזק את לבו"
הרב ישכר דוד קלויזנר

239.....בענין תחילת פרק מ"א בתניא.....
הרב שי שחר עמר

247.....'אמרו עליו על רבי יהאודה ברבי אילעאי'.....
הרב ישראל אליעזר רובין

256.....ספרי הגה"ק בעל "חנה אריאל".....
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים ה'תשע"ז
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ה שבט ה'תשע"ז

"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

ברכת חברים

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

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

ה"ה התמים הנעלה והמצויין מצאצאי רבותינו נשיאינו

לוי שי' טעלזנער

לרגל יום הולדתו ביום ט' שבט בשטומ"צ

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

ולהוסיף ולעלות מחיל אל חיל בכל עניניו בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות



המערכת

גאולה ומשיח

מדרגת אנשי דור המדבר לפי שיטת הרמב"ם*

הרב היים רפפורט

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

בשמנה פרקים להרמב"ם (סוף פ"ד) כתב, וז"ל: ואתה יודע, כי אדון הראשונים והאחרונים, משה רבנו, כבר אמר לו ית' יען לא האמנתם בי' (במדבר כ, יב), "על אשר מריתם" (שם כ, כד), 'על אשר לא קדשתם' (דברים לב, נא), כל זה. וחטאו, עליו השלום, הי', שנטה אל אחד משני הקצוות במעלה ממעלות המידות¹, והיא הסבלנות, כאשר נטה אל הכעס², באומרו (במדבר שם, י) 'שמעו נא המורים'. דקדק ה' עליו שיהי' איש כמוהו כועס בפני קהל ישראל, במקום שאין ראוי בו הכעס. וכגון זה בחוק האיש ההוא חילול השם, לפי שתנועותיו כולן ודיבוריו נלקחים למופת³, ומקווים להגיע בהם להצלחת העוה"ז והעוה"ב, ואיך ייראה ממנו הכעס, והוא מפעולות הרע, כמו שבארנו, ולא יבוא אלא מתכונות רעות מתכונות הנפש. ואמנם אומרו בזה (במדבר כז, יד) 'מריתם פי' הרי הוא כמו שנבאר. וזה, שהוא [מרע"ה] לא הי' מדבר עם אנשים המוניים, ולא עם מי שאין להם מעלה, אלא עם אנשים שהקטנה שבנשיהם היתה כמו יחזקאל בן בוזי⁴, כמו שזכרו החכמים, וכל מה שיעשה או יאמר, יבנהו. וכאשר ראוהו שכעס, אמרו

(* לזכות הרה"ג ר' אהרן יהודה לייב בן גיטל פייגא לרפואה שלימה וקרובה בתוך שאר חולי ישראל.

(1) ראה שמנה פרקים שם בארוכה וברמב"ם בהל' דעות פ"א ופ"ב.

(2) ראה ספרי עה"כ במדבר לא, כא: "בשלשה מקומות בא משה לכלל כעס ובה לכלל טעות כו", ע"ש.

(3) ראה יומא פו, א: "היכי דמי חילול השם, אמר רב, כגון אנא, אי שקילנא בישראל מטבחה ולא יהיבנא דמי לאלתר" [ובפירוש רש"י שם: וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזולזל בגול"]. וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה הי"א: "יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מוננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות הר"ז חילל את השם כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר כו' או שדברו עם הבריות אינו בנחת ואינו מקבלן בסבר פנים יפות אלא בעל קטטה וכעס וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין".

(4) ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ו ה"ב: "הנביאים מעלות מעלות הן, כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא". וראה מו"נ ח"ב פמ"ה המדרגה החמישית בנבואה – דרגת נבואת יחזקאל בן בוזי.

שהוא ע"ה אינו מי שיש לו פחיתות מידה, ואלמלא ידע שה' קצף עלינו בבקשת המים, ושאנו הכעסנוהו יתעלה לא הי' כועס. ולא מצאנו בדברי ה' ית' אליו בזה הענין לא כעס ולא קצף, אלא אמר (במדבר כ, ח) 'קח את המטה וגו' והשקית את העדה ואת בעירם⁵. עכ"ל הרמב"ם בשמנה פרקים (ע"פ מהדורת קאפח).

ומ"ש הרמב"ם "שהקטנה שבנשיהם היתה כמו יחזקאל בן בוזי כמ"ש החכמים", לכאורה כוונתו למ"ש במכילתא (ע"כ שמות טו, ב) "שראתה שפחה על הים מה שלא ראו ישע"י ויחזקאל" ובדברים רבה (פ"ז, ח) אמרו "ראה הפחות [וי"ג: ששפחות⁶] בימי משה מה שלא ראה יחזקאל גדול בנביאים"⁷, וסבר הרמב"ם שמעלה זו לא לשעתה בלבד היתה אלא נמשכה גם שנים רבות לאחר מ"ת⁸.

הנהגה באגרת תחיית המתים להרמב"ם עמד על השאלה "למה לא נזכרה תחיית המתים בתורה?"

ובביאור הדבר כתב, וז"ל: והסיבה בזה, שזאת תחיית המתים אמנם תנהג מנהג המופת כו' וההאמנה במה שזה דרכו לא יהי' רק בסיפור הנביא, והיו בני אדם כולם בזמן ההוא מכת הצאב"א, אומרים בקדמות העולם, שהם היו מאמינים שהשם רוח הגלגל, כמו שבארנו במורה (ח"ג פכ"ט; ח"א פס"ג ופ"ע), ומכזבים בהגיע הנבואה מאת השם לבני אדם. וכן יתחייב להם לפי אמונתם הכוזבת המופתים, וייחסו אותם לכשוף ולתחבולה כו', והלא תראה איך אמרו מתמיהים 'היום הזה ראינו כי ידבר אלקים את האדם וחי' (דברים ה, כא), הורה שהיתה הנבואה אצלם מכת הנמנע, ואיך יספר למי שלא

5) ראה מ"ש על זה בפירוש הרמב"ן עה"ת במדבר כ, לו: 'הוסיף הבל על הבלים כו', ע"ש, ומ"ש ע"ז בספר הזכרון להריטב"א (ניו יורק תשכ"ג) פ' חוקת (עמ' תצט ואילך).

6) דברים רבה מהדורת ליברמן.

7) ובהמשך לזה איתא במדרש: "בנ"א שדברה עמהם שכניה פנים בפנים שנאמר (דברים ה, ד) פנים בפנים דבר ה' עמכם".

8) להעיר מבחי ע"כ שמות טז, לו: "כי ישראל במדבר היו קדושי עליון מלאכים גופניים". וראה מ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר 'המספיק לעובדי השם' (ירושלים תשל"ג) בפרק על ההתבודדות (עמ' קעח ואילך), שם כותב שמצינו "בתולדות הנביאים ותלמידיהם" שהתנהגו ב"התבודדות השלימה על ידי התרחקות מן הכרכים וההסתגרות במדבריות ובערבות צי' ובהרים וכדומה", ובתו"ד כתב לאמר: "ואנשי דור המדבר התגוררו הרחק ממקום ישוב ארבעים שנה וזאת כדי ששיגו את ההתגלות כמו שנאמר (דברים כט, ד) ואולך אתכם ארבעים שנה גו' למען תדעו כי אני ה' אלקיכם, ואמר יתעלה בלשון נביאיו (ירמ' ב, ב) לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

התבארה אצלו הנבואה דבר שאין ראי' עליו אלא האמנת הנביא? והוא ג"כ נמנע אצלם לגמרי לפי אמונתם בקדמות העולם, כי לולי המופתים לא היתה אצלנו תחיית המתים מכת האפשר. וכאשר רצה ה' ית' לתת תורה לישראל ולפרסם בהם מצותו ואזהרתו ע"י הנביאים לכל העולם, כמו שאמר (שמות ט, טז) 'ולמען ספר שמי בכל הארץ', חידש המופתים הכתובים בתורה, עד שהתאמתה בהם נבואת הנביאים וחידוש העולם וכו', ולא הוציאים מעניני העוה"ז בגמול ובעונש ומהענין אשר הוא בטבע, שהוא השאר הנפש או הכרתה כו', רצוני לומר העולם הבא וזולת זה נכנס לזולת זה מענין התחי', והתמיד הענין כן עד שנתחזקו אלו הפינות והתאמתו בהמשך הדורות, ולא נשאר ספק בנבואת הנביאים ולא בחידוש הנפלאות. ואח"כ סיפרו לנו הנביאים מה שהודיעם ה' מענין תחיית המתים והי' קל לקבלו . . . וידוע שהאנשים ההם שרצה ה' שתראה התורה בימיהם התיישבו בהם דעות נפסדות מאד, אמר עליהם בסוף הארבעים, אחר כל מה שראוהו ממעשה השם הגדול 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה' (דברים כט, ג), וידע ה' ית' שאם יאמר להם חידוש תחיית המתים, הי' אצלם נמנע, וירחקו ממנו מאד, והיו בוזים ג"כ בעבירות, אחר שהעונש עליהם אחר זמן ארוך, ולזה הפחידם וייעדם הטוב והרע בעינים ממהרים לבא, אם תשמעו ואם לא תשמעו, והי' מפני זה יותר קרוב לקבלו ויותר מועיל. עכ"ל הרמב"ם באגרת תחיית המתים (ע"פ מהדורת שילת, ירושלים תשנ"ה, עמ' שסח ואילך).

והנה מדברי הרמב"ם בשמנה פרקים הנ"ל מבואר שאנשי דור המדבר זכו למעלת הנביאים, ומשמע שאכן זכו לנבואה ממש, וכיון שאפילו הפחות שבאנשי דור המדבר הגיע למעלת יחזקאל הנביא, לכאורה פשוט הוא שהאמין בנבואה והי' מאמין בדברי הנביאים, ומה זה שכתב הרמב"ם עליו "איך יספר למי שלא התבארה אצלו הנבואה דבר שאין ראי' עליו אלא האמנת הנביא"?

ועוד צ"ב איך אפשר לומר ש"התיישבו בהם דעות נפסדות מאד" ולא היו נמנעים מלעבור על רצון השם אא"כ יזהירם בעונש הבא בזמן קרוב וכו', הלא קיי"ל (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"א) ש"אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו, ולא היא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד".

ועוד צ"ב בלשון הרמב"ם באגרת תחיית המתים ש"התמיד הענין כן עד שנתחזקו אלו הפנות והתאמתו בהמשך הדורות, ולא נשאר ספק בנבואת הנביאים ולא בחידוש הנפלאות", ומשמע שבדורם של יוצאי מצרים ומקבלי התורה [האנשים ההם שרצה ה' שתראה התורה בימיהם], עדיין לא יצאו מכלל ספק בדבר זה. והלא כתב הרמב"ם (הל'

יסוה"ת פ"ח ה"א) בזה"ל: משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין ע"פ האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכישוף⁹ וכו'. ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני שעיינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו, ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך¹⁰, וכו'. ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראי' לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר (שמות יט, ט) 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחרי' הרהור ומחשבה. עכ"ל. ומשמע מדבריו שאחרי מעמד

9 בקונטרס 'חידושי תורות' להאדמו"ר מסטמ"ר זצ"ל (ניו יארק תשט"ז, סוף עמ' קז) כתב שממ"ש הרמב"ם דאין להביא ראי' מאותות ומופתים כי אפשר שנעשו ע"י כישוף [וכבנדרו"ד: "אפשר שיעשה האות בלט וכישוף". ועד"ז להלן (ה"ג) "בלט וכשוף הן"; "מה שעשה בלט וכשוף עשה" (שם פ"ט ה"ה)] "יש סתירה לאותן שאמרו שהרמב"ם לא האמין במעשה כשפים, שהרי מפורש בדבריו כמ"פ שחיישינן דילמא מעשה כישוף הוא, ובחנם אמרו עליו שאינו מאמין במעשה כישוף".

אבל לפמ"ש הרמב"ם (לקמן הל' ע"ז פי"א הט"ז) בענין הכישוף ש"דברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן" [וראה גם ספר המצוות מל"ת לא. פיהמ"ש ע"ז פ"ד מ"ז. מו"ג ח"ג פל"ז. ועוד] נ"ל דמ"ש הרמב"ם שהאותות יעשו "בלט וכישוף" פירושו (כלשון הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"ז) "שהכשוף אשר תשמע אותו הוא מפעולות שהיו עושים אותם... [ש]היו מביאים לחשוב בהם או היו חושבים שבהם יעשו מעשים נפלאים במציאות", אבל באמת לא היתה אלא אחיזת עינים.

וראה גם פירוש התורה להרלב"ג (עה"כ שמות ז, יא) "ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן", וז"ל: "המכשפים, היו האנשים שהיו מתעסקים בפעולות הכישוף; חרטומי מצרים החכמים והמכשפים; בלהטיהם, בסתריהם כטעם 'המלך לאט את פניו' (שמואל-ב יט, י). . . וידמה שכבר עשו זה באחיזת עינים, וזה שהם הביאו לחשב שיהפכו מטותיהם לתנינים במה שהסתירו והעלימו מאמינת הענין מהאנשים הרואים זה".

[הערה דא"ג: בספר אמת ליעקב (להגר"י קמינצקי) עה"ת פ' וראו (עמ' רסד) כתב: "אפשר שסובר הרמב"ם דבזמן הגמרא שהיו אמוראים שבכוחם ה' להחיות מתים ולחולל נפלאות וכדומה בהכרח הוכרחו גם לכוחות של השדים וכדומה כי זה לעומת זה עשה אלקים, ואם כח הקדושה בתוקפו כמו כן כח הטומאה בתוקפו, ורק בימינו שגם הכוחות הרוחניים נעלמו ונמוגו כמו כן שוב אין אחיזה במציאות השדים".

אבל מלשון הרמב"ם וסגנונו בפיהמ"ש (ע"ז שם) שאברהם אבינו חלק על דעותיהם הנפסדות של כת הצאבא שידסו את האמונה בכישוף ושיחות הכוכבים והשדים והקסם והניחוש לכל ריבוי מיניהם" ש"הם שורש עבודה וזה" משמע דס"ל להרמב"ם שמעולם לא היו שדים ולעולם לא יהיו, לא בימי התלמוד, ולא לפניו ולא לאחריו. ואכ"מ].

10 ראה מו"נ ח"ב פל"ג. וראה שו"ת הריב"ד (מכתבי הגר"י קאפח ז"ל, ירושלים תשס"ט) סי' כד ואילך. ואכ"מ.

הר סיני אכן נתאמתה אצלם נבואתו של משה באופן שלא הי' שייך להיות אחרי' הרהור כפירה ומחשבת ספק, וצ"ב איך דבריו אלו עולים בקנה אחד עם מ"ש באגרת תחיית המתים שם.



תחיית המתים של כל ישראל במערת המכפלה (גליון)

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בגליון הקודם האריך הגריאב"ג שליט"א אודות מה שמצינו בכ"מ שתחיית המתים של כל ישראל יהי' במערת המכפלה.

ואולי יש להעיר בזה עוד משיחת ו' טבת תשמ"ז (תורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 182), שמבואר שם "וכמו כן יכולים לעשות בכל שאר המקומות שיש בהם "בית החיים" שנטמן בו גדול בישראל, צדיק בישראל ומורה דרך בישראל - כידוע שכל "בתי החיים" קשורים זה בזה וכולם יחדיו קשורים עם "מערת המכפלה", באמצעות ה"מחילות" (כמבואר בספרים)."

והנה לגוף הענין המבואר בשיחה, לכאו' אפשר להעיר ממאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' כ"ז, ד"ה להבין ענין ההשתטחות: "אמנם בעת בואו לכאן על מקום מנוחות הצדיק ומתפלל שם על קברו שבדאי התפילה שלו היא שם בכוונה רצוי' ושלימה מקרב איש כו', וכאשר מכניס את ראשו על הציון אשר שם שוכנים המקיפים של הנפש הצדיק אזי בוודאי כל אות ואות מדיבורו ומחשבותיו דשם נכללים באוירא דג"ע דשם (כי הרוח נקרא אוירא דג"ע וכמ"כ הנפש). ובעת אשר נפש הצדיק עולה למעלה ותוכל גם תפילתו לעלות למעלה מעלה בג"ע העליון ויוכל לעשות פרי למעלה ולמטה, כידוע שכל התפילות צריכות לעלות למעלה דרך פתח של ג"ע הארץ, וע"כ התפילה שמתפללי' אצל מערת המכפלה היא רצויה ומקובלת מאוד לפי שיש קבלה בידינו ששם הי' פתחו של ג"ע ממש . . . ודוגמא מערת המכפלה הוא כאן על קבר הצדיק התפיל' שאנו מתפללים שם תוכל היא לעלות מהרה למעלה בעת עליות נפש הצדיק למעלה כי אותיות של התפילה הם נרשמים שם בנפש הצדיק..".

ולהעיר ג"כ מהזוהר הידוע (ח"ג ע, ב) שאומרים ב"מענה לשון" "ובשעתא דאצטריך עלמא רחמי וחיאי אזלי ומודעי להו לנפשייהו דצדיקייא ובכאן על קברייהו אינון דאתחזו לאודעא להו. מאי טעמא דשוין רעותא דילהון לאתדבקא נפשא בנפשא כדין אתערין נפשייהו דצדיקייא ומתכנפי ואזלין ושאטין לדמיכי חברון ומודיעי להו צערא דעלמא וכלהו עאלין בהווא פתחא דג"ע ומודיעי לרוח".

אמנם בהשיחה הנ"ל מבואר עוד ענין, שהבתי חיים קשורים זל"ז ועם מערת המכפלה באמצעות המחילות, (ומשמע ששם שזהו מחילות גשמיים, ולא רק שברוחניות הענינים כל קברי הצדיקים קשורים עם מערת המכפלה). ובהערה שם ציינו לכתובות קיא, א (וכן מבואר בעוד מקומות בחז"ל) אודות המחילות שיעשה הקב"ה בקרקע בשביל תחיית המתים של הצדיקים שמתו בחו"ל. אבל לכאו' אינו מובן מהו הקשר בין המחילות שיהי' בתחיית המתים, למה שמבואר בשיחה אודות מערת המכפלה. ולע"ע לא מצאתי מקור מפורש אודות המחילות המקשרים כל בתי החיים זל"ז ועם מערת המכפלה. ואבקש מקוראי הגליון שי' להאיר ולהעיר באם ידוע להם מקור ברור ע"ז.

וע"פ המבואר בגליון הקודם שתחיית המתים של כל ישראל יהי' במערת המכפלה, לכאו' י"ל בזה קצת מקור על הענין הנ"ל, שכל המחילות של הקברים בתחיית המתים יהיו קשורים למערת המכפלה, מכיון ששם יקומו, (וממילא מובן שגם הבתי חיים עצמם קשורים זב"ז, מכיון שכולם קשורים עם מערת המכפלה). אמנם עדיין צ"ב קצת אם המבואר בהשיחה קשור להמחילות שיהיו בעת תחיית המתים, שהרי בהשיחה משמע שישנם מחילות כבר עכשיו, ואילו בנוגע המחילות שיהיו בתחיית המתים משמע לכאו' שיתחדשו אז, ואינם במציאות עכשיו. ועצ"ע.

ועוד להעיר ממה שמבואר בספרי פ' ברכה פ"סקא שנ"ז, ובילקוט שמעוני שם רמז תתקס"ה, "סמליון אמר וימת שם משה, מנין אתה אומר מחילה היתה יוצאה מקבורתו של משה לקבורתו של אבות, נאמר כאן וימת שם משה, ונאמר להלן (בראשית מט, לא) שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו. "ובס' ספרי דבי רב כתב "ומ"ש דמחילה יוצאה כו' אולי הטעם כדכתיבנא לעיל משום דדרך שם הוא עליית הנשמות לגן עדן". ועפ"ז הי' אפ"ל עד"ז בשאר קברי הצדיקים, שיש מחילות במקשרים אותם עם מערת המכפלה, (וענין זה ישנו כבר עכשיו). אבל מכ"מ משמע שמחילה הזאת היוצאת מקבורתו של משה, זהו ענין מיוחד הקשור במיוחד למשה רבינו (ואין מזה ראי' לשאר צדיקים), ראה הנסמן והמבואר בזה בס' דברי פינחס ח"ב סי' מ"ז אות ז' ואילך מכמה מקורות, עייש"ב.

ב. ועוד להעיר דבמדרש אותיות דרבי עקיבא (אות ט') איתא "אם כן צדיקים שבחוצה לארץ כגון משה ואהרן ושאר כל הצדיקים שבארבע פנות העולם היאך חיינן. משיב הקב"ה ואומר להם לכו ושטטו בארבע רוחות העולם והגביהו את ארבע כנפות הארץ ועשו מחילות מחילות בקרקע הארץ לכל צדיק וצדיק שבחוצה לארץ עד ארץ ישראל והביאו לי כל צדיק וצדיק... " ומשמע קצת משם שלע"ל יעשה הקב"ה מחילה בשביל משה רבינו בכדי שיבוא לא"י ולירושלים¹¹, ולכא' צ"ע למה לא מהני המחילה שישנו כבר למערת המכפלה, ובדוחק י"ל משום שהמדרש הזאת ס"ל שתחיית המתים יהי' בירושלים ולא במערת המכפלה, כמו שכתוב שם לפני"ז "ויציצו מעיר כעשב הארץ (תהלים סב) ואין עיר אלא ירושלים שנאמר (מלכים א יא) העיר אשר בחרתי בה", אמנם ראה באג"ק ח"ב ע' ע"ב הערה 13, שמבאר שם בנוגע לענין זה, בדעת הזוהר שתחיית המתים יהי' בירושלים, ש"כל ארץ ישראל בכלל ירושלים היא כדאמר שם קודם למאמר זה", ולכא' י"ל כמו"כ בדעת המדרש כאן, וא"כ לכא' שוב י"ל שמהני לזה המחילה שישנו כבר ממקום קבורת משה למערת המכפלה. ואולי מדרש זה פליג על הספרי. ועצ"ע.

ובגופו של ענין, יש להעיר משיטת הפנים יפות דס"ל שמשה ואהרן לא יצטרכו לגלגול מחילות, ראה בפירושו עה"פ (במדבר כז, יג) וראית אותה וגו' "כי עתיד הקב"ה להרחיב א"י עד מקומות שנקברו משה ואהרן, כעין זה פירשנו מ"ש ישעי' (ישעי' מט, כ) עוד יאמרו באזניך בני שכליך צר לי המקום גשה לי ואשבה, דהיינו שבשעת התחי' יאמרו המתים שבח"ל שלא יצטרכו לצער גלגול מחילות עד ארץ ישראל, כדכתיב (תהילים עב, טז) ויציצו מעיר אלא שיתרחב קדושת א"י עליהם כדי שיוכלו לעמוד במקומם וזהו גשה לי ואשבה".

ובפ' האזינו עה"פ (לב, מט) עלה אל הר העברים הזה הר נבו וגו', פי' "ואמר אשר בארץ מואב כבר כתבנו כי ארץ מואב הוא מן עשר ארצות שניתן לאברהם אבינו אלא שניתן למואב עד ימות המשיח, ויש בו קצת קדושת א"י, ולפי מה שפירש"י (בראשית מז, כט) שיעקב צוה להעלותו משום צער גלגול מחילות, א"כ לעתיד שיהי' גבול מואב בא"י ממש א"צ לגלגול מחילות. . וז"ש ומות בהר אשר אתה עולה שמה שא"צ לגלגול מחילות אלא עולה במקומו".

ובגוף הענין איפה יהי' תחיית המתים, ראה בתרגום לשיר השירים (ת, ה) ובמדרש משיח (נדפס בס' שבילי אמונה הנתיב העשירי פרק ראשון) שמובא שם שזה יהי' בהר הזיתים, וע"ע הדיעות השונות בזה שנלקטו בס' משנה הלכות ח"ז סי' רנ"ד.

ויה"ר שנוכה לקיום כל היעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

הש"ץ מוציא עם שבשדות אף שאינם בביהכנ"ס הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ביאור הרבי דהוה כמו בקרבנות ציבור

בשיחת כ' מנ"א תשי"ב (סעי' א, תורת מנחם ח"ג ע' 110) איתא וז"ל: עפ"ז יש לבאר הטעם שש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן, דלכאורה אינו מובן תפלה - צריכה להיות במחשבתו לבו ודיבורו של האדם, היינו, שהיא מצוה שבגופו, והכלל הוא שבמצוה שבגופו לא מהני שליחות¹², וא"כ איך הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובת

12 ראה שו"ת חתם סופר אור"ח סימן רא: "ע"כ נאמר מצות שע"י גופו שלוחו כמותו אבל לא מצות שעל גופו, ותפלה אי אפשר לעשות שליח אלא אם כן שומע גם הוא דהוה שומע כעונה, אבל בלא"ה לא הוה עקימת שפתיו של שליח כשל משלח דהוה מצוה שעל גופו", ושם סי' טו: "ולפ"ו בכל מצות התלויים בדבור פה אי אפשר שיוציא אדם את חבירו י"ח דאין פיו כפיו, ואלולי כן היה אדם בשוקים ורחובות וזה פורס על שמע בבהכ"נ ומוציאו ידי חובתו וכיוצא בזה (ומ"ש שלהי ר"ה להוציא עם שבשדות מילתא אחריתי היא ואין כאן מקומו כמובן) ולא עלה זה על הדעת ע"כ אחז"ל שומע כעונה כיון ששומע ומכוון לדבריו שמיעת אזנו הוה כמוציא בשפתיו ממש וכאלו נעשית המצוה בגופו של זה, נמצא יש כאן ג' מינין, מצוה המוטלת על גופו לא שייך שליח כלל, ושלא ע"י גופו נעשית ע"י שליח אפילו שלא בפניו ויוצא י"ח, ומצוה תלויה בדיבור אי שמע הוה כעונה ויוצא י"ח ובלבד שישמע מבר חיובא", וראה גם בחיו"ד סי' שכ"א, ובחדושי גיטין סו, ב: "מילי לא מימסרי לשליח. . ולפע"ד סברת המהרי"ט נהי ע"י דבורו של המשלח נעשה ידו ומעשיו של השליח כהמשלח ומשום כן כשאמר כתוב לאשתי גט נעשה ידו כיד בעה"ב אבל פיו לא נעשה כפיו שנא' מה שיאמר בפיו כאלו אמרו בעה"ב זה לא נימא, ומשור"ה בתפלה אין אדם יכול להוציא חברו אא"כ שמע ושומע כעונה אבל אם איננו שומע לא יכול לעשותו שליח לדבר בעדו".

מצות תפלה שהיא מצוה שבגופו? ואין לומר שזה שהש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן הוא (לא מטעם שליחות אלא) מטעם ד"שומע כעונה"¹³ (דכיון ש"הם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין"¹⁴) שהרי מפורש בשו"ע אדה"ו (כדברי הטור)¹⁵ שבר"ה ויוהכ"פ הש"ץ מוציא גם "מי שהוא אנוס ואינו יכול לבוא לבית הכנסת, כגון עם שבשדות, וזקן וחולה . . . אפילו לא בא לבית הכנסת" [דס"ל ש"עם שבשדות" (שעליהם נאמר שהש"ץ מוציאם י"ח) הם אלה שאינם באים כלל לבית הכנסת], שאצלם לא שייך הטעם דשומע כעונה, כיון שאינם נמצאים כלל בבית הכנסת.

וההסברה בזה - ע"ד שמצינו בתמידין ש"אנשי מעמד" הם באי-כח של כל ישראל לעמוד על קרבנות הציבור במקום כל ישראל (שהרי "אי אפשר שיהי' קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו"¹⁶) וחשיב כאילו כל ישראל עומדים על הקרבנות, ודוגמתו בתפלות שכנגד תמידין תקנום, שהש"ץ הוא בא-כח של כל הציבור להוציא י"ח גם את אלה שאינם באים לבית הכנסת, וחשיב כאילו התפללו בעצמם. וע"ד מצוות המלך שכל ישראל חייבים בהם והמלך מוציאם ידי חובתם עכ"ל.

והנה ביאור זה מצינו בפסקי ריא"ז סוף ר"ה וז"ל: העם המצויין בשדות כל ימות השנה, שליח ציבור מוציא אותן ידי חובתן, לפי שהן אנוסין אינן יכולין לבא לבית הכנסת, ואם היו בקיאיין מתפללים במקומן. ומז"ה (הרי"ד) ביאר שלא אמרו כן אלא בתפלות שהן כנגד התמידין, שאין כל ישראל יכולין לעמוד עליהם אלא שלוחיהן, אבל תקיעת שופר ומקרא מגילה וקריאת ההלל, אין שליח ציבור פוטר עם שבשדות, אלא כולן צריכין לשמוע עכ"ל, (הובא גם בשלטי הגבורים שם). ובפסקי הרי"ד שם כתב: ודווקא בתפילה פוטר שליח ציבור את עם שבשדות אבל לא כשאר מצות כגון תקיעת שופר ומקרא מגילה והלל, וטעמא דתפלה משום דתפילות כנגד תמידין ומוספין תקנום, וכי היכי דקרבנות מיחייבי להביא כל ישראל למיעבדינהו, ועבדי כהנים

13 ויש להעיר ממ"ש אדה"ו סי' רי"ג סעי' ו': "ואף שהשומע כעונה מכל מקום המברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם ידי חובתן וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאלו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם".

14 רמב"ם הל' תפלה פ"ח ה"ט.

15 או"ח סתקצ"א ס"ב.

16 תענית רפ"ד. רמב"ם הל' כלי המקדש רפ"ו.

ומשמרות ופטרי כל ישראל, הכי נמי בתפילת המוספין כיון דאניסי, מתפלל שליח ציבור תפילה יתירה כדי להוציאן ידי חובתן עכ"ל.

ועד"ז כתב בס' מלא הרועים (אות ש' ערך ש"ץ ד"ה והנה צריך) וז"ל: ובוה י"ל טעמו דרבן גמליאל דש"צ מוציא עם שבשדות שאין שומעין כלל תפלתו, וענין כזה לא מצינו בכל המצות דאף שיכול להוציא אחרים בכל המצות היינו כששומעין אותו ומכוונים לצאת בדיבורו או בעשייתו, אבל הנך דליתנהו הכא ואין מכוונים לצאת כלל ואין שומעין קולו, היאך יצאו בתפלתו, ואי משום דאניסי אונס רחמנא פטריה, אמנם איך שייך לומר דש"צ מוציאן, אך לפי מה שכתבתי א"ש דכיון דהוא נגד תמידין שהוא קרבן צבור ונקרב במקדש על ידי כהן וכל העם הנפוצים בקצות הארץ יוצאים בהקרבתו דוגמא הש"צ מוציא לעם שבשדות, והנהו דעיר כאנשי מעמד דמי, שצריכין לעמוד על קרבניהם וגו'¹⁷.

ואין להקשות ע"ז ממ"ש בתניא בקונטרס אחרון: "והש"ץ מוציא ידי חובתו אף שלא שמע כאילו שמע שהוא כעונה ממש וכדאיתא בגמרא גבי עם שבשדות דאניסי ויוצאים ידי חובת תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ כאלו שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל" דאיך שייך לומר כן גם על קדושה וברכו שאינם נכללים בתפלת שמו"ע שכנגד קרבנות תיקנו?

(ומה שתירץ בגליון הקודם (ע' 49) ששם צריך לומר שהוא רק משום הטעם ד"שומע כעונה" אינו מובן, שהרי גם זה הוא בהמשך למ"ש לעיל על עם שבשדות "אף שלא שמע כאילו שמע", וא"כ הרי אי אפשר לומר דזהו משום דשומע כעונה).

די"ל בפשטות דכיון שברכו הוא חלק מהכנה לתפלת שמו"ע כמו ברכת ק"ש וכו'¹⁸, וכן קדושה הוא חלק מהתפלה לכן הכל נגרר בתר העיקר, וכשם שבתפלה עצמה אמרינן דעם שבשדות יכולים לצאת ע"ד בקרבנות, דתפלה במקום קרבנות תיקנום, א"כ גם בקדושה וברכו אמרינן כן.

17) ובערוך לנר סוף ר"ה כתב: "וכן כתב רש"י בויגש ע"פ המדרש בעשו כתיב את כל נפשות ביתו לשון רבים וביעקב כתיב כל הנפש לבית יעקב משום דישאל נאחדים כאלו הם גוף אחד, ובוה יש ליתן טעם איך ש"ץ מוציא עם שבשדות דפיו כפיהם ומחשבתו כמחשבתם דהם כנפש אחד עם כל אחד מישראל. . מפני דביצ"מ נעשו ישראל גוי אחד להקב"ה", וראה מהר"צ חיות נדרים עב, ב.

18) ראה תורת מנחם ח"ח ע' 280 ואילך בארוכה.

תפלה אבות תיקנום או כנגד קרבנות

ובמלא הרועים הוסיף בזה, בדגמ' ברכות כו, ב, איכא למ"ד דסב"ל "תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות" ומ"ד אחר סב"ל "כנגד תמידין תקנום" עיי"ש ולפי"ז כתב לבאר פלוגתת ר"ג וחכמים אם יכולים להוציא עם שבשדות שאין נמצאים בביהכנ"ס¹⁹, דרבן גמליאל סבר דעיקר תפלה בצבור אתקין כנגד תמידין שהוא קרבן צבור, ולכך כשהוא בשדה כיון דאנוס לבא לבהכ"נ להתפלל בצבור פטור לגמרי דהש"צ פוטר וכו' אף שאין שומעין כלל תפלתו, דכיון דהוא נגד תמידין שהוא קרבן צבור ונקרב במקדש על ידי כהן וכל העם הנפוצים בקצות הארץ יוצאים בהקרבנות דוגמא זו הש"צ מוציא לעם שבשדות ולכן הש"צ מוציא עם שבשדות, אבל חכמים ס"ל שתפלות אבות תקנום והוא רחמים וכל אדם חייב לבקש רחמים עליה ולכן אינו יכול להוציאם עיי"ש,

ולכאורה נראה דגם למ"ד "דאבות תיקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות" (דנראה שזוהו דעת אדה"ז כדלקמן) מ"מ י"ל דסב"ל דעם שבשדות יוצאים יד"ח ע"י הש"ץ אף שאינם שומעים בעצמם²⁰.

ב' פירושים ב' ואסמכינהו רבנן אקרבנות"

דהנה בביאור הגמ' דתפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות ישנם ב' פירושים: פי' הא' כמ"ש בשטמ"ק וז"ל: פירוש ודאי אבות תקנום אבל מפני תקנתם לא היינו מחוייבים לאומרם ואתו רבנן ואסמכינהו אקרבנות כדי שיהיו חובה עכ"ל, ובס' בית יוסף לברכות שם פי' כוונת השטמ"ק כמ"ש במהר"ץ חיות שם דבאמת הרמב"ם פסק בריש פ"ט מהל' מלכים דאבות תקנום כמ"ש דאברהם התפלל תפלת שחרית רכו' אבל כלל גדול אצלינו דאין למדין דבר מקודם מתן תורה, ועי' רמב"ם פיהמ"ש סוף פרק גיד הנשה, וא"כ נהי דאבות תיקנו מ"מ אין תקנתם לחוב עלינו, ומפני זה צ"ל דאנשי כנה"ג תקנו נגד תמידין ורק משום תקנתם אנו מצווים להתנהג כן, וכן משמע לשון הש"ס תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן על קרבנות דרבנן עשאו חוב עלינו דומיא דקרבנות עכתו"ד המהר"ץ חיות בברכות שם, ועי' ג"כ בס' פרדס יוסף ח"א בראשית (יט, כז) ועי' ג"כ בשו"ת עונג יו"ט סי' ע"ו בסופו, שכתב עד"ז דאף דאבות תקנום מ"מ משום זה אין התפלה חובה עלינו כמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל ורק עי"ז

19) ראה לקו"ש חכ"ד - אלול ע' 95 ואילך.

20) אף שהרמב"ם והמחבר לא הביאו הדין דעם שבשדות, ראה כס"מ הל' תפלה פ"ח ה"ט.

דאסמכינהו אקרבות ה"ז חובה עלינו עיי"ש וזהו גם כוונת השטמ"ק הנ"ל, ולפי פי' זה יוצא דאף למ"ד דאבות תקנום מ"מ זה שיש חיוב עכשיו להתפלל הוא רק משום תקנת אנשי כנה"ג שתיקנו כנגד הקרבנות.

ואפשר לבאר לפי פי' זה הפלוגתא אם אבות תקנום או כנגד קרבנות תקנום, דמ"ד דאבות תקנום סב"ל דהם תקנו זה להם ולבניהם וכו', אלא דמכיון דאחר מ"ת אין חיוב משום האבות ואנשי כנה"ג רצו אח"כ שיהי' חיוב כיון שאבות תקנום, לכן עמדו ותקנו תפלות כנגד הקרבנות דעי"ז הוא נעשה לחובה כנ"ל, ומ"ד דתפלות כנגד תמידין תקנום סב"ל דאין תקנת אנשי כנה"ג שייך כלל לתפלת האבות והוא תקנה מצ"ע כנגד קרבנות, ואפשר לומר דסב"ל דהאבות לא תקנו כלל לבניהם ולדורות וכו' רק לעצמם התפללו וזה שמצינו דאברהם התפלל תפלת שחרית וכו' הי' זה רק לעצמן אבל לא תיקן זה לאח"כ, (וכ"כ בס' יד דוד בברכות שם למ"ד זה) ולכן לא מסתבר לומר דתקנת אנשי כנה"ג הי' משום האבות כיון שהם לא תקנו זה לאח"כ אלא התפללו לעצמם, לכן סב"ל דהוא תקנה מצ"ע כנגד קרבנות, או אפ"ל כמ"ש ביפה תואר פ' ויצא דמ"ד כנגד תמידין תקנום מודה דהני קראי מיירי בתפלה אלא דס"ל שלא תקנום אלא התפללו לקיים מצות העתידות, ולא אתי קרא לאשמעינן אלא מפני הסיפורים שמספר גבי אברהם ענין סדום שראה כשיצא להתפלל, וכן לגבי יצחק מה שראה גמלים באים, וגבי יעקב מה שלן שם וכו' עיי"ש.

פי' הב': כמ"ש בס' האשכול סי' י' וז"ל: ודאי קיים אברהם אבינו כל התורה כולה וא"כ ודאי הי' מתפלל ג' תפלות שחרית מנחה וערבית, והא דאמרין אברהם תקן תפלת שחרית תקנה לכל העולם ופרסמה לכל, כיון שנענה בה והכין מסקנה דגמרא, אבות תקנו שחרית מנחה וערבית ואסמכינהו רבנן אקרבות ואזמן קאי כו' עכ"ל, וכ"כ בצל"ח ברכות שם: "ואסמכינהו רבנן אקרבות. נלע"ד דהיינו לענין זמנן שיהיה כפי זמן הקרבנות, דאל"כ כיון שכבר תיקנום האבות למה הוצרכו שוב רבנן לאסמכינהו כלל על קרבנות", ועי' ג"כ בס' יד דוד שם שכ"כ.

ולפי' זה יוצא דלמ"ד דאבות תקנום הנה החיוב עכשיו להתפלל הוא משום תקון האבות ורק הענין דזמני התפלות הוא מתקנת אנשי כנה"ג שיהיו כזמני הקרבנות, אבל למ"ד דכנגד תמידין תקנום אין החיוב כלל משום האבות, ואפ"ל כנ"ל דסב"ל דבאמת לא תקנו לבניהם שיתפללו וכו' וכל חיוב התפלה הוא משום תקנת אנשי כנה"ג שתיקנום כנגד תמידין.

ולפירוש זה לכאורה קשה למ"ד דאבות תקנום דהרי אין למידין דבר מקודם מ"ת וכו'²¹ וכמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש, ואיך אפשר לומר שהחיוב עכשיו להתפלל הוא משום תקנת האבות? ואפשר לתרץ דסבירא להו כמ"ש הגרי"ע בס' בית האוצר (מערכת א-ב סי' ד' בד"ה וע"ע) וז"ל: וע"ע ברכות (כו,ב) דתפלות אבות תקנום, וקשה דאיך יש חיוב מכח האבות הרי זה לימוד מקודם מ"ת? וצ"ל דתפלות הי' בקבלה לחכמים שלא לבד שהאבות בעצמם התפללו רק שתיקנו כן בפירוש לזרעם אחריהם ולדורות הבאים שיתפללו הג' תפלות, וכן מבואר בהדיא במדרש משלי פ' כ"ב אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, אם ראית מנהג שעשו אבות אל תשנה אותו כגון אברהם שתקן תפלת שחרית ויצחק מנחה ויעקב ערבית, שלא תאמר אף אני אוסיף תפלה אחרת, שנאמר אשר עשו אבותיך, לא עשו להם בלבד אלא לכל הדורות עכ"ל וכיון דתיקנו בפירוש לדורות הבאים לא שייך בי' איו למידין מקודם מ"ת, ורק באבילות שבעה הוא דאמר בירושלמי דאין ללמוד על עכשיו משום דזה אינו תיקון לדורות הבאים בפירוש עכ"ל הגרי"ע, וראה הערות וביאורים גליון רי"א.

והנה אי נימא כפירוש הב' דרק אזמן קאי אבל עצם החיוב הוא משום האבות, לא מסתבר לומר דלכן יכול הש"ץ להוציאם יד"ח כמו בקרבנות כיון דהדמיון לקרבנות הוא רק בנוגע לזמן תפלה בלבד, אבל אי נימא כפירוש הא' דלמ"ד "אבות תקנום" מ"מ החיוב בפועל הוא משום התקנה כנגד קרבנות, שפיר י"ל דתקנת התפלה הוא בדוגמת חיוב הקרבנות, והש"ץ שהוא בא-כח של כל הציבור יכול להוציא י"ח גם את אלה שאינם באים לבית הכנסת.

ונראה להוכיח דלהלכה נקטינן כאופן הא', דהנה ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים רפ"ט "על ששה דברים נצטוו אדם הראשון וכן הי' הדבר בכל העולם עד אברהם בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף . . והתפלל ערבית, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", משמע דלהלכה נקטינן דתפלת האבות לא היו רק לעצמם אלא דזה נעשה להם למצוה היינו שציוו גם בניהם וכו' להתפלל, כיון דהרמב"ם איירי כאן בנוגע למצוות לכל, ועי' סדר משנה ברמב"ם הל' תפלה שכ"כ, נמצא דסב"ל כמ"ד דתפלות אבות תקנום וכנ"ל, כי למ"ד דכנגד תמידין תקנום הרי התפללו רק לעצמם ואינו מצוה לכל, או כמ"ש ביפה תואר שהתפללו משום שקיימו כל התורה כולה וא"כ אי"ז שייך ברמב"ם כאן, וכ"כ בלח"מ (הל' תפלה פ"א ה"ה) שהרמב"ם פסק כר' יוסי בר' חנינא,

וכ"כ בס' מעשה רקח בהל' תפלה שם ועי' ג"כ באור שמח בהל' תפלה פ"ג ה"ט²² ואסמכינהו אקרבנות.

ולאידך, ממ"ש בהל' תפלה פ"א ה"ה: "וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף, . . . וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה", משמע דעצם החיוב להתפלל ג"פ אינו משום האבות, אלא משום שהם תקנו להתפלל, נמצא מזה דלא סב"ל כדעת האשכול הנ"ל דתקנתם של אנשי כנה"ג הי' רק בנוגע לזמן, אלא גם לעשות חיוב להתפלל ג"פ²³, ולפי"ז י"ל דסב"ל כפי' הא' מהשטמ"ק דאה"נ דהסיבה שתקנו הוא משום שהאבות תקנום, מיהו בנוגע לפועל הם התקינו עצם החיוב כנגד הקרבנות כי לולי תקנתם כנגד קרבנות לא הי' עכשיו חיוב כלל, וא"ש מ"ש הרמב"ם שם "וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות" דכוונתו בזה לכלול גם תפלת מוסף דאיירי בזה אח"כ, היינו דהא דתיקנו עצם החיוב כנגד קרבנות בכדי שיהי חובה לא תיקנו רק שחרית מנחה וערבית שהי' בהאבות, אלא תיקנו שלא לחלק בזה וכשיש קרבן מוסף מתפללין ג"כ מוסף. והא דלא הזכיר הרמב"ם ענין האבות כלל בהל' תפלה, אפ"ל דכאן איירי בנוגע להחיוב בפועל, והחיוב בפועל הוא משום הקרבנות²⁴ ורק בהל' מלכים דאיירי אודות סדר התפשטות המצות וכו' מזכירו.

ונראה לומר דוהו גם שיטת אדה"ז בשו"ע ריש סי' פ"ט שכתב וז"ל: אנשי כנה"ג תיקנו להתפלל בכל יום ג' תפלות של י"ח ברכות שהתפללו האבות וקבעו שתיים מהן חובה שהן שחרית ומנחה כנגד ב' תמידין שהן חובה בכל יום ושל ערבית תקנו רשות כו' עכ"ל. דממ"ש דאנשי כנה"ג תיקנו להתפלל מובן דהחיוב הוא מצד אנשי כנה"ג וממ"ש "שהתפללו האבות" משמע דוהו כמ"ד ד"אבות תקנום" דלמ"ד כנגד תמידין תקנו מה שייך להזכיר כלל שהתפללו האבות, וא"כ אפ"ל דכוונתו כנ"ל כהשטמ"ק דהן אמת דהאבות תקנום, אבל מ"מ אין זה פועל שוב חיוב עכשיו, וכוונתו דלכן תיקנו

(22) ולא כמ"ש בכס"מ הל' תפלה שם וראה גם בכס"מ הל' מלכים שם.

(23) ואף דלקמן בפ"ג ה"ב: כתב כבר אמרנו שתפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים זמנה, ובסהמ"צ מ"ע י' כתב: "אמנם חובת התפלה עצמה היא מן התורה כמו שבארנו (ע' ה) והחכמים סדרו לה זמנים. וזה ענין אמרם (שם כו ב) תפלות כנגד תמידין תקנום. כלומר סדרו זמניה בזמני ההקרה" מ"מ משמע דתרווייהו איתנהו הן עצם החיוב להתפלל דשחרית מנחה וכו' והן להזמן, וכן הוכיח הגרי"פ בסהמ"צ ח"א ע' 112 דהא והא איתא עיי"ש.

(24) ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ל ע' 54 בנוגע להפסוק שהביא הרמב"ם בס' היד למצות מילה עיי"ש.

אנשי כנה"ג משום שהתפללו האבות, (והא דלא נקט דהאבות תקנום, אפ"ל משום בלאה"כ אין זה פועל חיוב עכשיו).

ולפי"ז יוצא דנקטינן להלכה דאף דאבות תיקנום מ"מ כל החיוב להתפלל הוא משום דכנגד קרבנות תיקנום, לכן שפיר י"ל שתיקנו כמו בקרבנות כנ"ל, ולכן יכול הש"ץ להוציא עד שבשדות אף שאינם שומעים.

ביאור החיד"א למה התפללו ג'תפלות בזמן בית שני

אלא דאכתי יל"ע, דהנה בס' 'מחזיק ברכה' להחיד"א סי' מח כתב וז"ל: נשאל הגאון מהר"ר יחזקאל נר"ו בשו"ת נודע ביהודה א"ח סימן ד' למה פסוקי המוספין קבעו בתפלת המוסף ופרשת התמיד לא תקנו לומר בתפלה פסוקי התמיד? ונראה דתפלת י"ח נתקנה לקיים מצות עשה ועבדתם את ה' אלהיכם עבודה זו תפלה כמ"ש ולעבדו בכל לבבכם לדעת הרמב"ם שהיא מ"ע מדאורייתא ולדעת הרמב"ן לקיים מ"ע דרבנן, וכתב הרמב"ם דעזרא ובית דינו תקנו י"ח ברכות ע"ש פ"א מתפלה, ואם כן בבית שני אף שמקריבין התמידין היו מתפללים י"ח ברכות, וכן אמרו פרק החליל דף נ"ג אמר ר' יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא היינו רואים שינה בעינינו כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפלה משם לקרבן מוסף משם לתפלת המוספין וכו' משם לתפלת המנחה משם לתמיד של בין הערביים, הרי עיניך הרואות דבזמן שהיו מקריבין התמידין היו מתפללין שחרית ומנחה ומוסף, והרי שלא נתקנו התפלות במקום התמידין, ובחון לשון הזהב שאמרו תפלות כנגד תמידין תקנום, ולא אמרו במקום תמידין תקנום, שהרי גם בבית שני בתחילתו היו מתפללין י"ח דעזרא ובית דינו תקנום, אלא שתקנו אמירתן כנגד תמידין ולעולם דעיקרן לקיים מ"ע דתפלה נתקנו והתפלה היא עבודה כמ"ש ולעבדו בכל לבבכם וכתב אלהך די אנת פלח ליה בתדירא והעבודה היא קרבן וכמ"ש הטור סימן צ"ח ולכן נתקנו בשעת התמידין, ומשו"ה לא תקנו הזכרת תמידין בתפלת י"ח דעיקרן לקיים מ"ע דתפלה. . . שוב ראיתי להרשב"ץ בתשובותיו (ח"ב סימן קס"א) שכתב כמו שכתבנו בעניותנו, והיו מתפללין י"ח בזמן הבית והוכיח כן מההיא דהחליל ומדברי הרמב"ם שהבאתי. . . והיינו לקיים מצות תפלה מדאורייתא או מדרבנן, ומיהו עתה בחורבן היא העולה תפלת י"ח במקום קרבן התמיד גם כן כמו שנראה מדברי הפוסקים עכ"ל.

והנה בשלמא אם הפירוש "כנגד קרבנות תקנום" הוא דענין התפלה הוא כדי דעי"ז יהא נחשב כאילו הוא מקריב קרבנות תמיד ותו לא מידי, שפיר מובן טעם הנ"ל דכשם שבגוף ההקרבה אי"צ כל ישראל להיות שם, כן הוא גם בתפלה, אבל כיון שביאר דאי

אפשר לומר כן, שהרי התפללו גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים²⁵ והיו מקריבים קרבנות, ותקנת התפלה הוא כדי לקיים מצות תפלה - בקשת צרכיו וכו', א"כ למה נימא דכמו שבהקרבנות א"צ כל אחד להיות שם כן הוא בתפלה, שהרי י"ל דכאן שאני שכא"א צריך לקיים מ"ע דתפלה לבקש צרכיו?

ביאור באופן אחר מהחיד"א

ואולי אפ"ל שלא כדבריו, דעזרא ובית דינו תיקנו חיוב תפלות אחר חורבן בית ראשון, רק משום ונשלמה פרים שפתינו, שיהיו במקום הקרבת הקרבנות כיון שפסקה עבודת הקרבנות, ותיקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, כמ"ש הרמב"ם שם בה' ה-ו, (כי מצד המ"ע דועבדתם וגו' יש חיוב להתפלל פ"א בכל יום כמ"ש הרמב"ם בה"א), ומ"מ היו מתפללים גם אח"כ בזמן בית שני ג' תפלות כפי שתיקן עזרא, שהרי מבואר בכ"מ שבזמן בית שני ידעו שאין זה גאולה נצחית, ולכן לא בנו הבית כפי שכתוב בס' יחזקאל²⁶, שידעו דקאי על בית שלישי שהוא יהי' בנין נצחי כמ"ש שם (מג, ט) ושכנתי בתוכם לעולם וגו', וראה עזרא ג, ב, ופסיקתא רבתי פל"ו א, ובס' 'בית אלקים' (שער היסודות פס"א) כתב שגם בזמן בית שני התפללו על העתיד לבוא, כיון שהיו יודעים שבית שני זמנו קצוב ולא היתה גאולתם וחירותם שלימה בו, ע"כ כל תפלותם בזה היו על העתיד לבוא אחר החורבן בגאולה העתידה בב"א עיי"ש²⁷. ולפי"ז י"ל דלעולם לא נתבטלה תקנה הראשונה, כיון שידעו שיצטרכו שוב להתפלות משום

25 ועי' בס' דורות הראשונים' פמ"ב שהאריך ג"כ להוכיח מכמה מקומות שהיו מתפללין בזמן הבית והביא מתניתין דתענית ריש פ"ד: "בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום, בשחרית במוסף ובמנחה ובנעילת שערים, בתעניות ובמעמדות וביהכ"פ, ומעמדות לא הי' כי אם בזמן שביהמ"ק הי' קיים", עיי"ש. וכן ממתניתין תענית י, א, דשואלין את הגשמים בו' חשון שהוא ט"ו יום אחר החג, כדי שגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, וזהו בזמן הבית שהיו עולים לרגל (אלא שזה נמשך גם אחר החורבן, כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' קיז, כדובא בלקוטי שיחות ח"כ ע' 55 ובכ"מ). הרי שגם אז היו מתפללים, עיי"ש בארוכה, ועי' תוספתא ברכות פ"ג ה"ב: "המתפלל תפלת המוספין בין משקרב תמיד של שחר בין עד שלא קרב תמיד של שחר - יצא". דמפשטות הלשון משמע דאירי בזמן המקדש שהי' הקרבה בפועל של תמיד של שחר, וכמ"ש ב'מנחת ביכורים' ו'מנחת יצחק' שם, והביאו גם הך דסוכה נג, א, דמשמע מזה שהי' חיוב דרק בנוגע לחיוב שייך לומר "יצא" או "לא יצא" (וראה בס' 'יסודות התפלה' מדור נא). ועי' גם בס' 'פתח עינים' סוכה שם שכתב כן. ועי' ב'יפה תואר' בראשית פ' ה' סי' ו' שכתב עד"ו, וכ"כ ב'יפה מראה' ברכות פ"ד (הובא בס' 'אסיפת זקנים' ברכות ומגילה שם), וראה בכ"ז בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ס' כט-ל.

26 ראה בס' תורת מנחם תשמ"ה (ח"ג) שיחת ש"פ ויקרא פ' החודש ר"ח ניסן סל"ז, ע' 1620.

27 וראה גם שו"ת הלכות קטנות ח"א סי' קפו.

ונשלמה פרים שפתינו (וע"ד המבואר בכיצה ד, ב לענין "יו"ט שני של גליות", שלעולם לא נתבטלה יו"ט שני, שמא יחזור הדבר לקלקולו), ובחי' הרשב"א והריטב"א ברכות מח, ב²⁸ כתבו שבזמן בית שני היו מתפללים על קיום ירושלים ובית המקדש שלא יחרב ובמילא גם על קיום הקרבת הקרבנות, ושלא יגלו ישראל מארצם וקיום מלכות בית דוד (ולא כמ"ש ב'בית אלקים' הנ"ל שהיו מתפללים על הגאולה העתידה). וי"ל, שלכן לא נתבטלה גם התקנה של תפלת מוסף בזמן בית שני, שזהו תפלה מיוחדת לבנין ביהמ"ק והקרבת קרבנות.

דלפי"ז יוצא, די"ל שכל התקנה של כל התפלות כמנין הקרבנות, נתתקנה משום "ונשלמה פרים שפתינו" בלבד אחר חורבן בית ראשון ע"י עזרא ובית דינו, כי משום מצות תפלה בלבד יוצאים ע"י תפלה אחת בכל יום כנ"ל, אבל גם בזמן בית שני לא נתבטל חיוב זה, כי ידעו שאי"ז גאולה נצחית כנ"ל, אף דמצד החיוב תפלה מספיק גם פ"א ביום בלבד, וכיון דעיקר התקנה דג' תפלות הם בשביל הקרבת הקרבנות לכן שפיר יכול הש"ץ להוציא את עם שבשדות כמו שהוא בקרבנות.

ולפי"ז יוצא "הילכתא למשיחא" דכשיבנה ביהמ"ק השלישי ב"ב ואז יהיו הקרבת הקרבנות בתכלית השלימות ובאופן נצחי, באמת לא יה' אופן שיוכל הש"ץ להוציא את עם שבשדות, די"ל דאז יהי' התפלה רק לקיים המ"ע בלבד, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ס' כט-ל, בענין תפלה לעת"ל.

עיקר התפלה "בקשת צרכיו"

ועי' לקו"ש חל"ה פ' ויצא ב' שכתב שבתפלה ישנם ב' ענינים וב' גדרים וז"ל: דהנה במהותה של תפלה מצינו שני ענינים: א) מחד גיסא התפלה היא עבודה שבלב, וכמרז"ל שחובת התפלה נלמדת ממ"ש "ולעבדו בכל לבבכם - איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה" ב) ולאידך, הפירוש הפשוט של תפלה הוא מלשון בקשה והיינו מה שהאדם מבקש את צרכיו מאת הקב"ה... ובהערה 24 הביא על אופן הא' דברי הטור (סי' צ"ח) ש"התפלה הוא במקום הקרבן.. ולכן צריך ליהזר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה כו". וממשיך דלהלכה למעשה נקטינן כנ"ל שהחיוב והדין דמצות התפלה הוא בקשת צרכיו.. שזהו עצם החפצא דתפלה משא"כ עבודה שבלב הוא רק תיאור מצב הגברא המתפלל דכדי שתהי' החפצא דבקשת צרכיו כדבעי צריך הגברא להיות במצב של "עבודה שבלב" ובלעדיו חסר בעצם הבקשה אבל מ"מ אין זו מהות התפלה עכ"ל,

הרי יוצא מזה דחלק העיקרי בקיום מצות תפלה היא בקשת צרכיו, ולפי"ז אכתי צ"ב דבחלק זה איך יכול הש"ץ להוציא עם שבשדות שאינם שומעים כלל ולא שייך בהם "שומע כעונה"? ועי' ב"ח או"ח ר"ס תקצא דנקט דגם בשאר ימות השנה הש"ץ מוציא עם שבשדות, וראה מחצית השקל סי' נ"ט ס"ק ה' שזוהו גם דעת תלמידי רבינו יונה עיי"ש²⁹.

מטעם זכין לאדם שלא בפניו

ובאגרות קודש ח"א (ע' מד, סיום על מסכת ר"ה) כתב וזלה"ק: ומענינא דיומא בסיום המסכת: פוטר הי' רבן גמליאל אפילו עם שבשדות ולא מיבעיא הני דקיימי הכא, אדרבה הני אניסי הני לא אניסי, דתני כו' עם שאחורי הכהנים אינן בכלל ברכה אלא כו' לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות וכו'. ויש להסביר הקס"ד וגם המסקנא, דענין התפלה ושליח צבור המתפללים המוציא אותם - היינו בקשת צרכי האדם והיורד לפני התיבה הוא שלוחם, שלכן לכאורה פשוט, וע"פ מרז"ל, דזכין לאדם אפילו שלא בפניו, ולא מיבעיא ועאכו"כ כשיש להמזכה איזה קשר עם אותו שכוונתו לזכותו. וזהו טעם הקס"ד אשר הש"ץ פוטר אפילו עם שבשדות אף שאין ביניהם כל קשר, כי הרי זכין לאדם שלא בפניו, ולא מיבעיא הני דקיימי הכא - שהמזכה נמצא על יד מקבל הזכות. ומקשה על זה דיש סברא להיפך, אדרבה, הני אניסי הני לא אניסי, והוא ע"פ הידוע דאף דמזכין לאדם שלא בפניו, אבל אין מזכין לו בעל כרחו, וכיון דלא אניס ואעפ"כ לא סידר תפלתו, ה"ז מענין בעל כרחו... ולכן המסקנא דלא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות כו' עכלה"ק. דכאן משמע דהש"ץ מוציא מדין "זכיי" ובמילא מתקיים עיי"ז גם המצוה דבקשת צרכיו, ואין זה סותר למה שמבואר בהשיחה הנ"ל, די"ל דתרווייהו איתנהו ביה, דמשום שכן הוא בקרבנות לכן תיקנו עד"ז דין זכי' בתפלה, ויל"ע עוד מדין זכי' אם הוא מטעם שליחות וכו' וראה לקו"ש חכ"ד פ' וילך ב' לענין כתיבת ס"ת של ציבור.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל אלטיין

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

א. בגליון העבר פרסם הרב ל. שפירא שי' מ"ש כ"ק אדמו"ר על גליון מכתב השואל איך הש"ץ מוציא הצבור יד"ח, דל"ש כאן שליחות דהוי מצוה שבגופו ולא שומע כעונה, אף שכן משמע מהדין ברמב"ם שהש"ץ מוציאם ע"י ששומעים ועונים אמן, כי איך מוציא הוא העם שבשדות בשעת התפלה. [ולמעשה שלדעת הרמב"ם ע"פ הב"י והכס"מ אין הש"ץ פוטר מי שלא בא לבהכ"נ, כי לדעתו אין זה הפירוש ב'עם שבשדות']. ורצה השואל לבאר שהוא מטעם דשאני תפלה מכל המצוות, דמכיון שתפלות כנגד תמידין תקנום ובהתמידין יש תקנה מיוחדת של אנשי מעמד שמקריבים הקרבנות עבור כל ישראל, הרי אותה התקנה שייך גם בתפלה, והשלוחי צבור הם האנשי מעמד. אלא שנשאר בצ"ע על מ"ש בקו"א בתניא ד"ה הנה לא טובה השמועה, שהש"ץ מוציא העם שבשדות בשעת התפילה, גם בקדיש וקדושה, שלא נתקנו כנגד תמידין.

וע"ז כתב הרבי (לפי פירוש הרב שפירא) שאדה"ז בשו"ע סי' קכ"ד פוסק שהש"ץ מוציא הקהל מטעם שומע כעונה, שלכן אין חזרת הש"ץ אא"כ יש ט' שומעים ועונים אמן. ואשר כן מוכח מזה שהש"ץ מוציאם (?) בקדושה וברכו שלא נתקנו כנגד תמידין, כמבואר בסימן קכ"ד סוס"א (?) ובסי' נ"ט ס"ד. ובנוגע לקושיית השואל דא"כ איך מוציא העם שבשדות בשעת התפילה, כתב הרבי שאין הזמן גרמא לעיין בזה עתה.

וע"ז כתב הרב שפירא, דמכיון שהרבי לא שלל הסברא שהש"ץ מוציאם ע"ד שהוא בהאנשי מעמד בהקרבן תמיד, יש לבאר מה שהש"ץ מוציא העם שבשדות בזה שהש"ץ הוא כהאנשי מעמד, ומה שמבואר שהוא מטעם שומע העונה, היינו דיש בו שני העניינים.

ב'. ולכאורה יש להקשות על דבריו כמה קושיות:

א' [כשם שהוקשה להשואל על הסברא שהש"ץ מוציא הקהל ע"י שליחות משום שתפלה היא מצוה שבגופו, כך קשה על תירוצו שמוציאם ע"ד האנשי מעמד, שהרי הרמב"ם כותב (הלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"ו ה"א) "א"א שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו וקרבנות הצבור הם קרבן של כל ישראל... לפיכך תקנו נביאים הראשונים שיבררו מישראל כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל

לעמוד על הקרבנות", דהיינו שהאנשי מעמד מוציאים כל ישראל בעמידה על הקרבן מדין שליחות. (והנביאים הראשונים יש בכוחם למנות השלוחים בשם כל ישראל כפרנס על הציבור.) וממה נפשך, אם עמידה על הקרבן היא מצוה שבגופו כמו תפלה, קשה על הא גופא שהאנשי מעמד מוציאים כל ישראל בעמידה על הקרבן ע"י שליחות. ואם אינו מצוה שבגופו ולכן שייך בו שליחות, איך לומדים ממנו לתפלה שהיא מצוה שבגופו (לדברי השואל)?

[בשו"ת שרידי אש (ח"ג סימן ע"ט, ח"ב סימן מ"ג) כתב דמוכרח שאין הכוונה לדין שליחות ממש, שהרי עמידה על הקרבנות הוא דבר שאין בו מעשה ודבר דממילא, ובאמת אין צריך לדין שליחות מכיון שאין מצוה וחיוב מה"ת לעמוד על הקרבנות. ושהכוונה ב'היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו' היינו מפני כבוד הקרבנות וכדומה, דבר שאינו חיוב ממש. ושהכוונה ב'שלוחי כל ישראל' היינו שהאנשי מעמד מכבדים הקרבנות במקום כל ישראל, לא שליחות ממש.

לכאורה כוונתו בזה דעמידה על הקרבנות הוא דבר דממילא ולא שייך בו שליחות, הוא דעמידה על הקרבן הוא שמקריבו ו'שומר' עליו - כמו שהלימוד בספרי הוא מהפסוק 'תשמרו להקריב לי במועדו', ולא הפעולה גשמית דהבאת הקרבן שהוא מידי דעשיה ושייך בו שליחות. וע"פ ביאור הקצות סימן קפ"ב סק"א, בזה שאין שליחות במצוות שבגופו, דהיינו כי המשלח יכול להיות אחראי לפעולת השליח כיון שהוא הגורם לפעולתו והפעולה יש לה קשר אליו, אבל איך יהיה אחראי על מצב ותוצאה בדרך ממילא של פעולת השליח, ומהי הקשר בין אותו מצב להמשלח.

אבל אין מוכרח לומר שזהו כפי' בעמידה על הקרבן, שהרי הרי"ד (מובא לקמן) כתב ד"קרבנות מיחייבי להביא כל ישראל למיעבדינהו, ועבדי כהנים ומשמרות ופטרי כל ישראל הם", ונראה שהחיוב לעמוד על הקרבן הוא אותו החיוב להביא ולעשות הקרבן, 'למיעבדינהו', וא"כ לא הוא דבר דממילא, ושפיר שייך בו שליחות. ויומתק לשונו 'ועבדי כהנים ומשמרות', ע"פ הגבורות ארי בתענית כו., שבאמת השליחות מתקיים ע"י הכהנים, אך מכיון דלא מינכרא מילתא התקינו נביאים הראשונים שיהיו אנשי מעמד מישראל. ולפ"ז הפי' ברמב"ם הוא לכאורה הוא דין שליחות ממש.

וגם, אם נאמר דזה שאין שליחות במצוות שבגופו הוא מפני שהחיוב של המצוה הוא שהיא תיעשה בגוף המצווה (וכמובא בברכת שמואל קידושין סימן כ'), ולא נוגע כאן מי העושה והמצווה שבזה שייך שקו"ט אם יכול לעשותו ע"י שליח, אלא שגוף חיוב המצוה היא בגוף המצווה, וכמו שאפילו למ"ד שיש שליח לדבר עבירה הרי

בחלבים ועריות אין שליחות ד'לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב', ודלא כביאור הקצות הנ"ל, ולפ"ז יתכן שליחות בדבר דממילא, הרי גם אם נאמר שהכוונה בעמידה על הקרבן הוא רק שמירה בעלמא, לכאורה לא נוגע מצד גוף המצוה מי השומר, וא"כ יתכן בו דין שליחות ממש. (וכ"ש לביאור החלקת יואב חו"מ סי' ד' דבכל מצוה אם האדם מקיים חלק מחלקי המצוה יוכל לעשות שליח לחלקים אחרים, משא"כ כאשר רוצה לפטור עצמו מכל המצוה, דאז הוי השליחות היפך המצוה ואיך יתייחס המצוה להמשלח, דלכאורה במצוה זו המכוון הוא השמירה והשליחות ע"י אחר הוא קיום המצוה.)

ב' [בנוגע מ"ש השואל דבתפלה לא מהני ביה שליחות דהוי מצוה שבגופו, הרי מצינו מחלוקת בנוגע תפלה עצמה. שהרי מפורש בהב"ח סוף סימן תל"ד, שמ"ש בעל העיטור דשליחות מהני בביטול חמץ יתכן דס"ל הכי רק לשיטתיה דבכדי לבטל החמץ צריך להוציא הביטול בשפתיו, דבכמה מצוות התלויות בדיבור מצינו שליחות וכגון תפלה וברכות ע"י שומע כעונה (דס"ל דשומע כעונה הוא מדין שליחות) או אפילו כשלא שומעים, כשאנוסים, כגון עם שבשדות. משא"כ לדעת רוב הגאונים דאין צריך להוציא הביטול כלל בשפתיו, לא יתכן כאן שליחות בדבר התלוי במחשבת הלב, דמשמעות 'לא יראה לך שאור, בטל בלבך' הוא לבו ולא לב שלוחו.

וכן בהפתיחה כוללת של הפר"מ, ח"ג סימן כ"ה, מביא ראייה ששליחות מועיל בדברים התלויים בדיבור מזה שהש"ץ מוציא העם שבשדות דאניסי, מטעם שליחות. (ור"ל עוד דמהני גם בדברים התלויים במחשבה, מזה שמהני בהפרשת תרומה בלי דיבורו של השליח.)

ולדעתם צ"ל שתפלה אינה מצוה שבגופו, והביאור בזה לכאורה הוא, כי עיקר החיוב הוא שיבקש רחמים מהקב"ה (ראה לקו"ש חכ"ב עמוד 116 ואילך), ולכן,

לדרך השני הנ"ל אין זה מצוה שבגופו כי מצד עיקר החיוב לא נוגע שהבקשה יהיה ע"י פיו דוקא, העיקר הוא שהתבקש ישמע בקשתו.

ולדרך הראשון (מהקצות) י"ל דבקשת רחמים אינה דבר דממילא, כי עיקר ענינה הוא אמירת הבקשה להמתבקש ולא נוגע במצוה זו אם המחוייב נעשה ונקרא "מבקש", ונמצא שעיקר החיוב הוא מעשה הבקשה דשייך בו שליחות, ולא מצב המבקש דלא שייך בו שליחות.

ורק מצד סברא נוספת בהירושלמי דלקמן, שמסתבר שכ"א יבקש רחמים ע"ע, הטילו חיוב נוסף שהתפלה יהיה ע"י גופו כשהוא בקי, ולכן לא סגי בציווי לחבירו (וכשאינו אנוס מלבוא לבהכ"נ, ויבואר לקמן). אבל כשלא הטילו חיוב נוסף זה, הרי מצד עיקר התקנה דתפלה אינה מצוה שבגופו. וכמו שבאמת כתב המהרש"ם לדרך זו (ח"א סימן קל"ה).

אבל בשו"ת חתם סופר יו"ד סימן שכ"א מבאר מה שאין שליחות בנדרים ונזירות כמו שהובא בהב"י והב"ח שם סס"י תל"ד, דמכיון דילפינן שליחות רק מקדשים גירושין ותרומה, ובכולם יש מעשה וגם בתרומה ואמירת קידושין הדיבור הוא טפל וחלק מהמעשה, נמצא דלא אשכחן דין דשליחות בדיבור גרידא (ולא ילפינן משליחות במעשה, ע"פ פירוש המהרי"ט (ח"א סימן קכ"ז) ב'מילי לא מימסרי לשליח' שהכוונה גם שאינם נמסרים להשליח הראשון, כי דיבור אין בו אותו תוקף של מעשה, להיות נמסר לאחר ולהיות אחראי עליו כשנעשה ע"י אחר). "ומה שהש"ץ מוציא הרבים בדיבורו, ידוע דאינו מטעם שליחות להודי אלא מטעם כל ישראל ערבים (ר"ה כט., סנהדרין כז:) ומטעם שומע כעונה (סוכה לח:)."

וכן כתב האבני נזר או"ח סימן תל"א, דאת"ל דבמקרא מגלה ותקיעת שופר מהני שליחות, לא היה צורך לשמוע הקריאה והתקיעה, והיה סגי בציווי להקורא ותוקע. ומוכח מזה דבדיבור ל"ש שליחות, דהוי מצוה שבגופו. ולפ"ז מובן שגם מצד עצם ענין תפלה נוגע שהמבקש יבקש ע"ע.

(ולכאורה זהו גם הכוונה בהר"ן שמביא הב"י שם סוף סימן תל"ד החולק על בעל העיטור, וסובר דשליחות לא מהני בביטול חמץ בדיבור כמו דלא מהני בהפקר שצ"ל בדיבור, שלכאורה צ"ל שסובר דאין שליחות בדברים שענינם דיבור).

לדרך השני בביאור 'מצוה שבגופו', כונתו דחלק מהמצוה במצוות שבדיבור הוא שהדיבור יצא מפי המצווה, כמו שבתפלין חלק המצוה הוא שיהיו מונחים על גופו. (ועד"ז בהפקר וביטול חמץ, דהפקרת נכסיו וביטול חמצו נעשים ע"י שמסלק עצמו מרכושו באמצעות דיבורו, והיינו דין בהפקר שהמפקיר צריך לסלק עצמו, דין בגופו, ובזה לא מהני שליחות. משא"כ בהפרשת תרומה וביטול שליחות לדוגמא, מצד המצוה והדין לא נוגע גוף המשלח, מה שנוגע הוא רק הפרשת התרומה וביטול השליחות - שנעשה לא ע"י סילוק עצמו, כ"א ע"י ביטול השליחות שמחוצה לו).

ולהדרך הראשון הנ"ל מקצוה"ח י"ל הביאור, שכוונתו עפ"י ש'מילי לא מימסרי לשליח' (גיטין כ"ט), שהכוונה שאין בדיבור הכח להיות חוזרים ונמסרים לאחרי, ובשליחות דמילי אין השליח יכול למנות שליח שני מדעתו. ולפי ההסברה בדעת המהרי"ט (ח"א סי' קכ"ז), שגם בדיבור יש 'דבר דממילא', דהיינו שהדיבור ותוכנו הוא דעתו של המדבר. ומכיון שמינוי השליחות נעשה בעיקר ע"י דעתו של המשלח, והדיבור הוא רק אמצעי, לכן הוי מינוי שליחות ע"י דיבור 'דבר דממילא' ול"ש בו שליחות, כי גילוי דעתו של השליח אינו גילוי דעתו של המשלח. משא"כ זה שליח עושה שליח, שהוא ע"י מעשה, מסירת החפץ (הגט וכו') של המשלח, הרי אז נעשה המינוי לא ע"י דעתו של השליח, כ"א ע"י דעתו של המשלח שמתבטא בהחפץ ששלח, ואז אין השליח עושה שליח בדעתו בשליחות המשלח, כ"א שמוסר החפץ כדעתו של המשלח באומדן דעתו. וע"פ הסברה זו לא שייך שליחות בענין שכל ענינו דיבור ודעת המשלח, כי אין דעת דבר הנעשה ע"י פעולת השליח, והוי דבר דממילא. ושליחות מועיל רק במעשה מפני שהשליח באמת עושה המעשה בשביל המשלח, כי בפעולה שייך שהמשלח יהיה אחראי לפעולות שלוחו, משא"כ לדעת שלוחו כנ"ל, ובהפרשת תרומה, כי בו יש לימוד מיוחד שהובא בהמהרי"ט שהמחשבה ודעת בו נחשב כמעשה. וא"כ גם תפלה שענינו דעתו של המבקש יש בו דבר דממילא. (ולפ"ז יוצא שהמ"ד בגמרא דמילי מימסרי לשליח, סובר דשייך שליחות בדיבור).

אבל על ביאור זה באמת קשה איך שייך שליחות לבטל שליחות כמפורש בגמרא, וכקושיית האחרונים על המהרי"ט. משא"כ אם ההסברה בהגמרא הוא ש'מילי היינו לא גמר הדבר שהוא המעשה, כ"א כח לעשות המעשה, דכל זמן שלא נגמר המעשה הרי"ז עדיין כמו 'דיבור'. ולכן ל"ש בו שליחות כיון דל"ש שליחות כ"א על פעולה, אבל קודם המעשה הגומר, הרי"ז כמו דבר דממילא, ולכן ל"ש שליחות למינוי עוד שליח כנ"ל בהסברה הקודמת, כ"א ע"י מסירת חפץ המשלח שהוא גילוי דעתו דהמשלח. ועפ"ז שייך שליחות לביטול שליחות, כיון דביטול שליחות הוא גמר המעשה והוא נחשב לפעולה. וע"פ ביאור זה ב'מילי לא מימסרי לשליח', הרי בתפלה הדיבור הוא גמר המעשה ונחשב כפעולה ושייך בו שליחות, ולכאורה צ"ל דההסברה בהאבנ"ז הוא ע"פ הדרך השני בהסברת 'מצוה שבגופו'.

ונמצא, דקושיית השואל הוא רק לדעת החת"ס והאב"נ, ולא להב"ח והפר"מ.

[ג] השואל כתב שביאורו יומתק ע"פ דעת הב"ח (או"ח תקצ"א), שהש"ץ מוציא העם שבשדות שלא שמעו תפלתו בכל השנה כדעת רבן גמליאל, ולא רק בר"ה, אע"פ שבנוגע להפטור של בקי ששומע התפלה פוסק הרי"ף כחכמים.

ולכאורה אדרבה, הרי שם כותב הב"ח שלדעתו י"ל שמ"ש הרי"ף שהש"ץ מוציא העם שבשדות שלא שמעו תפלתו בתפלות ר"ה (ויוה"כ של יובל) ולא כתב שמוציאם אתם, הוא לרבותא, שגם בהתפלות של מלכויות זכרונות ושופרות שלא נתקנו כנגד קרבנות הש"ץ מוציאם, ולדברי השואל יוקשה כאן "איך הש"ץ מוציא העם שבשדות בתפלות ר"ה?". [ולדעת הב"ח בהטור שהש"ץ מוציא העם שבשדות בכל תפלות ר"ה ויוה"כ פ"ד דכל שנה, דמפרש ד"אוושי ברכות" שאין רגילים בהן ומטעות, קשה גם מתפלת נעילה, שבוודאי לא נתקנה כנגד קרבנות.] וכ"ש שקשה לפי דעת השו"ע, שהש"ץ מוציא העם שבשדות רק בתפלות ר"ה.

[ד' לפי תפיסת השואל שהקשה על עצמו ממ"ש אדה"ז בתניא קו"א ד"ה 'הנה לא טובה השמועה' שאיתא בגמרא שהש"ץ מוציא העם שבשדות בחובת תפלת שמו"ע עצמה וגם קדושה וברכו בכלל, שהרי קדושה וברכו לא נתקנו כנגד תמידין, יוצא שאדה"ז חזר בו באגרת זו ממ"ש בשו"ע שלו, ובציטוטו הגמרא פוסק בדרך אגב נגד השו"ע ורוב הפוסקים!]

דהנה בסוגיא זו (ר"ה דף לד: ולה., טור סימן תקצ"א) מצינו כמה שיטות:

[1 דעת הרי"ף והרא"ש (כפי' הב"י) שפירוש 'עם שבשדות' הוא שהם אנוסים ואינם יכולים לבוא לבית הכנסת, ומה שרבן גמליאל פוטר רק העם שבשדות ולא בני העיר היינו כשלא באו לבהכ"ג ולא שמעו תפלת הש"ץ, וכששמעו תפלת הש"ץ פוטר רבן גמליאל כולם, גם הבקי, וכלשונו בהברייתא וכמ"ש הר"ן בביאור שיטה זו. ולדעתם חולקים החכמים על ב' הפרטים ואומרים שאין הש"ץ מוציא לא העם שבשדות וגם לא הבקי ששומע התפלה, ע"ד שהביא הר"ן בשם הירושלמי בנוגע זה שבכל המצוות היחיד מוציא את היחיד, דשאני תפלה דמסתברא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ולהלכה בכל השנה אנו פוסקים כחכמים דיחיד ורבים הלכה כרבים, ורק בתפלות ר"ה פסק רבי יוחנן כר"ג, מפני שהן ארוכות. [ומה שמי ששכח יעלה ויבוא יכול לצאת ע"י שמיעת התפלה מהש"ץ בכל השנה אף שהוא בקי (כמו שהובא בתוס' מבה"ג), היינו משום דגם החכמים מודים במי שהתפלל וטעה שתפלה הוא כשאר ברכות, ששומע כעונה. ואין הפי' בזה שסוברים שאין חיוב עליו להתפלל בעצמו, דא"כ ה"ה עם שבשדות דאניסי, וכקושיית הב"ח על תירוצו זה. אלא הכוונה דכשהתפלל ורק טעה, כבר יצא יד"ח בקשת רחמים ע"י עצמו, ובשביל דבר א' בלבד יכול לסמוך על הש"ץ, כמ"ש הט"ז סי' קכ"ד ס"ק ה'.]

[2] דעת רש"י שהובא בתוספות (כפי' הקרבן נתנאל סוף אות ד') שהפירוש בעם שבשדות הוא שלא בא לבהכ"נ מחמת אונסו, וכל המחלוקת היא רק בנוגע העם שבשדות דר"ג סובר דהני דאניסי יכולים לצאת ע"י הש"ץ אף שאין כאן שומע כעונה, וחכמים אומרים שחייבים להתפלל בעצמם. אבל כו"ע מודו שכששומעים ועונין אמן אף הבקי יוצא מהש"ץ, דשומע כעונה. ומה שאמרו חכמים בברייתא 'כדי להוציא את (רק) מי שאינו בקי', היינו מפני שמצד גדר התקנה דתפלה יש חיוב על היחיד להתפלל, ולכן כבר התפלל בשעה שהתפללו בלחש. ולכן אף אם פוסקים כחכמים בשאר ימות השנה כדעת הר"ף, אף הבקי יכול לצאת ע"י שומע כעונה בכל ימות השנה.

[3] דעת בעל העיטור (כפי' הבי"י) והתוס' (ורש"י לגירסתנו) על אתר, דהפי' בעם שבשדות היינו שבאו לבהכ"נ ושמעו תפלת הש"ץ, ומחלוקת ר"ג וחכמים הוא רק בפרט אחד, היינו אלו הבקיאים מהעם שבשדות, לדעת ר"ג יוצאים בשמיעה מהש"ץ, ולחכמים אינם יכולים לפטור עצמם ע"י שומע כעונה, וכמו שהביא הבי"י סימן קכ"ד הר"ן בשם הירושלמי בנוגע זה שבכל המצוות היחיד מוציא את היחיד, דשאני תפלה דמסתברא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ומי שאינו בקי יוצא לכולי עלמא, מדין שומע כעונה. [ובאמת קשה על שיטה זו מה שר"ג הוצרך לתרץ שמתפללין בלחש בכדי שיסדיר ש"ץ תפלתו, דהרי כל אלו שבקיאין מחויבים להתפלל בעצמן, וכמו שהקשה הבי"ח על פי' הבי"י בבעל העיטור. משא"כ לדעת אלו שר"ג פוטר העם שאנוסים מלבוא לבהכ"נ, תירוץ ר"ג 'כדי שיסדיר ש"ץ תפלתו' הוא ההסברה בהפטור שלהם, כדלקמן.]. ופוסקים כר"ג בתפלות ר"ה וכחכמים בשאר השנה. אבל מי שאינו שומע תפלת הש"ץ אינו יוצא לדעתם לכולי עלמא, גם בר"ה.

[4] דעת הרמב"ם (כפי' הבי"י) שהפירוש בעם שבשדות הוא ששומעים חזרת הש"ץ עכשיו, ולא יכלו לסדר תפלתם משום אונסם, ושהחילוק הזה בין בני העיר ועם שבשדות בהפטור דר"ג הוא רק בשאר ימות השנה, אבל בנוגע להברכות הארוכות דר"ה, כולם הם בהגדר של 'אינם יכולים לסדר תפלתם'. ואשר לכן, מכיון שההלכה היא כחכמים בכל ימות השנה וכר"ג בתפלות ר"ה וכדעת הר"ף, אין חילוק להלכה בין העם שבשדות לבני העיר, ובכל השנה רק מי שאינו בקי יוצא ע"י שומע כעונה כחכמים וע"ד הירושלמי הנ"ל, ובר"ה גם הבקי יוצא ע"י שומע כעונה.

[5] דעת הבי"ח (תקצ"א) בהבה"ג ותוספות, שלמסקנא פוסק רבי יוחנן כרבן גמליאל גם בכל ימות השנה. בשיטה זו הפי' בעם שבשדות היא או שבאו לבהכ"נ והאונס הוא שאינם יכולים לסדר תפלתם, וכמפורש בתוס'. ואז לעולם אין הש"ץ מוציא אלו שלא שמעו התפלה ממנו. [ולכאורה קושיית הבי"ח הנ"ל כפי' הבי"י בדעת בעל העיטור קשה

גם על שיטה זו. [או כפירש"י שהובא בתוס' שהכוונה בעם שבשדות הוא דאניסי ואינם יכולים לבוא לבהכ"נ, ואז הש"ץ מוציא כל מי שבהכ"נ, וגם העם שבשדות.

[6 דעת הב"ח בהרי"ף הרא"ש והטור וגם בהרמב"ם לאופן אחד, שהפירוש בעם שבשדות הוא שנאנסו ולא יכלו לבוא לבהכ"נ, והמחלוקת היא הן לגביהם והן לגבי הבקיאים ששומעים תפלת הש"ץ וכנ"ל בדעת הבי"ה בהרי"ף, ולהלכה פוסקים כחכמים בשאר ימות השנה בנוגע להבקיאים שאינם יוצאים ע"י הש"ץ, ובנוגע להעם שבשדות שנאנסו ולא באו לבהכ"נ אנו פוסקים שיוצאים בתפלת הש"ץ דעיקר החיוב הוא תפלת הש"ץ, כר"ג, משום דאניסי [וההכרח לזה הוא ההלכה בסימן קכ"ד שמקורה בבה"ג שמי ששכח יעלה ויבוא יכול לצאת ע"י שומע כעונה מתפלת הש"ץ, וקשה שה"ה בקי ולדעת חכמים אין הבקי יוצא ע"י שומע כעונה בתפלה]. על דעה זו כתב הקרבן נתנאל אות ו' שמפורש בהרא"ש שהפטור דעם שבשדות להלכה הוא רק בר"ה ויוהכ"פ, ואשר הב"ח לא שם לבו לדברים אלו.

[7 דעת הב"ח באופן השני בהרמב"ם שפוסקים כחכמים בכל השנה וכו"ג בר"ה, וגם בר"ה אין פטור לעם שבשדות [שפירושו שנאנסו מלבוא לבהכ"נ] מפני שפוסק סתם מתניתין נגד רבי שמעון חסידא [בעל המימרא דעם שבשדות] בהגמרא.

[8 דעת הב"ח בבעל העיטור, דפוסקים כחכמים גם בר"ה, כרב וריש לקיש שאמרו עדיין היא מחלוקת וכוונתם שהלכה כחכמים דיחיד ורבים הלכה כרבים. והן בקיאים ששומעים תפלת הש"ץ והן העם שבשדות אינם יוצאים בתפלת הצבור.

והנה מכל השיטות הנ"ל, רק לדעת הב"ח בהרי"ף הרא"ש והטור [ואולי גם לדעתו בבה"ג] הש"ץ מוציא העם שבשדות בכל השנה. ואדה"ז בשולחנו סימן קכ"ד סעיף א', וסימן תקצ"א סעיף א', פוסק כדעת הרי"ף והרא"ש. וכפסק השו"ע רס"י קכ"ד. ובנוגע למחלוקת הבי"ה והב"ח בדעתם בנוגע לעם שבשדות בכל ימות השנה, מפורש בשו"ע ד סימן קכ"ד סעיף י"ד כדעת הבי"ה. שהרי כתב שם תירוץ הבי"ה בנוגע לזה שמי ששכח יעלה ויבוא יש לו תקנה ע"י שומע כעונה בתפלת הש"ץ אף שבקי אינו יוצא בתפלת הש"ץ בשאר ימות השנה ואפילו העם שבשדות, "שכיון שהתפלל כבר אלא ששכח מלהזכיר, הש"ץ מוציא ידו חובתו אע"פ שהוא בקי". וא"כ, לדעת אדה"ז אין מקור לפרש שלהלכה העם שבשדות יוצאים בתפלת הש"ץ כל ימות השנה. ובפשטות הטעם להכרעה כהב"י הוא [נוסף לזה שכ"ה דעת רוב האחרונים], שמפורש בדברי הרא"ש להיפך מפ"י הב"ח בדבריו, כנ"ל.

וא"כ (להבנת השואל בהקו"א) חזר בו אדה"ז באגרת זו המדבר בתפלות כל ימות השנה, מפסקו בשו"ע, ופסקו כהב"ח!

ג'. והנה באמת מצינו בפסקי הרי"ד והריא"ז על אתר, הובאו בהשלטי גיבורים ובהב"ח, ד"דוקא בתפלה פוטר ש"ץ את עם שבשדות, אבל לא בשאר מצוות כגון תקיעת שופר ומקרא מגלה והלל, וטעמא דתפלה משום דתפלות כנגד תמידין ומוספין תיקנום, וכי היכי דקורבנות מיחייבי להביא כל ישראל למיעבדינהו, ועבדי כהנים ומשמרות ופטרי כל ישראל הם, הכי נמי בתפילת המוספין כיון דאניסי, מתפלל ש"צ תפילה יתירה כדי להוציאן ידי חובתן". ובהריא"ז מבואר דהפטור לכל ישראל בעמידה על הקרבנות הוא מפני ש"אין כל ישראל יכולין לעמוד עליהן", כלשון הרמב"ם כי "אי אפשר שיראל כולן יהיו עומדין בעזרה", והיינו דאניסי כהעם שבשדות. (בהרי"ד בתענית כתב שהוא טורח לכל ישראל לעלות להביא הקרבנות. אבל גם לפ"ז י"ל דהיינו גדר אנוסים, כי אין זה סתם טורח אלא דבר בלתי אפשרי, שכל ישראל יהיו בירושלים כל השנה.)

הרי"ד והריא"ז פוסקים שחכמים אינם חולקים על ר"ג בהפטור דעם שבשדות, כדעת הב"ח בהרי"ף ורא"ש, והריא"ז בש"ג קודם הבאתו דברי הרי"ד שהפטור הוא מטעם תפלות כנגד תמידין מדבר על הפטור שלהם "כל ימות השנה". אבל לכאורה גם הם מודים שגם בתפלות מלכות כו' שלא נתקנו כנגד קרבנות שהש"ץ מוציאם, ובתפלות אלו איך יהיה הטעם משום דתפלות כנגד תמידין תקנום? ומהו טעם הפטור לדעתם בתפלות אלו?

ואולי י"ל ביאור הדברים, דהנה אף שהרי"ד פוסק שהפטור דעם שבשדות הוא כל ימות השנה דחכמים לא פליגי בהא, הרי כתב בטעמו "דתפלות כנגד תמידין ומוספין", "ה"ג בתפלת המוספין", והיינו דאף שהברכות דמלכות זכרונות ושופרות לא נתקנו כנגד קרבנות כלל, מכל מקום הרי הם חלק מתפלת המוספין, שנתקנה כנגד הקרבן מוסף. ובמילא שייך לומר שכל התפילה והחיוב, גם של ברכות אלו, הוא ע"ד החיוב של הקרבנות.

אלא שעפ"ז עדיין יוקשה מתפלת נעילה ביו"כ או ביום תענית וכו', שלא נתקנה כנגד קרבנות ולא מצינו שלפי הרי"ד והב"ח בהרי"ף אין פטור בו לעם שבשדות. ואדרבה, הובא לעיל שיטת הב"ח בהטור שפוסקים כו"ג בכל תפלות ר"ה ויוה"כ, שכולל תפלת נעילה.

ד'. והנה מבואר לעיל (בקושיא הא') בגדר הפטור של האנשי מעמד - שהוא הפטור ד'עם שבשדות' לפי הרי"ד הנ"ל - שהרמב"ם כותב שהם שלוחי כל ישראל. ובפשטות גם הרי"ד מודה בהא, וא"כ מהו ההסברה שלו בזה שאין שליח ציבור מוציא ה'עם שבשדות' דאניסי במגילה, שופר והלל?

והנה, ידוע ביאור הרי"ד עצמו (תוס' הרי"ד קידושין מב): בזה שאין יכולים לצאת מצות תפלין וסוכה וכדומה ע"י שליח, "שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האין פטור הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום... וכן לולב וציצית וכל המצוות".

ולעיל (קושיא ב) נתבאר מדוע לב' הביאורים בזה, הן תפלה (לדעת הב"ח והפר"מ) והן עמידה על הקרבן אינם 'מצוות שבגופו'. ועפ"ז י"ל דמ"ש הרי"ד כאן כוונתו ששליחות (כמו שהאנשי מעמד) מועיל להעם שבשדות בתפילה (בכל השנה) כי תפלות כנגד תמידין תקנום, משא"כ שופר מגלה ולולב, כוונתו בזה הוא ע"פ מה שכתב בקידושין (והרי לולב נזכרה במפורש בב' המקומות), שכמו שהחייב דעמידה על הקרבן אינה מצוה שבגופו כנ"ל, כן החייב דתפלה אינה מצוה שבגופו, שהרי חיוב תפלה נתקנה כנגד דומה להחייב דהבאת הקרבנות, משא"כ החייב דשופר מגלה ולולב הוא מצוה שבגופו.

ה'. וכ"ז הוא להב"ח והפר"מ הנ"ל דשליחות מהני בדברים התלויים בדיבור. אבל לפי החת"ס ואבנ"ז הנ"ל בדברים התלויים בדיבור לא אשכחן החידוש דין דשליחות, קשה (כנ"ל קושיא א' וב') איך מדמה הרי"ד תפלה שהיא תלויה בדיבור, לעמידה על הקרבן שהיא מעשה, בענין שליחות?

ובהכרח לדעתם לומר שהפטור שאנשי מעמד פוטרים כל ישראל אינה דין שליחות, וכוונת הרמב"ם אינה לדין שליחות ממש כ"א שעומדים במקום כל ישראל, כמ"ש השרידי אש הנ"ל. ולכאורה אין מוכרחים לומר שהטעם לזה שאינה דין שליחות ממש הוא מפני דהוי דבר שאין בו מעשה דל"ש בו שליחות, שהרי לכאורה לא מוכרחים לומר שהיא 'מצוה שבגופו' לב' הביאורים שבוה, וכנ"ל בקושיא הא'. אלא שבעמידה על הקרבנות אין אנו צריכים להזקק לדין שליחות ממש, מכיון שהאנשי מעמד מוציאים כל ישראל מלכתחלה בלי פעולה לעשותם שלוחים ממש של כאו"א מישראל, וכדלקמן.

ועפ"ז קשה על הפטור בעמידה על הקרבן, ועל הפטור של העם שבשדות (גם לדעת חכמים לדעת הרי"ד). והרי גם דין ערבות לא יתכן כאן, שהרי מבואר בכ"מ

(אדה"ז בשולחנו סי' ח' סי"א, סי' רע"ג ס"ו) בנוגע "יחיד מוציא את היחיד", שכשמדובר בפטור מטעם ערבות, - כגון כשהמוציא כבר יצא ולא שייך שומע כעונה כיון שברכת מי שמוציא עצמו היא ברכה שאינה הגונה - לבטלה [כיון שמדובר שם בסי' רי"ג בברכות הנהנין דלא שייך בהם דין ערבות. ושמא גם בברכות המצוות שייך אותו טעם כשנתכוון לעצמו], (סימן רי"ג ס"ו), - אינו מוציא מי שבקי ויכול לברך בעצמו.

ובטעם הדבר כתב בקו"א סימן ער"ב ס"ק ב', ד"כיון שהחייב בעצמו יכול לפטור חובו בעצמו אין להערב לפטורו" לכתחלה. וכהסברת האבנ"ז (או"ח סימן מ' אות ד') דכשיכול לקיימו בעצמו עדיין לא מוטל על הערב לעשותו בשבילו, דהמחוייב ערב ג"כ. כלומר, שאע"פ שכל ישראל ערבים זב"ז בחיובם במצוות, מ"מ המחוייב העיקרי הוא זה שצריך לצאת ידי חובתו, והשני הוא רק ערב. והטעם הזה הוא הן להסברה בדין ערבות שחיוב כל ישראל הוא לוודא שהמחוייב מקיים חובתו, והן להסברה (שאלתות סי' נ"ד) בדין ערבות שכל ישראל (ברי חיובא) נעשים הם עצמם חייבים בחיוב חברים, כי גם לפ"ז המחוייב העיקרי הוא חברים, והם מחוייבים בחובתו.

ולכאורה זהו הטעם ג"כ לזה שאין אחד יכול לפטור עצמו ממצוה שבגופו כמו שופר מגלה ולולב שהוזכרו בהרי"ד מדין ערבות כשאינו בקי, דלכאורה אף שהוסבר מדוע במצוה שבגופו ל"ש שליחות, מ"מ יוציא אחד את השני במצוות שבגופו מדין ערבות, והתירוץ הוא דמצד דין ערבות אין קושיא מלכתחלה, שהרי החיוב הוא על הראשון, והחיוב על כל ישראל הוא בחיוב הראשון, היינו או שמחוייבים לוודא שיקיימו, או שמחוייבים בזה שהוא יקיים המצוה. ולכן מועיל ערבות רק כשהמחוייב לדוגמא שומע קידוש, נחשב מי שמוציאו כמחוייב בדבר, ושוב הוי ברכתו ברכה הגונה ושייך שומע כעונה. ורק שכשהמחוייב הוא בקי מוטל החיוב עליו קודם לכל אדם, אבל גם אז כשאחר מוציאו והוא שמע הברכה שייך שומע כעונה ויוצא בדיעבד. משא"כ כשלא שמע, הרי לא קיים חיובו.

ועל הקושיא על הפור דעם שבשדות מבאר הרי"ד, דכשם שבעמידה על הקרבן פוטרים האנשי מעמד כל ישראל, - ופשוט לדעתו שזהו מטעם דהחיוב בקרבנות ציבור אינה חיוב פרטי על כל אחד מישראל, כ"א חיוב כללי על כל ישראל ביחד שיכולה להתקיים גם בלא כל יחיד כ"א ע"י אלו האחראים בשביל הכלל. ומקורו לומר שהחיוב אינה על כל יחיד הוא משתיים: א) מזה שהקרבן הוא קרבן ציבור, דהרי החיוב לעמוד על הקרבן הוא חלק החיוב להביא הקרבן כנ"ל. והיינו דאף שלכל יחיד יש חלק בהקרבן ציבור (דלכן לוקה אם המיר בו), הרי ביחד עם זה מצינו בנוגע לבושי כהנים

וכל קרבנות הציבור שצריך ל"מוסרו לציבור יפה יפה", כיון שציבור הוא מציאות חדשה ולא רק השתתפות יחידים (ראה בקשר לנידו"ד בלקו"ש חל"ג עמוד 110). וא"כ המציאות דציבור הוא זה שמקריב הקרבן, והמחוייב בעמידה על הקרבן. וזה שהיחיד יש לו חלק בהקרבן ציבור הוא רק כפרט הציבור. (ב מזה שא"א לכל ישראל לעמוד על הקרבנות, וא"כ א"א שהחיוב מן התורה הוא על כל יחיד לעשות דבר בלתי אפשרי שהדרך היחיד לקיים המצוה הוא ע"י שליחות, ובהכרח שהחיוב הוא על מציאות הכלל. - כך פוטר השליח ציבור העם שבשדות. דלא מיבעיא שלדעת רבן גמליאל (ודעת הרי"ף ורא"ש הוא שהעם שבשדות פטורים רק לדעתו) ש"צבור מתפללין כדי להסדיר ש"ץ תפלתו", בוודאי עיקר חיוב התפלה מוטל על כלל הצבור, שיתאספו יחד והש"ץ יבקש רחמים על כולם, אלא גם לדעת חכמים ש"ש"ץ מתפלל רק להוציא מי שאינו בקי" והיחיד מתפלל לצאת ידי חובתו, מכל מקום היינו משום סברא נוספת [של הירושלמי הנ"ל] דמסתבר שכל אחד יבקש רחמים על עצמו, אבל עיקר חיוב התפלה נתקנה בציבור.

שהרי החיוב דתפלה נתקנה כנגד קרבנות הציבור, והם במקום קרבנות הציבור, ונמצא שהחיוב דתפלה הוא על הציבור ככלל. ולכן, כשהסברא דהירושלמי לא שייכת, כשמדובר במי שאינו בקי, יוצא ידי חובת תפלה ע"י הש"ץ כפרט הציבור. ובני העיר שאינם בקיאים אינם יוצאים ע"י הש"ץ מפני שביכלתם לבוא לבהכ"נ, וע"י שלא באו גילו דעתם שאינם חלק הציבור ואין זכין לאדם בעל כרחו. - וסברא זו (שבאג"ק ח"א עמוד מ"ד) הוא לכאורה גם הטעם שאפילו אם באו אינם יוצאים כ"א ע"י שומע כעונה, דאל"כ אינם חלק מהציבור. ומה שהחת"ס כתב הטעם שיוצא ע"י הש"ץ מטעם שומע כעונה ומטעם ערבות, היינו דבלא ערבות לא שייך כאן דין שומע כעונה, שהרי הש"ץ התפלל כבר בעצמו ויצא ידי חובת תפלה. - וכשהוא אנוס מלבוא לביהכ"נ, הרי זכין לאדם שלא בפניו והוי חלק מהציבור. ולא הטילו עליו חיוב מיוחד להתפלל בעצמו אף שהוא בקי (לדעת הרי"ד שחכמים פוטרים העם שבשדות) כיון שעיקר התקנה הוא ע"י הש"ץ ובלא שמיעת הש"ץ כלל ע"י אונס לא תקנו תפלה. ולדעת הרי"ף שחכמים אינם פוטרים העם שבשדות, היינו מפני שגם עליהם יש הסברא שכ"א יבקש ע"ע.

ונמצא שעפ"י דרך זו כל המחלוקת של רבן גמליאל וחכמים אינה בעצם גדר התפלה אי הוא חובת הציבור או חובת היחיד, כ"א בנוגע חובת היחיד שניתוסף על חובת הציבור, בנוגע לזה שכ"א יבקש רחמים ע"ע, אי תקנו תפלה מפני סברא זו בבקי שבא לבהכ"נ, ובעם שבשדות. וכו"ע מודו שבני העיר שלא באו גילו בדעתם שאינם חלק הציבור והש"ץ אינו שלוחם.

ו'. ועפ"ז מתורצים כל הארבע קשיות,

דא' לומדים אופן חיוב התפלות מאופן חיוב קרבנות הציבור מכיון ששניהם הם חיובי כלל הציבור, ובלי קשר לדיני שליחות.

וב' גם בתפלה כן הוא, דאפילו אם נאמר דשייך שליחות בתפלה (כדעת הב"ח ופר"מ) אין אנו צריכים להזקק לזה בנוגע תפלה שהיא חובת הכלל. וכשתפלה היא חובת היחיד מפני הסברא שביקש רחמים ע"ע, מפני אותה הסברא ל"ש כאן שליחות.

וג' לא נוגע כאן אם תפלה פרטית נתקנה כנגד הקרבנות אם לאו, כי מובן שכל התפלות, אפילו אם אינן נגד קרבן, נתקנו כחובת הציבור. כך מובן מזה שעיקר חיוב התפלה בכל השנה נתקנה כנגד קרבנות, וכך מובן מהטעם של תקנת תפלות אלו עצמם שאינם נגד קרבנות. דנעילה נתקנה או כנגד נעילת שערי ההיכל לדעת רבי יוחנן, או כנגד נעילת שערי שמים לדעת רב. ושני ענינים אלו הם דברים ששייכים אל הכלל, נעילת שערי ההיכל הוא עבודה במקדש שמוטל על הכלל, ונעילת שערי שמים הוא שנועלין אותם בגמר תפלות היום (רש"י בתענית כו). שמוטלים על הצבור כנ"ל. וכן מלכיות זכרונות ושופרות י"ל שחיובם הוא על הכלל כציבור. וכמובן מזה שהם חלק מתפלת המוספין שהיא חובת הציבור.

וד' כשם שהש"ץ מוציא העם שבשדות בתפלה מפני שהיא חובת הכלל, כך מוציאם בקדושה וברכו שג"כ נתקנו כחובת הציבור. ואדרבה, אסור לאמרם בפחות מעשרה.

ובקו"א הרי אדה"ז מדבר שם באלו שמתפללים בעצמם, ורק שמצטערים על הפסד שמיעת חזרת הש"ץ וקדושה וברכו, וע"ז אומר אדמו"ר הזקן, שנוסף לזה שאונס רחמנא פטריה, הנה חובת חזרת הש"ץ וקדושה וברכו הוא על הכלל, ובמילא כשם שבקרבנות יש ליחיד חלק בקרבנות ציבור, דלכן לוקה אם המירם (רמב"ם תמורה א, א), מפני שהיחיד הוא פרט בהציבור, כן בתפלה יש לכל אחד (שאנוס, דאל"כ מגלה דעצמו שאינו חלק מהציבור כנ"ל מאג"ק ח"א עמוד מ"ד) חלק בתפלת הש"ץ. כיון שהש"ץ מתפלל כשליח ציבור, שליח מציאות הציבור והכלל. ומביא ראייה שתפלה היא חובת הציבור מזה שאיתא בגמרא שהש"ץ פוטר העם שבשדות מחיוב תפילה. שהרי מצד שליחות, שומע כעונה וערבות, לא יתכן שיוציא העם שבשדות, כנ"ל בארוכה. ואף שלהלהלכה בשוע"ר הש"ץ מוציאם רק במוסף של ר"ה, ובשאר השנה הלכה כחכמים שהש"ץ אינו פוטרם, אבל זהו רק בנוגע עיקר התפלה מטעם הסברא

נוספת על עיקר תקנת תפלה, שכ"א יבקש רחמים ע"ע ולא בנוגע חזרת הש"ץ קדושה וברכו, אבל מזה שבכלל יש דעה שהש"ץ פוטר העם שבשדות מוכח שתפלה היא חובת הצבור.

ואולי לא בא לחדש שהוא חובת הציבור, שזה פשוט, אלא שבא לחדש דמיון דמקבלי האגרת אניסי, אין עליהם חיוב כיחיד בפני עצמו לשמוע חזרת הש"ץ קדושה וברכו, אף שמי שאינו אנוס יש עליו חובה כיחיד לשומעם ולהיות שומע כעונה כיון שעיקר התפלה הוא חזרת הש"ץ, דכיון דאניסי הרי בנוגע דברים שנאמרים רק בצבור (שלא כשמו"ע שיכולים לאמרו ביחיד) נחשבים כחלק מהציבור והש"ץ מוציאם. וכמו שלדעת ר"ג העם שבשדות אף הבקיאים אינם חייבים להתפלל בעצמם, דמזה מוכח דכשאנוסים בחובת הציבור נחשבים כחלק הציבור ויוצאים ע"י הש"ץ. (ורק שלדעת חכמים וההלכה תפלה עצמה היא גם חובת היחיד, דכ"א יבקש ע"ע.)

וקדושה וברכו ל"ש לאומרם ביחיד, והוא כ"ש שהם חובת הציבור מחזרת הש"ץ, וכמ"ש בשו"ע ר סימן קכ"ד סוף סעיף י"א, בנוגע זה שאם מחוייב בדבר ורוצה לצאת י"ח ע"י עניית אמן וכדומה אחר האומר הוי אמן יתומה עד שישמע אמירת הברכה, אף אם יודע איזה ברכה היא. וי"א שכן הדין בחזרת הש"ץ כיון שמחוייב מצד תקנת חכמים לשמעם ולענות אמן. ומבאר שבקדיש קדושה וברכו "אף להאומרים שכל שהוא מחוייב בדבר אינו יוצר ידי חובתו בענייה עד שישמע, מ"מ אינו נקרא מחוייב בדבר לענין זה אלא בדבר שמחוייב לאמרו אף ביחיד, משא"כ בקדיש קדושה וברכו". וביאור אדה"ז הוא דכיון דאניסי אף שעוזבים בהכ"נ נחשבים כחלק הציבור.

ז'. ולכאורה גדר זה דתפלה, שהוא חובת מציאות הציבור, מבואר בהדין שמובא בשו"ע אדה"ז סימן קכ"ד סוף סעיף א', כדעת הרי"ץ גאות ורב שרירא גאון בסימן תקצ"ד הנ"ל, דזה שמי שאינו בקי יוצא ע"י שמיעת התפלה הוא דוקא בשמיעת התפלה מהש"ץ כשיש מנין, כי אם הפטור שלו הוא מטעם שומע כעונה או ערבות גרידא, ושייך בו שומע כעונה כי כשאנו בקי לא הטילו עליו החיוב לבקש ע"ע, למה לא יצא ע"י שומע כעונה ככל הברכות ד'יחיד מוציא את היחיד? ואם לא שייך בו שומע כעונה כדברי הירושלמי הנ"ל דכ"א צריך לבקש ע"ע, איך מוציאו הש"ץ?

אלא שמזה מוכח שעיקר תקנת התפלה הוא חובת הציבור שמתקיים ע"י הש"ץ, ולכן אם האדם אינו מתפלל בעצמו כיון שאינו בקי, הוא יוצא ע"י הש"ץ, שמקיים עיקר התקנה, ולא ע"י יחיד אחר שבתפלתו הפרטית אינו מקיים עיקר התקנה. ואין

זה ככל הברכות שהם חובת היחיד. אלא שאם אינו שומע מהש"ץ מראה בעצמו שאינו חלק מהציבור, כנ"ל מאג"ק.

וכפי שאדה"ז מציין בסוף סעיף זה, 'כמו שנתבאר בסימן נ"ט', שהכוונה לסימן נ"ט סעיף ד', דכתב שם שבתפלה הש"ץ מוציא רק מי שאינו בקי, ובברכות ק"ש מוציא גם הבקי, ולאחר זה כותב דכ"ז הוא דוקא בצבור, הדין שמובא בסימן קכ"ד. ואח"כ מתרץ מה שלכאורה קשה, דאם הש"ץ היה מוציאם מדין שליחות או שומע כעונה, או ערבות גרידא, היה אחד יכול להוציא שני גם שלא בציבור בברכות ק"ש.

וע"ז מתרץ אדה"ז, דברכות שבח והודאה כברכות ק"ש וברכות השחר, נתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך. וזהו טעם למה שמיעת ברכות ק"ש היא חובת הכלל, שהרי אלו לא נתקנו כנגד תמידין. ואולי טעם זה שייך גם לתפילה, להמ"ד דתפלות אבות תקנום, וגם תפלה אינה כלל כנגד תמידין.

הביאור בהתירוץ הוא, דתקנת שאר ברכות כמו ברכות המצוות הוא תקנה על כל אחד לברך ולשבח קודם וכחלק מעשייתו המצוה שמחוייב בה כיחיד, ולכן אם אינו בקי מועיל שומע כעונה. משא"כ ברכות השבח והודאה, כיון שכל ענינן הוא תקנה לשבח ולהודות, תקנו השבח והודאה באופן היותר מתאים, דהיינו או אמירה בפיו כאו"א, שמשבח בעצמו, או במנין כי ברוב עם הדרת מלך, דהיינו שהש"ץ אומר הברכה וכולם שומעים.

ומשמע מהלשון "ונתקנו לאמרם בפיו או לשמוע אותן ברוב עם", שהפירוש בזה שיוצא ע"י שמיעת הש"ץ, אינו שבעצם מחוייב השומע לברך בעצמו, ורק מכיון ש'שומע כעונה' נחשב כאילו בירך בעצמו, כי א"כ היה יוצא ע"י שומע כעונה מיחיד כנ"ל, דלא מסתבר שיתקנו תקנה מיוחדת לעקור דין שומע כעונה מיחיד בברכות אלו רק מפני שאין זה שבח באופן היותר מעולה ומסתבר שיהא כ"א משבח (ומבקש) ע"ע. אלא הפירוש הוא דכל התקנה מלכתחלה כללה ב' אופנים, אמירה בעצמו ופיו דווקא (דלכן הוי 'מצוה שבגופו') או שמיעה במנין, וכשם שכן הוא לגבי אמירה בפיו שברכות אלו נתקנו מלכתחלה באופן ש'שומע כעונה' אינו מועיל בהם, כן הוא לגבי שמיעה מהש"ץ, שנתקנה מלכתחלה ככברכות של שליח הציבור, שהציבור שומע. (ולכן צריכים לשמוע ולענות, כי אז הם חלק מהציבור ותפלת הש"ץ נחשב כתפלתם - שומע כעונה). ונמצא שלגבי ברכות השבח, אופן קיום תקנתם ע"י שמיעה נתקנה כחובת הכלל ולא חובת היחיד.

ובסימן קכ"ד סעיף א' הנ"ל, מציין לסימן נ"ט הנ"ל בכדי לבאר מדוע לגבי תפלה אין שומע כעונה מועיל כ"א בציבור מהש"ץ. והיינו, שגם תפלה נתקנה מלכתחלה בב' אופנים אלו, כחובת היחיד בפיו דוקא (ולכן הוי מצוה שבגופו, ודלא כנ"ל בדעת הב"ח והפר"מ) או כחובת הציבור ע"י שמיעה בהש"ץ. וטעם הירושלמי הנ"ל שיהא כ"א מבקש רחמים ע"ע, הוא טעם לגבי תפלת היחיד, שבפיו.

ובתפלה הבקי שמתפלל עם הציבור אינו יוצא ע"י שמיעה מהש"ץ כנ"ל, דמפני הסברא שכ"א יבקש רחמים ע"ע נתקנה תפלה בציבור מלכתחלה באופן כזה שהש"ץ מוציא רק מי שאינו יכול להתפלל בעצמו (ושומע תפלתו, דעיי' נחשב כחלק מהציבור). ולגבי ברכת המוספין דר"ה דאוושי אנו פוסקים כר"ג, שגם מלכתחלה נתקנה באופן שיוציא גם אותם, דדעת ר"ג שהסברא שכ"א יבקש ע"ע הוא רק לגבי יחיד מיחיד.

וסברא זו בנוגע הטעם שאין הש"ץ מוציא מי שבקי נתפרשה ע"י אדמו"ר בזקן גם בסימן תקצ"ד, כשפוסק כהרי"ץ גיאת הנ"ל, שכותב "לפי שכך היתה התקנה בתחילה כשתקנו תפלת הציבור, שיחזיר הש"ץ את התפלה בקול רם כדי להוציא מי שאינו בקי". וגם שם מהמשך הענינים משמע כהביאור הנ"ל דזה שביחיד אין בתפלה דין שומע כעונה (אף לאינו בקי כדעת רי"ץ גיאת), הוא מפני שכך היתה תקנת התפלה לכתחלה, שאומרים בפיו או שומעם מהש"ץ כשאינו בקי.

ח'. והנה, בשיחת כ"ף אב תשי"ב (תו"מ חלק ו' עמוד 110) מבאר כ"ק אדמו"ר במפורש כביאור זה, דתפלה היא חובת הכלל וכל פרט של הכלל, ובמילא מתקיימת ע"י נציג הכלל בלי קשר לדיני שליחות. וזה הלשון בתורת מנחם:

"ועפ"ז יש לבאר הטעם שש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן - דלכאורה אינו מובן: תפלה צריכה להיות במחשבתו ודיבורו של האדם, היינו שהיא מצוה שבגופו. והכלל הוא שבמצוה שבגופו לא מהני שליחות. [לכאורה הכוונה כהמובא לעיל משו"ע"ר, שתפלה נתקנה מלכתחילה לאמרה בפיו דוקא ולא ע"י יחיד מוציא את היחיד מטעם דמסתבר שיהא כ"א מבקש רחמים ע"ע, ולכן הוי מצוה שבגופו לפי ההסברה דמכיון שגופו הוא חלק מהמצוה עצמה ולא רק ענין ביחס קיום המצוה אליו, ל"ש בו שליחות. ה[כותב] וא"כ, איך הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובת מצות תפלה שהיא מצוה שבגופו?

ואין לומר שזה שהש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן הוא (לא מטעם שליחות, אלא) מטעם שומע כעונה (דכיון ש"הם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הם כמתפללין) - שהרי מפורש בשו"ע אדה"ז (כדברי הטור) שבר"ה ויוהכ"פ [בהנחה הישנה שבשיחות קודש לא נזכר ר"ה ויוהכ"פ. ולכאורה ממ"נ קשה על הנוסח בתו"מ, שהרי אדה"ז בשולחנו פוסק כן רק לגבי תפלת המוספין דר"ה. ובודאי לא של יוהכ"פ שאינו של יובל. ושאר שיטות פוטרם ה'עם שבשדות' בכל השנה כולה. ורק בב"ח מצדד שאולי שיטת הטור הוא שבכל תפלות ר"ה ויוהכ"פ יוציא הש"ץ כולם, מפני שאינן תפלות רגילו. הכותב.] הש"ץ מוציא גם "מי שהוא אנוס ואינו יכול לבוא לבהכ"נ, כגון עם שבשדות, וזקן וחולה .. אפילו לא בא לבית הכנסת" [דס"ל ש'עם שבשדות' (שעליהם נאמר שהש"ץ מוציאם י"ח) הם אלה שאינם באים כלל לבהכ"נ], שאצלם לא שייך הטעם דשומע כעונה, כיון שאינם נמצאים כלל בבהכ"נ.

וההסברה בזה - ע"ד שמצינו בתמידין ש'אנשי מעמד' הם באי-כח של כל ישראל לעמוד על קרבנות הציבור במקום כל ישראל (שהרי "אי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו"), וחשיב כאילו כל ישראל עומדים על הקרבנות. ודוגמתו בתפלות שכנגד תמידין תקנום, שהש"ץ הוא בא-כח של כל הציבור להוציא י"ח גם את אלה שאינם באים לבית הכנסת, וחשיב כאילו התפללו בעצמם.

וע"ד מצוות המלך, שכל ישראל מחוייבים בהם, והמלך מוציאם ידי חובתם. "עכ"ל.

ובזה שכל ישראל מחוייבים במצוות המלך בוודאי אין הכוונה שכל אחד מישראל מחוייב לעשות מצוות המלך בעצמו, כמובן... והרי כל הענין באגה"ק סימן כ"ט שכל אחד מישראל מוכרח להשלים כל תרי"ג מצוות לבד מצוות המלך שהוא מוציא אותם כי הוא כללות כולם, בא לתרץ איך משלים כל אחד מישראל כל המצוות, והרי אינו יכול לקיים מצוות המלך. ונמצא, שבזה שהמלך מוציאם אין הכוונה שכל אחד מישראל היה מחוייב לעשותו בעצמו והמלך מוציאו כשליח [או נציג שא"צ לדיני שליחות??], כ"א שהחיוב הוא על 'כל ישראל' ביחד, ככלל, והמלך שמחוייב בגופו במצוות אלו מקיימם בשביל כולם. וכפי שמבואר במה שהרב שפירא מציין ללקו"ש ח"י עמוד 40 הערה 22, בנוגע מי שאנוס ואינו יכול להעמיד פניו פא"פ להכהנים המברכים (ועד"ז בתפלה כשהוא אנוס, כהש"ס סוף ר"ה), "ולהעיר ממצות המלך, שהמלך מוציא את כאו"א (ראה אגה"ק רסכ"ט). ואין הענין שאין שייך להם ולכן פטורים, כ"א שחייבים בזה (כדמוכח מזה שתרי"ג איברים וגידים כנגד תרי"ג מצוות כמ"ש באגה"ק שם...)). אלא שהמלך מוציא אותם". [וקודם לזה מציין כ"ק אדמו"ר

בנוגע אנוס בברכה"נ, להצ"פ שמבאר דכיון דאנוס רחמנא פטרי', לכן נחשב בנוגע קצת ענינים כאילו עשה. ולכאורה אין לזה שייכות לתפלה].

[ולכאורה המקור בסברא לזה שכלל ישראל מחוייבים במצוות המלך הוא, כי הציווי להמלך הרי אינו בתור איש יחידי, דקודם שנעשה מלך אינו מחוייב בגופו לקיים מצוות אלו, כ"א ציווי למי שיהיה מלך ישראל. והרי ענין המלכות אינו ענין פטרי של האדם שנעשה מלך, כ"א ענין של כל ישראל שנעשה מלכם. והרי הציווי דום תשים עליך מלך הוא לכלל ישראל].

ועד"ז בעמידה על הקרבנות שמביא בהשיחה [וכנ"ל דמיון זה נמצא גם בהש"ג בשם ריא"ז ורי"ד ובהב"ח], וכנ"ל בזה שמצד אחד יש לכל אחד חלק בהם ואם המיר לוקה, ומצד שני צריך למסור כל ענין שנותן להציבור או להקדש בשם הכלל, יפה יפיה' כיון שהציבור אינו רק השתתפות יחידים.

ועד"ז בתפלה, שמעיקרא נתקנה כחובת כל ציבור קהל וכלל, וגם אלו שאינם נוכחים הם חלק מהצבור והש"ץ הוא 'נציגם' - שליח כל הציבור ביחד, והעם שבשדות מקיימים תקנת התפלה ע"י הש"ץ, כיון שהם פרט הכלל. וכמובא לעיל מתניא דלא רק שאנוס רחמנא פטריה, אלא גם הש"ץ מוציא ידי חובתו. [אלא שלדעת חכמים (לפי דעת הרי"ף ואדה"ז) בנוגע עצם התפלה, לא חזרת הש"ץ, העם שבשדות אינם יוצאים יד"ח ע"י הש"ץ מפני שכ"א צריך לבקש ע"ע, והוא המחלוקת בין ר"ג וחכמים, אלא שהרבי מביא ראי' שתקנת התפלה הוא חובת הציבור מזה שיש דיעה (ר"ג) שהש"ץ מוציאם, ולפועל פוסקים כמותו בתפלת המוספין של ר"ה, ומזה מוכח שכ"ה גדר תקנת התפלה גם לדעת חכמים, דלא מסתבר שיחלקו בזה. ובפרט לפי ההלכה שמי שאינו ש"ץ אינו מוציא מי שאינו בקי אף ששומע התפלה, וכנ"ל אות ז'].
 ולהעיר שכמה לשונות וענינים בשיחה זו דומים להפליא להציטוט ממכתב השואל שבהערותו של הרב שפירא, ואולי נכתבה בקשר להשיחה בזמן אמירתו או עריכתו בלקו"ש ח"י.

ט. ועפ"ז מובן הפירוש בתשובת כ"ק אדמו"ר שפרסם הרב שפירא. דמ"ש כ"ק אדמו"ר על זה שכתב השואל שמהרמב"ם (הל' תפלה פ"ח ה"ט) שכתב שהש"ץ מוציא הציבור כשהם שומעין הברכות ועונין אמן, מובן שבכדי שהש"ץ יוציא מי שאינו בקי צריך הוא לשמוע ולענות אמן, וכמ"ש הכסף משנה, כתב כ"ק אדמו"ר ש"כ"כ גם בשו"ע אדה"ז סקכ"ד". ואינו מציין הסעיף, כי ענין זה שחלק מתקנת חזרת הש"ץ הוא

שהציבור עונין אמן מוזכר בכמה סעיפים בסימן קכ"ד: בסעיף א' (מיד בתחלתו "ישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא"), סוף סעיף ג', סעיף ו', וסעיף י"א בהי"א שהיחיד נקרא מחוייב בדבר בנוגע חזרת הש"ץ. (אלא שמשמע שגם בחזרת הש"ץ מה שמעכב בדיעבד הוא רק הכוונה ולא עניית אמן.) [וכמו שאדמו"ר הזקן בעצמו בסימן נ"ה סוף סעיף ז, כשפוסק שלחזרת הש"ץ (ע"פ הרמב"ם הנ"ל) צריך שתשעה יענו אמן ושלא מספיק שיהיו שם, כותב "כמ"ש סימן קכ"ד" ואינו מציין הסעיף, וכן בסימן נ"ה סעיף י"א. (אלא שבסימן תקצ"א סעיף ב' בנוגע תפלת המוספין דר"ה, לא הזכיר שצריך שיענו אמן, ובהתוועדות ו' תשרי תשמ"ג (התוועדות עמוד 67) תמה כ"ק אדמו"ר ע"ו.)]

והפירוש בזה הוא כפשוטו, דלדעת חכמים (ההלכה בכל ימות השנה) תקנת חזרת הש"ץ מוציא רק מי שאינו בקי והוא שומע התפלה ולא העם שבשדות. וכנ"ל ההסברה בזה הוא דכיון שכ"א צריך לבקש רחמים ע"ע, תקנו תפלה מלכתחילה באופן שמי שיכול להתפלל בעצמו אינו יוצא ע"י הש"ץ כי יש עליו חיוב תפלה בפיו דוקא, והוי כמצוה שבגופו, וכן הדבר בנוגע מי שבקי מהעם שבשדות, וגם בנוגע מי שאינו בקי מהעם שבשדות, הרי מכיון שכ"א צריך לבקש ע"ע לא תקנו שהש"ץ יתפלל בשבילו אא"כ הוא עכ"פ שומע התפלה. וגם כשהאינו בקי שומע התפלה, לא הוי שומע כעונה גרידא, דא"כ לא היו ברכות הש"ץ ברכות הגונות, שהרי כבר התפלל בעצמו, ואז אין דין שומע כעונה, כמבואר בסימן רי"ג סעיף ג'. וצריך להזקק להדין שתפלה בעיקרה הוא חובת הציבור, ובמילא לא הוי ברכה לבטלה כ"א עיקר קיום התקנה, ובמילא שייך 'שומע כעונה'.

ומ"ש כ"ק אדמו"ר על מ"ש השואל שצ"ע על סברתו שהוא ע"ד אנשי מעמד, ותפלות כנגד תמידין תקנום, ממ"ש בקו"א "וגם קדושה וברכו בכלל" שלא נתקנו כנגד תמידין, "להעיר משו"ע אדה"ז סקכ"ד סוס"א", הכוונה בזה לכאורה היא, ע"פ הנתבאר לעיל אות ז', דשם מובא הדין דמי שאינו בקי אינו יוצא ע"י שומע כעונה כ"א ע"י הש"ץ, ומציין אדה"ז על דין זה "כמו שנתבאר לעיל סימן נ"ט", דשם מבואר שכל ברכות שבח והודאה (שלא נתקנו כנגד תמידין) אין אפילו מי שאינו בקי יוצא ע"י שומע כעונה בפחות מעשרה, אף שיוצא מהש"ץ בעשרה. והביאור בזה כנ"ל, שתקנת ברכות אלו הוא לשבח להקב"ה באופן היותר נעלה, או בפיו או בשמיעה מהש"ץ ברוב עם, ולכן בלא עשרה ע"י שמיעה אינו מקיים התקנה בכלל. דמזה שכך הדין בנוגע ברכות השבח שיכול לאמרם בפיו, שאעפ"כ אינו יוצא ע"י שמיעה מיחיד כיון דשמיעת ברכות אלו הוא תקנת הציבור ולא היחיד, מובן במכ"ש שנוכל לומר שקדושה וברכו שאינם נאמרים בפיו בפחות מעשרה, דכ"ש שהם חובת הציבור. ובמילא מובן

שכשאנוסים מלבוא לשמוע ולענות יוצאים ע"י הש"ץ, שאומרים בשביל הכלל, שגם האנוס הוא חלק מהכלל. ואין כל תקנה שהיא חובת הציבור צ"ל כנגד התמידין.

ומה שעל כללות מכתב השואל כתב הרבי "עייין שו"ע אדה"ז (נט, ס"ד ועוד)" הכוונה בפשטות כנ"ל, להראי' הנ"ל (אות ז' ובקטע הקודם) שיש מושג בתקנות התפלה והברכות שיהיו חובת הציבור והכלל. וב"ועוד" נכלל לכאורה סימן תקצ"ד, המבאר ענין זה כמעט בפירושו.

ומ"ש הרבי על כללות המכתב ש"אין הזמ"ג לעיין בכ"ז עתה", אולי י"ל שהכוונה לכאורה בעיקרה היא על הענין שתפלת הש"ץ מוציא העם ולא רק שפטורים, ע"ד עמידה על הקרבן ע"י האנשי מעמד, שבזה יש גדר מיוחד, דמצד אחד היחיד יוצא כיון שיש לו חלק בהכלל, ומצד שני אינו מחוייב לעשות הענין בעצמו ולא ע"י ה'נציג' כיון שהוא חובת הכלל. שיכול להמיר, וכמו שהתפלל משה בנוגע החלק של קרח ועדתו בהמנחה, ושהיחיד צריך למוסרו יפה יפה להציבור. שלפעמים קורא כ"ק אדמו"ר לענין זה "א חידוש נפלא" [לדוגמא ו' תשרי תשמ"א, שיחות קודש עמוד 80].

י'. ועפכ"ז אין לומר דברי הרב שפירא שכתב בגליון העבר, דכשהאינו בקי שומע התפלה מהש"ץ יוצא מטעם כעונה, וכשהעם שבשדות יוצאים בתפלת הש"ץ הוא מטעם (2) תפלות כנגד תמידין תקנום, שהרי (1) לדעת רבן גמליאל הסובר שהעם שבשדות יוצאים בתפלת הש"ץ מטעם שהוא חובת הציבור כעמידה על הקרבן, ואצל העם שבשדות לא תקנו חכמים חיוב מיוחד שיתפללו בעצמם כיון שהטעם שלא באו לבהכ"נ הוא משום דאניסי, הוא הדין והוא הטעם בנוגע לאלו שאינם בקיאים שיוציאים ע"י שמיעה מהש"ץ. ולדעתו אפילו הבקיאים יוצאים ע"י הש"ץ. ורק מי שאינו אנוס ואעפ"כ לא שמע התפלה, אינו יוצא גם לדעת ר"ג ע"י הש"ץ, מפני שגילה דעתו שאינו חלק מהציבור, כנ"ל מאג"ק חי"א עמוד מ"ד. (2) ולדעת חכמים הסוברים שתקנת התפלה היא באופן שלעולם תקנו שכ"א יבקש רחמים על עצמו (אע"פ שעיקר חובת התפלה הוא בציבור דווקא כדמוכח מזה שמי שאינו בקי אינו יוצא ע"י שמיעה מיוחד שני, כנ"ל מסימן תקצ"ד, קכ"ד, ונ"ט, ואשר לכן לא הוי חזרת הש"ץ ברכה שאינה הגונה ושייך בו 'שומע כעונה'), וגם כשמדובר באינו בקי מהעם שבשדות אינם יוצאים ע"י הש"ץ, הרי אין קושיא ע"ז שהטעם שהאינם בקיאים יוצאים ע"י הש"ץ הוא 'שומע כעונה', דא"כ איך יוצאים העם שבשדות, שהרי לדעת חכמים העם שבשדות אינם יוצאים ע"י הש"ץ. וההלכה היא כחכמים בתפלות כל השנה ולכן בתפלות כל השנה אנו צריכים להזקק להטעם דשומע כעונה, ובתפלת המוספין של ר"ה הלכה כר"ג שתקנהו באופן שגם העם שבשדות והבקי ששומע התפלה יוצא בתפלת הש"ץ,

מטעם שתפלת הש"ץ הוא עיקר חובת תפלה זו (דאוושי) ולא הטילו חובת תפלה זו על מי שלא בא לביהכ"נ מפני אונס או בקי ששומע תפלת הש"ץ.

[ולפ"ז מתחזקת קושית הרבי על הרמב"ם בו' תשרי תשמ"ג (התוועדויות ע' 67) שהשמיט הדין דבר"ה כשהש"ץ מוציא הבקי צריכים לשמוע מראש ועד סוף, אע"פ שבנוגע להפטור דאינו בקי בשאר ימות השנה כתב שיוצא רק ע"י שמיעה, וע"פ ביאור הב"י בהרמב"ם מי שלא שמע התפלה אינו יוצא לכו"ע דאין זה פי' עם שבשדות, וא"כ לדעת הרמב"ם אין בכלל טעם 'שתפלה היא חובת הכלל', כ"א הפטור הוא לגמרי מטעם שומע כעונה, ואין תפלת הש"ץ ברכה שאינה הגונה כיון שהוא תקנת חכמים].



בענין הנ"ל

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בגליון א'קכ כתב הרה"ג והרה"ח וכו' הר"ר י"ל שפירא שליט"א ששאל אחד את כ"ק אדמו"ר וכתב בזה"ל: "קשה לי איך הש"ץ מוציא בתפלתו את הציבור, דלכאור' זהו מטעם שליחות, והרי תפלה היא מצוה שבגופו, שצ"ל במחשבתו לכו ודיבורו של המתפלל, וא"כ איך מוציא את הציבור, הרי במצוה שבגופו אינו מועיל שליחות (ראה קצוה"ח רס"י קפב)".

לא זכיתי להבין הקושיא, דהא כשאומרים 'מצוה שבגופו אינו מועיל שליחות' היינו שאין אדם יכול לומר לחבירו 'שב בסוכה עבורי' או 'הנח תפילין עבורי', אבל כאן הש"ץ חוזר התפילה דוקא (לאחר) שכבר הציבור התפללו ויצאו?

וע"כ צריכים לומר דודאי 'שליח ציבור' אינו כשליח דעלמא, דיותר מסתבר לומר שהוא שליח חכמים להוציא את מי שאינו בקי ואפילו עם שבשדות כדאיתא שם (בסוכה לה). "אמר רבי שמעון חסידא פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות ולא מיעביא הני דקימי הכא. אדרבה! הני אניסי הני לא אניסי."

(ונראה שהוא מטעם עריבות כמ"ש בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן נד אות יט) "דאי לאו הכי לא יכול להוציא אף אינו בקי, כמבואר ברא"ש בברכת המזון, וצריך לומר עמו מלה במלה, עי' בטור (או"ח סי' תפ"ד) וש"ע שם, ומשום דמדרבנן אינו מועיל הערבות, אלא א"כ יאכל כזית כמבואר בטו"ז שם (ס"ג ג'), וכן בר"ן (ר"ה לד:), דימה

אותו להא דיצא מוציא, ורק הוציאו מן הכלל את הבקי, וכדאיתא בירושלמי, משום דמסתברא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו.

ויש להקשות על הקצוה"ח (הנ"ל) ממה דאיתא בסוכה (מא: ומג.) "ת"ד ולקחתם, שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד", - דהיינו דאם לאו מהך דרשא היה אחד יכול לקחת ולצאת מצוות לולב ומיניו בשביל הציבור, וכמבואר בתוספות (כט: ד"ה בעינן הדר) "ובריש לולב וערבה דרשינן נמי מדכתיב ולקחתם לשון רבים שתהא לקיחה לכל אחד ואחד מדלא כתיב ולקחת לשון יחיד, כי היכי דדרשינן פרק רבי ישמעאל (מנחות סה:): ספירה לכל אחד ואחד מדכתיב וספרתם, ואם כן בשאר הימים תיסגי במין אחד ובלקיחה של אחד בשביל כולם?" - ואם איתא שבמצוה שבגופו אינו מועיל שליחות, למה צריך קרא?

ב. מה שכתב השואל לכ"ק אדמו"ר, האם יש לומר שהטעם בזה הוא: משום ד'תפלות במקום תמידין תקנום'. כן איתא בספר לב יוסף (ע' 123) הא דאמרינן דיצאו בתפילה ע"י ש"ץ הטעם הוא משום דתפילה כנגד תמידין תקנו, וכיון דתפילה הוא במקום קרבן, וכמו דאמרינן בקרבנות דהקרבנות היו נקרבים ע"י הכהנים השלוחים כמו כן התפילה שהיא במקום קרבן יוכל להיות ע"י שליח".

וכן איתא בספר שבילי דוד (או"ח סימן קכ"ד) "דלא מהני שו"כ (=שומע כעונה) בתורת שליחות, דבדברים שבגופו לא מהני שליחות ודווקא שמיעה בעי, מש"כ (=מה שאין כן) 'תפלה נגד קרבנות תיקנו' שייך בו שליחות אפי' בלא שמיעה."



בענין הנ"ל*

הת' יעקב יהודה ברוין

תלמיד בישיבה

בקובץ "הערות וביאורים" העבר (גליון ח [א'קכ]) הביא הרב יהודה ליב שי' שפירא, מכתב מא' ששואל את כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו איך מוציא הש"ץ בתפלתו את הציבור, הלא תפלה היא מצוה שבגופו.

ומביא השואל את הרמב"ם שממנו משמע דהש"ץ מוציא את הרבים מדין שומע כעונה. ומקשה, דא"כ איך מוציא גם את אלו שאינם נמצאים בביהכ"נ בעת התפלה, ועכצ"ל שהוא משום שליחות, וקשה כנ"ל – ה"ז מצוה שבגופו.

ושואל את כ"ק אדמו"ר – האם אפ"ל שמכיון ד"תפלות במקום תמידין תקנום", ובקרבות תמידין הרי לא היו שם כל ישראל כ"א רק אנשי מעמד, שהם היו באי-כחם של כל ישראל, הנה כמו"כ הוא בתפלה – שהש"ץ הוא הבא-כח לכל ישראל.

והביא הנ"ל את מענה כ"ק אדמו"ר (בגוכי"ק), ולאח"ז כותב וז"ל:

"לפום ריהטא לפום ריהטא נראה שכוונת הרבי היא שברור שמה שהש"ץ מוציא הציבור הוא מטעם שומע כעונה, שהרי כ"כ גם בשו"ע אדה"ז סקכ"ד, ואינו מטעם ש"תפלות כנגד תמידין תקנום" (והש"ץ ה"ה כמו אנשי המעמד וכו'). וכן רואים מזה שהש"ץ מוציא גם בקדושה וברכו, כמבואר שם סוס"א, ובסי' נט, ס"ד ועוד, שהרי על קדושה וברכו וכו' אין לומר שזהו כנגד התמידין (כן נראה לכאו' הכוונה).

ובנוגע השאלה שא"כ איך הוא מוציא גם אלו שלא שומעים הש"ץ – ע"ז כותב "שאינן הזמ"ג לעיון בכ"ז עתה" (כן נראה לכאו' הכוונה – אף שאין ברור כלל שזוהי כוונתו).

והנה היות שלא כתב הרבי שמופרך הדבר לומר שזהו מטעם "תפילות כנגד תמידין תקנום", ורק שאין הזמן גרמא לעיון בזה – י"ל כדי לתרץ הקושיא, שתרוויהו אית בה,

(* את הערה זו הנני מקדיש לזכות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – לרגל יום הבהיר יו"ד-י"א שבט, יום מלאות ששים ושבע שנה לנשיאותו.

היינו שהש"ץ מוציא הציבור מב' הטעמים: א) מטעם שומע כעונה. ב) מטעם שהש"ץ הוא הבא-כח להמשיך בתפלתו השפעה לכל ישראל.

ולכן: במקום ששייכים ב' הטעמים, ה"ה מוציא הציבור מב' הטעמים, ובמקום שאין שייך ב' הטעמים, כ"א א' מהם, ה"ה מוציא הציבור מצד הטעם ההוא השייך שם.

ולכן... [ומוסיף לבאר מתי שייכים ב' הטעמים ומתי רק א' מהם]. "עכ"ל.

והנני להעיר, אשר לא רק שלא כתב כ"ק אדמו"ר שמופרך לומר שזהו מצד "תפלות כנגד תמידין תקנום" וכו', אלא אדרבה: כ"ק אדמו"ר בעצמו במ"א שואל אותה השאלה שבמכתב הנ"ל, ומסביר - כבביאור הכותב - שזוהי הסיבה.

והוא, בשיחת כ"ף מנ"א תשי"ב³⁰:

"והנה מטעם זה שתפלות כנגד תמידין תקנו, ש"ץ מוציא בתפלתו את הציבור ידי חובתם. דלכאורה קשה כיון שתפלה היא מצוה שבגופו, שהיא מצוה שצריך להיות במחשבתו לבו ודבורו, היינו שהיא מצוה שבגוף, א"כ קשה איך מוציא הש"ץ את הציבור, הרי במצוה שבגופו אינו מועיל שליחות?

ולפי זה י"ל דמה שהש"ץ מוציא את הציבור אין זה מטעם שליחות, כ"א מטעם דשומע כעונה. אבל לפי מ"ש רבינו הזקן בשו"ע, וכ"ה, שהש"ץ מוציא גם אלו שלא נמצאים כלל בביהכ"נ בעת התפלה³¹. . א"כ הרי א"מ לומר דמה שהש"ץ מוציא את הציבור הוא מטעם שומע כעונה, שהרי אין נמצאים כלל בביהכ"נ בעת התפלה, וגם א"א לומר שהוא מטעם שליחות שהרי תפלה היא מצוה שבגופו, ובמצוה שבגופו אין מועיל שליחות, א"כ קשה מאיזה טעם מוציא ש"ץ את הציבור?

אך הטעם בזה הוא, משום דתפלות כנגד תמידין תקנו, וכמו שבקרבנות הנה אף שכלום קרבן קרב ובעליו לא נסמך עליו, מ"מ הרי היו אנשי מעמד שהם היו הבאי-

30 שיחות-קודש תשי"ב ע' רצז-ח (בלתי-מוגה).

31 בחלק השיחה שהושמט כאן - מבואר (במוסגר) שאדמו"ר ס"ל כשיטת רש"י, שהפי' "עם שבשדות" (שהש"ץ מוציאם י"ח) - הוא הנמצאים בשדות (ולא בביהכ"נ) בפועל, ודלא כשיטת הרמב"ם.

כח מכל ישראל על הקרבנות, כמו"כ גם בתפלה שתקנו אותה כנגד תמידין, הנה הש"ץ הוא בא-כח להמשיך בתפלתו השפעה לכלל ישראל". ע"כ.

ועצ"ע אם כוונתו הק' שאין לומר שהוא משום שומע כעונה³², או דתרווייהו איתנהו בי', כמ"ש הנ"ל³³.



כתיבת שם חדש בכתובה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

באגרות קודש (חלק כ עמ' שמ) נדפס מכתב – בלי שם הנמען – מתאריך יג ניסן תשי"ד וכפי שציינו המו"ל הוא "מענה לא' שהורה להקדים-בכתובה-השם [חיים] שהוסיפו להאישי (מחמת חליו) לפני שאר שמותיו [יעקב זלמן] אף שלא נקרא כן [אלא נקרא זלמן יעקב חיים].

ו"ל "ואין אחר מעשה כו', כיון שהוא בכתובה ולא בגט, שבגט הרי א"א לכתוב רק אופן שאין אף א' קורא אותו או עולה לתורה או חותם כן, ובכל הדוגמאות שהביא כת"ר (ושגם בהם מחלוקת) מזכירים גם אופן שנק' בפועל, וכותבים דמתקרי וכו' ואכ"מ" עכ"ל. לפנ"ז נדפס בלקו"ש (חי"ט עמ' 508).

תשובה זו נכתבה בכת"י"ק על מכתב ברכה לקראת חג המצות, ומופנית להרה"ג הר"ר יצחק מאיר הכהן רפופארט ע"ה³⁴. הגיע לידי צילום מכתב הכת"י שכתב הרב רפאפורט לרבי ואעתיקו שבזה תבואר השאלה בכירור, ובהמשך כמה הערות בנידו"ר.

32 דלכאורה קשה לומר כן, כי כן כותב אדה"ז בפירושו – וכמ"ש כ"ק אדמו"ר במענה הנ"ל [על מ"ש השואל שמהרמב"ם משמע שהש"ץ מוציא את הרבים מטעם שומע כעונה]: "כ"כ גם בשו"ע אדה"ז סקכ"ד". וצ"ע.

33 וצ"ע מתי נכתב מענה הנ"ל [מהכ"ק נראה שהוא מהשנים שלאחרי אמירת שיחה הנ"ל].

34 היה נודע כ"פראגער רב" שימש ברבנות גם בעיר פראג לאחרי המלחמה ומשם הגיע לנוא יורק ועסק ברבנות ודינות, הרבה מאמרים בהלכה נתפרסמו ממנו בקובץ המאור ובעוד ספרים, פרקי תולדותיו נדפסו בספר "דרך המלך" על הרמב"ם לזקנו ע"ה שהדפיסו בתשכ"ו.

ז"ל המכתב:

ב"ה א' לסדר בזאת יבא אהרן כו' תשי"ד פה ברוקלין יע"א

כבוד קדושת אדמו"ר שליט"א

הנה עתה באתי בהתנצלות לפני הדרת קדשו, מה ראיתי על ככה ולא נהגתי למעשה בכתיבת שמות הכתובה של האברך התמים מו"ה יעקב סעמיועלס נ"י כמו שמסר לי משמי' האדמו"ר שליט"א ע"י הרב חודקוב שי'.

דהנה כבר נצטוינו לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בגט, עיין בנחלת שבעה סי' יב סעי' טז, והנה ידוע שיטת הפוסקים מהרי"ק ומהרם מיניץ עי' אהע"ז סי' קכט ובב"ש ס"ק לג, דשם שנשתנה מחמת חולי הווי העיקר וצריכין להחשיבו ולהקדימו שע"ז נקרע גזר דינו בעוה"ת.

מבואר בטיב גיטין (לקוטי שמות – מחמת חולי אות י ס"ק ז) אפילו אם הוא חותם את עצמו בקדימת שם הראשון וגם קוראים לו לתורה כן לא משגחינן בי', דמה שהוחזק בחסרון ידיעה, דכיון דעכ"פ לא עזבהו לגמרי רק הוא חושב דמה שנתקרא ראשון בזמן יש להקדימו, אנן לא נלך אחריו, רק אם עזבהו לגמרי ושום פעם לא בחתימה ולא בעלייתו לתורה יהיה מזכירו, אזי לא גרע באם שינה שמו מלידה והוחזק א"ע בשם אחר ל' יום -

היה בקשר והתכתב עם הרבי גם בעניני תורה והלכה. ראה לקו"ש חל"ו עמ' 224 מכתב מימי הסליחות תשי"ט, ובאג"ק (חכ"ג עמ' שכז) כותב בתגובה אודות מאמר שלו בהמאור "ביודעי את הנ"ל [היינו הרב רפופארט] מאז". בימי בראשית (עמ' 34) נדפס מברק ברכה אליו – מתאריך ח"י אלול תש"ט - לרגל חתונת בתו עם הר"ר משה סעמיואלס. ושם (עמ' 377) מסופר שישב לשמאלו של הרבי בהתוועדות יו"ד שבט תשי"א. ושם (עמ' 378) נדפס צילום הכת"י.

המכתב שכתב לרבי הוא לאחרי שהוזמן (כנראה גם בהיותו מחותן) לסדר קידושין להרה"ת ר' יעקב סעמיועלס ע"ה, ויהיה פירסום ד"ת אלו לעי"נ אשתו מרת רחל בת ר' שמואל מאיר הכהן ע"ה נכתב ביום השלושים לפטירתה ד' שבט. ותודה רבה להרב יוסף שלמה סאמיועלס שיחי' שליח במלוואקי שהמציא לי הכת"י.

ואף בזה יש להקת מחלוקת אחרונים בהחזק בטעות עם שמי' חזקה בדיעבד, עיין באהלי שם כלל א אות טו פלוגתת השואל ומשיב עם הדברי חיים וחידושי אנשי שם בזה עיי"ש.

אבל אם חשבהו רק לא ידעו מקדימת לשם הראשון, כולם מסכימים לכתוב שם השנוי ראשון, כן נפסק בקב נקי כלל מ בלוח השמות אות מו וכן באהלי שם כלל ה אות ד.

ונוראות נפלאתי על הגאון מפלאצק שספרו גט מקושר אות יט ס"ק טו שכתב דמה שכתבו הפוסקים ששם שנשתנה מחמת חולי הוא עיקר אין לזה שורש בש"ס ואף שאמרו שינוי שם מקרע גזר דינו של אדם, אין למדין הלכה מפי הגדה.

ותמוה מה שקורא לזה אגדה הלא מובא מימרא דר' יצחק ברי"ף ורא"ש פ"ק דראש השנה, וגם הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ד, וביר"ד סי' שלה רמ"א ס"י ותשובת הרא"ש כלל יז. [וכן כתב הפר"ח בספר מים חיים ...] מלבד זאת היכי דלא סתורה מגמ' מסכים הגאון בנודע ביהודה תנינא יו"ד סי' קסא להגאון מהרי"ב דלמדין הלכה [אף מהגדה], ועיין דרכי שלום מהגאון מברעזין אות א ס"ק נב מביא מחולין ס ע"ב דגמרא לומדת מאגדה לענין כלאים. ואין קושיא מר"ן נדרים מ ע"ב דשם הוא סתירה מאבוה דשמואל לא דחיינ הלכה משום מימרא דאגדתא, אבל היכא דאין סתירה שפיר למדין. ועיין נחלת שי [?] כלל מה אות ב דמתרץ החילוק בין אברם ואברהם ליעקב וישראל, על שקורין אברם עוברים בעשה משום דהוי שינו מחמת... [חסר בדף הכת"י]

...ל' יום ובשם מחמת חולי תוקף מוחזק עיי' חת"ס ח"ו סי' מא ותשובה בח"מ [חלקת מחוקק, אבה"ע] סי' קכט [סק"א], ועדיף אם ... מכל הלין טעמים כתבתי חיים יעקב זלמן בן לוי יצחק אברהם מרדכי, וכן צריך לחתום א"ע, כנלענ"ד ואם יש איזה קבלה בזה נקבל בדחילא ורחימא

מנאי הכותב בכניעה ובהשתחויה, עבד לעבדי ה', יצחק מאיר בן טוביא

לא היה באפשרות לבוא בכתובים קודם החופה עם ... נאלצתי לעשות הוראת שעה. עכ"ל המכתב.

על מכתב זה עונה לו הרבי "ואין אחר מעשה כו" והוא לשון רגיל להתייחס למעשה בית דין שכבר נעשה "אין אחר מעשה ביד כלום". ועל ראיותיו מדין הקדמת שם שנשתנה מחמת חולי בגט, ע"ז כותב הרבי שבגט בוודאי לא יוכלו לכותבו באופן זה

שהציע כי לא נקרא בשום אופן בשם זה היינו (1) "אין אף אחד קורא אותו" בשם זה. (2) אינו "עולה לתורה" בשם זה. (3) אינו "חותם" בשם זה. ואדרבה כשמסתפקים בכתיבת שם אדם בגט הרי "מזכירים גם אופן שנקרא בפועל וכותבים דמתקרי וכו'". וכאן בכתובה הרי לא נכתב השם כפי שנקרא בפועל, וכן לא נוהגים לכתוב דמתקריא בכתובה (טיב גיטין שמות נשיפ אות פ סק"ג).

ויש להוסיף: זה פשוט דאדם שיש לו שני שמות, ואחד מהם הוא שם שנשתנה מחמת חולי הרי השם שנשתנה הוא העיקר, אפילו רק מיעוט קורים אותו בשם זה, לדוגמא מי שהיה שמו מלידתו אברהם ומחמת חולי נשתנה שמו לשם חיים, והרוב קורין אותו בשמו הראשון אברהם והמיעוט קורין אותו בשם שנשתנה חיים, הרי שם חיים הוא עיקר אע"פ שרק מיעוט משתמשים בו, וכותבין חיים דמתקרי אברהם, והוא דברי השו"ע בס"י קכט ס"ח, ובזה גופא יש הרבה פרטים התלויים בשינויים שונים בהנהגת האדם כגון איך משתמש בשם החתימה ושם שעולה בו לתורה וכו'. ועיין שו"ת צמח צדק אבהע"ז סי' קעט תשובה נפלאה בהא דשם שנשתנה מחמת חולי הוא שם העיקר.

ומה שכתב הטיב גיטין והעתיקו הקב נקי שמצויין במכתב לעיל אכן מדובר ששינו את שמו בצורה כזו, וכפי שכותב שם "מי ששמו זוסמן ועולה לתורה יקותיאל ונשתנה מחמת חולי לשם יעקב, והעולם קורין זוסמן כמקדם וגם עולה לתורה יקותיאל כמקדם ובחתימתו חותם יקותיאל יעקב, שהוא ע"ה ולא ידע שיש לחתום בשם הראשון החולי, יש לכתוב יעקב דמתקרי יקותיאל המכונה זוסמן". והיינו כשינה שמו מחמת חולי הכונה היתה לעקור שם הראשון ולקבוע שם חדש במקומו, אלא למעשה אחר שהבריא חזר להשתמש גם בשם הראשון, ובנידון כזה אמרינן שיש לכתוב השם שנשתנה ראשון ועיקר, ואף אם בטעות חותם בשם הראשון קודם. ועיין גם בס"ק ו בטיב גיטין שם.

אבל באמת יש צורה אחרת של שינוי השם והוא שלא עוקרים השם הישן אלא מוסיפים שם על שם הקיים מכבר, ולדוגמא היה שמו מלידתו אברהם ומחמת חולי משנים שמו לחיים אברהם, היינו שמצרפים שם חדש לשם הראשון, ובדוגמא זו האדם נושא שם חדש המצורף משני מילים, ובנידון זה אף שמלכתחילה אכן נוהגים להעמיד את שם הנוסף בראשונה, [ראה אג"ק חי"ג עמ' רנא "וכבר מבואר בכ"מ בשם הנוסף שהוא בא לראשונה" ובחי"ז עמ' רעו "זמה טוב ששם הנוסף יהי' בראשונה"] הרי בכל זאת אם למעשה צירפוהו כשם האחרונה ובדוגמא אברהם חיים וקורא וחותם ועולה

לתורה באופן זה, הרי זה שמו, ואין ענין לשנותו ולכתוב בכתובה את השם הנוסף בראשונה.

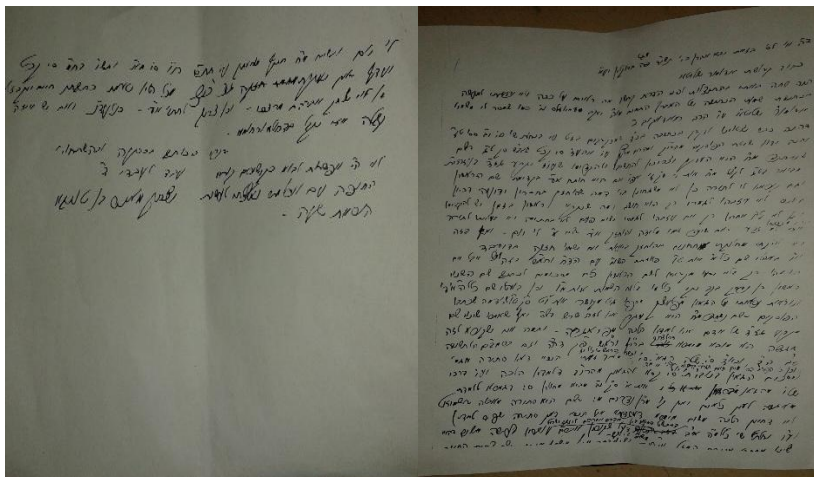
וצורת שינו שם כזה מבואר בטיב גיטין (שם אות יג) "כבר ביארנו במקומות שנהגו בשם מחמת חולי לברך דרך צירוף דהיינו לחבר שם השני לשם הראשון, אין לכתוב דמתקרי בין שני השמות, ויש לכתוב אותם שניהם רצופים, ועל שם שקודם החולי כותבין דמתקרי, כגון שהיה שמו משה ונשתנה בחולי לשם יעקב משה וכן עולה לתורה, כותבין יעקב משה דמתקרי משה" ועיי"ש בס"ק י שהאריך לבאר החילוק בין עקירת שם לצירוף שם, שבצירוף שם הוא נעשה שם חדש המורכב משני מילים, ומוסיף "וכל הפוסקים המדברים בענין זה הוא הכל לפי המנהג מקדם דכן עד היום שמברכין במקומות הרבה החולי בשם אחר ואין מזכירין שוב הראשון רק השני בלבד, וכשמדברים מזה אומרים שבירכו החולי בשם אחר וזה האות כי ברצונם עקרו הראשון לגמרי, אך כיון דלא נשתקע מפי העולם לגמרי מזכירין אותו ג"כ בגט בלשון דמתקרי, משא"כ כשניתן לצרף בלבד". ועיין עוד מש"כ בתושבותיו בספר בית אפרים אבה"ע סימן קט.

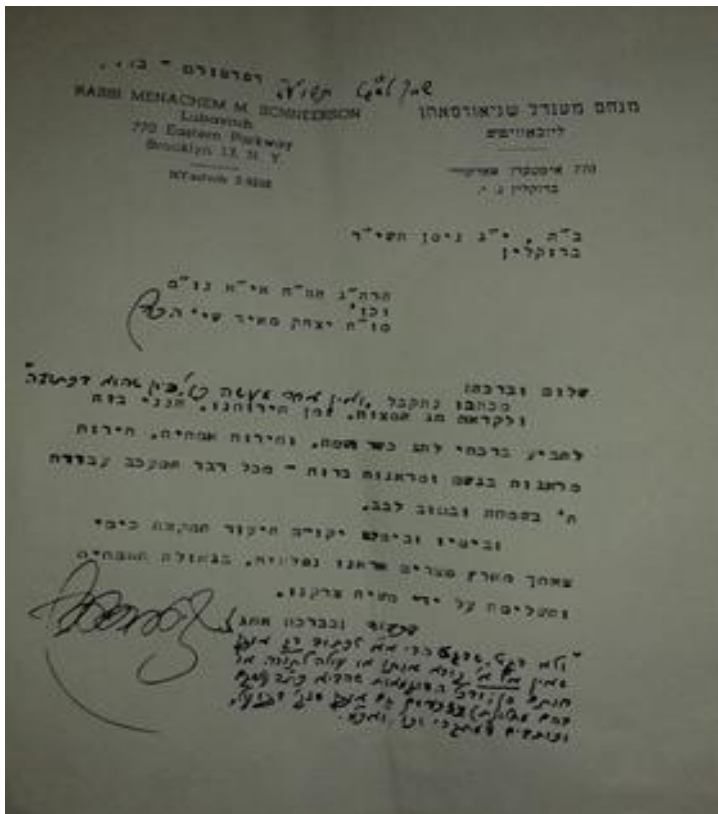
וכן כותב צמח צדק אודות המנהג בשינוי שמו מחמת חולי (אבה"ע סימן רמ) "כי גם בשעה שקבעו לה השם חיה אינו מוכרח שנתכוונו לעקור השם ראשון לגמרי ושתקרא חיה לבד, שענינו הרואות שאין המנהג כן בכל מדינות אלו להשכיח השם הראשון, ואף אם המצלאין אמרו לא יאמר עוד שמה רחל כי אם חיה. הרי מצינו כן ביעקב שנאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כו' ועכ"ז נקרא אחרי כן גם יעקב. לכן כיון שענינו הרואות שכן המנהג לקרוא גם בשם הראשון א"כ מעולם לא נתכוונו לעקור שם הראשון לגמרי".

ומש"כ שהמנהג היה לעקור שם הראשון כנראה תלוי גם בזה שבזמן שדיברו בו הפוסקים ראשונים כמעט ולא ניתנו לאדם שני שמות, כמבואר בצמח צדק (אבה"ע סימן קפ) "במי שניתן לה ב' שמות מעריסה כגון שרה רבקה וכן נקראת בפי כל בשניהם יחד אין לכתוב דמתקריא ביניהם. ואם כתב שרה דמתקריא רבקה פסול. כ"פ בתשו' רבינו ז"ל בשם הרבה פוסקים וכן פסק בס' תורת גיטין סי' קכ"ט סי"ד וכ"פ בס' טיב גיטין בליקוטי שמות דין א'. ומה שלא נז' זה בדברי הראשונים לפי שבדורות שלפנים לא נמצא מי שיהיה נק' בשמות כפולים" וכן הוא בנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' קיג) וכן כתב החתם סופר (אבה"ע ח"ב סימן יח) דלפנים לא היו נוהגים לקרוא בשני שמות בבת אחת, ועיין בספר שבעים תמרים על צואת ר' יהודה החסיד סוף סי' כז ואכ"מ.

ולמעשה כיום זה הוא הרי האופן שינוי השם הנהוג, שמצרפים השם החדש בתפלת מי שברך וכיו"ב. (ראה אג"ק ח"ג עמ' רנא "יש להוסיף לה שם חדש, וכמנהג ישראל במי שברך בעת שאחד מקרובה יעלה לתורה ולהחזיק בו". ובשו"ת אפרקסת דעניא אבהע"ז ח"ג ס' רסד כתב נוסח מי שברך למשנה שם עיי"ש, וראה המסופר בסה"מ תש"ט עמ' 90 שאדמוה"ז הזמין עשרה מתלמדיו ושינה שם בנו אברהם לחיים אברהם ובזכות זה נתרפא. אבל בהערת הרבי שם כותב שנקרא מתחלה ג"כ חיים וכנראה נשתקע שם זה אח"כ, וכעת החזירו השם, וראה רשימת היומן עמ' רצה). ולכן בציור כזה שהרבי דן עליו אם הוסיפו שם החדש לבסוף ונקרא כן לפועל הרי הוא אופן השם שצריך לכתוב בכתובה. וכן שמעתי שחתן דידן עלה לתורה בשם שנקרא ואף על מצבתו נרשם כפי שנקרא בפועל וכדברי הרבי.

ומה שצ"ע הוא מדוע כותב הרבי "אין אחר מעשה וכו'", הרי בכתובה יכולים לשנות ולכתוב כתובה אחרת ועד כדי כך שיש כתובות מיוחדות בנוסח "כתובה דאישתכח היה טעותא". ואולי אינו מתכוין לדין שאין אחר מעשה בית דין, אלא כיון שלמעשה הכתובה כשרה באיזה אופן שנכתב, לכן ממליץ עליו הכלל שאין אחר מעשה בית דין כלום.





הדגשת מעלת התורה – בספר ויקרא

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חל"ב שיחה לפ' צו מביא כעין "סתירה" לכאורה בדברי רש"י, האם משה נחשב ל"כהן" או לא.

והעולה שם הוא, שמדברי רש"י כמ"פ בספר שמות – עולה להדיא שמשה כן היה "כהן", ואילו מדברי רש"י בספר ויקרא עולה להיפך, שמשה רק שימש בפועל בשבעת ימי המילואים אבל גם אז היה נחשב כמו "זר". [בשיחה אינו מפרש חילוק זה שבין הספרים, אלא רק מביא את הראיות לכאן ולכאן – אבל כך הוא בפועל, שהראיות על

"כהונתו" של משה הן מדברי רש"י בספר שמות דוקא, ואילו בפירושו רש"י על ספר ויקרא לא נזכר אף פעם שמשה היה "כהן", ואדרבה - משווה אותו ל"זר".

ומבאר בשיחה דתרווייהו איתנהו ביה, והיינו, שבאמת היה משה נחשב ל"כהן", אלא ש"כהונה" זו לא היתה כענין בפ"ע אלא כהמשך וכפרט בתוך ענינו הכללי כמקבל תורה מאת הקב"ה; ולכן מצד אחד נכון לומר שמשה היה "כהן", ומצד שני נכון הוא שהוא דומה ל"זר" ביחס לכהונה, כי ענינו העצמי והתמידי הוא זה שהוא מוכן לקבל תורה שלמעלה מענין הכהונה וממילא ענין הכהונה "זר" אליו כביכול. עיי"ש בארוכה.

ולכאורה עדיין צריך ביאור בהחילוק הנ"ל, דהן אמת ששני הצדדים נכונים, אבל סוף סוף למה בפירושו רש"י על ספר שמות מדגיש הצד הא' שמשה היה כן "כהן" ואילו בפירושו על ספר ויקרא הוא מדגיש דוקא הצד הב' שבעצם משה הוא "זר" לענין הכהונה?

[ובפרט שהמדובר הוא על אותו הזמן גופא - כי בסוף ספר שמות מדובר על ציווי ה' אודות זה שמשה ישמש בשבעת ימי המילואים, ושם מדגיש רש"י שמשה היה אז "כהן"; ובספר ויקרא מדובר על זה שמשה קיים זה בפועל ושימש בהימים הנ"ל, ושם אין רש"י מזכיר את היותו "כהן", ואדרבה].

ולחידודא יש להוסיף, שע"ד חילוק זה הוא בלקו"ש גופא, שבהשיחה הנ"ל שהיא שיחה לפרשת צו - בספר ויקרא - נשאר למסקנה בהדגשת זה שמצד היותו מקבל התורה הרי משה הוא למעלה מענין הכהונה וכמו "זר" אליה, ואילו בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' תצוה - בספר שמות - מדגיש דוקא את היותו של משה "כהן" ממש כו' ובדומה לאהרן ובניו (עיי"ש בארוכה - ע' 175).

ואולי י"ל, שהדגשה זו על הצד הב' הנ"ל - שענינו העצמי של משה הוא קבלת התורה באופן ש"למעלה אפילו מענין העבודה והשירות בדוגמת כהונה, אלא כולו מקושר ודבוק בדבר ה', תורה" (ל' השיחה בחל"ב שם) - יש לה שייכות מיוחדת לספר ויקרא דוקא:

מבואר בכ"מ, אשר ספר ויקרא הוא הספר האמצעי שבתורה, והוא "הבריה התיכון" של התורה כולה. וכן הוא הספר השלישי - השייך במיוחד למעלת התורה שהיא "אוריאל תליתאי" וניתנה בחודש השלישי כו' (ראה במעלת ספר ויקרא - לקו"ש ח"ד ע' 1306. שיחת ש"פ ויקרא תשל"ב. וש"נ).

ועפ"ז יומתק שדוקא בספר זה מודגשת מעלת משה רבינו ושייכותו להתורה דוקא – ולהעיר שגם משה עצמו ענינו הוא השלישי שבאחיו כו', ושייך לקו האמצעי כו' – ועד כדי כך שהוא כמו "זר" לענין הכהונה מחמת דביקותו בענין התורה וכו'.

וכמובן כ"ז בדא"פ, ויש עוד להאריך ואכ"מ.



טעם מצוות הקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

כתב החינוך במצוה תפט (מצוה להראות ברגלים בביהמ"ק) וז"ל "משרשי המצוה . . . והוא כאמרם ע"ד משל הננו לא-ל עבדים נכנסים ובאים בצל קורתו ובחזקתו סמוכים לעד לעולם באהבתו ויראתו . . . ועם המעשה הזה יתעורר דעתנו ונכניס בלבנו מוראו ונקבע ברעיונינו אהבתו ונזכה לקבל חסדו וברכתו. ובא עלינו החיוב בזכרים לבד כי הם עיקר הבית והטף והנשים טפלה להם ועם החזקה בהם לעבדים נעשית החזקה בכל שהוא תחת ידם. ומזה היסוד נתייחדה לנו מצוה במועד שנת השמיטה בחג הסוכות להקהיל שם האנשים והנשים והטף והגרים לפי שאותה השנה משחררת הכל ומפקעת השעבוד מכל החי מכל בשר להשיב הכל תחת יד האדון ה' צבאות, ואז באותה השנה לא תועיל חזקתם לאשר תחתיהם שאין שם אדנות בארץ בעת ההיא, ועוד יש עמנו טעם אחר במצות הקהל..". עכ"ל.

הנה מתחילה יש להעיר שמשמע מדבריו שמצות הקהל אחרי שמיטה הוא גדר במצות הראי' בבהמ"ק הראשונה שלאחרי שנת השמיטה דמכיון דטעם מצות ראי' הוא ש"הננו לא-ל עבדים ונכנסים ובאים בצל קורתו וכו' באהבתו וביראתו", ובשנת השמיטה "משחררת הכל ומפקעת השעבוד מכל החי ומכל בשר" ו"אין שם אדנות בארץ", ולא תועיל מה שרק הגברים ילכו למצות ראי' לכן כולם האנשים והנשים והטף והגרים צריכים לבא מיד אחרי שמיטה למצות ראי' בביהמ"ק.

הנה בלקו"ש חכ"ד שיחה א' לפ' וילך מבאר בארוכה קשר בין מצות הקהל למצות שמיטה לשיטת רש"י ומביא שם החקירה אם מצות הקהל הוא אחרי השמיטה הוא רק סימן או שתלוי בקיום מצות שמיטה עיי"ש בסעיף ו', ובסעיף ז' ואילך מבאר ע"פ

פנימיות הענינים הקשר בין שמיטה להקהל, וע"פ ס' החינוך הנ"ל מובן הקשר ואולי משמע גם שתלוי בקיום שמיטה בפועל.

והנה במש"כ החינוך שמצות שמיטה הוא משחררת הכל וכו' כנ"ל, בפשטות כוונתו דמכיון דכאו"א משוחרר מעבודת הארץ דזה הי' עיקר עסוקם אז וממילא כל מי שתח"י כל איש ואיש - הנשים והטף ג"כ משוחררים מעבודה ולכן צריכים להתעורר בקבלת עול ע"י ביאתם למצות ראי' אחרי שמיטה, מ"מ מלשונו משמע כי ענין שחרור בכלל לכל בשר ולכל חי ואין שום שעבוד כלל ואין מציאות של עבדים! הנה יש להעיר מלקו"ש חכ"ב שיחה א' לפ' בהר שמביא הזהר עה"פ כי תקנה עבד עברי "דכל בר ישראל . . . אית לי' נייחא בשמיטה . . . בההוא נייחא דארעא איצטריכו עבדי נייחא ובג"כ ובשביעית וכו'" ועיי"ש בהערה 5 ספרים הדנים בזה דלכאו' ובשביעית יצא לחפשי חנים לא קאי על שנת השמיטה.

ומבאר שם בארוכה דכמו שבמצות ספה"ע יש יותר תמימות כשמחרת הפסח הוא ממחרת השבת ממש כמו כן יש לבאר שיש שנה השביעית של כל כלל ישראל שנת השמיטה ויש שנה שביעית ליחיד שהוא השנה השביעית למכירתו, ומכיון ששניהם עניני שביעית מוכרח שיש בהם איזה "צד השוה" ובשנת השמיטה התוכן הוא שכל השנה הוא שבת לד' עם כל הלכות שמיטה ולגבי עבד זה מתבטא רק בזה שיצא לחפשי חנם, וזה הביאור בזהר "דבההוא נייחא דארעא איצטריכו עבדי נייחא" שהשנה השביעית של כל עבד ועבד הוא מעין ויש לו שייכות של שנת השביעית של כלל ישראל שנת השמיטה, ומסיים שם וז"ל "ועפכ"ז קומט אויס א חידוש (וצ"ע וחיפוש בספרים): בשעת די שנה השביעית פון דעם עבד פאלט אויס אין שנת השמיטה טוט אויף שמיטה ("נייחא דארעא"), אז זיין ארויסגיין לחפשי ("עבדי נייחא") זאל זיין בתכלית (השלימות, וצ"ע למאי נפק"מ, ואכ"מ).

ועפ"ז יומתק וואס דער זהר זאגט באופן סתמי "בההוא נייחא דארעא איצטריכו עבדי נייחא" פון וועלכן ס'איז משמע אז דער זהר רעדט וועגן שנת השמיטה כפשוטה - ווייל דער זהר בריינגט דא דעם פאל פון "ובשביעית יצא לחפשי חנים" ווי ער איז בשלימותו . . . וואס דאס איז ווען שביעית למכירה (פון דעם עבד) איז אין א שנת השמיטה - "בההוא נייחא דארעא" עכ"ל.

והנה לפי החינוך הנ"ל מובן שהנפקא מינה בעבד שיצא לחירות בשנת השביעית שלו שחל בשנת השמיטה אז צריך חיזוק יתירה לבא למצות הקהל לראות בביהמ"ק, דכל מצות הקהל יסודו - כנ"ל - במצות שמיטה בשלימותו כששמיטה מפקעת

השעבוד מכל בשר ומכל חי, ורואים בבירור לשיטת החינוך דענין השמיטה הוא ענין השחרור, ולכן בעצם כל שנת השביעית של כל יחיד ויחיד (עבד ועבד) הוא מעין מצות שמיטה, רק דבמצות השמיטה הכללית נקבע עוד מצוה לאחרי מכן מצות הקהל, ומזה מובן שאם א' יצא לחפשי חנם בשנת השמיטה משום שהי' שנת השביעית ממכירתו, הרי אז היצא לחפשי חנם הוא יותר בשלימות ולכן הראי' שלו בביהמ"ק במצות הקהל הוא ג"כ ביתר עז, ואף שאין לכאו' נפ"מ בפועל כי מחוייב בהקהל בין כך מ"מ מכיון שכל גדר מצות הקהל הוא ליראה וכו' כמבואר בתורת רבינו בכ"מ, הרי היראה וקב"ע הבאה לאחריה יצא לחפשי חנם הוא גדול יותר לפי ביאור המנ"ח הנ"ל.



רבותינו ז"ל לעומת חכמינו ז"ל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש חכ"ז אגרת י'שי :

"ומיוסד על מאמר חכמינו ז"ל (ומודגש בזה במיוחד חכמינו, אף שהם גם רבותינו), המתחיל במצוה אומרים לו גמור, הנני בזה לעוררם עוה"פ לגמור שורת הספרים היסודיים בתורתנו, במיוחד להו"ל תלמוד הירושלמי, שיש בזה הכרח הן מצד הרבים, קהל הלומדים, והן מצדם ולזכותם. "עכ"ל.

וכן מצינו בעוד אגרת מיום כא אב תשכ"א אודות עריכת ספר התניא לשפה קלה, שם גם כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע "וגם בזה הוראה חז"ל (והדיוק בזה חכמינו ז"ל במקום רבותינו ז"ל) בנוגע ללימוד התורה לא יגעת ומצאת אל תאמין".

והעירני ח"א, דיש לעיין בזה, קודם כל, מהו המקור לביטוי זה אודות שני מאמרים אלה (המתחיל במצוה אומרים לו גמור, לא יגעת ומצאת אל תאמין), שנאמר דוקא ע"י חכמינו ולא רבותינו, וגם מהי הכוונה בדיוק זה דחכמינו לעומת רבותינו.



בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה*

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

בשיחות קודש (תשל"ב ח"ב, ע' 113, בהתוועדות די"א ניסן), מבאר כ"ק אדמו"ר, וז"ל: ווי תוספות זאגט בנוגע צו סוכה, אז דאס וואס "העוסק במצוה פטור מן המצוה", איז ניט דער פשט גלאט אזוי אויב ער איז עוסק במצוה, נאר אויב אין זיצן אין סוכה איז א מניעה צו דעם עוסק במצוה, דעמולט איז ער פטור פון סוכה, עד"ז איז אויך בנוגע צו עסקניות ציבוריות ניט וויבאלד ער איז א עסקן ציבורי איז ניטא אויף עם דער חוב פון קביעות עיתים בתורה ועבודת התפילה, זאגט תוספות ניין! אויף עם ליגט א חוב פון תורה אויף אים לייגט א חוב פון תפילה וכו', נאר אויב דאס איז מבלבל צו עסקנות פון צרכי ציבור באמונה דאן באפרייט מען עם מצד דעם וואס ער איז זיך עוסק בצרכי ציבור באמונה".

תוכן הדברים: מי שעוסק בצרכי ציבור (או עוסק במצוה) יש עליו חיוב של לימוד התורה ולהתפלל (או לעשות מצוה אחרת) אלא שאם המצוה השני יבלבל מהמצוה שמקיים עכשיו אז הוא פטור מלקיים המצוה הנוספת כדאייתא בתוספות לגבי דיני סוכה. ולכא' הדברים צריכים ביאור, ובהקדם עריכת הסוגיא.

דתנן (סוכה כה, א) "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה" וברש"י (ד"ה פטורין) כ' "ואפילו בשעת חנייתן". והקשה עליו בתוס' (ד"ה שלוחי), ומסיק "וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצוות סוכה הוי מבטלי ממצוות"³⁵.

והנראה בביאור מחלוקתם³⁶ (ע"פ הנ"ל מכ"ק אדמו"ר) שחולקים בהגדרת "עוסק במצוה פטור מן המצוה", האם כשעוסק במצוה אז לא חייבו רחמנא לעשות שאר מצות

(* לע"נ זקנתי שרה נחמה בת שמואל מרדכי ע"ה שיום השלושים בט"ו שבט תשע"ז).

35 ראה ג"כ סוכה י, ב. רש"י ותוס' ד"ה שלוחי מצוה.

36 בתוס' (וברא"ש) משמע שמבארים דברי רש"י. אבל באו"ז (הל' סוכות אות רנ"ט) משמע שלומד ברש"י כמשמעו. וראה הראב"ד (על הרי"ף) שהולך בשטה זו המובאת בפנים.

והנה שיטת רש"י עצ"ע, ראה (סוכה כ"ה שם) רש"י ד"ה טריד, כונס וכו', וראה לקמן הערה 6. ואכמ"ל.

או שיש עליו אז החיוב לקיים כל המצות אלא שיש לו פטור בקיום המצוה (וע"ד חקירה הידוע האם זה בגדר "דחוי" או "הותרה")³⁷.

תוס' סובר (וכנ"ל מכ"ק אדמו"ר) שאפילו כשמקיים מצוה חל עליו חיוב לקיים כל המצות, אלא שבפועל הוא פטור מלקיימם, ולכן סובר שזה שיש פטור מלקיים (חיובו ב)מצוה אחרת הוא רק כשמבלבלו מלקיים המצוה שעוסק בו עכשיו (משא"כ באם קיום מצוה שנים לא יבלבלו, צריך לקיים החיוב שיש עליו לקיים המצות).

רש"י (לעומתו) סובר שכשעוסק במצוה אין עליו (אפילו) חיוב לעשות מצוות אחרות, ולכן סובר שאפי' בשעת חנייתן, מכיון שהוא באמצע קיום מצוה, אפילו שמצוה שנית לא יבלבלו מלקיים המצוה שעוסקים בו עכשיו (שהרי הוא בשעת חנייתן) – הוא עדיין פטור מלקיים המצוה השני, שהרי אין עליו כעת אלא חיוב לקיים המצוה שעוסק בו עכשיו.

וכדברים האלו (בביאור רש"י), נראה מפסק אדה"ז בשו"ע (או"ח תרמ, יח) שכ' "וכל העוסק במצוה אחת – אין צריך לטרוח ולחזור אחר מצוה אחרת בעוד שהוא עוסק במצוה זו, ואע"פ שאפשר לקיים שתי המצוות בלי שום שיהוי ועיכוב להמצוה שעוסק בה, מכל מקום התורה פטרתו מלטרוח ולחזור אחר מצוה אחרת, כמו שנתבאר בס' ל"ח [ס"ז].

ולפי"ז צ"ע דברי כ"ק אדמו"ר שהביא מתוס' שיש על עוסק במצוה חיוב לעשות המצוות האחרות, כשלכאז' רש"י ואדה"ז סוברים שאין חוב, כי "התורה פטרתו" ממצוה אחרת.

37 באופן אחר קצת י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חל"א ע' 96 שיש ב' אופנים להבין הפטור של נשים במצות עשה שהזמן גרמא: א – מלכתחילה לא ניתנו להן, שאין מצוות עליהן כלל. ב – שניתנה להן, אלא שיש פטור בקיומן במעשה.

ועד"ז יש לחקור כאן: א – התורה רוצה שיעסוק במצוות, וכשעוסק במצוה הרי ששוב לא ציוותה עליו התורה לעשות שאר המצוות. ב – עדיין יש עליו החיוב, אלא שפטור מקיומם בפועל.

ולהעיר משיטת הרשב"א (סוכה שם) שכשעוסק במצוה המצוות האחרות נעשים אצלם "כדבר של רשות". אך ראה שו"ע אדה"ז סי' תמ"ד סעיף י"ח. ולהעיר מנו"כ הטושו"ע יו"ד סימן שמ"א ס"א, וקובץ שיעורים בבה בתרא אות מ"ח. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

והנראה לומר בזה בהקדם ביאור דברי הר"ן בסוגיא (וכמו שיתבאר לקמן הוא שיטת אדה"ז בשולחנו), וז"ל (השייך לעניינינו):

פרש"י ז"ל אפילו בשעת חנייתן . . . [ואיכא למידק אם יכולים לקיים את שניהם אמאי פטורין . . . לפיכך העלו בתוס' דלא פטירי . . . ולא נראה לי כן.] נראה לי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אע"פ שיכול לקיים את שניהם . . . והיינו טעמא וכו' כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר. ומיהו מודינא ודאי, שכל שאינו צריך לטרוח כלל, אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם, דבכהאי גוונא ודאי יצא ידי שניהם, ומהיות טוב אל יקרא רע . ומיהו כל שצריך לטרוח פטור".

והנה לפום ריהטא משמע שהר"ן סובר כשיטת רש"י שהתורה לא חייב העוסק במצוה במצוות אחרות, אלא שבאם אין צריך לטרוח כלל לקיים המצוה השני, יש לו להחמיר על עצמו ולקיים שניהם כדי שלא "יקרא רע"³⁸.

אמנם (כד דייקת שפיר, ומבואר כן) משו"ע אדה"ז נראה שאינו מבאר כן³⁹. דזה לשונו (או"ח סי' לח סעיף ז): "ואפילו כשעוסק במצוה אחת ונודמנה לו מצוה אחרת ויכול לעשות שתיהן כאחת, בלא שום טורח מהיות טוב אל תקרא רע, ויצא ידי שתיהן [וממשיך:] ולא אמרו שכל העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא כשצריך לטרוח טירחא בעשי' האחרת טורח אחר אבל לא כשטורח אחד לשתיהן ובדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת שתיהן".

הרי מבואר מהוספת אדה"ז שמבאר דברי הר"ן שזה לא רק חומרא, שכשיכול לצאת ידי שניהם, בלי שום טירחא על המצוה השני – שצריך להחמיר לקיים שניהם

38 ולפי"ז ביותר יוקשה מה שהביא כ"ק אדמו"ר מתוס', כשיטת הר"ן (שהוא ההלכה) הולך בשיטת רש"י. ואין לומר שלפי שיטת הר"ן (לדרך הזה, ג"כ) מבואר שעדיין יש עליו קצת חיוב על שאר המצוות, שלכן יש עליו חיוב להחמיר ולקיימם באם אין טורח. שהרי במצוות יש ב' פרטים: א – עצם המצוה, ב – ציווי (וחיוב) המצוה (ראה קונטרס מצוות בטילות לעתיד לבוא (ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 31), ומה שיוצא מהר"ן (לשיטה זו) הוא שיש חומרא על האדם לקיים המצוה מכיון שהמעשה השני הוא מעשה של קיום מצוה, אבל לא שיש ציווי וחיוב לקיימו.

ולהעיר מהמבואר באחרונים בשיטת הרשב"א (בהערה הקודמת). ואכ"מ.

39 ראה משנה ברורה סי' לח ביאור הלכה ד"ה אם צריך. וערוך השולחן סעיף י"ג (שמביא לשון אדה"ז) ונשאר בצ"ע.

(כדי שלא "יקרא רע"), אלא דמ(עיקר ד) דינא הכי ש"לא אמרו שכל העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא כשצריך לטרוח טירחא בעשי' האחר טורח אחר".

והנה דברי אדה"ז צ"ע, למאי נפק"מ אם המצוה השני בא ע"י טרחא, הרי ממ"נ אם יש חיוב לעשות מצוה השני, א"כ שיתחייב גם אם יש טרחא (שאינו מבלבלו וכתוס'), ואם אין חיוב לעשות המצוה השני למה רק פטור כשיש טרחא.

והנראה לומר בזה ע"פ מה שי"ל בהבנת הדין דעוסק במצוה פטור במצוה:

בביאור הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה כ' אדה"ז (מהר"ן הובא לעיל) "לפי שכל שעוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוה אחרת", דהיינו שכשעוסק במצוה אחת ("מלאכתו של מקום"), זה לא פטור מחיוב מצוה שני או פטור מקיום מצוה שני, אלא הוא פטור ("לא חייבתו תורה") מלטרוח במצוה אחרת.

במילים אחרות: כשאדם עוסק במצוה, הרי הוא עוסק במלאכתו של מקום, ולכן לא חייבו תורה בשום טרחא אחרת, אפילו לא בטרחא של מצוה⁴⁰.

ולפי"ז מבואר הוספת אדה"ז, דרק אם יש טרחא אחרת יש הפטור דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל באם "טעם אחד לשתייהן ובדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת שתיהן", הרי בנידון זה אין טרחא (אחרת) שמבלבלו מלקיים מצוותו שעוסק בו – שהרי זה אותו טורח.

ולפי כ"ז יוצא שאדה"ז (והר"ן) סובר כתוס' שהעוסק במצוה מחוייב בכל המצוות, אלא שתוס' סובר שפטור מלקיים המצוות האחרות רק אם הטרדא (במצוה השני) יבלבלו (ויבטלו) מקיום המצוה שעוסק בו, משא"כ לאדה"ז עצם הטרחא שצריך לטרוח במצוה השנית מבלבלו ופוטרו.

ולפי זה מבואר היטב דברי כ"ק אדמו"ר שמביא מהתוס' שיש עליו חוב על המצוה השני, אלא שאם זה מבלבלו מהמצוה שעוסק בו – הוא פטור מלקיים השני, שהרי זה

40 להעיר מהמבואר בלקו"ש חי"ח ע' 37-36: כשעושים מצוה צריך להיות מונח בזה כאילו אין לו שום מלאכות ודאגות אחרות. ובהערה 18 כ' "וי"ל – גם לא דאגה של מצוה אחרת – ראה פרש"י ד"ה חתן סוכה כ"ה, סע"א. ועוד. שו"ע אדה"ז או"ח סל"ח ס"ז. ועוד".

באמת הולך בשיטה אחת עם הר"ן ואדה"ז – שיש עליו חיוב של כל המצוות, אלא שהתורה פוטרנו מלטרות אחריהם.

ויש להאריך בכל זה (ובשיטות הראשונים). ועצ"ע.



בענין הקרשים ומעשי ידי משה נצחיים

ביאור בבאתי לגני תשי"ז*

הרב מרדכי רובין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א

מביא נקודת המאמר וצ"ב על ענין הקרשים

הנה בכל שנה ושנה לומדים את המאמר ההילולא ד"ה באתי לגני שמבאר עבודתינו (בתומ"צ) שהוא להמשיך את השכינה למטה, ובמיוחד בדורנו בדור השביעי שממשיכים את השכינה עד לארץ. ובאותיות פשוטות מביאים את הגאולה האמיתית והשלימה, עיי"ש בארוכה. ואף שכללות הענין הוא כבר מבואר במאמר של הרבי הריי"צ נ"ע שנת תש"י וכן במאמר הראשון של כ"ק אדמו"ר דשנת תיש"א, אמנם מ"מ בכל שנה ושנה לומדים פרק המיוחד של השנה (כפי שנהג הרבי בסדר של מאמריו), ובוה נוסף לעבודות הכלליים המבוארים במאמרים הנ"ל דתש"י ותיש"א, יש איזה ענין עיקרי והדגשה מיוחדת בעבודה פרטית ומיוחדת.

והאי שתא לומדים אנו את פרק ז' שמבאר בפרטיות על ענין הקרשים (אותיות' והעבודות המרומזים בה) במשכן, והוא המשך מפרקים מלפניו. ויש לעיין בענין הקרשים, דהנה לפום ריהטא אין ענין הקרשים ענין עיקרי במשכן. ואדרבה אינו מהכלים העיקריים במשכן או כהארון כדעת הרמב"ן או המזבח כשיטת הרמב"ם כידוע (לקו"ש חל"ו ויקהל פקודי ע' 192 ואילך, ועוד כו"כ מקומות בלקו"ש), ואפי' שאר

(* לע"נ זקנתי האשה החשובה תמימה ביראת ה' ושמחה בחלקה תמיד, מרת רישא בת ר' אברהם אבא ע"ה – אשת הרה"ח ר' יחיאל מיכל פיקארסקי. נפטרה בשיבה טובה ביום ש"ק פ' נח ד' מרחשון התשע"ו, תנ"צ'ב'ה).

הכלים המנורה והשלחן וכו' נעלים בקדושה, אבל הקרשים לכאו' רק ענין "טכני" בלבד שתהא ע"ד מחיצת או כותלי הבית והאהל, וכן מוכח מהאופן של נשיאתם בנסיעתם במדבר שהיו על עגלות ולא כשאר הכלים של עבודה ממש שנשאו ע"י בנ"א.

ואשר לכן צריך לבאר מהו ענין הקרשים עד שבמאמר של המשך באתי לגני, אחר שמבאר ענין הקרבנות בפרק ב', עזב את שאר הכלים והעבודות ונקט דוקא (בעצי שיטים) והקרשים בלבד. ועד שזה הופך לענין עיקרי בכמה מהפרקין ומאמרים (והשנים), ובפרט השתא דכל המאמר סובב ומדגיש גודל החשיבות והעבודות הקשורים עם הקרשים.

ואפי' בעצי שיטים גופא, נקט המאמר הפסוק דהקרשים "עצי שיטים עומדים", וראה לקמן שלכאו' יש עוד פסוקים ומקורות לעצי שיטים, ומ"מ דוקא נקט הפסוק שקאי בקרשים.

ב

שואל על באתי לגני תשי"ז ולבאר מקדים דברי הכס"מ להל' ביהב"ח

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים דיוק במאמר דתשי"ז, וז"ל (אמצע ס"א): "וממשיך ומבאר בהמאמר שזהו מש"נ במשכן (שעליו נאמר ועשו לי מקדש) ועשית את הקרשים למשכן עצי שיטים עומדים", עכ"ל.

ויש לעיין ולדייק בזה שמוסיף בסוגריים "שעליו נאמר ועשו לי מקדש", דלכאו' לא צריך להביאו ולהוסיף זה כאן, הרי כבר ידוע ומבואר בתחילת המאמר שעל המשכן כתוב ועשו לי מקדש (ראה ריש האות), אלא ודאי בזה שמוסיף זה כאן הוא משום שזה נוגע דוקא כאן. ואף שהמאמר הוא בלתי מוגה, עכ"פ חלק זה מדויק הוא דכן שומעים ב'טייפ' שכן מוסיף הרבי.

ואולי יש לבאר זה ע"פ דברי הכסף משנה בריש הל' בית הבחירה וז"ל:

"מצות עשה לעשות בית לה' וכו' שנאמר ועשו לי מקדש. ז"ל רבינו בספר המצות שלו מצוה עשרים הוא שצונו לבנות בית הבחירה לעבודה בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו תהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה והוא אמרו יתעלה ועשו לי מקדש. ולשון ספרי ג' מצוות נצטוו ישראל בעת כניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק הנה התבאר שבנין בית

המקדש מצוה בפני עצמה והוא דספרי איתא נמי בפרק כ"ג (סנהדרין דף כ':) וסמ"ג כתב וז"ל תניא ג' מצות נצטוו ישראל וכו' ואחר שיניח להם המקום מכל אויביה' מסביב לבנות בית הבחירה שנאמר ועברתם את הירדן וישבתם בארץ ואח"כ והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולותיכם וזבחיכם וכו' זמן מצוה זו של בנין בית הבחירה לא הגיעה עד ימי דוד וכן הוא אומר בדוד ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה עכ"ל. ונראה שלא רצה לומר שהמצוה היא ועשו לי מקדש כמ"ש רבינו משום דההוא קרא במשכן שבמדבר מיירי ורבינו לא נראה לו שהמצוה היא והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם וגו' וסמ"ג משום דהתם לא פקיד לבנות בית הבחירה אלא סיפור בעלמא הוא דקאמר שיביאו קרבנות למקום שיבחר ה' אבל לא מצינו במקרא ציווי שיבנו בית הבחירה ואע"פ שבפרק כ"ג הביאו מקרא דוהיה המקום אשר יבחר ה' לא לענין שיהא ציווי בנין בית הבחירה ממקרא זה אלא לומר שהכרתת זרעו של עמלק קודמת לבנין בית הבחירה מדכתיב והיה בהניח לכם מכל אויביכם וכו' והיה המקום אשר יבחר ה' ולפיכך לא רצה להביא ראיה מפסוק זה והביא ראיה מועשו לי מקדש ואע"ג דהתיא פרשה במשכן שבמדבר מיירי משמע דהאי קרא כלל הוא לכל מקום בין למשכן שבמדבר בין לשילה נוב וגבעון בין לבית עולמים ודיקא נמי דקאמר ועשו לי מקדש ולא קאמר ועשו לי משכן. וכן הוא בגמרא סנהדרין ט"ז שבועות י"ד וכן תעשו לדורות וכו' עכ"ל.

כלומר הכס"מ מבאר שאף על המשכן נאמר ועשו לי מקדש דקאי על כל הבית המקדש, וכן בחידושים וביאורים להל' ביהב"ח סימן א', כ"ק אדמו"ר מביא את דברי הכס"מ⁴¹ (לקו"ש ח"א שיחה ב' לפ' תרומה בהערה 3).

41 "ראה כס"מ הל' ביהב"ח שם דהסמ"ג (מ"ע קסג) כתב דלמדין מהכתוב (ראה יב, יא) והי' המקום אשר יבחר ה' א"א גו' (שהובא בסנה' כ, ב). ולא רצה לומר שהמצוה היא ועשו לי מקדש (כהרמב"ם) משום דההוא קרא במשכן שבמדבר מיירי, ולהרמב"ם משמע דהאי קרא כלל הוא לכל מקום בין למשכן שבמדבר בין לשילה נוב וגבעון בין לבית עולמים ודיקא נמי דקאמר ועשו לי מקדש ולא ועשו לי משכן". ובברייתא משה לסמ"ג(שם) כתב שגם לדעת הסמ"ג למדין מפסוק דילן. וכבר העירו שכדברי הרמב"ם (שלבנות ביהב"ח נא' בפסוק ועשו לי מקדש) מפורש בתנחומא תצא יא. פסיקתא דר"כ פ"ג. ועד"ז בסדר עולם ספ"ו.

ומש"כ בלח"מ ריש הל' מלכים שגם לדעת הרמב"ם ועשו לי מקדש קאי על משכן שבמדבר (וכי היכא דבשילה ובמדבר היא מצוה ודאי דבביהב"ח היא מצוה), צ"ע שהרי מנה המצוה מפסוק דילן במנין המצות, והרי אינו מונה במנין המצות רק מה שנוהג לדורות. וגם מפשטות לשונו בהל' ביהב"ח

ג

ע"פ משנ"ת מבאר דיוק לשונו בזהב של כ"ק אדמו"ר במאמר שבא לתרץ
לשאלה כללית

מעתה יש לומר שזהו כוונת כ"ק אדמו"ר שמוסיף לומר בסוגריים "מש"נ במשכן (שעליו נאמר ועשו לי מקדש) ועשית את הקרשים למשכן עצי שיטים עומדים", כוונתו לשלול ענין כללי ועיקרי שנוגע לכל המשך הביאור במאמר בענין הקרשים ואותיותי' וכו'.

דהנה יש להקשות שאלה כללית על כל הענין והביאור בענין הקרשים. דאם כנים הדברים שענין הקרשים בעבודה (ענין הביטול הן של המשפיע והמקבל – בחילוק בין אות רי"ש לדל"ת הוא היו"ד של ביטול וכו', עיין במאמר בארוכה), הוא נוגע להמשכת השכינה ודירה בתחתונים שזהו המבואר במאמר, הרי בקרשים כן היה רק במשכן ולא במקדש אח"כ. ואפי' במשכן עצמו הרי כבר בשילה נעשה מאבנים ולא קרשים (מעצי שיטים) כמ"ש הרמב"ם (פ"א ה"ב) "ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים", היינו רק במדבר וי"ד שנה שכבשו וחלקו בגלגל היה קרשים אבל אח"כ לא הוה קרשים מעצי שיטים.

[ועוד יותר, אדרבה, הרי לא רק שלא היה קרשים מעצי שיטים במקדש, אלא אדרבה הרי עץ אסור, וכמ"ש הרמב"ם (שם ה"ט) וז"ל: "ואין בונין בו (בהיכל ועזרה) עץ בולט כלל אלא או אבנים או בלבנים וסיד" (והראב"ד על אתר השיג עליו בארוכה, ועיין בלקו"ש חכ"ה לפ' מסעי, וכן בחידושים וביאורים להל' ביהב"ח שיחה ח"י).]

עכ"פ עולה מכל הנ"ל, הרי לכאו' א"א ללמוד מחלק המשכן של הקרשים לגבי המשכת השכינה למטה לדורי דורות, דלא היה הענין קבוע בכל המקדשות אלא ענין עראי לזמן מועט של המשכן במדבר וי"ד שנה בגלגל, וא"כ הול"ל ללמוד משאר כלי המשכן כמו המנורה וכיו"ב שהיו ג"כ במקדש וכן לדורי דורות?

אלא לזה שולל כ"ק אדמו"ר בהוספת דוקא מילים אלו, לפני שנכנס לבאר ענין הקרשים שבמשכן, מביא הפסוק בסוגריים "ועשו לי מקדש", לברר שענין זה הוא נצחי

"וכבר נתפרש בתורה משכו שעשה משה רבינו והי' לפי שעה שנאמר כי לא באתם כו", מוכח שהפסוק ועשו לי מקדש שהביא, הוא לכל הזמנים – ראה קרית ספר שם". עכ"ל.

לעולם כיון שעל המשכן נאמר "ועשו לי מקדש" שקאי (לשיטת הרמב"ם, וכס"מ הנ"ל) על כל המקדשות לדורי דורות, ולכן ג"כ ענין הקרשים הוא ענין נצחי. ולכן שפיר יש ללמוד מהקרשים על אופן העבודה שע"י נעשית המשכת גילוי השכינה למטה.

אמנם אף שמוכרח שענין הקרשים הוא נצחי כיון שעליו נאמר "ועשו לי מקדש" כנ"ל ששייך לכל המקדשות, אבל מ"מ צריך ביאור מהו אכן ענין הקרשים שיש לדורי דורות אם לפועל לא הוה במקדש. ובסגנון אחר אף שיש הכרח לומר שקרשים הוא ענין נצחי, אבל צריך לבאר ההסברה איך הוא בשאר מקדשות?

ד

ביאור בענין מעשי ידי משה הם נצחיים ע"פ מדרש תנחומא

ויש להוסיף בזה, ע"פ המובא במאמר השני השייך לשנה זו. דהנה בד"ה באתי לגני תשל"ז באות א' כתב על מ"ש בפנים "והמשכת השכינה למטה שע"י משה היתה במעשה המשכן, דענינו הוא מ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, שבו ועל ידו ה' המשכת השכינה". ואיתא בהערות שם (מהמאמר דש"ק) אות ג' "ובענין המשכן הוראה נצחית, דהנה כל מעשי ידי משה הם נצחיים, ומשו"ז גם המשכן שעשה משה הוא נצחי".

והנה מציין לזה "כל מעשי ידי משה הם נצחיים" המקור הוא "סוטה ט, א".

והנה במקור בגמ' סוטה רק כתב "שלא שלטו שונאיהם במעשה ידיהם זה משה ודוד כו' משה דאמר מר משנבנה מקדש ראשון נגנו אהל מועד, קרשיו ובריחיו ועמודיו ואדניו"⁴².

42 והנה תוס' שאנץ כתב (ד"ה משנבנה) וז"ל: "משנבנה מקדש ראשון גנו אהל מועד ולית ליה לההוא תנא כמאן דאמר דארון גלה לבבל כדאמר ביומא אלא סבירא ליה כמאן דאמר יאשיהו גנו".

וכן מבואר בשיטה מקובצת בשם הרא"ש, שהגמ' כאן לא סב"ל כמ"ד ביומא (נג, ב) שהארון גלה לבבל, אלא כמ"ד שיאשיהו גנו. וכן פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ד ה"א) וז"ל: "ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנו בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ויאשיהו המלך צוה וגנו במקום שבנה שלמה". עכ"ל.

ובס' תורת הקנאות מבאר לפי ראשונים אלו (תוס' שאנץ, רמב"ם ודעימי') שאף שבסוגייתנו לא מוזכר בפירוש שהארון נגנו, אבל מ"מ מוכח דשמעתין סב"ל דגם הארון גנו, דאל"כ נמצא ששלטו שונאיהם במעשה ידו של משה. (אך שמדייקים מלשון רש"י שאינו נחשב שלילת אויבים רק כאשר

[ולחביבותא דמילתא, מביאים הטעם בדבר דדוקא משה ודוד זכו שלא שלטו שונאיהם של ישראל במעשיהם, כתב הגליוני הש"ס (להגר"י ענגעל), בשם בנין אריאל, שכל אדם עומד למיתה ולא יתקיים לנצח, ולכן אף מעשיו אינם קיימים, אך דוד ומשה שמצאנו בהם ענין נצחיות כמבואר על משה שיש אומרים שלא מת (סוטה יג, ב), וכן על דוד אמרו דוד מלך ישראל חי וקיים (ר"ה יג, א) לכן אף מעשיהם קיימים.]

והנה בכללות הענין דמעשי ידי משה נצחיים וכמ"ש בגמ' שלא שלטו שונאיהם במעשי ידיו של הצדיקים, הנה יש לעיין ביסוד כל הדברים. דבגמ' יש הנחה פשוטה שהמשכן הם מעשי ידי משה, ויש לעיין במה המשכן מעשי ידי משה.

דהנה אף שנצטווה ע"י הקב"ה לעשותו, הנה לפועל בצלאל והחכמי לב עסקו בבניין בפועל, ולא משה, א"כ צריך ביאור בלשון "מעשי ידי משה" (או אפי' הלשון הגמ' "מעשיהם"). ובפשטות צריך לומר מפני שהוא נצטווה וכל העשיות המשכן נעשית על ידי משה רבינו (ע"י בצלאל והחכמי לב), אף שמה לא עשה בפועל, מ"מ נקראת "מעשי ידיו" כיון משה נצטווה ע"ז והיה האחראי על כל מלאכת המשכן.

אמנם יש לבאר ג"כ לפי דיוק הלשון מעשי ידיו; ובהקדים דברי המדרש תנחומא (פ' פקודי, יא), וז"ל: "התחילו מסיחין ומרגנין ואומרים, ראו מה עשה לנו בן עמרם

שוללים ונהנים, אבל אם שורפים ומכלים אין זה חסרון ושלט במעשי ידיהם של הצדיקים ודחוק לכאור' בלשון הגמ' "שלא שלטו".

ובחידושי היעב"ץ על הרמב"ם שם כתב דאיכא נפק"מ לדינא במחלוקת זו האם גלה או נגנו (ואינו רק סיפור דברי ימי ישראל או להגדיל תורה ולהאדירה וכיו"ב). דעולה ממחלוקת זו מהו גדר קדושת המקדש בזמן הזה. דהנה למ"ד שגלה לבבל, הרי אין שם הארון ולכן אין בו הקדושה, ועולה דאין חייבים היום על ביאת המקדש. אולם למ"ד שנגנו שם, הרי עדיין בקדושה ואסור כניסה בזמן הזה.

ובס' עיון יעקב מוסיף על דברי היעב"ץ בחידושו, דהעיון יעקב תולה דעת ר' אליעזר שגלה בדעתו כמ"ש בשבועות (טז, א) שקדשה בלילה (וגם במנחת יעקב האריך בזה, עיי"ש).

ובלקו"ש (חלק כ"א תרומה ב', וכן בחידושים וביאורים להל' ביהב"ח סימן י"א) כ"ק אדמו"ר ג"כ מבאר הרמב"ם וגם מביא דברי היעב"ץ הנ"ל בהערות שם, עיי"ש בארוכה.

אף שמחדש כ"ק אדמו"ר בגדר הארון וגניזתו שאינו רק בדיבד אל אלא הוא ענין דלכתחילה כאילו יש ב' מקומות לארון בבית המקדש ובעת שבנה שלמה את הבית כו' בנה בו מקום לגנוז בו הארון, וכן מבאר רבינו שאינו רק ענין נוסף לביהמ"ק אלא דין בבנין הבית, עיי"ש שמוכיח וכו"כ דיוקים בלשון הרמב"ם והנפק"מ היוצאות מזה.

שהוציא את ממונינו במשכן הזה והכניס אותנו לכל הטורח הזה ואמר לנו כי הקדוש ברוך הוא יורד מן העליונים ושורה בתוך יריעות עזים, שנאמר, ושכנתי בתוכם (שמו' כה ח). ולמה לא היו יכולין להעמידו. אלא שהיה משה מיצר על שלא גשתתף הוא עמהן במלאכת המשכן. כיצד. הנדבה נתנה על ידי ישראל, והמלאכה נעשית על ידי בצלאל ואהליאב וחכמי לב. ולפי שהיה משה מיצר, העלים הקדוש ברוך הוא מהם ולא היו יכולין להעמידו. כיון שהטיחו פניהם מכל מקום ולא היו יכולין להעמידו. כיון שהטיחו פניהם מכל מקום ולא היו יכולין להעמידו, נכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו, משה רבינו, כל מה שאמרת לנו עשינו, וכל מה שצויתנו ליתן ולהוציא נתננו הכל, והרי כל המלאכה לפניך, שמא חסרנו שום דבר או ויתרנו על כל מה שאמרת לנו, ראה הכל לפניך. והיו מראין לו כל דבר ודבר, שנאמר, ויביאו את המשכן אל משה וגו'. וכתוב, וירא משה את כל המלאכה וגו'. אמרו לו, לא כך וכך אמרת לנו לעשות. אמר להם, הן. וכן על כל דבר ודבר. אמרו לו, ואם כן למה אינו עומד, שהרי כבר נצטערו בצלאל ואהליאב וכל חכמי לב להעמידו ולא היו יכולין. והיה משה מיצר על דבר זה, עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, לפי שהיית מיצר שלא היה לך עשייה ולא חלק במלאכת המשכן, לפיכך לא יכלו אותן חכמים להעמידו, בשבילך, כדי שידעו כל ישראל, שאם על ידך אינו עומד, שוב אינו עומד לעולם, ואיני כותב לו הקמה אלא על ידך שנאמר, ויקם משה את המשכן. וכן הוא אומר, וידבר ה' אל משה, ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד. אמר משה, רבונו של עולם, איני יודע להעמידו. אמר ליה עסוק בידיך ואתה מראה להעמידו והוא עומד מאליי, ואני כותב עליך שאתה הקימתו, שנאמר, ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן. ומי העמידו. משה, שנאמר, ויקם משה את המשכן. ע"כ.

וכן מובא בפרש"י (פקודי לט, לג ד"ה ויביאו) בכמה שינויים מהמדרש הנ"ל, וז"ל רש"י: "ויביאו את המשכן וגו' - שלא היו יכולין להקימו, ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן, הניח לו הקדוש ברוך הוא הקמתו, שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים, שאין כח באדם לזקפן, ומשה העמידו. אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: איך אפשר הקמתו על ידי אדם? אמר לו: עסוק אתה בידך נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו, וזהו שנאמר (שמות מ יז) הוקם המשכן, הוקם מאליו. מדרש רבי תנחומא".

עולה מכל האמור שזה שהמשכן הוא מעשי ידי משה ולכן הוא נצחי ולא שלטו אויבים, הוא דוקא בזה שמשם העמיד במשכן הוא בקרשים דוקא.

[ואף שהמנורה נעשית (לכאור) ע"י משה כמ"ש רש"י (תרומה כה, לא) וז"ל: "תיעשה המנורה - מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה, לכך לא נכתב תעשה", הנה מ"מ המנורה הוא כלי א' מהמשכן וע"י אין כל המשכן נקראת מעשי ידי משה. ועוד דהנה לשון רש"י הוא "והיא נעשית מאליה", ולא הוה מעשי ידי משה ממש. אבל א"א לומר כן דא"כ בקרשים הוה (לרוב הדיעות) נעשית מאליה, ומ"מ שפיר יש לומר מעשי ידי משה, כיון דבפועל נעשה על ידו.]

ה

ביאור בענין מעשי ידי משה הם נצחיים ע"פ מדרש תנחומא

והנה בפשטות זה שהקב"ה סידר שהתעסקותו של משה בפועל בעשיית המשכן, שלכן נק' כל המשכן "מעשי ידיו" ועד שהם נצחיים הוא דוקא בקשרים (ובפרט לשיטת רש"י עה"ת שזה היה מחמת כובד הקרשים (שזה הוספה על המדרש), וכתוצאה מזה כל המשכן נק' על שמו והוי נצחי, מפני שאם בעבודה או כלי אחר התעסק משה - למשל השולחן וכיו"ב, הרי לא היינו יודעים שגם הקרשים שהם לכאור' רק ענינים 'טכניים' לעשותו ולבנותו ורק מחיצה מבחוץ ואין בו תוכן מיוחד, ואולי הקרשים אינו נצחיים. אבל כדי להורות על חשיבות ונצחיות הקרשים (וכמבואר במאמר) היה מעשי ידי משה בקרשים דוקא.

אבל באמת יש לומר ולבאר בעומק יותר, זה שדוקא בקרשים נעשית המשכן מעשי ידי משה ונצחי הוא מפני שבאמת ענין הקרשים (ועבודתו) הם ענין מרכזי ועיקרי במשכן, ואדרבה יש מעלה בו יותר על שאר הענינים. וזהו ג"כ הטעם וסיבה שבמאמר יש הדגשה ואריכות הביאור על העבודה והענינים השייכים לקרשים. ולכאורה המדרש הנ"ל בענין הקמת המשכן שהיה דוקא בקשרים הוא היסוד להמבואר במאמר שהקרשים הם (א') מעיקרי במשכן, וכן עבודת הקרשים הם עבודה עיקרית בהמשכת השכינה ועשיית דירה לו ית' בתחתונים.

ו

המשך של ענין הקרשים במקדש

וא"ת אם כנים הדברים הרי הקשרים של עצי שיטים היה רק במשכן (ולזמן מועט כמבואר לעיל) ובמקדש לא היו (וגם לע"ל לא יהי').

מ"מ אולי יש לומר הביאור בזה, דהנה אף שהקרשים לא היו, הנה מ"מ ענין הקרשים היה. דהנה הקרשים הם בעצם ענין עצי שיטים (כמבואר במאמר ענין עצי שיטים, אלא שיש ענין נוסף להעבודה דעצי שיטים - שטות דקדושה, יש ג"כ זה שנקראים בשם קרשים). וזה עדיין היה במקדש, ואף שלא היה עץ בולט בביהמ"ק, מ"מ עדיין היה העצי שיטים, ואדרבה העצי שיטים עדיין נשארה ענין עיקרי בבית המקדש.

דהנה הארון ג"כ נעשה מעצי שיטים כמ"ש (תרומה כה, י) "ועשו ארון עצי שיטים" (ובאמת ג"כ השולחן היה מעצי שיטים אף שהיה מצופה וכן הקרשים היו מצופים, משא"כ הארון היה ג' ארונות, ב' של זהב וא' של עץ, כדעת רש"י עה"ת וכן ביומא עב, א. ואף לתלמוד ירושלמי (שקלים פ"ו ה"א) שרשב"ל חולק וסבר שהוה רק ארון א' וציפהו זהב מבית ומחוץ, מ"מ נעשית מעצי שיטים עכ"פ. וכן הבדים לכו"כ כלי המשכן היו מעצי שיטים).

ויש להוסיף לחביבותא דמילתא, דיש לבאר בדא"פ, שאף שהקרשים נעשו מעצי שיטים שמורים על ביטול (קרש) ושטות דקדושה (עצי שיטים) כמבואר במאמר, מ"מ היו מצופים בזהב. כלומר, אף שעיקר העבודה צ"ל הביטול ושטות דקדושה צ"ל ג"כ ה'זהב' שבעבודה - היינו כוחות הנעלים של שכל ומידות וכו' ג"כ בעבודה. אבל עדיין נשארים רק החיצוניות והטפל ולא העיקר.

ויש לבאר ולעיין עוד בכל משנ"ת, ועוד חזון למועד.



בגדר מצות לחם משנה במשנת רבינו*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

ב' סוגיות הש"ס בחיובא דלחם משנה

א. בלקוטי שיחות חל"ו בשלח ג' מבאר רבינו יסוד החיוב דלחם משנה בשבת ובימים טובים בארוכה, ועיווי"ש שחקר בזה דיש לבארו בשני אופנים, הא' שהוא דין

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

בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, והב' דחייב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

ועפ"ז ביאר יסוד החילוק בין ב' הסוגיות דברכות לט, ב ודשבת קיז, ב במקור הדין דלחם משנה, דהנה איתא בשבת שם "א"ר אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה, אמר רבי אשי חזינא לי' לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא אמר לקטו כתיב, רבי זירא הוה בצע אכולה שירותי'".

והנה סוגיא זו הובאה גם בברכות שם בהמשך לפרטי דיני בציעת הפת אם הוא על הפתיתים או על השלימות, וקאמר בגמ' שם "וירא שמים יוצא ידי שניהם כו' מניח פרוסה בתוך השלימה ובצוע כו' א"ר פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובצוע מ"ט לחם עוני כתיב", ובהמשך הגמ' שם "א"ר אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות וכו'".

ומבאר רבינו דנראה לומר דהני ב' סוגיות הן הן המקור להני תרי דינים ביסוד חיובא דלחם משנה אם הוא מצד בציעת הפת או מצד סעודת שבת, דבברכות שם קאי הש"ס בדיני בציעת הפת, וממילא דמזה למדין החיוב דלחם משנה שמצד הלכות בציעת הפת, משא"כ הסוגיא דשבת שם קאי בעיקר אדיני סעודת שבת, ומזה מובן שחיובא דלחם משנה הוא גדר בסעודת השבת, יעוי"ש בלקו"ש ביאור יסודי הדברים בכל זה בארוכה.

שינויי גירסאות הגמ' בין הסוגיות דברכות ושבת

ב. והנה בהערה 30 כותב רבינו וזלה"ק "להעיר מהשינוי בפרש"י בין מס' שבת למס' ברכות בד"ה בצע לכולי' שירותי': במס' שבת כ' "פרוסה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה", ואילו בברכות קיצר "פרוסה גדולה שהי' די לו לכל הסעודה בשבת" – הרי שבמס' שבת מדגיש יותר חשיבות הסעודה. ויש לבאר ע"פ הנ"ל גם השינויים בגי' הגמ' כמו שהוא במס' ברכות ומס' שבת. ואכ"מ".

וכוונת רבינו בזה דעל פי המבואר בפנים השיחה ביסוד החילוק בין סוגיות הש"ס דברכות ודשבת שם בגדר החיוב דלחם משנה אם הוא משום לתא דבציעת הפת או

משום לתא דסעודת שבת, יבואר גם דקדוק שינויי גירסאות הגמ' בין גירסת הש"ס בסוגיא דברכות לסוגיא דשבת, דכל הני שינויים עולים בקנה אחד עם הני ב' דינים דלחם משנה.

וכבר כתבנו בעבר (ראה גם קובץ 'תפארת השלוחים' שי"ל לאחרונה) לעמוד על שינויי הגירסאות שבגמ' שם ולבאר חילוקם על יסוד החילוק בין ב' הני ב' סוגיות דברכות ושבת בגדר חיובא דלח"מ, יעוי"ש בארוכה.

ג. ויש להעיר עוד בכל זה, דהנה בהמשך סוגית הש"ס דלחם משנה שם הרי הן בשבת והן בברכות הובא הך עובדא דרבי אמי ורבי אסי דכי מיקלע להו ככר לחם של עירובי חצירות [כפרש"י שם⁴³] שעירבו בו מאתמול היו מהדרים להשתמש בו למצות לחם משנה בשבת, שכן היו אומרים "הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחרינא".

אלא שכד דייקת שפיר בלשונות הגמ' דשבת ודברכות שם מצינו חילוק בגירסאות הגמ', דהנה כך איתא בשבת שם "רבי אמי ורבי אסי כי מיקלע להו ריפתא דעירובא שרו עילויה, אמרי הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחרינא".

אמנם בברכות שם איתא בזה"ל "רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דעירובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ, אמרי הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחרית".

והיינו דבשבת איתא ש"שרו עילויה", כלומר שהיו מתחילין בה אכילת הסעודה, אכן בברכות שם איתא שהיו "מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ".

והנה הן אמת דמפרש"י לשבת שכתב וז"ל "שרו ביה, היינו ברכת המוציא שהיא התחלת אכילה, שרו מתחילין" משמע דהיינו הך, כלומר, דכוונת הגמ' בשבת בהך ד"שרו עילויה" היינו שהיו מברכין עליה "ברכת המוציא" שהיא היא התחלת האכילה וכדאיתא להדיא בברכות.

43) ולהעיר דלפירוש א' ברא"ה לברכות שם הכוונה על "עירובי תחומין", ולדעת המאירי בברכות ושבת שם הכוונה על "עירובי תבשילין". וראה לקו"ש חט"ז עמ' 183 ואילך ובהערה 6. ואכ"מ.

מ"מ הרי הא גופא צ"ב, דסו"ס מדוע אכן שינתה הגמ' הגירסא בשבת מבכרות ולא קאמר להדיא שהיו "מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ" וכבסוגיא דבכרות, והלא דבר הוא.

"מצוה אחרינא" – בציעת הפת או סעודת שבת

ד. האומנם דלאור יסוד דברי רבינו נראה שהדבר יבואר כמיין חומר, והוא דחלוקים בזה הסוגיות דשבת ובכרות בפירוש הך "מצוה אחרינא" דרבי אמי ורבי אסי, שכן יש לפרשה בכמה אופנים⁴⁴, הא' שהיו מהדרים לבצוע אהך פת דעירובא בשבת כדי לברך עליה ולקיים בה מצוה ד"בציעת הפת", שמצוה לברך ולבצוע אשלימה.

והב' שהיו מהדרים לקיים בהך פת דעירובא הך מצוה ד"סעודת שבת", דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, ובהך פת היו מתחילים הך מצות דסעודת שבת.

ונראה לומר דתרווייהו איתנהו בי', שהיו מקיימים בהך פת דעירובא הן הך מצוה דבציעת הפת והן הך מצוה דסעודת שבת, והיינו משום דמפשטות סוגית הגמ' – שהביאה הך עובדא בהמשך להני דינים ועובדות בחיובא דלח"מ בשבת – מתבאר שהיו רבי אמי ורבי אסי מהדרים לקיים בהך פת דעירובא הך מצוה ד"לחם משנה" בשבת⁴⁵.

(44) והנה בפשטות היה מקום לומר שרצו לקיים בהך פת דעירובא הך מצוה דאמירת הברכה ד"בכרות הנהנין" (ולהעיר מלקו"ש חט"ו עמ' 184 ס"ג, ושם עמ' 188 הערה 40 בטעם דעת "המהרי"ל" עיי"ש).

אמנם מפשטות משמעות המשך הסוגיא מבואר שהיו מהדרים לבצוע אהך פת עבור מצות לחם משנה בשבת, ומשמע שכוונת "רבי אמי ורבי אסי" דבסוגית הגמ' שם היתה – לא (רק) לאמירת הברכה בכלל, שכן יש לקיימה בכל זמן, אלא – למצוה אחריתי, והיינו למצות "לחם משנה", ובזה גופא – או משום הך לתא דבציעת הפת שבלח"מ או משום הך לתא דסעודת שבת שבלח"מ וכמוש"נ להלן בפנים.

יש להעיר עוד בזה מלקו"ש שם סוף הערה 40, ולהמבואר שם יתכן דאיכא בזה – נוסף על הך חיוב דסעודת שבת – גם משום מצות "עונג שבת" עיי"ש.

(45) ולהעיר מלקו"ש חט"ו עמ' 183 שכתב וזלה"ק "דער מקור פון דער סברא – אז וויבאלד מיט דער זאך איז געטאן געווארן איין מצוה (עירוב תבשילין) איז ראוי צו טאן דערמיט נאך א מצוה (לחם משנה וסעודת שבת) – איז אין גמרא ביי עירובי חצירות: "רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא ("שערבו בו אתמול ערובי חצירות") מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ, אמרי הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי". ע"כ.

והנה גם אם מהמשך לשון השיחה שם הרי הני מילים ("לחם משנה וסעודת שבת") קאי בפשטות אהך מנהג שהובא לעיל מיני' בהשיחה שם מ"מהרי"ל" ועוד, ולא בפירוש וביאור הנהגתם של "רבי אמי ורבי אסי" בסוגיא דבכרות ושבת, מ"מ הנה מכללות המשך הדברים משמע בפשטות דקאי "גם"

וממילא דהוּו מקיימים בזה כמה מצוות, שכן להמבואר בלקו"ש שם הרי בהך מצוה דלח"מ כלולים הני תרי דינים, הן הך לתא דבציעת הפת והן הך לתא דסעודת שבת.

ה. אלא דבזה חלוקים הני תרי סוגיות דשבת ודברכות שם, דבברכות שם קאי הגמ' בעיקר אדינא דבציעת שבלח"מ וכמוש"נ בהשיחה, ולכן הדגישה הגמ' בהתאם לזה דהך "מצוה אחריתי" שהיו מקיימים רבי אמי ורבי אסי בהך פת היתה לענין שהיו "מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ", והיינו להך ענין דבציעת הפת שבלח"מ [דמישך שייך לה"ברכה"], דמפני "כבוד הברכה" מצוה לברך ולבצוע אשלימה.

משא"כ בשבת שם דקאי הגמ' אדינא דסעודת שבת שבלח"מ הדגישה הגמ' – לא הך לתא דהברכה ובציעת הפת, אלא – הך מצוה אחרת ד"שרו עילויה", ובלשון רש"י "התחלת אכילה", והיינו הך מצוה ד"אכילה" דסעודת שבת שבלח"מ, דכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, וקיימו הני אמוראי גם ענין זה בהך פת דעירובא.

ונראה לומר דכל זה מרומז ומיוסד בדקדוק לשון קדשו של רבינו בלקו"ש שם הערה 30 במה שכתב ש"יש לבאר ע"פ הנ"ל גם השינויים בגי' הגמ' כמו שהוא במס' ברכות ומס' שבת. ואכ"מ", דנוסף על מה שנתבאר בעבר בבאור שאר שינויי גירסאות הגמ' דשבת ודברכות שם (ראה קובץ 'תפארת השלוחים' הנ"ל בארוכה), יש לומר שכוונת רבינו לרמז גם להך שינוי שבהמשך הסוגיות בהך עובדא דרבי אמי רבי אסי, וכמוש"נ⁴⁶.

אהך עובדא דרבי אמי ורבי אסי, והיינו שרצו לקיים בזה מצוה אחריתי דלחם משנה וסעודת שבת, וכפי המתבאר מפשטות המשך הסוגיא בגמ' שם (וראה גם לקו"ש חט"ז שם עמ' 184 ס"ג ודו"ק).

אלא שלהמבואר להלן בפנים – על יסוד דברי רבינו בלקו"ש חל"ז – נראה דבזה גופא חלוקים הני תרי סוגיות דברכות ושבת שם, דהן אמת אמנם דלכו"ע רצו הני אמוראי לקיים בזה הך מצוה דלח"מ ודסעודת שבת, אך בברכות שם מדגישה הגמ' הך לתא דברכה ובציעת הפת שבלח"מ דייקא, משא"כ בשבת שם מדגישה הגמ' הך לתא דסעודת שבת שבלח"מ דייקא, וכדלקמן בפנים.

46 ולהעיר מלקו"ש חט"ז עמ' 183 שהביא בתו"ד שם הך עובדא דרבי אמי ורבי אסי שבפנים, ובהערה 5 ציין למקור הדברים בזה"ל "ברכות לט, סע"ב. שבת קיז, סע"ב (כשינוי לשון קצת)".

ואולי י"ל דכוון בזה רבינו (גם) לרמז על יסוד הך "שינוי לשון קצת" שבין הני תרי סוגיות, דבברכות איתא שהיו "מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ" אך בשבת איתא ש"שרו עילויה", והיינו דכוונת

”כל מקום שנא’ ויהי אינו אלא לשון צער”

הת’ מנחם מענדל הכהן כצמאן

תלמיד ביישיבה

איתא בבאתי לגני תשל”ז סוף סעיף ד’ ”וכמו שמבאר הה”מ נ”ע בארוכה דזהו מ”ש ויהי אור . . וגם ארז”ל דכל מקום שנא’ ויהי אינו אלא לשון צער” עכ”ל. דהיינו שהה”מ מקשה למה כתיב ”ויהי אור” אם לשון ויהי מורה על ענין של צער ולכאורה ויהי אור זה ענין של שמחה, והמקור למרו”ל מביא בהערה *50 (“מגילה יוד ע”ב, ויק”ר פי”א, ד”).

אבל צריך להבין שהרי בגמ’ מגילה איתא ”ויהי בימי אחשוורוש אמר רבי לוי ואיתימא ר’ יונתן דבר זה מסורת בידינו מאנשי כה”ג כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צרה”. ומביא כו”כ פסוקים לראי’ לזה, ואח”כ מקשה הגמ’ ”והכתיב ”ויהי בשמונים שנה” . . והכתיב ”ויהי כאשר ראה יעקב” . . והכתיב ”ויהי ערב ויהי בקר יום אחד”, והאיכא שני, והאיכא שלישי והאיכא טובא? ומתרץ הגמ’ ”אמר רב אשי כל ויהי איכא הכי ואיכא הכי, ויהי בימי אינו אלא לשון צער”. ע”כ הגמ’.

היוצא מהגמ’ לכאורה הוא שהו”א של הגמ’ הוא שויהי סתם לשון צער והמסקנא הוא שויהי בימי לשון צער, א”כ מה הקושיא של הה”מ, לכאורה ויהי סתם לשון צער הוא רק הו”א אבל למסקנא רק ויהי בימי לשון צער, ויתירה מזו, האור החיים בריש פרשת שמיני אומר ”ויהי ביום השמיני, צריך לדעת מה טעם אמר ויהי, ובמסכת מגילה אמר רבי לוי . . ומקשר כמה קושיות על הגמ’ וקשיא אחרינא הוא מה ההו”א של רבי לוי, ואילו הוא לא יודע הפסוקים מה שהגמ’ מקשינן עליו, ומתרץ ”אכן נראה כי כוונת ר’ לוי גם כן לא היתה אלא כדברי רב אשי, ולזה לא אמר אלא אמר רב אשי שיהיה נשמע שסותר דברים הראשונים” ע”כ. דהיינו שאוה”ח סובר שגם ר’ לוי סובר כר’ אשי, ולכן לא אמר אלא כגירסא במגילה שלפנינו).

רבינו בדבריו הקצרים בזה לרמז דהו אלו שתי מצוות וגדרים שונים, הא’ דין הברכה ובציעת הפת והב’ מצות אכילת סעודת שבת, וכמוש”נ בפנים. וראה גם הערות הקודמות.

ודע דלהמבואר בדברינו [בפנים ובהערות הקודמות] נמצא דבהך ”מצוה אחרינא” שרצו רבי אמי ורבי אסי לקיים בהך פת דעירובא כלולים בה כמה מצוות וגדרים, הא’ עצם אמירת הברכה דברכת הנהניק, והב’ מצות לחם משנה, [ובזה גופא] והג’ מצות דבציעת הפת אשלימה, והד’ מצות דסעודת שבת, והה’ מצות דעונג שבת. ודו”ק בכל זה היטב.

היוצא מכל זה, שאין אפי' הוה אמינא שויהי סתם אינו אלא צרה, אלא ויהי בימי, ורק המקשה סבר שויהי סתם אינו אלא צרה, ואם כן מהו הקושיא של הרב המגיד שויהי סתם אינו אלא צרה?

והביאור בזה בפשטות הוא, ע"פ הגליון. שגירסתו הוא "אלא אמר ר' אשי", וכ"כ בכ"י ועין יעקב. שלכאורה הכוונה בזה היא, שר' אשי חולק על ר' לוי ואומר שויהי בימי לשון צער, אבל ר' לוי, גם למסקנה סבר שויהי סתם הוא לשון צער. וע"פ גירסא זו מקשה הרב המגיד ע"פ שיטת ר' לוי.

אבל עדיין צריך ביאור, כי הגמ' מקשה על ר' לוי מכמה וכמה פסוקים, שויהי סתם יכול להיות של שמחה, ואיך הוא יתרץ זה?

ויש לבאר זה ע"פ מה שכתוב בויקרא רבה (פי"א ז'), שמובא בההערה של המאמר, שיש שם שלוש שיטות, א) רבי תנחומא, ר' חייא אמרין . המדרש הזה עלה בידנו מן הגולה, כל מקום שנאמר ויהי בימי אינו אלא צרה, ב) שמעון בר ר' אבא בשם ר' יוחנן אמר, כל מקום שנאמר ויהי משמש צרה ושמחה, אם צרה, אין צרה כיוצא בו, אם שמחה, אין שמחה כיוצא בו. ג) אתא ר' ישמעאל עבדה פלגא, כל מקום שנאמר ויהי אין שמחה, והיה אין צרה אית בון . . עכ"ל. שפירוש דבריו של ר' ישמעאל "ויהי אין שמחה", אין משמעותם בפשטות צרה, אלא רק העדר השמחה, וכמו העץ יוסף מפרש וז"ל: "פירוש, פשרה וחלוקה, ואמר כל מקום שנאמר ויהי, רוב מקומות הוא צרה, ובא למעט עכ"פ, אין שמחה" עכ"ל.

ועפ"ז אין אחד מהשיטות סובר כר' לוי שויהי אינו אלא לשון צרה? אבל ע"פ פי' מהרז"ו על שיטת ר' ישמעאל הכל מובן וז"ל – ששמעון בר אבא אמר שויהי צרה – ושמחה, והוא אומר שאין אלא צרה ולא שמחה" עכ"ל. דהיינו שר' לוי בגב' סובר כשיטת ר' ישמעאל ואח"כ המדרש מקשה על ר' ישמעאל כו"כ פסוקים ומתרץ כל הקושיות וגם כמה פסוקים שמקשינן בגמ' כמו "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, שני, שלישי", ומתרץ אף היא אינה שמחה שכל מה שנברא בשימ"ב צריכין עשיה.. (אבל הפסוק של "ויהי בשמונים".. "ויהי כאשר ראה את יעקב" שמביא בגמ' לא מתרץ וצ"ע) לסיכום – גם ר' לוי בגמ' מגילה סובר למסקנה שויהי משמע צער כמו ר' ישמעאל בויק"ר, וגם בויק"ר מתרץ רוב הקשיות של הגמ' על ר' לוי.

אבל עדיין צריך ביאור למה מביא בהערה של המאמר ויק"ר שלא לכל הדיעות ר' ישמעאל סבר שויהי סתם אינו אלא צרה (כמו עץ יוסף) ולא מביא בראשית רבה פמ"ב

סי' ג' שאומר בפירוש – ויהי צרה. (ולא אין שמחה) וגם בראשית רבה הוא לפני ויקרא רבה וגם יש הרבה מדרשים שאומר בפירוש השיטה שויהי סתם הוא צרה. וצ"ע.



רמב"ם

גדר השבותים בשבת

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" - ביתר עלית

א

ברמב"ם הלכות שבת פכ"א ה"א: "נאמר בתורה תשבות, אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות, ומהן דברים אסורים גזרה שמה יבוא מהן איסור סקילה, ואלו הן", עכ"ל.

והנה בשני פסוקים בתורה נאמר "תשבות": הראשון בפרשת משפטים (כג, יב): "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת, לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בְּךָ אֲמֹתֶךָ וְהָגַר". והשני בכי תשא (לד, כא): "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת, בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשָּׁבֵת".

והקשה בספר קובץ לעיל פ"א ה"א: "ועדיין צ"ע אמאי לא מביא קרא דשבתון (בא טז, כג): "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הוּא אֲשֶׁר דָּבַר ה', שְׁבִתוֹן שִׁבְת־קָדְשׁ לַה' מְחַר". ואכן ב"קריית מלך" (להגר"ח קנייבסקי) ציין כאן לדברי רבי יוחנן שבת קיד, ב: "ת"ל שבתון.. למלאכה, ולעבור עליה בעשה".

אמנם לכאורה בדוקא כתב הרמב"ם כאן שהלימוד הוא מ"וביום השביעי תשבות" ולא מ"שבתון", כיון שפסק בהלכות שביתת עשור פ"א ה"ג כרב מנא בגמרא שם, שלמד מ"שבתון" שיוה"כ שחל בשבת אסור בקניבת ירק, ודלא כרבי יוחנן. (ולא מיבעי לרש"י שם ד"ה אלא, שכתב שהוא איסור תורה, אלא אף לתוס' ד"ה אלא שהוא אסמכתא, הרי משמע בגמרא שם שרב מנא שלמד האסמכתא לקניבת ירק, לית ליה

להא דרבי יוחנן. ועי"ש במ"מ ומער"ק. ולהעיר מפרמ"ג פתיחה להלכות שבת ד"ה ומ"ש מ"ע לשבות).

ב

ולעיל פ"א ה"א כותב הרמב"ם "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה, שנאמר וביום השביעי תשבות, וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר לא תעשה כל מלאכה". ומבואר ש"תשבות" בא ללמדנו איסור עשה על שביתה ממלאכות דאורייתא. והקשה ב"מרכבת המשנה" (אלפנדר"י) בשם הרב מהר"י הכהן ז"ל: "איך כתב דהוי מצות עשה, הרי כתב רבינו ז"ל לקמן בפ' כ"א דהאי תשבות אתי לדברים שאינן מלאכה".

ותירץ ב"תורה שלמה" עה"פ בכי תשא (אות קמג), דיש כנ"ל ב' פסוקים שנאמר בהם "וביום השביעי תשבות". ובפ"א כוונת הרמב"ם לפסוק בפרשת כי תשא, כדאיתא במדרש "לקח טוב" שם: "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבות, זו מצות שבת". ואילו כאן כוונתו לפסוק בפרשת משפטים. ומטעים הענין ע"פ חילוק לשון הכתובים, דששת ימים תעבוד קאי על העושה מלאכה גמורה שעליו לשבות ממנה בשבת, אבל ששת ימים תעשה מעשיך בא ללמד שאפילו מעשים כאלו שאינם בגדר עבודה, מ"מ כיון שיש בהם טורח ועמל יש לעשות גם אותם בימי החול ולא בשבת. וזהו המקור מן התורה לאיסור שבות. (ועד"ז כתבו גם בהערות המהדיר על הריטב"א (מוסד הרב קוק) ליבמות ה,ב. דהפסוק בכי תשא מסיים "בחריש ובקציר תשבות", היינו שביתה מל"ט מלאכות דומיא דחריש וקציר, ואילו הפסוק במשפטים מסיים "למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר", שהיא מצות שביתה מדין יום מנוחה אפילו מדברים שאינם מלאכה). אבל תירוץ זה (על שני אופניו) צ"ע, כיון שהרמב"ם למד בשני המקומות מהתיבה "תשבות" ולא רמז להמשך הפסוקים, וכמובן שגם לא חילק בין שני הפסוקים.

ובספר "אורה ושמחה" מבאר, שבפסוק במשפטים ישנם שני ענינים, עיקר המצוה וטעם המצוה. עיקר המצוה הוא לשבות מהל"ט מלאכות, וטעם המצוה הוא שיהיה לאדם מנוחה מן הטורח והעמל. וע"כ מי ששבת מל"ט המלאכות קיים העשה אע"פ שעשה דברים של טורח ועמל, רק שלא קיים את טעם המצוה. ומדייק יסוד זה בלשון הרמב"ם לקמן פכ"ד הי"ב ביסוד איסור טלטול מוקצה: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת.. כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיו"ב.. ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר

בתורה למען ינוח". הרי שלא כתב "נמצא מבטל העשה דתשבות", אלא רק בטל הטעם, וכנ"ל שעשה זה הוא רק על הל"ט מלאכות, אלא שמ"מ מחמת שנתנה התורה טעם לשביתה זו "למען ינוח", מבואר שמחוייב לנוח מכל דבר המייגע אותו. אך הואיל וזהו רק טעם המצוה לכן נקרא מבטל הטעם שנאמר בתורה ולא מבטל המצוה עצמה. אלא שגם ביאור זה צ"ע, כי מלשון הרמב"ם מוכח שלא זו כוונתו, שהרי כתב בפירושו: "נאמר בתורה תשבות, אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן" (ולא העתיק המשך הפסוק "למען ינוח", וגם לא ציין שכוונתו דוקא לפסוק דמשפטים). והיינו שלומדים זה מעיקר המצוה "תשבות", ולא מטעם המצוה שבהמשך הפסוק. ועוד, שאם כוונת רמב"ם לטעם המצוה שבפסוק למען ינוח, א"כ למה לא פתח כאן בפסוק זה וחיכה עד פכ"ד הי"ב בהקדמה לאיסור מוקצה. וראה לקמן שביארנו מה מוסיף הציווי למען ינוח על העשה דתשבות משבותים.

ג

ובמ"מ כאן ביאר הלכה זו: "כוונת רבינו היא, שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות ע"פ הדרך שנתבאר עניניהן ושיעוריהן. ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום, לכך אמרה תורה תשבות. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בפירושו התורה שלו, ובאו חכמים ואסרו הרבה דברים".

אלא שלביאור זה יש קושי בסגנון ההלכה, שמתחיל "נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה" היינו שהשבותים אסורים מן התורה, וממשיך "ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות" שהשבותים אסורים רק מדרבנן. לכן מפרש המ"מ פירוש נוסף: "או תהיה כוונת רבינו, שיש לשבותין של דבריהם סמך מן התורה מתשבות, וזה דרך הברייתות שבמכילתא", והיינו שהפסוק הוא אסמתכא בעלמא. (וב"אגרות משה" אור"ח ח"ה סימן כ' אות כ' הקשה על פירוש זה, דהיה לרמב"ם להתחיל ההלכה שיש דברים רבים שאסרו חכמים משום שבות, וסמכו אותם על הפסוק דתשבותו. ומלשון הרמב"ם שפתח במ"ע דתשבותו מוכח שאינו אסמתכא אלא מ"ע של תורה).

והרמב"ן שציין המ"מ הוא בפרשת אמור (כג, כד). שבתחלה מביא את המכילתא בא פ"ט לענין יום טוב: "ושמרתם את היום הזה (בא יב, יז) למה נאמר, והלא כבר נאמר (שם, טז) כל מלאכה לא יעשה בהם. אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה, דברים שהן משום שבות מנין, תלמוד לומר ושמרתם את היום הזה, להביא דברים שהן משום שבות. יכול אף חולו של מועד יהא אסור משום שבות, והדין נותן, תלמוד לומר (אמור

כט,לט) "ביום הראשון שבתון". וכתב ע"ז הרמב"ן: "והנה ידרשו שבתון לשבות בו לגמרי אפילו מדברים שאינם מאבות מלאכות ותולדותיהן. אבל לא נתברר לי זה, שאם תאמר שהוא אסמכתא (כמ"ש לעיל בפירושו השני של המ"מ) מה טעם שיאמרו בלשון הזה. כי "שבות" בלשונם נאמר לעולם על של דבריהם, והאיך יתכן לומר דברים שהן אסורין משום שבות של דבריהם, מנין שיהו אסורין מן הכתוב. ודרך האסמכתות לשנות שהם מן התורה, לא שיאמרו דבר זה שהוא מדברי סופרים מנין מן התורה, אבל היה לו לומר דברים שאינם מלאכה מנין תלמוד לומר שבתון".

וביאר הרמב"ן (קרוב לפירושו הראשון של המ"מ): "ונראה לי, שהמדרש הזה לומר, שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט, אפילו מדברים שאינם מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים, ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביו"ט, ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה, שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח. וזהו פירוש טוב ויפה".

והוסיף: "אחרי כן ראיתי במכילתא אחריתי דרבי שמעון בן יוחאי (יב,טז) ששנו בה לשון אחר, אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת, מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת מנין, שאין עולין באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקים ולא מטפחין, תלמוד לומר כל מלאכה. אין לי אלא ברשות, במצוה מנין, שאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרמיין ואין מגביהין תרומה ומעשרות, תלמוד לומר שבתון, שבות. וכענין זה היא שנויה בתו"כ (אחרי פ"ז ט') ביום הכפורים. ואף על פי שאלו הברייתות חלוקות בלשונן ובמדרשיהן, שמא לדבר אחד נתכוונו, להביא אסמכתא לשבות דרבנן. ומכל מקום בין שיהיה פירוש הברייתא הראשונה כמו שאמרנו (שהצווי מן התורה), או שהן כולן אסמכתות, אבל פירוש "שבתון" כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד".

וביאר את הדברים בחידושי הריטב"א ר"ה לב, ב: "וברם צריך את למידע, דכל מאי דאמרינן בכל דוכתא שבות דרבנן, לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה כלל, דא"כ נמצאת שבת כחול מן התורה שהחנויות פתוחות ואוצרות תבואה ויין, ומטלטלין חפצים מבית לבית דרך כרמלית ומוודדין ושוקלין ומונין, ואינו בדין שאסרה תורה

הוצאה כגרוגרת והתירה העמל הגדול הזה, שא"כ אין זה יום מנוחה. אלא כך עיקרן של דברים, כי בכלל מצות עשה שבות של תורה לשבות ממלאכות, יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול. אבל בכל פרט ופרט כי עביד ליה וזהיר באיך דלא הוי שבת כחול, הוי שבות דרבנן. נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה. ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה. וזו מרגליות שבידינו מרבינו הרמב"ן מפי מורינו ז"ל."

והלח"מ (בתחלת דבריו) ביאר באופן אחר קצת: "מה שנאמר בתורה תשבות הוא שאסרה תורה מיני שבות, ולזה באה התורה תשבות, והדבר נמסר לחכמים". וא"כ התשבות הוא מהתורה, אבל פרטי המצוה נמסרו לחכמים לקבוע אותם.

ובכל הנ"ל יש ליישב השאלה שבתחלת הערה הקודמת, איך למדו מהתיבה תשבות גם מ"ע מהתורה וגם שבותים מדרבנן. ויש לומר בזה, דלא מיבעי לביאור השני שבמ"מ (והראשון ברמב"ן) ד"כוונת רבינו שיש לשבותין של דבריהם סמך מן התורה מתשבות", הרי פשוט שהלימוד בפ"א למלאכות מהתורה הוא עיקר פירוש הפסוקים, ואילו הדרשה בהלכה דידן לשבותים דרבנן היא אסמכתא (וכמ"ש רש"י יומא עד, א. ד"ה שבתון: "דשבתון האמור בשבת אסמכו ביה רבנן שאר מלאכות שלא היו במשכן ואינה מלאכה גמורה"). אבל גם לביאור הראשון במ"מ (והשני ברמב"ן) הרי הפירוש הוא כמ"ש הריטב"א "כי בכלל מצות עשה שבות של תורה לשבות ממלאכות, יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול. אבל בכל פרט ופרט כי עביד ליה וזהיר באיך דלא הוי שבת כחול, הוי שבות דרבנן. נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה". וגם לפי הלח"מ הנ"ל הוא כך, שאכן התשבות מלמדנו את המ"ע במלאכות של תורה, וזה עצמו כולל את מצות השביתה בדברים שאינם מלאכה (וראה "מרכבת המשנה" אלפנדרי שם).

וכשנתבונן בזה בעומק נראה, שהתירוצים שהובאו בהערה הקודמת, לא רק שאינם מתאימים ללשון הרמב"ם כמו שהערנו שם, אלא שנוטלים מדבריו את כל החידוש העיקרי, שאדרבה, התשבות שמהתורה כולל בתוכו את השבותים דרבנן (ולא שהם בשני פסוקים נפרדים או בשני חצאי פסוק).

ד

ובהמשך דבריו הנ"ל מקשה הלח"מ על המ"מ: "דלפירוש הראשון נמצאו כל מיני שבות מן התורה. דהא למ"ד דחול מועד מדאורייתא סבירא להו הכי, דהתורה אסרה חול המועד במלאכה ונמסר הדבר לחכמים" (וזה אינו מסתבר שכל השבותים דרבנן

הם איסורי תורה). לכן מבאר הכוונה בזה באופן מחודש: "שהתורה אסרה מלאכות גמורות אבל בפחות מהשיעור לא, מפני שהתורה לא אסרה קודם אלא המלאכות כפי השיעורים והענינים שנתבארו, אבל המלאכות עצמם בפחות מן שיעור החיוב לא נאסר מן התורה, לכך אמרה תורה תשבות, וז"ש אפילו מדברים שאינם מלאכה, כלומר אינן מלאכה להתחייב בהן. ומ"ש ודברים הרבה הן שאסרו חכמים לא נכלל זה בענין תשבות אלא ענין אחר בפ"ע הוא, שחכמים אסרו דברים אחרים שלא נזכרו בתשבות", ומסיים "זה הפירוש בדבריו (של המ"מ) הוא עיקר, שהוא מדוקדק בלשונו שכתב ע"פ הדרך שנתבאר עניניהם ושיעוריהם". ולדבריו במסקנתו, החיוב תשבות כוונתו רק למלאכות גמורות שנעשו בפחות מהשיעור ולכן צריך בהן לימוד מיוחד. אמנם השבותים דרבנן לא נכללו כלל בתשבות.

ובחיודשי ה"צמח צדק" על הרמב"ם (נדפס בסוף פסקי דינים שלו), הביא את דעת הסמ"ג (שבב"י או"ח סו"ס רמד), שלמדנו איסור אמירה לנכרי, מהא דתניא במכילתא עה"פ כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה הגוי מלאכתך, דמשמע מכאן שאסור לישראל להניח לגוי לעשות מלאכתו בין ביו"ט בין בשבת מדאורייתא. שלשון לא יעשה הכתוב בתורה מוכיח קצת שהיא דרשה גמורה. וכותב ה"צ" שפ"ז מוכרח לפרש דברי הרמב"ם כאן כפירוש המ"מ ודלא כלח"מ, שהרי שבות שיש בו מעשה חמור משבות דאמירה לנכרי כמבואר בכ"מ.

ובספר "יצחק ירנן" הקשה על הלח"מ, שלשון המ"מ אינו סובלו שצריך לחלקו לב' ענינים. ועוד, שהלא חצי שיעור אסור מן התורה מהפסוק "כל חלב" וא"כ אי"צ להפסוק תשבות בכדי לאסור זה (וראה "רמב"ם השלם" לעיל בהערות לפי"ח ה"ג והכ"ג, ואכ"מ). ובספר "בקע לגולגולת" (רבי אליהו אלמליח, נדפס תרע"א) על הרמב"ם כאן כתב: "וכל מעיין ישפוט בצדק, שכל פירושו בדברי הה"מ ז"ל הם דחוקים מאד, ולא רמיזי בדברי הה"מ ז"ל אפילו ברמיזה. והניח הפירוש הפשוט והלך לו לדרכים רחוקים. ותמהני עליו תמיהה גדולה, למה לא פתח ספר הרמב"ן ז"ל ויראה בפירוש התורה מה שפירש. שאלו היה רואה אותו לא היה צריך לדחוק עצמו בפירוש דברי הה"מ ז"ל".

ה

ובמרה"מ כתב ליישב לשון הרמב"ם (שפתח בחיוב מהתורה וסיים בשבותים דרבנן). וז"ל: "מה שנראה לענ"ד פשוט ככוונת הרב המגיד, דפירוש הראשון שדבר תורה שאף בעמל שאינו מלאכה אסרה תורה שיעסוק כל היום, והקפידה שינוח, מיהו

ודאי השבותים הללו אינם אסורים מן התורה שיעשה אותם פעמים ושלש ביום, אלא הקפידה התורה שינוח ולא יעמול כל היום הוא אפילו בדברים המותרים ואין בהם שבות, אלא שכדי להשלים כוונת התורה אסרו חכמים דברים רבים כל דבר שנראה כמלאכה, וכמה דברים גזרה אטו מלאכה, שמחמת גדרים הללו אדם בודל מהרבה דברים ויושב בטל במנוחה שלמה ומקיים מצות שביתה ומנוחה". ועד"ז בספר "שלל דוד" (זינצהיים, נולד תק"ה): "דהיינו שלא יאמר אדם לא אעשה המלאכות הכתובות בתורה, אבל אעשה מה שאינן מלאכות, ואהיה יגיע כל היום ואינו שובת. לכן בא תשבות שצריך האדם לנוח בשבת.. ואמר רבינו שהרבה דברים אסרו לעשות משום שבות אפילו שהוא לפי שעה". ועד"ז כתב בקה": "דאל יאמר אדם שהמלאכות שהן מותרין לעשות בשבת כגון מרביץ וכגון מכבד במקום שהוא רצוף באבנים וכיוצא, כיון שמותר, היה עמל במלאכת הכיבוד והריבוץ כל היום כולו, לזה נאמר תשבות, שאע"פ שמותר מ"מ כל היום אסור משום דצריך לשבות". ויש לביאור זה רמז במ"מ שכתב: "ועדיין היה יכול אדם להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום, לכן אמרה תורה תשבות". וברמב"ן שם: "לא שיטרח כל היום".

ועד"ז כתב בשו"ת חת"ס בהשמטות סימן קצה: "והוא מקרא מפורש בנחמיה (יג, טו) בימים ההם ראיתי ביהודה וגו' והצירים ישבו בה מביאים דג וכל מכר ומוכרים לבני יהודה וירושלים. ואריבה את חורי יהודה ואומרה להם, מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת. הלא כה עשו אבותיכם ויבא אלוקיני עלינו את כל הרעה הזאת, ואתם מוסיפים חרון על ישראל לחלל את השבת. ויהי כאשר צללו שערי ירושלים לפני השבת, ואומרה ויסגרו הדלתות וגו' וילינו הרוכלים ומוכרי כל ממכר מחוץ לירושלים פעם ושתים, ואעידה בם ואומרה אליהם מדוע אתם לנים נגד החומה, אם תשנו יד אשלח בכם, מן העת ההוא לא באו בשבת. ואומרה ללויים אשר יהיו מטהרים ובאים ושומרים השערים לקדש את יום השבת. גם זאת זכרה לי אלקי וחוסה עלי כרוב חסדיך. ע"כ דברי נחמיה. הרי קמן, דיושב בחנות ומוכר ולוקח הוא מחלל שבת במה שכ' בפירוש. האמנם נמצא בדברי חכמי התלמוד מקח וממכר בשבת אסור מזרבנן, ועיין תוי"ט משנה וי"ו פ"ג דביצה, והיינו באקראי, ליקח דבר מחבירו דבר מאכל או שום דבר בארעי ואקראי, זה אינו בכלל דברי נחמיה הנ"ל. ואסרוהו התלמודים. אבל הקובע מו"מ ופותח חנותו בשבת ושוכר ומשכיר הרי הוא מחלל שבת בפרהסייה"). וראה לקמן מה שהסיק החת"ס מזה להלכה.

ובאופן אחר קצת כתב שם בחו"מ סימן קפה: "ראה דברי רמב"ן פ' אמור שדעתו כך, מ"ע של תורה תשבות היינו שלא יהיה כיום החול לשכור פועלים ולפתוח ולמכור ולהעמיס משא על החמורים, שכולם אין בהם מלאכה ממלאכת המשכן שיש בהם

סקילה אם המשא אינו מרשות לרשות. וכל מעשה החול אסור מן התורה במ"ע דתשבות, והיינו שבות דאורייתא. וחכמים הוסיפו מדבריהם שבותים דרבנן. אבל עיקר שבות הוא דאורייתא. נמצא מה שהיה במשכן חשיבא אותו נקרא מלאכה וחייב סקילה, אפילו דבר שאין בו יגיעה ועמל, אפילו תענוג יש בו להדליק נר ולהחם לו חמין, וחייב עליהם סקילה, והיגיעות והעמל שאין בהם מלאכה ממלאכת המשכן הם בעשה דשבות, עי"ש".

ו

ובלקוטי שיחות חי"א ע' 70, מזכיר כ"ק אדמו"ר שישנן ג' שיטות בשייכות לשבות. וז"ל: "א) כל עניני שבות הם מן התורה, שהתורה אמרה תשבות, אלא שנמסר לחכמים. ב) ישנן שבותים שהן מדאורייתא (וחכמים פירשו אותן), וישנן שמדרבנן. ג) כל עניני שבות מדרבנן, ומ"ש תשבות, אינו אלא אסמכתא". ומציין בהערה 43 כמקור לג' שיטות אלו: "ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"א ובמ"מ ולח"מ שם, וראה רמב"ן ויקרא כג, כד" (ראה גם לקו"ש חל"א ע' 107 והערה 14).

ולכאורה כוונתו בזה, דהשיטה הראשונה ש"כל עניני שבות הם מן התורה, שהתורה אמרה תשבות, אלא שנמסר לחכמים", היא דעת המ"מ בפ"י הא', ע"ד דברי הרמב"ן, וכמו שהבין בזה הלח"מ בתחילת דבריו, היינו שכל איסורי חכמים בשבת אינם אלא פירוש למצות תשבות, והעושה איסור דרבנן אפילו פעם אחת ביום השבת עובר על איסור תורה. והשיטה האמצעית "ישנן שבותים שהן מדאורייתא (וחכמים פירשו אותן) וישנן שמדרבנן", כוונתו לכאורה למש"כ מרה"מ והאחרונים הנ"ל (והחת"ס בביאורו השני), שאם יטרח בטרחות מסוימות כל היום עובר במ"ע מהתורה, וא"כ חכמים פירשו מהן אותן טרחות (וכבר הערנו שביאור זה יסודו במ"מ וברמב"ן, שאליהם ציין בלקו"ש). או שכוונתו למש"כ חת"ס בביאורו הראשון: "וכל מעשה החול אסור מן התורה במ"ע דתשבות, והיינו שבות דאורייתא. וחכמים הוסיפו מדבריהם שבותים דרבנן". וזהו שכתב שפירשוהו חכמים, היינו שהם קבעו מהן מעשי החול האסורים במ"ע דתשבות. והשיטה האחרונה ש"כל עניני שבות מדרבנן ומ"ש תשבות, אינו אלא אסמכתא", זהו אופן הב' במ"מ.

ז

והנה במנ"ח (מצוה רצ"ז אות ב) מביא את הרשב"א יבמות ו,א. שכותב בשם רבו רבינו יונה, שאיסור מחמר אין בו עשה, משום שהעשה דתשבות קאי רק על אבות

מלאכות ולא על שאר איסורי שבת, ולומד מזה המנ"ח שרבינו יונה חולק על הרמב"ן. וכן מפרש בשו"ת אבנ"ז או"ח סימן קלג אות ג' את דברי ר"ח בפסחים ה,א. דהעשה דשבתון נאמר רק על המלאכות אבל לא על שאר איסורי שבת שאינם בכלל מלאכות, ומבאר שזהו שכתב הרמב"ם כל שבות מאיזה מלאכה הוא בא, כי רק מלאכות נכללים בעשה זה.

אלא שצ"ע בזה, שהרי גם הריטב"א ביבמות שם כותב כדברי רבינו יונה, וזאת אע"פ שהוא עצמו משבח את הרמב"ן כנ"ל. ואכן בשו"ת חת"ס שם כותב, שאין הכרח לומר שרבינו יונה והרמב"ן חולקים, אלא הרמב"ן מדבר על מעשים שיש בהם טורח שעליהם עובר בעשה גם אם לא היו במשכן, ואילו רבינו יונה מיייר במעשים שאינם של טורח, שאם הם מכלל הל"ט מלאכות יש בהם עשה משא"כ במחמר. אבל פשוט שמודה בכל המעשים שיש בהם טורח שעובר עליהם בעשה.

ח

ובחת"ס סימן קצה הנ"ל למד מכאן להלכה: "שאסור לשום מי אשר בשם ישראל יכונה, לפתוח חנותו או לסחור במרכולתו ומסחרתו, או לטעון ולפרוק מעגלה שלו בשבת ויו"ט. ואם לא שמע וא"א לכופו ע"י שרי המדינה, הרי הוא מופרש ומובדל מעדת ישראל, ואין לו דת כלל, ופסול לעדות ולשבועה ולכל דבר, ושחיטתו אסורה וכל מאכליו ומשקיו בחזקת איסור, כי אבד נאמנות שלו. ואין חילוק בין פותח חנותו מקצתו או כלו או חלונותיו וכדומה". וראה ג"כ בשו"ת שלו ח"ו סימן צו שקו"ט בדין נסיעה בעגלת קיטור בשבת ע"מ לקרב עצמו למקום עסקיו, דאף שלענין כמה איסורי שבת אין בזה חשש, מ"מ יש בזה איסור מצד מחשיך על התחום. ומסיק לדינא, שכל ההיתר הוא דוקא ביושב בספינה, שיושב בקתדרא שלו ושובת בה כמו בחדר מיטתו בביתו, ואינו עושה שום מעשה בגופו כ"א מיא הוא דממטי לי' והוא עצמו נח, אבל הנוסע בעגלת קיטור שאינו שובת אלא גופו נע ונד, ואינו יכול לעסוק בעסקי שבת בשבתו אשר רגיל בהם, פשוט שאסור מדאורייתא אליבא דהרמב"ן.

ובשו"ת "מנחת שלמה" תניינא סכ"ח, גבי הטענת צנורות על דדי הבהמה שע"ז גורם להם שיזוב מהם החלב ממילא דרך שפופרת, מתיר לעשות כן מחמת צב"ח, כשם שלענין שאיבת מים להשקות בהמותיו התירו משום צב"ח ולא חששו להעשה דתשבות, כמו"כ לענין הטענת צינורות. וכותב שם שאפילו לשיטת הרמב"ן שאם טורח כל היום עובר בעשה מותר כאן משום מצוה של מניעת צב"ח, כשם שמותר בעמלה של תורה כל היום כך מותר בעמלן של מצוות. ועי"ש שמקשה על הסברא

שבעשיית דבר של טורח פ"א עובר על העשה דתשבות, מכך שמצינו הרבה דברים שיש בהם עמל וטורח רב ומפורש שאין בהם איסור דאורייתא, כגון מלאכה שאינה צריכה לגופה (לפוסקים שהיא מדרבנן) ועד"ז העושה מלאכה כלאחר יד, הרי לענין הטורח אין חילוק בין החופר גומא לצורך חלל הגומא או שחופר אותה לצורך עפרה, וכן בין העושה אותה כדרכה להעושה אותה שלא כדרכה, ומוכרח מזה שכל מקום שאינו עובר בלאו אינו עובר גם על העשה (ועד"ז בשו"ת שם אריה אה"ע סצ"ה)

ט

והנה כבר הוזכר לעיל, מש"כ הרמב"ם להלן פכ"ד הי"ב: "שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו, ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו, ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח" והקשה הנצי"ב ב"העמק שאלה" (שאלתא קסז,א) דמזה מוכח לכאורה שהרמב"ם לא ס"ל כרמב"ן, שהרי לרמב"ן האיסורים דרבנן נלמדים מ"תשבות" ולא מ"למען ינוח". וכן שאל בספר "רמב"ם הערוך" (בלומינג) דאין לומר שהרמב"ם הוא בשיטת המ"מ בפירושו הראשון כהרמב"ן, "דהרי הרמב"ם למד זה מדכתיב למען ינוח".

ויש לומר בפשטות, שדברים הדומים למלאכה או אלו שיכול לבא מהם לאיסור סקילה, מקור איסורם ב"תשבות". אבל טלטול מוקצה שאינו דומה למלאכה ואי אפשר לבוא ממנו לאיסור תורה, מקורו בלמען ינוח ולא ב"תשבות" (ואע"פ שהרמב"ן הזכיר בדבריו גם טלטול חפצים, הרי זה בדרך אגב, והריטב"א והחת"ס הנ"ל השמיטו זה וציינו רק מקח וממכר וכדומה). וראיה להבנה זו ממה שכתב הרמב"ם בפכ"ד ה"א לגבי איסורים אחרים, שיש דברים שאינם דומים למלאכה ואי אפשר להגרר מהם למלאכה, ובכל זאת נאסרו מ"מצוא חפצך ודבר דבר", וא"כ אינם מכלל תשבות. וכן הוא במוקצה שנאסר מלמען ינוח ולא מתשבות.

אלא שע"פ המבואר לעיל בשיטת הרמב"ן (והבנת רוב המפרשים ברמב"ם), שהשבותים הם חיוב מ"ע של תשבות מהתורה, צ"ע לכאורה איך התירו שבותים במקום צערא דגופא, ושבות דשבות במקום מצוה וכו', והרי בודאי שבשאר מ"ע לא התירו זה. והניחא לביאור שהתשבות הוא רק אסמכתא, או שמהתורה עובר רק אם טורח כל היום, ניחא, אבל אם כל השבותים הם מהתורה ונמסר לחכמים, איך הקילו בהם יותר משאר מ"ע. ויש לומר, דכמו שנמסר לחכמים לקבוע מהם השבותים, כמו

כן גם זה גופא נמסר לחכמים, לקבוע באילו תנאים ומצבים אין חיוב דתשבות מהתורה באיסורים שקבעו.

(וראה ר"ן על הרי"ף יומא א, א. לענין העינוים ביוה"כ (חוץ מאכילה ושתייה) שכתב: "לפיכך היה נראה לי דכולהו מדאורייתא נינהו, אלא דכיון דלאו בכלל ענויי דכתיבי בקרא בהדיא באורייתא נינהו, אלא מרביא דשבתון אתו, וכדאיתא בגמרא, קילי טפי, ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו, והתירו כל שאינו נעשה לתענוג. וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות שביתת עשור דכולהו מדאורייתא נינהו".

ובשו"ע הרב סימן תריא ס"ג: "ואיסור דברים אלו מסר הכתוב לחכמים, והם הקילו בהם כמה קולות כמו שהיה נראה בעיניהם להקל".

י

ומשמע מלשון הרמב"ם שהאיסור בדברים שאינם מלאכה הוא רק איסור עשה, שהרי נלמד מתשבות. וב"אגלי טל" בפתחה תחלת אות ב', הקשה מהגמרא ר"ה לב, ב: "שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים.. מ"ט שופר עשה ויו"ט עשה ולא תעשה". ולכאורה הרי מדובר שם באיסורים דרבנן (וראה בר"ן שם שכותב: "פירוש וחכמים עשו חיזוק לדבריהם הכא כשל תורה, דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא אף שבות דדבריהם לא ידחה"), ולא כמשמעות הרמב"ם כאן שהוא רק מ"ע. וכתב שקושיא זו שמע בילדותו מאדמו"ר מגור (בעל "חידושי הרי"מ").

וכתב האג"ט שאכן יש בזה דרשות חלוקות, שהרמב"ם כאן הוא בשיטת התו"כ פרשת אחרי: "מנין שלא יעלה באילן ושלא ירכב ע"ג בהמה כו', ת"ל שבתון שבות, אין לי אלא שביתת רשות, שביתת מצוה מנין, שלא יקדיש ושלא יעריך כו', ת"ל שבתון שבות". ועפ"ז אכן גם איסורי ל"ת דרבנן מקורם בצווי עשה של התורה "שבתון". אבל הגמרא בר"ה היא בשיטת המכילתא פרשת בא עה"פ "ושמרתם את היום הזה", שדרשו להביא דברים שהם משום שבות, והרי כ"מ שנאמר שמירה הוא ל"ת. ובמכילתא דרשב"י עה"פ "לא תעשה כל מלאכה" אמרו: "אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת, מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת מנין, כגון לא עולין באילן ולא רוכבים ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקים ולא מטפחים, ת"ל כל מלאכה. אין לי אלא ברשות, במצוה מנין, שאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין ואין מגביהין תרומות ומעשרות, תלמוד לומר שבתון שבות". הרי דס"ל להמכילתא, דאיסורי דרבנן נסמכו גם על הלאו ד"לא תעשה כל מלאכה".

אבל במנ"ח מצוה כד, אחר שמביא דברי הרמב"ם כאן, כותב: "הנה כל שבותים דרבנן שגזרו בשבת ויו"ט עשאום כמו אם עובר ועושה מלאכה של תורה, עובר בלא תעשה ועשה, כן העושה מלאכה מדבריהם עובר ג"כ בל"ת ועשה מדבריהם.. (ומביא הגמ' ר"ה והר"ן הנ"ל) א"כ כיון דהם אמרו דזה מלאכה ואסרו זאת עובר על עשה ול"ת, כי הם כללו האיסור דדבריהם בכלל מלאכה, וזה פשוט", ומשמעות דבריו שמפרש כן גם בדעת הרמב"ם.

והנה במנ"ח מצוה פה חוקר, דלכאורה נשים אינן מחוייבות במצוה זו דתשבינו שיש בשבותים, מחמת שהיא מ"ע שהזמ"ג ואין בה לא כרת ולא לאו. ומתחילה כותב אפשר דבאמת אין נשים עוברות בעשה מן התורה, אך לאידך גיסא לא מצינו בשום קדמון ואחרון לחלק בזה. לכן מבאר, דכיון שמצוה זו כוללת גם את ל"ט המלאכות שבהם אשה חייבת, ממילא נכלל בזה שמצווה גם על עשה זה בדברים שאינם מלאכה (וראה בזה ב"רמב"ם השלם" פ"א ה"א הערה 2). וראה עד"ז גם במנ"ח מצוה רצו אות ב', עי"ש.

(ולהעיר ממה שנחלקו בשבת כג, א. בשאר מצוות דרבנן: "והיכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך". וראה מאמר ד"ה מאי מברך ה'ש"ת, ואכ"מ)

יא

ומלשון הרמב"ם בהמשך ההלכה משמע, שכאילו רק מכאן ואילך מדובר על שבותים דרבנן. וצ"ע, שהרי לעיל כבר נתבארו איסורים רבים מדרבנן בכמה וכמה מלאכות: כגון לענין בישול בשבת (שהיה, חזרה והטמנה. המבשל בתולדות חמה או בחמי טבריה). ולענין הוצאה (כל דיני הוצאה בכרמלית, והולכה פחות פחות מד"א, ודיני טלטול בחצר ומבוי בלי עירוב ושיתוף. ואיסור עקירה בלא הנחה או להיפך). וכל המלאכות הנעשות שלא כדרך, או באופן דמקלקל, או בדבר שאינו מתקיים, או שנים שעשו מלאכה. וכל דיני אמירה לנכרי. וכן איסורים מדרבנן פרטיים בכמה מלאכות (כסחיטה בפירות שאינם זיתים וענבים, החותך יבלת או צפורן שפירשה, הקושר קשר של קיימא שאינו מעשה אומן, המתיר קשר כזה, הבונה ע"ג כלים, כמה מדיני צידה ומדיני נטילת נשמה, הכותב אות אחת, העביר דיו ע"ג דיו וכו'). וצריך עיון ובירור, למה חלק מאיסורים דרבנן כתבם הרמב"ם בפרקים הראשונים, וחלקם אח"כ בהדי המלאכות בפרקים ח-יב, והשאר לאחר החידוש של מ"ע דתשבות. ובעיקר, האם לענינים הקודמים מדרבנן אין שייכות לתשבות.

ויש לומר בקצרה: דיני בישול דרבנן כגון "שהיה חזרה והטמנה", שייכים לערב שבת, ולכן כתבם במקומם בפרקים ג"ד לאחר הדלקת נרות וההכנות לשבת. הוא הדין אמירה לנכרי מתחיל בערב שבת וכתבו בפ"ו. הוצאה והכנסה מדרבנן, בעיקרן תלוים ברשות דרבנן שהיא כרמלית, ולכן כתבם בהדי דיני שאר הרשויות החל מאמצע פי"ב. פחות פחות מד"א היא ההיפך מהולכת ד"א בבת אחת, ולכן שם מקומה. מלאכות שלא כדרך, מתעסק, מקלקל, אינו מתקיים ושנים שעשאוה, הם השלילה של המלאכות שחייבים עליהם כדרך (היינו כדרך, מתקן, מלאכה המתקיימת ויחיד שעשה), ולכן מן ההכרח לכותבן בהדי המלאכות שחייבים עליהם, כדי להבין טוב מה נקרא מלאכת תורה. וכן הדוגמאות הפרטיות שציינו, הרי לדוגמא סחיטה בפירות, כשכתב ההלכה שבזיתים וענבים חייב, במילא מובן שבשאר הפירות, פטור. וכפסק שהכותב ב' אותיות חייב, במילא אות אחת פטור. וכן ע"ז הדרך בכל הפרטים שהזכרנו.

וזהו שדייק לכתוב ברוב האיסורים הקודמים "פטור", ומכאן ואילך בדרך כלל "אסור". כיון שכאשר עוסק באיסורים השייכים למלאכה של תורה, וקובע שבאופנים מסוימים הם לא נכללים באיסור תורה, מתאים לומר שבזה לא חייב אלא פטור (כי פטור הוא השלילה של חייב). אבל כאשר סיימנו את כל הל"ט מלאכות ומתחילים מחדש ברשימה של איסורים דרבנן (השייכים כל אחד למלאכה מסוימת), שלפני הגזירה דרבנן היו מותרים, אז כמובן שמתאים לומר שפעולות האלו נעשו ע"י הגזירה "אסורות". ולהעיר שגם בפרקים הראשונים השתמש בלשון אסור ולא פטור, וזאת בדיני אמירה לנכרי ושהיה חזרה הטמנה. שהרי כותב בהן את הדין מעיקרו, ומודיע לנו שאסור לעשות כך וכך.

(אבל אין לומר שכל הנ"ל נזכרים בפרקים הקודמים, מפני שנובעים מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה". שהרי מפורש בפ"א ה"ג, שאיסורים דרבנן הללו הם "הרחקה מן המלאכה", וא"כ הם שייכים לאחד משתי ההגדרות שכתב הרמב"ם כאן שמקור איסורם מתשבות).

ובספר "ארעא דרבנן" אות א' סימן ד' בהגהות עפרא דארעא הג"ה ו', מקשה ע"ד שאלתנו, שבכמה מהמלאכות שלא הזכיר בהם הרמב"ם שבותים בפרקים דלקמן, הרי שיש בהם שבותים בפרקים הקודמים, ומונה: קשירה - בקשר מעשה אומן ואינו ש"ק או בקש"ק ואינו מעשה אומן (רפ"י). כיבוי - אם נפלה דליקה לא יציל שמא יכבה (פכ"ג ה"כ). והמכבה גחלת של מתכת - פטור אבל אסור (פי"ב ה"ב). הוצאה - כרמלית (פי"ד ה"א) והמוציא שלא כדרך המוציאין אסור מדבריהם (פי"ב ה"ג). וחצי שיעור (פי"ח ה"ג). שחיטה - הורג רמשים שאינם פרים ורבים פטור אבל אסור (פי"א

ה"ב), חיתוך העור - דרך הפסד או מתעסק פטור אבל אסור (פי"א ה"ז). צידה - דבר שאין במינו ניצוד (פ"י הכ"ד). סתירה - דרך השחתה (פ"י הט"ו).

ומתריך שכוונת הרמב"ם בפרקים אלו, היא למנות רק את המלאכות שאין בדומה למעשה זו עצמו שום חיוב אלא שחכמים גזרו שמא יבוא לעשות עי"ז דבר שיש בו חיוב, כגון איסור עליה באילן שאסרו חכמים אע"פ שאין שום אפשרות של חיוב בעליה עצמה, אלא שחכמים גזרו שמא יתלוש, אבל דבר שנעשה באותו אופן עצמו שבדוגמתו יש חיוב, בודאי שבכל המלאכות יש בהם איסור דרבנן.

יב

ויעיין בהקדמת המ"מ בתחלת הלכות שבת שכתב: "פרק אחד ועשרים נתבארו בו שבותין של דבריהם.. והתחיל רבינו בביאור הדברים שנאסרו מחמת הראשונה ואח"כ אותן הדברים שנאסרו מחמת השניה וכן על הסדר, ויש אבות מלאכות שאין שבותין בגללן, ונתבארו בפרק זה שבותי עשר מלאכות המבוארות פ"ח. פרק שנים ועשרים נתבארו בו שבותי המלאכות של אחריהן, ולפי שאין שבותין בכלל כל המלאכות כמו שהזכרתי, נשלם הבאור בזה הפרק עד המלאכה השבע ועשרים, והמלאכות שיש להן הנזכרות בזה הן שמונה. פרק שלשה ועשרים נתבארו בו שבותי יתר המלאכות אותן שיש להן שבותין והן ארבע, וכולן על הסדר".

ועד"ז כתב מרה"מ פכ"ג ה"ח: "ונתבארו בפכ"א שבותי עשר מלאכות הנזכרים בפ"ח. ואח"כ בפכ"ב ביאר שבותי ח' מלאכות. ובפרקין ביאר שבותי ו' מלאכות מכה בפטיש ומעבד ומוחק וכותב ומוחק ומכבה. ומ"ש הרב המגיד בהקדמה שבפ' כ"ג נתבארו שבותי ד' מלאכות ט"ס הוא, עיין שם. נמצא מנין המלאכות שאין להם שבותין ט"ו: ניפוץ טווייה ונירין. הנסכה אריגה ובציעה. קושר ומתיר וצידה. שחיטה והפשט והמחתך. שרטוט והבערה והוצאה שנמנו השבותין שלה במקומה. והמלאכות שיש להן שבותין כ"ד". עכ"ל.

ומש"כ שהרמב"ם מונה מפכ"א ואילך כ"ד מלאכות שיש להן שבותין, הכוונה כדלקמן (ציינו למקומות העיקריים, אף שחלק מהמלאכות מוזכרות ג"כ אגב מלאכות אחרות):

בפכ"א עשר מלאכות: א) החרישה - ה"ב-ד. ב) הזריעה - ה"ה. ג) הקצירה - ה"ו-י. ד) העימור - ה"א. ה) הדישה - ה"ב-ט"ו. ו-ז) הזריה והברירה - ה"ז. ח) הטחינה - ה"ח-לא. ט) ההרקדה - ה"ב. י) הלישה - ה"ג-ו.

בפכ"ב שמנה מלאכות: יא) הבישול - ה"א עד ה"י. יב) הגזיזה - ה"ג-ד. יג) הליבון - ה"ט"ו-כ"ב. יד) הצביעה - ה"כ. טו) התפירה - שם. טז) הקריעה - ה"כ"ד. יז-ח) הבנין והסתירה - ה"ה-לג.

בפכ"ג שש מלאכות: יט) ההכאה בפטיש - פכ"ג ה"א-ט. כ) ההעבדה - ה"י. כא) מחיקת העור - ה"א. כב) הכתיבה - ה"ב-יז. כג) המחיקה - ה"ט. כד) הכיבוי - ה"כ-ח.

ובספר "ארעא דרבנן" כותב: "בפכ"א שפורט שם איסור השבותין וכשפירש אותם לא כתב אלא עשר מלאכות, שהם החורש והזורע והקוצר והמעמר והדש והזורה והבורר והטוחן והמרקד והלש, ובפכ"ב ביאר שמונה מלאכות שיש להם שבותין, שהם האופה והמבעיר והגוזז והמלבן והצובע והקורע והתופר והבונה, וכן בפרק כ"ג ביאר ד' מלאכות שהם מכה בפטיש והמעבד והכותב והמוחק, שעולה מספר כולם כ"ב מלאכות שיש להם שבותין. ונשארו י"ז מלאכות שלא הזכיר רבינו בהם שום שבות, המנפץ והטווה ועשיית הנירין והנסכת המסכת והאורג והפוצע והקושר והמתיר והסותר והצידה והשחיטה וההפשטה והמחתך העור והממחקו והמשרטט והמכבה והמוציא מרשות לרשות". (וצ"ע, שהקושר יש לו שבותים (פ"י ה"א), והמתיר יש לו שבות (פ"י ה"ז), והסותר יש שבות (פכ"ב ה"ז), ובמחיקת העור יש שבות (פכ"ג ה"א), והמכבה יש בו הרבה שבותים (פכ"ג ה"כ-כח), והמוציא מרשות לרשות יש לו הרבה מאד שבותים).

ופשוט שלא ס"ל להגיה בדברי המ"מ שבפכ"ג יש ו' מלאכות ולא ד' כנדפס, כי אכן בפירוט המלאכות של פכ"ג משמיט את הממחק והמכבה שמנאם מרה"מ. עוד חילוק יש ביניהם, שהארעא דרבנן מוסיף במנין המלאכות דפכ"ב את המבעיר שלא מנאו המרה"מ ולאידך משמיט את הסותר. ולכאורה כוונתו במה שמונה את המבעיר הוא לה"ב שם "מפני מה אסרו חכמים ליכנס במרחץ בשבת, מפני הבלנין שהיו מחמין חמין בשבת ואומרין מערב שבת הוחמו", ומפרש שהוא שבות מצד מבעיר, דלא כפשטות דברי הרמב"ם שבה"א מתחיל עם שבות של האופה (מבשל) וממשיך בזה עוד הרבה הלכות, וצ"ע ק. גם צ"ע מה שמשמיט את הסותר והממחק שמפורשים בדברי הרמב"ם כנ"ל, ובפרט צ"ע מה שמשמיט את המכבה ומיד לאח"ז מקשה שמצינו ברמב"ם שבות

של מכבה בדין שאם נפלה דליקה לא יציל שמא יכבה, והרי דין זה נמצא בפכ"ג ה"כ (אמנם בספר שם נדפס "וכן במלאכת הכיבוי כתב בפ"ב אם נפלה דליקה לא יציל שמא יכבה", לכאורה זהו טה"ד שלא נזכר שם בכל הפרק דין זה).

ולעיל הבאנו את מרה"מ שכותב גבי הוצאה "שנמנו השבותין שלה במקומה", מלבד זאת יש למנות עוד שלוש מלאכות שזכרו בהן שבותים בפרקים הקודמים, סה"כ נמצא ארבע מלאכות: (כה) הקשירה - פ"י ה"א. כו) ההתרה - פ"י ה"ז. כז) ההבערה - כל השבותים שנאסרו משום "שמא יחתה בגחלים" לעיל פ"ג, בין בבישול ובין במדורה. וכן "שמא יטה" בפ"ה הי"ד-טו. וכן עוד שבותים בהבערה בפ"ב ה"א-ב. כח) המוציא מרשת לרשות - החל מפ"ב ה"ט. וא"כ בסך הכל יש כ"ח מלאכות שיש בהן שבותים, וביחד עם י"א המלאכות שאין בהן, נמצאו ט"ל מלאכות.

ובקריית ספר ספ"כ כתב: "ובשבעה פרקים הנמשכים אחרי אלו הם שבותים כולם מדרבנן, מהם תולדות דרבנן לכל מלאכה ומלאכה, לבד מאחד עשר מלאכות שאין בהן תולדות דרבנן, והם: הניפוץ, והטויה, ועשיית הנירין, והנסכת המסכה, ואורג, ובוצע, והצד, והשוחט, והמפשיט, והמחתך, והמשרטט. ובמ"א יתבאר טעם למה גזרו במלאכה אחת ולא באחרת, עם ביאור טעמי גזירת חכמים בעזרת האל-ל, כי אין מקומן בזה הספר". ואכן בקריית ספר שם השמיט את ארבעת המלאכות הללו קשירה, התרה, הבערה, הוצאה (מהמנין של מרה"מ).

יג

הנה הרמב"ם מחלק בין שני סוגים של שבותים, וחילוק זה מוזכר גם לקמן פכ"ד ה"א (אלא שבצד השלילי): "יש דברים שהן אסורין בשבת אע"פ שאינן דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה". וכן כאשר מפרט את כל האיסורים האלו מתחילת פרק זה עד סוף פכ"ג, הנה לגבי חלקם כותב מפני שהוא דומה למלאכה דאורייתא פלונית, ולגבי אחרים כותב שגזרו שמא יבוא לידי מלאכה.

ובביאור טעם האיסור בדברים הדומים למלאכה מצינו לכאורה שני אופנים, שהמ"מ בהקדמתו להלכות שבת כותב: "פרק אחד ועשרים נתבארו בו שבותין של דבריהם, שאסרום פן יבוא לעשות מלאכה מן האבות או מתולדותיהן. ונמשך לזה באור מה שמוותר שהיה באפשר לחוש בו מפני שיש לו דמיון לדברים אלו". ומשמע קצת שגם דברים שאסרו מחמת שדומים למלאכות, עיקר החשש בהם הוא שמא יבוא מהם למלאכה גמורה. וההבדל בין שני הסוגים הוא, שדברים שאסרו שמא יבוא לידי

מלאכה, היינו שאין בהם שום דמיון למלאכה, והחשש בהם הוא שמעשה זה יגרור אותו בשעת מעשה לעשות גם מעשה של מלאכה, כמבואר בה"ב שאסור לפנות בשדה הניר הגם שאין בזה שום שייכות למלאכה שמא עי"ז יבוא להשוות גומות ויתחייב משום חורש, ואילו הדברים האסורים מחמת שדומים למלאכה, היינו שבפעם אחרת יבוא לטעות ולהחליף בין מלאכה האסורה למלאכה המותרת, וכמו בה"ו שאסור לרדות דבש מכוורת מפני שהוא כתולש, שיש לחשוש שמא בפעם אחרת ידמה בעצמו להתיר גם תלישה גמורה כשם שמותר לרדות את הדבש המחובר בכוורת.

וכן משמע מלשון החי"א כלל ט' ס"ג: "חכמים גזרו בכל דבר הדומה קצת למלאכה שלא יתחלף לו ויבוא להתיר מלאכה גמורה" (וצע"ק שהחי"א משמיט סוג הב', דברים שיכול לבוא מהם לידי מלאכה). ועפ"ו כתב בספר "משנת השבת" (זנדר, תשס"ג) שגם עשיית מלאכות האסורות מן התורה אלא שחסר בהם תנאי מתנאי האיסור דאורייתא, כגון מקלקל, הטעם שאסרו אותם חכמים הוא מחמת דמיונם למלאכות דאורייתא, כגון המבעיר אש כדי לשרוף בית, שאיסורו מדרבנן מחמת דמיון מעשהו להבערת אש לשם תיקון. עי"ש שכותב שעיקר ההבדל בין שני הסוגים הוא שדבר הדומה למלאכה החשש בו הוא שמא יבוא לעשות מלאכה גמורה בפעם אחרת, מחמת הדמיון בין מעשה זה המותר למלאכה גמורה, ואילו דבר שגזרו שמא יבוא ממנו למלאכה היינו שתוך כדי מעשה זה יבוא לעשות ג"כ מלאכה גמורה.

אבל בלקוטי שיחות חי"ד עמ' 15, אגב דיון במלאכות קשירה והוצאה מבואר באו"א, דו"ל: "בטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת", מסוג הדברים, "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה", משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא, לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן" (לשון שו"ע הרב), היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות".

ומוסיף שם בענין מלאכת קשירה: "ומכיון שאיסורה של מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) אינו משום גזירה שמא יבוא עי"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך (מצוה וכיו"ב). משא"כ במלאכת העקירה או ההנחה (לבדה), שאיסורה מטעם שמא יבוא עי"ז לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה".

הרי שכותב מפורש, שדבר האסור משום שדומה למלאכה אינו משום חשש שיבוא עי"ז לידי מלאכה, אלא כפשטות לשון הרמב"ם שהם ב' סוגים נפרדים. (ויל"ע לפי הבנת המ"מ והחי"א באיזה מן הסוגים יש יותר סברא להיתר במקום מצוה, דאפ"ל שבדבר הדומה למלאכה יש לחוש יותר כיון שיותר קרוב בסברא להחליף ממנו למלאכה גמורה, ולאידך אפ"ל שבדבר שיכול להביא לידי מלאכה יש לחוש יותר כיון שעכשיו בשעת מעשה יבוא לידי איסור).

ועי"ש באריכות השקו"ט של הלקו"ש שתמצית ההבדל בין שני הסוגים הוא, ששבות שגזרו חכמים שמא יבוא לעשות מלאכה גמורה הוא רק במקום שעושה חלק מהמלאכה (אפילו אם החסיר חלק הגורע מאיכות ומהות המלאכה), אבל במקום שאינו עושה אפילו חלק מהמלאכה (כי חסר במעשיו תנאי עיקרי לעצם המלאכה, כמו קושר קשר שאין בו קיימא) אלא רק שהמעשה דומה בחיצוניות למלאכה, לא גזרו בו מטעם שמא יבוא מזה למלאכה דאורייתא אלא רק מחמת שדומה למלאכה. ועי"ש בהערה 22 שהגזירה שמא יבוא לידי איסור סקילה אין הכוונה שעכשיו בשעת מעשה יבוא לידי איסור דאורייתא אלא דאפשר שבפעם אחרת יבוא לעשות מעשה שלם שיש בו איסור דאורייתא.

וא"כ נמצא לנו שני חילוקים בין הביאורים, א) דבר הדומה למלאכה - לפי המ"מ והח"א אסור שמא יבוא בפעם אחרת לידי מלאכה, ולפי הלקו"ש אסור מחמת עצם הענין שדומה למלאכה. ב) דבר שאפשר שיבוא ממנו לידי מלאכה - לפי המ"מ והח"א (כמו שהבין ב"משנת השבת") היינו דוקא בעת מעשה זו, ולפי הלקו"ש אפילו אם עכשיו א"א שיבוא מזה לידי מלאכה אך יכול לבוא מזה לידי מלאכה פעם אחרת.

אלא שצ"ב בלקו"ש שם, שהרי מפורש ברמב"ם בריבוי מקומות בפרקים אלו, שאפילו דבר שאין בו שום דמיון למלאכה גזרו בו שמא יבוא לידי מלאכה, א"כ מדוע אי אפשר לומר שגם בדבר שחסר בו פרט עיקרי המחסיר את כל מהות המלאכה (כגון קשר שאינו של קיימא) גזרו שמא יבוא לידי מלאכה. בסגנון אחר: לפי דברי הלקו"ש, באיזה קטגוריה נכלל "לא יפנה בשדה הניר שמא ישוה גומות", כיצד שייך לגזור שמא יבוא לידי מלאכה אם אינו עושה שום דבר השייך למלאכה. ולפי דבריו יש גם לעיין בעושה אחת מל"ט מלאכות באופן שפטור עלי' מחמת שלא עשאה ע"פ כל תנאי החיוב מן התורה, כגון מקלקל או כלאחר יד, האם נכלל בא' מב' סוגים אלו או שהוא סוג שלישי.

ונראה להוכיח משו"ע הרב סי' ש"א ס"ב: "כל המלאכות כולן אינן אסורין בשבת מן התורה אלא לעשותן בשבת כדרכן שעושה אותן בחול, אבל אם עושה אותן בשינוי מדרך החול שאין דרך בחול לעולם לעשות כן מלאכה זו, פטור מן התורה אבל אסור לעשות כן מדברי סופרים שמא יבוא לעשותה כדרכה בחול" (ומקורו מתוס' שבת סב, א ד"ה וכל שכתבו הטעם שלדעת הפוסטים נשים מתפילין אסור לאשה המוצאה תפילין להכניסם דרך מלבוש אף שזהו כלאחר יד, "כיון דמשוי הוא ויכול לבוא לידי חיוב חטאת היכא דמוציא בלא שינוי משום בזיון לא שרינן לי"), ומדיוק הלשון "אסור לעשותה מד"ס שמא יבוא לעשותה כדרכה בחול", מבואר שזהו בכלל הדברים האסורים שמא יבוא לעשות מלאכה.

(אמנם אין להקשות מזה עמ"ש בס' מנחת השבת הנ"ל, שהרי גם לשיטתו טעם האיסור בדברים הדומים למלאכות הוא שמא יבוא מהן לידי מלאכה, א"כ יפרש דברי שו"ע הרב שאה"נ העושה כלאחר יד אסור משום שדומה למלאכה, שהרי העושה מלאכה כלאחר יד דומה ממש לעושה אותה כדרכה, אך כיון שדברים אלו גופא אסורים שמא בפעם אחרת יבוא להחליף ולעשות איסור תורה כותב הרב שאסורים שמא יבוא לעשותה כדרכה בחול).

אבל עי"ש בלקו"ש, דאכן יש בכללות ג' סוגים של פעולות שנאסרו מדרבנן: א) הגזירות על דברים שדומים למלאכה, דאף שאין בהם חלק מהמלאכה עצמה, וכמו קשר שאינו מעשה אומן, וגם אינו של קיימא, אבל מ"מ גזרו בו כאשר הוא לקיום לזמן מסוים. דאף שגם אז אין בו כלל חלק ממלאכת הקשירה, וגם לא חוששים שיבוא מזה למלאכת קשירה, אבל נאסר מפני שדומה בחיצוניותו למלאכה זו. ב) דברים שיש בהם חלק מהמלאכה, רק חסר בהם תנאי צדדי, כגון קשר של קיימא ואינו מעשה אומן, שיש כאן את עצם גדר הקשירה אבל חסר רק התנאי דמעשה אומן, שגזרו בזה שמא יבוא לעשות מלאכה שלימה במעשה אומן. ועד"ז עקירה בלא הנחה, שיש כאן חלק מעצם האיסור וחיישינן שישלים גם ההנחה. ויש לומר שבוזה כלול מלאכה שעשאה כלאחר יד. ג) פעולה שאין בה כלל מעיקרה של המלאכה, אבל יש חשש חזק שיכול להגרר מזה לאיסור תורה. וכגון קשר שאינו של קיימא אבל הוא מעשה אומן, דאע"פ שגם בזה אין חלק מהמלאכה, אבל קרוב מאד שיבוא מזה לאיסור תורה. ושני הסוגים האחרונים כלולים במש"כ הרמב"ם כאן שאסרו על דברים שיכול לבוא בהם לידי מלאכה. ויש לומר שעד"ז הוא האיסור להפנות בשדה תחוח שמא יבוא להשוות גומות.

יד

אמנם במש"כ בלקו"ש, שבפעולה שרק דומה למלאכה אין חשש כל כך כמו באלו דחיישינן שיבוא למלאכה שלימה. צ"ע ממה שכתב הר"ן שבת צד.ב. דבגמרא שם אמרו שמותר להוציא את המת לכרמלית מפני כבוד הבריות. והקשה הר"ן, שהרי מדובר במשאצ"ג (כי אינו צריך את המת), וא"כ בכרמלית מותר לר' שמעון גם ללא הטעם של כבוד הבריות. והרי כך אומר רבא בפרק קמא (יא,ב) גבי לא יעמוד אדם ברה"ר וישתה ברה"י, דבכרמלית שרי, דכיון דברה"ר לא מתסר אלא משום גזירה, בכרמלית לא גזרינן גזירה לגזירה. ותירץ הר"ן: "י"ל דכי אמרינן הכי ה"מ בדבר שאין בו סרך מלאכה, כי ההיא דלא ישתה, דלא מתסר אלא משום חששא דשמא ימשוך הכלי אצלו, אבל מידי דדמי למלאכה דאורייתא, אלא שפטור עליה מפני שאינה צריכה לגופה, בכיו"ב כרמלית ורה"ר שוין הן". עכ"ל. ולכאורה זה סותר למבואר בלקו"ש הנ"ל שהחשש שלא יבוא לידי איסור תורה חמור יותר מפעולה שרק דומה לאיסור דאורייתא.

והתירוץ בזה פשוט: שיש שני סוגים של "דומה למלאכה". בלקו"ש מדבר בפעולה כזו שאין בה הגדר דמלאכה כלל, אלא שרק דומה בחיצוניותה למלאכה (כמ"ש שם שהקשר שאינו של קיימא "נעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה.. שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה מלאכה שאסרה התורה"). משא"כ הר"ן עוסק בפעולה כזו שיש בה כל תכונות המלאכה, אלא שמפני סיבה צדדית אינו חייב עליה, וכמו במלאכה שאינה צריכה לגופה לר"ש, שיש בה כל פעולת המלאכה, אלא שיש סיבה צדדית לפוטרו מפני שכונתו היתה לצורך אחר.



איך יבום דחרש קונה מדאורייתא

הרב פרץ בראנשטיין

תושב בשכונה

פסק הרמב"ם בפרק ו' מהלכות יבום הלכה ג' שחרש מיבם ואינו מגרש, וז"ל: "וכשיבם דחרש אינו מוציא לעולם שבעילתו עושה אותה אשת איש גמורה ואין גירושיו גירושין גמורין."

ומבאר הכסף משנה שהני מילי כשאחיו המת היה פקח, אבל אם גם אחיו היה חרש כמותו שמקדש ברמיזה, גם היבם מוצא ברמיזה. וזה לשון הכ"מ: "לכן נ"ל דלא איירי רבינו אלא כשנפלה לו מאחיו פקח אבל כשנפלה לו מאחיו חרש ודאי אם רצה יגרש ברמיזה כמו שכנסה אחיו".

וצריך ביאור, איך יבם חרש מיבם מדאורייתא אפילו כשאחיו המת היה פקח. הרי אין יבם החרש בר דעת כדי לפעול יבומים מועילים עד כדי כך שאי אפשר לו לגרש. ואם יש לו דעת ליבם למה אינו מגרש?

ואולי זה מבואר על פי שיטת הרוגוצובי בצפנת פענח ריש הלכות יבום שביבום יש שני ענינים:

(1) שהיבם בא בהמשך לקדושי בעל הראשון. (2) שהיבם מקדש היבמה מחדש. וקטן ושוגג (ולכאורה גם חרש בגדר זה) מעביר מהאח ליבם קדושי הראשון אבל לא פועל קדושין חדשים. וזה לשון הצפנת פענח:

"זה כבר כתבתי דיש ביבמה שני דברים אחד מה שיש בה מן הראשון שמת וב' של היבם. והנה ביאת שוגג וגם ביאת קטן לכמה שיטות הם גומרים של הראשון אבל מכח השני לא קנה עדיין. . . אך אם בא עליהם ביאה גרועה דשוב פקע ממנה אשת אח ושוב אם קדשה בכסף הוה אשתו גמורה. . ."

יוצא לפי הרוגוצובי שיבום אפילו ע"י פסול כמו חרש מעביר מן האח המת קדושי הראשון ליבם עד כדי כך שצריכה גט, אבל אינו עושה קדושין חדשים. ועד"ז הרב מנשה הקטן (קליין) בשערי הלכות דף ח' מחדש שיבום גומר קדושי הראשון ואינם קדושין חדשים. וזה לשונו:

"דבאמת קדושי ראשון לא פקעי. . . אבל יבמה שהתורה זכתה אותה לאיש אחר בירושה היינו אחי הבעל הראשון וזקוקה להתייבם לו ממילא לא פקע כחו ממנה וזקוקה היא על ידי קדושי הראשון להתייבם לבעלה השני שהוא היבם כיון דאישה זו קנין כספו של הראשון היא והתורה זכתה כל נכסי הראשון וכל כספו וקנין כספו ליבם זה".

ונמצא שקדושי הראשון נמשכים ליבם מהאח המת ויבום בא בכח בעל הראשון. ולכן בעילת יבם חרש אוסרת היבמה עד שצריכה גט. אבל גט, שאינו בא בכח בעל הראשון אין היבם חרש יכול לגרש⁴⁷.



בענין האיסור דלא תחנם

הרב אברהם בערגשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר בפיייר-לאן, ניו דזשערסי
מנהל 'מכון שמואל' שע"י מכון רוהר ללימודי יהדות

.א.

כתב הרמב"ם (עבודה זרה י, א), "אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה⁴⁸ . . . ואסור לרחם עליהם שנאמר (דברים ז, ב) ולא תחנם", ועד"ו בסה"צ (ל"ת, ג), "שהזהירנו מחמול על עובדי עבודה זרה". ופשטות כוונת המצוה דלא תחנם היא שלא להרשות לעצמנו להרגיש רחמים כלפי עובדי ע"ז. וכן תרגם אונקלוס (דברים שם) שהכוונה בפשטות – "ולא תרחים עליהון"⁴⁹.

ומה שדרשו בגמ' (ע"ז כ, א) "לא תחנם – לא תתן להם חנייה בקרקע כו' תן כו' מתנת חנם" – ביאר הרדב"ז (ח"ו סי' ב'רמז) "שעיקר המצוה שלא לרחם עליהם ואם

47 הערת המערכת: ראה רש"י קידושין יט, א, (בד"ה דמדאורייתא) דביאת יבם קטן קונה מדאורייתא, ובנוב"י מהדו"ק סי' נד הוכיח שזהו גם שיטת הרמב"ם והביאור בזה י"ל כפפנים.

48 במהדורת קאפח העיר (אות א-ב) שמעיקרא ס"ל להרמב"ם שקאי על ז' עממין וחזר רבינו ותיקן כהנוסח שלפנינו דקאי על כל עובדי ע"ז (דלא כדעת הסמ"ג שבהערה 49).

49 הסמ"ג (לאוין, מח) מפרש הכתוב כפשוטו וכתרגום אונקלוס ("ועיקר פשוטו לא תרחם עליהם אלא תהרגם") אלא שמסיים שאופן זה של המצוה ("תהרגם") שייכת דווקא ב' האומות ("ומדבר בשאר האומות [דווקא] האמורי והכנעני וגומר") ולא בשאר עכו"ם. ובברית משה על הסמ"ג (אות ד, ד"ה ומ"ש) כתב, "וצ"ל בכוונת רבינו דשלא לרחם עליהם דילפינן מפשטות הקרא סובר דלא קאי רק על ז' אומות אבל שלא ליתן להם חן דילפינן בדרשא סובר דקאי גם על שאר עכו"ם". וכן כתב הר"פ פערלא (ל"ת יג, יד) בדעת רס"ג.

עשה מעשה לוקה . . אין לוקין אלא על פשטיה דקרא דהיינו שלא לרחם עליהם",
ושאר הדרשות – "מדרבנן הוא ואסמכוה אקרא"⁵⁰.

ב.

והרמב"ם ממשיך שם, "ולפיכך אם ראה גוי עובד עבודה זרה אובד או טובע בנהר לא יעלנו. ראהו לקוח למות לא יצילנו . . במה דברים אמורים בגוי". ומוסיף הרמב"ם (הלכה ב) ש"מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי עבודה זרה אפילו בשכר" [ד"רפואה היינו מעלין, ובפירושו אמרו בגמרא (ע"ז כו, ב) דאסור להעלותן]⁵¹ אפילו בשכר⁵², כס"מ שם, ב], "ואם היה מתיירא מהן או שהיה חושש משום איבה מרפא בשכר, אבל בחנם אסור". וזהו מה שהרמב"ם עצמו שימש כרופא (גם של) גויים, דבמקום שביא הדבר בודאי לידי איבה, וכגון שהרופא מומחה ידוע⁵³, מותר⁵⁴.

ואף דיש לפקפק בזה דסוף כל סוף הרי רפואת עכו"ם יש בו משום איסור תורה דלא תחנם ואיך יתירו הדבר משום חשש איבה, ביארו בדעת הרמב"ם שמסרו הכתוב

(50) והדברים מסתברים, דהרי פתח הרמב"ם (הלכה א) בדין זה ורק להלן (הלכה ד) פירט שאר הדינים הנלמדים מלא תחנם: "ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע . . וכן אסור לספר בשבחן . . שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם".

(51) ע"ז (כו, סוע"א): "תני רבי אבהו קמיה דר' יוחנן: העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה – לא מעלין ולא מורידין".

(52) בע"ז (כו, א) נאמר: "אמר רב יוסף, בשכר שרי משום איבה [ומתני' בחנם קמיירי דמצי לאישתמוטי ולמימר צריכה אני לשכר מזונתי, רש"י]. סבר רב יוסף למימר, אולודי עובדת כוכבים בשבתא בשכר [כבחול] שרי משום איבה [דהא אינהו חזו דמייילדין לנשי דידן בשבת כבחול]. א"ל אביי, יכלה למימר לה, דידן דמינטרי שבתא מחללינן עלייהו, דידכו דלא מינטרי שבתא לא מחללינן".

וכתב ב"י (יו"ד קנח, א), "ומשמע דהלכה כאביי דהא רב יוסף שתיק ליה ועוד מדקאמר סבר רב יוסף למימר משמע דלא קמה הלכתא הכי" – היינו שאין לרפאות עכו"ם אפילו בשכר אם בידו לדחותו.

(53) ראה טור (יו"ד קנד, א) בשם הרשב"א ד"הא דשרי בשכר דוקא במילדת ידועה שמתעסקה בכך שאז יהיה לה איבה אם לא תעשה".

(54) ראה סמ"ג (לאוין, מה) שכתב, "בפרק מי שאחזו (גטין ע, א) משמע שמותר לרפאות הגוי לכל הפחות בשכר . . ועל זה סמך רבינו משה להיות רופא בארץ מצרים לישמעאלים". ובדינא דחיי' (לר') חיים בנבנישת, סי' מה, מוכן הכתב ע' 255): "אם נפרש דברי הרב המחבר במה שאמר דמותר לרפאות את הגויים בשכר בדאיכא למיחש לאיבה קאמר אתי שפיר מה שאמר 'על זה סמך הרמב"ם כו" שרופא אומן בקי היה ואם לא ירפאם יהיה להן איבה ולכך ריפאם בשכר משום חששא איבה".

לחכמים שבכהאי גוונא "דאינו עושה זאת משום רחמנות על העכו"ם רק משום יראה או איבה"⁵⁵ לא שייך לאו זה.

ג.

אולם, עדיין יש מקום עיון בזה.

דהרי הרמב"ם סיים הלכות בני נח (מלכים י, יב) בהדגישו חשיבות הרחמנות כלפי כל הברואים, כולל עובדי עבודה זרה: "אפילו העכו"ם צו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתייהם עם"⁵⁶ מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום,

(55) ראה בית אהרן (לר' אהרן מגיד, כללי הש"ס ערך איבה, ע' ז'): "דדעת הרמב"ם במ"ש 'אסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם' אין זו הדרשה דדף כ' ע"א 'לא תחנם' - לא תתן להם מתנת חנם' המבואר ברמב"ם כאן הל' עכו"ם (פ"י ה"ד) ובהל' זכיה ומתנה (פ"ג הי"א). דבזה לא שייך אם עושה בשביל הנאת עצמו וכנ"ל, אבל היא דרשה מיוחדת, וכולי עלמא מודים בה, דהיינו אפילו רבי מאיר דלא דריש 'לא תתן להם מתנת חנם', מכל מקום בזה מודה דאסור לרחם עליהם מטעם 'לא תחנם', וזהו פשוטו של קרא, וזה אסור אפילו בשכר, דלא נגעו בה מטעם מתנת חנם".

וממשיך: "ולפי זה צריך לומר דהא דהותר בשכר משום איבה לפום סלקא דעתך דרב יוסף או כשמתירא מהן או שהוא חושש משום איבה דאין העכו"ם מקבל טענות של ישראל יש לומר דמסרו הכתוב לחכמים דבכהאי גוונא לא נאמר הלאו הזה כיון דאינו עושה זאת משום רחמנות על העכו"ם רק משום יראה או איבה".

סברא זו מופיע גם ב'עמוד הימיני' (לר' שאול ישראלי, ע' 89): "אכן אם יש בו משום איבה, נמצא שעושה זאת לא מפני שמרחם על הנכרי אלא מפני שמרחם על עצמו, שוב אין בו איסור כלל".

(56) כבר נתחבטו בדעת הרמב"ם בהאי דינא, דכאן משמע שקוברין מתי עכו"ם דוקא אם נמצאים הם 'עם' (היינו בקירוב) למתי ישראל. והכס"מ (מלכים שם) הביא דעת הר"ן 'דלישנא [=עם'] לאו דוקא, דה"ה כשמצאו מתי עכו"ם לבד שמתעסקים בהם מפני השלום וכן לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם וכתב דהכי משמע בתוספתא ובירושמי". ולכאורה משמע כדבריו ברמב"ם הל' אבל (יד, יב) שכתב, "קוברין מתי גויים . . . מפני דרכי שלום" - אפילו אינם 'עם' מתי ישראל, וכן העיר הכס"מ (שם) בכתבו "וזהו שהשמיט רבינו מלת עם [וכו']". ומה שבהלכות מלכים הוסיף הרמב"ם הלשון 'עם' - כתב ב'פרשת הכסף' (לרמב"ם ע"ז י, ה) "דכלישנא דתלמודא נקט, וכי היכי דבלשון התלמוד מפרשים כל הפוסקים הנזכרים דלאו דוקא נקט עם עניי ישראל הכי נמי יש לפרש בדבריו".

אולם מלשון הרמב"ם בהל' ע"ז י, ה) "מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום", ובהל' מתנות עניים (ז, ז) "מפרנסין ומכסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום", עולה לכאורה שחז"ל דייקו בזה ודוקא אם העניים באים 'עם' וביחד עם עניי ישראל (ראה הגר"א להל' ע"ז ומתנות עניים שם). ואכן כתב מהר"י קורקוס (מתנות עניים שם), "והנראה דכולא מילתא בדרכי שלום תליא אם הדבר נראה שיש בו איבה מפרנסין וקוברין ואי ליכא איבה ומצי לאישתמוטי אין מפרנסין ואין קוברין

הרי נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'.

ולכאורה יוקשה מה שהרמב"ם מפרש האיסור דלא תחנם כפשוטו – לא לרחם עליהם, ועם כל זה פוסק שקוברים מתי עכו"ם וכו' משום ש'רחמיו על כל מעשיו' שמשמעותו היא שעל בן אדם מישראל (שחייב להדמות למדותיו ית' כדלהלן, עליו) לרחם על הבריות – אפילו עכו"ם – לבקרום לקברם ולפרנסם?⁵⁷

ויש שתירצו שכוונת הרמב"ם דוקא לאלו מן האומות שאינם עובדי עבודה זרה וקיבלו על עצמם לקיים הז' מצוות דבני נח⁵⁸.

אבל תירוץ זה קשה להולמו דהרי הוא היפך משמעות הכתוב "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" ואף היפך משמעות לשון הרמב"ם על אתר ("אפילו העכו"ם כו'"). ולהעיר מרס"ג באמונות ודעות (מאמר ג') שטובו ית' ("טוב ה' לכל") מתבטא בזה שבראו ומקיימו ("ותחלת הטבתו לברואים שחננם ההויה"), ופשוט שעכו"ם בכלל.⁵⁹

עוד תירצו, שכוונת הרמב"ם לומר בזה דאף שאסור לרחם על עכו"ם, הרי הטעם בזה כיון שע"ז מחזיק ידי רשעי עולם ועובדי ע"ז, אבל היכא דמותר לעשותו מפני דרכי שלום (כיון דאיכא איבה וכיו"ב), הנה כיון שברור שעשייתו אינו לשם חיזוק ידי רשעי עולם, שוב חל עליו החיוב משום ד'רחמיו על כל מעשיו', ובכהאי גוונא לא רק שמותר לפרנס עניי עכו"ם וכו' אלא אף חיובא איכא⁶⁰.

וסתמא דמילתא דלבדן ליכא איבה דמצי לאישתמוטי כההיא דאמרינן בע"ז דאין מעלין וגם דאין מילדין בשבת ואם הדבר מוכיח שיש שם איבה חוששין לדרכי שלום".

57 וכן הקשה בשו"ת התעוררות תשובה (לר' שמעון סופר, ח"ב סי' מא).

58 כן ראיתי בס' 'אדם ומלואו' (לר' מיכאל שמעון מלכה, ירושלים תשס"ד, פ"ג ע' קז) שהרמב"ם מייירי דוקא בגוי שאינו עובד ע"ז.

59 ולהעיר משו"ת אגרות משה (חו"מ ב, מז) בקשר להריגת פרעושים, שרצים וכיו"ב: "אף שליכא איסור ממש יש לך להחמיר לנקוט במדת הרחמים של הקדוש ברוך הוא דמרחם אף על אלו שמצד מדת הדין לא היו ראויין לרחמים דורחמיו על כל מעשיו דאיירי בבני אדם כאלו שמצד מדת הדין לא היו ראויין לרחמים, דהא לא אפשר לפרש שקאי על איזה מהברואים שלא שייך בהם ענין חטא וכולן הם מעשה ידי ועושין רצונו שבראן בשביל זה ואין שום טעם שירחם על איזה מין בע"ח יותר".

60 בס' 'באר מרים' (לר' דוד יצחק מן, כפר חסידים תשמ"א, מלכים שם) מבאר שכוונת הרמב"ם להודיע דלא רק שמותר לפרנס עניי עכו"ם אלא מחוייב הוא בדבר מהא דכתיב 'רחמיו על כל מעשיו'

ד.

והנראה לומר באופן אחר ובעומק יותר, ובהקדים ענין ההתנהגות במדת הרחמים של הקב"ה הדרושה מכל א' מישראל.

כתב הרמב"ם בהלכות עבדים (ט, ח), "זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובת התורה וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל, וכן במדותיו של הקדוש ברוך הוא שצונו להדמות בהם הוא אומר 'ורחמיו על כל מעשיו' וכל המרחם מרחמין עליו, שנאמר 'ונתן לך רחמים ורחמך והרבך'".

מהו 'טובת התורה' שאליו מרמז הרמב"ם ואיך משתלשל מזה שישראל 'רחמנים הם על הכל', ומהו הקשר בין 'טובת התורה' למדת הרחמים של הקב"ה שבה מצויין ישראל להדמות?

מבאר על כך כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"ז ע' 76): "מה שהרמב"ם מוסיף 'והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וצוה אותם בחוקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל', ומוסיף 'וכן במדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו' – שבזה רצונו לומר, דאע"פ שאין זו הנהגה מחוייבת מצד הרחמים והחסד האנושיים (גם של נפש איש ישראל, זרע אברהם), מ"מ, 'השפיע להם הקב"ה טובת התורה', ש'טובת התורה' אינה רק טוב המחוייב מצד השכל האנושי וטבע בני אדם אלא כפי המחוייב מצד חכמתו של הקב"ה. ועוד זאת נצטוינו – להדמות למדותיו של הקב"ה. ומפני זה אין גבול לרחמי ישראל, 'רחמנים הם על הכל', עד שמקדימין מזון בהמתם לסעודת עצמן".

וממשיך רבינו בביאור מושג הרחמים אצל הקב"ה: "בנוגע לרחמי הקב"ה – שני ענינים: א) אין הם רחמים במובן הפשוט רגש של רחמים, אלא התנהגות של רחמים כלפי הנבראים, וכמו שביאר הרמב"ם בארוכה במו"נ שמדותיו של הקב"ה 'הם

(דלא כדעת הט"ז יו"ד קנא, ט שהוא רק היתר): "שעפ"י תורה ענין גם בכותי שהוא בכלל כל מעשיו, וגם עכו"ם בכלל זה, שהרי על העכו"ם כתב הרמב"ם שהוא בכלל 'ורחמיו על כל מעשיו', אלא שמעשה ע"י ישראל אסור בעכו"ם כיון שע"ז מחזיק ידי רשעי עולם כמוש"כ הרמב"ם בהל' גזו"א הנ"ל, וכל שהוא מעשה דרכי שלום שע"ז אין במעשה פירוש של מחזיק ידי רשעי עולם הדר חיוב מצד ורחמיו על כל מעשיו, ושפיר כתב הרמב"ם מהאי קרא אע"פ שהוא רק מצד דרכי שלום, דכנ"ל קמ"ל צווי ולא רק היתר. . ועל זה סיים מקרא דדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, והיינו שענין זה מצד התורה היא שנתיבותיה שלום".

תוארי מעשיו, 'עושה פעולות הדומות לפעולות הנעשות על ידינו כתוצאה ממדות כלומר מתכונות נפשיות, לא שהוא יתעלה בעל תכונות נפשיות'. (ב) לאידך כיון שהמדובר במדותיו ית' הרי כשם שהוא ית' אין לו סוף כך 'מדותיו הקדושות אינן בבחי' גבול ותכלית אלא בבחי' אין סוף' ואין גבול לרחמיו 'לא כלו רחמיו'".

היינו, שגזרה חכמתו ית' הנהגה מסויימת של רחמים ובה נתחייבו ישראל להתנהג, וזאת היא 'טובת התורה'. והפירוש שאין גבול לרחמיו של הקב"ה אינו שאין הקב"ה מגביל את מדת רחמנותו באופן שאין מקום לפורענות וכיו"ב, אלא שאפילו בזמן שכן נפרעין מן האדם (בגלל עונותיו וכיו"ב), עדיין מתנהג הקב"ה כלפי הנברא באופן של רחמים. ועל כרחק לומר שאף אם בן אדם מחוייב מיתה מן הדין אין זה סתירה למדת הרחמנות בעקרון, כי לא מדובר דוקא בהרגשת רחמים בלב שאינו מרשה לשום תוצאה הנוגדת לתנועת הרחמים, אלא להתנהג במעשה של רחמים.

ומפורש הדבר בכד הקמח לרבינו בחיי (כפורים, ב) שכתב, "זהנה הוא מרחם אף על הרשעים שנא' (שם קמה) טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו ואפי' על העכו"ם, הוא שדרשו רז"ל מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה".

מעתה יבואר הישוב להקושיא האמורה, והוא כי יש לחלק בין רחמים הנרגשים בלב לבין התנהגות של רחמים. דמה שפירש הרמב"ם הלאו דלא תחנם כפשוטו שאין לרחם עליהם, הכוונה בפשטות – לא להרשות לעצמנו לחמול עליהם מתוך רגשי רחמים, אבל עדיין אין הדבר שולל הנהגה של רחמים, שיבצעו פעולה ומעשה של רחמים בלא לב ולב⁶¹ (במקום איבה וכו').

וכד דייקת שפיר לשון רז"ל (גיטין סא, א) "מפרנסים . . ומבקרין . . וקוברין" מתמקד כולו על ענין המעשה בלבד (וכן מדוייק גם לשון הרמב"ם בהל' אבל יד, יב), "קוברין מתי עכו"ם ומנחמין אביליהם ומבקרין חוליהם מפני דרכי שלום", ואעפ"כ יש בו משום "הנהגה של רחמים"⁶² בהתאם להציווי להדמות למדותיו של

61 וי"ל בד"א שזהו דיוק לשון הרמב"ם (ע"ז י, ב) "מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי עבודה זרה אפילו בשכר", היינו שנלמד שאסור לרפאות מזה שאסור לרחם עליהם, דכתוצאה בחמלת הלב יביא הדבר לכך שירפאו אותם אבל אינו תוצאה ישירה ממנו. ועצ"ע.

62 וזה דלא כמו שפירש בס' 'שפת מלך' על הרמב"ם (ע"ז י, ב) שהאיסור דלא תחנם שייך רק במישור המעשי בלבד, היינו אם הוא 'מעשה של רחמים' או לא. דלפי הנתבאר בפנים, האיסור קאי גם (ובעיקר) על הרגש הלב, ובמקום איבה שאין הרגש בלב מותר 'מעשה של רחמים'.

הקב"ה ש"רחמיו על כל מעשיו" (ואדרבה, דוקא באופן זה מתבטא החידוש ברחמיו של הקב"ה, כנ"ל).

ה.

אלא שהא גופא צריך ביאור. נהי דבמישור המעשי חייבין להתבטא באופן של רחמים כלפי האומות, אבל עדיין אינו ברור מהי משמעותה ומטרתה של הנהגת רחמים הלזו. ולכאורה בפשטות היה נראה לומר שיסוד הטעם להנהגה זו היא מצד זה שעליו להדמות למדותיו של הקב"ה (וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות עבדים (הועתק לעיל אות ד) "וכן במדותיו של הקדוש ברוך הוא שצונו להדמות בהם הוא אומר 'ורחמיו על כל מעשיו'"). אמנם לאחר העיון נראה לומר כי טמון כאן בהלכה זו יסוד מרכזי בכל מערכת הקשרים הקיימים בין ישראל להאומות.

ויש לומר, בהקדים מה שהעיר כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חכ"ג ע' 175 הערה 45) בלשון הרמב"ם הנ"ל, דהרי הטעם לכך שמפרנסין עניי עכו"ם וכו' לפי הש"ס הוא מפני דרכי שלום גרידא, וכן הוא בכ"מ; מדוע א"כ מוסיף הרמב"ם ענין נוסף מהפסוק 'ורחמיו על כל מעשיו' ודוקא כאן בסוף הלכות בני נח קודם הלכות מלך המשיח? ועל כך מסיים: "ראה לקמן בפנים" – היינו שע"פ הביאור שם יתורץ קושיא זו בפשטות⁶³.

ואזיל ומפרש בפנים השיחה שלדעת הרמב"ם וכ"ה לפי דא"ח שמלבד זאת שהגאולה העתידה תהי' בשביל ישראל, יפעול הגאולה בירור וזיכוך גם אצל אומות העולם באופן שיתגלה מעלתם ותכליתם הפרטי: "די גאולה ווי דאס איז בשייכות צו העולם איז ניט נאר א פרט פון דער גאולה של ישראל, נאר אויך אן ענין בפני עצמו; ד.ה. אין העולם כולו – יעדער פרט פון עם – הערט זיך אן, אז די כוונה עליונה אין זייער בריאה וגאולה איז (אויך) זייער בירור וזיכוך. ווארום אויך זיי זיינען בריאתו של הקב"ה". ובהערה 72 מוסיף: "להעיר ממרז"ל מגילה (י, סע"ב): אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה".

63 ושם: "ולהעיר שהרמב"ם מסיים הדינים השייכים לב"ג בסוף פ"י דהל' מלכים (לפני ההלכות דמלך המשיח) "צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל מפני דרכי שלום. הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו ונאמר דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום" – ראה לקמן בפנים. ולהעיר דבגיטין סא, א (וכן בתוספתא שם ספ"ג) איתא רק "מפני דרכי שלום". ואכ"מ".

זאת אומרת, שלגבי הקב"ה, הואיל והאומות הם חלק מהבריאיה על כרחך שיש להם תכלית מיוחדת. ולכן מדגיש הרמב"ם שמצווין אנו לקבור מתיהן ולבקר חוליהן וכו' מכיון ש"טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", ודרושה זהירות מיוחדת להתייחס לכולם מתוך הנהגה של רחמים. ואפילו המצריים שענשם הקב"ה בטיביעה בים, לא הניח הקב"ה למלאכי השרת לומר שירה בשעה שנטבעו כי זהו נגד ההנהגה דמדת הרחמים כלפי הבריות.

נמצא, שאף שלפעמים חייבים להטיל עונש על בני אדם (כתוצאה ממעשיהם הרעים) וזה כולל גם מקרה שבציווי התורה נצטרך להרוג בן-אדם (לסבב להם את המיתה וכיו"ב במקרים מסויימים⁶⁴) שהיות והתורה ציוותה כן, מוכח שזוהי לטובתו ולתועלתו הפרטית⁶⁵, ואין זה שולל החשיבות והיקרות של הנברא בעיני הקב"ה, אשר לכן לא יאות לומר שירה בשעה שהם נענשים.

הרי שבן אדם מישראל ניגש בתחושה של רחמנות בלבבו כלפי הבריות כולם, אלא שבנוגע לעכו"ם אסרה לנו התורה ההרגשה בלב (ראה הטעם בחינוך מצוה תכו, "שתחילת כל מעשה בני אדם היא קביעות המחשבה במעשים" עיי"ש), ובמקום איבה (שאינן מעניקים להם חשיבות במחשבה ולב) מותר ואף מחויב להתנהג – עכ"פ במישור המעשי – במדת הרחמים.

ולפי זה יבואר מה שבהלכה זו מזכיר הרמב"ם רק את הכתוב "ורחמיו על כל מעשיו" ולא הזכיר בו הענין ד"להדמות למדותיו" (שמביאו בהלכות עבדים), דכאן – בסוף הלכות בני נח – עיקר ההדגשה היא (לא רק שעל ישראל ללכת בדרכיו של הקב"ה ולהדבק במדותיו, אלא) שיש להאומות תכלית מיוחדת שבגללו נבראו ומתקיימים ברחמיו של הקב"ה, אשר על כן מוטל עלינו חיוב להתנהג עמם מתוך רחמים, לבקר חוליהם, לקבור מתיהם ולפרנס ענייהם.

ו.

על פי כל הנתבאר יש להבהיר נקודה נוספת בדיוק לשון הרמב"ם.

64 ראה שו"ע י"ד קנח, א. חו"מ תכה, ה. ובנו"כ.

65 והוא על דרך הביאור (שערי אורה לר"י גיקטליאה, שער ו) לכך שצוה הקב"ה לשחוט בהמות אף ש"רחמיו על כל מעשיו" – כולל הבעלי חיים, כי הוא לתועלתם בעצמם. וראה אגרת הרמב"ן (פ"ד), "כי שחיתת בעלי חיים ואכילתם ע"י בני אדם לטובת בע"ח עצמם ולחמלה עליהם ולרחמם", עיי"ש.

דלאחרי זה שמביא הפסוק ד"טוב ה' כו' מעשיו", מביא עוד פסוק: "אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם. . ולפרנס ענייהם. . מפני דרכי שלום, הרי נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו', ונאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'" – דבתחלה מביא הפסוק ד'ורחמיו על כל מעשיו' ומסיים במה שכתוב "דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", דלכאורה על פי הנתבאר, ה' עדיף לפתוח בענין השלום – שהוא עיקר הטעם המובא בש"ס ("דרכי שלום") – ולאחרי זה לסיים בענין הרחמים ("ורחמיו על כל מעשיו") שהוא הטעם הפנימי שעלינו להתנהג בדרכי שלום כלפי האומות, ומדוע שינה הסדר בזה לסיים דוקא בהענין ד'נתיבותיה שלום'.

ונראה לומר שמדגיש הרמב"ם בזה שלמרות גודל החשיבות שמעניקים לכל פרטי הבריאה כולה (שבגללו מחוייבים לרחם על הברואים כולם כולל עכו"ם, עכ"פ במישור המעשי כנ"ל), הנה מעבר לזה ישנו עוד נקודה המהווה אבן היסוד לכל צדדי היחס בין עם ישראל לאומות העולם, שתכלית קיום דין זה ("מבקרים כו' קוברים כו' ומפרנסים כו') תלוי בו.

כלומר, זה שקוברין ומבקרין וכו' אינו רק ענין צדדי ופרקטי למען השכן שלום ויחס של כבוד הדדית בינינו ("דרכי שלום"), אלא שהיא חלק ממילוי תכלית התורה. ותכלית התורה מהו? לעשות שלום בעולם, וכדברי הרמב"ם בסוף הל' חנוכה, "גדול השלום שכל התורה ניתנה⁶⁶ לעשות שלום בעולם שנאמר (משלי ג, יז) דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" – כלומר 'כל התורה' והמצוות, כולל אלה אשר ענינם הגלוי הוא חיובי – הוספת אור וקדושה – מטרתן העיקרית היא 'לעשות שלום בעולם', לבטל את ההתנגדות לקדושה בעולם⁶⁷. שהעולם (מלשון העלם) מסתיר את האור האלקי שאין הוא זקוק ח"ו לדבר ה' כדי להחיותו ולקיימו – "בירה זו בלא מנהיג" (ב"ר רפ"ט). "ולפיכך ניתנה התורה – לעשות שלום בעולם', להשכין שלום, כביכול בין העולם לבין הקב"ה, כך שירגישו שמציאות העולם איננה ח"ו נוגדת וסותרת לאלקות, אלא שכל מציאות העולם היא, בעצם, הקב"ה – 'יש האמיתי'⁶⁸.

66 ראה הדיוק בזה בלקו"ש ח"ח ע' 351.

67 לקו"ש (לה"ק) חט"ו ע' 408.

68 לקו"ש חט"ו שם ע' 408-9.

ולפי זה יובן שבכואנו להשכיך שלום בעולם ע"י התורה ובחלקנו נפלה הטיפול בצרכי עכו"ם⁶⁹ הנה אין הדרך לתקן הפירוד על ידי זה שיתנהגו מתוך זלזול בצרכיהם הגשמיים של העכו"ם, כי אדרבה, יביא הדבר לידי איבה ויוסיף הדבר בפירוד הלבבות וכו' ח"ו וזוהי היפך מטרת כל התורה שהיא להביא לידי גילוי אחדותו יתברך בכל פרטי הבריאה, כולל עכו"ם, עד שגם בהם יתגלה תכליתם ומטרתם הפרטית בכללות הבריאה.

ולכן הדרך היחידה להשפיע בכיוון זה (אשר מזה נובע החיוב בזה) הוא לנקוט בהנהגה של רחמים, כי על ידו מובילים את הבריאה כולה לקראת עידן הגאולה (תוכן הפרקים הבאים לאחר סיום הלכות בני נח – הלכות מלך המשיח) ש"אז אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט).



חסידות

"וחזקת והיית לאיש"

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

69) ויש להוסיף שהרי כללות ענין עבודת אלילים ענינה פירוד והגשמה – ההיפך הגמור מענין האחדות והשלום. וכמו ענין הכשפים שמכחישין פמליא של מעלה (סנהדרין סז, ב), שמכחישין האחדות והתאימה בין חלקי הבריאה (וכפירוש הערוך – הובא ונתבאר בתורתו של ר' יוסף ענגיל – ש"פמליא" בלשון רומי הוא "פאמיליע" שענינו איחוד וקשר משפחה מכח שושלת משותפת; וכך הבריאה כולה מאוחדת ע"י הבורא המאחד אותם – ראה אוצרות יוסף (דרש ד' אות א ד"ה טעם ע' ז): "וכשפים מכחישין פמליא של מעלה בערוך פמליא בל' רומי בני בית כמו בל"א פאמיליע היינו איחוד וקשר המשפחה שהאב מקשר יוצאי חלציו ומאחדם. בנים אתם לד' אלקיכם לכן יש לכם להיות מאוחדים ולכן לא תתגודדו לא תעשון אגודות אגודות כי האב מאחד הבנים וכך הבריאה כולה מאוחדת ע"י הבורא ית' המאחד ומקשר נבראיו וכשפים מכחישין זה ענין קשר ואחדות הבריאה וע"כ כשפים שולטין רק בזוגות שניות, ועיקר השניות מקורו בנחש שאמר והייתם כאלקי"ם שאפשר להיות אלו"ק וכפר באחדות השם שהוא המאחד הכל".

ועל כן תכלית ענין התורה היא "לעשות שלום בעולם" – לבטל הפירוד ברוחניות שממנו משתלשל הפירוד בגשמיות.

בנוגע למאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש תרנ"ג, אומר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (סה"מ תרנ"ב-נג ע' שלא):

"צו מיין יום חנוך - הגלוי, ווארום באמת האב איך אנגעוהיבען צו לייגען פ' אחו"ק י"א אייר תרנ"ג - מיט צוויי חדשים תפילין א סך פריער - יום א' פאר מיין בר מצוה - האט דער טאטע געזאגט א חסידות אויף דעם פסוק וחזקת והיית לאיש . דער תוכן המאמר איז געווען וועגען די ד' תוארים אדם, אנוש, איש גבר".

ויש להעיר שכן מצינו בהנהגת דוד המלך.

מובא בשלמה המלך, בעת פטירת אביו דוד המלך, הי' בן שתים עשרה שנה, היינו לפני הבר מצוה (סדה"ד ובכ"מ). ובצוואתו של דוד המלך לבנו הוא אומר "וחזקת והיית לאיש", והיינו שהנתינת כח הוא בהגיעו לבן שלש עשרה שנה ואילך, שאז מתחיל העבודה עם המדות ("איש"), וכפי שנתבאר במאמר ד"ה תפילין דמארי עלמא תשכ"ח.



אלקים מסתיר על הוי'

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בד"ה ושבתה בהמשך תרס"ו (ע' רצה) מאריך בביאור ענין ואמת הוי' לעולם, ואחרי שמבאר שגילוי אמת הוי' לעולם משמעו גילוי הכח האלוקי שמהווה את העולם שהוא נעלם בנבראים, ממשיך:

"אך אינו מובן עדיין מהו ענין ואמת הוי', דפי' אמיתית שם הוי', הרי גילוי הנ"ל הוא רק אמיתית שם אלקים כו', דהלא שם אלקים מעלים ומסתיר על שם הוי', וכמ"ש שמש ומגן כו' וכנ"ל, וכאשר מאיר גילוי שם הוי' בשם אלקים ה"ז אמיתית שם האלקים, דהיינו שהאור המאיר בשם אלקים ומתעלם ומסתתר בו (בהרמ"ז ר"פ פקודי א' אל הים אותיות אלקים, א"כ אלקים בחי' ים, וידוע דים הוא בחי' מלכות שכונסת בתוכה אורות ומעלמת עליהם כו'. אמנם במ"א מבואר דים הוא בחי' הוי', היינו ה' אחרונה, ושם אלקים הוא בחי' ארץ כו', לפ"ז צ"ל כאן דאור הוי' דשם אלקים מעלים ומסתיר על אור זה [הדגשת המעתיק]) יאיר בגילוי כו'".

והנה במ"ש בסוף החצע"ג (בתיבות שהודגשו לעיל) לכאורה אינו ברור הכוונה, מהו פירוש התיבות הללו.

דהנה בפנים המאמר מבאר שגילוי הוא דשם הוי' המאיר בשם אלקים הוא "אמיתיות שם אלקים", ועל זה מביא בחצע"ג, שזה מובן ע"פ דברי הרמ"ז דאלקים קאי על ספירת המלכות דאצילות הכונסת בתוכה את הספירות שלמעלה ממנה ומעלמת עליהם, ונמצא שאמיתית האלקים דהיינו האמיתיות שבמלכות הוא גילוי שם הוי' שהם הספירות, וזה מתאים לפי ביאור הרמ"ז דאלקים הוא בחינת "ים".

אך לפי המבואר במ"א דמלכות, בחינת ים, היא עדיין בשם הוי', ושם אלקים הוא בבחי' ארץ שלמטה מזה, לכאורה איך יתאים האמור שהעומק והפנימיות דאלקים הוא הוי', דהרי ארץ הוא מדריגה אחרת ונמוכה יותר.

ועל זה מיישב בתיבות המודגשות הנ"ל, ולכאורה משמעות דבריו, ששם אלקים דבחי' ארץ מעלים ומסתיר על שם הוי' דבחינת ים. אך צ"ע איך להעמיס זה בתיבות הנ"ל.



על מה אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחלה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'לקוטי תורה' ראה (כט, א) ד"ה וכל בניך למודי הוי' ורב שלום בניך וגו': "...יש להקדים מארו"ל פ"ז דב"מ (דף פ"ה ב') ע"פ על מה אבדה הארץ כו' על עזבם את תורת (בירמיה סי' ט'), דהיינו על שלא ברכו בתורה תחלה, ופי' שלא ברכו בתורה, אין ר"ל שלא ברכו ברכת התורה ח"ו, דודאי א"א לומר כן, אך כי פי' ברכו מלשון המשכת בריכה והיינו להמשיך בחי' המשכת ברכה ושפע בתוך התורה. . והיינו ע"י התפלה שקודם לימוד התורה", ע"ש.

ויש להבין, מנין לומר ש"אין ר"ל שלא ברכו ברכת התורה ח"ו", ועוד "דודאי א"א לומר כן"? אלא "אך כי פי' ברכו מלשון המשכת בריכה, והיינו להמשיך בחי' המשכת ברכה ושפע בתוך התורה", והלא לכאו' שפיר יש לפרש כן - שלא היתה חשובה

בעיניהם לברך לפני לימודם דייקא, (אבל באמצע לימודם שפיר ברכו), ומהי ההוכחה "דודאי א"א לומר כן"?

והנראה בזה לבאר, דאיתא בב"מ שם (פה, א): "אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב [ירמיה ט, יא] 'מי האיש החכם ויבן את זאת, ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה, על מה אבדה הארץ?' דבר זה אמרו חכמים [שאלו לחכמים בדברי הכתוב] ולא פירשוהו [אבל החכמים לא מצאו תשובה לדבר]. אמרו נביאים [שאלו את השאלה גם לנביאים], ולא פירשוהו [וגם הם לא מצאו תשובה לדבר], עד שפירשו הקב"ה בעצמו שנאמר [ירמיה ט, יב], ויאמר ה' על עזבם את תורת אשר נתתי לפניכם. אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה [לפני שעסקו בה, ובזה הראו שאין התורה חשובה להם]. וכ"ה בנדרים (פא, א).

הר"ן בנדרים (פא, א) מביא בשם 'מגילת סתרים' לרבינו יונה שמדוייק בפסוק שמחמת שלא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ, משום שאם נפרש ש'על עזבם את תורת' כפשוטו, דהיינו שעזבו את התורה ולא היו עוסקין בה, כשנשאל הדבר לחכמים ולנביאים, למה לא פרשוהו? והלא דבר גלוי היה וקל לפרש? אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ? עד שפרשו הקב"ה בעצמו, שהוא יודע מעמקי הלב, שלא היו מברכין בתורה תחלה, כלומר, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה, וזה גם כונת הפסוק 'לא הלכו בה', כלומר, בכונתה ולשמה, אלו דברי הרב החסיד ז"ל, והם נאים וראויין למי שאמרם, עכ"ל. - [עי' שו"ת הרמב"ם (סי' קלה) שמפרש את הגמרא אחרת].

והנה לכאורה בעומק יותר עדיין יש להקשות, משום שגם אם נפרש ש'על עזבם את תורת' היינו מחמת שרק לא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ, כשנשאל הדבר לחכמים ולנביאים, למה לא פרשוהו? והלא גם דבר זה גלוי היה וניתן לפרש, שהרי לפחות אלו האנשים והתלמידים שהיו קרובים אליהם בודאי ידעו להרגיש ולראות אם ברכו בתורה תחלה או לא? אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, וגם ברכו בתורה תחלה, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים: על מה אבדה הארץ? עד שפרשו הקב"ה בעצמו, שרק הוא יודע מעמקי הלב, שלא היו מברכין בתורה תחלה, פי' ברכו מלשון המשכת בריכה והיינו להמשיך בחי' המשכת ברכה ושפע בתוך התורה, כלומר, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה, מלשון המשכת בריכה והיינו להמשיך בחי' המשכת ברכה ושפע בתוך התורה. . והיינו ע"י התפלה שקודם לימוד התורה."

ועפ"ז לכאורה יבואר היטב עומק כוונת רבנו הזקן באמרו "ופי' שלא ברכו בתורה, אין ר"ל שלא ברכו ברכת התורה ח"ו, דודאי א"א לומר כן", [שהרי כשנשאל הדבר לחכמים ולנביאים, למה לא פרושוהו? והלא גם דבר זה גלוי היה וניתן לפרש, שהרי לפחות אלו האנשים והתלמידים שהיו קרובים אליהם הרגישו וראו אם ברכו בתורה תחלה או לא? אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, וגם ברכו בתורה תחלה! ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים: על מה אבדה הארץ? עד שפרשו הקב"ה בעצמו, שרק הוא יודע מעמקי הלב, שלא היו מברכין בתורה תחלה], "כי פי' ברכו מלשון המשכת בריכה והיינו להמשיך בחי' המשכת ברכה ושפע בתוך התורה. . והיינו ע"י התפלה שקודם לימוד התורה", וא"ש.

עוד נראה לומר במ"ש: "ופי' שלא ברכו בתורה, אין ר"ל שלא ברכו ברכת התורה ח"ו, דודאי א"א לומר כן", ע"פ מה שהקשה שם ב'תורת חיים' (ד"ה דבר), שאין זה מסתבר כלל שחטא קל זה שלא ברכו ברכות התורה היה הסיבה לכך שאבדה הארץ, ע"ש מה שתירץ. - וי"ל דקושיא זו נמי הכוונה במ"ש רבנו הזקן "דודאי א"א לומר כן". וע"ז מתרץ: "אך כי פי' ברכו מלשון המשכת בריכה והיינו להמשיך בחי' המשכת ברכה ושפע בתוך התורה. . והיינו ע"י התפלה שקודם לימוד התורה". - ועי' לקוטי תורה בלק (ע, ד) ד"ה לא הביט און ביעקב: "שעיקר המכוון בתפלה הוא שמבקשים שיהיה אור א"ס ב"ה שלמעלה מהשתלשלות ברוך ונמשך למטה בבחי' ההשתלשלות". והיינו דקיום הארץ הוא ע"י 'ברכו בתורה תחלה' - "והיינו להמשיך בחי' המשכת ברכה ושפע בתוך התורה. . והיינו ע"י התפלה שקודם לימוד התורה", שזהו באופן של סיבה ומסובב, וא"ש.



כמה הערות בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בתניא בתחילת פרק ה וז"ל:

" . . כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא, ויש להעיר שלהלן באותו פרק גופא כתב רבינו, וז"ל: " . . כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים".

שכאן מוסיף רבינו גם פוסקים שלא הזכיר בתחילה.

*

בתחילת פרק ז כתב רבינו, וז"ל:

"ונפשות בהמות וחיות ועופות ודגים טהורים ומותרים באכילה..". ויש להעיר שלמה לא כתב רבינו בקיצור: "ונפשות כל בעלי חיים הטהורים ומותרים באכילה". ועל דרך שכתב בסוף פרק ו: " . . ונפשות כל בעלי חיים הטמאים ואסורים באכילה..".

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אהבה מסותרת שבתניא פי"ט

הת' מנחם מענדל גורארי'

תלמיד ביישיבה

א

במאמר כבוד מלכותך תרס"א⁷⁰ כתב וז"ל שם: "והענין הוא כי מה שהוא בבחי' הרוחניות הוא לפי שדבוק במקורו והוא מעין מקורו נרגש בו בחי' המקור שהוא המאור דמשו"ז הוא בבחי' הרוחניות בבחי' העדר המציאות....משו"ז ג"כ הוא בבחי' עלי'

דוקא וכו' וי"ל על ב' אופנים הא' דלהי' שמרגיש את מקורו ה"ה יודע ומרגיש יתרון מעלות המקור איך שהוא באין ערוך כלל ה"ה בבחי' רצוא ותשוקה וכליון ליכלל במקורו כו' והב' שזהו ג"כ במדר' הביטל שבו דהרגש מקורו שבו שמשו"ז הוא בחי' רוחניות בבחי' העדר המציאות הנה משו"ז הוא ג"כ בבחי' עלי' להיות בבחי' העדר המציאות לגמרי לא בבחי' אור בגילוי וכ"ש שלא לירד למטה בגילוי יותר שאז הוא בבחי' מציאות יותר כו' (ובס"ב ממ"ש אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו משמע כאופן הב'). עכ"ל. היינו שמבאר ב' אופנים בהטעם שהאור רוצה ליכלל וליבטל במקורו, ומסיק שם כאופן הב' (שמפני שבטבעה הוא בבחי' העדר המציאות לכן טבעה גם ליבטל במקורו), מפני שבתניא פ"ט משמע כן מהלשון: "אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו".

והנה בהערה 47 במאמר ביום עשתי עשר תשל"א (קובץ י"א ניסן תשמ"ט-מלוקט ג'), מפרש הרבי פירוש אחר בתניא שם וז"ל שם: "להעיר מתניא פ"ט (הובא בלקו"ת שם) דזה שנשמת האדם רוצה לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהי' אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי הוא טבע שלמעלה מהשכל. דהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא חיי החיים (תכלית העילוי), מ"מ מכיון שהוא יהי' עי"ז אין ואפס, הרצון לידבק כשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל. ואולי יש לומר דמ"ש בלקו"ת שם שהסיבה לרצון זה הוא דעת חזק (ובפרט שבלקו"ת גופא מציין לתניא שם) הכוונה היא דהרצון שמצד טבע הנשמה פועל על השכל, כדלקמן בפנים. עכ"ל.

היינו שמהלשון בתניא "שרוצה לידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה" משמע שרוצה בה מפני שהוא "חיי החיים" – [היינו] תכלית העילוי. שלכאורה הוא כפי אופן הא' בס"א שם, שרוצה ליבטל במקורו מפני שמרגיש העילוי שבו. ונראה שהרבי לומד אחרת מפירוש הרבי רש"ב בתניא שם בשניים: א) הטעם שהאור יש לו תשוקה ליבטל במקורו, ב) כפי' "למעלה מטו"ד"⁷¹.

והנה בלקו"ש ח"ו (שיחה א' לפ' יתרו) מבאר הרבי גדר דבר רוחני, שהוא דבר שאין לו גדר, ויש לו פשיטות – (כמבואר גם בתרס"א שם), ומבאר שם בעמ' 112 שמפני הפשיטות שברוחניות רואים כמה תכונות בדבר רוחני, ומהם: זה שיש לו טבע ליבטל וליכלל במקורו, ומביא ראי' בהערה 45 ממה שמוכיח כ"ק אדמו"ר נ"ע בס"א שם מתניא פ"ט כאופן הב' וז"ל שם: וראה שם, שמ"ש בתניא שם "הוא חפץ בטבעו" משמע שטבע העלי' שבו היא [לא (כמו דבר נוסף עליו) לפי שמרגיש את מעלת

71) ע"כ מקובץ קנאת סופרים תשע"ו גליון ו' בענין "ב' טעמים בטבע האור ליכלל במקורו".

מקורו, כי אם לפי] שמצד עצם ענין הרוחניות (בחי' העדר המציאות) שבו הוא רוצה להיות בבחי' העדר המציאות לגמרי. וצ"ע אם אפשר לתווך זה עם המובא בכ"מ שכל דבר נמשך לשרשו ולכן עפר נופל למטה כו'. ואש עולה למעלה כו'. ואולי זהו החילוק בין חומר האש ואורו.

ומזה נראה, שהרבי לא למד פשט אחר בתניא מהרבי רש"ב, מאחר והביא פשט זה בלקו"ש, וא"כ יש להבין מהו באמת הפשט בתניא פי"ט.

ב

ויש לבאר זה בהקדם, דהנה הדיוק של הרבי רש"ב והדיוק של הרבי הם במילים שונות בתניא שם. דהנה הפרק מתחיל עם משל לנשמת אדם, שהוא כמו נר, ומבאר, שטבע הנר הוא שהאש 'רוצה' ליפרד מהפתילה וליבטל בשרשו, אף שע"ז יתבטל במציאות. וזה טבעו. וכאן הוא הלשון 'אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו', שמכאן מדייק מהרבי רש"ב שאינו כמו אופן הא' אלא כאופן הב', שמפני שהוא⁷² רוחני ומופשט, משו"ז טבעו ג"כ ליבטל יותר להיות בחי' העדר המציאות לגמרי. ואח"כ ממשיך שם בתניא, שעד"ז הוא בהנמשל בנפש האדם, שרוצה ליכלל בשרשה ומקורה מפני העילוי שמרגיש בו ית' וכאן הוא דיוק הרבי: "חיי החיים [תכלית העילוי]". ועפ"ז, י"ל בדא"פ שיש הבדל בין המשל לנמשל – שהמשל מדבר באור הנר, ובזה הרצון ליבטל במקורו הוא כאופן הב' בתרס"א שם, משא"כ בנשמה, שהוא כמו⁷³ אופן הא' שם, וכדלקמן.

דהנה בסה"מ תקס"ו⁷⁴ מבאר אדה"ז ענין האהבה מסותרת כמעט באותו סגנון שבתניא שם, וז"ל שם: "ותחלה יש להבין פי' קוצו של יו"ד שהוא בחי' עצמיות הרצון שהיא כמו טבע בנפשותינו ונק' אהבה מסותרת או אהבה טבעית דהיינו האהבה המיוסדת בנפש בבחי' טבעיות שהוא בחי' הכתר הנק' יחידה ואין ברצון זה שום טעם ושכל כלל כי הוא הרצון שלמעלה מן הטעם כו' דהיינו שאינו רוצה ליפרד מיחודו ית' בלא טעם וכענין מס"נ על קדה"ש שהוא בלא טעם וע"ז נא' כי נר ה' נשמת אדם כנר הדולק ועולה מאלי' כו' ולפי טבע רצון זה עצמי לא הי' אדם יכול לעבור עבירה כלל

72 היינו האש, ועד"ז בענין האור, כמבואר ברס"א שם. וראה לקו"ש ח"ו שם הערה 43 שהמשל בתניא הוא מאור האש.

73 אבל לא ממש, ראה לקמן הערה 71.

74 ח"ב, ד"ה ולא אבה (ריש עמוד שלה [תרסז]).

ומה שעובר הוא מפני שנכנס בו רוח שטות המטעה את הנפש לומר שבזה אינו נפרד מיחוד האלקי כו".

והנה יש כאן כמה שינויים בולטים מתניא פי"ט, ומהם: א) שבא מעצמיות הנפש (ובתניא - חכמה שבנפש). ב) שאין לזה טעם ושכל כלל (ובתניא - למעלה מטו"ד).

ויש לבאר שינויים אלו בהקדם, שבאהבה מסותרת שבנשמה יש כמה דרגות. וראה ספר הערכים ע' אהבה מסותרת (וז"ל): "בכל אחד מישראל מסותרת בלבו אהבה טבעית לה' ובה ב' מדריגות כללים: א) אהבה טבעית שלמעלה מטעם דשכל גלוי והיא האהבה דבחי' חי', ב) אהבה טבעית בלי שום טעם כלל גם לא טעם כמוס והיא האהבה דבחי' יחידה.

אהבה הטבעית ממש שבלי שום טעם כלל מתבטאת בב' תנועות: א) בתנועה דחיוב, שכל אחד מישראל רוצה בטבעו לידבק באלקות ... ותנועה זו-מכיון שהיא באופן דדביקות גלוי' אינה מוטבעת בעצם הנפש ממש - נקראת אור העצם. ב) בתנועה דשלילה, שכל אחד מישראל בטבעו אינו רוצה ואינו יכול ליפרד ח"ו מאלקות שלכן מוסר הוא את נפשו על קדה"ש ותנועה זו היא מוטבעת בעצם הנפש ממש ונקראת כח העצם". ע"כ מסה"ע.

ועפ"ז יש לבאר השינויים בין תניא פי"ט ותקס"ו, שבתקס"ו מדבר בדרגא הב' (עכ"פ בהדרגא דדביקות, אור העצם), ולכן כותב שבא מיחידה, ושאינו לה טעם כלל, משא"כ בתניא, מדבר באופן הא', ולכן כותב שבא מחכמה, ושהוא למעלה מטו"ד ושכל מושג ומובן (היינו שיש בה טעם, אלא שטעם זה הוא למעלה מטו"ד⁷⁵).

[ועפ"ז י"ל, שלקמן בפי"ט, בסוף הפרק, כותב עוד ע"ד אהבה מסותרת, שהוא ע"ד דרגא הג' בספר הערכים שם (שלילה, כח העצם). ועפ"ז יומתק מה שכאן אינו כותב הלשון "חיי החיים", מכיון שכאן מדובר על אהבה שלמעלה מכל טעם, אפילו הטעם (שלמ' מטו"ד) ד"חיי החיים - תכלית העילוי"].

ועפכ"ז יובן ההבדל שבין המשל והנמשל שבפי"ט: בהמשל דאור הנר, מדובר אכן כאופן הב' המובא בתרס"א, שהאור אינו מחפש המעלה שבמקורו (ולכן רוצה ליכלל

75) וכהלשון במאמר ד"ה ביום עשתי עשר שם, "דהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא חיי החיים (תכלית העילוי), מ"מ מכיון שהוא יהי' עי"ז אין ואפס, הרצון לידבק כשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל".

במקורו), אלא "בכך הוא חפץ בטבעו", ואין בו טעם כלל (וכהלשון בלקו"ש ח"ו שם: שאינו כמו דבר נוסף עליו). משא"כ בהנמשל דאהבה מסותרת שבנשמה, שהוא ע"ד אופן הא"ת⁷⁶ בתרס"א, שכן מחפש מעלות, "חיי החיים - תכלית העילוי".

אלא שיש להקשות ע"ז, שהרי סו"ס הל' הוא "כך רצונה וחפצה בטבעה", שמזה משמע שאינו כמו דבר נוסף עליו, מצד הרגשת המעלה שבאוא"ס ב"ה, אלא מוטבע בו בעצם טבעה?

הנה ע"ז כותב אדה"ז בתניא, ש"וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שהוא למעלה מבחי' טעם ודעת".

והנה מצינו בענין זה ספק אם תיבת "זה" שבתניא שם (וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שהוא למעלה מבחי' טעם ודעת) מוסב על הנשמה, וממעט⁷⁷ אור הנר. ומצינו שהרבי התייחס לזה כמה פעמים. פעם ראשונה נמצא בהגהות הרבי על התניא, ושם הרבי מסתפק בזה. וז"ל שם: "וטבע זה הוא: צ"ע "זה" קאי אלמע' או אלמטה - וכאילו כתב "זהו". עכ"ל. אח"ז מכריע הרבי (עכ"פ לפי ביאור הצ"צ) בהגהות שלו על ספר הקיצורים על התניא להצ"צ (קה"ת, תש"ח) שתיבת זה נמשך למטה, עיין שם. ואח"ז, במכתב דשנת תשח⁷⁸, מכריע הרבי שנמשך לפני, וז"ל שם: "בענין הספק דתיבת

76 וכמבואר להלן במאמר (תרס"א, עמ' קעט), שהנפש, אף שהוא אלוקות, הוא בבחי' יש - ובלשונו: "היינו לפי שנעשה בבחי' יש שיוכל להתלבש בגוף כו" עיי"ש, שמבאר שענין הנשמות אינו כמו ענין הרוחניות העדר המציאות, אלא אדרבה, "נעשה בבחי' יש", ולכן רצונו ותשוקתו ליכלל בה' הוא מפני שהוא "חיי החיים - תכלית העילוי" (כאופן הא'). אלא שאינו ממש רק כמו אופן זה (רק מפני שהוא תכלית העילוי) מכיון שיש בנשמה גם הדרגא שאין לה טעם כלל (כמבואר שתקס"ו שם), וזה פועל גם האהבה מסותרת שע"פ טעם כמוס עכ"פ, וכמבואר בביום עשתי עשר (זו"ל שם: ונקודת הביאור בזה דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו דזהו שאומות העולם בוחרים בהשרים אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף כי להיותם בבחינת יש אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות הוא מצד הנשמה חלק הוי' שבחירתה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות שמלכא לא מתחלף אלא מצד העצמות וזה פועל על שכלם שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי מלכא לא מתחלף צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות. וכמו שמבאר בהערה 47 שם בהגם שזה שרוצה לידבק בה' הוא מפני שהוא חיי החיים (תכלית העילוי), מ"מ מכיון שהוא יהי' ע"ז אין ואפס, הרצון לידבק כשרשו הוא טבע שלמעלה מהשכל. וראה גם לקו"ש חי"ט נצבים ג' שמבאר ענין זה (המבואר בהמאמר) בארוכה.

77 כידוע ד"זה" הוא מיעוט, והדין דמודה במקצת נלמדת מהכתוב "אשר יאמר כי הוא זה".

78 אג"ק ח"ח עמ' רכד.

זה...לדעתי, נמשכת לפני', אף שי"א שנמשכת למטה. וצ"ע בקונטרס ביקור שיקאגא⁷⁹ עמ' סג ואילך. "עכ"ל. ונמצא, שסוף כל סוף הכריע הרבי שתיבת זה מוסב על הטבה דהנשמה, וממעט הטבע דאור הנר⁸⁰.

אלא שבד"ה פתח אליהו תשט"ו מביא הרבי כמה פירושים בתיבת טבע. ופי' הג' הוא (וז"ל שם): "ובתניא איתא, ששם טבע הוא שם המושאל לכל דבר שהוא למעלה מבחי' טעם ודעת". ומובן מזה לכאורה, שבסוף הכריע הרבי (אחרת ממה שכתב בתשח"י) שתיבת זה נמשך לאחרי' (וכאילו כתב "וטבע, זהו..."), ומוסב גם על הטבע דאור הנר. וא"כ לכאורה הדרה קושיא לדוכתא?

אלא שי"ל, שלאחרי שמבאר אדה"ז שפי' טבע בנשמה הוא שהוא דבר למעלה מטו"ד, וכותב שהוא שם המושאל לכל דבר למעלה מטו"ד, א"כ מובן מזה שזהו פי' חדש בתיבת טבע, ויש לפרש פי' זה בכל דבר שאומרים עליו שהוא טבע. ומה שבתניא כותב "טבע זה" - היינו שרק טבע זה שבנשמה יש לו פי' זה, הוא רק למעט פי' זה מהטבע דאור הנר, ששם הוא מוטבע בו בעצם מהותו ואינו דבר נוסף עליו. [אלא, שמכיון שהוא פי' כללי, מובן ממילא שגם באור הנר י"ל שנק' טבע מפני שהוא למעלה מטו"ד, אלא שזה אינו הכוונה בתניא שם⁸¹].

ועפכ"ז רואים שמה שכ' בתרס"א אינו סותר כלל למש"כ הרבי בהערה במאמר שלו.

79) הכוונה לשה"ש תש"ב. וז"ל שם: ד"ער רבי אין תניא פרק י"ט וואו ער רעדט וועגען דעם ענין פון נר ה' נשמת אדם אז אזוי ווי דער אור הנר ציהט זיך צום שרש הגם ער וועט אויסלעשען ווערען און וועט ניט לייכטען און קומענדיג איז שרש וועט דער אור הנר אינגאנצען בטל ווערן דאך אזוי וויל דער אור הנר מצד זיין טבע וואס אזוי איז אויך אין טבע הנפש זאגט דער רבי אויף דעם טבע פון אור הנר וואס ציהט זיך צום שרש ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח אז דער נאמען טבע איז איין אנטליענער נאמען פאר יעדער זאך וואס האט ניט קיין דער קלעהרונג פארוואס עס איז אזוי".

80) ולהעיר, דמזה שמביא אדה"ז הפי' הוה במילת טבע רק בהנמשל דהנשמה (ולא מיד בהמשל דאור הנר), משמע שפי' זה בטבע מוסב רק על הטבע שבנשמה, ולא בטבע שבאור האש. ועפ"ז י"ל שזהו התירוץ לקושייתנו, שמבאר אדה"ז בפירוש שה"טבע" שבנשמה הוא (לא כמו באור הנר, אלא) מפני שמרגיש תכלית העילוי שבאוא"ס, אלא שנק' טבע מפני היותו למעלה מטו"ד (כמו שמבאר הרבי שזהו מפני שהוא יהי' אין ואפס עי"ז).

81) ומ"מ עדיין נשאר הצ"ע מביקור שיקאגא, שכותב הרבי ריי"ץ שם שאדה"ז מפרש פי' זה דוקא בטבע דאור הנר.

גילוי עצמותו לע"ל

הת' שלום דובער מייערס

תלמיד בישיבה

בד"ה באתי לגני תשי"א מביא הרבי המבואר בכמה מקומות והיסוד לכל – בתניא פל"ו, שתכלית ההשתלשלות הוא דוקא בעוה"ז התחתון, והסיבה לזה, דאפ"ל שהכוונה הוא בשביל עולמות עליונים הואיל ולהן ירידה מאור פניו ית' ואפ"ל שהכוונה היא בשביל ירידה. והביאור בזה בפשטות, שגילויים אינם כלים לעצמות שהוא למ' מגדר גילוי, ולכן העצמות נשמך דוקא בעוה"ז שהוא העלם ולא גילוי. אבל, כידוע וכמו שמובא בריבוי מקומות בחסידות, הרי לע"ל כש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולא יהי' שייך ענין ההעלם, הרי עצמות ימשך בעה"ז באופן גלוי עד שיהי' "גילוי העצמות".

ולכאורה צריך ביאור, מאחר והעצמות אינו בגדר גלוי ואדרבה, גילויים אינם כלים אליו, איך יתכן שלע"ל כן יהי' בגילוי. כלומר, ודאי שמצ"ע הוא יכול להיות בגילוי, אמנם לגבינו איך יהי' זה גילוי, הרי עצם שמתגלה כבר אינו עצם לכאורה?

בכ"מ בחסידות (תו"ח תצוה, המשך תער"ב תתקל"ה) מבואר שלע"ל ההעלם שמכסה על האור וחיות אלוקי וביטול העולמות למקורן יוסר, כמ"ש "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר וכו' פי הוי' דיבר". אבל גם צ"ב, שהרי כמבואר בחסידות בריבוי מקומות (ראה ד"ה באתי לגני תשי"א) דוקא ההעלם של עוה"ז מגלה עצמותו ית', וכמו שהרבי מבאר שה"מציאותו מעצמותו" של עוה"ז משקף ה"מציאותו מעצמותו של עצמות (ראה בלקו"ש ח"ט שיחה א' לפ' עקב הערה 30, ותוכן הדברים המבואר שם, דאין זה רק שיש חסרון בגילויים שהם מסתירים עליו משא"כ ההעלם, אלא ההעלם הוא כלי ודירה לעצמות, מכיון שמציאותו מעצמותו, עיי"ש). לפ"ז יוצא לכאורה, שההרגש של ביטול לאלוקות, דהיינו ההרגשה שמציאות העולם הוא כביכול סתירה לאלוקות, סותר ל'העצמות' שבו, וביטול הנבראים למקורם הוא היפך הכוונה ח"ו!

ובעצם נגע הרבי בשאלה זו בלקו"ש ח"ה, והמבואר שם בקצרה, שמוזה שעצמות אינו בגדר העלם וגילוי, יוצא שני ענינים: א) שעצמות נמצא דוקא בהעלם של עוה"ז הגשמי לעומת הגילויים של עולמות עליונים, וענין זה אינו גרעון ח"ו בהמשכת העצמות, וב) שחייב לבא גם בגילוי. והטעם לזה, דאם לא כן, הרי אין זה שלימות המשכת העצמות, דאם הי' חייב להישאר דוקא בהעלם זה ראי' שאי"ז עצמות, שהרי

עצמות לא מוגבל ח"ו, ולכן ימשך בגילוי ג"כ. ומכאן מבואר שעצמות אינו חייב להישאר בהעלם ח"ו, ואדרבה שלימות המשכה היא דוקא כשנמשך בגילוי.

מזה יוצא עכ"פ, שלע"ל הביטוי של עצמותו ית' לא יהי' ע"י העלם, וכמש"ל "זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

(ויש שרצו להוכיח להיפך במאמר ד"ה וה' אמר המכסה הערה 28 ויותר באריכות בלקו"ש חלק ט"ז לך לך ג' דף 29 שהעולם ישאר תחתון והצמצום לא יתבטל, אבל כד דייקת שפיר, הרבי רק אומר שהסיבה למה המטה עדיין יקרא חושך זה בגלל שההפיכה שלו לאור הוא בלתי אפשרי מצד הגדרים שלו, אשר לכן מצידו הוא עדיין חושך הגם שכבר התהפך, כמשל בעל תשובה שהפך את כל החיים שלו מצד איזה שהוא אתערותא דלעילא, שמשפחתו וחבריו עדיין רואים אותו כמו אותו בנ"א שהוא הי' פעם. וכן בנמשל תשאר גשמיות, והחידוש יהי' שהגשמיות יהי' כלי לאלקות שיתחבר אחתו (הערה 10)).

אמנם לאחר כ"ז, על אף שמבואר הסיבה לזה שיתגלה, מ"מ אינו מבואר עדיין מה הפי' "גילוי העצמות", ואיך יתכן כזה דבר לגבי הנבראים, שעצמות יהי' בגילוי.

ואולי יש לומר הביאור בזה, ע"פ המבואר בסוף ד"ה פתח אליהו תשט"ו, שלע"ל יהי' הגילוי של דעת עליון שלמעלה יש ולמטה אין בעוה"ז. והביאור, דזה עצמו שלמטה יש הוא כי כך עלה ברצונו ית' שהעולמות יהיו תופסים מקום, א"כ זה עצמו גילוי שלו, אלא שזה גילוי איך שהוא למע' עד אין קץ ויכול להתעלם גם כן. ולכן צריכים שדעת עליון יתגלה בדעת תחתון, כי דוקא עי"ז מתגלה שכל ענינו של דעת תחתון הוא גילוי שלימותו ית' שיכול להתעלם גם, וכמו שדעת עליון מגלה שהוא למטה עד אין תכלית, היינו גילוי ית' באופן של אור וגילוי, כך דעת תחתון זה גילוי שלימותו שאז"ס למעלה עד אין קץ.

ואולי עפ"ז יתורץ מה שהקשינו שלכאורה מה שכתוב בכ"מ בחסידות זה סתירה לגיקוי עצמותו ית' בהעלם, דאדרבא, היא הנותנת, דוקא עי"ז שעצמות יהי' בגילוי, מתווסף בהמשכת העצמות כביכול שבהעלם, כי הרי עי"ז יתגלה שכל ענין ההעלם הוא ג"כ חלק מגילוי עצמותו ית' שלמעלה מגדר העלם וגילוי ושליטת כל התוארים.

ליתר ביאור:

בחסידות מבואר ש'ענין' העצמות כביכול, הוא שלילת כל התוארים ובלתי מציאות נמצא, דהיינו לא שיש לו גדר מסויים רק שאין לנו את היכולת להבינו, אלא גדרו הוא שאין לו שום גדר והוא למעלה מכל הגדרים. הענין של גילויים הוא – שמה שהוא מגלה, זהו ענינו. משא"כ עצם, גם בנפש האדם, הוא למעלה מגילוי, ומה שיתגלה אינו הוא, כי הוא כולל הכל ואינו נמצא בפרט אחד יותר מהשני. א"כ א"א לומר שגילוי זה יהי' ענין מסויים, כי עצם מצד גדרו ותוכנו שולל זאת, כנ"ל.

גילוי של עצם הוא להראות נקודה שלמעלה מגילויים, חיבור הפכים, כי זה מגלה ענינו – למעלה מגדר וענין פרטי. וגם אין לו שום יחס לגילויים. ולמשל פושעי ישראל המוסרים נפשם על קידוש השם – הרי זהו גילוי העצם שלהם – נקודת היהדות, שנשאר במהותו ולא מתייחס בכלל למה שהוא בגילוי – פושע ח"ו. וכ"ש לגבי עצמותו ית' שהוא בלתי מציאות נמצא, הרי הגילוי של זה הוא להראות איך שהוא כולל הפכים, חיבור הפכים, כל יכול וכוחו בבל"ג כמו בבל"ג – לא ענין של שלימות (שזה מתייחס לאו"א"ס) אלא העדר תיאורו למעליותא, כמאמר הידוע "תכלית הידיעה שלא נדעך". וכמו"כ בנדוד"ד, עי"ז שדעת עליון יתגלה – אחר שדעת תחתון הי' בגילוי – העולם ומציאות יש, נוכל להבין מה שדרגת תחתון באמת הי' – ביטוי של עצמותו ית'.

ע"פ המאמר נוכל להסביר ג"כ, בדא"פ, מה שהוזכר לעיל מהשיחה בחלק ט"ו וכו' שהסיבה למה המטה עדיין יקרא חושך הוא בגלל שלגבי הגדרים שלה, היא נשארת ככה. גם אחרי הביאור, הרבי נשאר בצ"ע, שבפשטות הסיבה לזה היא שהביאור לא מראה איך שגם לעת"ל יהי' ענין של תחתון, כי כמו שהרבי כותב שמה, בפועל החושך יתהפך. וע"פ מה שהרבי אומר בבאתי לגני שהגם שכתוב במקום גדולים על תעמוד, אעפ"כ, כל יהודי חייב להגיד מתי יגיעו מעשי וכו', באתי להציע בדא"פ שאולי הפרט הזה יתורץ ע"פ מה שהרי כותב בסוף המאמר הנ"ל (ד"ה פתח אליהו), שע"פ מה שנתבאר במאמר (אות ז') שהקב"ה שם בתוך הגדרים והמציאות של העולם היכולת להכיר בהימצאותו בעולם, ע"י העדר הביאור למה כל נברא ונברא יש לו את הציור שלו דוקא ולא משהו אחר, שמוביל, ע"י התבוננות באופן הדרוש, להכרה שזה ככה רק לגלות שלימותו ית', יוצא, שגילוי עצמותו לעת"ל יהי' בתוך מציאות העולם בתחתונים, כי הענין הזה הוא חלק מהעולם איך שהוא עכשיו, בזמן הגלות, ולפ"ז יוצא, שהגילוי לעת"ל רק יוודא, כביכול, מה שעכ"פ הי' לנו את האפשרות להכיר גם בזה"ז, וא"כ, גם כשעצמות יתגלה, התחתון – הצורות שונות בטבע שאם נחשוב ע"ז איך שצריך כבר מגלים עצמותו ית' – ישארו.

ואם כנים הדברים, אפשר לכאר עפ"ז עוד ענין הקשור לזה, ובהקדם: הגם שמבואר בחסידות (תחילת המשך תרס"ו, באתי לגני וכו' וכו') שסיבת התהוות העולם הוא כי נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, מובא ג"כ בכ"מ (באתי לגני תש"ל וכו'), שהכוונה הוא בשביל נשמות ישראל – ירידה צורך עלי' וכו' – שאנחנו נקבל את הגילוי לעת"ל שהוא באין ערוך למה שהי' לנו טרם הירידה. וצ"ב, האם הכוונה היא בשבילו ית' או בשביל ישראל?

יש כאלה שמבארים שהגם שזה אכן בשבילו ית', הוא לא הי' עושה את זה אם זה לא הי' כדאי בשביל נשמות ישראל. אבל ביאור זה אינו מספיק, כי אם זה באמת אך ורק משום תאוות העצמות, למאי נפק"מ אם זה גם כדאי בשביל נשמות ישראל? אלא מאי, הביאור הוא פשוט: התאוה הי' שמציאות התחתונים – נשמות – יקבלו גילוי עצמותו, שזה הי' העלי' לאחרי הירידה.

וזה מוכרח מהשיחה בויגש (בנוסף למה שמבואר שם שברור שהכוונה היא נשמות ישראל, אבל גם לפני זה) שמבואר שאם לא הי' גילוי אחר ההעלם זה לא יגלה עצמותו, שלא מוגבל להעלם, דלכאורה, למאי נפקא מיני' הקב"ה יודע שזה עצמות, וכלפיו זה גם בגילוי, היות ששום דבר לא מעלים ומסתיר עליו ח"ו כפשוט, אז למה נחוץ שנשמות למטה יבינו שזה הכל מעצמותו? אלא מאי, הא גופא שנבוא להכרה הזו, זו הי' כל הכוונה.

ועפ"ז אפשר לתרץ 'קלאץ קשיא': אם לוקחים את הנקודה שהזכרנו בנוגע לאוא"ס למעלה עד אין קץ – איך שהקב"ה מתגלה דוקא ע"י העלם – עד הסוף, למה קליפות הם דבר לא טוב, ומה כ"כ גרוע בכפירה באחדותו ית' וע"ז (ח"ו), אדרבה, עכ"פ בשלב של העלם, הם עושים את תפקידם, עי"ז שמגלים שהקב"ה יכול להעלים את עצמו עד כדי כך שאפילו לא יודעים עליו! אבל ע"פ האמור לעיל מובן:

ההעלם למטה אינו ענין לעצמו כלל וכלל, רק חלק אחד של גילוי הבל"ג של עצמותו ית' לנשמות ישראל למט, אז אם אנחנו מאבדים את היכולת להגיע למסקנה זו, כל הכוונה של דירה בתחתונים לא תופעל.

סיכום הדברים: עיקר הנקודה שבאתי להדגיש היא, שבגילוי עצמותו לעת"ל לא הי' שום העלם, רק הגילוי של דעת עליון שלמעלה יש ולמטה אין לנשמות בגופים,

שיגלה לנו החיבור ביניהם: שעצמות א"ס הוא בל"ג ושלמותא דכולא. ולא באתי לחדש דבר אלא לבאר קצת את הענין⁸², ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.



הסיבה שא"א לשלול שכל ממישוש בידיים

הת' מנחם מענדל סארקין

תלמיד בישיבה

א

בשער היחוד והאמונה מבאר אדה"ז איך שלגבי הקב"ה נחשבת חכמה כמו עשיה, וממשיך וז"ל ולא שייך כלל לייחס אצלו שום ענין המתייחס לחכמה אפי' בדרך מעלה ועילוי רב כגון לומר עליו שאי אפשר לשום נברא עליונים ותחתונים להשיג חכמתו או מהותו כי ענין ההשגה מתייחס ונופל על דבר חכמה ושכל לומר שאפשר להשיגו או אי אפשר להשיגו מפני עומק המושג, אבל הקב"ה שהוא למעלה מן השכל והחכמה לא שייך כלל לומר בו שא"א להשיגו מפני עומק המושג כי אינו בבחי' השגה כלל והאומר עליו שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שא"א למששה בידים מפני עומק המושג שכל השומע יצחק לו לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשיה גשמית הנתפסת בידים וככה ממש נחשבת לגבי הקב"ה מדריגת השכל וההשגה כעשיה גשמית ממש. עכ"ל.

ב

ובביאור דבריו היה אפשר לומר שהוא ע"ד המבואר בהמשך תרס"ו (בהתחלת הדרוש לפרשת לך לך), שגם השגת השלילה ענינה הוא שעל ידי שמישיגים איך שהוא מושלל ונעלה מענינים אלו, עי"ז משיגים הפלאות. וכמבואר שם שע"י שמישיגים איך שאו"ס נעלה ומושלל מהענינים שמושגים בההארה המתלבשת בעולמות עי"ז יודעים איכות ההפלאה דאו"ס (היינו שגם השגת השלילה ענינה השגה חיובית בהפלאות הדבר, איך שהוא מופלא ומושלל מענינים אלו).

(82) לכללות הענין ראה בבאתי לגני ל"א והשם נפשונו תשח"י.

ועפ"ז מבאר שם שבעצמות אוא"ס שאינו שייך כלל להעולמות ולההארה אלוקית המתלבשת בהם אינו שייך אפי' השגת השלילה שהרי כיון שהוא באין ערוך לההארה האלוקית, א"כ ע"י שלילת הענינים שמושגים שם אין משיגים כלל את אמיתת ההפלאה שלו. ע"כ תוכן הביאור שם.

ועפ"י המבואר שם היה אפשר לבאר שהסיבה למה א"א לשלול שכל ממישויש בידיים הוא כי ע"ז אין משיגים כלל את ההפלאה של שכל, דהיינו, שלא זהו ההפלאה של שכל, מה שהוא מושלל ממישויש. וכמו"כ בהנמשל היה אפשר לבאר שהסיבה למה א"א לשלול הקב"ה מהבנה הוא כי אין זה הפלאה מה שהוא מושלל מהבנתנו וזה שהוא מושלל מהבנתנו אינו מבטא כלל את מעלתו.

אולם בספר המאמרים מלוקט ח"ד עמוד טז בהערה 24, מוכיח הרבי מלשון אדמוה"ז הנ"ל שאין זו כוונתו שהרי מוסיף ש"כל השומע יצחק לו" וע"פ ביאור הנ"ל לא יצחקו רק לא ידעו כלל את ההפלאה של חכמה.

ג

וממשיך לבאר שם, שכוונת אדמוה"ז הוא – כמדוייק בלשונו – "שחוש המישויש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית", אבל בין שכל למישויש אין יחס ולכן אין שייך שם אפי' ענין השלילה, כי ענין השלילה שייך דוקא בין שני דברים שיש ביניהם יחס.

ובביאור הדברים נראה לומר ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ז שיחה א' לפרשת צו, תוספת ביאור למשל אדמוה"ז:

יש דברים שמתייחסים לחוש המישויש באופן חיובי כמו שולחן גשמי עד"מ, שהוא יכול להיתפס בחוש המישויש, ויש דברים שמתייחסים לחוש המישויש באופן שלילי כמו קול, שהיחס שלו לחוש המישויש הוא שא"א לתפסו⁸³. דהיינו, שנמצא בעולם המישויש⁸⁴ רק שמצד דקותו א"א למשוש, בשונה מדברים יותר גסים שאפשר למששם

(83) ראה פסחים כו ע"א שקול מראה (ור"ח) אין בהם ממש.

(84) "עולם המישויש" נמדד בו' קצוות (מקום) גשמי וגם בקול רואים ששייך למקום גשמי, שנאחו בתנועות אוויר הגשמי ועד שאפשר לעשותו נוזל וגם גוש (ראה לקו"ש חלק כ"ה עמוד 239 הערה 38) ולכן רואים שכלל שמתרחק הקול (במקום) ממקורו נחלש עד שנפסק לגמרי בשונה משכל שקיים בכל מקום במלא תקפו.

בפועל. ויש דברים שאינם מתייחסים כלל לחוש המישוש (אפי' באופן שלילי), כי אינם נמצאים כלל בעולם המישוש. כמו דבר שכל שא"א להגיד שמצד דקותו אינו יכול להתפס בחוש המישוש (שהרי אין זה מצד דקותו) רק שלא נמצא כלל בעולמו.

ועפ"י ביאור זה מבאר הרבי גם בהנמשל שא"א לשלול ממנו השגת הנבראים מכיון שהסיבה שלא משיגים אותו אינו מצד דקותו או גסותינו רק מצד שלגביו אין אנו נמצאים כלל. ע"כ תוכן הביאור שם.

ד

אולם גם לביאור השני עדיין אינם מובנים דברי אדמה"ז כל צרכם. שהרי לביאור הנ"ל הקושי בהלשון מישוש ביחס לשכל הוא מפני ששכל בכלל אינו שייך למישוש, ומלשון אדמה"ז "כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שא"א למששה בידיים מפני עומק המושג שכל השומע יצחק לו" משמע שעיקר הקושי והצחוק בלשונו הוא בזה שרוצה להראות עומק סברא אחת על זולתה בזה שא"א למששה שזה בטח מצחיק שהרי א"א למשש שניהם שהרי כל דבר שכל וסברא אינה שייכת למישוש.

בסגנון אחר, לפי הביאור הנ"ל רק על שכל א"א להשתמש בהלשון מישוש אבל על קול שייך לומר שא"א למששו (מצד דקותו) אולם מלשון אדמה"ז משמע שעיקר הקושי והצחוק הוא בזה שמחלק בין סברא אחת לחברתה בזה שא"א למששה הרי גם בקול א"א לחלק בין קול אחד לחבירו בזה שא"א למששו. (ולהעיר שבשיחה הנ"ל שם הרבי המילים רמה ועמוקה בחצאי עיגול!).

ובספר המאמרים מלוקט ד' עמוד רטז מביא הרבי מהתניא וז"ל "שהאומר על הקב"ה שא"א להשיגו היום כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידיים, שכל השומע יצחק לו. כי ענין השלילה, שאומרים על איזה דבר שהוא מושלל מדבר שני, שייך דוקא בדברים שיש יחס ביניהם, והשכל והמישוש הם שני ענינים מובדלים לגמרי שאין יחס ביניהם", עכ"ל. הרי שלפי הביאור שהצחוק הוא כי אין שום יחס בין שכל למישוש לא ציטט הרבי המילים שבתניא 'מפני עומק המושג'!

ואשמח לשמוע חוות דעת הקוראים בזה.



נגלה

על מנה שבשטר הם מעידים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בכתובות (כ, ב): "זה אומר זה כתב ידי, וזה אומר שזה כתב ידי, צריכים לצרף עמהם אחר, דברי רבי. וחכמים אומרים אינם צריכים לצרף עמהם אחר, אלא נאמן אדם לומר זה כתב ידי" [ופרש"י (ד"ה צריכים) וז"ל: צריכים לצרף עמהם אחר – שיכיר כתב ידי שניהם, דתרי סהדי בעינן אכל כתב וכתב, עכ"ל. כלומר שלרבי, אף אם העד עצמו שחתם השטר מעיד על חתימת ידו, אעפ"כ צריך עוד א' להעיד על חתימתו, כי בכל אופן צריכים ב' עדים על כל חתימה. ולרבנן, אף שאם עדים מן השוק מעידים על החתימות, צריכים ב' על כל חתימה. מ"מ אם העד עצמו שחתם מעיד על חתימתו, אין צריכים שני].

ומפרש בגמ' ששיטת רבי היא לפי שס"ל "על כתב ידן הם מעידים", כלומר: "על כתב ידן הן באין להעיד כשמקיימין השטר בבי"ד, לפיכך צריך שנים על כל כתב וכתב" (ל' רש"י ד"ה כשתמצוי). ושיטת החכמים היא לפי שס"ל "על מנה שבשטר הם מעידים", כלומר: שמעידים "אנחנו ראינו המלוה וחתמנו, הלכך בתרי סגי, ולא צריך חד מינייהו לאסהודי אדחברי" (ל' רש"י ד"ה לדברי).

ומבאר בגמ' שלהחכמים היות ועל חתימת עצמו נאמן בלי צירוף אחר, לכן אם מת א' מהעדים, אינו יכול העד החי על כת"י העד המת בצירוף עם אחר מן השוק, כי אז נמצא ששלש רבעי מהממון שבשטר (שמחייבים את הלוה לשלם), יוצא ע"י העד הזה, כי כשמעיד על חתי' שלו, ה"ז חצי העדות. וגם בחת"י העד השני (המת) יש לו חצי אחריות, כי הוא מעיד ע"ז ג"כ ביחד עם העד מן השוק, וזה אסור כי "אנן ע"פ שנים עדים בעינן, חצי דבר על פיו של זה וחצי דבר על פיו של זה" (ל' רש"י ד"ה ונפקא מינה), ולכן נצטרך שני עדים מן השוק להעיד על חתימת העד המת.

משא"כ לרבי מותר לעד החי להעיד (עם עוד א' מן השוק) על חתימת עד השני, כי לדעת רבי גם על חתימת עצמו צריך לצרף עוד א', א"כ כשמעיד על חתימת עצמו, ה"ז רק על חצי מזה [כלומר: רביע מן הסכום הכללי], כי להשני מן השוק יש ג"כ חצי

מזה, ואח"כ כשיעיד על חתימת המת, יש לו עוד חצי [כלומר עוד רביע מן הסכום הכללי], וביחד יש לו רק חצי מן הסכום הכללי.

ורש"י (שם) מוסיף, שלהחכמים גם אם לפועל יעיד עוד אחד על חתימת עצמו (שעי"ז לכאו' יש לו לפועל רק חצי אחריות גם בחתימת עצמו, שזהו רביע מן הסכום הכללי), אין זה מועיל, כי "זה (השני) שמעיד עמו על חתימתו, לא מעלה ולא מוריד דאינו צריך לו".

אמנם בחידושי לאנשי שם על הר"ן (שם סק"א) כותב וז"ל: ומיהו אם בא אחד מן השוק והעיד על חתימת החי, ואח"כ בא החי והעיד על עצמו, מצטרף הוא החי עם אחר שבשוק, ומעיד על חתימת המת, דהשתא ליכא אפומא דהחי אלא פלגא, אבל העיד ראשונה החי עצמו, הוה אידך יתר שהוא כנטול. זו סברת הריטב"א ז"ל. עכ"ל. העתק מתוך פרישות נמוקי יוסף בפ' חזקת הבתים (בבא בתרא נו, א) עכ"ל החידושי אנשי שם.

כלומר: הריטב"א (והנמוק"י) פליג על רש"י, כי רש"י אינו מחלק בין אם בא העד החתום תחלה, בין אם העד מן השוק מעיד תחלה, כ"א בכל אופן נקרא שהעד החתום מעיד על חתימת עצמו כולו, ולכן אם מעיד (ביחד עם א' מן השוק) על חתימת המת, ה"ה אחראי על שלש רבעי הממון, משא"כ להריטב"א אם העד מן השוק מעיד תחלה על חתימת החי, ואח"כ מעיד החי על חתימתו, יש להעד החי האחריות רק על חצי מחתימתו, ובמילא ה"ז רק רביע מן הסכום הכללי, ויכול להצטרף עם א' מן השוק, להעיד על חתימת המת.

והנה הקשו המפרשים על הריטב"א, דבגמ' להלן כשהקשה "ואי ליכא תרי אלא חד מאי" [ופרש"י: ואי ליכא שנים שיכירו כתב המת, אלא חד, וזה החי נמי מכירה, מאי ניעביד?], מדוע לא תירץ, שאז מלמדין את העד מן השוק להעיד על חתימת החי לפני שהחי עצמו מעיד על חתימת עצמו, ואז יוכל החי להצטרף עם השני להעיד על חתימת המת?

אבל זה כבר תירצו שלהריטב"א איירי קושיית הגמ' ("ואי ליכא תרי אלא חד, מאי ניעבד") כשהעד מן השוק אין מכיר חתימת החי, כ"א חתימת המת (שזה דלא כרש"י שאיירי שהעד מן השוק מכיר חתימת שניהם), ולכן אין עצה שהוא יעיד על חתימת החי תחלה. לפני שהחי עצמו יעיד על חתימת עצמו, כי אינו מכיר חתימתו.

אבל צלה"ב, מהי סברת הריטב"א – דלכאורה אפילו אם מעיד העד מן השוק על חתימת החי תחלה, אין זה שווה כלום, כי ע"א בקיום אינו כלום, ורק כשמצטרף השני רק אז יש לעדות הראשון תוקף, ואם השני שמצטרף אליו הוא החתום בעצמו, אז כבר אי"צ לעדות הראשון, וא"כ השני "לא מעלה ולא מוריד", וכל העדות על חתימת החי בא מטעם החתום עצמו לבדו, ואיך יכול החי להעיד על חתימת השני?

וי"ל בזה בהקדים לבאר גדר "עד אחד" – ובולט הוא בהמחלוקת האם עד א' פוטר מן השבועה.

דהנה איתא בבבא מציעא (ב, א): "אמר ר' פפא . . . רישא במציאה וסיפא במקח וממכר ובהמשך (ב, ב) מקשה הגמ': "מקח וממכר, ולחזי זוזי ממאן נקט". ומתרת: "לא צריכה דנקט מתרוויהו, מחד מדעתיה ומחד בע"כ, ולא ידענא מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כורחיה". ובהסבר קושיית הגמ' ותירוצה נחלקו רש"י ותוס': רש"י (בד"ה ולחזי) מבאר דקושיית הגמ' היא דנשאל את המוכר ממי קיבל דמי המקח, ולא נצטרך לשבועה ולדין דיחלוקו, וזהו מכיון דתניא בקידושין (עג, ב) "נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי", דאם קיבל דמים רק מחד מינייהו, נאמן לומר ממי קיבל, ולכן גם כאן (שקס"ד) שקיבל ממון רק מא' מהם, נשאל אותו, ומה שיאמר, כן יהי'. וע"ז מתרתת הגמ' שאירי שקיבל ממון משניהם, ואז הרי אינו נאמן, ולכן אין שום תועלת לשאול אותו.

אבל תוס' (באותו ד"ה) מבארים שגם בנדון שאין להאמין למוכר לגמרי, עדיין יש לשואלו ולהאמינו מדין עד אחד, כי לא גרוע הוא משאר ע"א, וזוהי שאלת הגמ' שנשאל את המוכר, "ואמאי שניהם נשבעים, אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה, ואידך ישבע שבועה דאורייתא".

והרא"ש (בס' ג') כותב על דברי תוס': "ומדברי ר"ת יש ללמוד דעד אחד פוטר מן השבועה". דהנה דין זה דע"א המסייע האם פוטר מן השבועה אינו מפורש בש"ס, ולכן צריכים ראיות להדין. וזהו שמסיק הרא"ש שמדברי התוס' נמצא דע"א פוטר את המחוייב שבועה לישבע. דהרי עדות המוכר שקיבל ממון מראובן דווקא ולא משמעון, מספיקה כדי לפטור את ראובן משבועה המוטלת עליו.

והנה בענין זה דע"א פוטר מן השבועה מצינו כמה שיטות בראשונים: שיטת המהר"ם מרוטנבורג, הובא ברא"ש (שם), שע"א פוטר מכל שבועה – גם משבועה דאורייתא, וכ"ש משבועה דרבנן. שיטת הרמב"ן היא שע"א פוטר רק משבועה דרבנן

ולא משבועה דאורייתא, (וכן היא שיטת ר"ת בספר הישר). שיטת הנמוק"י בדברי הר"ן שע"א פוטר אומנם גם משבועה דאורייתא, אבל רק בשבועת עד אחד, היינו רק שבועה שחיובה באה ע"י עד אחד אחר, ומטעם דאז הוי כב' עדים המכחישים זה את זה, אבל בשבועה אחרת דאורייתא (כשבועת מודה במקצת) לא יפטור הע"א.

אמנם ישנה גם שיטה הסוברת שע"א אינו פוטר כלל משבועה, דבכח העד אחד רק לחייב שבועה אבל לא לפטור. ויש אומרים שאכן זו שיטת רש"י הנ"ל שלומד שנאמנות המוכר אינה מצד ע"א, אלא מצד עצם היותו המוכר, דזהו מפני שסב"ל שאין בכח ע"א לפטור משבועה כלל. ולכן כתב רש"י בתירוץ הגמ' שאם קיבל הממון משניהם, שאז אינו נאמן מטעם היותו "בעל המקח", אין סיבה לשאלו, כי דבריו לא ישנו המצב, כי ע"א אינו פוטר משבועה.

ה'קצות החושן' (סי' רכב סק"ב) מוסיף בזה, שאולי אף הרמב"ם סב"ל כן. דהנה בפ"י המשניות כתב הרמב"ם: "ואילו ידע המוכר מי היה הלוקח, ויאמר לזה מכרתי, יהיה נאמן בעדותו, ואע"פ שהטלית ביד שניהם, וטוען כל אחד משניהם אני לקחתיה, ותהיה עדותו כדין עד אחד דעלמא, ואז תהיה השבועה דאורייתא מפני העד לא בתקנת חכמים כמו שאמרנו, ולא יזכה בטלית האחד יותר מחבירו, אלא אם יצטרף אל המוכר עד אחד". דמזה שהרמב"ם אינו מזכיר דזה שהמוכר מסייעו יהיה פטור משבועה לגמרי, אלא רק כותב דזה שהמוכר מעיד נגדו חייב בשבועה דאורייתא, מדייק ה'קצות' שע"א אינו פוטר משבועה לשיטת הרמב"ם.

עכ"פ נמצא מהנ"ל שיש בדיון זה ב' שיטות כלליות האם ע"א פוטר משבועה או אינו פוטר, ובתוך שיטות אלו ישנם גם שיטות פרטיות חלוקות זו מזו. ובדברינו נתעכב בביאור ב' השיטות הכלליות יותר, דהם הנוגעים יותר להלכה.

והנה יש לבאר סברות המחלוקת אם ע"א פוטר מן השבועה או לא, בכמה אופנים וסגנונים, אמנם כולם נובעים מנקודה אחת (כדלקמן).

אופן אחד: בהקדים, דיש לחקור כיצד היה הדין לולא הלימוד שעד אחד מחייב שבועה, שדרשו רז"ל (שבועות מ, א) מהכתוב (שופטים יט, טו) "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת - לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה", ומה מחדש הפסוק.

דיש לומר בב' פנים: (א) דבאמת לולא הפסוק לא היינו מחשיבים עד אחד לכלום, ולא היה בכוחו לחייב את האדם בשום דבר, ואפי' לא בשבועה, וחידוש הפסוק הוא שעד אחד יכול לחייב שבועה, היינו שחידוש הפסוק הוא להוסיף כח לעד אחד שבלעדי הפסוק לא היה לו.

(ב) אפשר לומר שלולא הפסוק עד אחד היה נחשב כב' עדים ממש – גם לענין חיוב ממון, ובא הפסוק להגביל את כח העד ולומר שיש בכוחו לחייב שבועה בלבד, אבל לא לחייב ממון.

כלומר: האם מה שכתוב "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת . . על פי שני עדים או שלשה עדים יקום דבר", הם ב' דרגות נפרדות, או המשך אחד: אופן הא' הוא שתחילה יש דרגא שרק ע"פ שנים עדים יקום דבר, ועד א' אינו כלום, ואח"כ מחדש הפסוק שאעפ"כ לשבועה הוא קם. ואופן הב' הוא שהוא כולו ענין אחד, שהתורה אומרת שב' עדים מקיימים הדברים, ומחייבים ממון, ועד א' אינו מחייב ממון, רק שבועה.

ולפי זה: לאופן הא' דעד אחד בעצם אינו נחשב לכלום לולא הפסוק, והכח שיש לו לחייב שבועה הוי חידוש הפסוק, א"כ מובן שרק לחייב שבועה נתנה לו תורה הכח, אבל לא לפטור משבועה, וכהכלל בכל חידוש ש"אין לך בו אלא חידושו". משא"כ לאופן הב', דבעצם היה נחשב עד אחד כב' עדים, ורק דהגביל הפסוק את כוחו לענין חיוב ממון, א"כ החיוב שבועה שבו אינו חידוש הפסוק, כי לענין זה נשאר כב' עדים, וממילא כשם שיש לו הכח לחייב שבועה, יש לו גם הכח לפטור משבועה, כי לגבי שבועה נאמן כב' עדים.

[דוגמא לדבר: מחלוקת הרמב"ם ושאר הראשונים לענין מסירות-נפש על שאר עבירות שלא נאמר בהם יהרג ואל יעבור: דהרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ב), סב"ל שאסור למסור נפש עליהם, ושאר הראשונים סוברים שמותר (ואדרבא, יש בכך מעלה), אלא שאינו מחוייב בזה.]

וכתבו המפרשים (ראה נו"כ הרמב"ם שם) דנקודת מחלוקתם היא מהו חידוש הפסוק 'וחי בהם – ולא שימות בהם', היינו איך הייתה הסברא הפשוטה לולא הפסוק: הרמב"ם ס"ל שלולא הפסוק היינו חושבים שאפשר למסור הנפש על שאר עבירות, א"כ בא הפסוק לשלול זאת ולומר שאסור, ושאר הראשונים סבירא להו שלולא הפסוק

היינו חייבים למסור הנפש, ולפיכך חידוש הפסוק הוא רק בכך שאין חיוב (כי בכלל ממעטים בהחידוש), אבל עדיין מותר אם חפץ בכך, וד"ל].

אופן נוסף להסביר את המחלוקת: דהנה גדר חיוב השבועה אפ"ל בב' אופנים: א', עד אחד מחייב שבועה מצד הדין שחדשה התורה, דכאשר ישנו עד אחד המעיד נגד מאן-דהו, חייב אותו אדם להישבע, ואין שהעדאת עד אחד מוסיפה נאמנות לבעל דין השני על ידי שהעד אחד מסכים עם טענתו.

ב', העדאת העד אחד מוסיפה נאמנות למי שמעיד לו, וכתוצאה מזה חייב השני לישבע.

והנה להאופן הא' מובן דדין זה דעד אחד הוא דווקא בחיוב שבועה ולא לפטור משבועה – דרק אז נאמר הדין, ומנ"ל לחדש שיכול גם לפטור משבועה. אבל לאופן הב' שעד אחד מחייב שבועה מצד נאמנות שנתוספה על ידי עדותו לבעל דין האחד, ולכן חייב השני לישבע, א"כ מובן שנאמנות זו ישנה גם כשהוא מסייע למי שחייב שבועה, ולכן מועילה העדאתו גם לפטור משבועה, ממש כשם שמועילה לחייב חבירו בשבועה.

באופן אחר קצת (וכאמור, כל האופנים כולם נקודתם אחת): יש לבאר חיוב שבועה דעד אחד בב' אופנים: א', אפ"ל שחיוב השבועה דעד אחד פירושו שבאמת מחייב העד אחד אותו לשלם הממון כב' עדים, רק היות והוא רק עד אחד נתנה תורה אפשרות לבעל דין ליפטר מחיוב זה ע"י שבועה, אבל עצם חיוב העד אחד הוי ממש כחיוב ממון דב' עדים.

ב', אפשר לומר לאידך, שאין זה חיוב ממון כב' עדים, אלא דין בפני עצמו, שעד אחד המעיד כנגד אדם הרי הוא מחייבו לישבע.

ומזה מסתעף דאם החיוב שבועה הוא דין בפני עצמו, הרי זה חיוב שבועה גרידא, ואין מזה שום ראי' שיכול גם לפטור משבועה, אבל אם חיוב שבועה הוי במקום חיוב ממון, הרי פי' חיוב שבועה הוא שיש לו אופן איך לפטור עצמו מממון, א"כ יכול באותו אופן גם לפטור משבועה, כי גם זה פירושו שלמרות שעד עתה היה פטור מממון רק על ידי שבועה, מועיל העד אחד שפטור מממון בלי שבועה.

ביאור נוסף [בסגנון אחר]: חיוב שבועה דעד אחד יכול להיות מצד נאמנות שיש לעד עצמו, זאת אומרת, כשעד אחד מעיד מאמינים לו, ולכן מחייב שבועה, או אפשר

לומר שאין זה מצד נאמנות העד, אלא מפני שעדות העד אחד זוקק אותנו לבירור נוסף בהנידון (או: שעדות העד אחד גורמת שעכשיו צריכים איזה דבר [קרי: שבועה] לבטל את עדותו של הע"א), ולכן מחייבים שבועה את זה שהעיד נגדו.

דאם כהצד הא' יש לומר שכשם שמאמינים לו לענין חיוב שבועה, כך נמי יהיה נאמן לענין פטור משבועה, ואם נאמר כצד הב', מובן שזהו דווקא לחייב שבועה, כי על ידי זה יש בירור נוסף. אבל אין זה נוגע לומר שיכול לפטור משבועה.

ונקודת כל הביאורים הנ"ל בהסבר המחלוקת תלויה בשאלה היסודית בגדר הכללי דעד אחד:

האם עד אחד הוא חצי עדות, דהתורה אמרה "על פי שנים עדים", ועד אחד נחשב למחצית דעות ב' עדים, או דעד אחד הוא גדר בפ"ע – דין מיוחד בעדות. אם נאמר דעד אחד נחשב לחצי עדות דשניים, א"כ יחולו עליו כל הדינים שישנם גבי ב' עדים, רק באופן פחות יותר, ואין זה חידוש שמחייב שבועה, כי יש לו (קצת) נאמנות דב' עדים, עכ"פ לגבי חיוב שבועה, ואם נאמר דהוי גדר בפ"ע, יהיו לו דינים נפרדים, והוה חידוש שע"א מחייב שבועה, כי בעצם אין לו נאמנות דעדים.

[ויש לומר דזה גופא תלוי (-) אבל אינו מוכרח) בגדר הכללי דעדות (דב' עדים) שחקרו המפרשים דאפ"ל דהוא בירור, היינו כשמעידים שניים על מאורע שקרה, הוי זה "בירור" שכך אכן אירע, או אפ"ל שב' עדים הוי "דין", דהרי גם ב' עדים יכולים לשקר, ורק שהתורה אמרה שנחתוך הדין על פי ב' עדים. (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ח סה"ב).

ואם נאמר דעד אחר הוי חצי עדות דב' עדים, הר"ז משום שגדר עדות הוא "בירור", וממילא הבירור דעד אחר הוא מחצית מהבירור הנפעל על ידי ב' עדים, ואם נאמר דעדים הוי "דין", ודין זה הוא בב' עדים ולא בעד אחד, ולמה נאמר שעד אחד הוה חלק מב' עדים, ובפשטות עד אחד הוי דין בפני עצמו].

בסגנון אחר יש לומר: האם ב' עדים הוי שיעור עצמי או שיעור מצטרף. שיעור עצמי פי' – ששניהם הוי נקודה אחת וגדר אחד, כלומר: רק כשהם שניים הם מציאות אחת של עדות, ויכולים להעיד. שיעור מצטרף פי' – ששני העדים הוי ב' עדים נפרדים שבאו והצטרפו יחדיו להעיד. דאם ב' עדים הוי שיעור מצטרף, א"כ עד אחד הוא חצי משיעור זה, והרי הוא באותו גדר רק באופן חלש יותר, ואם הוי שיעור עצמי, אין עד אחד נכלל בגדר זה כלל, והוי ענין ודין בפני עצמו.

[וכידוע אריכות הביאור בזה בנוגע למחלוקת ר"י ור"ל גבי חצי שיעור אם אסור מן התורה או לא (יומא עג, ב) דגם זה תלוי בשאלה אי שיעור כזית וכיו"ב הוי שיעור עצמי או שיעור מצטרף, וכהאי גוונא רבות גבי דינים אחרים, כגון ה' סלעים דפדין הבן, איסור אכילה ככותבת, מחצית השקל - עיין בלקו"ש חכ"ו ע' 105 ואילך. לקו"ש חט"ז ע' 385 ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 294 בנוגע ל"מנין". ובכ"מ].

ולפי הנ"ל יובן שכל החילוקים והבאורים שזכרו לעיל, תלויים כולם בחילוק יסודי ומהותי זה: דאם עד אחד הוי חלק מדין עדות הכללי, ולכן יש לו נאמנות לחייב בשבועה, א"כ מכח זה יוכל גם לפטור משבועה. משא"כ הראשונים הסוברים שאינו יכול לפטור משבועה, הרי זה משום שיכולת העד לחייב שבועה אינה מכח נאמנות דגדר עדות הכללי, אלא מפני דין חדש שחדשה התורה שעד אחד מחייב שבועה, ואם כן זהו דווקא לחייב שבועה ולא לפטור משבועה.

והנה א' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא בנדון שצריכים ב' עדים, ובא תחלה עד אחד, האם אומרים שיש עכשיו עכ"פ חצי ממה שצריכים, אלא שאינו מספיק עדיין, וצריכים לחכות עד שיבוא השני וישלים העדות, או שאומרים שכל זמן שלא בא השני אין כאן כלום, וכשבא השני אז יש כאן מציאות חדשה של "שני עדים".

וי"ל דזהו יסוד המחלוקת בין רש"י והריטב"א בנדון שהעד מן השוק העיד על חתימת החי לפני שהוא עצמו העיד על חתימתו (דלרש"י אעפ"כ ה"ה "לא מעלה ולא מוריד", ולהריטב"א ה"ז גורם שהעדאת החי על חתימת עצמו אינו מחצית הסכום כללי, כ"א רביע) - דרש"י ס"ל שע"א אינו חצי ב' עדים. כ"א שב' עדים זהו "שיעור עצמו", ולכן כשהעד מן השוק העיד תחלה על חתימת החי אין זה כלום (כי לקיים שטר צריכים ב' עדים), וכל תוקפו בא רק אחר שהעיד השני. שבנדו"ד הוא העד עצמו שחתם על השטר, ואז כבר אין צריכים העד מן השוק, ובמילא העד החי אחראי על מחצית השטר. [וזה מתאים עם השיטה שרש"י ס"ל שעד א' אינו פוטר מן השבועה, כנ"ל].

אבל הריטב"א ס"ל שע"א הוא חצי "שני עדים", כי ב' עדים אינו "שעור עצמי", כ"א "שעור מצטרף", וא"כ כשהעד מן השוק מעיד תחלה על חתימת החי, ה"ז כבר מציאות עצות, בפועל עכ"פ מחצית הדבר, ורק צריכים לחכות לעד שני להשלים הקיום, ולכן כשא"כ מעיד העד החתום, ה"ה רק משלים החצי השני, שזהו רק רבע מכללות הסכום.

[ופשוט שאין להקשות על הנ"ל מלשון רש"י "ואנן ע"פ שנים עדים בעינן, חצי דבר על פיו של זה, וחצי דבר על פיו של זה" שמזה משמע לכאורה שכל ע"א הוא חצי מהעדות, ודלא כנ"ל שרש"י ס"ל שע"א אינו חצי משני עדים – כי כוונת רש"י היא שלאחר שישנם ב' העדים, אז לכל אחד יש אחריות על החצ, אבל לא שמתחלה, כשהוא רק עד אחד, ה"ה חצי עדות של "שני עדים"].



בענין מפי כתבם בשטרות

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (כ, א): כותב אדם עדותו על השטר כו' ובתד"ה ורבי יוחנן: "ואם תאמר והכא אפילו אין זה זוכרה כלל מה בכך יביא שטרו בב"ד ויש לומר דע"א בשטר לא חשיב שטר אלא אותו שיש בו שני עדים דומיא דספר מקנה . . ומ"מ נהי דעד אחד לא חשיב שטר לענין שאם יבואו עדים ויאמרו כך ראינו בשטר דחשבינן להו כעד מפי עד עדות מיהא הוי ויכול לשלוח כתב ידו לב"ד ולא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם כיון שהוא זוכר העדות ורש"י פי' בפירוש החומש מפיהם ולא מפי כתבם שלא ישלח בכתב עדותו לב"ד א"נ אומר ר"י דע"א מועיל בשטר אם יש שני שטרות בכל אחד תתום עד א' חשוב כשטר שלם וכ"ת א"כ בשמעתין יביא כתבו לב"ד אפילו אינו זכור כלל ויש לומר דלא חשיב שטר אלא כשעשוי מדעת שניהם מדעת הלוה שהוא חייב או חשיב שטר אבל הכא שכותב עדותו שלא מדעת הלוה לא חשיב שטרא . . ועוד אומר ר"י דלא בעינן דעת שניהם והכא היה יכול להביא שטרו אם היה כתוב כתיקון שטרות אבל הכא מיירי שאינו כתוב כסדר השטר אלא זכרון דברים בעלמא".

והיינו דהתוס' כ' ג' תי' בהא דאינו יכול לשלוח הכתב לב"ד היכא שאינו זוכר העדות כלל, חדא משום דע"א בשטר לא חשיב שטר, ב' משום דאינה מדעת המתחייב, וג' משום דאינו כתוב כתיקון לשון שטרות.

ולכ' יסוד כל הג' תי' הוא דבשטר מועיל אף כשאינו זוכר ואין בזה חיסרון דמפיהם ולא מפי כתבם, דבשטר איכא גזוה"כ דמועיל העדות בכתב, מקרא דספר מקנה, אבל בכדי שיהי' הדין דספר מקנה צ"ל ע"ז שם שטר, ובזה פליגי ג' התי' דתוס', במה תלוי דין זה דשטר שיהי' מועיל בלי הזכירה של האדם, דלתי' קמא הדין דספר מקנה תלוי בזה שחתומים בו ב' עדים, כפשטות ל' התוס' דבעינן ב' עדים "דומיא דספר מקנה",

ולתי' ב' הנה דין שטר תלוי במה שהוא מדעת המתחייב, ולתי' הג' אפ"ל הגדר דשטר גם בלי ב' עדים ובלי דעת המתחייב, אבל צ"ל כתיקון ל' שטרות.

וע"ז מבארים התוס' דכ"ז הוא היכא דבעינן הדין מיוחד של שטר, משום שאינו זוכר העדות, אבל היכא שזוכר העדות, אז יכול לשלוח עדותו בכתב לב"ד, בזוה לא נאמר החיסרון דמפי כתבם, דמפי כתבם גדרה הוא שהכתב מעיד, משא"כ כששולח אדם עדותו לב"ד (והוא זוכר העדות) הוי הפי' (לא שהכתב עצמה מעידה, כ"א) שהאדם מעיד ע"י הכתב, וזה שפיר מועיל, דכמו שיכול להעיד בדבור, כמו"כ יכול להעיד בכתב (דכתיבה כדבור). ורק היכא שאינו זוכר העדות, דאז בעינן שהעדות הוא מכח הכתב בעצמה, אז הוא דבעינן לגזוה"כ מיוחדת דשטר, ובזה הוא דפליגי ג' התי' מה הם התנאים דשטר. ומ"מ יש גזוה"כ מיוחד דמפיהם ולא מפי כתבם דלמדים מזה דאלם, שאינו יכול להעיד בדבור, אינו יכול להעיד ע"י ששולח כתבו לב"ד, דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

וע"ז חולק רש"י וסובר דגם כששולח עדותו בכתב לב"ד היכא שזוכר העדות, שהאדם הוא שמעיד ע"י הכתב, מיפסל מטעם מפיהם ולא מפי כתבם. וצריך להיות העדות דוקא בדבור (ובפשטות לית לי' בכה"ג דדי במה שראוי לבילה).

דקדוקים בדברי התוס'

ולכ' צ"ע, מה שייך פלוגתא זו דר"ת ורש"י לדברי התוס' בסוגיין, הרי התוס' מבארים ג' תי' ביסוד דין שטר, היכא דאינו זוכר העדות, אם הוא תלוי בב' עדים, או בדעת המתחייב או בתיקון ל' שטרות, וע"כ לתוס' הפסול דאלם היכא שזוכר העדות הוי פסול בפנ"ע, דילפינן מ"מפי כתבם", ולא משום שאי"ז שטר, וכן לרש"י מה דממעטינן בכל גווני, אי"ז שייך לדין שטר (דכיון שזוכר העדות לא בעינן לדין שטר) רק הוא פסול בפנ"ע בענין עדות בכתב, ומה שייך להביא פלוגתא זו בקשר להשקו"ט דתוס' בסוגיין?

וביותר צ"ע, דאם תוס' הביאו הך פלוגתא, א"כ הו"ל להביא זה לבסוף, לאחרי שהביאו כל הג' שיטות, דזה קאי על כל השיטות, דגם לתי' הב' דבעינן דעת המתחייב, מ"מ זה רק לענין דין שטר, אבל גם כשאינו מדעת המתחייב יכול לשלוח עדותו בכתב לב"ד אם זוכר העדות לר"ת, משא"כ לרש"י. ועד"ז לתי' הג', הנה גם אם השטר אינו כתוב כתיקון ל' שטרות, מ"מ יהי' תלוי בפלוגתא דר"ת ורש"י אם יכול לשלוח כתב

זה לב"ד היכא שזוכר העדות. וא"כ למה הביאו התוס' ענין זה בהמשך לתי' הראשון, ולא הביאו זה לבסוף בקשר לכלל הג' תירוצים?

פי' בעה"מ דבעינן דעת המתחייב

והנה הך תי' הב' שכ' התוס', דבעינן מדעת המתחייב דוקא, כן סב"ל לבעה"מ, ביבמות (לא, ב) "כתב הרי"ף בהלכות הא מילתא מקשו בה רבנן היכי אמרי' הכא אמר רחמנא מפיהם ולא מפי כתבם והתנן נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא וזה כתב ידו של אחי וכו' ופריק בה הוא ז"ל הפירוק הכתוב בהלכות ול"נ דפירוק הנכון כך מפי כתבם הוא שפסולה עדותן אבל מפי כתבו לא וכל שטרי הלואה ומקח וממכר הלואה והמוכר הוא שמצוה את העדים ואמר כתבו וחתמו וכן בגיטי נשים ואין זה מפי כתבם אלא מפי כתבו ואם אי אתה אומר כן עקרת מה שכתוב בקבלה וכתוב בספר וחתום והעד עדים ומקרא מלא כתוב בתורה וכתב לה ספר כריתות אלמא כל כה"ג כתבו שלו הוא ולא כתבם של עדים".

[ועי' בקצה"ח סי' כ"ח סק"ו: "והנה בזה שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר מצאנו ארבעה שיטות. האחת היא שיטת רש"י ובעל המאור (יבמות ט, א בדפי הרי"ף) דכיון דאין כותבין השטר אלא מדעת המתחייב לא הוי מפי כתבם אלא מפי כתבו, והיינו מפי כתב המתחייב. שנית היא שיטת הרמב"ן (כתובות כ, א ד"ה ור"ח) דלא שייך בעדות שבשטר מפי כתבם דכיון דנכתב בנוסח שטר הו"ל כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ולא שייך מפי כתבם אלא היכא דאינו בתורת שטר. שלישית היא שיטת תוס' (יבמות לא, ב ד"ה דחזו וב"ב מ, א ד"ה מחאה) בשם ר"ת דלא שייך מפי כתבם אלא במי שאינו ראוי להגיד בפה וכגון שהוא אלם, אבל במי שיכול להגיד בפה והוי ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו", ובפשטות הם ג' השיטות של ג' התי' של תוס' (אלא שביאורו בשיטת ר"ת הוא לגמרי דלא כמו שנת"ל, ודבריו צ"ע, ואכמ"ל].

אך כשנדקדק הנה מבואר דפי' בעה"מ הוא דלא כמשנת"ל בדעת התוס', דלעיל נת' דיסוד תי' התוס' הוא דבשטר ליכא חיסרון דמפי כתבם, דאיכא גוה"כ דמועיל עדות בשטר, והא דבעינן (לפי תי' הב' בתוס') שיהי' מדעת המתחייב הוא משום דזהו מדיני שטר דצ"ל מדעת המתחייב (להך תי', וכמו דלשאר התי' מה דבעינן ב' עדים או כתיקון לשון שטרות הוא מדיני השטר). וכ"ה להדיא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף רי"א, בענין כתיבת מחאה, בא"ד) "אין כותבין אלא מדעתו ואם כתבו (שלא מדעתו) אין לו דין שטר דיומאי דשטר מקנה בעינן", ומבואר להדיא דהסברא דבעינן דעת המתחייב הוא משום (דלהך סברא) זהו התנאי בדין שטר דילפינן מגוה"כ. משא"כ

לבעה"מ, הא דמועיל דעת המתחייב הוא (לא משום שיש גזה"כ מיוחדת לענין שטר, כ"א) משום שכל הפסול דילפינן מקרא ד"מפיהם" הוא רק כשהוא מפי כתבם, משא"כ "מפי כתבו" לא אימעט מלכתחלה ואין בזה שום פסול. וא"כ אי"צ לזה גזה"כ מיוחד, דכל הפסול מעיקרא דמפי כתבם הוא רק על מה שאינו מדעת המתחייב.

ואף שהבעה"מ הזכיר ג"כ הקרא "ואם אי אתה אומר כן עקרת מה שכתוב בקבלה וכתוב בספר וחתום והעד עדים", הרי מבואר מדבריו דאין הפי' דילפינן מהך קרא להכשיר שטר (אע"פ שמצ"ע ה"ז בכלל הפסול דמפי כתבם), כ"א דהך קרא הוי גילוי מילתא, דמאחר דידעינן ע"כ ששטר כשר, הנה מזה יודעים שהמיעוט מלכתחלה הוא רק מפי כתבם ולא מפי כתבו.

נ"מ אי כוונת התוס' לסברת בעה"מ

והנה אם נפרש כוונת התוס' בתי' הב' שהוא כבעה"מ, א"כ הי' א"ש דמ"ש התוס' דמ"מ לר"ת יכול לשלוח כתבו לב"ד (אף דהוי עדות בכתב) לא קאי על תי' הב', דכשאינו מדעת המתחייב אינו יכול לשלוח כתבו לב"ד. דבשלמא בנוגע לתי' הא' דבעינן ב' עדים, דהטעם דבעינן ב' עדים הוא בכדי שיהי' לזה דין שטר, בזה שפיר כ' התוס' דאף כשאין לזה דין שטר אין חיסרון של מפי כתבם כשזוכר העדות, וכל מה דבעינן לדין מיוחד של שטר הוא רק כשאינו זוכר העדות, וכמשנ"ת. אבל לתי' הב', אם הכוונה כבעה"מ, א"כ אין שום חילוק בין שטר לשאר עדות שבכתב, וכל מה שמועיל שטר הוא לא משום שיש דין מיוחד בשטר, כ"א משום שבכל דבר שהוא מפי כתבו לא נאמרה הפסול מלכתחלה. וא"כ הרי גם מי שאינו אלם אינו יכול לשלוח כתבו לב"ד, דכל מה שאינו מדעת המתחייב פסול מטעם מפי כתבם, וכל ההכשר דשטר הוא רק מה שנעשה מדעת המתחייב, וכ"ה בכל דבר דהוה מפי כתבו.

ועפ"ז הי' מובן מה שהתוס' הביאו פלוגתת רש"י ור"ת בהמשך לתי' הא', דלתי' הב' לכו"ע אינו יכול לשלוח כתב לב"ד, ורק לתי' הא', דיש גזה"כ מיוחד להכשיר שטר, ותלוי בהתנאים של שטר, בזה שייך הך פלוגתא דרש"י ור"ת.

אמנם בתוס' לא משמע כן כלל: א) מל' התוס' "ויש לומר דלא חשיב שטר אלא כשעשוי מדעת שניהם. . אז חשיב שטר אבל הכא שכותב עדותו שלא מדעת הלוה לא חשיב שטרא" מבואר דגם הך תי' דדעת המתחייב הוא מטעם דבלא זה לא חשיב שטר (וההכשר דילפינן מגזה"כ הוא רק בשטר), ולא כבעה"מ דבכה"ג ליתא לעיקר הפסול דמפי כתבם (דלדידי' אין חילוק כלל בין שטר לכל כתב). וכן מבואר בל' התוס'

ב"ב (לט, ב ד"ה מחאה) שכ' "ואם תאמר ומה מועיל הכתיבה והא לא חשיב שטר אם לא נעשה מדעת מי שהוא חובתו כגון שטר מכר מדעת מוכר ושטר מתנה מדעת נותן ושטר מלוה מדעת לווה ועדות נמי לא חשיב דמפיהם ולא מפי כתבם" וכו', הרי להדיא דהך חילוק בין מדעת המתחייב ושלא מדעת המתחייב הוא בדין המיוחד דשטר ולא בעיקר הפסול דעדות מפי כתבם.

(ב) ועוד דלפ"ז לא הי' מתיישב כלל סדר התי' בתוס', דתי' בתרא, משום שאינו כתוב בתיקון ל' שטרות, בוודאי הוי מטעם שעיי"ז לא חשיב שטר, וכמבואר גם בדברי התוס' ביבמות (לא, ב ד"ה דחזו) שכ' "ועוד דהתם לא הוה שטר אלא שכותב לזכרון דברים בעלמא ולא שייך למימר נעשה כמי שנחקרה עדותו בב"ד", והיינו דהך סברא הוי בוודאי בנוגע לדין שטר, וא"כ גם בהך תי' שייך פלוגתא דרש"י ור"ת, והו"ל להתוס' להביא קודם התי' הא' והג', ולהביא בנוגע להם הפלוגתא דרש"י ור"ת, ואח"כ להביא תי' הב' ועוד.

[והנה בהמשך לתי' הב' הביאו התוס' "והקשה ה"ר שמואל מוורדון דאמר בחזקת הבתים (ב"ב דף מ. ושם) מחאה בפני שנים וא"צ לומר כתובו ומה מועיל כתובו כיון דאין עשוי מדעת המחזיק ולפי מה שפירשנו דעדות מיהא הוי כל זמן שזוכר אתי שפיר". והנה מה שקושיא זו הוא דוקא על תי' הב' מובן הוא, דהרי לתי' הא' מועיל שפיר המחאה, כיון דיש בה ב' עדים (דמחאה בפני שנים), וגם לתי' הג' לא ק', דאפ"ל דהמחאה כתובה כתיקון ל' שטרות.

אך לכ' גם לתי' הב' לא ק', דבשלמא לבעה"מ דהפסול דמפי כתבם כשאינו מפי כתבו הוא בכל עדות שבכתב, א"כ הרי הא דמחאה ק' לתי' הב', משא"כ למשנ"ת, דכל הסברא דדעת המתחייב הוא לענין דין שטר, א"כ הרי לא ק' ממחאה (דמחאה אי"צ לדין שטר, כ"א עדות בכתב).

ונמצא דיהי' נ"מ בהפי' של מ"ש התוס' "ולפי מה שפירשנו דעדות מיהא הוי כל זמן שזוכר אתי שפיר", דאם כוונת התי' הוא כסברת הבעה"מ, אז יהי' הפי' דלשאר התי' א"ש דעדות מיהא הוי, משא"כ להך תי' דגם עדות לא הוי צ"ע (ולכ' לא משמע כן מדברי התוס' מב' טעמים, חדא דהמשמעות הוא דלהך סברא לא ק' גם לתי' זה, ולכן מוסיף עוד תי' אף לתי' זה, דמחאה הקילו, ועוד דהרי נת' דלשאר התי' לא ק' בי"כ).

אבל לפימשנת דכוונת התוס' לסברא אחרת, דזה הוי תנאי בהדין דשטר דצ"ל מדעת המתחייב, א"כ יהי' כוונת התוס' דלפי מה שפי' דכל דינים אלו הוא רק לענין דין שטר א"ש, דבמחאה לא בעינן דין שטר כ"א עדות, ולפ"ז כל הקושיא הוא רק לפרש"י דלעיל].

ביאור הסברא דתי' א' של התוס', וביאור המשך העניינים לפ"ז

והנראה לבאר בזה דיש חילוק בין תי' הא' לתי' הב' והג', דהנה כפי שאפשר להבין בפשטות, הנה מה דכ' התוס' "דע"א בשטר לא חשיב שטר אלא אותו שיש בו שני עדים דומיא דספר מקנה" הוא הלכה בהלכות שטרות (ע"ד תיקון ל' שטרות), והסבה להך הלכה הוא משום דבלא זה לא הוי דומיא דספר מקנה (וכל החידוש דשטר מועיל הוא רק מהך קרא), ועייג"כ בתוס' ב"ב (קס"ה, א ד"ה אמר אביי): "אבל שניהם בכתב יחידין פסולין לכ"ע שאין על כל שטר ושטר אלא עד אחד וסברא הוא דלא אשכחן בשום מקום שטר בעד אחד לבד שיועיל".

אבל אפ"ל דיסוד הך תי' הוא מסברא ומילתא בטעמא, וכל' התוס' בב"ב הנ"ל "וסברא הוא", והיינו דבהך תי' קאמרי התוס' דכיון דיש סברא לחלק בין שטר לע"א ושטר בב' עדים, ומה דמצינו בהך קרא (ו"בשום מקום") הוא רק שטר בב' עדים, א"א למילף מזה שטר בע"א, אבל עיקר יסוד התי' הוא מצד הסברא לחלק בין ע"א לב' עדים.

והסברא בזה אפ"ל דהנה נת"ל בארוכה דכל גדר השטר הוא עדות בכתב, דהיינו שהעדות באה מכח הכתב עצמה (ולא שהאדם מעיד ע"י הכתב), ולכן אין נוגע לזה שיהי' זוכר העדות (כי כל שהאדם הי' עד כשר בשעת החתימה, שוב אין העדות תלוי בו, כי מעתה העדות שלו הוא מהשטר עצמה). וזהו יסוד הסברא דעדים ע"כ כמי שנחקרה עדותן בב"ד, דרק עי"ז שייך לומר שיש כח העדות בגוף השטר. ולכן זה מכריח ששוב אין נאמנות לומר שהוא פרוע או שהוא אמנה או שפסולי עדות או קטנים היו כו' וכמבואר בסוגיות דלעיל ובשיעורים שלפנ"ז.

ועפ"ז אפ"ל דסברת התוס' הוא דכיון דכל הגדר דשטר הוא כתב של עדות, היינו שבהכתב עצמה יש כח העדות (וזהו מה שנתחדש בהך קרא והך דינא דשטר) לכן אי"ז שייך כ"א בשטר של ב' עדים, כי רק ב' עדים הוי עדות, משא"כ ע"א אינו עדות, כי גדר עדות הוא בב' (שזהו סברת הגמ' ריש סוטה דכל מקום שנ' עד הרי כאן שנים, כי זהו גדר עדות), ולכן שטר של עד א' לא שייך בה גדר זה של עדות שנחקרה בב"ד

(ולהעיר מל' התוס' ב"ב מ, א הנ"ל "ועוד שמא עד אחד בכתב אין חשוב עדות שאין שטר אלא בב").

ואעפ"כ, אם היינו מוצאים דין שטר בע"א בשום מקום, כי אז היינו למדים מזה דין שטר גם בע"א, דכמו שעדות בדבור אפ"ל גם בא' והוא מצטרף עם אחר להיות עדות גמורה, כמו"כ הי' אפ"ל בהעדות בכתב, אלא דכיון דלא מצינו כן, לכן נקטינן דכל החידוש דשטר הוא רק בב' עדים [ועוד אפ"ל דאי לאו דע"א בשטר לא הוי דוגמא דספר מקנה, הי' אפ"ל דהחידוש דשטר הוא גם בע"א, דהא גם ע"א יש בה איזה גדר עדות דמחייב שבועה ופוסט משבועה וכו', ולכן אם הי' יסוד לזה הי' אפ"ל דגם עדות בכתב דשטר שייך גם בעדות דע"א, אבל מכיון דלא מצינו כן אמרינן דכל החידוש דפרש שטרות דעדות בכתב הוא רק בעדות גמורה דב' עדים (ולחידודי אפ"ל דתלוי בפ' הדרשא ד"לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת אבל קם הוא לשבועה", האם הפי' הוא דאף דלענין עון וחטאת לא חשיב עדות, מ"מ לענין שבועה חשיב שפיר עדות גמורה, או שהפי' הוא דלענין שבועה לא בעינן עדות גמורה ולכן קם הוא לשבועה, ואכמ"ל)].

ועפ"ז יובן החילוק דג' התי' דתוס', דלתי' קמא, הנה אין שטר אלא בע"א מסברא, וכנ"ל, דכיון דגדר ענין השטר הוא עדות בכתב לא נאמרה אלא בעדות ולא בע"א דלא חשיב עדות. ולתי' ב' (לפי' התוס') אין דין שטר אלא מדעת המתחייב, דאף דהוי עדות גם בלא זה, מ"מ יש סברא שמה ששטר מועיל הוא רק אם הוא מדעת המתחייב דזהו תנאי בשטר (דומיא דספר מקנה), וגם בזה יש סברות שלא יועיל בלא זה (אף שגם בלי זה הוי עדות) כי עי"ז הוי הודאת בעל דין, או משום שע"ז לא חשיב כתב המכריע ומחייב (כי החיוב באה בהסכמת ב' הצדדים) וכו' (וכפי שנתבארו כמה אופנים כמבואר באחרונים), ולכן ילפינן מגזה"כ דשטר רק כה"ג דאין לך בו אלא חידוש. ובתי' הג' קאמר דאי"ז חיסרון מסברא רק שיש הלכה ותנאי בשטר דצריך ציור מסויים של תיקון ל' שטר ובלא זה אינו מועיל. ונמצא שהסדר דג' התי' מדוייקים.

ועפ"ז א"ש שהתוס' הביאו פלוגתת ר"ת ורש"י בקשר לתי' הראשון, דדוקא בתי' הראשון, דיסודה הוא משום דע"א לא הוי עדות, הי' מקום לומר דחיסרון זה הוא גם בלי דין שטר, דגם עדות בכתב לא הוי בע"א, ע"ז ביארו התוס' דעדות בכתב הוי גם בע"א כשהוא באופן שהאדם מעיד ע"י הכתב, דשולח אדם עדותו בב"ד כו', וזהו לכו"ע (ומה שרש"י חולק ע"ז הוא רק מטעם אחר, דאיכא גזה"כ דמפי כתבם, ולא משום דהוי ע"א). וא"כ אי"ז שייך אלא לתי' הראשון ולא לשאר התי', וכמשנ"ת.

אמנה שבשטר הם מעידים*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

פלוגתת הראשונים בעדי השטר שלא זוכרים עיקר המעשה

א. במתניתין (כ, ב) פליגי רבי וחכמים האם עדים הבאים לקיים חתימתם בשטר, מעידים 'אמנה שבשטר' (דעת חכמים) או 'אכתב ידם' (דעת רבי), והנפק"מ ביניהם הוא האם צריכים שתי עדויות על כל חתימה (החותם בעצמו ועוד אחד) – אם מעידים אכת"י, או דכל אחד מספיק לבד בכדי לקיים החתימה שלו – אם אמנה שבשטר מעידים. ובגמרא נפסק כדעת חכמים דאמנה שבשטר הם מעידים (יעוין כ"ז בארוכה בסוגיית הגמרא והמפרשים).

ונחלקו הראשונים במקרה שהעדים אומרים במפורש שלא באים להעיד אמנה שבשטר, ואינם זוכרים מעשה ההלוואה (וכיו"ב), האם עדיין אומרים שנחשב כאילו מעידים אמנה שבשטר, או שבמקרה כזה כבר א"א לקבל עדותם כך;

דעת התור"ד, ועד"ז דעת השטמ"ק ורב האי גאון (בשטמ"ק), שגם במקרה זה נחשב כאילו מעידים אמנה שבשטר (ומובן שדבר זה צריך ביאור, דאיך אפשר להחשיב עדותם כאילו מעידים על משהו שאומרים במפורש שלא לזה מכוונים?! ועיין בחידושים של אדמו"ר הצ"צ דזה מיוסד ע"ז שעיקר הצורך לקיום שטרות הוה רק מדרבנן כידוע, ואכ"מ).

ואילו התוספות כאן מביאים דברי הירושלמי דבמקרה כזה הרי גם חכמים מסכימים לדעת רבי שעל כת"י הם מעידים, ושלכן יצטרכו לצרף עוד עדות על כל חתימה. ואף דבתוספות לא ברור אם הם מסכימים לזה להלכה או לא, אמנם גם הרא"ש מביא דברים אלו של הירושלמי, וזה ודאי להלכה כמובן.

ועכ"פ יש כאן שתי שיטות בראשונים לדעת ההלכה (היינו שיטת חכמים) דאמנה שבשטר הם מעידים, האם אומרים כן גם במצב שלא זוכרים עיקר העדות, או שבמקרה זה אומרים דאכת"י הם מעידים.

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

שיטת הרמב"ם לפי רוב המפרשים

ב. אמנם ברמב"ם מוצאים לכאורה שיטה שלישית בענין; והוא דכשלא זוכרים עדותם, אז לא יכולים להעיד אפילו על כת"י! דז"ל (הל' עדות פ"ח ה"א):

"מי שחתם על השטר ובא להעיד על כתב ידו בבית דין והכיר כתב ידו שזהו בודאי אבל אינו זוכר העדות כלל ולא ימצא בלבו זכרון כלל שזה לזה מזה לעולם, הרי זה אסור להעיד על כתב ידו שהוא זה בבית דין, שאין אדם מעיד על כתב ידו שהוא זה אלא על הממון שבשטר הוא מעיד שזה חייב לזה, וכתב ידו הוא כדי להזכירו הדבר אבל אם לא נזכר לא יעיד".

ואח"כ בה"ד (אחר שכותב בה"ב – ג הדינים במקרה שנזכר ע"י השטר או ע"י אדם אחר וכו'): "הואיל והדבר כן שטר שיצא לבית דין ובאו עדים ואמרו כתב ידו זה הוא אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרים שזה לזה מזה או מכר לו, לא נתקיים השטר והרי הן חרשים עד שיזכרו עדותן, וכל מי שאינו דן כן לא ידע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו ..".

והב"ח והש"ך (ועוד) ביארו, דשיטתו מבוססת על הדין ד'מפיהם ולא מפי כתבם', והיינו דבמצב כזה שעדי השטר הם לפנינו ואומרים שלא זוכרים גוף העדות, שוב לא יכולים לקבל עדותם ע"י שמעידים על כת"י, דיש בזה החיסרון של 'מפי כתבם' (ואילו במקרה שהשטר מקויים ממקום אחר שוב אין להם נאמנות לומר שלא זוכרים העדות כמבואר בהמשך ההלכה ברמב"ם שם).

(אלא שהב"ח והש"ך נחלקו האם שיטת הרמב"ם בזה תלויה בשיטתו בענין שטרות בכלל, דבאמת הו' מפי כתבם' ורק מדרבנן מהני כו', או דשיטתו כאן אינה תלויה בזה, וגם לשיטת שאר הראשונים דשטרות בכלל אינן בגדר מפי כתבם, מ"מ כאן – היינו במקרה שלא זוכרים עדותן – כן הוה 'מפי כתבם'. ונפק"מ גדולה במחלוקת זו; האם אנו פוסקים כהרמב"ם בזה או לא, ואכהמ"ל בזה עוד).

שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם

ג. אמנם הכס"מ חולק על הבנה זו בדברי הרמב"ם, וכותב "ואין ספק שמ"ש רבינו הרי הן חרשים וכו', דהיינו דוקא כל זמן שאין עדים אחרים, שאם יש שם עד אחד שמעיד על שתי החתימות ודאי דמהני כדמשמע בירושלמי".

והיינו דלדעת הכס"מ אין להרמב"ם שיטה חדשה (ומחודשת) כאן, אלא סב"ל כשיטה השנייה הנ"ל, המבוססת על דברי הירושלמי, דכשלא זוכרים עדותם אין להם הכח להעיד אמנה שבשטר, אבל אה"נ דעדיין יכולים להעיד על כת"י בצירוף עוד עד על כל חתימה (כדעת רבי בכל קיום שטרות).

ד. וכדבריו אלו – של הכס"מ – מפרש גם בספרו 'בית יוסף', את דברי הטור, בהביאו את הרמב"ם והחולקים עליו, כדלהלן.

דהנה ז"ל הטור (חו"מ סי' מ"ו בא"ד) אחרי שפסק כחכמים דאמנה שבשטר הם מעידים, "במה דברים אמורים כשזוכרין ההלואה .. אבל אם שכחו ההלואה ואין נזכרין לה אף על ידי ראיית השטר, אז ודאי על כתיבת ידם הם מעידין, ויכולין להעיד על כתב ידם אפילו אינם זוכרין שחתמוהו מעולם אלא שמכירים שזה כתב ידם, וכיון שמעידים על כתב ידם צריך ב' עדים על כל חתימה ..".

וממשיך הטור בסוף הסימן: "כתב הרמב"ם ז"ל עדים שאומרים כתב ידנו זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרין שזה לזה מזה לא נתקיים השטר והרי הם כחרשין עד שיזכרו עדותן .. ונראה שאפילו אם אין זוכרין שלוח או שחתמו מעולם, כיון שמעידים שזהו כתב ידם מקיימין אותם על פיהם".

והנה לפי השיטות שמפרשים דעת הרמב"ם, דכשלא זוכרים גוף העדות, שוב לא יכולים לקיים את השטר בשום מקרה, והיינו גם לא ע"י עדות על כת"י, או מתבארים דברי הטור בפשטות; דתחלה פוסק כדעת הירושלמי והרא"ש דכשלא זוכרים עדותם אז מקיימים השטר ע"י עדות על כת"י, אח"כ מביא דעת הרמב"ם החולק ע"ז וסובר דבמקרה זה לא יכולים לקיימו כלל, ומסיים ש'נראה' דלא כדעת הרמב"ם, אלא כדבריו לעיל דכן יכולים לקיימו ע"י עדות על כת"י. ואכן כן פירשו הדברים הב"ח, ופרישה, ודרישה, ובש"ך ועוד.

אמנם הב"י מפרש המשך הדברים באופן שונה, מתאים לשיטתו הנ"ל (בכס"מ) בפירוש דעת הרמב"ם;

דעל דברי הטור מעיקרא דפסקינן דאמנה שבשטר הם מעידים, כתב – הב"י – .. וכתבו התוספות (ד"ה על) דלרבי אפילו אומרים בהדיא שעל מנה שבשטר הם מעידים לית לן בה ולרבנן אפילו אומרים בהדיא שעל כתב ידם הם מעידים לית לן בה אלא לעולם אנו חושבים אותם כמעידים על מנה שבשטר וכן כתב הרא"ש (סו"ס טז).

ועל סיוס דברי הטור, כשמביא דעת הרמב"ם, כתב, "ומ"ש הרמב"ם והרי הם כחרשים. היינו כל עוד שלא נצטרף עמהם אחר".

ועל אלו שחולקין של הרמב"ם: "ומ"ש ונראה שאפילו אם אין זוכרין וכו'. הוא ממה שכתבתי לעיל בסימן זה (סי"ג) בשם התוספות דאפילו אומרים על כתב ידו אנו מעידים אינם צריכין לצרף עמהם אחר ולעולם על מנה שבשטר הם מעידים, והכא נמי כשהם אומרים שאין זוכרין הוה להו כאומרים על כתב ידו אנו מעידים ולא חיישינן לדבריהם אלא על מנה שבשטר הם מעידין ואינם צריכין לצרף עמהם אחר".

ועכ"פ נמצא דגם כאן מפרש הב"י דעת הרמב"ם, דכשלא זוכרים עדותם מ"מ יכולים להעיד על כת"י. ודעת החולקים על הרמב"ם, מפרש, דגם כשלא זוכרים עדותם נאמנים להעיד כ"א על חתימתו בלבד (לכאורה ע"ד דעת תורי"ד, שטמ"ק, ורב האי גאון בראש דברינו), היינו 'אמנה שבשטר', ושזהו ע"פ דברי התוספות שהביא לעיל מיניה כמו שהעתיקתי מדבריו.

תמיהות בשיטת רבי יוסף קארו (בכס"מ ובב"י)

ה. אלא דעל שיטה זו הרבו המפרשים והפוסקים לתמוה (לח"מ, ב"ח, דו"פ, ש"ך ועוד), ואביא כמה נקודות מתמיהותיהן:

א) לכאורה דברי הרמב"ם ברורים שעדים כאלו שלא זוכרים עדותם לא יכולים להעיד בכלל, וכלשונו "הרי זה אסור להעיד על כתב ידו שהוא זה בבית דין, שאין אדם מעיד על כתב ידו שהוא זה אלא על הממון שבשטר הוא מעיד שזה חייב לזה, וכתב ידו הוא כדי להזכירו הדבר אבל אם לא נזכר לא יעיד .. והרי הן כחרשים עד שיזכרו עדותן ..", אז איך אפשר להעמיס בדבריו שכן יכולים להעיד על כת"י ע"י צירוף כו'?

ב) בפירוש דברי הטור: לשיטתו נמצא לכאורה דהטור סותר שיטת עצמו מרישא לסיפא; דתחלה פסק דאם לא זוכרים עדותם, אז מקיימים את השטר רק ע"י עדות על כתב ידם ע"י צירוף עם אחר, ואילו בסופו כשאומר 'ונראה' כשיטה החולקת על הרמב"ם, הרי הפירוש הוא שמקיימים את השטר ע"י שמעידים לבד אמנה שבשטר!?

ג) בדבריו בשו"ע נראה דחזר מכ"ז, ופירש שיטת הרמב"ם כמו שאר המפרשים, דז"ל שם, אחרי שמעתיק תחלה כל דברי הרמב"ם (סי' מ"ז ס"י), "ויש חולקים ואומרים שאפילו אין זוכרים שלוח או שחתמו מעולם על שטר זה, ואין כתב ידו יוצא ממקום אחר, כיון שמעידים שזה כתב ידם, מקיימים השטר על פיהם. ולפי דבריהם,

כשהם עצמם באים להעיד על כתב ידם, אם שכחו ההלואה ואינם זוכרים כלל שחתמו בשטר זה, צריך שני עדים על כל חתימה. לכן צריך או שיעיד כל אחד על כתב ידו ועל כתב יד חברו, או שיצטרף אחר עמהם שיעיד על כתב ידי שניהם, כדי שיהא על כל חתימה שני עדים".

והיינו שה'חולקים' על הרמב"ם סב"ל דאם לא זוכרים עדותם יכולים להעיד על כת"י, וע"כ, לכאורה, דלהרמב"ם לא יכולים להעיד אפילו על כת"י! ואכן הש"ך (ועוד) נקטו שהב"י חזר כאן מדבריו בכס"מ ובב"י.

דיוקים בדברי הרמב"ם הטור והמתבר

ו. ונראה ליישב ולבאר שיטת הב"י בכ"ז, בהקדם כמה דיוקים בדברי הרמב"ם הטור והמתבר;

(א) מש"כ הרמב"ם בה"א (הנ"ל) "מי שחתם על השטר .. והכיר כתב ידו שזהו בודאי אבל אינו זוכר העדות .. הרי זה אסור להעיד על כתב ידו שהוא זה בבית דין, שאין אדם מעיד על כתב ידו שהוא זה אלא על הממון שבשטר ..", לכאורה מה שייך כאן כל הענין של איסור והיתר, הדיון הוא באם נקבל עדותם או לאו, ובאם לא נקבל העדות מה הפירוש שישנה איסור שיעיד!?

(ב) בה"ד שם "הואיל והדבר כן שטר שיצא לבית דין ובאו עדים ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו .. לא נתקיים השטר והרי הן כחרשים עד שיזכרו עדותן ..", מה ניתוסף בהלכה זו על מה שכבר אמר בה"א, שלא יכולים להעיד על חתימתם כשלא זוכרים אותם!? ואיך הוה המבואר בה"א הסיבה ('הואיל והדבר כן') למה שאומר כאן?

(ג) מהו ביאור הלשון ד"הרי הן כחרשים עד שיזכרו עדותן" (בשלמא לפי ביאורם של הב"ח והש"ך, דלהרמב"ם יש כאן חיסרון מדין 'מפי כתבם' כנ"ל, מפרשים היטיב גם לשון זה; דהוה כמו הפסול של 'אילים', שנתמעט מדין עדות מחמת דין 'מפי כתבם', אמנם לדעת הב"י החולק עליהם, שוב צ"ע בלשון זה של הרמב"ם)!

(ד) בדברי הטור בסוף דבריו "ונראה שאפילו אם אין זוכרין שלוה או שחתמו מעולם, כיון שמעידים שזהו כתב ידם מקיימין אותם על פיהם", לכאורה הרי הכוונה דגם אם לא זוכרים כו', מ"מ יכולים להעיד כו', ואינו מובן הלשון "כיון שמעידים שזהו כתב

ידם מקיימין אותם על פיהם", ולא להיפך דיכולים להעיד שהוא כת"י ולכן מקיימים ע"פ!?

ה) בדברי המחבר בשיטה החולקת על הרמב"ם: "ויש חולקים ואומרים שאפילו אין זוכרים שלוח או שחתמו מעולם על שטר זה .. כיון שמעידים שזה כתב ידם, מקיימים השטר על פיהם. ולפי דבריהם, כשהם עצמם באים להעיד על כתב ידם, אם שכחו ההלואה .. צריך שני עדים על כל חתימה. לכן צריך או שיעיד כל אחד על כתב ידו ועל כתב יד חברו, או שיצטרף אחר עמהם ..", מהו כל האריכות של 'לפי דבריהם'? ומה זה מוסיף על מה שאמרו שעיקר שיטתם? ומהו הפירוש "כשהם עצמם באים להעיד על כתב ידם", הרי בזה מדובר כל הזמן!?

ביאור דברי הרמב"ם לדעת הב"י ויישוב כל התמיהות

ז. ולפענ"ד נראה לבאר דברי הרמב"ם כך:

זה שאנחנו נקטינן – כדעת חכמים – דאמנה שבשטר הן מעידין, הרי הפירוש הוא דאף שהעדים באים ואומרים 'כתב ידינו הוא זה', והיינו שבדבריהם מזכירים רק עדות על הכת"י, מ"מ אנחנו מקבלים דבריהם כאילו דיברו על המנה שבשטר (וכדברי התוספות שהובאו לעיל בב"י).

אמנם מאידך הרי זה שהם יכולים להעיד אמנה שבשטר הוא רק באם זוכרים גוף המעשה (כדעת הירושלמי והרא"ש ועוד).

ואשר לפ"ז ישנה בעי'; אם העדים באמת לא זוכרים את גוף המעשה, ויבואו ויעידו על כתב ידם, שהם באמת כן מכירים, יצא מזה תקלה; דאף שהם העידו על דבר נכון (הכרת הכת"י) הרי אנחנו נקבל את זה כאילו שהעידו אמנה שבשטר, אשר במקרה זה באמת אין להם הכח ע"ז!

וזהו פירוש דברי הרמב"ם ד"אסור להעיד על כתב ידו שהוא זה בבית דין ..", והיינו שיש כאן איסור להעיד עדות זו (על כת"י), אחרי שאנחנו נקבל את זה כאילו העידו על דבר אחר (אמנה שבשטר).

וע"ז בא הרמב"ם והוסיף (בה"ד) דמאחר שזהו הבעי', הרי במקרה שהעדים אומרים בפירוש שלא זוכרים את העדות ורק שמכירים את הכת"י, שוב ליתא לבעי' זו, אחרי

שאנחנו כבר לא נקבל דבריהם כאילו שהעידו אמנה שבשטר, אחרי שעשו עצמם כחרשים בדבר זה, עי"ז שאמרו בפירוש שבאמת לא זוכרים גוף המעשה!

ואשר לפ"ז מובן היטיב שאין כאן שום מקור ברמב"ם לומר שלא יכולים להעיד אכת"י ע"י צירוף עוד עד על כל חתימה. ואדרבה, מזה שהרמב"ם בא לומר שבצירור זה ליתא לבעי' להעיד על כת"י - משום שלא נקבל דבריהם לענין 'מנה שבשטר' כנ"ל - משמע לכאורה דישנה צורך וחשיבות לעדות זה (לא רק שאין כאן איסור משום שלא נעשה איתו שום דבר), והוא ע"י צירופו עם עוד עד על כל חתימה.

ומיושב היטיב ובפשיטות גם קושיית המפרשים הנ"ל (אות ה') על שיטת הכס"מ בדעת הרמב"ם, וגם ג' דיוקים הנ"ל (אות ו') בדברי הרמב"ם.

ח. ועפ"ז נבאר גם המשך דברי הטור, לפי דרכו של הב"י;

תחלה הביא עיקר הדין דאמנה שבשטר הם מעידין, וגם שזה הוה רק אם זוכרים את ההלוואה, משא"כ כשלא זוכרים, כבר לא יכולים להעיד ע"ז, ורק יכולים להעיד על כת"י. וע"ז מביא הב"י דברי התוספות הנ"ל דאע"פ שהם מזכירים בדבריהם רק עדות על כת"י, מ"מ אנחנו מקבלים את זה כאילו שהעידו (גם) אמנה שבשטר.

וממשיך הטור להביא (בסיום דבריו) דברי הרמב"ם הנ"ל (בה"ד) דכשהעידים אומרים במפורש שאינם זוכרים את העדות ורק מעידיים על הכת"י, כבר לא מקבלים עדותם כאילו העידו אמנה שבשטר, אחרי שעשו עצמם כחרשים לענין זה, דהא אמרו בפירוש שלא זוכרים גוף המעשה כנ"ל.

וע"ז ממשיך הטור ואומר "ונראה שאפילו אם אין זוכרין שלוח או שחתמו מעולם, כיון שמעידיים שזהו כתב ידם מקיימין אותם על פיהם". ונראה דבא בזה לחלוק על הרמב"ם ולומר, דגם כשהם אומרים בפירוש דלא זוכרים את גוף המעשה, מ"מ אנחנו לא נקשיב להם בזה, אלא דמאחר שאמרו שכת"י הוא זה, נקבל דבריהם כאילו העידו אמנה שבשטר!

והיינו דאע"פ דהדין הוא באמת שאם לא זוכרים גוף המעשה, לא יכולים להעיד אמנה שבשטר, כמו שכתב הטור לעיל, מ"מ מאחר שהדין הוא שכשהם מעידיים על כת"י בכלל הרי כן אנחנו מקבלים דבריהם כאילו שהעידו אמנה שבשטר, הרי גם במקרה זה נקבל דבריהם כן, וזהו אכן בעי'!

והיינו שאותה הבעי' שהרמב"ם דיבר ע"ז (בה"א), שאם יעידו אכת"י בשעה שלא זוכרים גוף המעשה יצא מזה תקלה, אלא שלהרמב"ם (בה"ד) ליתא כבר לבעי' זו אחרי שאמרו בפירוש שלא זוכרים כו', הרי השיטה החולקת ע"ז אומרת דגם כאן יהי' אותה בעי', דאנחנו נפסוק על פי עדותם, ולא נקבל את דבריהם, ושוב עדיין יצא תקלה הנ"ל.

(ונ"ל שמקור שיטה זו הוא בדברי הראב"ד בהשגתו על דברי הרמב"ם הללו, "א"א ויש מי שאין מורין כן ויודעין בדינין כמותו שאם אמרו אין לנו זכרון כלל אין זו סתירה ויותר מזה שאפילו אמרו כתב ידינו הוא אבל מעולם לא היתה מלוה כי אם אמנה היתה אינן נאמנין ..", והיינו דסב"ל שהעדים אין נאמנים לומר שלא זוכרים את העדות, ועי"ז להיעשות כחרשים כו').

ועכ"פ יוצא מכ"ז ששיטת הטור בזה שחולק על הרמב"ם לא הי' 'להקל' ולהתיר איזה סוג של עדות כאן (כפי אחד מב' אופנים שהבאנו לעיל בביאור דברי הטור הללו), אלא אדרבה להחמיר על הרמב"ם, ולומר איך שגם במקרה זה שלהרמב"ם כבר ליתא לבעי', סב"ל להטור שכך יהי' בעי' כמשנ"ת.

ונמצא שאם באמת לא זוכרים גוף המעשה, הרי העצה היחידה הוא לבא עם ב' עדים על כל חתימה, דאז נקיים השטר ע"פ עדותן אכת"י, ולא נצטרך לקיימו ע"פ עדותן אמנה שבשטר (וכמשי"ת להלן בדברי המחבר).

ומבואר היטיב גם דיוק הנ"ל בלשון הטור, "כיון שמעידים שזהו כתב ידם מקיימין אותם על פיהם", ולא שיכולים להעיד על כת"י וכיו"ב.

ט. ועפ"ז יתבארו גם דברי המחבר בשלחנו כמין חומר (ולא שיש כאן איזו 'חזרה' מדבריו בכס"מ ובב"י כמו שפירשו אלו החולקים עליו כנ"ל);

תחלה הביא דעת הרמב"ם, אשר פירושו הוא כמשנ"ת. אח"כ הביא דיעה החולקת ע"ז, אשר פירושו הוא ג"כ כמשנ"ת. ואשר לפי דיעה זו השנייה, מהו באמת העצה לעדים כאלו שלא זוכרים גוף ההלוואה, ורוצים להעיד על כת"י גרידא, הרי אנחנו נקבל דבריהם כאילו שהעידו אמנה שבשטר!?

ע"ז ממשיך ואומר "ולפי דבריהם, כשהם עצמם באים להעיד על כתב ידם, אם שכחו ההלוואה ואינם זוכרים כלל שחתמו בשטר זה, צריך שני עדים על כל חתימה. לכן צריך או שיעיד כל אחד על כתב ידו ועל כתב יד חברו, או שיצטרף אחר עמהם שיעיד על כתב ידי שניהם, כדי שיהא על כל חתימה שני עדים".

והיינו שצריכים להגיע עם שני עדויות על כל חתימה, אשר אז כבר לא יהי' שום צורך להבי"ד לקבל עדותם כאילו מעידים אמנה שבשטר כו' (נגד דבריהם שלא זוכרים כו'), דהרי כבר נתקיים ע"י ב' העדים שכל על חתימה. ושוב לא יצא מזה שום תקלה.



ביאור מחלוקת הראשונים ב"הכי נמי מסתברא"*
 הת' חנן טייכטל
 תלמיד בישיבה

א

תנן בריש פרק האשה שנתארמלה⁸⁵ "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אמר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים . . ומודה רבי יהושע באמר לחבירו שדה זו של אביך הייתה ולקחתי ממנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר וכו'".

ובגמ' "טעמא דאיכא עדים (ולכן נאמנת), הא ליכא עדים - בעל מהימן; לימא, תנן סתמא דלא כרבן גמליאל, דאי ר"ג, הא אמר: איהי מהימנא! אפילו תימא רבן גמליאל, עד כאן לא קאמר ר"ג התם - אלא בברי ושמא, אבל הכא בברי וברי לא אמר. ודקארי לה מאי קארי לה? הא ברי וברי הוא! כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי ברי ושמא דמי. והכי נמי מסתברא, מדקתני: ומודה רבי יהושע, אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה - שפיר, אלא אי אמרת לא איירי ר"ג במודה, רבי יהושע למאן מודה? מי סברת ר' יהושע אהאי פירקין קאי? אמגו קאי, ואפירקין קמא קאי", עכ"ל הגמ'.

ב

והנה בביאור דברי הגמ' "הכי נמי מסתברא" - מה כוונת הגמ' להוכיח, ואיך דחתה הגמ' סברה זו, מצינו בראשונים ב' אופנים בכללות, ותוכן דבריהם:

(* לע"נ סבי הגה"ח הרב מרדכי ב"ר שמואל דוד ע"ה בלינוב, לרגל סיום השלושים ביום י"ד שבט ת.נ.צ.ב.ה.)

רש"י ביאר דכוונת הגמ' להוכיח ש"ר"ג מודה בה דבעל מהימן, והיינו שרישא דמתני' היא כר"ג שמודה לר"י שהבעל נאמן אף שבד"כ ס"ל שהאשה נאמנת ("דאזיל בתר חזקת הגוף" – רש"י לעיל). וההוכחה היא, שאם אומרים "דאיירי ר"ג במודה", כלומר ש"הך רישא הודאה הוא דקא מודה ר"ג לרבי יהושע ואמר ר"ג דפליגנא עלך כברי ושמא מודינא לך כברי וברי, היינו דשייך למתני בתרי' ור' יהושע מודה לר"ג בהאומר לחברו שדה זו כו' דאע"ג דפליגנא לך בפ"ק במשארסתני נאנסתי דאע"ז דאיכא למימר מיגו לא מהימנא מודינא בהאי מיגו משום דאי בעי שתיק ולא אמר לי' של אביך הייתה כי אמר לי' נמי לקחת' הימנו מהימן", אלא "אי אמרת לא איירי. רישא במודה ר"ג מאי מודה רבי יהושע מאי שייך למיתנ' הכא ואהיכא קאי".

והיינו דלרש"י כוונת הגמ' להוכיח דרישא ר"ג, ושר"ג מודה לר"י ברישא. והראי' לזה – דדוקא אז אתי שפיר מה דקתני בסיפא "ומודה רבי יהושע".

התוס' ביארו את מהלך הגמ' קצת שונה מרש"י, אמנם היסוד הוא שווה, והיינו שגם לשיטתם דברי הגמ' "הכי נמי מסתברא" הם לפי המסקנא שהמשנה כר"ג, ושר"ג מודה ברישא, אלא שהגמ' רוצה להוכיח ב' נקודות: א) דהמקרה של הרישא כברי ושמא דמי, ואעפ"כ – ב) מודה ר"ג כי סו"ס לאו שמא ממש הוא. והראי' לזה היא מהסיפא דמזה שקתני מודה רבי יהושע משמע שהוא מאותו ענין של הרישא, דהן ברישא והן בסיפא מדובר אודות ברי ושמא, אלא ברישא מודה ר"ג לר"י ובסיפא ר"י לר"ג. ולמסקנת הגמ' דברי ר"י קאי על פירקין קמא ואודת מיגו ולא ברי ושמא⁸⁶ (ולרש"י גם בהו"א ידענו דר"י מודה בענין מיגו – ולא ברי ושמא – ואעפ"כ שייך "מודה" כי גם ברישא איירי בענין מודה – שר"ג מודה אף כי בענין אחר (אלא שהתוס' הקשו עליו דלפי' מה חידשה הגמ' ב"אמיגו קאי" בתני', הרי כבר ידענו זאת, עיי"ש בארוכה⁸⁷).

(86) וכן כתב הריטב"א. וגם הרשב"א הסכים לדבריהם, וכן משמע מהשיטה ישנה ועוד.

(87) ואולי יש לבאר מדוע לא ביאר רש"י כדברי התוס' דמודה ר"י הוא גם בענין ברי ושמא, ע"פ מה שכתב הש"מ"ק בביאור שיטת רש"י במתני', דלרש"י אין העיקר שההוא לא ידע אלא ע"פ של המוחזק, אלא העיקר הוא מה "אין שור שחוט לפניך" – שאין הלה תובעו בפועל אף ע"פ שיכול להיות שיתבע כי יודע שהשדה שלו, ובמילים אחרות לא צריך שבאמת ההוא לא ידע, אלא שבפועל הטענה לא הגיעה ממנו. ומעתה נמצא עפ"ז שבסיפא אי"ז ענין לברי ושמא כלל, אלא אפי' ברי וברי שההוא יודע כברי שהשדה שלו, אלא שלא תבעו בפועל – המחזיק נאמן. ולכן לא ביאר רש"י כתוס'. ואף שלתוס' גם למסקנא מדובר בהלה תובעו דוקא, וסברת אין הלה תובעו הייתה רק בהו"א, מ"מ יש לומר שרש"י נקט כהרמב"ן שלא רצה לומר שהשתנה בין ההו"א למסקנה במהלך הגמ' בעצם סברת ר"י, אם איירי

ג

והרמב"ן הקשה דלדבריהם שרישא איירי במודה ר"ג, א"כ מדוע לא קתני במפורש ברישא "ומודה ר"ג"⁸⁸. "אלא ודאי לא מקריא הודאה דר"ג לא פליג כלל אלא בשמא, דבברי וברי אוקי ממונא בחזקת מרי' הלכך לא איצטריך לאודי הכא דהא אפילו רוב ליכא כדאמרינן לקמן". ועוד הקשה מלשון הגמ' "הכי נמי מסתברא", מה צריכים להוכיח שהמשנה היא גם לר"ג, הרי ודאי מסתבר שהמשנה היא דברי הכל ולא כיחידאה⁸⁹.

ואכן מצינו בדברי הבעל המאור שלמד את כל דברי הגמ' באופן אחר, וז"ל: "הכי נמי מסתברא. פירוש כמאן דקא איירי בה ומתני' ר' יהושע ולא ר"ג מדקתני מודה אי אמרת בשלמא איירי בה פי' איירי בה ר' יהושע ברישא ולא דברי הכל היא היינו דקתני מודה אלא אי אמרת לא איירי בה אלא דברי בכל היא מאי מודה כלומר מאן תנא דקתני מודה ר' יהושע הא אמרת רישא דברי הכל היא וליכא מאן דפליג ולא גרסינן איירי בה ר"ג ופי' משובש הוא".

וביאור דבריו, דלשיטתו, דברי הגמ' "הכי נמי מסתברא" נקראים בהמשך אחד עם הסמוך לזה מקודם – הסברא לומר שר"ג חולק וכברי ושמא דמיא. ולדבריו "הכי נמי מסתברא", זהו כמאן דקא איירי בה – כמו ההו"א שרישא כר"י, ד"אי אמרת בשלמא איירי בה" (היינו שר"י דיבר ברישא) – אז מובן ששייך לומר מודה ר"י בסיפא (כי גם ברישא הוא דיבר), אלא אם תאמר שזה לא ר"י – מה שייך לומר מודה.

בהלה תובעו ונאמן משום מיגו, או באין הלה תובעו נאמן משום ברי ושמא, וכלשונו "אין כאן הוראה לברי ושמא" (שהרי מדובר בהלה תובעו) אפי' שהמדובר בהו"א. ולכן רש"י לא פי' כן ועצ"ע.

88 ועיין בריטב"א שתי' קושיא זו, שברישא מכיון "שלענין כתובה איירי כעין פלוגתא דאיפלגו לעיל, קתני פלוגתא והדר קתני הודאה סתם כלומר בהא אפליגו ובהא מודו, ולא אצטריך למתני ומודה ר"ג. אבל הודאה דר"י דאיירי במילתא אחריתי אצטריך למתני ומודה ר"י". ועיין עוד תי' בשיטה ישנה שבשטמ"ק.

89 ולכאורה שאלה זו היא בעיקר לשיטת רש"י דהרא"י היא רק שרישא היא ר"ג שמודה לר"י. אמנם מ"מ גם לתוס' ק"ק כי סו"ס זהו חלק מהרא"י מדוע שייך לומר ברישא "מודה ר"ג", כי איירי בענין ברי ושמא. וראה לקמן הערה 6 מה שכתבנו ליישב בזה ע"פ המבואר בפנים.

והריטב"א הקשה על זה: א) אין זה מתאים בלשון הגמ', ב) "אין זו שיטת התלמוד לקיים סברא של מאן דקארי לה", "אלא ודאי פרש"י ז"ל הוא הנכון, ועליו הסכימו רוב המפרשים ז"ל".

ד

ונראה לבאר יסוד פלוגתת רש"י ותוס' ובעה"מ, ובהקדים:

בסברת ההו"א, דרישא לא הוי כר"ג משום ש"רוב נשים בתולות נישאות כבר ושמא דמיא", מצינו ב' אופנים לבאר:

רש"י (וכן משמע מדברי הריטב"א) כתב "קרובה טענתה להיות אמת יותר משלן, וכברי ושמא דמיא". ומדבריו נשמע, שזה שהוא נחשב כשמא, זהו מסברא, דמאחר ולה יש רוב, א"כ קרוב לומר שמה שאומרת זה האמת יותר ממנו, וא"כ זה כברי ושמא ששם ג"כ טענת הברי קרובה להיות אמת יותר מהשמא (או באו"א כתב הריטב"א "ברי דידי' כשמא חשיב", כי "טענתה ברורה יותר").

והנה, להלן מקשה הגמ' "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתו עדים מאי הוי", וכתבו התוס' ד"לרב פריך דאית לי' הולכין בממון אחר הרוב". והיינו שהגמ' שואלת דניזיל בתר רובה לבד וזה יספיק (בלי הסברא דכברי ושמא דמיא ע"י רוב), ושיטה כזו מתייחסת לרב דהולכים בממון אחר הרוב.

והתוס' ישנים כתבו ע"ז וז"ל "אפשר דאפילו לשמואל הוה לן למיזל בתר רובה ולא אחר חזקת ממון כיון דחזקת הגוף מסייע לרוב ופריך שפיר אפילו אליבי' דשמואל קאי אמאי דאמרינן לעיל כיון דרוב נשים התולות נישאות הוי לי' ברי דידי' כי שמא וברי ושמא פסק שמואל כר"ג הכא דמהני לי' חזקת הגוף לחד לישנא דפ"ק להכי פריך וניזיל בתר רובא כיון דס"ד דהוי רוב גמור".

ועד"ז כתב הבעל המאור אך בסגנון אחר קצת, וז"ל "וי"ל אפי' לשמאול כלומר וניהמני' אע"ג דאין הולכין בממון אחר הרוב משום דהכא איכא תרתי רובא וחזקה דגופא והכא חדא חזקה דממונא מידי דהוה אטענה משארסתני נאנסתי דמהימנא לה משום האי טעמא דהכא תרתי והכא חדא הכא גבי דידיה איכא תרתי ברי וחזקה דגופא והכא גבי דידי' חדא חזקה דממונא ושמא".

וא"כ לדברי התו"י והבעה"מ נראה שלמדו שדברי הגמ' כברי ושמא דמיא כיון דרוב נשים בתולות נישאות, אין הכוונה שמצד הסברא טענתו היא פחות אמת וכשמא, אלא זה מדין, דמכיון שיש כאן ב' כוחות נגד כח א', הרי היא נאמנת, דכמו שבברי ושמא הברי נאמן עם חזקה כי יש לו ב' כוחות - ברי וחזקה דגופה נגד חזקת ממון ושמא, כמו"כ כאן יש רוב וחזקה דגופא נגד חזקה דממונא ושמא.

א"כ נחלקו הראשונים בסברת ההו"א, אם הדמיון לברי ושמא הוא מצד הדין או מסברא⁹⁰.

ה

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ הפלוגתא דלעיל:

אם נוקטים דסברת ההו"א שהרישא היא כר"י משום שכברי ושמא דמיא זהו דין, א"כ כדי לפרוך זאת זהו גם כן מדין, היינו שמצד הדין אינו כן. לעומ"ז, אם זהו סברא בעלמא, אפשר לפרוך זאת באמצעות סברא אחרת.

ומעתה יש לומר, דלדברי רש"י ותוס' דהדמיון הי' מצד הסברא בלבד, דכיון שיש רוב א"כ קרובה טענתה להיות אמת, הנה דברי הגמ' דהמשנה איירי בברי וברי אינם הכרח מדינא אלא מסברא ג"כ. והיינו דהגמ' לא דחתה כליל את הסברה דזה כברי ושמא, דעדיין לא ידענו דאין כאן רוב, וזה רק לקמן שדחינו לגמרי סברא זו שיש רוב, והכא רק דחינו די"ל שהמשנה היא כר"ג אף שכברי ושמא דמיא כי מ"מ כאן "ברי וברי" והוא טען ברי, ובכה"ג שהוא טען ברי להדיא, לא אמר' שבגלל רוב נעשתה טענתו כשמא, כי סו"ס הוא בטוח בדבריו.

ולכן מובן עפ"ז שהגמ' צריכה להוכיח זאת - שרישא ר"ג ומודה לר"י, מכיון שעדיין ישנה הסברא דכברי ושמא דמיא, ואעפ"כ מכיון שבפועל זהו ברי וברי מודה ר"ג. ויתירה מזו לשיטת התוס' הרי זה עצמו הגמ' רוצה להוכיח - שהסברא דכברי ושמא דמיא עדיין קיימת ולכן שייך לומר מודה ר"ג (כי לאו שמא ממש הוא), וא"כ

90 ואף שרש"י ס"ל דהכא יש חזקה דגופא (בד"ה היא נאמנת), מ"מ ברור מדבריו שלא למד סברת ההו"א כדברי הבעה"מ (וממילא גם קושית הגמ' להלן, וראה להלן הערה 7), אלא מסברא כנ"ל, ופלוגתת "חזקה דגופא" בסוגיין פלוגתא בפ"ע היא, ואכ"מ.

מזה עצמו ראי' שלא דחינו לגמרי המקום לסברא זו ואדרבה מוכיחין דכן צ"ל שישנה סברא כזו, אלא שמ"מ מודה ר"ג⁹¹.

לעומ"ז לשיטת הבעה"מ, מכיון שהדמיון לברי ושמא הוא מדינא, א"כ כדי לדחות זאת זהו ג"כ מדינא דוקא, דא"ל – מהיכי תיתי דאינו כן. ומעתה צ"ל, דכשהגמ' דחתה ש"בברי וברי לא", הכוונה שכאן זהו ברי וברי מן הדין, וע"כ שדחינו לגמרי הסברא מקודם שמדינא זה ברי ושמא, ולכאו' זהו משום שבאמת מן הדין אין "רוב נשים בתולות" כמו שהגמ' תוכיח לקמן, וא"כ אין כאן ב' כוחות נגד א'.

ולפ"ז צ"ל דלשיטת בעה"מ, כבר בתחילה בדיחוי ידעה הגמ' שאין רוב בתולות נישאות ולכן אי"ז ברי ושמא, אלא שעדיין לא דנה בזה הגמ', ולא פירשה הדברים בפירוש מדוע אין כאן רוב, רק אחרי סיום השקו"ט כמאן מתני⁹².

ו

ועפ"ז מבואר היטב ביאור מהלך הגמ' לפי ב' השיטות:

לרש"י ותוס' דעדיין סברא זו דכברי ושמא דמיא קיימת, וע"ז בא ההכי נמי מסתברא (דמצד היות הסברא קיימת, לכן צריך להוכיח שרישא ר"ג, ויתירה מזו, מצד זה שייך הל' מודה (כבתוס')⁹³, לכן ביארו דכוונת הגמ' להוכיח דרישא כר"ג, שמודה הוא לר"י אף שזה ברי ושמא, כי לאו שמא ממש הוא⁹⁴. משא"כ לבעה"מ דסברא זו הודחתה, א"כ הרישא אינה לר"ג שמודה לר"י, כי אין כאן ענין לברי ושמא כלל, אלא

91 ועפ"ז מתורצת קושית הרמב"ן מדוע ה' צריך לומר "הכי נמי מסתברא", מכיון שסברא זו דכברי ושמא דמיא לא נדחתה לגמרי. ולתוס' זהו ג"כ חלק מהראי' שברישא מודה ר"ג דדוקא משום שכברי ושמא דמיא לכן שייך לומר מודה ר"ג, ושפיר צריכה הגמ' להוכיח זאת. אלא שלמסקנא "ומי מצי סברת", דוחים זאת (וג"ז אינו מוכרח שהוא דחי' לגמרי, משא"כ להבעה"מ, אבל ממ"נ כשהגמ' תדחה "וכיון דרוב וכו'" – הסברה דרוב, ממילא תדחה סברה זו לגמרי ג"כ).

92 עפ"ז יש לבאר דברי רש"י בד"ה וכיון דרוב נשים 'קושיא היא', דלכאו' מאי קמ"ל (ועיין בשיטמ"ק מה שתי'), וע"פ המבואר בפנים י"ל, דרש"י בא לשלול, דאי"ז הסיבה למה דאינו סברת ברי ושמא מקודם, מכיון שסברת רוב נדחתה – דלא צריכים לזה, כמבואר בפנים, אלא עכשיו זו קושיא בפ"ע, מדוע אאפ"ל לסמוך על רוב לבד, ללא קשר לברי ושמא, ומשא"כ להבעה"מ.

93 ואדרבה, זה עדיף מלומר שהגמ' רוצה להוכיח כהו"א, כמו שהקשה הריטב"א על הרמב"ן.

94 וע"פ המבואר בפנים אתי שפיר, דהריטב"א ג"כ כתב דכברי רש"י ותוס' בביאור מהלך הגמ', ואזיל לשיטת' דכברי ושמא דמיא מצד הסברא, וכן משמע מהשיטה ישנה.

דברי הכל היא, וא"כ מוכרחים לומר שכוונת הגמ' להוכיח מהא דבסיפא מודה ר"י - שהרישא כר"י כדקארי לה כבההו"א, שהרי לא שייך להוכיח מזה שבסיפא מודה ר"י שהרישא דברי הכל היא, דמאי שייך זה לזה⁹⁵.

כנלפע"ד.



נטמא בולד הטומאה

הרב שלום צירקינד

תושב בשכונה

איתא במסכת ביצה (יז:) במשנה: "חל (יו"ט) להיות אחר השבת ב"ש אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת, וב"ה אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת". ומקשה בגמרא "דכולי עלמא מיהת כלי בשבת לא, מאי טעמא? - אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים"

והגמ' מקשה כמה קושיות על רבה, ובתוכם: "איתיביה, כלי שנטמא באב הטומאה - אין מטבילין אותו ביום טוב, בולד הטומאה - מטבילין אותו ביום טוב. ואם איתא, נגזור הא אטו הא? - ולד הטומאה היכי משכחת לה? גבי כהנים, כהנים ורזין הם.

ורש"י מפרש בד"ה 'ולד הטומאה היכי משכחת לה' מי הוא הצריך להטבילו? אינו אלא כהן דהא ולד הטומאה ראשון, וכלי שנטמא בו שני, ומותר לחולין שאין שני עושה שלישי בחולין וא"צ להטבילו אלא לתרומה.

מפשט לשון הגמ' ורש"י היה מקום לטעות ולומר שכלי שנגע באיזה ולד הטומאה נעשה שני, וזה אי אפשר דהא רש"י בעצמו כתב לעיל בד"ה 'בולד הטומאה' שאין כלי

95 כהנ"ל לדברי הבעה"מ. אמנם בדברי הרמב"ן אי אפשר לומר כן, משום שס"ל דאין כאן חזקה גופה וא"כ קושיית הגמ' "וכיון" אינה אלא לרב, וחולק בזה על הבעה"מ, וא"כ לשיטתו הדמיון לברי ושמא הוא גם מסברא. ומ"מ חולק הוא על הרש"י ותוס' משום הקושיות שהבאנו בפנים וס"ל כהבעה"מ. ואולי י"ל דהבעה"מ לא ס"ל מקושיות הרמב"ן כמו שתי' הריטב"א והשיטה ישנה (לעיל הערה 2), ומ"מ הוכרח לפרש אחרת מדבריהם - כמבואר בפנים.

טמא אלא באב הטומאה! והוא משנה מפורשת במסכת פרה (פ"ח מ"ה) "כל ולד הטומאות אינו מטמא אלא משקה, נטמא משקה טימאן".

לכן אנו מוכרחים לומר שמה שאמרו שנטמא בולד הטומאה היינו משקין (דוקא), וכן כתב הרמב"ם בהלכות שבייתת יום טוב (פ"ד הי"ח) "נטמא הכלי במשקין טמאין שהן ולד הטומאה מערב יום טוב, מטבילין אותו ביום טוב".

ב. יש לתמוה על תירוץ הגמרא "ולד הטומאה היכי משכחת לה? גבי כהנים", והא ולד הטומאה משכחת לה נמי לגבי ישראל דהא ישראלים נמי טובלין בולד הטומאה לאכילת שלמים ומעשר בהמה?

ומצאתי תירוץ על זה בספר חמדת צבי, דהא שלמים נאכלין בכל העיר ונפסלין ביוצא חוץ לירושלים, ואיתא בעירובין (דף ו:), "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ירושלים - אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים" נמצא דליכא למגזר שמא יעביירו ד' אמות ברשות הרבים. עכ"ל.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שהגמרא כבר תירץ זה (בקושיא קודמת) "טומאה ביום טוב מלתא דלא שכיחא היא ומלתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן", ורש"י מפרש בד"ה 'דלא שכיחא' "שהרי הכל מטהרין ברגל וכל שכן שזוהירין מלהטמא". (וא"כ נראה דבטל מה שרוצה להוכיח מהכא לדברי הרמב"ם בהלכות אבות הטומאה פי"א דחולין שנעשו על טהרת הקודש לית בהו שלישי. ואכ"מ).

ג. ב'משנה אחרונה' על המשנה במסכת פרה (הנ"ל) כתב וז"ל: "פי' הרב שאין אדם וכלים מקבלין טומאה אלא מאב, ופשוט הוא בדוכתי טובא, ונראה לי, דנפקא לן הא מדכתוב גבי טומאת שרץ כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל. ואמרינן אוכלין ומשקין מקבלין טומאה ולא אדם וכלים שהתנור תחלה"

ותימה, למה כתב "ונראה לי"? הא גמרא מפורשת היא בשבת קלח: (ומובא כאן ביצה) ברש"י בד"ה בולד הטומאה) "דתניא, יכול יהו כל הכלים מיטמאין באויר כלי חרס? ת"ל כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל אשר יאכל, - אוכלין מטמאין באויר כלי חרס ואין כלים מטמאין באויר כלי חרס!" (ודוחק לומר שבא לחדש מקור רק על 'אדם').



ג' אופנים בגדר מודעה

הת' שלום דובער מייערס

תלמיד בישיבה

בגמרא דף יט: אמר ר"נ עדים שאמרו . . מודעא היו דברינו אין נאמנין. ופי' רש"י דלא אתי על פה ומרע לי' לשטרא. הנה בביאור חוונתו אפ"ל שני אופנים: א) כמו שביאר הרשב"ם בב"ב דף מט. שהוא מדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אז היות שכבר העידו שהשטר נכתב בכשרות, אינם יכולים לבטל את השטר ע"י עדותם שהי' מודעה, (וב) סברא אחרת, שכלשון התוס' הואיל ומודים שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא, וזה לא מדין כיון שהגיד, אלא הודות חולשת עדותם בנוגע למודעא (על פה) לעומת העדות בנוגע לשטר (שטרא) אין נאמנין.

והנה אי אזלינן כהאופן של כיון שהגיד, נוצרת בעיה: אם נוקטים בפשטות ששטר שנמסר עליו מודעה הוא שטר בטל, למה א"א לומר אצלנו כמו שתוס' הסביר בדף יח: בד"ה הרי אלו נאמנים ש"לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דיבור" מודעא היו דברינו, שע"י פה שאסר מבטל את הכתב ידינו הוא זה, או במילים אחרות, מגלה לנו שהם לא אמרו את זה לשם קיום אלא בתור הקדמה למודעא היו דברינו, ונמצא שלא נפעל קיום, ועכשיו הם אמורים להיות נאמנים על המודעא ע"י מיגו⁹⁶?

ונ"ל בהקדם מ"ש בחידושי רבי נחום על מס' ב"ב סימן ר"ע, בענין מחלוקת ראשונים בגדר שטר שנמסר עליו מודעה, האם המודעה היא גילוי מילתא על העדר דעת המקנה בשעת המקח שגורם לעקירת השטר מעיקרא, או בגדר של אתי דיבור ומבטל דיבור (עי' שם להנפק"מ שבזה).

ובהמשך מבאר את הרשב"א בקידושין דף נ' שהקשה היאך מהניא מודעה לר"ה, הא בכל אונס תלינן שאגב אונסי' גמר ומקני, ותירץ וז"ל התם לאו דברים שבלב נינהו אלא דברים מגולין הם לעדים אלא שהוא ירא מלגלותן בשעת מעשה מחמת אונסו, והיינו טעמא דאמרינן כל מודעה דלא כתיב בי' ידעי' בי' באונסי' בפלניא לאו מודעא היא משום דאע"ג דמסר מודעה דברים שבלב נינהו עד דידעי' באונסי' דירא מלגלות בשעת מעשה וכו' עכ"ל. וממשיך שמבואר מדבריו דגדר דין מודעה הוא לגלות דלא

גמר ומקני, ולזה צריכים גם את המודעה לשלול שאגב אונסי' וכו', וגם שיהי' כתוב ידעין בי' באונסי', כי אם לא הוי דברים שבלב שאינם דברים.

ולאח"ז מביא את שיטת הרמב"ן שגדר מודעא הוא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, כדמוכח מדבריו של הרשב"ם בדף מ' ע"ב שהקשה על מש"כ דגם דמודעה בגיטא בעי' אונס וכו', ותירץ דכשלא נאנס לגרשה תלינן שביטל את המודעא בשעת הגירושין וביטולו מהני דאתי דיבור ומבטל דיבור, עיי"ש האריכות.

וממשיך להוכיח שהרשב"ם סובר כהרמב"ן מפירושו בדף מ' ע"ב. שהסיבה למה ל"מ מודעא בלי אונס ה"ט דכיון דלא נאנס כלל אנן סהדי דגמר בליבו בשעת מעשה לעשותו גט גמור ול"מ בי' ביטול דקודם כתיבה", שמכאן מוכח שסובר שהוא דין אתי דיבור ומבטל דיבור, כי אם הוא רק גילוי מילתא כדעת הרשב"א, לא צריכים להגיע לאנן סהדי, וכ"ז שליכא דברים המגולים לכל וכו' הרי"ז דברים שבלב שאינם דברים.

והנה לפ"ז יוצא שלדעת הרשב"ם שהוא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, המודעא צריכה לעקור ולבטל שטר כשר, ועפ"ז מובן למה הרשב"ם מבאר העדר נאמנות העדים בדף מט. שהוא מדין כיון שהגיד, כי לשיטתו המודעה לא מגלה לנו שאף פעם לא הי' לא שטר ולא קיום, אלא מבטל שטר כשר שנתקיים. ואת זה אין לעדים הכח לעשות מטעם הנ"ל.

משא"כ לפי רש"י אצלנו בדף יט: משמע שהוא סובר כמו הרשב"א שהוא גילוי מילתא, ועי' בלשונו בד"ה מודעא היו דברינו: אם שטר מכר הוא ואמרי עדים החתומים בו המוכר מסר מודעא בפנינו והראנו אונסו והכרנו בו עכ"ל, וה"ז בדיוק מה שהרשב"א כתב בקידושין שמסירת המודעה אינו מספיק, וצריכים שהדברים יהיו מגולין לעדים בכדי לברר שבאמת לא גמר ומקני. ולפ"ז מובן למה רש"י נקט את הסברא של לא אתי על פה וכו' ולא מדין כיון שהגיד, כי לפי שיטתו, מצד הדין של כיון שהגיד באמת לא הי' בעיא, כי אם מודעה הוא רק גילוי מילתא שהשטר הי' בטל מעיקרא חספא בעלמא, אז בוודאי כשהם אומרים מודעא היו דברינו הם לא חוזרים ומגידיים, אלא רק מגלים (ע"ד פה שאסר) שמה שהם אמרו "כתב ידנו הוא זה" לא הי' קיום, אלא רק הקדמה להמודעה היו דברינו, ומדין כיון שהגיד לחוד הם אמורים להיות נאמנים ע"ז ע"י מיגו, כנ"ל.

אמנם צ"ב בשיטת הרשב"א שביאר שמודעא הוא גילוי מילתא על פסלות השטר כנ"ל, שלפ"ז הי' צריך לכאורה לבאר בסוגייתנו ששיטת ר"נ הוא משום דלא אתי על

פה ומרע ליה לשטרא כי יוצא לפי שיטתו שאף פעם לא הייתה הגדה על כשרות השטר להיות חוזר ומגיד. אבל בחידושו במכילתין ד"ה מר בר רב אשי כותב וז"ל וא"ת לר"נ מאי שנא מודעא היו דברינו מאנוסים היינו מחמת נפשות דנאמנין דהתם נמי הא עקרי ליה לשטרא. וי"ל דהכא שאני דכיון דקאמרי דשטרא דנא נעשית ברצון המחוייב כשאר שטרי מעליא ויש כאן הגדה גמורה, וכיון שכן לאו כל כמינייהו למיעקרי דאין חוזרין ומגידין וכו' עיי"ש בארוכה. ובכלל צ"ב בדבריו שנקט שיש כאן רצון המחוייב, הרי העדים אמרו בתוך כדי דבור שמודעא היו דברינו - העדר דעת המקנה?

ושמעתי לבאר בזה, שבלי תקנת חכמים להתיר (כתבת) מודעא, היינו אומרים שלמרות אונס המקנה יש במקח זה גדר של דעת ואפילו גם רצון המוכר או המלוה, כי בפועל צוה לכתוב שטר על המקח כדת וכדין (וכדיוק לשון הרשב"א דשטרא דנא נעשית ברצון המחוייב, ולא מקח וכד'), והחידוש במודעא הוא 'ביטול' דעת זו, דהיינו שרצון זה אינו בגדר רצון לפעול חלות המכירה. אבל היות שענין זה קיים, בעקרון, בשעת המקח, הוי מודעא היו דברינו בבחי' חוזרים ומגידין.

אם כנים הדברים יוצא לפ"ז ג' אופנים בגדר מודעא: א) דעת רש"י (וי"ל גם תוס'), אמנם עין בדבריו בב"ב דף מ"ח ע"ב ד"ה אמר ר"נ וז"ל ודמי נמי לחוזרין ומגידין, עיי"ש) שגדרו הוא גילוי מלתא שלא הי' כאן גמירת דעת המקנה ולכן מצד העדות אין כאן שטר כלל, ואפשר לבאר שהחידוש במודעא לפי שיטתו הוא שלפני התקנה הי' גמירת דעת גמורה מצד המקנה היות שידע שאין לו איך להתפטר מהשעבוד למרות שהי' כאן אונס, ואחרי התקנה נוקטים שלא הקנה כלל וכלל, אלא סמך על המודעא להוכיח שהמקח ה"ה כחוכא וטלולא. ב) דעת הרשב"א שסובר שעם היות שמודעא הוא גילוי מלתא, נשאר עכ"פ ענין של דעת המקנה במקח שצריך ליעקר (עי' בסוף דבריו וז"ל אבל במודעא ואמנה עקרי ליה לשטרא וכו'), ג) דעת הרמב"ן והרשב"ם ששטר שנמסר עליו מודעא ה"ה שטר כשר לגמרי עם גמירות דעת, והחידוש במודעא הוא שיכול לבטל דיבורו והקנאתו.



ביאור החילוק בין אנוסים היינו למודעא היו דברינו*

הת' ישפ"י ניסילעוויטש

תלמיד בשיבה

במסכת כתובות י"ט, ב "אר"נ עדים שאמרו אמנה אין נאמנים, מודעא היו דברינו אין נאמנים". והקשו בתוס' דלעיל (בעמוד א) משמע מדברי ר"נ שאמר "קיימו לשטרייכו" שנאמן לפסול השטר במיגו כשטוען פרוע מיגו דמזויף, ומדוע במודעא אינן נאמנין⁹⁷. ותירצו שהתם לא מרע לי' לשטרא כשאומר שהוא פרוע, ולכן נאמן מיגו דמזויף, משא"כ הכא שאומרים שהשטר כשר אלא שהייתה מודעא הרי הם מדברים נגד השטר, ולא אתי על פה ומרע לי' לשטרא. (וכן אינו דומה לאנוסין וקטנים דמתני', דהתם גם לא מרע לי' לשטרא כי אינם מודים שהשטר כשר, משא"כ הכא).

והראשונים הקשו ממשנתינו גופא⁹⁸ שמשמע שבקטנים ופסולים היינו נאמנים. ותירצו דהתם העדים מעידים לפסול השטר עצמו כאילו שאין שטר, ולכן נאמנים, משא"כ הכא שמעידים שהי' שטר וחתמו עליו, אלא שהמעשה לא נגמר כמו בשטר אמנה שעוד לא היתה הלוואה, ואינם יכולים להעיד שהייתה מודעא אחרי שהעידו על כשרות השטר.

וצ"ע לכאורה מה החילוק בין המשנה שאמרו "קטנים . . אנוסים היינו", ומה שאומרים "מודעא היו דברינו". דלכאורה מודעא זהו ג"כ כאנוסים נגד רצון המוכר, וכמו שכתב רש"י "מודעא ניתן לעדים לכתוב את השטר כדי להציל האנוס מאונסו" וא"כ גם במודעא גם לא היתה דעת החייבת, ובשלמא באמנה חשיב קיום מאחר שמעידים בכשרותו של שטר שנכתב ונמסר בדעת המתחייב, אבל במודעא שמעידים

(* לזכות הת' מנחם מענדל בן ר' שלמה שי' תורג'מן לרגל ההנחת תפילין שלו ביום הבהיר י' שבט שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן ומקושר לכ"ק אדמו"ר נשי"ד.

97 דהיינו למה לא יהיו נאמנין במיגו כמו שאמר לעיל בעצמו שיש מיגו לפסול השטר וכ"ש עדים דאלימי לאורועי שטרא.

98 והא דהתוס' לא שאלו מהמשנה היינו משום שאפ"ל דר"נ סובר כר"מ שאין נאמנים ומתני' כרבנן (כמו שביארו המפרשים).

שהיה המכר באונס ונעשה השטר שלא ברצונו אמאי חשיב קיום הרי לדבריהם אין כאן דעת המתחייב ולא נעשה השטר בהכשר.

וכן הקשה בבית יעקב וכתב לתרץ בפשיטות דשטר זה כיוון שמ"מ נכתב בציווי הלווה אע"פ שנעשה באונס שם שטר עליו.

ואולי יש לבאר החילוק, דהנה דין התורה בשטר הוא דעדים החתומים בשטר הנה חתימתם הוא כאילו מעידים בב"ד המעשה הכתוב בהשטר - עי' ל' אדה"ז בשו"ע הל' שטרות סכ"ג - וודאי שדין זה שחתימה בשטר נחשב כמעידים בב"ד הנו רק בשטר כשר שנעשה כדרך וסדר תיקון שטרות משא"כ נייר שכתוב שם סיפור אך לא נעשה כתקון שטרות הנה חתימת עדים בו אינו כעדות בב"ד - ומבואר להלן בתוס' בשטר שנעשה שלא מדעת המתחייב החתימה אינה כעדות.

והנה במודעא, הנה השטר נעשה כפי דיני תקון וסדר השטר מדעת המתחייב וראיית עדים המכירה וכו' ולכן כיון שמצד עשיית השטר הוא נעשה כפי תנאי ודיני שטר ממילא חתימת עדים בו נחשב כעדות בב"ד.

ואף דבמודעא המכירה לא חלה כלל מ"מ זהו רק בנוגע להמכירה, אך גוף השטר נעשה כדין והתנאים שעי"ז יש כאן שטר וחתימה, דדף כזה מהווה עדות בב"ד משום שתנאים אלו נתמלאו כאן בשלימות ולכן חתימתם בשטר זה מהווה עדות אף שספור המכירה לא חל.

והיינו דיש ב' פרטים: א) גוף השטר - שמהותו הגדת עדות בב"ד, ב) הסיפור הכתוב בשטר.

במודעא, הסיפור לא קרה, אך השטר כיון שנעשו כאן כל הפרטים הנדרשים שדף כזה יהיה לו דין שטר ממילא חתימת העדים הוא כהגדה בב"ד.

משא"כ באנוסים כיון שלא נתמלאו התנאים - ציווי הלווה וראיית המעשה - המהווים שבדף זה יהי' חפצא שטר, הנה, חתימת חתימת העדים אינה כהגדת עדות והוא סתם נייר בעלמא.

וזהו שבמודעא אינם נאנמנים דכיון שאמרו שהשטר נעשה כדין שטר ממילא חתימתם בו הוא כאילו הגידו בב"ד הסיפור, ולכן אף שעכשיו הוא תוכ"ד, לא יכולים

לחזור בהם דלא אתי ע"פ ומרע לשטרא דכיון שיש לפנינו עדות בכתב זה עדיף, ועדותם על פה אינו יכול לגרוע זה.



דחיית אבילות לחתן ורגל (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בשיבה

בגליון אלף-קכ (ע' 44 ואילך) כ' הת' ש.ש. שי' בענין מ"ש הקרבן נתנאל על הרא"ש סי' ה' בענין מ"ש לחלק בין יו"ט שני לשבעת ימי המשתה, שיו"ט שני דחינן מפני אבילות יום ראשון דהוי דאורייתא, אבל בשבעת ימי המשתה לא דחינן מפני אבילות יום א', ומבאר בזה כי אבילות יום א' לא הוי דאורייתא ממש רק רמז מן התורה, לכן לא דחינן שבעת ימי המשתה מפני שהי' צריך להפסיק באבילות. משא"כ יו"ט שני דחינן, וכ' ע"ז הקרבן נתנאל "אבל הר"ן כתב זו אף למ"ד אבילות יום א' דאורייתא".

וכ' הת' הנ"ל דלפי הק"ן, הר"ן חולק על הרא"ש וסב"ל דאף אי נקטינן יום א' הוי דאורייתא מ"מ ממש יכולים ג"כ לחלק בין שבעת ימי המשתה ובין יו"ט שני, עיי"ש בדבריו. וכותב בדא"פ שגם הר"ן ס"ל סברת הרא"ש, וזה שלא דחו את האבילות רק בשב ואל תעשה עיי"ש בדבריו.

אבל לכאו' יכולים לומר שגם הק"ן כיוון לזה, כי הוא רק כ' שהר"ן כ' זו גם למ"ד אבילות יום א' דאורייתא, ובאמת כיוון ג"כ לזה.



גדר ברי ושמא ברי עדיף (גליון)

הנ"ל

בגליון אלף-קייט כ' הר' ב.א.ז.וו. שי' למה ברי ושמא ברי עדיף, אף שהטוען שמא יש לו חזקת ממון, דכיון שטוען שמא, איתרע חזקת ממון שלו שהרי הוא עצמו מודה שהוא אינו בטוח אם הממון אכן שלו.

וממשיך שבזה יש לבאר שיטת התוס' דדוקא בברי טוב ושמא גרוע מוציאין ממון, והיינו משום דדוקא בשמא גרוע איתרע החזקת ממון, משא"כ בשמא טוב דלא הוי לי' למידע, עכ"ד.

ואין דבריו מובנים כלל, כי מאחר שהטעם למה בשמא איתרע החזקה כי הוא עצמו מודה שאינו בטוח שהממון שלו, מהו החילוק בין אם הוא שמא טוב או שמא גרוע?

ולכאור' סברת התוס' הוא לא כמו שכתב קודם, שזהו מפני שהוא אינו בטוח, אלא מפני שאם הוא שמא גרוע, היינו דהוי לי' למידע, וא"כ נראה שהוא משקר, שבאמת הוא יודע שהתובע טוען אמת, ולכן אינו יכול לומר ברי להיפך כי אין אדם מעיז, ולכן אומר שמא, והברי הוא טוב, כי ברי הוא יודע שהוא יכול להכחיש אותו, ואעפ"כ הוא אומר ברי נראה שהוא אומר אמת, משא"כ להיפך דלא הוי לי' למידע, הרי השמא אינו גרוע כי לא יכול למידע ולכן אומר שמא, ואינו ראי' שהוא משקר, והברי גרוע כי הוא יודע שאינו יכול להכחיש, ולכן אומר ברי ואינו ראי' שהוא אומר אמת.

אח"כ ה"ל מהבית יעקב, "כיון דהמוחזק אינו יודע אם הממון הוא שלו והתובע יודע בברי... כיון שזה אינו יכול להחזיק בממון אחרים מספק וזה מחזיקו בברי", והנ"ל כ' ע"ז ומדבריו משמע דבבב"ש אין לו חזקת ממון כו', עכ"ד.

ואיני יודע איך הוא מדייק זה מדברי הבית יעקב, אם מזה שהוא כותב "שזה אינו יכול להחזיק בממון אחרים מספק", והוא מפרש שכוונתו בהמילים אינו יכול להחזיק שהחזקת ממון אינו חזקת ממון, וא"כ איך יפרש מה שהוא ממשיך אח"כ "וזה מחזיקו בברי" וכי נפרש שהברי יש לו חזקת ממון, ה"ה אינו מחזיק את הממון.

ולכאור' שיטת הבית יעקב הוא כמו שיטת החמדת שלמה שהביא לעיל שזהו "משום שיש ס' גזל ביד הטוען שמע", וזה מדוייק בלשון הבית יעקב "שזה אינו יכול להחזיק בממון אחרים מספק", והיינו שזה אסור מפני שהוא ספק גזל, משא"כ הטוען ברי שאצלו זה ודאי, הוא מותר להחזיק בהממון.

ואח"כ ה"ל לתרץ קושיית החמדת שלמה שהביא לעיל "ומאי שנא אם התובע אומר ברי או עד א' אומר ברי, סוכ"ס יש ברי נגד שמא", וכ' הנ"ל לתרץ זה דדוקא כשהנתבע טוען שמא והתובע ברי, אזי איתרע חזקת ממון של הנתבע, ע"ש בדבריו. אבל הלא בחמדת שלמה מקשה לפי שיטתו שהטעם שבבב"ש ברי עדיף הוא לא מפני שע"י השמא אתרע חזקתו אלא מפני שהוא ספק איסור, ואולי אין כוונתו לתרץ לפי

שיטת החמדת שלמה, אלא שמתרץ קושייתו על פי הביאור שלו שזוהי גם שיטת החת"ס כמו שהביא שם, וכן מה שמתרץ שם אח"כ קושיית החמדת שלמה בביאור אחר הוא ג"כ לא לפי שיטת החמדת שלמה.



הלכה ומנהג

בענין חינוך הקטנים לתפלה

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

בעבר כתבתי כאן אדות העתקת בעל ה"משנה ברורה" קטעים שלמים מלשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו מבלי לציין אליו, ולפעמים מעתיק לשונות שיש בהם חידושים להלכה (ולא רק מטבעות לשון או טעמי ההלכה). אינני בא לדון כאן על עצם הענין, אם ראוי הדבר לעשות כן מבלי לציין מקור הדברים או לא [ומסתמא יש לומר שאם המשנה ברורה עשה כן הוא סבר שאין בזה כל פסול], אלא ברצוני להעיר כאן נקודה נוספת בענין זה, והוא אשר האחרונים שמעתיקים את דברי ה"משנה ברורה" ודנים בדבריו אינם מודעים שמקור הדברים הוא מדברי רבנו הזקן מילה במילה, והם לפי דעתם מדייקים בלשון ה"משנה ברורה" כאילו הוא כתב הדברים. ויש להוסיף שאפילו באנצ"ת מביאים ציטוטים שלמים שמקורם בדברי אדה"ז בשם ה"משנה ברורה", ואכמ"ל.

והנה דוגמא אחת בלבד מני רבים:

בסי' קו"ט כותב אדה"ז: "קטנים שהגיעו לחינוך חייבים לחנכם להתפלל י"ח ערב ובוקר. ומכל מקום, רשאי ליתן להם לאכול קודם תפלת שחרית, ואסור לענותם, כמו שיתבאר בסי' רס"ט ושמ"ג לענין להאכילם קודם קידוש".

בעל ה"משנה ברורה" מעתיק הלכה זו בספרו מילה במילה ממש כפי שהוא כתוב בשו"ע אדה"ז, אך ב"שער הציון" הוא מציין רק למ"א סק"ה. אמנם תחילת ההלכה "קטנים שהגיעו לחינוך חייבים לחנכם", מקורה בשו"ע הב"י ס"ב, אך המשך הלשון (שזהו חידוש הלכתי) "להתפלל ערב ובקר" הוא מדברי אדה"ז. וכן הלשון "רשאי ליתן

להם לאכול" הוא מדברי המ"א שם, אך התיבות "קודם תפלת שחרית, ואסור לענותם" עד התיבות "קודם קידוש", הוא לשון אדה"ז ממש.

והנה האחרונים (שו"ת "שלמת חיים" (לרב זוננפלד) סי' ריב. ועוד אחרונים רבים, כפי שיראה למי שיעשה חיפוש ב"אוצר החכמה") דנים בדבריו ה"סתומים" של ה"משנה ברורה", שכתב "להתפלל ערב ובקר", ולא ביאר אם כוונתו ב"ערב" היא לערבית או למנחה או לשתייהן ביחד, יעויין שם בדבריהם. ואין בכוונתי להביא ביאוריהם ולדון בהם, אלא רק להעיר על התופעה שאינם יודעים כלל שלא מפי ה"משנה ברורה" יצאו הדברים ה"סתומים" (כאן, ובעוד הרבה מקומות), אלא זהו לשונו הזהב של אדה"ז עצמו!

ועתה נבוא לברי את דברי אדה"ז אלו: הנה בסי' ע"ב מביא אדה"ז מחלוקת אם האבא חייב לחנך את בנו הקטן לקרוא ק"ש ערב ובקר, והוא מביא דעה הסוברת (רש"י ברכות כ, א): "שאפילו הגיע לחינוך, לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע וברכותיה, לפי שאין מצוי אצלו בזמן קריאת שמע ערב וישן הוא בבקר". ומסיים אדה"ז: "וראוי לנהוג כסברא הראשונה", כלומר, מן הדין אביו פטור מלחנכו בק"ש ערב ובקר (מן הטעם שהביא), אך "ראוי" בכל זאת לחנכו לכך.

אך מוסיף אדה"ז: "ולדברי הכל חייב לחנכו בתפלה אם הגיע לחינוך, כמו שיתבאר בסי' קו". כלומר, אף שלענין ק"ש שמן התורה רק "ראוי" לחנכו, הרי שלענין תפלה "חייב לחנכו" אף שהיא מדרבנן.

וטעם הדבר לכאורה פשוט: זמן ק"ש להלכה הוא בלילה דוקא, ואז הילד אינו מצוי אצל אביו כיון שהוא זמן שכיבה, אבל ערבית ניתן להתפלל להלכה כבר מבעוד יום, מפלג המנחה, שאז הילד יכול להיות מצוי אצל אביו, ולכן חל עליו החיוב לחנכו להתפלל. ובבקר, זמן ק"ש הוא עד ג' שעות ביום, שאז הילד עדיין ישן, ולכן אביו לא חייב לחנכו, אבל תפלת שחרית נמשכת עוד שעה, ואם כן מסתמא הילד כבר לא ישן אז, ובדיעבד הרי ניתן להתפלל עד חצות, ולכן אביו חייב לחנכו.

וזהו מה שכתב אדה"ז: חייב לחנכו "להתפלל ערב ובקר", שבזה בא להדגיש החיוב של התפלה בניגוד לפטור של ק"ש, ולכן באמרו "ערב" הוא מתכוין בעיקר לתפלת ערבית, כיון שבזה החידוש של תפלת ערבית על חובת ק"ש בלילה, אבל זה כולל ודאי גם את תפלת מנחה, שזמנה מתחיל מחצי שעה אחרי חצות היום, וגם היא בכלל "ערב", כלשון הכתוב (ירמיה ו, ד) "כי ינטו צללי ערב", וחיובה גדולה יותר מתפלת

ערבית, שכן במקור תפלת ערבית היא רשות, ורק ש"האידינא קבלוה לחובה" (ראה שו"ע אדה"ז סי' פט ס"א, וש"נ).



פירסומי ניסא דמגילה

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

שאלה:

אברך הגר בעיר שאין בה מגין קבוע עדיין, והיה נראה לו שלא יהיה לו מגין לתפלת שחרית ביום פורים, והתפלל שחרית, וקרא לעצמו את המגילה, ואח"כ נודמן למקום שיהיה קריאה בציבור. האם חייב או עכ"פ ראוי לשמוע את המגילה עוד פעם בציבור?

תשובה:

יש בקריאת המגילה מצוות פרסומי ניסא

מצינו בכמה מקומות במסכת מגילה, שיש בקריאת המגילה מצוה של פרסומי ניסא כדלהלן.

קריאת מגילה עדיפה על שאר כל המצוות

במסכת מגילה דף ג ע"ב נאמר: פשיטא, מגילה ועבודה, מגילה עדיף [כלומר מגילה קודמת לעבודת המקדש], מגילה ותלמוד תורה, מגילה עדיף [קריאת מגילה עדיפה על פני לימוד תורה], עבודה ומת מצוה, מת מצוה עדיף [אם יש לפניו מת מצוה, ואם יקבור אותו, יתבטל מעבודת המקדש, יקבור את המת מצוה], תלמוד תורה ומת מצוה, מת מצוה עדיף. בעי רבא מת מצוה ומגילה מי עדיף, מגילה עדיף משום פרסומא ניסא, או מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות..., יעו"ש.

מבואר בגמרא שמת מצוה ומקרא מגילה, עדיפים על פני מצוות עבודה במקדש ותלמוד תורה, והסתפקה הגמרא מי עדיף מקרא מגילה או מת מצוה, והצד שמקרא מגילה עדיף, הוא מפני שיש בזה מצוה של פרסומי ניסא.

הרי לפנינו שבמקרא מגילה יש מצוה של פרסומי ניסא, וכן מבואר שענין זה של פרסומי ניסא הוא חשוב מאוד, שלכן הוא עדיף מלימוד תורה ועבודת המקדש, והיה צד לגמרא שהוא עדיף על מת מצוה.

וכן נפסק להלכה בשו"ע⁹⁹: מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצות של תורה, שכולם נדחים מפני מקרא מגילה, שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו, חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים, יעו"ש.

קריאת המגילה בעשרה בזמנה ושלא בזמנה

עוד נאמר שם בדף ה' ע"א אמר רב מגילה בזמנה [בי"ד באדר, שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד], קורין אותה אפילו ביחיד, [דהכל קורין בו, ואיכא פרסום הנס, רש"י], שלא בזמנה [כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה¹⁰⁰] בעשרה [דבעינן פרסומא ניסא], רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה.

ופרש"י: רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה, מצוה לחזור אחר עשרה משום פרסומי ניסא, אבל אי לא אשכח עשרה, לא אמר רב אסי דלא ליקרי, שאין איסור קריאתה ביחיד אלא מצוה לקרותה בעשרה, ע"כ.

הרי לפנינו, שיש ענין לקרוא את המגילה ברבים משום פרסומי ניסא, ונחלקון האמוראים לגבי הקריאה של יום י"ד, שכל העולם קורים בו ביום, האם צריך לקרוא את המגילה בעשרה, או שמא עצם זה שכולם קוראים את המגילה ביום זה, יש כאן פרסום הנס.

פסק ההלכה בנידון הנ"ל

ולהלכה נפסק בשו"ע¹⁰¹ כשיטת רב אסי: מגילה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה, קורים אותם ביחיד.

99) סימן תרפז ס"ב.

100) דמבואר שם בתחילת המסכת, שחכמים הקלו לבני הכפרים להקדים ולקרוא את המגילה ביום הכניסה, דהיינו ביום שני או חמישי שלפני פורים. ויש לציין שמבואר בגמרא שם, שדין זה אינו נוהג בזמן הזה.

101) סימן תרץ ס"ח.

והוסיף המשנ"ב דאף שהוא קורא את המגילה בזמנה, ואיכא פרסומי ניסא בלא"ה שהכל קורין באותו זמן, אפילו הכי צריך לטרוח ולקבץ עשרה שיהיו בעת הקריאה, משום פרסומי ניסא, וכל שכן אם הוא שלא בזמנה, כגון המפרש בים והיוצא בשיירא, ואינו מוצא מגילה להוליך עמו, דמותר להקדים ולקרואה קודם שיוצא כמבואר בשו"ע¹⁰², או שחל יום ט"ו באדר בשבת, דצריכין המוקפין להקדים ולקרואו בערב שבת, בודאי צריך לקבץ עשרה לקריאתו, ובוה עוד חמיר יותר דאי ליכא עשרה לא יברכו המוקפין עליה¹⁰³.

והוסיף המשנ"ב, דאם בזמן שקורא בביתו, קורין את המגילה בצבור בבית הכנסת, אז אפילו יש לו מאה אנשים בביתו, מצוה לילך לשם, משום ברוב עם הדרת מלך, יעו"ש.

הרי לפנינו שכאשר כל עם ישראל קורין את המגילה באותו יום, יש פרסומי ניסא אפילו שקורא ביחיד, ובכל זאת יש ענין לקרוא את המגילה בצבור שיהיה יותר פרסומי ניסא.

קריאת המגילה אף בלא הבנה

עוד מצינו בדף יח ע"א הלועז ששמע אשורית יצא, דהיינו מי שלא יודע לשון אשורית, ושמע את המגילה באשורית, יצא ידי חובתו. והקשתה הגמרא הא לא ידע מאי קאמרי, ותירצה הגמרא מידי דהוה אנשים ועמי הארץ, היינו כמו שעמי הארץ יוצאים ידי ובה אפיל שלא מבינים את פירוש המגילה, כך הלועז יוצא ידי חובה.

והקשתה הגמרא על עצם השאלה: מתקיף לה רבינא, אטו אנן [התלמידי חכמים] האחשתרנים בני הרמכים מי ידעיןן [האם אנו יודעים את פירוש המילים האחשתרנים בני הרמכים], אלא מצוות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצוות קריאה ופרסומי ניסא.

הרי לפנינו שהפרסומי ניסא הוא עיקר גדול במצוות קריאת המגילה.

(102) סימן תרפח ס"ז.

(103) אכן בפרט זה של קריאת המגילה ביום ט"ו באדר בערים המוקפות, יעוין בספר פסקי תשובות (שם) שרבים מגדולי הפוסקים חולקים, וסוברים שקריאת המגילה בירושלים נחשבת כקריאה בזמנה בי"ד בשאר ערי הארץ, ואפשר לברך על קריאת המגילה אף בלא עשרה, יעו"ש.

הפסקה בקריאת המגילה

כמו כן מצינו במסכת ברכות דף יד ע"א שהסתפקה הגמרא: בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק [דהיינו האם מותר להפסיק באמצע הלל וקריאת המגילה ולהשיב לחבירו מפני הכבוד, כמו שמותר להפסיק באמצע קריאת שמע], אמרינן קל וחומר, קריאת שמע דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף, אמר ליה פוסק ואין בכך כלום.

הרי לפנינו שהיה לגמרא צד שאיסור הפסקה בקריאת המגילה, חמור יותר מאשר בקריאת שמע שהיא דאורייתא, מכל מקום יתכן שמקרא מגילה שיש בו פרסומי ניסא חמור יותר.

פרסומי ניסא בנר חנוכה

והנה ענין זה של פרסומי ניסא, מצינו בעוד כמה מצוות, כגון נר חנוכה וד' כוסות.

לגבי נר חנוכה נאמר במסכת שבת¹⁰⁴: נר חנוכה וקידוש היום מהו [עני שאין לו כסף לקנות נר חנוכה וגם יין לקידוש היום לשבת, מה עדיף שיעשה], קידוש היום עדיף דתדיר, או דלמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, בתר דאבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא.

וכן נפסק להלכה בשו"ע¹⁰⁵: מי שאין ידו משגת לקנות נר חנוכה ונר שבת, יקנה נר שבת מפני שלום ביתו, ואם יש לו לשל שבת ואין לו לנר חנוכה וליין לקידוש היום, יקנה לנר חנוכה, משום פרסומי ניסא. והוסיף הרמ"א דה"ה שנר חנוכה קודם ליין הבדלה.

ועוד מבואר בהמשך הגמרא בשבת: מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן לא מדכרינן, או דלמא משום פרסומי ניסא מדכרינן. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא אינו מזכיר [כלומר לא חייב להזכיר], ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה, יעו"ש. וכן נפסק להלכה שלמעשה מזכירים חנוכה [כלומר אומרים על הנסים] בברכת המזון, מפני פרסומי ניסא.

(104) דף כג ע"ב.

(105) סימן תרעה.

פרסומי ניסא במצוות ד' כוסות

עוד מבוואר במסכת פסחים¹⁰⁶ לגבי מצוות ד' כוסות, ולא יפחתו לו [לעני המתפרנס מהצדקה] מד' כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי. ושאלה הגמרא פשיטא [שנותנים לעני ד' כוסות מהצדקה, שהרי זה בכלל צרכי העני].

תירצה הגמרא: לא נצרכה אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום פרסומי ניסא מודי, יעו"ש.

הרי לפנינו שבד' כוסות יש מצוה של פרסומי ניסא, ולכן יש חובה גדולה לתת לעני יין לד' כוסות.

דברי הרמב"ם שגר חנוכה מוכר כסותו ק"ו מד' כוסות

והנה ברמב"ם בהלכות חנוכה¹⁰⁷ כתב: מצות נר חנוכה, מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבת הא-ל, והודיה לו על הנסים שעשה לנו. אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק.

ודנו האחרונים בשאלה, מה המקור של הרמב"ם שאם אין לו כסף לנר חנוכה, שצריך אפילו למכור את כסותו.

דעת המ"מ שחנוכה נלמד בק"ו מד' כוסות

וביאר המגיד משנה וז"ל: נראה שלמדו ממה שנתבאר... שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא, וכל שכן בנר חנוכה דעדיף מקדוש היום.

כלומר הרמב"ם למד דין זה מהדין של ד' כוסות, שכשם שבד' כוסות אפילו עני חייב, וממילא אם אין לו כסף והוא לא קיבל כסף מהצדקה, הוא צריך למכור את כסותו, וכל זאת מפני פרסומי ניסא, כל שכן שלנר חנוכה צריך למכור את כסותו.

(106) דף קיב ע"א.

(107) פ"ד מחנוכה הי"ב.

קושיית הלחם משנה מדוע חנוכה הוא כ"ש מד' כוסות

והקשה הלחם משנה דלמה כתב המגיד משנה שהוא "כל שכן" מד' כוסות, שאמנם חנוכה עדיף מקידוש היום בגלל הסברא של פרסומי ניסא, ואפשר ללמוד חנוכה בכל שכן מקידוש, אבל במצוות ד' כוסות שגם בה יש את הענין של פרסומי ניסא, אין לומר שכל שכן בנר חנוכה, אלא היה צריך לומר שאם בד' כוסות יש למכור את כסותו, הוא הדין שבנר חנוכה יש לעשות כן, מפני פרסומי ניסא, יעו"ש.

ויש לציין ולחזק את קושייתו, שבאמת הבית יוסף¹⁰⁸ כשהביא דין זה כתב: ...ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, כן כתב הרמב"ם, וכתב הרב המגיד דהיינו מדתנן בפרק ערבי פסחים שאפילו עני שבישראל אל יפחתו לו מארבע כוסות של יין וטעמא משום פרסומי ניסא, עכ"ל.

הרי שכתב בשם המגיד משנה, שלמדים דין חנוכה מדין ד' כוסות, ולא כתב שהוא כל שכן¹⁰⁹.

חקירה בגדר הפרסומי ניסא

ולבאר ענין זה, נראה דיש לחקור בהא דמבואר בחז"ל שבמצוות יש ענין של פרסומי ניסא, האם זהו עיקר תקנת חז"ל במצוות אלו, דהיינו שעצם המצוה הוא הפרסומי ניסא שבה, ואם חסר הפרסום לא קיים את המצוה כלל, או שחז"ל תיקנו שמלבד המצוה, יש פרט נוסף על עיקר המצוה, והוא כעין הידור מצוה, דהיינו שעיקר

108) בסימן תרעא.

109) יעוין מה שהאריכו בזה בספר שלמי שמחה להגר"ש עלבערג הל' חנוכה סימן נב, ובספר רץ כצבי לדידי הרה"ג ר' צבי רייזמן שליט"א, ח"א סימן כח. ויעוין עוד בשו"ת רבנו יוסף מסלוצק (סימן ז) שביאר וז"ל: ומה דכתבנו למעלה דבקידוש יש ג"כ פרסומי ניסא דיצ"מ, אפ"ה פרסומי ניסא דנר חנוכה עדיף, משום דאם לא עכשיו אימתי, אבל הזכרת ניסא דיצ"מ בכל יומא איתא, וגם בקידוש יכול לקיימו בשבתות אחרים. ובזה יש ליישב מה שהרגיש הלח"מ בפ"ד מהלכות חנוכה הלכה י"ב על הה"ה שכתב דהרמב"ם שכתב דאפי' עני שואל או מוכר כסותו לנ"ח, למדו מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנ"ח דעדיף מקידוש היום. דמאי כ"ש הוא זה, ד' כוסות דאיכא בהו פרסומי ניסא כדכתב ה"ה ז"ל ודאי דהוי כמו חנוכה וא"כ לא הי' לה"ה ללמוד הדין מכל שכן אלא מהוא הדין, וצ"ע ע"כ.

ולהנ"ל ניחא דפרסומי ניסא דחנוכה עדיף בזה משום דאם יתבטל לא יתקיים בזמנים אחרים כפרסומי ניסא דיצ"מ, וזה שכתב דעדיף מקידוש היום פירוש מהאי טעמא.

המצוה הוא שתיית הד' כוסות או הדלקת הנר או קריאת המגילה, וחז"ל תיקנו שיהיה בפרסום בשביל הידור מצוה.

חילוק בין מגילה לחנוכה וד' כוסות

ולכאורה היה נראה, דיש חילוק בין מקרא מגילה, לבין נר חנוכה וד' כוסות, דשתיית ד' כוסות והדלקת נר חנוכה, עצם ומהות המצוה הוא הפרסומי ניסא שבה, משא"כ מקרא מגילה, הפרסומי ניסא שבה, הוא רק דבר נוסף וכעין הידור על עצם חובת הקריאה. וכמו שנבאר להלן.

ראיות שבנר חנוכה הפרסומי ניסא היא מעיקר המצוה

דהנה מצינו בנר חנוכה בכמה הלכות, שפרט זה של פרסומי ניסא הוא לעיכובא בקיום המצוה. וכמו שמבואר במסכת שבת¹¹⁰ נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה, ופרש"י דלא שלטא בה עינא למעלה מכ' אמה, וליכא פרסומי ניסא, יעו"ש. הרי שענין זה של פרסומי ניסא מעכב בקיום המצוה.

ועוד מובא שם¹¹¹ מצוותה [של נר חנוכה] משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, וכן פסק הרמב"ם¹¹²: אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק... עבר זמן זה אינו מדליק, יעו"ש.

ובשו"ע¹¹³ הוסיף וכתב: שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא... ומיהו הני מילי לכתחילה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה.

(110) דף כב ע"א.

(111) בשבת דף כא ע"ב.

(112) פ"ד מחנוכה ה"ה.

(113) סימן תרעב ס"ב.

וביאר המשנ"ב¹¹⁴ דמה שיכול להדליק כל הלילה, היינו דוקא אם בני הבית נעורים, אבל אם כולם ישנים אין לברך עליהם, אלא ידליק בלא ברכה, ואם בא לביתו קודם עלות השחר ומצא בני ביתו ישנים, מן הנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק בברכה.

הרי לפנינו שפרסומי ניסא בנר חנוכה הוא לא הידור בעלמא, אלא חלק עיקרי מגוף המצוה.

ברכה על נר חנוכה כשאין מי שיראה את ההדלקה

אכן יעוין בשער הציון¹¹⁵ שהביא את דברי החמד משה, שדעתו דאם שכח או נאנס ולא הדליק עד שישנו כולם יקיץ ב' או ג' מהם וידליק, ואם אי אפשר להקיצם, מכל מקום ידליק ויברך, דלפי דברי הפוסקים שאם לא מקיצם אינו יכול לברך, עולה שאם יהיה במקום שאין איש אף מאנשי הבית שם ידליק בלא ברכה, ולא ראינו זה בפוסקים, ואדרבה השלטי גבורים כתב בשם הריא"ז דאף אם הוא בין הנכרים לבדו צריך להדליק, ומשמע מדכתב כן בפשיטות, שידליק בברכה, אלא ודאי דאם יכול לפרסם ההדלקה בפני רבים, יותר עדיף, אבל אי ליכא אנשים, בשביל זה לא יבטל המצוה, כן נראה לי וכן נוהגין העולם, עד כאן לשונו.

והכריע בשער הציון שספק ברכות להקל, ומכל מקום מי שרוצה לנהוג כוותיה אין מוחזין בידו, יעו"ש.

הרי שפרסומי ניסא הוא מעיקר המצוה, ואם אין מי שיראה את ההדלקה, יש אומרים שאין לברך על ההדלקה, ויתכן שאף החמד משה שסובר שאפשר לברך אף כשאין מי שרואה, הוא מפני שסובר שעצם מעשה המצוה הוא הפרסומי ניסא, וכעין מה שיבואר להלן בענין ד' כוסות, אבל בודאי שעיקר המצוה הוא הפרסומי ניסא.

ראיות שבד' כוסות הפרסומי ניסא מעיקר המצוה

ונראה שאף בד' כוסות, הפרסומי ניסא הוא מעיקר המצוה, ולא הידור שנוסף על המצוה, שכן משמע מהגמרא בפסחים¹¹⁶ שהבאנו לעיל, שלכן נותנים לעני ד' כוסות

(114) ס"ק יא.

(115) שם ס"ק יז.

(116) בדף קיב ע"א.

מהתמחוי, כי במצוה זו יש פרסומי ניסא, משמע שעצם המצוה יש בה משום פרסומי ניסא.

ונראה דכן מבואר ברמב"ם¹¹⁷ שכתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו, כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה, לא יפחתו לו מארבעה כוסות, שיעור כל כוס מהן רביעית.

ולכאורה מבואר ברמב"ם שעיקר קיום ה"להראות" את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הוא בשתיית ד' כוסות עצמם, דהיינו ששתיית היין מפרסם את הענין של יציאת מצרים¹¹⁸.

חילוק בין ד' כוסות למצה ומרור

יש להעיר שמפשטות לשון הרמב"ם משמע שעיקר הפרסומי של נס יציאת מצרים, הוא ביין, וצ"ב מדוע אין את הענין של פרסומי ניסא גם בשאר מצוות הלילה כגון מצה ומרור, שאף בהם נצטוונו כדי להזכיר לנו את נסי יציאת מצרים.

ונראה שיש חילוק ביניהם, והוא שעיקר החיוב של אכילת מצה בליל הסדר, הוא רק אכילת כזית אחד [ולכתחילה אוכלים כמה זיתים, אך עיקר החיוב הוא רק כזית אחד], ואם כן אין בזה כל כך פרסום, והרי בכל סועדת שבת וחג אוכלים כזית פת, ויוצאים ידי חובה אם יאכלו מצה, משא"כ ד' כוסות, שחייבים לשתות ד' כוסות בדוקא, ושתיית ד' פעמים יין, מראה על הרחבה ועושר וכו'.

יתכן שבכל מצוות הפסח יש פרסומי ניסא

עוד יתכן לומר שבאמת יש מצוה של פרסומי ניסא באכילת המצה, מפני שאוכל לחם עוני, וכן בגלל שאוכלים אותה דרך חירות בהסבה, וכן משמע מלשון הרמב"ם¹¹⁹ שכתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה

(117) פ"ז מחמץ ומצה הלכה ו-ז.

(118) ויעוין עוד בהמשך דברי הרמב"ם בהלכה ט שכתב שצריך שהיין יהיה ערב עבורו, ונראה שרק באופן זה הדבר נראה שמראה שהוא בן חורין ויצא ממצרים.

משעבוד מצרים . . לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. ואח"כ הוסיף את הדין שכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה, יעו"ש. עכ"פ משמע מדבריו שבכל האכילות שאוכל בהסבה בלילה זה, הוא מראה את הנס של יציאת מצרים¹²⁰.

חילוק בין הפרסומי ניסא של חנוכה לקידוש

והנה האבני נזר¹²¹ כתב לתרץ את קושיית הלחם משנה הנ"ל על המגיד משנה, דמדוע כתב שהרמב"ם למד את הדין שמוכר כסותו לחנוכה בק"ו מד' כוסות, ולא כתב שהוא הדין כמו ד' כוסות, שהרי בשניהם יש הענין של פרסומי ניסא.

וביאר שם: דהנה צריך להבין מאי טעמא נר חנוכה קודם לקידוש היום משום פרסומי ניסא¹²², הלא שבת הוא עדות על חידוש העולם, וכמו שאומרים בקידוש ז'כר למעשה בראשית', וחידוש העולם יש מאין, הוא יותר פלא מהנסים של יציאת מצרים¹²³.

120) ומה שאין חיוב מיוחד למכור כסותו וכו' לקניית מצות, י"ל בפשיטות, דהלא לעני נותנין לו מזון י"ד סעודות כולל לחם, ובפסח נותנים לו במקום לחם מצה, וזהו עיקר תקנת חז"ל של מעות חיטים - משא"כ ד' כוסות אינו מעיקר צרכי הסעודה דבכל השנה כולה אינו צריך יותר מכוס א' של יין לקידוש היום וכו' לכן המשנה צריכה להדגיש שנותנים לעני יין לד' כוסות, ומזה דייקו הפסוקים שצריך לשאול על הפתחים או למכור כסותו עבור זאת, אבל אין הכי נמי שיתכן שצריך למכור את כסותו גם עבור מצה.

121) או"ח סימן תקא אות ב-ג.

122) וכמו שהבאנו לעיל את דברי הגמרא בשבת דף כג ע"ב.

123) והוסיף שם דאין לומר דשאני נסים שביציאת מצרים שהם ענייני בני ישראל. הלא חידוש העולם גם כן עבור ישראל שקיבלו התורה בראשית ואין ראשית אלא ישראל אין ראשית אלא תורה וכל מעשה בראשית היו תלויין ועומדין עד יום ו' בסיון שקיבלו ישראל התורה כמבואר בשבת (דף פח ע"א). ואם כן כיון דבארבע כוסות חשובים פרסומי ניסא שמתפרסמים יציאת מצרים שבת נמי יחשב פרסומי ניסא שמפרסם חידוש העולם.

כמו כן יש להוסיף על דבריו על גודל המופת ביצירת העולם יש מאין את המבואר בכוזרי (מאמר ב אות נד), יעו"ש, ויעוין עוד ברמב"ן סוף פרשת בא, ובחינוך (מצוות כא שו שפ).

וצריך לומר דשאני המצוות שבליל פסח שהם לפרסם לבניו ובני ביתו, כדכתיב¹²⁴ 'והגדת לבנך', מה שאין כן שבת, דאמנם יש בזה ענין של פרסומי ניסא, אך הפרסומי ניסא הוא רק לעצמו.

הטעם שמוכר כסותו לחנוכה ולא לשבת

ולפי זה מובן הטעם שלכל מצוות אינו מחוייב למכור את כסותו, ורק לחנוכה וכיוצא ב צריך למכור כסותו, שהרי בכל המצוות קיי¹²⁵ שחישב לעשות מצוה ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. מה שאין כן כשיש מצוה של פרסומי ניסא, שצריך לפרסם לאחרים את הנס, במצוות אלו, לא שייך לומר שאם נאנס ולא קיים את המצוה הרי זה כאילו עשה, דמה לאחרים במחשבתו. ולכן במצוות קידוש היום, אע"פ שיש בזה משום פרסומי ניסא, אך מכיון שהפרסום הוא רק לעצמו, הרי זה דומה לשאר המצוות שאם נאנס ולא עשה הרי זה כאילו עשה, ולכן לא צריך למכור את כסותו עבור כך.

ביאור דברי המגיד משנה ע"פ הנ"ל

ומסיים האבני נזר שעל פי הנ"ל, מובן היטב הקל וחומר מד' כוסות לנר חנוכה, שכתב המגיד משנה, שמכיון שמבואר בגמרא שנר חנוכה קודם לקידוש, על כרחין שמעלת נר חנוכה הוא בזה שיש בזה פרסום לאחרים, ואם כן נר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ שמפרסם לכל, ודאי קל וחומר מארבע כוסות שאין הפרסום רק לבניו ובני ביתו לבד, עכ"ד.

תירוץ השבות יעקב

וכעין תירוצו של האבני נזר, כתב גם השבות יעקב¹²⁶ וז"ל: דברי המגיד משנה הם פשוטים, ובדקדוק לשון כתב תיבת 'כל שכן', דהא דאמרינן בש"ס דנר חנוכה עדיף מקידוש היום דפרסומי ניסא עדיף, קשה הא גם בקידוש היום איכא זכרון נס יותר, שמעיד שהקב"ה ברא עולמו ונח ביום השביעי, ואין לך נס גדול מזה, שברא כל הבריות מאין בדיבור בעלמא וצמצם לנוח ביום השביעי.

(124) שמות יג, ח.

(125) בברכות דף ו ע"א.

(126) ח"ג סימן מט.

אלא צ"ל בהא עדיף נר חנוכה שמדליק הנר מבחוץ, ואיכא פרסום נס לציבור ברשות הרבים, משא"כ קידוש היום הוא רק בביתו, וא"כ מכח זה נר חנוכה הוא כל שכן מד' כוסות [שאינן בו פרסומי ניסא לרשות הרבים], ולהכי דקדק לומר פרסומי ניסא, כלומר שמפרסמין הנס.

ראיה שיש כמה דרגות בפרסומי ניסא

ומביא השבות יעקב ראיה לכך שיש כמה דרגות בפרסומי ניסא וז"ל: ואל תתמה על זה [שיש כמה דרגות בפרסומי ניסא], שהרי קרוב לזה מבואר להדיא בתוס' בשבת¹²⁷ [לגבי ספק הגמרא האם להזכיר על הנסים בברכת המזון], בתפלה פשיטא לי דמזכיר, משום דתפלה בצבור היא ואיכא פרסומי ניסא משא"כ ברכת המזון שהוא בבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי, עכ"ל [התוס'], הרי להדיא דיש לחלק כן... יעו"ש¹²⁸.

127) דף כד ע"א ד"ה מה להזכיר.

128) והנה בספר מעשה רוקח על הרמב"ם הנ"ל, כתב לתרץ קושיית הלח"מ, למה נקט המגיד משנה כל שכן, וז"ל: דרוצה לומר כיון דאפילו בארבע כוסות דלית בהון משום פרסומי ניסא הדין כן - מכל שכן - נרות חנוכה, דהך טעמא דפירסומי ניסא עדיף בה, שהרי היא קודמת לקידוש היום מטעם זה, ותמיהה על הלח"מ שהבין במגיד משנה שד' כוסות הם מטעם פרסומי ניסא, והיכן מצינו דבר זה דארבע כוסות הם מטעם פרסומי ניסא, עכ"ל.

ויש להעיר על דברי קדשו, שהרי הבאנו לעיל גמרא מפורשת בפסחים (דף קיב ע"א) שד' כוסות הם משום פרסומי ניסא הם. וראיתי חכם אחד שרצה לתרץ את דבריו על פי דברי האבני נזר והשבות יעקב, שכוונת המעשה רוקח הוא שבד' כוסות אין פרסומי ניסא כמו בנר חנוכה, דהיינו שאין בזה פרסומי ניסא לרשות הרבים, אבל באמת יש בזה פרסומי ניסא לעצמו ולבני ביתו. אכן הלשון קצת דחוק שפשטות לשונו מורה שסובר שאין בד' כוסות פרסומי ניסא כלל.

עוד ראיתי מי שכתב לתרץ שס"ל כגירסת הר"ח בפסחים שם שכתב: ואפי' מן התמחוי - ואסיקנא אפילו לר' עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הכא משום 'ניסא' מתיר שיקח אפילו מן התמחוי, עכ"ל. הרי שלא כתב פרסומי ניסא, אלא ניסא, ואולי לפי גירסא זו יש מקום לומר שאין בד' כוסות פרסומי ניסא כלל, וכל מעלתם הוא מפני חביבות הנס, וצע"ג אם אפשר כן לומר, שבפשטות הר"ח רק קיצר בלשונו, אך לא בא לחלוק על כל דברי רבותינו שנקטו בפשיטות שיש בד' כוסות פרסומי ניסא, וצ"ע.

ראיה לחקירה הנ"ל ממי שיש לו רק כוס אחד

ויש לציין שראיתי בספר רץ כצבי¹²⁹ שהביא שתי ראיות, דלא כמו שכתבנו, אלא דמצוות ד' כוסות הוא רק פרט בקיום המצוה, ואינו דין לעיכובא בקיום המצוה.

ראיה ראשונה הביא מדברי מרכבת המשנה¹³⁰ שכתב שמי שיש לו רק כוס יין אחד בליל הסדר, יקח אותו לקידוש של ליל פסח¹³¹, הגם שעל ידי שתיית כוס היין לקידוש, לא ניכר כלל הענין של יציאת מצרים שהרי בכל ליל יו"ט עושים קידוש על היין, ואין אומרים שכדי להבליט את החיוב של שתיית ד' כוסות ופרסומי ניסא, צריך לשתות את הכוס היחידה שיש לו לאחר נטילת ידיים, ויאמר עליה את ההלל וההגדה, ובכך יהיה ניכר יותר ענין פרסום הנס.

אך יש לדחות ראיה זו, דהתם מיירי דאין לו ד' כוסות, וממילא לא יהיה לו פרסומי ניסא¹³² ורק השאלה הוא מה עדיף, קידוש היום או הלל על הכוס, אבל ברור שמרכבת המשנה מודה דד' כוסות מפרסמים את הנס מצד עצמם.

ראיה להנ"ל משתיית ד' כוסות שלא על סדר ההגדה

עוד הביא הרץ כצבי ראיה מדברי הביאור הלכה¹³³ שהביא את שיטת הב"י שבדיעבד אם שתה ד' כוסות ושהה ביניהם, ולא אמר את ההגדה, יוצא ידי חובת ד' כוסות. והרי עיקר הסדר הוא ההגדה, ואם פוסק הב"י שיוצא ידי חובת ד' כוסות בלי אמירת ההגדה, הרי זה ראיה שאין הפרסומי ניסא ד' כוסות מעכב, ואינו אלא פרט בקיום המצוה.

אך גם ראיה זו יש לדחות, דמי אמר שעיקר פרסומי ניסא הוא דוקא בשתיה על סדר ההגדה, ויש לומר שבאמירת ההגדה הוא מקיים את מצוות התורה של והגדת

(129) ח"א סימן כח.

(130) פ"ד מחנוכה הי"ב.

(131) ודין זה מובא להלכה גם במג"א ובמשנ"ב סימן תפג סק"א, יעו"ש מש"כ אם יש לו שתיים או שלוש כוסות מה יעשה.

(132) שהרי עיקר הפרסומי ניסא הוא בזה ששותה ד' כוסות וכנ"ל.

(133) סימן תעב סעיף ח ד"ה שלא כסדר.

לבנך, ותקנת ד' כוסות הוא תקנת חז"ל לפרסם הנס לעצמו ולאחרים, על ידי שעושה הנהגות של חירות.

סיכום גדרי הפרסומי ניסא

היוצא מכל הנ"ל, דגדר פרסומי ניסא דחנוכה וד' כוסות הוא חלק בעצם קיום מעשה המצוה, דהיינו שעצם מעשה ההדלקה דנר חנוכה ושתיית הד' כוסות הוא הפרסומי ניסא.

אלא ששתיית ד' כוסות הוא פרסומי ניסא לעצמו ולמסובים על שולחנו, ובנר חנוכה הפרסומי ניסא הוא לכל בני רשות הרבים, אלא שלהלכה גם אם אין אחרים, יקיים את הפרסומי ניסא עכ"פ לעצמו.

גדר פרסומי ניסא בקריאת המגילה

אמנם נראה שהפרסומי ניסא דמקרא מגילה, מדה אחרת יש לה, ומוכח מכמה מקומות שהדין של פרסומי ניסא אינו מעצם תקנתה, אלא דישנם שתי מצוות נפרדות, יש חיוב של קריאת המגילה, והוא מצד חובת היום, ובנוסף לכך יש דין נוסף של פרסומי ניסא שמקיים בקריאה.

ראיה לגדר הנ"ל ממגילה הכתובה בין הכתובים

ונראה להביא ראיה לזה מהדין המבואר במסכת מגילה¹³⁴ הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים [דהיינו, כל הספרים בימי חז"ל, היו כתובים בגליון כמו ס"ת שלנו, ואם המגילה היתה מחוברת לספרים אחרים באותה גלילה] לא יצא. ופרש"י הטעם: דבעינן אגרת לעצמה דמפורסם ניסא טפי, כי כשקוראה בין הכתובים נראה כקורא במקרא, עכ"ל.

ובהמשך הגמרא מבואר שדין זה נאמר רק בציבור, אך יחיד יוצא במגילה זו ידי חובה, ופירש המשנ"ב¹³⁵ בשם הפוסקים את הטעם שיחיד יוצא ידי חובה, מפני שבלאו

(134) דף יט ע"א.

(135) סימן תרצא ס"ק כג.

הכי אין פרסום, יעו"ש¹³⁶. ויעוין עוד בר"ן ובמאירי שכתבו שאפילו בציבור יוצאים ידי חובה בדיעבד¹³⁷.

ומבואר מזה דאף בהקריאה בין הכתובים דליכא פרסומי ניסא, יוצאים בה בדיעבד ביחיד, ואולי אף בציבור, מוכח מזה דאין הפרסומי ניסא תנאי בקיום המצוה¹³⁸.

ראיה להנ"ל מהדין של קריאה שלא בזמנה

עוד יש להביא ראיה לגדר הנ"ל, מהדין המבואר במסכת מגילה¹³⁹: אמר רב מגילה בזמנה [בי"ד באדר, שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד], קורין אותה אפילו ביחיד, [דהכל קורין בו, ואיכא פרסום הנס], שלא בזמנה [כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה] בעשרה [דבעינן פרסומא ניסא], רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה.

ופרש"י: רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה, מצוה לחזור אחר עשרה משום פרסומי ניסא, אבל אי לא אשכח עשרה, לא אמר רב אסי דלא ליקרי, שאין איסור קריאתה ביחיד אלא מצוה לקרותה בעשרה, ע"כ.

הרי לפנינו שכל הדין לקרוא את המגילה בעשרה כדי שיהיה פרסומי ניסא, הוא רק דין לכתחילה, אבל בודאי שיש מצוה בפני עצמה של קריאת המגילה.

136) אלא שנחלקו הפוסקים אם יחיד יוצא ידי חובה בזה לכתחילה או רק בדיעבד, כמבואר בביאור הלכה שם.

137) אמנם דעת הרמב"ם והשו"ע שלא יוצאים ידי חובה בציבור אף בדיעבד.

138) ויש לציין שהטורי אבן (הביאו הביאור הלכה שם) בביאור הסוגיא שם כתב פירוש אחר שבציבור הכוונה היא כשקוראים את המגילה שלא בזמנה, שצריך לקרואה בעשרה, או צריך שלא תהיה כתובה בין הכתובים מפני פרסומי ניסא, אך ביחיד, כלומר בזמנים שאפשר לקרוא את המגילה ביחיד, כי יש פרסומי ניסא מזה שכולם קוראים ביום זה את המגילה, אפשר לקרואה אף כשכתובה בין הכתובים, יעו"ש. ולפי דבריו אין ראיה שפרסומי ניסא הוא ענין בפני עצמו, אכן ראייתנו היא לפי פירוש כל שאר הפרשנים.

139) דף ה ע"א הנ"ל.

ביאור מחלוקת רב ורב אסי ע"פ החקירה הנ"ל

ובאמת ראיתי מי שכתב שהמחלוקת של רב ורב אסי תלויה בחקירה הנ"ל, אי פרסומי ניסא היא חלק מעצים המצוה או הוספה בהידור מצוה.

דרב סובר שפרסום הנס הוא חלק מהמצוה, ובלי פרסום הנס אין מצוה לקרוא את המגילה כלל, אלא דס"ל דבזמנה שהכל קורין אותה, ממילא יש פרסום בזה גופא דהכל קורין אותה, ורק לכן בזמנה יכול כ"א לקרותה אפי' ביחיד, משא"כ שלא בזמנה - צריך עשרה כי אם אין פרסום הנס אין קריאה.

ורב אסי ס"ל דפרסומי ניסא הוא רק מעלה נוספת והידור בקריאתה, לכן לכתחילה צריך עשרה אפילו בזמנה.

סיכום גדרי הפרסומי ניסא

נמצא מבואר מכל הנ"ל, שעל אף שתקנו חז"ל כמה מצוות מצד פרסומי ניסא, אך יש חילוק ביניהם בגדרם ועניינם. דהפרסומי ניסא של חנוכה, הוא חלק מהמצוה, דעצם הדלקתה הוא הפרסום, וגדר מצוותה של נר חנוכה הוא שיפרסם הנס לרבים דוקא.

ובפרסומי ניסא דד' כוסות, עצם שתייתם הוא פרסום הנס, שמראה שהקב"ה הוציא אותנו ממצרים, אלא שחז"ל קבעו שלא צריך לפרסם את הנס ברשות הרבים, אלא סגי בכך שמפרסם הנס לעצמו ולבני ביתו ולכל המסובים על שלחנו.

והפרסומי ניסא דמגילה, הוא ענין שנוסף על המצוה של מצוות קריאת המגילה, ולכן, על אף שלכתחילה צריך להיות בציבור, אבל אין זה עצם מצוותו. דעצם מצוותו הוא הקריאה, והיחיד יוצא בקריאתה אפילו לכתחילה, רק דענין הפרסומי ניסא שבה הוא דבר נוסף על עצם חיובו וכעין הידור מצוה.

וכמו כן הבאנו לעיל את דברי השבות יעקב, שאף בקידוש היום בשבת יש פרסומי ניסא, אלא שהפרסום הוא לעצמו.

קושיא למה לא מוכר כסותו לקניית מגילה

והנה ראיתי שמקשים קושיא נפלאה, דהנה נתבאר לעיל דכדי שיהיו לו ד' כוסות, צריך אפילו למכור את כסותו, וכן מבואר ברמב"ם גבי נרות חנכה, והוא משום

הפרסומי ניסא. ולמה לא מצינו בפוסקים שיכתבו דין זה לגבי מגילה, שאם אין לו מגילה צריך אפילו למכור את כסותו כדי לקנות מגילה, שהרי אף בה יש מצוה של פרסומי ניסא.

יש אומרים שהפרסומי ניסא של מגילה הוא רק בציבור

וראיתי בכמה ספרים שכתבו דגדר פרסומי ניסא של קריאת המגילה הוא רק בציבור, משא"כ בחנוכה וד' כוסות שהמצוה של פרסומי ניסא הוא על כל יחיד ויחיד.

אך אפילו אם יסוד זה נכון, עדיין צ"ב למה לא תיקנו דשואל או מוכר כסותו לנסוע או לשמוע המגילה בציבור?

יש אומרים שבאמת צריך למכור כסותו למגילה

ובאמת ראיתי בכמה ספרים שכתבו שמתעם זה צריך באמת למכור כסות למגילה, וכן כתב בספר דרך שיחה¹⁴⁰ וביאר שם שהפוסקים לא כתבו כן מפני שבדרך כלל קוראים את המגילה בציבור, ואין ציבור עני, ולא שכח שיצטרכו למכור כסותם לזה, אבל אין הכי נמי אי אתרמי שאין לו מגילה, ימכור כסותו שיהיה די בזה לקניית מגילה, דבאמת יש חיוב בזה.

וכן כתבו בספר תורת היולדת¹⁴¹, ובהגהות המעט צרי¹⁴². אכן הדברים צ"ב, שהרי מסתימת כל הפוסקים שלא כתבו דין זה במגילה אלא רק בחנוכה וד' כוסות, משמע שדין זה לא נוהג במגילה, וצ"ב מדוע.

חילוק בין גוף המצוה למכשיר מצוה

ויעוין בספר שלמי שמחה¹⁴³ שהאריך בנידון זה, וכתב לחלק בין חנוכה ומגילה, דדוקא היכא דהמצוה הוא בגוף הדבר, הוא דמחוייב למכור את כסותו, משא"כ

(140) ח"ב עמ' שג.

(141) פרק נה סוף הערה ז.

(142) על הרמב"ם ריש הלכות מגילה.

(143) ח"א עמ' רי.

במגילה, דאין המצוה אלא בשמיעתה, ואין הקריאה אלא הכשר מצוה, ובכה"ג לא אשכחן לחיובא דמוכר את כסותו, יעו"ש.

ועל פי דרכו אפשר להוסיף ב' חילוקים נוספים, א. בדרך כלל מגילה יקרה היא, ואין יד העני משיגה למכור מספיק חפצים לקניית מגילה. ב. יכול ללוות מגילה ולקוראה, משא"כ בד' כוסות ובנר חנוכה שהם דברים כלים ואי אפשר ללוותם ולהחזירם, ומוכרח למכור חפצים כדי לקנותם¹⁴⁴.

חילוק ע"פ היסוד הנ"ל

ועל פי מה שנתבאר, לחלק בין גדר הפרסומי ניסא במגילה לבין חנוכה וד' כוסות, יש לבאר מדוע לא צריך למכור את כסותו עבור מקרא מגילה באופן אחר.

דדין זה שמוכר כסותו, נאמר רק במצוות חז"ל שהפרסומי ניסא הוא חלק מעצם חיובו, דהיינו שעצם מעשה המצוה הוא הפרסומי ניסא, משא"כ במקרא מגילה שהפרסומי ניסא הוא רק תנאי נוסף לקריאתה, ואין זה גוף המצוה כמו חנוכה וד' כוסות, אלא כעין הידור, בזה לא תיקנו חז"ל דשואל או מוכר כסותו. וכמו שיוצא ידי חובתו בקריאה ביחיד, אפילו שאין בזה פרסומי ניסא, כי הפרסומי ניסא לא מעכב את המצוה, כך לא מוכר כסותו, עבור הפרסומי ניסא שאינו עיקר המצוה.

מכירת כסותו עבור הידור בחנוכה

והנה מצינו שנחלקו הפוסקים בנר חנוכה גופא, אם הדין ששואל על הפתחים או מוכר כסותו, הוא רק כאשר אין לו אפילו נר אחד לקיים את עיקר המצוה, או שמוכר כסותו גם לנרות ההידור כשיש לו נר אחד.

144 וכמו"כ יש להוסיף שלא מצינו שתיקנו למכור כסותו לקיים שאר מצוות היום של פורים, כגון סעודה, משלוח מנות וכו', למרות שיתכן שאף בהם יש פרסומי ניסא, והוא משום דבמכירת חפציו יבוא להיפך השמחה, וזה סותר לגמרי סיבת תקנת מצוות אלו להרבות שמחה, ושמעתי סברא כזו בשם הזכר יצחק שלכן לא מוכר כסותו עבור נרות שבת, למרות שהם קודמים לנר חנוכה, מפני שכל מטרת הנרות הוא עבור שלום ביתו, ומכירת כסותו תגרום את ההיפך משלום ביתו.

דדעת המשנ"ב¹⁴⁵ בשם האחרונים שהחיוב למכור כסותו הוא רק עבור נר אחד כל לילה, אולם האור שמח¹⁴⁶ כתב שהחיוב הוא אפילו בשביל נרות ההידור, ודייק כן מלשון הרמב"ם 'מצוות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק', וזה שכתב להוסיף בשבח הא-ל הוא גם דין ההידור, ועל זה כתב הרמב"ם שמוכר את כסותו, וכבר האריכו האחרונים בנידון זה.

ביאור המחלוקת ע"פ החקירה הנ"ל

ויתכן לבאר את המחלוקת על פי השאלה הנ"ל, האם צריך למכור את כסותו גם בשביל הידור של פרסומי ניסא, או רק עבור פרסומי ניסא כשהוא עיקר המצוה. דאם מוכר כסותו אף לקריאת המגילה, הוא מפני שגם לפרסומי ניסא שהוא הידור מצוה מוכר כסותו, אם כן ה"ה להידור של תוספת נרות, אך אם לא מוכר כסותו כי אם לפרסומי ניסא של עיקר הדין, לא צריך למכור את כסותו לתוספת ההידור של שאר הנרות.

רק בקריאה בציבור יש פרסומי ניסא

ובאופן נוסף יש לחלק מדוע רק לנרות חנוכה מוכר את כסותו ולא לקריאת המגילה, על פי מה שהבאנו לעיל, שבקריאת המגילה ביחיד אין פרסומי ניסא, ורק בקריאה בציבור יש פרסומי ניסא. ואם כן מכיון שיכול לצאת ידי חובתו בדיעבד אף בקריאה ביחיד, לכן לא חייבוהו חכמים למכור כסותו עבור הפרסומי ניסא של קריאת המגילה בציבור.

קרא את המגילה ביחיד ונזדמן לו ציבור

מעתה נבוא לדון בשאלה ששאלנו בתחילה, לגבי אחד שקרא את המגילה ביחידות, ועכשיו נזדמן לו מניין לשמיעת המגילה, האם חייב לחזור ולשמוע את המגילה.

דהנה אם פרסומי ניסא היה חלק עיקרי מהמצוה, היה פשוט שהיה עליו לחזור ולשמוע את המגילה, כדי לקיים את המצוה כתיקונה, אך לפי מה שנתבאר שעצם

(145) סימן תרעא סק"ג בשם האחרונים.

(146) פ"ד מחנוכה הי"ב.

החיוב הוא הקריאה עצמה, והפרסומי ניסא הוא הידור בעלמא, יש להסתפק אם יש ענין לקיים את ההידור אחרי שכבר יצא ידי חובת עיקר המצוה במה שקרא את המגילה ביחיד.

קיום הידור אחרי שיצא ידי חובת המצוה

דהנה ידועים דברי הבית הלוי¹⁴⁷ דדין הידור מצוה אי אפשר לקיים אלא בזמן שמקיים את גוף המצוה, דאז מצטרף קיום המצוה עם ההידור, אבל אם גמר לקיים את המצוה ופירש ממנה, ואח"כ רוצה לקיים את ההידור ולהוסיפו על המצוה, זה אי אפשר, דהידור בפני עצמו אינו כלום.

נטילת אתרוג כשר ואתרוג מהודר

ועל פי זה חידש¹⁴⁸ שאם יש לאדם שני אתרוגים, אחד ודאי כשר אך לא מהודר, ואחד מהודר אך ספק אם הוא כשר, ורוצה ליטול את שניהם, שיטול קודם את המהודר, דאם יטול קודם הודאי כשר, א"כ נמצא שכבר קיים את המצוה, ושוב אם יטול השני לא יקיים בזה הדין הידור, דא"א לקיים ההידור אחרי שכבר קיים את המצוה כנ"ל, משא"כ אם יטול את המהודר, א"כ אם הוא כשר, נמצא שקיים בו גם הדין הידור, ואם אינו כשר יקיים המצוה באתרוג השני כשיטלנו.

ביאור טעם הרמב"ם בהידור של נרות חנוכה

ועל פי זה ביאר הגרי"ז¹⁴⁹, את שיטת הרמב"ם בהלכות חנוכה, שכתב שהדין של הידור בנר חנוכה, דנר איש וביתו, היינו שבעל הבית בעצמו הוא המדליק בשביל כל בני הבית, ולא שכל אחד ידליק בעצמו, דהטעם הוא דאי אפשר לקיים הדין הידור מצוה כי אם בזמן קיום המצוה, ולא בפני עצמו ובנפרד, וא"כ הוא הדין שאי אפשר לקיים הדין הידור מצוה ע"י שני אנשים, שהאחד יקיים את גוף המצוה והשני יקיים את ההידור.

(147) ח"ב סימן מז.

(148) יש לציין שהעולם אומר יסוד זה בשם בנו הגר"ח, אך למעשה היסוד כבר כתב בבית הלוי.

(149) בספרו חידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' חנוכה.

הספק במצוות מגילה אחרי שקראה ביחיד

מעתה יש להסתפק בענינו, דאם הפרסומי ניסא הוא רק הידור במצוה, ואת המצוה של קריאת המגילה הוא קיים בקריאה ביחידות, אולי כבר אין ענין שיחזור ויקרא את המגילה בציבור, כי אולי לא יכול לקיים את המוה של פרסומי ניסא, אחרי שכבר יצא ידי חובתו בעיקר המצוה.

דעת הצפנת פענח שיש במגילה שתי מצוות

אכן יעוין בצפנת פענח¹⁵⁰ שכתב כעין דברינו הנ"ל, שהדין של קריאת המגילה הוא דין נפרד מהפרסומי ניסא, אך כתב שהם באמת שתי מצוות, ולא שהפרסומי ניסא הוא הידור במצוות הקריאה.

וזהו: "נ"ל דיש בה ב' מצוות, א. הקריאה גופא, שזה תיקון, ב. פרסום הנס, וזה מבואר במגילה דף יח ע"א וברכות דף י"ד ע"א, והנה הך מצוה של פרסום הוא ברבים, ואם קרא ביחיד, אף דיצא ידי מצוה לדין, מ"מ י"ל דלמצוות פרסומי ניסא צריך עוד הפעם לקרותה ברבים, ודי בזה אף בקטן, וזהו מה דאמרינן בירושלמי¹⁵¹ ובתוספתא¹⁵² דמכאן ואילך נהגו לקרותה ברבים אף קטנים, ר"ל לפרסום, עכ"ד.

הרי לפנינו, מבואר בדבריו להדיא, שיש מצוה נפרדת של פרסומי ניסא בעשרה, ואם קרא את המגילה ביחיד, צריך לחזור ולקרותה ברבים, אלא שחידש שלקריאה זו מספיק שיהיו קטנים, ולא צריך שיהיו דוקא גדולים.

ואם כן בענינו, לפי דברי הצפנת פענח, אפילו שכבר יצא ידי חובה, במה שקרא את המגילה ביחיד, יש עליו לחזור ולקרותה בציבור אם יש לו אפשרות לכך.

חידוש הצפנת פענח שבימינו אין את הדין של פרסומי ניסא

אלא שהצפנת פענח המשיך וכתב: והנה גבי יום הכניסה הקריאה לא הוה רק משום פרסום ולא משום מצות קריאה, כי אז אין שייך מצוה והנה בלילה ליכא פרסום . . והנה לפי"ז בלילה לא הוה מצוה ביום הכניסה רק ביום, וגם צריך רק עשרה . . , וא"כ

(150) פ"א מפורים ה"ג.

(151) מגילה פ"ב ה"ה.

(152) מגילה פ"ב ה"ח.

לפי"ז ביום יש מצוה חדשה, והיינו פרסום, ולכך ס"ל דצריך לברך שהחיינו, דלא כשיטת רבינו¹⁵³.

אך כל זה קודם שבטלה מגילת תענית, אבל לאחר שבטלה מגילת תענית, רק גבי חנוכה ופורים לא בטלה, דהיינו המצוה, אבל הפרסום י"ל דבטלה, וא"כ שוב אין צריך לברך שהחיינו ביום... יעו"ש.

ולפי זה יתכן שאין חיוב לחזור ולשמוע את המגילה בימינו, לאחר שכבר יצא ידי חובתו, מכיון שבזמננו שבטלה מגילת תענית, אין את החיוב הגמור בפני עצמו של פרסומי ניסא.

העולה מדברי הצפנת פענח בעניינינו

אולם למעשה נראה, מאחר שהצפנת פענח חידש שהמצוה של פרסומי ניסא היא מצוה בפני עצמה, ואפשר לקיימה למרות שכבר יצא ידי חובתו, אם כן אף בזמננו, יש עליו לכתחילה לחזור לשמוע את המגילה ברבים אם יכול, כדי לקיים את המצוה של פרסומי ניסא, אלא שלא מחוייב בכך.

סיכום

- מצינו את הענין של פרסומי ניסא בכמה מצוות, אך גדרם שונים זה מזה.
- בנר חנוכה וד' כוסות, הפרסומי ניסא הוא חלק מהמצוה עצמה, אלא שבחנוכה המצוה היא לפרסם הנס לכל העולם, ובד' כוסות המצוה היא לפרסם הנס לבני ביתו, ובמצוות אלו חייב אפילו למכור את כסותו כדי לקיימם.
- בקריאת המגילה בפורים יש מצוה של פרסומי ניסא, אך הפרסומי ניסא הוא מצוה נפרדת מעצם חיוב הקריאה, ויש להסתפק אם חייב למכור כסותו לקיים את המצוה אם אין לו אפשרות אחרת.

- מי שקרא את המגילה ביחיד בלי פרסומי ניסא, ויש לו אפשרות לחזור ולשמוע אותה ברבים עם פרסומי ניסא, יש בזה ענין, אך לא מחוייב בכך.

הוספה בתפילת הדרך

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

בנוגע להוספת בקשה בתפילת הדרך כתב בערוך השלחן קי, יא. "ואם ירצה להוסיף שם עוד תחינות ובקשות הרשות בידו".

וכבר מובא בראבי"ה (ברכות סי' פו) "ואם ירצה יוסיף כפי הענין ויכלול באמצע ברכה כגון אם עובר בים יאמר ותצילני ממים הרעים והזידונים וכגון אם הולך במקום מדברות ויערים וירא מגדודי חיה ולסטים יתפלל כפי הענין".

ועפ"ז הביא בספר אשי ישראל פ"נ שיכולים לבקש "ותצילנו מתאונות דרכים וכו'".

אבל בהערה ד* הביא שיש שכתבו "דהכל כלול במה שאומרים "ומכל פורעניות" ואין להוסיף על נוסח חז"ל".

ויש לעיין דעת אדה"ז מה היא, דהנה בסי' קי, ד. כתב: "היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך. . ואף אם הולך יחידי יאמרנה בלשון רבים שמתוך כך תפלתו נשמעת ואם בא להוסיף בה דברי ריצוי יכול לאמר' בלשון יחיד כיון שאינו ממטבע הברכה שקבעו חובה לרבים".

ומשמע מדבריו שיכולים להוסיף על נוסח חכמינו ז"ל ולבקש כפי הענין.

אבל לכאורה ממה שדייק אדה"ז לכתוב "דברי ריצוי", יש לומר, שאין בזה ראי' שיש להוסיף דברי בקשה, שיש לחלק ולומר, שהיות ותפלת הדרך היא כולה בקשה "שתולכנו לשלום. . ותשמע קול תפלתינו", כבר כללו בה כל הבקשות ואין להוסיף על נוסח חז"ל וכנ"ל.

אבל דברי ריצוי שלא כללו חז"ל במטבע הברכה יכולים להוסיף אם ירצה.

וכעין מ"ש בנוגע הוספה בברכה בא' מברכת שמו"ע (בסי' קיט, א.) "ואם שואל צרכיו ממש כגון שיש לו חולי בתוך ביתו או שהוא צריך לפרנסה יכול לשאול אפילו באמצע הברכה והוא שיאמר בלשון יחיד ולא בלשון רבים שלא ידמה כמוסיף על מטבע שתקנו חכמים" וכסברת הש"ס מיניה מחריב בה ודלאו מיני' לאו מחריב בה.

ולכאורה כמו"כ יש לדייק בנוגע להוסיף בברכת ענינו שבתענית ממ"ש המג"א סי' תקסה ס"ק א' "אבל אם בא להוסיף דברי ריצוי כגון קבל חלבי ודמי אף על פי שאומר בל' יחיד שפיר דמי כיון שאינו ממטבע הברכות".

אבל כשנעיין במקור הדברים בשו"ת הרשב"א (סי' כה) יראה שאינו מחלק בהכי וז"ל: "ואם בא להוסיף ולומר דברים שהם דברי תחנונים וריצוי ובקשת רחמים כעין מה שהוא צריך לשעתו בלשון יחיד וכעין קבל חלבי ודמי שנתמעטו בתעניתו כחלב ודם שהיו מקריבין על גבי המזבח וכיוצא בזה אף על פי שהוא אומר בלשון יחיד שפיר דמי".

ויל"ע.

מדי דברי בדברי אדה"ז אלו "ואם בא להוסיף בה דברי ריצוי יכול לאמר' בלשון יחיד" אוכור מה שיש לי להעיר בשינוי אות בין הדפוסים שמשנה פשט הדברים.

והוא, שבדפוס ראשון נדפס "ואם בא להוסיף בה דברי ריצוי יכול לאמר' בלשון יחיד".

ובהדפוסים שלאחריו פענחו "לאמרה" שהפירושו הוא שיש לומר תפלת הדרך כולו בלשון יחיד היות שכבר אומר דברי ריצוי בלשון יחיד.

אבל בהנדפס מחדש פענחו "לאמרם" ואז הפירושו הוא לומר (רק) הדברי ריצוי בלשון יחיד אבל נוסח הבקשה יאמר בלשון רבים שמתוך כך תפלתו נשמעת.

ולכאורה איך שהדפיסו מחדש צדקו במעשיהם, דמאיזה טעם האומר דברי ריצוי יאבד זכות הרבים שמתוך כך תפלתו נשמעת.

אלא שיש להעיר כפי שהדפיסו "לאמרה" ממה שהקשה הצ"ח ברכות (ל' ע"א) על מה שהביא המחבר בסיומן ר"ל נוסח תפלת הדרך בלשון יחיד אע"פ שבסיומן קי פסק ש"וצריך לאמרה בלשון רבים".

והצל"ח מתרץ "ונלע"ד דכאן דמיירי ביוצא מן הכרך וכולל תפלת הדרך עם ההודאה שנותן לשעבר על יציאתו מן הכרך והודאה זו ודאי צריך לומר בלשון יחיד שצריך לומר שהוצאתני מן הכרך וכו' דכאן לא שייך לשון רבים וכיון שמתחיל בלשון יחיד מסיים שוב כל התפלה בלשון יחיד וזהו טעמה של הברייתא בפרק הרואה אבל כאן בסוגיא זו וכן הש"ע בסי' ק"י מיירי ביוצא לדרך מביתו ומעירו שלא מן הכרך שאין שם הודאה לשעבר כלל רק תפלה לעתיד אמר אביי לעולם לישתף בהדי ציבורא".



שעת ויום המולד

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בהמשך לדברי הרבי : "כדאי לברר מנהג ש"ץ בעלי מסורה בנוסח הכרות ימי החודש בש"ק מברכים..."

נשאלתי אודות מולד חודש שבט השתא, שזמנו הפעם 17:36 ו-8 חלקים, והוא (בכ"מ) בין השקיעה (הנראית, בירושלים ת"ו לפי לוח כולל חב"ד – 17:14) לבין צאת הכוכבים (כנ"ל – 17:39) של ליל ש"ק, האם בהכרות המולד אומרים "יום שישי" או "ליל שבת-קודש".

כמדומני שבדרך כלל קובעים "יום פלוני" באם הזמן הוא עד 6 בערב, ואח"כ שייך ליום הבא.

כן מבארים (בכלל) שאין זמן המולד נקוב לפי השעון שלנו.

ועדיין ראינו בלוחות שונים נוסחאות שונים איך להכריז הפעם את שעת המולד:

בלוח כולל-חב"ד (וכן בלוח-כיס 'זמני היום' ב"ב-ת"א של הר' ש. איצקוביץ – וי. טננהויז)

מופיע: יום שישי.

בלוח עץ-חיים: תחילת ליל ש"ק...

בלוח דבר בעתו: לפנות ערב יום שישי (עש"ק)...

ועדיין ייתכן שזהו רק ניסוח של עורכי הלוח כדי להביא לידיעת הקוראים את שעת המולד, ולא הניסוח של ההכרזה בבית-הכנסת.

גדר אנינות בהלכה*

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. ידוע ומפורסם החילוקי דיעות בנוגע אם אונן שמסר אחריות הקבורה לחברה קדישא ובלשון השולחן ערוך "מסרוהו לכתף" האם אפשר להניח תפילין. (בצנעא מפני כבודו של מת).

ויש רבנים שפוסקים שאסור להניח תפילין וברכתו ברכה לבטלה והרב ל.י. ג. שי' כותב בהמדריך שלו עמ' 99 וז"ל "הריל"ג כתב לי שבתשכ"ה במוצאי שבת קדש, כשהרבי מסר לכתפים (החברא קדישא) אמרו לו הרבנים שמותר לעשות הבדלה, אמירת ברכות וכו'. וביום הקבורה בבקר לפני הלוי' הניח טלית ותפילין והתפלל וכו' ולענ"ד אין זו הוראה לרבים לאנשים כערכנו ורק לצדיקים וכו'. עכ"ל.

ולא באתי בזה בנוגע פסק הלכה, וכל אחד יעשה כפי שקיבל מרבותיו רק לדון קצת בגדר אנינות.

הנהגה בשו"ע יורה דעה סי' שמ"א סעיף ג' איתא "(במקום שיש חברה קדישא) משימסרוהו להם מותרים הקרובים בבשר ויין. אפי' קודם שהוציאוהו מהבית. (וכפי שמבאר הש"ך קודם שחלה אבילות עליהם) ששוב אינו מוטל עליהם.

ומעיר על זה בדגול מרבבה, וזהו לשונו: וכיון שמותרים בבשר ויין ק"ו שחייבים בקריאת שמע ותפלה. וכל המצוות. ועיין בירושלמי ריש פרק מ' שמתו אם חי שעה התרת לו ק"ו חיי עולם.

אולם בהנודע ביהודה מהדורא תניינא (יורה דעה סימן רי"א) מביא כל השקו"ט. דאעפ"י שבטור איתא רק מותר בבשר ויין וכן בשו"ע וכן בירושלמי "אם חיי שעה התרת לו ק"ו לחי עולם". ואם כן הרי הדבר מפורש, שפסק האנינות.

(* לעילוי נשמת אשת חבר הרבנית שרה טעמא גערליצקי עליה השלום.

אבל בסוף התשובה כותב, שמסרו לכתפים היינו דוקא היכא שהאבל אינו נוסע עמהם. וממילא חוכך הוא להחמיר. דאפי' היכא שמסרוהו להחברא קדישא. אם הולך עמהם, לא פקע האנינות לא לגבי בשר ויין ולא לגבי מצוות. אבל בשו"ת טוב טעם ודעת תלתאי חלק ב' סימן ר"א ובקמא סימן ר"פ חולק עליו. וסובר דבמסרו לכתפים מקרי שמסרו לחברה קדישא.

וכן בשדי חמד מערכת האנינות וככה כותב בסיומו אות כ' ואות כ"ה – "מ"מ נהי דלענין היתר בשר ויין איבעי לן למיזל לחומרא משום דדבר הרשות הוא. אך לפוטרו מן המצוות איבעי לן למפישט בצד הקולא כדי שלא לפוטרו מן המצוות עכ"ל.

הרי דהטוב טעם והשדי חמד מסכימין לדברי הירושלמי שמביא הדגול מרבבה. כפי שהרבנים פסקו להרבי בתשכ"ה. והנראה לומר דהמחלוקת הוא, מה מקרי מסרו לכתפיים. דלדעת הנודע ביהודה דוקא אם אינו נוסע עמהם. ולדעת הטוב טעם והשדי חמד הוא אפילו אם הוא נוסע עמהם.

די"ל דנחלקו בגדר דין האנינות אם הוא מפני שעוסק במצוה פטור מן המצוה ועוסק במצוות קבורה. או הוא משום שטרוד לגמרי בצערו ואינו יכול לקיים מצוות. דאם הוא מחמת שטרוד במצוות קבורה אז מכיון שמסרו להחברה קדישא פקע ממנו האנינות. אבל אם זה מפני שעדיין טרוד באבלו, א"כ כל זמן שנוסע עמם טרוד ומצטער באבלו ולא שייך לחייבו במצוות.

ע"ד שמצינו במצוות קריעה דבשעת הלוויה שעת חימום מקרי וכבר הקדמני הר' משה שי' ווייס בהערות וביאורים תש"ע. וכן הרב לוי יצחק שי' גארעליק דלשיטת אדמו"ר הזקן יש גדר שלישי באנינות. בסי' ע"א סעיף א' שיהי' לבו פנוי לחשב בדרכי המת ויחשוב בהם תמיד. ואפילו אם הוא בעיר אחרת. יש לו ענין לחשוב על מתו זהו המצווה שלו.

ויש להביא סימוכין לזה גם מדברי השו"ע בסי' שמ"ג סעיף י"ב, "הם יושבים וקוראים והאונן ישב דומם הם עומדין ומתפללין והוא מצדיק עליו את הדין ואומר יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתגדור פרצותינו ופרצות עמך בית ישראל" אבל לפי"ז הו"ל להיות דינא. אפי' אם הקבורה הוא בעיר אחרת. ושם פוסקין דאפשר להתחיל

האבילות מיד. כשנהג הרבי אצל אחיו¹⁵⁴ - ש"מ. דעיקר ענינו מצד מצות קבורה וכל שמסרו לכתפים, פקע אנינות מיניה לענין קיום מצוות.

154) כשנפטר אחיו של הרבי בלונדון ונקבר בצפת. לא הלך הרבי להלויה, והתחיל שבעה מיד. וזהו לשונו, באגרות קדש חלק ו' עמ' ק"ג. "ת"ח על הבעת התנחומין שלו, וצדק בכתבו אשר עשיתי כהוראת האחרונים שלדעתם יש להתחיל האבילות מעת קבלת הידיעה (שלא להיות אסור בק"ש כו' משך כמה ימים. אף שהיה לבי נוקפי על זה דדעת אדמו"ר הזקן לא כן, וכמו שכתב בשו"ע או"ח ר"ס ע"ב, והקלתי בכל זה, על ידי ישוב בדוחק שלשון אדמו"ר הזקן הוא "ונוהגין" ולא בלשון של פסק דין). כיון שנמסר הדבר לכתפאי במקום הנפטר". עכ"ל.

והרי באותו הסעיף מיירי אדמו"ר הזקן **אם יש לו מי שיתעסק בשבילו** (היינו מסר לכתפאי) **ואין צריך לומר אם הוא בעיר אחרת**. וכמו שיש לפסוק כסברא השני' אם הוא בעיר אחרת כפי שפסק הרבי. למה לא נפסוק כן גם במסר לכתפאי. הגם שיש לדחוק ולומר דהרבי לא רצה לבטל מצות קריאת שמע כמה ימים. משא"כ כשהאונן הוא במקום הקבורה ואינו רק יום או יומיים. שאני. אבל לפי ענ"ד הרי"ז דוחק גדול.

והנה בשו"ע סימן ע"ב סעיף א' כותב אדמו"ר הזקן בחצאי עיגול וידוע הכלל בזה דספוקי מספקא ליה ורצה לחזור ולעייין בזה שוב במהדורא בתרא. וזה לשונו "ולדברי הכל בן שהוא אונן על אביו יכול לילך לבית הכנסת ולומר קדיש על אביו. כי זהו כבודו של אביו) ועל זה יש הגהה בצד וכנראה אח רבינו הזקן המהרי"ל כתבו וז"ל "וביורה דעה ס' שע"ו (ס"ק ד') סותר לזה וע"ש בנקודות הכסף וצ"ע. עכ"ל.

וזה לשון נקודת הכסף שם "ולי נראה כיון דטעם הקדיש הוא שפודה את אביו מגיהנם א"כ כל זמן שלא נקבר אין בו דין גיהנם וכמדומה שכן נוהגין עכ"ל.

אולם הרבי באגרותיו ח"ג עמ' קצ"ט וחלק ד' עמ' ק"ז קובע בזה מסמרות להלכה. כי לדעת אדמו"ר הזקן אפשר להגיד קדיש מזמן המיתה. ולכאורה מזה משמע דעיקר ענין האנינות הוא מפני כבודו של מת. ומפני העוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל באמת אפילו אם כל הג' גדרים שביארנו באנינות:

- א) צער וכמאמר המשנה בסנהדרין **אין אנינות אלא בלב**. ולפיכך מתאוננין על הרוגי בית דין הגם שאין מתאבלין עליהן.
- ב) כי עסוק בדרכי המת.
- ג) "שיהיה לבו פנוי לחשב בדרכי המת ויחשוב בעיר תמיד ואפילו הוא בעיר אחרת" לשון אדמו"ר הזקן.

לכל הביאורים אפשר לומר קדיש כי כנראה בחוש שמפיג מצער על ידי זה. וגם זה דרכי המת. וגם לבו פנוי ע"י לחשוב בדרכי המת. ובאמת מהלכה ד' בסימן שמ"א "מי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה לא חל על הקרובים אנינות". משמע דבאנינות צריך כל הג' גדרים וכיון דגבי מת בתפיסה חסר הגדר דעסוקים לקברו לא חל עליהם אנינות. אפי' שיש ענין הצער וענין שלבו יהא פנוי לחשוב בדרכי ועניני המת.

והעיקר שיבולע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים.

וכתבתי כל זה רק לפלפולא ומסיימין בטוב ויבולע המוות לנצח. ומחה ה' דמעה מעל כל פנים.



שמן זית 'למאור' לנר חנוכה

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה רחובות

מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

בזמננו נפוץ מאוד 'שמן זית למאור' הנמכר בחנויות כאינו ראוי למאכל אלא להדלקה, ויש לדון האם ניתן לכתחילה להדליק בו נרות חנוכה, או שמא יש בכך חסרון בהידור מצוה.

א. שמן הפסול למצוה משום הקריבהו נא לפחתך

כתב המחבר בהלכות בית הכנסת (או"ח סי' קנד סי"ב): "עכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת, אם הוא מאוס אסור להדליקו בבית הכנסת". והרמ"א הביא דבריו בהלכות תערובות (יו"ד סי' קד סי"ב): "ובמקום שהשומן מאוס לאכול אסור להדליקו ג"כ בבית הכנסת, משום הקריבהו נא לפחתך" (פירוש פחתך: "שר ושליט". מצודת ציון מלאכי א, ח).

מדיוק לשון הרמ"א "מאוס לאכול" משמע שגם אם השמן אינו מאוס להדלקה אלא רק לאכילה, די בכך לפוסלו מהדלקת נרות בבית הכנסת משום "הקריבהו נא לפחתך".

הפרי מגדים (או"ח שם אשל אברהם ס"ק יט) מוסיף שדין זה אמור לא רק בנר של בית הכנסת, אלא "יראה דלכל נר מצוה נר חנוכה ונר שבת וכדומה אסור אם הוא מאוס".

והנה נחלקו הפוסקים האם איסור ההדלקה בשומן שנמאס מחמת עכבר הוא דוקא אם השומן נאסר באכילה מחמת העכבר¹⁵⁵, או שמא עצם מאיסותו בעיני האדם פוסלתו מהדלקה של מצוה גם אם הוא כשר לאכילה.

לדעת הט"ז – איסור ההדלקה בשומן מאוס תלוי באיסור אכילתו (יו"ד שם ס"ק ד): "ובמקום שהשומן מאוס כו', פירוש שהוא אסור, דהיינו דלית ביה ששים, וכן העתיק בדרכי משה בזה הלשון הואיל והוא אסור לאכילה כו', משמע ביש שם ששים מותר בהדלקה גם כן, וכן כתב בית יוסף בשם רבינו ירוחם באורח חיים סימן קנ"ד".

אבל לדעת הש"ך (שם ס"ק ח) – איסור ההדלקה תלוי במאיסות כשלעצמה ולא באיסור האכילה: "ובמקום שהשומן מאוס כו', כתב באיסור והיתר כלל דין כ"ו והוא הדין לדידה נמי אם הוא מאוס עליו אפילו שאין מאוס לאחרים אסור לו, אפילו בששים וק' אם הוא מאוס עליו עדיין" (וכן כתב הכרתי שם ס"ק ו בשם הפרי חדש). כלומר, גם כאשר השמן מותר באכילה, מכל מקום אם הוא מאוס לאכילה בעיני האדם אסור להדליק בו נר של מצוה.

המגן אברהם (או"ח שם ס"ק יט) הביא את שתי הדיעות בזה הלשון: "משמע בתורת חטאת כלל כ"ב דאפילו במקום שמותר באכילה אסור לגבוה אם הוא מאוס וכן כתב הבחיי וכן משמע ברבינו ירוחם וברא"ש פרק גיד הנשה. מיהו בתורת הבית בית ד' שער א' כתב וז"ל אם הוא בענין שאסור באכילה אסור בהדלקה וכן פסק הט"ז ביורה דעה סימן ק"ד".

מכך שהמגן אברהם מביא את דברי הט"ז כדעה שניה ובלשון "מיהו", משמע שנוקט עיקר כדבריו. וכהכלל הידוע שכאשר פוסק מביא שתי דיעות וכותב את הדעה השניה בלשון "אבל", משמע שהיא עיקר לדעתו (ראה שוע"ד סי' תקג קונטרס אחרון ס"ק א: "גבי אפיית פת שהעתיק הט"ז דברי המרדכי בסוף הסימן שהתיר להערים וכתב על זה אבל בהגהות מרדכי חולק וכן פסק בית יוסף עכ"ל, משמע שכן עיקר¹⁵⁶). כלומר, להלכה נוקט המגן אברהם שדוקא אם השומן המאוס אסור גם באכילה אין

155 ראה פרי מגדים או"ח סי' קנד משבצות ס"ק י שב"שמן זית" אין העכבר אוסר כי טעמו "פוגם בודאי" כמבואר ביו"ד סי' קד ס"ב ולכן לענין איסור אכילה צריך לגרוס "שומן" שבוה לדעת ה"יש מחמירין" ברמ"א שם צריך שישים לבטל פליטת העכבר. עיי"ש.

156 וראה כללי הפוסקים וההוראה סי' קמא.

להדליק בו נר של מצוה, אבל אם הוא מותר למאכל גם אם הוא מאוס לאוכלו מותר להדליק בו.

והנה אף שהסכמת הפוסקים שאם השומן נאסר גם באכילה מחמת העכבר אסור להדליק בו נר של מצוה, אין ללמוד מזה שכל חומר בערה שאסור באכילה נאסר להדלקת מצוה, וכמו שכתב הפרי מגדים על דברי המגן אברהם ה"ל: "דלאו משום דאסור להדיטו אסור לגבוה, דחמאה מטריפה שרי לגבוה, כמו חלב דשרי, אלא מדבר טמא עכבר וכיוצא בזה כו' כשאין ששים דנרגש טעמו מאוס לגבוה". וכעין זה כתב ביורה דעה (שם משבצות ס"ק ד): "דלאו משום איסור אכילה נגעו ביה, דא"כ חלב ליסור, ובנר חנוכה בשער אפרים סימן ל"ח דמתיר להדליק בחמאה עם חלב, וחמאה של טריפה וכדומה, אלא כיון דמאוס הוא שאין בו ס' ונרגש טעם משום הכי אסור נמי לגבוה". כלומר, אין איסור להדליק נר של מצוה בסתם דברים האסורים באכילה כגון חלב, אלא דוקא כשמצטרף איסור אכילה יחד עם מיאוס בעיני האדם – נאסר לגבוה.

עוד מחדש הפרי מגדים, שבמקרה שהשמן אכן מאוס לאכילה בעיני האדם מסכים גם ה"ט"ז עם הש"ך שאסור לו להדליק בו נר של מצוה, דאף שכאמור לדעת ה"ט"ז המיאוס כשלעצמו אינו פוסל את השמן מהדלקה, מכל מקום מאחר ולהלכה נפסק שדבר המאוס על האדם אסור לו לאוכלו מדין "בל תשקצו", בעקבות איסור זה נאסר לו אף להדליק, ובלשון הפרי מגדים (או"ח סי' קנד משבצות ס"ק י'): "דלית מחלוקת, דוודאי אם מאוס אסור באכילה לדידיה מבל תשקצו".

מדברי המגן אברהם והפרי מגדים עולה ששמן שנמאס וגם נאסר לאכילה כגון על ידי נפילת עכבר, אסור להדליק בו נר של מצוה; אבל אם הוא אסור באכילה ואינו מאוס, כגון נר של חלב, אינו אסור להדלקה של מצוה (והוא הדין אילו יצוייר שהיה שמן מאוס שאינו אסור באכילה משום בל תשקצו – היה מותר להדליק בו, וכדעת ה"ט"ז שהמיאוס כשלעצמו אינו פוסל השמן להדלקה).

ב. מאיסות מסיבה רוחנית ושמן מר

עוד מצאנו בדברי הפוסקים, שהמאיסות הפוסלות את השמן להדלקה של מצוה, אינה דוקא מאיסות גשמית כגון מחמת עכבר שנפל לתוכו, אלא הוא הדין מאיסות רוחנית כגון מחמת רוח רעה ששורה עליו. וכמו שכתב הבן איש חי (שנה א' פרשת וישב הל' חנוכה סי"ב): "אם הניח שמן תחת המטה לא ידליקו בו נר חנוכה ולא נר שבת, משום דכל מידי דאכילה שורה עליו רוח רעה תחת המטה, וכיון דנמאס לאכילה

נמאס למצוה משום הקריבהו נא לפחתך" (הובאו דבריו בכף החיים סי' תרעג ס"ק (יא)¹⁵⁷.

והנה מדברי הבן איש חי במקום אחר (שנה ב פ' נח אות יז) נראה שסובר כדעת הש"ך הנ"ל – ששמן שנמאס למאכל גם אם הוא כשר לאכילה אין להדליק בו נר של מצוה, דכתב בזה הלשון: "אם נמצא עכבר מת בתוך כד השמן, אף על פי שיש ששים כנגד העכבר, אם אותו השמן מאוס לאכילה נפסל להדלקת נרות שבת שמברכים עליהם, משום הקריבהו נא לפחתך". מפשטות לשונו משמע שהמאיסות כשלעצמה פוסלת את השמן מהדלקה (ולא מחמת איסור "בל תשקצו" הנובע מהמאיסות כביאר הפרי מגדים הנ"ל בדעת הט"ז).

וכך משמע גם מדבריו הנ"ל שהטעם שהנחת השמן תחת המיטה פסלה אותו למצוה הוא "כיון דנמאס לאכילה". משמע שעצם מאיסותו לאכילה פוסלת אותו למצוה (ולא איסור אכילתו, בפרט שכידוע איסור אכילת שמן שהיה תחת המיטה בדיעבד הוא דבר השנוי במחלוקת – ראה דרכי תשובה סי' קטז ס"ק לה-לט).

והנה בהמשך דבריו כותב הבן איש חי עוד: "אבל אם השמן הוא מר דאינו בר אכילה, אינה שורה עליו רוח רעה ושרי". כלומר, רוח רעה שורה רק על דברי מאכל המונחים תחת המיטה, אבל שמן מר שאינו ראוי לאכילה, גם אם היה תחת המיטה לא שורה עליו רוח רעה, ועל כן מותר להדליק בו נר של מצוה.

ולכאורה תמוה, וכי שמן "מר" אינו מאוס לאכילה?! ומדוע לא ייאסר למצוה מחמת מרירותו ומאיסותו לאכילה משום "הקריבהו נא לפחתך"?

והתשובה על כך בפשטות היא, דדוקא שמן שמתחילה היה טוב וראוי למאכל ואחר כך נפסד ונמאס לאכילה – אם מחמת עכבר שנפל לתוכו או משום שהונח תחת המיטה

157) ואם תאמר, מפני מה שמן שהיה תחת המיטה נחשב מאוס מחמת הרוח הרעה השורה עליו עד שנאסר מחמת זה בהדלקה, ואילו קָלַב או חמאה של בהמה טרפה וכיוצא בזה משאר איסורי אכילה אינם נחשבים מאוסים (כנ"ל בפרי מגדים), והרי כידוע כל מאכל אסור יונק את חיותו משלוש קליפות הטמאות (כמבואר בתינא סוף פרק ו'), ומאי גרע רוח הטומאה של מאכל שהיה תחת המיטה מג' קליפות הטמאות של מאכלים האסורים מדאורייתא.

ויש לומר בפשטות, דענין המאיסות תלוי בדעת האדם, ודבר שהשולחן ערוך כותב ששורה עליו "רוח רעה" (אף שאיסור אכילתו בדיעבד אינו ברור כלהלן בפנים) נתפס אצל בני אדם כמאוס יותר מאשר דבר שהשולחן ערוך כותב עליו 'אסור' בלבד. (וע"ע שו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד ס"ט וס"י).

ושורה עליו רוח רעה – הרי הוא בגדר "מאוס לאכול" ונפסל למצוה משום הקריבהו נא לפחתך, אבל שמן מר שמעולם לא היה ראוי למאכל ומתחילת ברייתו לא עמד אלא להדלקה – אינו נקרא "מאוס לאכול" ואין בו משום הקריבהו נא לפחתך.

וראיה לחילוק זה, דלעיל הבאנו מדברי הפרי מגדים שכל נרות של מצוה דינם שוה לענין זה שאין להדליקם בדבר מאוס משום הקריבהו נא לפחתך – כגון נר חנוכה ונר שבת וכיוצא בזה. והנה בשולחן ערוך הלכות הדלקת נר שבת (סי' רסד ס"ג) נפסק: "אין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע ויניחנו ויצא". ובטעם האיסור ביאר המגן אברהם (שם ס"ק ט): כי "חובה לאכול בשבת אצל הנר" (וכן הוא בשו"ע"ר שם ס"ו). ומשמע שלולא הטעם דשמא יניחנו ויצא היה מותר להדליק נר שבת בעטרן.

וכתב על זה הפרי מגדים (אשל אברהם שם): "ולפי זה באין לו כי אם עטרן שרי, דאין ספק מוציא מידי ודאי". כלומר, מאחר והמניעה מלהדליק נר שבת בעטרן היא רק מחמת חשש שמא יניחנו ויצא, אם יש לו רק עטרן ידליק בו ולא ימנע לגמרי מהדלקת הנר, כי אין ספק מוציא מידי ודאי. על יסוד זה כתב גם בהלכות חנוכה (סי' תרעג משבצות ס"ק ב): "עיינין סימן רס"ד סעיף ג' בעטרן, יש לומר בחנוכה מותר"¹⁵⁸. כלומר, מאחר והאיסור להדליק נר שבת בעטרן הוא רק משום שחובה לשבת לאור הנר ושמא מחמת ריחו יניחנו ויצא, נר חנוכה שאין חובה לשבת לאורו מותר להדליקו בעטרן¹⁵⁹.

158) ואף שבספרו ראש יוסף על מסכת שבת (כא, א ד"ה אמר רב הונא) כתב לענין נר חנוכה: "עטרן שריחו רע נמי הקריבהו לפחתך". הנה ספרו פרי מגדים על או"ח נתחבר לאחר ספרו ראש יוסף (ראה סי' רסד אשל אברהם ס"ק ט שמציין למה שכתב בראש יוסף על מסכת שבת. וראה הקדמת המו"ל לספר ראש יוסף מהדורת ירושלים תשע"א על מסכת ברכות), ואם כן הוא משנתו האחרונה. עוד זאת, הראש יוסף נכתב כפירוש על הש"ס ולא כספר פסיקה, וידוע שלענין הלכה למעשה סומכים יותר על ספרי הפסיקה (ראה יד מלאכי כללי רש"י אות ב. שיח שרפי קודש עמ' 336. תורת מנחם חמ"ג עמ' 310 בשוה"ג. לקוטי שיחות ח"כ הוספה משיחות אור ליום ג' פר' ויחי, עשרה בטבת תשל"ח הע' 29).

159) אמנם ראה ערוך השולחן סי' תרעג ס"ג: "יש דברים שאין מדליקין בהם בשבת ואין מדליקין בהם גם בחנוכה אף בחול והיינו דאין מדליקין בשבת בדבר שריחו רע דחיישינן שמא יניחנו ויצא כמ"ש לעיל סי' רס"ד ופשיטא שגם בחנוכה אין מדליקין מהאי טעמא ועיקר פרסומי ניסא הוא הראייה בהנרות".

ולכאורה מדוע לא אסר הפרי מגדים להדליק בעטרן (שהוא פסולת של זפת¹⁶⁰) מחמת שהוא מאוס לאכילה ומשום הקריבהו נא לפחתך?

כמו כן יש להקשות לדעת הש"ך הפוסל שמן שנמאס לאכילה לנר של מצוה גם אם הוא כשר – מדוע אסר השולחן ערוך להדליק נר שבת בעטרן רק משום שמא יניחנו ויצא ולא גם מחמת מאיסותו לאכילה ומשום הקריבהו נא לפחתך.

אלא על כרחך לומר כנ"ל, שאין לפסול שמן המאוס לאכילה להדלקת מצוה אלא אם מעיקרו היה ראוי לאכילה ואח"כ התקלקל ונמאס לאכילה, אבל שמן שמתחילת ברייתו לא היה ראוי לאכילה אינו נכלל בגדר "מאוס לאכול" לענין הקריבהו נא לפחתך.

ממוצא דבר למדנו שלענין "הקריבהו נא לפחתך" גבי נר של מצוה, אין צריך שיהיה השמן מותר וראוי לאכילת "פחתך", אלא שלא יהיה שמן שהפך מראוי לאכילה – למאוס לאכילה (ולדעת הט"ז והמגן אברהם גם אז אינו נפסל אלא אם גם נאסר באכילה וכנ"ל).

לכן, שמן מר כשר להדלקה, כי אף שאינו ראוי לאכילה מחמת טעמו, אינו בגדר "מאוס לאכול" כיון שמתחילת ברייתו לא עמד לאכילה; לעומת זאת שמן שהיה ראוי לאכילה ונפל לתוכו עכבר ונמאס לאכילה, נפסל להדלקת מצוה. כמו כן שמן שהיה ראוי לאכילה והונח תחת המיטה, כיון שנמאס לאכילה מחמת הרוח הרעה ששורה עליו נפסל להדלקת מצוה (לדעת הש"ך, ולדעת הט"ז והמגן אברהם – אם גם נאסר באכילה, וכנ"ל בדרכי תשובה שדבר זה שנוי במחלוקת).

ג. שמן זית למאור ושמן שהתקלקל

על פי כל הנ"ל 'שמן זית למאור' שאורו זך וצלול כשר להדלקה לכתחילה ואין בו משום "הקריבהו נא לפחתך". דאף אם תאמר שאינו ראוי לאכילה¹⁶¹, מכל מקום מאחר

160 רש"י שבת כד, ב ד"ה עטרן.

161 דבר זה אינו ברור ומוחלט. ראה שו"ת אדני פז ח"ב יו"ד סי' צ עמ' רלא, שכתב מה שהעידו בפניו ועדת הכשרות בדב"ץ עדה החרדית בירושלים, ששמן זית למאור הנמכר תחת כשרותם "הוא שמן זית טהור ורק מכיון שיש בו חומצות אין משרד הבריאות מאשר אותו למאכל מחמת שאינו מזוקק דיו אבל אם יזקקוהו היטב ויסירו ממנו החומצות יהיה ראוי אף למאכל". וכן כתב הרב רבינוביץ בעל הפסקי תשובות בקובץ המבשר התורני (כסלו תשע"א גליון 102 עמ' יח): "ההלכה אינה בוחנת את

ומעולם לא היה ראוי לכך – אינו גרוע מעטרן ומשמן מר שלא נפסלו לנר חנוכה מטעם “הקריבהו נא לפחתך” למרות שאינם ראויים לאכילה.

אבל ‘שמן זית למאור’ שאינו דולק יפה, משום הידור מצוה אין להדליק בו, וכמו שכתב הרמ”א (סי’ תרעג ס”א) “מצוה בשמנים שאורן זך ונקי”.

כמו כן שמן זית שהיה ראוי לאכילה ולאחר זמן התקלקל עד שנמאס לאכילה, אסור להדליק בו נר חנוכה, דלא מיבעי לדעת הש”ך שמאיסות לאכילה לבדה יש בה כדי לפסול השמן משום הקריבהו נא לפחתך, אלא אפילו לדעת הט”ז והמגן אברהם שמאיסות לאכילה לבדה אינה פוסלת למצוה, מכל מקום לדברי הפרי מגדים כיון שנמאס לאכילה וממילא נאסר גם משום בל תשקצו אזי לכולי עלמא יש בו משום הקריבהו נא לפחתך ונפסל להדלקת מצוה.

ד. נר חנוכה דומיא דנרות המקדש

עד כה עסקנו בשאלת כשרות ‘שמן זית למאור’ לנר חנוכה מדין הקריבהו נא לפחתך. אך עדיין יש לברר האם יש על כל פנים הידור להדליק בשמן זית הראוי למאכל.

דהנה הר”ן על הרי”ף (שבת ט, א ד”ה הלכות חנוכה) נימק את הדין שאין להשתמש באור נרות חנוכה: “כיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנוה עשאוה כמנורה שאין משתמשינ בה כלל”.

על יסוד סברא זו שצריך לדמות את נרות חנוכה לנרות המקדש כתב המאירי (שם כא, א הלכות חנוכה ד”ה ממה) שמשום כך גם “נוי מצוה הוא לעשות בשמן, אחר שהנס היה בשמן”. כלומר, אף שלהלכה אפשר להדליק נר חנוכה בנרות מוצקים, יותר מהודר להדליק בשמן (ולאו דוקא שמן זית), כדי להידמות לנרות המקדש שדלקו

השמן תחת עדשות המקרוסקופ של משרד הבריאות אלא לפי המציאות בפועל, האם השמן ראוי לאכילה אם לאו. כיון ששמן זה אין בו לא ריח רע ולא שורה עליו רוח רעה ואף אינו סם המוות, אזי אף אם בשימוש ממושך לאורך זמן יתכן שהוא עלול לגרום נזק לגוף – זו אינה סיבה לאסור להדליק ממנו לחנוכה ולא אל כזה שמן מתייחס הפסול של הקריבהו נא לפחתך. אין ספק כי בזמנים קדומים יותר כאשר לא בדקו כל דבר תחת בדיקות קפדניות כבימינו הרי שכולם השתמשו בשמן זה ואכלו ממנו, ולמעשה שמן זה משום שאינו מזווקק כל כך אף בווער יפה יותר והלהבה שלו יפה”. מאידך, מקורות אחרים כתבו שאינו ראוי למאכל כלל כי נעשה מזיתים רקובים או מפסולתם ומעורבים בו חומרים כימיים שונים (ראה קובץ אליבא דהלכתא מח עמ’ מח הערה 66).

בשמן. וכעין זה כתב היעב"ץ במור וקציעה (סו"ס תרעג), שגם אותם המדליקים בשעוה – "נראה שצריך השעוה להיות מהותך כשמדליקין בו כו' דבודאי כל מה דאפשר למיעבד דוגמת הנס עבדינן".

ורבי יצחק סגי נהור בן הראב"ד בקונטרס 'סוד הדלקת נרות חנוכה'¹⁶² הוסיף שעל פי סברא זו טוב יותר להדליק בשמן זית דוקא: "אף על פי שאמרו רז"ל כל שמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה, עם כל זה רצוי לחזור אחר שמן זית זך, שבשמן זית נעשה הנס, והיותר זך הרי משובח". וכדבריו כתב הלבוש (סי' תרעג ס"ב): "מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית שבו נעשה הנס" (וכן כתבו השל"ה מסכת תמיד נר מצוה אות א, והחיי אדם כלל קנד ס"ח).

והנה במדרש תנחומא (פרשת תצוה פ"ו) איתא: "בנוהג שבעולם, אדם אם יהיה לו שמן רע הוא מדליקו בנר, והיפה נותן בתבשיל. ובאוהל מועד ובמקדש לא עושין כן, אלא זך כתיב למאור, והשני למנחות". מדברי המדרש מבואר שהשמן שהדליקו בו במנורת המקדש היה ראוי לאכילה – שכן היה משובח יותר מהשמן שהשתמשו למנחות שהיה מיועד גם לאכילה¹⁶³.

על פי זה, לדברי הפוסקים הנ"ל שיש הידור להשתמש לנר חנוכה בשמן זית כדי להידמות לנרות המקדש, לכאורה כמו כן יש להדר שיהיה השמן זית ראוי לאכילה – דומיא דמקדש.

מאידך, מצאנו שלא בכל דבר השוו חז"ל את נרות חנוכה לנרות המקדש, וכפי שכבר העיר בשו"ת רמ"ץ (ח"א או"ח סי' ג): "דהרי חזינן דבכמה דברים לא תיקנו דומיא דמנורה, דבנר חנוכה כבתה אין זקוק לה כו', ולא כל הלילה כמו במנורה כו'".

וכך אנו רואים גם בדברי היעב"ץ הנ"ל, שלמרות שכתב "דבודאי כל מה דאפשר למיעבד דוגמת הנס עבדינן", מכל מקום לא הסיק מסברא זו אלא שצריך להשתדל שתהיה השעוה מותכת דומיא דנרות המקדש שדלקו בשמן, אך לא הצריך משום כך

(162) נד' בספר שבות יצחק דרוי ח"ה.

(163) ולהעיר מלחם משנה סוף פ"ז מהלכות איסורי מזבח שהביא בשם רבי אליהו מזרחי "דלענין אכ[י]לה עדיף השני שהוא מתוק יותר". כלומר ששמן המנחות היה משובח יותר לענין אכילה משמן המנורה. אבל הלחם משנה מקשה על דבריו. עיי"ש.

להדליק בשמן זית דוקא – דומיא דנרות המקדש (ואף שלל את דעת הפוסלים נרות שעוה לנר חנוכה משום דומיא דמקדש, עיי"ש).

וגם בן הראב"ד והלבוש שכתבו שרצוי לחזור אחר שמן זית לנר חנוכה משום דומיא דמקדש, לא הזכירו ולו ברמז שצריך להשתדל שיהיה השמן זית גם "כתית" – דהיינו היוצא מן הזית בכתישה ראשונה – דומיא דנרות המקדש שהיו "כתית" (וכמבואר ברמב"ם ה' איסורי מזבח פ"ו ה"ח-י שיש תשעה מיני שמן זית ורק שלושה מהן – הראשון הרביעי והשביעי שהם היוצאים בכתישה ראשונה – כשרים למנורה).

מזה יש להסיק שגם לדעות המחמירות ביותר בענין ההידור לדמות את נרות חנוכה לנרות המקדש – די שיהיו דומים בחיצוניותם ואין צריך שיהיו דומים גם באיכותם. לכן גם לשיטתם די להדליק בשמן זית, ואין צריך להשתדל שיהיה השמן ראוי לאכילה ועל אחת כמה וכמה לא כתית¹⁶⁴.

וכן יש לדייק מלשון בן הראב"ד הנ"ל שכתב: "רצוי לחזור אחר שמן זית זך, שבשמן זית נעשה הנס, והיותר זך הרי משובח". כלומר, תחילה הוא מונה שני הידורים בשמן של נר חנוכה: א. שיהיה "שמן זית". ב. שיהיה "זך". ולאחר מכן הוא גותן נימוק ייחודי לכל אחד מב' ההידורים: א. "שמן זית" – כי "בשמן זית נעשה הנס". ב. "זך" – כי "היותר זך הרי משובח". ואילו היה סבור שיש ענין לדמות את השמן של נר חנוכה לשמן דנרות המקדש גם באיכותו, היה לו לכתוב על שני ההידורים ד"שמן זית" ו"זך" את הנימוק הראשון – כי כך "נעשה הנס", ומדוע נזקק לנימוק השני ש"היותר זך הרי משובח". אלא על כרחך לומר כנ"ל – שלענין ההידור לדמות את נרות חנוכה לנרות המקדש די שיהיו דומים בחיצוניותם דהיינו בסוג השמן שיהיה שמן זית, אך אין צריך שיהיו דומים גם באיכותם. לכן לגבי ההידור דשמן "זך" נזקק בן הראב"ד לנימוק השני ש"היותר זך הרי משובח", שהוא נימוק כללי לכל המצוות שצריך לקיימן בדבר היותר משובח, וכמו שכתב הרמב"ם (שם הי"א) "והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב

164 והסברא בזה יש לומר, דהצורך לדמות את הנר דחנוכה לנרות המקדש הוא משום שעל ידי זה מתחזק פרסום הנס. ועל כן מסתבר שענין זה שייך בעיקר בפרטים חיצוניים וניכרים, כגון: צורת הנר (מותך ולא מוצק), סוג חומר הבערה (שמן זית – הניכר משאר שמנים בצבעו ובריחו); אבל איכות השמן ("כתית" וראוי למאכל) הוא דבר שאינו ניכר כל כך בחיצוניות ואינו מוסיף בפרסום הנס.

שיהיה מן הנאה והטוב", ובנידון דידן - גרות שענינם להאיר - "הנאה והטוב" הוא שמן זך" שמאיר יפה, וכמו שכתב הרמ"א: "מצוה בשמנים שאורן זך ונקי"¹⁶⁵.

לפי זה, 'שמן זית למאור' אם אורו יפה וצלול לא פחות משמן זית המיועד למאכל, לא מצאנו מקור שיש הידור להימנע מלהשתמש בו להדלקת נר חנוכה, גם אם אינו ראוי למאכל¹⁶⁶.

ה. סיכום

מותר לכתחילה להדליק נר חנוכה ב'שמן זית למאור' אם אורו זך ונקי, אף אם אינו ראוי למאכל.

אם אורו אינו צלול אינו מהודר להדלקה.

שמן זית שהיה ראוי למאכל והתקלקל ונעשה מאוס לאכילה אין להדליק בו, משום הקריבהו נא לפחתך.



לקדש בעצמו בליל שבת*

הת' ישפ"י ניסילעוויטש

תלמיד בישיבה

(165) ועיין עוד שו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' לא. קובץ תל תלפיות גליון סה עמ' נו.

(166) וכבר הובא לעיל הערה 7 שלא ברור כלל ששמן זית הנמכר 'למאור' אינו ראוי למאכל (אף אם אינו הכי בריא לגוף).

ולהעיר ממנחות פו, א בדין שמנים הפסולים לגבוה: "תנו רבנן שמן זית כבוש, שלוק, שרוי כו' פסול". ובפירוש הרע"ב למושגות שם פ"ח מ"ג פירש דהיינו משום "שהמים מקלקלים את השמן". והר"ש סיריליאו בפירושו לירושלמי שם פ"ד דף לח, א הגדיר את השמן הפסול: "עד שיבאיש". וכמדומה שרוב השמן זית למאור אינו עונה להגדרות אלו.

(* לזכות הורי הרב אליעזר וחי' שיהיו ניסילעוויטש ולהצלחה במוסד הבי"ס ובית חב"ד שניאור".

כתב¹⁶⁷ אדה"ז בשולחנו סימן ר"ג ס"ו וז"ל "כל מקום שאחד פוטר את חברו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד מצוה שאחד יברך לכולם ולא כל אחד לעצמו שנא' "ברב עם הדרת מלך". אבל בברכת המצוות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו. . כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם. . ואם רצו כל אחד מברך לעצמו.

"וראוי יותר שיקיים כל אחד וא' בעצמו (בברכת המצוות) מצוות הברכה משיקיימנה ע"י שליח, שכיון שכל אחד חייב בברכה זו לעצמו הרי זה ריבוי בברכות הצריכות וכו'. . משא"כ בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד ולכן די להם בברכה אחת ואם יברכו כל אחד לעצמו אינן ברכות הצריכות כלל כיון שהנאת כולם נחשבת כהנאת גוף אחד וכו'. . ומסיים וה"ה בברכות המצוות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שאחד מברך לכולם. . וכן אם יושבים בסוכה אחת. אבל אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו, ומ"מ טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך אע"פ שאין חיוב בדבר שאין לחייב אדם שיקיים המצווה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימו בעצמו, וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן", ע"כ.

מבואר כאן שבקידוש והבדלה טוב שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך. והנה בסי' קפ"ה הל' ברכות המזון הל' ד' כתוב "בעל הבית שאוכל עם בניו הקטנים שהגיעו לחינוך ברכת המזון ואינם יודעים לברך או עם אשתו שאינה יודעת לברך צריך לברך בקול רם כדי שישמעו וכו', וטוב שיאמרו עמו מלה במילה לפי שאי אפשר לכוין ולשמעו כמו שנתבאר בסי' קפ"ג – ומביא בסוגריים – (וכן בקידוש והבדלה) "עכ"ל.

הנה בסי' קפ"ג סעיף י' כתב שאסור לדבר בשעה שהמברך מברך ברהמ"ז ויוצאים בברכתו וכותב "אבל אם שחו בשעה שהוא מברך לא יצאו" וממשיך "ושערוריה זו מצויה בין ההמון שבשעה שהמברך בזימון מברך אין שומעין לו ומדברין דברים אחרים ועוברים על עשה של תורה בשאט נפש וטוב מאוד היה שלא לברך כלל בזימון, שאז היה כל אחד מברך לעצמו, משא"כ עכשיו שטועים לומר שיוצאים בברכת המברך והם אינם שומעין מה הוא אומר. וגם לכל אדם נכון שיאמר בלחש מלה במלה עם המברך

כל ברכה וברכה ואפילו החתימות לפי שאין כל אדם יכול לכוון לשמוע כל תיבה ותיבה מפי המברך, עכ"ל.

הרי מבואר כאן בסימן קפ"ה דטוב שיאמרו השומעים מלה במלה עם המברך גם בקידוש והבדלה. וצ"ע איך זה מתאים עם הא דכתב בסי' רי"ג דטוב שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך.

והנה ידוע מש"כ בספר שארית יהודה [ממהרי"ל אחי רבינו הזקן] "שמעתי מפי קדשו [- רבינו הזקן] פעמים רבות דכל ספק [שבשו"ע] העמיד בתוך חצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו".

ועפ"ז נמצא לכאורה דמכיון שבסימן קפ"ה כתב בסוגריים "וכן בקידוש והבדלה" ואילו בסימן רי"ג כתב וכן בקידוש והבדלה בלי סוגריים, א"כ העיקר כמש"כ בסי' רי"ג דטוב שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך.

[ויש סברא לומר דהחשש שאי אפשר לכוין ולשמוע הוא רק לגבי ברכת המזון שהוא ארבע ברכות ארוכות, משא"כ לגבי קידוש והבדלה שהן רק ברכה אחת (קצרה יותר). אין חשש זה].

ולמעשה ראיתי רבים מאנ"ש נוהגים להדר לקדש בעצמם, וצ"ע מהו הטעם לזה.

והנה בלקוטי מהרי"ח להרב ישראל חיים פרידמאן (אב"ד ראחוב) ע' ש"נ מביא את המגן אברהם (ריש סי' קצ"ג) שטוב שיאמרו השומעים מלה במלה עם המקדש דאי אפשר לכוין ולשמוע כל תיבה ותיבה, ומאריך שם באיזה אופן נכון לעשות וכו'.

ומביא ב' הדעות אי עדיף יותר שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך או עדיף יותר שכל אחד יברך בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו. ומסיק דאפשר דרך בברכות קצרות כמו לשמוע קול שופר ועל מקרא מגילה, ההכרעה היא דאחד יברך לכולם, אבל בקידוש דהמג"א כתב שטוב שיאמרו השומעים מלה במלה עם המקדש דא"א לכוין ולשמוע כל תיבה ותיבה, א"כ טוב יותר לקדש בעצמו על הכוס וזה עדיף מלומר עם המקדש מילה במילה דאז אינו אוהז הכוס בידו, עיי"ש¹⁶⁸. אבל בשו"ע

אדה"ז כתב במפורש (בסימן רי"ג) דגם בקידוש והבדלה טוב שאחד יברך לכולם (וכנ"ל בפנים).

ואשמח לשמוע חוות דעת הקוראים בזה.



איחור הברכות בברית מילה של איש מבוגר (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'קיד כתב הרב מ.מ.ח. שליט"א אודות מה שיש נוהגים בברית מילה של איש מבוגר, לברך על היין וברכת 'אשר קידש ידיד מבטן' משך זמן אחרי גמר המילה, ולפעמים שעושים זאת בלילה.

שאלתו זאת הוא מחזק מהא דשקלו וטרו הפוסקים בברית שביום צום, אם מטעמים היין לתינוק שהגיע לחינוך ברכות, ליולדת או לרך הנימול. ולמה לא איחרו הברכות עד הלילה, במוצאי הצום?

הנה איקלעו לנגד עיני דברי הרמב"ם (אישות פ"י ה"ו) שהובאו בשו"ע אבן העזר (סי' נה ס"ג) שמי שכינס אשה לחופה בלא ברכת חתנים "הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים". ובבית שמואל (שם סק"ח) הביא בשם הפרישה, דלא דמיא לברכת אירוסין, שהיא ברכת המצות וצ"ל עובר לעשייתן. ואילו בברכות חתנים "לא נזכר כלום מנישואין", ולכן יכול לברך אותן אח"כ. (וראה בהמקנה (לשו"ע אה"ע שם) שנסתפק עד אימתי ניתן עוד לברך ברכות הללו, רק תוך ז' ימי המשתה, כל ל' יום וכו').

ומסתברא לי דהוא הדין לברכת "אשר קידש ידיד מבטן", שהיא ברכת שבח, שניתן לברך אותה גם באיחור קצת, כל עוד ששורה עדיין השמחה של מצות המילה. [ואף כי הפרישה כתב שבברכות חתנים לא נזכר כלום מנישואין, כנראה שלא נאמר בה שמתקיימים נישואין עכשיו, ודי בזה שלא להשוותן לברכת המצוות. אבל ודאי שיש בהן איזכורים של חתן וכלה. וא"כ לברכת 'אשר קידש ידיד מבטן', שאין להשוותה לברכת המצוות, אף כי מוזכרים בה עניני מילה].

ומה שהקשה הכותב מימי התענית, למה לא איחרו בהם אמירת הברכות עד הלילה? מסתבר שלכתחלה יש להצמיד הברכות אל מעשה המילה כמה שאפשר. ואין לבעל דין לחלק בין ברכות חתנים לברכת המילה, כי גם לענין חופה המתקיימת ביום צום כתבו הפוסקים (מגן אברהם סוף סי' תקנ) לברך על היין בעת החופה ולתת היין לתינוקות. ואין דוחים הברכות עד מוצאי הצום.

נוסח התפלה של קריאת השם

ומכיון דאתא לידן, הנה יש לדון בברית מילה של אדם מבוגר, אם לומר "קיים את הילד הזה לאביו ולאמו". דמכיון שהוא בר עונשין, אין קיומו תלוי באביו ובאמו. ואולי עדיף לאמץ הנוסח הנאמר במילת הגר: "קיים את האיש הזה בתורת א-ל ובמצוותיו ויקרא שמו בישראל פלוני בן אברהם אבינו ישמח בתורה ויגל במצות ..." (הובא באנציקלופדי' תלמודית כרך 1 ע' תמב).

ואגב גררא: במילת תינוק שאין האב יהודי, איכא לאסתפוקי אי אריך לומר בנוסח הרגיל: "קיים את הילד הזה לאביו ולאמו ... ישמח האב ביוצאי חלציו ... וכו', או שבמקרה זה אין ראוי להזכיר האב כלל?

ואבקש מקוראי הגליון, אם ידועה להם הוראה בזה, אנא לשתף אותה עם הרבים.



האם אפשר לקשור תפילין ספרדי לצד פנים או אשכנזי לצד חוץ? (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון א'קטו עמ' 68-66 דנתי בענין זה.

ועכשיו מצאתי מה שהעיר עד"ז הרה"ג לוי יצחק רסקין (קובץ 'תפארת השלוחים' עמ' שצב), והביא מה שכתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' לח): "ובדבר הקשר של תפילין של ראש שעושים רבים באופן שיוכל להזיז הרצועה להרחיב ולקצר, זה כמה אני

מפקפק בו, ואני מזהיר לעשותו עכ"פ בדוחק הרבה שלא יוכלו לזוז אלא בקושי וטורח גדול. ואני לעצמי חושש שלא לעשות קשר כזה כלל, דבעינן שיהא קשר של קיימא". ועד"ז כתב גם ב'ביאור הלכה' (סוף סי' לב): "חדשים מקרוב באו שעושין קשר שיוכל להשמ[י]ט אותו אנה ואנה, כדי למעט טירחה אם ירצה להקטינו או להגדילו, ולא שפיר עבדי, דקשר כזה לא עדיף מעניבה". ועל יסוד זה פסק הרב רסקין: "כרוך כמנהג התפילין, לא כמנהג עצמו, כי – כנ"ל, הידוק התפילין אל הזרוע חייב להיות על ידי קשר דוקא".

אמנם אינני בטוח ששני הדברים הם דומים ממש, ולכאורה מתערבבים כאן שני מושגים שונים, שהרי ישנה מצות "וקשרתם" הכתובה בתורה, וישנו המבואר בגמרא (מנחות לה, ב) קשר של תפילין הלל"מ. המבואר בגמרא מוסב על אופן חיבור הרצועות אל הבית של תפילין שזה חייב להיות באופן של קשר, ואילו המבואר בתורה "וקשרתם" מוסב על אופן קיום מצות הנחת תפילין.

לפי כל המנהגים צורת הקשר של התפילין של יד ושל ראש שניהם הם באופן של קשר של קיימא. שבמהותו אינו שונה ממהות של הקשר של דיני שבת, שחייב להיות קשר של קיימא. [ואדרבה, דוקא הקשר של יד של אדה"ז אינו כל כך של קיימא כמו הקשר האשכנזי והספרדי, שאצלם זה קשר שאינו זו כלל.]

המהרש"ם וה'ביאור הלכה' דנים אודות קשר של תפילין של ראש הזה, שבאם אינו חזק ומהודק אינו נחשב קשר של קיימא, ומעתה הרצועה אינה מחוברת לתפילין על ידי קשר.

[ויש להעיר מדין קשר של קיימא בנוגע להלכות שבת, שהרי אדה"ז כתב (סי' שיו"ס"ב): "מעשה אומן דהיינו שהוא קשר חזק ואמיץ". אמנם ב'ביאור הלכה' (ריש סי' שיו) כתב: "קשר ומעשה אומן [ד] חייב הוא אפילו אותו הקשר לא מיהדק". וראה ב'קצות השלחן' (סי' קכג 'בדי השלחן' סק"ד), והאריכו בזה. אמנם אין נידון זה קשור ממש לענייננו, כי שם מדובר שהקשר הוא כזה שאפשר להדק אותו, ואז זה יהיה קשר חזק מאד, לעומת הקשר שעליו מדובר בהלכות תפילין שאי אפשר להדק אותו להיות חזק.]

כאן אנחנו דנים לא בצורת הקשר, אלא באופן הקשירה שעל היד, אחרי שרצועות התפילין מחוברים כבר לבית של התפילין בקשר של קיימא.

והנה באם נתבונן נגלה שגם האשכנזים וגם הספרדים לא קושרים את התפילין על היד באופן של קשר של קיימא, אלא קושרים דרך לולאה! בנוגע להלכות שבת ודאי שזה אינו נחשב קשר של קיימא כלל וכלל, ואולי אפילו מותר לכתחילה. וכנראה שפשיטתו להו שקשירת התפילין שעל היד לא צריך קשר של קיימא, כי דוחק לומר שאחרי שקושרים על האצבעות זה נהיה קשר של קיימא.

ומעתה שוב נשאלת השאלה האם הקשירה דרך הלולאה מעכב, או שזה רק דרך פרקטי איך לקשור את התפילין. ונפק"מ להלכה באם גם אשכנזי יכול להניח תפילין כפי מנהגו בתפילין של ספרדי, וגם הפוך. ולא מצאתי בפוסקים גילוי דעת בענין זה.

ולהעיר: לפי הקשר של יד של אדה"ז זה מתקרב יותר לקשר של קיימא, אם כי גם שם אין זה של קיימא ממש (ולהעיר מהדיון ב'קצות השלחן' סי' ח' בדי השלחן' סקמ"ב אודות מה שכתב אדה"ז "ויקשור", ומה שהעיר עליו ב'אשכבתא דרבי' עמ' 35-33, והתגובה לדבריו שבדפוסים האחרונים נדפס ב'קצות השלחן' סוף ח"א עמ' פז-פח).



קריאת שנים מקרא אחר ערבית מבעוד יום (גליון)

הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטביה

בקשר להערת הרב ג.ר. שליט"א על אמירת שמו"ת בלילה,

הנה רבותינו נשיאינו לא חשו לזה, וברור הדבר בלוח היום יום ד' טבת 'נשיאי חב"ד פלעגען מעביר זיין איין פרשה אדער צוויי דאנערשטאג ביינאכט אור ליום שיש"י.

ומפורש ברשימת היומן עמ' שנד הצמח צדק הי' מעביר הסדרה מתחיל אור לועש"ק,

כן יש להעיר מקובץ בקדש פנימה (הנהגות קודש מכ"ק אדמו"ר נשי"ד) עמ' 14 אות טז וזכרנוי כמ"פ בהן העביר הרבי את שמו"ת אחר סעודת ליל שבת.



ביאור שיטת אדמוה"ז במלאכת אוכל נפש

שהישנים יותר טובים (גליון)

הת' רפאל מנחם נחום שעמל

תלמיד בשיבה

בנוגע למלאכות שיכולים לעשותן ביו"ט משום אוכל נפש, כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו (הלכות יו"ט סי' תצ"ה ס"ה) "מלאכות אוכל נפש עצמן אע"פ שהיה אפשר לעשותן מערב יו"ט, מותר לעשותן ביו"ט מן התורה, אבל מדברי סופרים כל מלאכה שהיה אפשר לו לעשותה מערב יו"ט ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון טעם אם היתה נעשית מבעוד יום, אפי' שכח ולא עשאה או שהיה טרוד ולא היה לו פנאי לעשותה מ"מ כיון שלא היה אנוס בדבר, אסור לעשותה ביו"ט, אא"כ משנה קצת בעשייתה מדרך החול".

וממשיך אדמוה"ז "אבל מותר ללוש ולאפות ולשחוט ולבשל כדרכו בחול לפי שאם עשה אחד מאלו מערב יו"ט יש בכך הפסד או חסרון טעם וכו'". וממשיך לפרט בכל אופן שאינו דומה כשנעשה היום לכשנעשה מאתמול.

ובסעיף ו' ממשיך "אבל אסור לבשל ביו"ט דברים שאין בהם הפסד ולא חסרון טעם אם היה מבשלן מערב יו"ט, כגון פירות היבשים שהם טובים יותר כשנתבשלו מאתמול, וכן אסור ללוש ביו"ט דבר שאין בו שום קלקול טעם אם היה נלוש מערב יו"ט כגון מה שקוראין בלשון אשכנז וורימזלי"ן ובארצינו לאקש"ן שישנים יותר טובים וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל.

הנה בהשקפה ראשונה מתעוררים כמה שאלות:

(א) לכאורה ס"ו הוא מיותר. כבר כתב בתחילת ס"ה "כל מלאכה שהיה אפשר לעשותה מעריו"ט ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון טעם אם היתה נעשית מבעוד יום. אסור לעשותה ביו"ט". ולכאורה היא היא ההלכה שבסעיף ו'. רק שבסעיף ו' מוסיף פרטי אופנים של פירות יבשים ולאקשי"ן, ומהו התועלת בהבנה על ידי פרטים אלו שמביא? ואפילו את"ל שיש צריכותא בזה, למה לא כוללם בסעיף ה' כשהביא סוף האיסור, ולא היה לו לחזור ולכתוב ענין האיסור בסעיף ו'?

(ב) בסעיף ו' עצמו יש להקשות, אדמוה"ז מגדיר במקרה ל"דברים שאין בהם הפסד ולא חסרון טעם אם היה מבשלן מעיו"ט", וכן לדברים ש"אין בו שום קלקול טעם אם היה נילוש מעיו"ט", דהיינו מה שנוגע לדין הוא זה שאין בו הפסד והיה שוה בטעמו אם היה נעשה מאתמול ולכן אסור לעשותה ביו"ט, אבל כשמביא דוגמאות הוא מביא דוגמאות מדברים "שהישנים יותר טובים", והוא בעצמו מדגיש "שהם טובים יותר כשנתבשלו מאתמול" וכו' ומדוע מדייק להביא ראי' דוקא ממאכלים כאלו שעדיף לעשותם מעריו"ט?

(ג) עוד יש לדייק מה שבסעיף ה' הזכיר שבמאכלים שאין בהם הפסד אם יעשו מעיו"ט שאסור לעשותם ביו"ט "אא"כ משנה קצת בעשייתה מדרך החול" דהיינו שמותר ע"י שינוי, ולכאורה - סעיף ו' - כשמביא את הדין בפרטיות יותר - הו"ל להזכיר ענין זה שמותר ע"י שינוי ומדוע השמיט פרט עקרי זה מס"ו.

והנה בהערות שם (הוצאת קה"ת החדש) מציין לקובץ העו"ב תשפד ע' 82 [81] שבו עמד התמים מ.מ.ג על שאלות אלו, ומביא דברי המח"ש על המגן אברהם (על אתר) שנסתפק בדבר שטוב יותר אם נעשה מעיו"ט אם מותר ביו"ט ע"י שינוי. וספיקתו תלוי באם נאמר שבמאכלים אלו האיסור הוא מדרבנן או מדאורייתא, אם נאמר שהמאכלים שטובים יותר כשנעשה מעיו"ט האיסור הוא דאורייתא אז אינו מועיל שינוי. והמח"ש מביא דברי הפר"ח על תוס' מגילה דף ז ע"ב, ד"ה כאן כו',

שבו הוא כותב שיש אופן ללמוד תוס', שהוא סובר שאיסור זה הוא מדאורייתא, אבל למסקנה המחזה"ש כותב "וי"ל לדידן אפי' עדיף כשנעשה מאתמול מ"מ מהני שינוי" עיין שם.

"ולפ"ז" כתב התמים מ.מ.ג. "אולי אפ"ל (בדרך אפשר עכ"פ – וכדלקמן) אדמוה"ז באמת ס"ל שאסור עשיית מאכלים שעדיף לעשותם בעיו"ט – ביו"ט הוא איסור דאורייתא (וכמ"ש הפר"ח בצד הא' [לתוס']) ולכן באמת ס"ל שגם בשינוי אסור לעשותם ביו"ט כיון ששינוי אינו מועיל באיסור דאורייתא (וכמ"ש המחזה"ש הנ"ל)".

והנה גם הנטעי גבריאלי בהלכות יום טוב חלק א פ"ב ה"ד הערה ו' רוצה לפרש זאת, שבאמת ס"ל אדמוה"ז שבהמאכלים שעדיף יותר לעשותם בעיו"ט הנה בזה אינו מועיל שינוי. וז"ל "ואפשר שזה גם שיטת השו"ע הרב שבס"ה כתב הבין בע"י שינוי מותר ובס"י [ו] גבי פרות הביא דאסור לבשל ולא הזכיר דמהני שינוי, כיון שהם טובים יותר כשעשאן מאתמול לא מהני שינוי. והוא מסיים "ולפ"ז יש מחלוקת בשיטת השו"ע הרב בדברים הטובים יתר לא מהני שינוי ודעת הפמ"ג דמהני שינוי".

אבל לפענ"ד לא נראה כלל לפרש דברי אדמוה"ז באופן מחודש כזה, דמלבד זאת שמאוד דוחק לומר חידוש גדול שיש לה נפק"מ להלכה ע"י דיוקי לשון – דאם ס"ל הכי למה לא היה אומר זה בפירוש?¹⁶⁹

הנה מלבד זאת:

א) כמו שהתמים מ.מ.ג. בעצמו מודה ". שהוא דוחק, דלשונו בס"ו הוא "אבל אסור לבשל ביו"ט דברים שאין בהם הפסד ולא חסרון טעם אם היה מבשלן מעיו"ט, שמזה משמע שמדבר ג"כ בסתם מאכלים שאין בהם קלקול טעם באם יעשום בעיו"ט וכפי שכותב שם במקרה השני "וכן אסור ללוש ביו"ט דבר שאין בו שום קלקול טעם

169 ובפרט שלכאורה אין שיטה זו נזכר בראשונים באופן ברור, אלא ספק הוא בדברי תוס' ובעל הספק (המחזה"ש) בעצמו מסיים "אין ללמוד מדברי התוס' מידי וי"ל לדידן אפי' עדיף טפי כשנעשה מאתמול, מכ"מ מהני שינוי". וכן המהרש"א לא למד תוס' כפי שמבואר בפנים, אבל כמובן לא ראיתי אינו ראי' ובפרט דדברי הרב דתנא הוא ופליג.

אם היה נילוש מבעיו"ט" שגם פה משמע שמדבר גם בסתם מאכל שאין בו קלקול טעם"170.

ב) כמו שהוא ממשיך בההערה שם "וכמו"כ דוחק ממה שממשיך מיד בס"ז וכותב ולמה אסרו דבר זה . . גזירה וכו'", שמזה משמע שכל האיסורים שבסעיף שלפנ"ז הנם איסורים דרבנן ולא דאורייתא"171.

ג) בתחילת ס"ה כשמדבר אדת הכלל של עשיית מלאכת אוכל נפש ביו"ט כתב "וכל זה במכשירין אבל מלאכת אוכל נפש עצמן אע"פ שהיה אפשר לו לעשותן מעיו"ט מותר לעשותן ביו"ט מן התורה אבל מדברי סופרים וכו'", שמזה משמע שכל הנכנס לתוך הסוג של מלאכת אוכל נפש (ולא רק מכשירים) – שזה כולל דברים שטובים יותר כשנעשו מאתמול – מותר מן התורה.

מכל הנ"ל נ"ל דדעת אדמוה"ז הוא שאפילו בדברים שהישינים יותר טובים האיסור הוא מדרבנן, ואם כן אכן מועיל שינוי"172.

ועל דיוקי הלשון הנ"ל לכאורה יש ליישב בשני אופנים:

סעיף ו' בא לשלול הו"א: דהנה בס"ה פסק אדמוה"ז שמאכלים שאין חסרון טעם בהם אם היו נעשים מערב יו"ט מותר לעשותם ביו"ט "אם . . משנה קצת בעשייתו מדרך החול", ולפי זה יש מקום לומר שבדברים שהישינים יותר טובים זה גופא שהוא עושה אותם בהיום שהוא אוכלן זה מספיק לשינוי הנצרך כיון שאין זה דרך עשייתן, ולכן בא ס"ו לשלול הו"א זו וכאילו אומר: "[אע"פ שכתבתי שמותר לעשות דברים

170) וזה שהוא מתרץ שם שהמלה "כגון פירות היבשים שהם טובים יותר בשנתבשלו מאתמול", וכן הדוגמה השנית "כגון לאקשין" בא לפרש כוונתו דמה שכתב בסעיף זה "דברים שאין בהם הפסד" היינו דוקא כאלו מאכלים שגם עדיף לעשותם בעיו"ט לא נ"ל כלל, כי אין זה מסביר למה כתב "שאין בהם הפסד ולא חסרון טעם", אם זה לא היה כוונתו למה ליה להזכיר זה כלל?!

171) וזה שמתרץ שם שאפ"ל שסעיף ו' הוא כמו מאמר המוסגר ובאמת ס"ז הוא המשך לס"ה, נ"ל דוחק גדול, ובפרט שסעיף ז' כתוב בלשון "ולמה" עם ו' המחבר שמשמע שחל על מה שכתב מיד לפנ"ז. ומה שמביא קצת ראי' מהלשון "אבל וכו' אבל" – שאין זה סגנון המתאים להמשך אחד – אין זה שאלה, ע"פ מה שנכתב להלן.

172) ובאמת לא זכיתי להבין טעם לזה שמשום שהישינים יותר טובים האיסור הוא מדאורייתא שלכאורה מאחר שהתורה התירה מלאכת אוכל נפש מה המקום לומר שדברים שטובים יותר מאתמול לא הותרו. והלא זה נכנס לתוך סוג אוכל נפש?

שיכול לעשותן מעיו"ט ביו"ט ע"י שינוי] אבל [מכ"מ] אסור לבשל דברים שאין בהם הפסד ולא חסרון טעם אם היה מבשלן מעיו"ט כגון פירות היבשים שהם טובים יותר כשנתבשל מאתמול [בלי שינוי נוסף, כיון ששינוי זה שהוא משנה זמן עשייתה להיות באופן שלא יהיה כ"כ מעולה אין זה נחשב כשינוי].

והטעם שאין זה נחשב כשינוי לכאורה מבואר בס"ז "ולמה אמרו דבר זה גזירה שמא ימנע אדם מלעשות כל מלאכת אוכל נפש שאפשר לו לעשותן מעיו"ט וינתן לו לעשות אותן ביו"ט שהוא יום בטל".

ועפ"ז נמצא שזהו אכן הדרך לעשות מלאכה זו כיון שדרך בנ"א לעשות כל מלאכתן ביום שהם בטל מעשיית עבודות אחרים, אע"פ שלא יהיה הטעם הכי מעולה¹⁷³.

ועפ"ז מתיישב כל הדיוקים הנ"ל. שא) אין זה חזרה על ס"ה אלא בא לשלול הו"א שיוצא ממנה, וההו"א בא דוקא במקרה של מאכלים אלו שהישנים יותר טובים, וזה ג"כ הטעם שהוא סעיף נפרד משום שהוא ענין לעצמו; שלילת ההו"א. ב) השני לשונות ש"אין בהן הפסד" ו"הישנים יותר טובים", הוא מדוייק. כיון שבאמת הגדר של מאכלים אלו הם מאכלים שאין בהם הפסד אם היו נעשים מאתמול ובתוך גדר זו (של מאכלים שמותר ע"י שינוי) הם מאכלים שהישנים יותר טובים. והוא דוקא מביא דוגמא מאלו דעל זה מיוסד כל ההו"א. ג) אין טעם להזכיר שוב הענין של השינוי, כיון דכל הנידון בסעיף זה הוא הענין של השינוי (שאינן עשיית מאכלים שישנים יותר טובים מספיק להיות שינוי).

והורני חכם אחד שיש דרך אחרת להסביר דיוקים אלו באופן פשוט יותר:

ס"ו הוא כאילו יוצא מן הכלל מן היוצא מן הכלל: דהנה בתחילת ס"ה מסביר שיש איסור מדרבנן במאכלות שאפשר לעשותן מעיו"ט, ועל זה ממשיך שיש יוצא מן הכלל בדברים שהם טובים יותר כשנעשו היום שהם מותרים מדרבנן אף בלי שינוי, וזהו מה שממשיך "אבל מותר ללוש ולאפות ולשחוט ולבשל כדרכו בחול". ובתוך מלאכות

173) ועפ"ז יומתק זה שמשנה אדמוה"ז לשונו מלשון הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בהלכות יו"ט פ"א ה"ה כתב "...ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט ליו"ט". ולא הזכיר זה שיום טוב הוא יום בטל. ולכאורה למה נוגע, וכי אם לא היה יום בטל, לא היתה בעיה בזה שעושים אותם ביו"ט? מה מוסיף בהבנה זה שהוא יום בטל? אלא שרצה אדמוה"ז להדגיש איך שזה דרך בנ"א לעשות מלאכות אלו ביום זה, שהטעם שהוא הדרך הוא מכיון שהוא יום בטל ולכן זה שעושה מלאכות אלו ביו"ט (אע"פ שלא יהיה הטעם הכי מעולה) זהו דרך עשייתן ואינו נחשב כשינוי מעיקרא.

אלו של בישול ולישה שהם בדרך כלל מותרים כיון שהחדשים יותר טובים מכ"מ יש יוצא מן הכלל כשהישנים יותר טובים והם פירות יבישים ולאקש"ן. ועליהם חוזר וחל האיסור שבתחילת ס"ה.

ובזה מתורץ המשך הסעיפים וכן איך שזה אינו חזרה על ס"ה. וזה שמביא דוגמאות מדברים שהישנים יותר טובים אף שדין זה לכאורה חל ג"כ על דברים שרק אפשר לעשותן מעיו"ט, יש לומר שאין כאן מושג של דבר "פרווה", בנוגע לאפי' ולישה. או שהוא טוב יותר כשנעשה היום (שזה האופן בד"כ) או שאין זה המציאות, כיון שבמאכלים מסויימים הישנים יותר טובים. אבל אין מושג של דבר שאין הזמן גורם שינוי במלאכות אלו. ועפ"ז מבואר למה חוזר ומביא ענין השינוי כיון שס"ו בא רק לפרש שבמאכלים אלו גדרם הוא כמו סתם אכילה שאפשר לעשותן מעיו"ט וכל הדינים השייכים למאכלים כאלו שייכים הכא. וק"ל.

פשוטו של מקרא

בענין הלימוד מהצפרדעים על קידוש ה'

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' פסחים (נג, ב): עוד זו דרש תודוס איש רומי, מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו [עצמן] על קדושת השם לכבשן האש, נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו [ועלו] בביתך [וגו'] ובתנורריך ובמשארותיך, אימתי משארות מצויות אצל תנור, הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה.

וברש"י (ד"ה מה ראו) "שלא דרשו וחי בהן ולא שימות בהן".

ובתוס' (ד"ה מה ראו) הק' עליו 'וקשה דהא בפרהסיא הוה ומסקינן בסנהדרין (דף עד.) דלכולי עלמא בפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו אמצוה קלה?"

והמהרש"א בחדא"ג (לאחרי שיישב קושיות התוס') הוסיף להקשות "ומיהו האי ק"ו פריכא הוא דהצפרדעים גם שלא היו מצווין על קידוש השם מ"מ קדשו השם כיון דלא נצטוו על וחי בהם וגו' אבל חנניה וחביריו גם שהיו מצווין על קדוש השם

בפרהסיא מכל מקום הכא בצנעא דלא היו מצווין על קידוש השם לא הוה להן למסור עצמן כיון דנצטוו על וחי בהן? וכבר שקו"ט בזה במפרשים.

ובתוס' שם (לאחרי שהביאו תי' ר"ת): "ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמר בחלק (סנהדרין צג.) ג' היו באותה עצה".

וצ"ע, דאם יכולים לברוח מהו הק"ו מהצפדעים, הרי בצפדעים נאמר להם ובתנוריק (ועי' בשו"ת שבו"י ח"ב סי' ק"ו שהאר"י לבאר בהיפך, דע"כ גם בחמ"ו הי' ציווי, ומביא מגמ' סוטה (י, ב) דאיתא שם חייך שאני מציל וכו', עש"ב, אך זה צ"ע לכ' (בנוסף למה דצ"ע להחשיב זה לציווי, הרי) אם הי' להם במסורה הך נבואה דחייך שאני מציל מן האש, א"כ מה הי' השקו"ט שלהם, ולמה הי' להם הו"א לברוח)?

ואפ"ל בזה בהקדם: הנה יעויין בהערת הרבי לסה"מ תש"ט ע' 123 "ולכן נ"ל דיש במס"נ שני ענינים: א) מה שהיא פרט במצות אחרות, היינו שמקיים מצות ע"ז ג"ע וכו' וגם אם א"ל שיהרג ע"ז, בכ"ז מקיימם. – וכיון שבכלל, ע"ז וג"ע וכו' הם ע"פ טו"ד, שייכים הם גם לב"נ. . . ב) מה שהיא מצוה בפנ"ע למסו"נ על קדה"ש, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא, ע"י שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'. . . ואפשר יש נ"מ בין שני הענינים לענין חיוב ברכה לקדש שמו ברבים. ואכ"מ". וע"ש בארוכה.

ולכ' י"ל נ"מ בין ב' הענינים בנידון שאלת התוס', כשיש אפשריות לברוח אם יש לו לברוח או לא. דמצד זה שקידוש ה' הוא שיעור בחיוב כל מצוה, הרי הכוונה שחייב לקיים המצוה אפי' באופן כזה שיהרג, והיינו שגם מצב כזה אין פוטר אותו מהמצוה. אבל פשיטא שאם אפשר לברוח ויהי' אפשר לקיים שניהם יהי' חייב לברוח, דהרי גם אז לא חסר בהמצוה

[וע"ד פי' השפ"א (מגילה ז, ב) בהא דחייב איניש לבסומי עד דלא ידע, שכ' "נראה לפרש דאין הכוונה שמחויב להשתכר כל כך עד שלא ידע אלא דכל היום מחויב לעסוק במשתה ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו לאפוקי כשהגיע לשיעור זה אבל אפי' קודם השיעור יוצא כל שעוסק במשתה כנ"ל"]

אבל אם הוא מצוה בפנ"ע, א"כ באופן שיש מצוה דקידוש ה', הנה מאותו טעם שמחוייב לקדש ה' אין לו לברוח, דאז יחסר לו הך מצוה (ולהעיר ממה שאמר רע"ק ברכות סא, ב) מתי יבא לידי ואייקמנה, דלכ' זהו רק מצד מה שהוא מצוה בפנ"ע, דרק

אז חסר כ"ז שאינו מקיים אותה [וי"ל דלפ"ז יובן ג"כ מה דאמר כן רק בנוגע "בכל נפשך, ולא מצינו שאמר כן בנוגע ל"בכל מאודך - בכל ממונך", אף שחד קרא הם, משום שבכל ממונך פשיטא דהוי שיעור בהמצוה, משא"כ קידוש ה' דסב"ל דהוי מצוה בפנ"ע].

ועפ"ז י"ל דזהו כוונת רש"י, דבזה נסתפקו חנניא מישאל ועזריי, דכיון דהוי יכולים לברוח, וכמ"ש הר"י, א"כ אפשר דיש להם לדרוש וחי בהם ולא שימות ולברוח כיון דאפשר לקיים שניהם (וכסברת השבו"י הנ"ל). או אפשר הוי מצוה בפנ"ע לקדש ה' ברבים, ואין להם לברוח ולבטל המצוה.

וע"ז "נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים", דבצפרדעים נצטוו ובתנוריהם, אף שלא הי' צורך בזה מצד המכה, וע"כ שזה שמסרו עצמם למיתה הוי מעלה בפנ"ע שע"ז קדשו שמו ית' ברבים. וע"ז נשאו ק"ו בעצמם, דאם הצפרדעים, שלא נצטוו על קידוש ה', מ"מ הוי מעלה בפנ"ע שמסרו עצמם ליהרג בשביל כבוד וקידוש ה', ולכן נאמר בהם בתנוריק, "אנו שמצווים על קידוש ה'", עאכו"כ שאי"ז רק שיעור במצוות אחרות אלא יתפרש (גם) כמצוה בפנ"ע דקידוש ה'. ולכן לא דרשו "וחי בהם" שיברחו אלא מסרו עצמם. ומיושבים פרש"י ופר"י.



באיזה גודל היו הכינים שבמצרים

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשת וארא כתוב (שמות ח', י"ד, ט"ו): ויעשו כן החרטומים בלטיהם להוציא את הכינים ולא יכלו. ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוקים הוא.

ופירש"י (בד"ה ולא יכלו): מגיד שאין השד שולט על בריה פחותה מכשעורה.

הכינים היו בגודל של ביצת תרנגולת

והקשו בספר מרפסין איגרי שם, שיש לתמוה שהרי הן אמת "שאינן השד שולט על בריה פחותה מכשעורה", אך הלא הכינים הקטנות ביותר שהיו במכת כינים היו בגודל

של ביצת תרנגולת, שהיא גדולה מכשעורה, וכפי שמבואר במדרש (ילקוט שמעוני, רמז קפ"ב): "י"ד מיני כינים הביא עליהם, הקטנה שבהן כביצה של תרנגולת, והגדולה שבהן כביצה של אווז".

כיצד, אם כן, מפרש רש"י כי הסיבה שהמצריים לא יכלו להוציא כינים היא משום "שאינן השד שולט על בריה פחותה מכשעורה", ודוחק לומר שמדרשות חלוקים הם.

תחילת יצירתם של הכינים הייתה בגודל הרגיל

(א) תירצו שם בשם הגאון רבי משה סאקס שליט"א, שהכינים הגדולות שהיו במצרים נוצרו בתחילה בגודל הרגיל, ובכדי להעצים את סבלם של המצריים הם טפחו לממדים של ביצת תרנגולת ואווז. אבל תחילת יצירתם הייתה בגודל הרגיל, שהוא פחות מכשעורה. לכן לא יכלו החרטומים להוציא את הכינים.

הכינים במצרים היו בריאה מיוחדת

(ב) לענ"ד נראה ליישב בס"ד שהכינים שהביא הקב"ה על המצריים, היו בריאה מיוחדת שנוצרה כדי להענישם. ולכן הם היו גדולות יותר מגודלם הטבעי של הכינים המצויים. בריאה מיוחדת זו ודאי שהחרטומים לא יכלו לחקות.

אולם הם ניסו להביא את הכינים מהזן הרגיל והמצוי, ובכך הם נכשלו, מפני שגודלם של אלו פחות מכשעורה, ובמידות שכאלו אין לחרטומים שליטה. והבן.

החרטומים לא יכלו ליצור כינים כלל

וידידי הגאון רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א כתב לי מהלך חדש בענין זה, וז"ל: החרטומים לא יכלו ליצור כינים כלל, משום שהרי אין הכישוף שולט אלא כאשר המכשף עומד על הקרקע (כמש"כ בדעת זקנים מבעלי התוספות בשם המדרש), ומאחר שמשא הפך את כל אדמת מצרים לכינים, לא הייתה להם קרקע לעמוד עליה ולכשף. [ועיין בספרי שלהי דקייטא עמוד קכ"ז - קכ"ח]. (עכ"ל)¹⁷⁴.

(174) הערת המערכת: עדיין אינו מובן שהרי רש"י כתב שהטעם הוא מפני שהוא פחות מכשעורה! והדרא קושיא לדוכתא, שצריכים לומר שהמדרשות חלוקות.

יסוד פלוגתת אברהם ובני חת*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

סיפור קניית מערת המכפלה

א. בצפנת פענח על התורה להגאון הרוגצ'ובי ז"ל עה"פ (בראשית כג, ו) "שמענו אדני נשיא אלוקים אתה בתוכנו במבחר קברנו קבר את מתך, איש ממנו את קברו לא יכלה ממך מקבר מתך", ולהלן (שם כג, ט) "ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו, בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחוזת קבר" מפרש וז"ל:

"נשיא אלוקים וגו' אשר בקצה שדהו. משום דמבואר מכות דף י"ב [ע"א], הובא ברמב"ם הלכות רוצח [פ"ו ה"ד] ובהלכות שמיטה [פ"ג ה"ג], דבית הקברות של ערי מקלט דוקא חוץ לעיר וגם חוץ לתחום, ושדות היה עדיין תוך התחום, ועיין שם וסוטה דף כ"ז ע"ב ועירובין דף מ' [צ"ל: דף נ"ו ע"ב] עיין שם. וגם היה ערי מקלט חברון, כמבואר מכות דף [ט' ע"ב] עיין שם בזה ובבא בתרא דף קכ"ב [ע"ב].

והם אמרו לו עכשיו לא היה ערי מקלט רק אחר כך, וקבר מלך ונשיא אין מפנין, ועיין שם בתוספתא פ"א דבבא בתרא [ה"ז] וירושלמי נזיר פ"ט [ה"ג] ומסכת שמחות [פ"ד], וזה רצה לומר 'נשיא אלוקים', מלך וגם נביא, וקברם אין מתפנין. לכן זה דוקא חוץ למגרש [וזה דייק 'בקצה שדהו'] עכ"ל.

ב. ועד"ז כתב הגאון ז"ל לפרש באחת מתשובותיו (נדפסה בשו"ת 'צפנת פענח' החדשות, ח"א ע' שח-שט) וז"ל:

"הנה בפרשה שאנו עומדים כעת בגדר 'נשיא כו' אתה כו' שבת דף ק"ה [ע"א] ובבא בתרא דף צ"א [ע"א]. והכוונה כך, דהנה הגדר כוונת אברהם אבינו בקבורת שרה אמנו, משום דהנה אנן קיימא לן במכות דף י"א [צ"ל: דף י"ב ע"א] דערי מקלט לא ניתן לקבורה רק לגולים רוצח, וגם הם רק לשעה עד שימות כהן גדול ואחר כך מפנין, כמבואר במכות שם [י"א ע"ב].

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

וזה רצונו לומר המסכת שמחות בסוף [פי"ד] דקבר הגולין אין להם חזקה, ורצונו לומר דמפנים אותם מחמת זה. ונפקא מינה לתפוסה ולכמה דברים, עיין אהלות פט"ז [צ"ל: פט"ז מ"ג] ונזיר דף ס"ה [ע"א] וכמה מקומות.

והנה לכך רצה אברהם אבינו רק 'בקצה שדהו' של עפרון, עיין סוטה דף כ"ז ע"ב ודף ל' ועירובין נ"ה ע"ב ונ"ו [ע"ב] עיין שם. וכן כתובות דף קי"ב ע"א. ולכן אמרה התורה לנו שהם אמרו לאברהם אבינו 'נשיא אלוקים' כו', דהנה מבואר בירושלמי נזיר פ"ט [ה"ג] ותוספתא בבא בתרא פ"ב [צ"ל: פ"א ה"ז] ובמסכת שמחות [פי"ד] דקבר המלך אין מתפנה עיין שם, וכן קבר הנביא, וזה דאמרה התורה 'נשיא' מלך וכן נביא אין מתפנה, אם כן 'במבחר' כו'. אך מכל מקום אברהם אבינו לא קיבל עליו זה "עיי"ש [וראה גם עד"ו בצפנת פענח על הרמב"ם, תרומות דף ג' ע"א].

ג. וכוונתו בזה מבוארת, דהנה בעקבות פטירתה של שרה אמנו, אברהם, שהיה גר באותה תקופה בעיר חברון, ביקש לקנות חלקת קבר באיזור כדי לקבור את אשתו. הוא פנה אפוא לבני חת בבקשה שיתרצו למכור לו את מערת המכפלה לאחוזת קבר.

החתים, שהעריצו את אברהם אבינו, הגיבו בחיוב, ולאחר דין ודברים ממושך אתם ועם עפרון בן צוחר, עלה ביד אברהם לקנות את שדה מערת המכפלה בכסף מלא, שם קבר סוף סוף את שרה אשתו.

בעיני הגאון ז"ל אמנם מסתתר כאן – ככל שאר סיפורי התורה – דיון תורני-הלכתי מקורי¹⁷⁵; "לכן אמרה התורה לנו שהם אמרו לאברהם אבינו נשיא אלוקים" מדייק הגאון ז"ל, הווי אומר: אין כאן ציטוט בעלמא של דברי בני חת לאברהם אבינו, אלא "אמרה התורה לנו שהם אמרו לאברהם אבינו", כלומר, גם מענת בני חת "דברי תורה" הם; ממילא, גם הם צריכים לימוד, חקר ועיון.

גדר עיר מקלט

ד. ובכן, כך מפענח הגאון ז"ל את צפונות סיפור קניית מערת המכפלה, אלא להבנת הענין על בוריי, עלינו להקדים תחילה עובדה היסטורית חשובה עליה סובב למעשה

175) ולהעיר מדברי הגאון ז"ל בא' ממכתביו לרבי מרדכי קלינא ז"ל בהקשר לסיפורי התורה (מכתבי תורה, מכתב צט): "כל מה דכתיב בתורה, הוא דין לא חס ושלום סיפור".

כל השקלא וטריא כולו, והיא כי בבוא הימים, עתידה חברון להפוך לאחת משש ערי מקלט, שם כידוע היה המכה נפש בשגגה בורח מפני גואל הדם (מכות ט, ב).

עוד חשוב להקדים כי לערי מקלט היו דינים וגדרים מיוחדים משלהם, ומהם, שני דינים הנוגעים לנידון דידן; הא' דכל עיר מקלט היתה מסובבת מכל רוח ממגרש, היינו, רחבה חלקה מחוץ לעיר, פנויה מבתים מזריעה ומאילנות לשם נוי העיר, ומסביב למגרש גם שטח נוסף מוקדש לשדות וכרמים; אלף אמה מגרש ואלפיים אמה שדות וכרמים (רמב"ם, שמיטה ויובל יג, ב).

והב' ד"ערי מקלט לחיים ניתנו ולא לקבורה"; ולכן, מטעם זה, היה בית הקברות של הלויים תושבי העיר ממקום מחוץ לתחום העיר, מגרשיה ושדותיה. יוצא מן הכלל הוא הרוצח שמת בעיר מקלטו שהיה נקבר בתוך העיר; אולם לאחר מות הכהן הגדול, שוב היו מפנין את עצמותיו משם אל קברי אבותיו (רמב"ם, רוצח ושמירת נפש ז, ג-ד).

רובד הלכתי נוסף השייך לענייננו נוגע לסוגיית פינוי עצמות ממקום למקום. דהנה, פינוי קבר אינו דבר של מה בכך, ורק במקרים מסויימים הורו חז"ל כי ניתן או אפילו נצרך לפנות קבר ממקומו. אך לא כל הקברים שווים. גם אם קיימת סיבה הלכתית ראויה הדורשת לפנות קבר ממקומו, נחלקו התנאים באם ניתן לפנות קבר המלך או הנביא – לדעת תנא קמא אין לפנותם בכל מצב שהוא מפני הכבוד; אך לדעת רבי עקיבא שפיר מתפנים. והלכה כתנא קמא (תוספתא, בבא בתרא א, ז; רמב"ם, בית הבחירה ז, יד).

אברהם אבינו – נשיא הדור

ה. מעתה נוכל להבין טוב יותר תוכן משמעות שיחתם התורנית של אברהם ובני חת.

אברהם ביקש לקבור את מתו "בקצה שדהו" דייקא, זאת מיוסד על סוגיה מפורשת במסכת מכות, שכן מאחר ועתידה חברון להפוך לעיר מקלט, אשר מן הדין אינה ניתנת לקבורה, נתיירא אברהם לקבור את שרה בתוך העיר עצמה, שמא בבוא הימים יבואו לפנות את קברה משם. בהתאם לזה, הוא ביקש מבני חת לקנות חלקת קבר הממוקמת "בקצה שדהו" דווקא, כלומר מעבר לתחום שדות העיר, שם ניתן השטח לקבורה.

אלא שחכמי בני חת העירו לו מפסק התוספתא בכבא בתרא המפורש גם ברמב"ם, לפיו מבואר כי להיותו בגדר "נשיא אלוקים" הוא מוזמן לקבור את שרה אפילו "במבחר קברינו", כלומר, אף בתוך העיר עצמה, שכן מצד מעמדו המלכותי-נשיאותי של אברהם, "מלך נתתיך לאומות" (שבת קה, א) – אין לו מה לדאוג.

יתר על כן, החתים, ככל שאר בני הדור ההוא, הכירו גם בדרגתו הנעלית הרוחנית של אברהם אבינו; הם ראו בו גם כמנהיג הדור וגם כאיש נביא אלוקים. הכרתם במעמדו המיוחד של אברהם אף באה לידי ביטוי ביום שנפטר אברהם אבינו מן העולם, אז עמדו גדולי האומות בשורה והכריזו: "אוי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד קברניטה" (בבא בתרא צא, א).

זהו אפוא משמעות מענת בני חת לאברהם "נשיא אלוקים אתה בתוכנו", כלומר, אדוננו אברהם, הרי אתה גם "מלך-נשיא" וגם "נביא אלוקים", ממילא אנא בחר חלקת קבר במבחר קברנו, אפילו בתוך העיר עצמה, שכן בתור מלך ונביא אף אחד לא יבוא לפנות את 'קברי בית אברהם'¹⁷⁶.

יסוד שיטת אברהם להחמיר

1. בכל זאת, בסופו של דבר, לא קיבל אברהם אבינו את עצתם-נימוקם של בני חת ההגיוני, ובלשון הגאון ז"ל הנ"ל (שם בשולי מכתבו) "אך מכל מקום אברהם אבינו לא קיבל עליו זה", סתם ולא פירש.

176) בהקשר זה יש להעיר גם מהמסופר בשם הגאון רבי יצחק הוטנר ז"ל, אשר פעם בבחרותו ביקר אצל הגאון הרוגצ'ובי ז"ל. כשסיפר להגאון ז"ל כי הוא לומד בעיר חברון, בירר הגאון ז"ל אצלו אם מערת המכפלה נמצאת כיום בתוך העיר או מחוצה לה.

הבחור הצעיר השיב כי היא נמצאת בתוך העיר. "אם כך" הגיב הגאון ז"ל, "צריך לומר כי כיום, אין העיר ממקומת במקומה הנכון" (ראה שו"ת 'צפנת פענח' החדשות, ח"ב עמ' תקי).

ובכן, לאור המבואר בפנים, מסתבר כי מדקדוק לשון הכתובים בפרשת חיי שרה הסיק הגאון ז"ל בפשטות כי אין העיר חברון של היום – בה נמצאת המערה – ממוקמת במקומה הנכון, שכן לאור צפונות פרשתנו, מתבאר כי מערת המכפלה היתה ממוקמת מחוץ לשטח העיר ושדותיה דווקא, "בקצה שדהו".

ככל שאר דבר – "אסתכל באורייתא וברא עלמא"; גם את מיקומה הנכון והמדוייק של עיר חברון ידע הגאון ז"ל להכריע מעיון בתורה.

ולכאורה הא גופא צ"ב, מה היתה סברתו של אברהם אבינו לחלוק על דעתם של בני חת בזה וצ"ע.

ואולי ניתן לומר בזה ובשתים:

הא' אברהם מצידו חשש לחומרא גם לדעתו של רבי עקיבא הנ"ל (תוספתא, בבא בתרא א, ז) הסובר כי גם קברי המלך והנביא שפיר מתפנים;

והב' או שמא יש לומר, גם לפי דעת תנא קמא והכרעת ההלכה, כי בידוע אברהם שמן הדין עצמו לא ניתנו ערי מקלט לקבורה, הסיק כי מבחינה עקרונית-תורנית אין הקבורה רצויה בתוך תחומי העיר; ורק אם במקרה, מאיזו סיבה שתהיה, כבר נקברו בה בדיעבד מלך או נביא, אין לפנותם מפני הכבוד. לכן החמיר אברהם ונמנע מלקבור את שרה המלכה בתוך עיר מקלט עתידית לכתחילה.



ואם ימעט הבית

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

פ' בא י"ב ד' בפירוש" ד"ה ואם ימעט הבית מהיות משה, כותב "ואם יהיו מועטין מהיות משה אחד, שאין יכולין לאכלו ויבא לידי נותר, ולקח הוא ושכנו וגו', זה משמעו לפי פשוטו. ועוד יש בו מדרש ללמד שאחר שנמנו עליו יכולין להתמעט ולמשוך ידיהם הימנו ולהמנות על שה אחר, אך אם באו למשוך ידיהם ולהתמעט מהיות משה, יתמעטו בעוד השה קיים בהיותו בחיים ולא משנשחט (פסחים פ"ט)".

וצ"ל מה היה קשה לרש"י בפירושו הראשון שהוא לפי פשוטו, שהוכרח להוסיף פירוש נוסף לפי המדרש? ובפרט שהפירוש הראשון מתאים מאד לתוכן והמשך הכתוב של "ולקח הוא ושכנו" שכיון שאין יכולין לאכול השה ויבא לידי נותר, אז יצטרפו אם השכן ויוכלו לאכלו ולא יבא לידי נותר, והפירוש לפי המדרש אינו מיושב ואינו מתאים להמשך הכתוב !?

יש מפרשים שהכרחו של רש"י לפירוש המדרש הוא מלשון "ימעט" שהוא לשון עתיד, והיה צריך לומר ואם "מעט" הבית בלשון הווה, אבל לכאורה אין הלשון עתיד

קשה כאן כלל כיון שהצווי הוא בעיקר בלשון עתיד כמו שנאמר "ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו'" כי היה עומד בר"ח ומצווה על העתיד בעשור לחדש, וא"כ מתאים לומר פרטי הציווי ג"כ בלשון עתיד "ואם ימעט הבית" וגו' ?

והביאור בזה, דלרש"י היה קשה המלה "משה" היינו ה"מ" - שהיה צריך הכתוב לומר "לשה" ב"ל" - ואם ימעט הבית מהיות לשה - שאנשי הבית הם מועטין מלאכול השה ויבא לידי נותר, כי אילו היה כתוב ואם ימעט הבית משה, אז היה מובן שהבית מועטין מהשה כי השה מדי גדול עבורם לאכלו כולו, אבל עכשיו שכתוב "מהיות" אז מתאים יותר לומר מהיות "לשה" ולא מהיות "משה",

ומפני קושיא זו בלשון הכתוב הוכרח רש"י להביא הפירוש לפי המדרש שלפי זה מיושב הלשון "מהיות משה" שאם באו למשוך ידיהם ולהמנות על שה אחר יתמעטו "משה" - היינו בעוד השה קיים שלא נשחט עדיין, ולכן לא הסתפק רש"י בפירוש לפי פשוטו שאז אינו מובן מה שאומר הכתוב "מהיות משה" ולא "אם ימעט הבית משה" או אם ימעט הבית מהיות "לשה".



חלומות פרעה

הת' שלום סעמיועלם

תלמוד ביישיבה

א

בפרשת מקץ פ' מ"א פס' כו שבע פרות כו' שבע שנים הנה ושבע השבלים כו' שבע שנים הנה חלום אחד הוא. ומעתיק רש"י התיבות שבע שנים ושבע שנים. וכתב וז"ל: כולן אינן אלא שבע ואשר נשנה החלום פעמים לפי שהדבר מזומן כמו שפירש לו בסוף ועל השנות החלום כו'.

(א) וקשה, כיון שכל הטעם שנשנה החלום הוא להגיד לפרעה שהוא מזומן, למה צריך לשני חלומות שונים? שיכפל רק חלום אחד.

(ב) מדוע הי' צריך פרעה לקום בין החלומות אם חלום אחד הוא?

(ג) וגם קשה סדר החלומות, חומר הרעב הוא על הפירות והדגן, כיון שאנו צריכים להם. אבל בהמות אין זה כל כך חמור, כיון שאין אנו צריכים לבשר או חלב. וכיון שכן למה קדם החלום של פרות להחלום של דגן, אם דגן הוא עיקר הרעב?

ב

(ד) גם ראה פרשת וישב פ"מ, פסוק יב: זה פתרונו שלשלת השריגים שלשלת ימים הם. ורש"י מפרש סימן הם לך לשלשלת ימים. וכתב הגור ארי' על פירש"י וז"ל: ואם תאמר ומנין ידע יוסף כי הם שלשה ימים אולי שלש שנים הם, ונראה לומר כי אם היו שלש שנים היו שלשה גפנים שקיין לשנה חיבור אל שנה אחרת. אבל אם הם שלשה ימים היה גפן אחד שהוא דומה אל שנה אחת ובו שלשה שריגים והם דומים לשלשה ימים בשנה. ואם תאמר שלשה חדשים או שלשה שבועות זה אינו כי הגפן הוא מוציא השריגים וכן השנה שהיא שנת החמה ממנה הם הימים אבל אין החדש נעשה מן סבוב החמה ושבוע ג"כ אינו תולה בחמה שאין ניכר בחמה תשלום מספר שבעה ימים רק הימים משוערים בחמה. ופשוט הוא. עכ"ל עיין היטב בגור ארי'.

מבואר שפתרון החלום הוא ע"פ סברא, ולכן כתב "ופשוט הוא", וכיון שרק ימים חשיב כשמדבר אודות שנה לכן פשוט הוא שהפתרון הוא שלשה ימים. ופתרון זה הוא כיון שהחלום הוא אודות גפן ושריגים, שלשה שריגים בגפן אחת.

וא"כ למה כאן בשבע שבליים בקנה אחד אומרים שזה שבע שנים? לפי דברי הגו"א הי' צריך להיות על פי כללי פתרון השלשה ימים (וכאן היינו 7 ימים)?

ג

וי"ל הביאור בזה ובהקדם: כתב המשנת יעקב: שמה שאמר יוסף "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים" הוא פתרון שבע שבליים עולות בקנה אחד בריאות וטובות שמה שעלו בקנה אחד בא לומר שעל ידי איש אחד תהיה שמירת אוצרות התבואה.

וע"פ הנ"ל יש לבאר: שני חלומות של פרעה הם לא רק תוכן אחד, אלא גם חלום אחד, סיפור אחד, עיקר החלום הוא של שבע פרות. והשבליים באו להגיד דבר אחר, שלאיש אחד יש את הכח להציל אוצרות. ויוסף הבין זאת כיון שגם הוא תמה על זה

שהחלום של פרות קדם לחלום של השבלים, לכן הבין ששבלים צריכים להיות על דבר אחר. (וי"ל לומר שזה גם טעות החרטומים, כיון שהי' להם את שאלה זו, לכן חשבו שאי אפשר לפתור את החלומות בענין של רעב ודו"ק).

לכן לא קשה קושיא הראשונה, שצריך לשני חלומות שונים כי אם נשנה החלום של שבלים שני פעמים, לא הי' יכול יוסף יכול לכוון ש"העולה בקנה אחד" הוא אודות איש אחד כנ"ל. וגם פרעה הי' צריך לעשות הפסק כדי שידע שהם שני חלקים, דאם הי' בבת אחת אולי הי' חושב שהם רק תוכן והוראה אחת. וגם אינו קשה קושיא הרביעית, כי יוסף ידע שהחלום השני הוא לא אודות הזמן אלא אודות הפועל, וזה שהוא לא חלם חלום אחר הוא מכיון שהי' צריך להיות מעין אותו חלום, לומר שמזומן הדבר וכו'.



משה נתנבא בכה אמר ה'

הת' בערל פאליטיקא

תלמיד בישיבה

א

בבמדבר ל, ב רש"י ד"ה זה הדבר כתב וז"ל: משה נתנבא בכה אמר ה' כחצות הלילה. והנביאים נתנבאו בכה אמר ה'. מוסיף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר ע"כ.

והנה מקורו של רש"י הוא מהספרי. אבל בהשוואת דברי רש"י עם מקורם מתעוררת תמי' גדולה. כי הנה בספרי כתוב בזה"ל: זה הדבר: מגיד שכשם שנתנבא משה בכה אמר כך נתנבאו נביאים בכה אמר ומוסיף עליהם זה הדבר. ע"כ. יוצא שרש"י הוסיף על הספרי המלים [כה אמר ה'] כחצות הלילה (שמות יא, ד). וצ"ל למה מכל המקרים בתורה שמופיע הלשון כה אמר ה' (סה"כ י"א), בוחר רש"י דוקא זו דפרשת בא.

ולכאן' אדרבה – הרי שם מפורש שהוכרח משה לומר כה אמר ה' – וכדברי רש"י שם ד"ה כחצות הלילה ואמרו שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחריו ולא אמר בחצות כו' אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות ע"כ. היינו

שמשה שינה מדיבורו של הקב"ה ולא הי' יכול לומר זה הדבר אשר דבר ה' כו' ואין שום הוכחה ש"משה נתנבא בכה אמר ה'".

גם צ"ל מה ששינה רש"י מלשון הספרי והשמיט מגיד שכשם שנתנבא משה כו' כך כו' וכתב סתם משה נתנבא בכה אמר כו' והנביאים נתנבאו בכה אמר כו'.

ב

והנה הלשון כה אמר ה' נמצא י"א פעמים במקרא, ובכמה מהם מובן מיד בהבטה ראשונה למה אין בהם שום ראי' שמשה נתנבא בכה אמר ה'. וכמו (שמות ה, א) "ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' גו'", ופשוט שכיון שבאו משה ואהרן הם המדברים לכן ניבאו בכה דודאי אהרן לא הי' אצלו מעלת נבואת משה (ראה סוף פ' בהעלותך). וכן הוא בפ' בא (שמות י, ג) ויבא משה ואהרן אל פרעה ויאמרו אליו כה אמר ה' כו'.

ובפ' כי תשא גבי מעשה העגל (שמות לב, כז) אמר משה אל הלויים "כה אמר ה' גו' שימו איש חרבו על ירכו" הרי פירש"י שם (ד"ה כה אמר) וז"ל "והיכן אמר? זובח לאלקים יחרם" ע"כ הרי שלא אמר הקב"ה ממש המילים "שימו איש חרבו על ירכו" אלא אמר "זובח לאלקים יחרם". ומשם למד משה להרוג עובדי העגל. במלות אחרות: מכאן הענין דזובח לאלקים יחרם הוא שימו איש חרבו על ירכו כו' ועז"א כה אמר ה'¹⁷⁷.

ג

ועדיין נשארו ו' מקרים של "כה אמר ה'" בתורה¹⁷⁸. והנה רוב מפרשים רצו לבאר שעד מתן תורה ניבא משה כמו שאר הנביאים באספקלריא המאירה וניבא ב'זה'. וזהו שאמרו משה נתנבא בכה ר"ל בתחלת נבואתו, וכל הנביאים נתנבאו בכה ר"ל תמיד מוסף עליהם משה שנתנבא בזה הדבר ר"ל משזכה לאספקלריא המאירה (כ"כ שפתי חכמים, באר היטב, רא"ם, ועד"ז בבאר בשדה). והא מלתא קשה טובא, חדא דהרי מצינו כבר קודם מתן תורה (שמות טז, טז, וטז, לב) שנתנבא בלשון זה הדבר.

ועוד קשה כמ"ש הצדה לדרך וז"ל, הלא כמו זר נחשב לדבר שלא זכה משה באספקלריא המאירה עד שהתחיל להזכיר בלשונו זה הדבר כו', דהיינו בפ' הבן כו' ולא

177) ובוה סרה קושיית הצדה לדרך על הרא"ם (במדבר ל, ב) אבל עצם דברי הרא"ם צע"ג כדלקמן.

178) והם: שמות ד, כב; ז, ז; יז, כו; ח, טז; ט, ט; ו, יב.

קודם לכן בכל הנבואות שהזכיר בלשונו כה אמר ה' הלא לפי מש"כ הרמב"ן כו' משמע שכבר בפ' וארא זכה לאספקלריא המאירה עכתוה"ד¹⁷⁹.

הרי שיוצא מפשטות הכתובים שהחילוק הוא: במצרים היו כל נבואותיו בכה אמר ה', ומיד שיצאו ממצרים (בפ' המן) התחיל להתנבא בל' זה הדבר. ולא כמו שכתבו המפרשים שהחילוק הוא מלפני מ"ת ללאחר מ"ת.

ד

ויש לבאר כ"ז ע"פ שיחת ויחי (לקו"ש חכ"ה שיחה ב) שמבאר שם דהא דנקט רש"י פסוק מסוים אף דלכאורה פסוק אחר מסתבר טפי (וזה ממש קושייתנו כאן) הוא משום שאותו פסוק מדגיש כללות המאורע ע"ש אות ה' ואילך.

ועד"ז יש לומר בעניננו כי הנה מהמאורע דהתראת מכת בכורות יודעים אנו בפירוש שזה שנתנבא משה בכה אמר ה' הוא מפני סיבה: ששינה ממה שאמר לו הקב"ה והוכרח לומר "כה" – וזה מלמדנו על כללות המאורע, שכל זמן שאמר משה בלשונו כה אמר ה' היתה מפני סיבה. והוא: דהנה מציינו (שמות ט, כט; וברש"י יב, א) שמושה לא התפלל בתוך העיר אלא חוצה לה, לפי שהיתה מלאה גילולים. וגם שם ה' מקבל נבואה על המכה הבאה. נמצא שכל דברותיו אל פרעה היו בתורת שליחות (כלשון האור החיים שמות ד, כב: ישלחהו בשליחות), וכתיב (שמות ז, יז) כה אמר ה' גו' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי גו' וקשה וכי הקב"ה ה' מכה במטה אשר בידו, אלא ודאי אין אלו ממש דברי הקב"ה, וכמ"ש האבן עזרא שם: כי השליח ידבר על פי השולח ואמר דרך קצרה כו' כי תחסר מלת שלוחו.

יוצא לפי זה דרש"י הוסיף "משה נתנבא בכה אמר ה'" כחצות הלילה" לשלול פי' המפרשים הנ"ל, דזה שמצינו שמושה נתנבא בכה אמר ה' היה מפני שלא זכה עדיין לאספקלריא המאירה, דאינו כן, אלא כדי להדגיש, דכמו שמצינו בהתראת מכת בכורות שהוכרח משה לומר הלשון כה אמר ה', כן הוא בכל מקום שמצינו בדיבורו של משה כה אמר ה', וזהו כוונת הספרי "משה נתנבא בכה אמר ה'".

179) עי' בהמשך תרס"ו ע' צט (בהוצאות החדשות קלב) וז"ל: בקרי"ס היו כולם במדרגת משה, ע"כ. משמע קצת דבקרי"ס כשנתנבאו כל ישראל ב"זה (קלי ואנוהו)" כבר ה' משה באותה דרגא.

ה

ועפ"ז יש לבאר גם השינויים האחרים ששינה רש"י מלשון הספרי, שהשמיט ולא כתב "מגיד שכשם שנתנבא כו' כך נתנבא כו'", לרמז שלא היתה נבואת משה אפי' נבואתו שניתן בלשון כה - אותה נבואת 'כה' ממש של שאר הנביאים.



היום יום

'היום יום' ימי כו-כז טבת

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום כו טבת כותב הרבי: "בברכת ולמלשינים מפסיקים קצת בין ותמגר לתיבת ותכניע, מתאים להכוונה, אשר תעקך ותשבר ותמגר הם נגד ג' קליפות שצריכים העברה לגמרי, ותכניע - לנגד קליפת נוגה שצריכה הכנעה ויש בה ברור".

והנה ע"פ הוראת הרבי במשך כמה שנים ללמוד ה'חסידישע פרשה' - תורה אור ולקו"ת, יש להעיר ממ"ש בתו"א פרשת וארא [שבו חל יום כו טבת בתש"ג]: "ענין העשר מכות בכדי לשבר הקליפות להוציא מהם הנצוצין . . וכמ"ש ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' כו' רק בשביל להוציא הנצוצות המובלעים תוך הקליפות ממש הוצרך להיות עשר מכות הנ"ל שזהו בשביל וידעו מצרים כו"

ומפתגם זה למדים: 1) לכל לראש, שהרבי מצטט פתגם שדן במנהג בתפלת שחרית בכל יום, "בברכת ולמלשינים מפסיקים קצת בין ותמגר לתיבת ותכניע.. "נגד ג' קליפות שצריכים העברה לגמרי" זהו לתוכן המאמר בתורה אור (כנ"ל). 2) שגם בקליפות גופא יש אופן של בירור - והיינו בקליפת נוגה.

*

פתגם כז טבת: הקשר בין שני ענינים בפתגם

ליום כז טבת - הרבי מעתיק: "רבינו הזקן אמר: אידישע גשמיות איז רוחניות, דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות. אמאל אז עס איז דרגע ניט אזוי, דארפען געבען דעם אויבערשטען אפילו מנחת עני גיט ער א פולע".

ויש לדייק: (1) למה יש צורך להמשיך "דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות", הרי כבר אמר "אידישע גשמיות איז רוחניות" וא"כ ה"ז ענין נעלה ביותר? (2) לכאורה זה בסתירה למה שפתח "אידישע גשמיות איז רוחניות", היינו שזהו מכבר?

וי"ל בדא"פ שהמילים "דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות" הוא הסבר למה שפתח "אידישע גשמיות איז רוחניות". והיינו מכיון שהתכלית הוא לעשות גשמיות לרוחניות, הנה כבר בתחילה הגשמיות הוא רוחניות, כיון שזהו תכלית בריאתו.

ועד שגם בתחילת הבריאה, הי' 'אשר ברא אלקים לעשות-לתקן' (רש"י לב"ר פי"א: אשר ברא אלוקים ועשה אין כתיב כאן, אלא "אשר ברא אלוקים לעשות", לומר שהכל צריך תיקון].

ובסגנון הפתגם ב'היום יום'- כט אדר שני: "הקב"ה ברא את העולם וכל הדברים הגשמיים מאין ליש, און אידען דארפען מאכען מיש לאין, פון די גשמיות מאכען רוחניות. די עבודה מאכן פון גשמיות רוחניות און דעם גשמי מאכען א כלי פאר רוחניות, דאס איז א חובת גברא.. "ולהעיר מהמדרש רבה (לעיל): אשר ברא אלקים לעשות-לתקן.

ודוגמאות בש"ס ופוסקים:

כל העומד לישרוף כשרוף דמי (מנחות קב, ב), היינו מכיון שעומד לישרוף, הרי זה נחשב גם עתה כשרוף דמי.

'הזמנה מילתא הוא', היינו שהזמנה לדבר מצוה, נעשה כבר ענין המצוה (ראה שו"ע אדה"ז סי' מב ס"ו בנוגע לתפלין ובס' שערי אורה לאדהאמ"צ שער הפורים

קכה, ב: "ע"י העבודה בקביעת הגשם למצוה ממשיכים בחי' לבוש מלכות דמלכות דא"ס וע"י קיום בפועל גורמי' להיות ואשר ניתן כתר מלכות בחי' כתר מלכות".

הקורע על מנת לתפור (בהלכות שבת - שו"ע אדה"ז סי' שיז ס"ו: משום קורע אינו חייב אלא א"כ עושה על מנת לתפור, ובמילא נעשה כבר חלק מהתפירה.)

'שינוי החזור לברייתו' - מס' סוכה דף ל, ב. שו"ע אדה"ז סי' יא סי"ב (בנוגע לציצית) וכן בהל' גניבה וגזילה (בנוגע לגזילה) כיון שחזור לברייתו, הרי גם עתה יש לו מציאות חדשה.

"אידישע גשמיות איז רוחניות": דוגמא בהלכה

וי"ל בעומק יותר בדיוק המילים "אידישע גשמיות איז רוחניות"

מכיון שהגשמיות ניתנו לישראל, שהם חלק אלקה ממעל ממש, וזהו רכושם (ששמם נקרא על זה), הרי זה כבר בבחי' טפל למהותם העצמית - אלקות, וחם הקב"ה על ממונם של ישראל, אף על כלי חרס, כתורת הבעש"ט שגם בהם יש ניצוצי קדושה, ובמילא ה"ז כדוגמא בהלכה. המוציא כלי ובתוכו אוכל פחות מכשיעור בשבת, פטור אף על הכלי. מכיון שהכלי טפל למה שבתוכו (מס' שבת פ"י מ"ה: המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי, פטור אף על הכלי, שהכלי טפלה לו). וא"כ גם הגשמיות של יהודי הוא בעצם רוחניות.

'כל העומד וכו' אם זה מצד הדין בתורה או מצד קביעת המציאות ע"י תורה

ויש לומר באופן שני:

בעצם שני סברות הנ"ל, אם זה כבר נחשב מציאות חדשה כמו לעתיד או שבפועל יהי' רק בעתיד, מבאר הרבי באריכות נפלא: בשיחת יב תמוז תשכ"ו ס"ו: הסיפור בנוגע לר"א האמליער שכשנכנסו חסידים הזקנים לחדרו הק' של אדה"ז לחזור על החסידות, ור"א הי' צעיר בשנים ונשאר בחוץ. אדה"ז שאל מי נשאר בחוץ, וענו א יונגערמאן, היינו צעיר לפי ערך להיכנס לחזרה. וענה אדה"ז: "ער זאל אריינגיין ווארום א יונגער מאן קאן ווערן אן אלטער מאן".

והרבי מקדים לבאר: "ישנם כמה הלכות בנגלה דתורה, בש"ס ופוסקים, שהיסוד שלהם הוא הכלל ד"כל העומד וכו'". ולדוגמא: כל העומד לחתוך כחתוך דמי", "להיגזז

כגוזז", "לשרוף כשרוף" וכיו"ב, היינו שכאשר הדבר מוכן לבוא למעמד ומצב מסויים וברור הדבר שלאחרי זמן יבוא למעמד ומצב זה, הנה עוד בזמן שלפנ"ז ה"ז נחשב כאילו נמצא כבר במעמד ומצב זה.

ולדוגמא: בנוגע לדבר שצריך שיעור מסויים, הנה כשעומד לשרוף, אין בו השיעור; וכן בנוגע לדיני טומאה, ש"כל הידות שהם ארוכין ועתיד לקצוץ, מטבילם עד מקום המדה" (אע"פ שעתיד לקצוץ רק לאחרי הטבילה) כיון שהחלק בעומד ליגזז כחתוך דמי, ולכן א"צ להטבילו.

ויש לבאר כלל זה בשני אופנים:

(א) זהו דין בתורה שיש להתחשב עם העובדה שחלק מהיד הארוכה של הכלי עומד ליחתך, ולכן, אע"פ שבמציאות – גם מציאות ע"פ תורה – עדיין יש לכלי יד ארוכה, מ"מ פוסקת תורה שלא צריך להטביל את החלק שעומד ליחתך, כיון שע"פ דין נחשב כמו שכבר נחתך.

(ב) כיון שחלק מהיד הארוכה של הכלי עומד ליחתך אחר זמן, קובעת התורה שכבר עתה המציאות הוא שזהו כלי שיש לו יד קצרה (ואי"ז אלא שמחוסר ענין שהוא דבר הטפל), ובמילא, הדין הוא שא"צ להטביל את החלק שאינו חלק מיד הכלי.

והרבי מבאר הנפק"מ לדינא בין שני האופנים:

"בנוגע לענינים שבהם יש להתנהג ע"פ "מנהג התגרים" (ללא שייכות לדיני טבילה) וכיו"ב: אם נאמר שהכלל ד"כל העומד ליחתך כחתוך דמי" הוא באופן שהתורה פוסקת שכן הוא המציאות – הרי כיון שהתורה פסקה שהמציאות היא שיד הכלי חתוכה, כן הוא בנוגע לעניני משא ומתן וכיו"ב; משא"כ אם נאמר שהתורה פוסקת שהדין הוא ש"כחתוך דמי", בכ"ף הדמיון, למרות שבמציאות לא נחתך עדיין – ה"ז רק בנוגע לדין טבילה, למשל, שאין צורך להטביל את חלק היד ליחתך, אבל בנוגע למו"מ וכיו"ב יש לכלי יד ארוכה.

עיי"ש שהרבי מקשר זה עם שיטת ב"ה וב"ש בפלוגתתם אי 'כח' או 'פועל' גובר ומכריע – "האם בשעה שהדבר הוא 'בכח' אזי הדין הוא שלאחרי זמן יבוא הדבר בפועל, או שאכן ישנו כבר 'בפועל'" (היינו קביעת המציאות).

ע"כ תוכן דברי קדשו בנוגע לעניננו.

ע"פ שני האופנים הנ"ל, יש לבאר שתי הביטויים בפתגם הנ"ל:

ע"פ אופן הא' (הנ"ל) "קובעת התורה שכבר עתה המציאות הוא שזהו כלי שיש לו יד קצרה" - הנה גם בפתחת הפתגם ש"אידישע גשמיות איז רוחניות", היינו שזה כבר הגשמיות במציאות-הוא, כבר רוחניות.

אולם אם נאמר כאופן הב' שזהו רק מצד שהדין הוא ש"כחתוך דמי", בכ"ף הדמיון, אזי הנה לדוגמא בנוגע למו"מ לא נפעל הענין עדיין. וכמו"כ בפתגם הנ"ל, עוד לא ניתן לקבוע עתה המציאות שכבר בתחילת המצב מוקדם - "אידישע גשמיות איז רוחניות". ובכן אז צריך לההוספה "דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות", היינו שמגלה ומפרש שזהו מצד הדין היאך שזה בתורה (ולא מצד קביעת המציאות בעולם).

ועפ"ז י"ל לחידודי מה שבפתגם "אידישע גשמיות איז רוחניות, דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות", ישנם ב' אופנים הנ"ל וכנ"ל בארוכה.

וכן בענין הגלות שהוא רק לזמן קצוב (נתבאר במאמר ד"ה אך בגורל וגו' תשל"ה), כיון שזהו שינוי החזר לברייתו, מצב של גאולה.



שונות

"ראה כל המופתים אשר שמתי בידך כו' ואני אחזק את לבו"

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'נועם אלימלך' פר' שמות (ד, כא): ויאמר ה' [אל משה] בלכתך לשוב מצרימה, ראה כל המופתים אשר שמתי בידך כו' ואני אחזק את לבו. "ולכאורה אינו מובן, ורש"י ז"ל פירש לפי דרכו, ואענה גם אנכי את חלקי. דהנה הצדיק המדבר דברי

הבורא יתעלה, בלתי אפשרי שלא ישברו הדברים האלה את לב השומעים. והנה השם יתברך ברוך הוא היה רוצה שיחזק פרעה את לבו, ואיך אפשר שיחזק את לבו מאחר שישמע דברי השם יתברך מפי משה? ולכן אמר לו השם יתברך ראה כל המופתים, ואיתא בסנהדרין (כו, ב) מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, ופירש רש"י ז"ל אדם האומר שילמד כך וכך דפין אזי בוודאי אי אפשר שיקיים את דבריו, ולכן אמר לו השם יתברך בלכתך לשוב מצרימה ראה את כל המופתים, דהיינו בלכתך בדרך תחשוב הכל שכן תעשה המופתים לפני פרעה ועל ידי זה תשבר לבו, ובאמת המחשבה מועלת ולא תועיל דברייך לשבר את לבבו, לכן ואני אחזק, וקל להבין, "עכ"ל ה'נועם אלימלך'.

בקובץ 'נחלתנו' גליון קצח ('מי יודע' אות א) הקשה ע"ז הרב יעקב פליסקין: "ודבריו צריכים ביאור, שהרי בגמ' שם אמרו: אמר עולא, מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, שנאמר (איוב ה, יב) מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה. אמר רבה: אם עסוקין לשמה - אינה מועלת, שנאמר (משלי יט, כא) רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום, עצה שיש בה דבר ה' היא תקום לעולם, ואין לך עוסק לשמה, ועצת ה' היא תקום יותר ממה שציוה אותו ה' להדיא! וצריך ביאור, עכ"ל.

ונראה לתרץ ולבאר בהקדם ע"ד המשל שמביא ב'תניא' (סוף פרק ט) דאיתא בזהר ח"ב (קסג, א): משל למלך שהי' לו בן יחיד שאהבו מאד ורצה להעמידו בניסיון להראות חיבתו ונאמנותו של הבן אליו. המלך שכר אישה זונה כדי שתסית את הבן לדבר עבירה. מובן שכוונת המלך היתה שהבן יעמוד בניסיון ולא יתפתה, וגם מובן שזה בעצם רצונה של הזונה, שהרי לשם כך שכר אותה המלך. הנמשל מהנפש הבהמית שרצונה שלא יתפתה בן המלך לרצונה אלא יהיה נשלט על ידי הנפש האלקית. אך היא נאלצת לבצע את משימתה. ע"ש.

עד"ז י"ל בנדו"ד, שהרי "השם יתברך ברוך הוא היה רוצה שיחזק פרעה את לבו, ואיך אפשר שיחזק את לבו מאחר שישמע דברי השם יתברך מפי משה? ולכן אמר לו השם יתברך, ראה כל המופתים. ואיתא בסנהדרין (כו, ב) מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, ופירש רש"י ז"ל אדם האומר שילמד כך וכך דפין אזי בוודאי אי אפשר שיקיים את דבריו, ולכן אמר לו השם יתברך בלכתך לשוב מצרימה ראה את כל המופתים, דהיינו בלכתך בדרך תחשוב הכל שכן תעשה המופתים לפני פרעה ועל ידי זה תשבר לבו, ובאמת המחשבה מועלת ולא תועיל דברייך לשבר את לבבו לכן ואני אחזק" - הרי דכאן הקב"ה הפעם בעצם אינו רוצה שמשה יעשה זאת 'לשמה', כי רוצה לחזק את לב פרעה, "בלכתך בדרך תחשוב הכל שכן תעשה המופתים לפני פרעה ועל ידי זה תשבר לבו, ובאמת המחשבה מועלת ולא תועיל דברייך לשבר את לבבו, לכן ואני אחזק" -

וכיון שפנימיות רצון ה' הוא לחזק את לבו של פרעה, אזי משה יעשה כרצונו [ה"לשמה"] האמיתי דייקא, ושהוא יהיה נאלץ שלא לעשות את ה'לשמה' של רבה, וממילא "לא תועיל דבריך לשבר את לבבו, לכן ואני אחזק", וא"ש.



בענין תחילת פרק מ"א בתניא

הרב שי שחר עמר

שליח כ"ק אדמו"ר, גאלדען ביטש פלארידא

ידועה הוראת ובקשת כ"ק אדמו"ר במכתבים וביחידויות ללמוד בעיון ולדעת בעל-פה את תחילת פרק מ"א בתניא עד תיבות "לפני המלך", ולחזור על זה מזמן לזמן, אם כדיבור או עכ"פ במחשבה, וביאר שיש בזה עצה ותועלת לענינים רבים בעבודת ה'.

הלימוד וההתבוננות בתחילת פרק מ"א שייך במיוחד בתחילת היום, קודם תפילת שחרית, כלשון רבינו הזקן שם: "וַיַּעֲמִיק בְּמַחְשְׁבָהּ זוּ וַיֵּאָרֶיךָ בָּהּ, כְּפִי יְכַלֵּת הַשְּׁגַת מַחוּ וּמַחְשְׁבָתוֹ וְכָפִי הַפְּנָאִי שְׁלוֹ, לְפָנַי עֶסֶק הַתּוֹרָה אוּ הַמְצוּהָ, כְּמוֹ לְפָנַי לְבִישַׁת טְלִית וְתַפְּלִינִי", ופירש כ"ק אדמו"ר שפירט טלית ותפילין "מפני שזהו בהתחלת היום" (רשימות על התניא). וכן הורה כ"ק אדמו"ר: "העצה לכוונה בתפילה . . . מהנכון שילמוד גם כן בעל פה מהתחלת ריש פרק מ"א בתניא עד תיבת המלך, ולפני התפילה יחזור על זה בדבור או במחשבה בתוכן הדבר" (אגרות קודש ח"ז ע' קיא).

הנה ע"פ הידוע גודל הדיוק של רבינו הזקן בכל אות שבספר התניא, תורה שבכתב תורת החסידות (אג"ק אדמו"ר הרי"ץ ח"ד ע' רסא), ובפרט בפרק זה שבו התעכב רבינו הזקן במשך שש שבועות בחשבו אודות תיבה מסוימת, אם לכתבה בו' המוסיף או בלא ו' (ראה לקו"ש ח"ה ע' 293 ואילך) - אולי יש לדייק בלשונו הזהב בתיבות אלו שבתחילת פרק מ"א, ולהציע שייכותם בתור שער ו'ראש' להכנה הראויה לעבודת התפילה ולכללות סדר התפילה עצמה, וכן לעניני אהבת ויראת ה' המבוארים בהמשך הפרקים, כמו שיתבאר להלן.

הכנה לתפילה מתוך כובד ראש

נאמר במשנה (ברכות פרק ה בתחילתו): "אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש". בגמרא (ברכות ל, ב) הובאו ג' דעות לגבי מקור דין זה מן הכתוב, ובלקוטי

שיחות (חלק לד ע' 67 ואילך) נתבאר שהם בעצם ג' מדרגות ב'כובד ראש' – ג' שלבים בהכנה לתפילה:

שנאמר "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה" (תהלים ב, יא): התעוררות ברגש של יראת שמים, אפילו אם זו יראה במדרגה נמוכה ביותר, כגון יראת העונש – משום שמטרתה של התעוררות זו היא להכשיר את האדם שיהיה במצב של יישוב הדעת והכנעה כלפי הבורא, ויתפנה משאר מחשבותיו ועסקיו כהכנה לתפילה.

שנאמר בתפילת חנה "והיא מרת נפש" (שמואל-א א, י): התעוררות ברגש של מרירות ושפלות, מאיזה סיבה שתהיה – כי בכוחם נעשית התפילה באופן הראוי ומתקבלת אצל הקב"ה, משום שהקב"ה שומע את תפילתו של "עני ונכה רוח" באופן מיוחד.

שנאמר "אשתחוהו אל היכל קדשך ביראתך" (תהלים ה, ח), וכן "השתחוה לה' בהדרת קודש" (תהלים כט, ב ועוד), אל תקרי בהדרת קודש אלא בהדרת קודש: התעוררות ברגש של ביטול ויראת בושת כלפי רוממות הא-ל יתברך – כי בכדי שתפילת האדם תגיע ותתקבל אצל הקב"ה, מוטל על האדם להתבטל כלפיו באופן פנימי.

ואולי יש לומר שג' שלבים אלו בעבודת ההכנה לתפילה מתוך כובד ראש, קיימים ג"כ בתחילת פרק מא בתניא, אותו לומדים כהכנה לתפילה:

ראשית העבודה ועיקרה ושרשה . . צריך לעורר תחלה היראה הטבעית המסתרת בלב כל ישראל שלא למרד במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא . . שתהא בהתגלות לבו או מחו על כל פנים – הכנת האדם לתפילה מתוך רגש יראת שמים.

להתבונן במחשבתו על כל פנים גדלת אין סוף ברוך הוא ומלכותו . . ומניח העליונים ותחתונים ומיחד מלכותו על עמו ישראל בכלל, ועליו בפרט . . מקבל עליו מלכותו, להיות מלך עליו, ולעבדו ולעשות רצונו בכל מיני עבודת עבד – התפילה עצמה נעשית באופן הראוי, מתוך התבוננות בגדולת הקב"ה, המעוררת רגש שפלות האדם שמקבל מלכותו ועובדו בעבודת עבד; וכן ההתבוננות בכך שהקב"ה מייחד את מלכותו עליו בפרט, מביאה אותו לידי מרירות ממצבו בעבודת ה'.

והנה ה' נצב עליו . . ומביט עליו ובוחרן כליות ולב אם עובדו כראוי. ועל פן צריך לעבד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך - רגש של ביטול ויראת הבושת מפני רוממותו יתברך.

סדר עבודת התפילה

עבודת התפילה בכללותה היא הקירוב והדבקות לה', ומבואר בדא"ח שבסדר התפילה ישנם ד' מדרגות כלליות (ראה ד"ה אני לדודי תשי"ב, ובמקומות שנסמנו שם):

הכנה לתפילה וראשיתה:

בשעה שהאדם קם משנתו נרגשת בו תוקף מציאותו, ועליו להניח את מציאותו ולהתבטל כלפי ה', בבחינת הודאה וביטול כללי, עוד בטרם שמבין ומשיג את גדולתו יתברך. ולכן מיד בקומו משנתו אומר "מודה אני לפניך", ובתחילת התפילה אומר "הודו לה". וזהו מה שאמרו חז"ל (ברכות פרק ה בתחילתו) "אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש", ופירש רש"י "הכנעה ושפלות".

פסוקי דזמרה:

בהם מספר שבחו של מקום (ברכות לב, א ועוד), ומתפעל מגדולת הבורא בבריאת והתהוות העולמות, וכיצד כל הנבראים מהילים ומשבחים אותו יתברך. בשעה שמספר ומדבר בגדולת ה', הרי הוא מתעורר בהתפעלות המידות לדביקות בבורא.

קריאת שמע וברכותיה:

(א) ברכות קריאת שמע - בהם מתבונן בעבודת המלאכים ובדביקותם וביטולם לה' (בברכת יוצר), ובמעלת אהבת ובחירת הקב"ה בעם ישראל דוקא (בברכת אהבת עולם).

(ב) קריאת שמע - בה מקבל האדם עליו עול מלכות שמים, מתעורר באהבת ה' עד למסירות נפש - "בכל לבבך, בכל נפשך, ובכל מאודך".

תפילת העמידה:

עבודת הביטול במציאות, כאשר עומד לפני הקב"ה "כעבדא קמיה מריה" (שבת י, א), בביטול והכנעה גמורה.

*

ונראה לדייק בלשון רבינו הזקן בתחילת פרק מ"א בתניא, שכוללת את סדר מהלך התפילה:

ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה ועיקרה ושרשה. והוא, כי אף שהיראה היא שרש לסור מרע והאהבה לועשה טוב, אף על פי כן לא די לעורך האהבה לבדה לועשה טוב, ולפחות צריך לעורך תחלה היראה הטבעית המסתרת בלב כל ישראל שלא למרד במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא פנוקר לעיל, שתהא בהתגלות לבו או מחו על כל פנים.

מבואר כאן שיש לעורך תחילה את היראה הטבעית שתהא בהתגלות לבו או מחו של האדם, והיינו עבודת ההודאה והביטול הכללי לה', בבחינת כובד ראש שקודם התפילה (וכמו שיתבאר להלן בפרטיות).

דהיינו להתבונן במחשבתו על כל פנים גדלת אין סוף ברוך הוא, ומלכותו אשר היא מלכות כל עולמים, עליונים ותחתונים, ואיהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, וכמו שכתוב: "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא".

ההתבוננות בגדולת ה' בעת אמירת פסוקי דזמרה, אשר "מלכותך מלכות כל עולמים" (כפי שאומרים ב'אשרי', שעברו נתקנה אמירת כל פסוקי דזמרה, כמבואר בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' נא ס"א וסי' נב ס"א), וההתבוננות באור האלקי המהווה ומחיה את הנבראים.

ומניח העליונים ותחתונים ומיחד מלכותו על עמו ישראל בכלל, ועליו בפרט, כי חייב אדם לומר: בשבילי נברא העולם.

ההתבוננות בברכות קריאת שמע במה שהניח הקב"ה צבא של מעלה, ובחר דוקא בעם ישראל, "ובנו בחרת מכל עם ולשון", כמבואר להלן בתניא (פרק מט) בענין ההתבוננות בברכות ק"ש, ש"הניח כל צבא מעלה הקדושים, והשרה שכנינתו עליו להיות נקרא אלקינו. . כי אהבה דוחקת הבשר".

והוא גם הוא מקבל עליו מלכותו, להיות מלך עליו, ולעבדו ולעשות רצונו בכל מיני עבודת עבד.

בעת קריאת שמע מקבל האדם עול מלכות שמים ומוסר את עצמו ומתבטל לרצון העליון. ומעורר אהבת ה' בלבו עד למסירות נפש, ובשני אופנים כלליים: "בכל לבבך ובכל נפשך" – עבודת האהבה מצד נפש הבהמית ונפש האלקית, מצד שכלו ורצונו של האדם; ו"בכל מאודך" – מסירות נפש בתכלית הביטול, שאינו יכול להיפרד מאלקותו ית'.

והנה מבואר בזה (ד"ה שובה ישראל תשל"ז – תורת מנחם סה"מ מלוקט ח"א ע' 93), שעבודת "בכל לבבך ובכל נפשך" שייכת לכל אחד, משא"כ אהבה ד"בכל מאודך" הוא ע"י גילוי מלמעלה ושייך רק ליחידי סגולה. וזהו מחלוקת רבי ישמעאל ורשב"י (ברכות לה, ב) אם יש לעסוק במלאכה כמנהג דרך ארץ או לעסוק בתורה בלבד ו"בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים", ואי"ה הרבה עשו כר"י ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן". וי"ל שנרמז בדיוק הלשון בתניא כאן "לעבדו ולעשות רצונו" – עבודה השייכת לכל אחד, ולמעלה מזה בבחי' "עושין רצונו של מקום".

והנה ה' נצב עליו, ומלא כל הארץ כבודו, ומביט עליו ובוהן פליות ולב אם עובדו כראוי. ועל פן צריך לעבד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך.

בתפילת העמידה ניצב המתפלל "כעומד לפני המלך", בתכלית הביטול הנדרש.

*

להלן בתניא (סוף פרק מב) מבואר החילוק בין קריאת שמע לתפילת י"ח, ש"ענין ההשתחוואות שבתפלת י"ח, אחר קבלת עול מלכות שמים בדבור בקריאת שמע, לחזור ולקבל בפועל ממש במעשה". בקריאת שמע מקבל האדם עול מלכות שמים בדבור, ובתפילת העמידה מקבל עול מלכות שמים בפועל ממש במעשה.

ולפי המבואר לעיל, נמצא חילוק זה גם בלשונות שבתחילת פרק מא: בקריאת שמע "מקבל עליו מלכותו... ולעבדו ולעשות רצונו" – מקבל עליו עול מלכות שמים בדבורו, שיעבוד את ה' בעתיד בכל מיני עבודת עבד. ואילו בתפילת העמידה "צריך לעבד לפניו באימה וביראה כעומד לפני המלך" – מקבל עול מלכות שמים ומתבטל לה' במעשה בפועל.

ראשית העבודה – כולל המשך הפרקים שלאחריו

פרק מ"א בתחילתו עוסק ב"ראשית העבודה ועיקרה ושרשה". והנה, אף שבפשטות הכוונה לבאר שבתחילת העבודה צריך לעורר את היראה הטבעית המסותרת, מכל מקום מכיון שנקט לשון "ראשית העבודה", יש לומר שהוא בדוגמת המבואר בד"ח שראש ותחילת הענין כולל בתוכו הענינים הנמשכים ממנו¹⁸⁰. והיינו, שתחילת פרק מ"א הוא בבחינת ראש הכולל בלשונו (בקצרה וברמז) את המשך הפרקים בתניא (מא-מט) העוסקים בעבודת התעוררות אהבה ויראה:

בפרקים מא-מד מבואר בפרטיות ובהרחבה ענינה של עבודת התעוררות וגילוי "היראה הטבעית המסותרת", והקדמתה לאהבת ה':

בפרק מא מבאר שע"י הקדמת היראה לאהבה נקרא בשם עבד, משום שדוקא ע"י היראה עבודתו שלמה. ומבאר כמה מדרגות ביראה, וי"ל שנרמז בלשונו "בְּכָל מִינֵי עֲבֹדַת עֲבָד".

בפרק מב מבאר כיצד לגלות ולעורר ביגיעה עצומה את היראה הטבעית, ע"י ההתבוננות "שהקב"ה מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ממש, מלא כל הארץ כבודו ממש, וצופה ומביט ובוהן כליותיו ולבו, וכל מעשיו ודבוריו וכל צעדיו יספור, אזי תקבע בלבו היראה לכל היום כולו", ובפרק מא נכתב תמצית הענין: "וְהִנֵּה ה' נֹצֵב עָלָיו, וּמְלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ, וּמְבִיט עָלָיו וּבוֹחֵן כְּלִיּוֹת וְלֵב אִם עֹבְדוֹ כְּרָאוֹ".

בפרק מג מבואר ענינה של אהבה בתענוגים ש"באה מלמעלה בבחינת מתנה למי שהוא שלם ביראה", והיינו מ"ש ש"לפחות צריך לעורר תחלה היראה". ולאחר מכן מבואר ענינה של אהבת עולם "הבאה מהתבונה ודעת בגדולת א"ס ב"ה הממלא כל עלמין וסובב כל עלמין", והיינו מ"ש "להתבונן . . ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין".

בפרק מד נתבאר כיצד להוציא אהבה המסותרת "מההעלם והסתור אל הגילוי, להיות בהתגלות לבו ומוחו", ולאחר מכן מבאר החילוק בין אהבת ה' והיראה הכלולה

180) ראה עטרת ראש בתחילתו בענין ראש השנה שהוא בדוגמת ראש האדם שכולל את כל אברי גופו. וראה לקו"ש ח"ה ע' 58 בענין שמות פרשיות השבוע ששייכות לכללות הפרשה, משום שהם בתחילתן. וכנהג רבות.

בה "כשהן במוחו ומחשבתו לבד" לבין "כשהן בהתגלות לבו". וב' אופנים אלו נזכרים גם בענין היראה הטבעית בפרק מא: "שֵׁתָּהּ אֲבֵהֲתַגְלוֹת לְבוֹ אוֹ מִחוּ עַל כָּל פְּנִים".

בפרק מה מבואר כיצד לעורר רחמים רבים על היותו "רחוק מאור פני המלך בתכלית ההרחק", ופעולת החטאים "מלך אסור ברהטים". והיינו מה שמזכיר בפרק מא "שֵׁלֵא לְמֶרֶד בְּמֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים".

בפרק מו נתבאר אופן התעוררות אהבה לה' ע"י התבוננות בענין "כמים הפנים אל הפנים", ומביא משל ממלך שמראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ומכניסו לחדרו "מקום שאין כל עבד ושר נכנס לשם, ומתייחד עמו שם ביחוד וקירוב אמיתי. על אחת כמה וכמה שתתעורר ממילא האהבה כפולה ומכופלת בלב ההדיוט", ומבאר בהרחבה מעלת יחוד הקב"ה עם ישראל עמו. ותמצית הענין בפרק מא: "וּמִנִּיחַ הָעֲלִיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים וּמִיַּחַד מַלְכוּתוֹ עַל עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּכֻלּוֹ, וְעַלְיוֹ בְּפֶרֶט . . . וְהוּא גַם הוּא מִקְבֵּל עָלָיו מַלְכוּתוֹ".

בפרק מז נאמר ש"אין מונע לנו מדביקות הנפש ביחודו ואורו ית' אלא הרצון. . . מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו. . . ממילא נכללת נפשו ביחודו יתברך", והיינו שמיד בשעה שהאדם רוצה לקבל אלקותו ית', נכללת נפשו ממילא ביחודו ית'. וי"ל שנרמז בלשון בפרק מ"א, שכאשר "מִקְבֵּל עָלָיו מַלְכוּתוֹ" – היינו שבשעה שרוצה לקבל מלכותו, בבחינת "מלכותו ברצון קיבלו עליהם", הרי מיד וממילא "וְהִנֵּה ה' נֹצֵב עָלָיו" (כי 'והנה' היינו שנעשה כן תיכף למה שקדם לו).

בפרק מח מבואר בהרחבה כיצד "יתבונן המשכיל בגדולת אין סוף ברוך הוא", וברוממות אורו ית' ואופן המשכתו ופעולתו בעולם, אשר "הארץ הלזו הגשמיות אף שמלא כל הארץ כבודו, והיינו אור א"ס ב"ה כמ"ש הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה', אעפ"כ אין מתלבש בתוכה בבחי' גילוי ההשפעה" וכו'. והיינו "לְהַתְּבוֹנֵן בְּמַחְשְׁבָתוֹ . . . גְּדֻלַּת אֵין סוּף בְּרוּךְ הוּא, וּמַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר הִיא מַלְכוּת כָּל עוֹלָמִים, עֲלִיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים, וְאִיהוּ מִמְּלֵא כָּל עֲלָמִין וְסוּבֵב כָּל עֲלָמִין, וְכִמוֹ שִׁכְתוֹב: "הֲלֹא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֲנִי מֵלֵא".

ובפרק מט נתבאר שכל ענין צמצום אורו ית' והשתלשלות העולמות, "הכל בשביל אהבת האדם התחתון להעלותו לה", כי אהבה דוחקת הבשר", וכן "הניח כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו". והיינו מ"ש בפרק מא: "מִנִּיחַ הָעֲלִיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים וּמִיַּחַד מַלְכוּתוֹ עַל עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּכֻלּוֹ, וְעַלְיוֹ בְּפֶרֶט, כִּי חָיֵב אָדָם לֹמֵר: בְּשִׁבְלֵי נִבְרָא

העולם". וכן מבאר שם, שראוי לאדם ג"כ להניח ולעזוב את כל אשר לו ולדבקה בו ית', "ולא יהיה שום מונע מבית ומחוץ, לא גוף ולא נפש ולא ממון, ולא אשה ובנים". וי"ל שזהו תכלית הענין שב"עבודת עבד", שמסור לגמרי לעבודת האדון בלי שום מניעה¹⁸¹.

פרפראות

מנין הפרק: אולי יש לדייק, עכ"פ בדרך הצחות, במספרו של פרק מא (ועיין לקו"ש ח"ה ע' 156 בארוכה בענין הדיוק במספר פרק לב בתניא. וכעין זה בכ"מ), שהוא אותיות אם, היינו בחי' בינה שנקראת "אם הבנים", משום שע"י ההתבוננות נמשכים ונולדים ממנה המדות (ראה לקו"ת פקודי ד, ג וש"נ). והלא ענינו של פרק זה הוא ההתחלה והפתיחה בענין ההתבוננות המביאה להתעוררות אהבה ויראה הטבעיות המסותרות.

אלא שענין זה רק נרמז במספר הפרק, משום שעיקר ענינם של אהבה ויראה הטבעיים, אינו ההתבוננות אלא התעוררות המידה; ותכלית ענין הבינה היא "ע"י שמתבונן בגדולת ה' בהעמקת הדעת ומוליד מרוח ביתו דחילו ורחימו שכליים ובטוב טעם ודעת. . ולא די לו באהבה טבעית מסותרת בלבד" (אגה"ת פרק ט, ועיין לקו"ש חל"ט ע' 90 ואילך בארוכה).

*

סדר שם הוי':

אות י' - לשון הפתיחה "ראשית העבודה ועיקרה וְשִׁרְשָׁה": יש לומר דנקט לשון 'ראשית' כלשון הכתוב "ראשית חכמה יראת ה'" (תהלים קיא, י), והיינו כדמפרש ואזיל שצריך לעורר תחילה היראה. ואות י' בשם הוי' היא "בחי' חכמה, בחינת צמצום וביטול כמו נקודה, והוא בחי' יראה עילאה" (לקו"ת שיר השירים מו, א). וכן מרומז בראש תיבת 'יראה'.

181) ויש לדייק בזה מדין עבד עברי, שאמרה בו תורה "לא תעבוד בו עבודת עבד" (ויקרא כה, לט), ואכן אסרה תורה להעבירו בפרך, להעבירו בדברים בוויים, ואין האדון יכול להפרישו מאשתו ובניו (ראה רמב"ם הלכות עבדים פ"ג ה"ז). ומוזה יש ללמוד ש"עבודת עבד" היא כאשר מסור לגמרי, בגוף ונפש וממון, והסרת המניעה לאהבת ה' מ"האשה וילדיה שלבכו של אדם קשורה בהן בטבעו", כמ"ש בתניא שם.

אות ה' - בהמשך הענין "דהיינו להתבונן במחשבתו": התבוננות היא בחי' בינה, דהיינו אות ה' עילאה בשם הוי'. וכן מרומז בראש תיבת 'להתבונן'.

אות ו' - לאחר מכן "והוא גם הוא מקבל עליו מלכותו": קבלת עול מלכות שמים היא בשעת קריאת שמע, שהוא זמן התעוררות המידות, אהבה ויראה - דהיינו בחי' ז"א שהוא אות ו' בשם הוי'. וכן מרומז בראש תיבת 'והוא'.

אות ה' - בסוף הענין "כעומד לפני המלך": ביטול כעבדא קמיה מריה, שאין לו רצונות משלו, והיינו בחי' מלכות דלית לה מגרמה כלום, שהיא אות ה' תתאה בשם הוי'. וכן מרומז בתיבת 'המלך'.



'אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אילעאי'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, נ.י.

במאמר יו"ד שבט, ד"ה 'באתי לגני' תשי"א, מביא רבינו (באות ה') את הגמרא דכתובות דף י"ז 'אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אילעאי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה'.

הגמרא מתחילה ברקידתו של התנא רבי יהודה, מגדולי תלמידי רבי עקיבא, אבל עיקר הענין בזה נתגלה יותר משתי מאות שנה אחר כך¹⁸² בהדין והויכוח בין רב שמואל בר רב יצחק ורבי זירא שהם מאחרוני האמוראים, שהחידוש של ענין 'שטות דקדושה' במאמר זה מיוסד על השקו"ט בין רב שמואל בר רב יצחק שהיה 'מרקד אתלת', ורבי זירא שהתאונן 'קא מכסיף לן סבא', אבל לסוף הודה: 'אהני ליה שטותיה לסבא' בשלשת הפירושים שב'שטות'.

182) בקונטרס 'כיצד מרקדין' ביארנו שרבי יהודה בר אלעאי היה ידוע ומפורסם בחסידותו ולכן היה מנהגו מיוחד ובלעדי רק לו, ומדויק הוספת מילת 'עליו' (לא רק 'אמרו על'), ולכן לא נתביישו מר"ל להוכיחו 'מכסיף לן סבא', משא"כ רשבר"י שעשה מזה 'שיטה' לכל.

וזה ששום תלמיד לא הגיב כלום כשרקד רבי יהודה לפני הכלה, ולא התאונן מישהו להאשימו בזיון התורה – אין לפרשו שזהו מפני שר"י רקד כן רק באקראי בעלמא, או שלא היה ברקידתו בהדס א' כדי בזיון וקצף...

– שהרי כשנעיין בשיטתו המיוחדת של רבי יהודה עכ"פ בג' סוגיות שלפנינו, נראה שאכן הי' רבי יהודה נדלק ולהוט¹⁸³ תמיד בעבודת 'שטות דקדושה', וא"כ אין רבינו מביא את ר"י כאן במאמר זה רק בתור הקדמה לסיפור 'אהניה לי שטותיה', אלא גם רבי יהודה עצמו הרי הוא דוגמא חיה לדרגא נוראה ונפלאה זו.

'רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה'

(א) במסכת שבת, בסוגיא דחנוכה, מיד אחר סיפור 'מאי חנוכה', מביאה הגמרא¹⁸⁴ משנה זו:¹⁸⁵

'גמל שטעון פשתן והוא עובר ברשות הרבים, ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני והדליק את הבירה, בעל הגמל חייב. הניח חנוני את נרו מבחוץ חנוני חייב. רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור'.

והנה בסוגיא זו של נזקים מיוחדים כאלו שאדם רשאי להניחם ברה"ר, תנן¹⁸⁶: 'המוציא את תבנו וקשו לרה"ר לזבלים (שירקבו התבן והקש ונעשים זבל לזבל שדות וכרמים, רש"י) והזוק בהן אחר, חייב בנזקו'.

והנה הגמרא (ב"מ קיח) מביאה ברייתא: 'דתניא רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה'. ת"ש, כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים, אם הזיקו חייבין לשלם, ורבי יהודה פוטר'.

183 אולי יתבאר בזה הא ד"כי נח נפשיה אפסיק עמודא דנורא בין ידיה לכולי עלמא, שהיה ר"י מיוחד בהתלהבותו למצוה, והתוס' כתבו שהאש נראה בציור של הדס.

184 שבת כא:

185 שמקורה במס' ב"ק פ"ו מ"ז (סב:).

186 ב"ק פ"ג מ"ג (ל.).

'בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה'

והנה נתחבטו הרבה מפרשים¹⁸⁷ בלשון ברייתא זו, דלמאי דמסקינן שלרבי יהודה כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים אם הזיקו פטורין מלשלם – למה אמר רבי יהודה 'בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה', הרי לרבי יהודה כל נזק שיש לו 'רשות בית דין' פטור, לאו דוקא נר חנוכה ולא דוקא 'רשות מצוה'?

ויש לשאול גם לאידך גיסא, הרי בנר חנוכה סגי ב'מצוה' לחוד לפטור,¹⁸⁸ ולמה מערבב רבי יהודה כאן יחד שני פטורים אלו של 'רשות' ושל 'מצוה'?

דליקת הפשתן בנרו של חנוני אחר שדלק הנר כשיעור, או בנרות היתיריים ד'מהדרין'?

ולהבין זה יש להקדים בשאלתו של השפת אמת¹⁸⁹: 'יש לעיין בנשאר דולק אחר השיעור, אי ג"כ פטור?' ובקול סופר כתב¹⁹⁰ שרבי יהודה פוטר 'דוקא אם לא הדליק רק נר א' . . אבל אם הדליק להיות מן המהדרין [נר לכל א'] או . . [המהדרין מן ה]מהדרין' [כנגד מספר הימים]¹⁹¹ גם ר"י מודה' דחייב.

[ואף ש'בנר חנוכה פטור' הוא לשון יחיד, אבל הרי גם בנר חנוכה של לילה הראשון י"ל שהצתת הפשתן נגרמה מצד נר השמש¹⁹², שאינו מעכב].

187 מהם: שיטה מקובצת, גור אריה, עולת שמואל (ח"א סי' נו), תורת חיים (א. שור, ח"ב), נחלת דוד (בשם התנ"ח ושט"מ), כוס ישועות, ימי אברהם ונחלת ישראל – לב"ק ל. קובץ 'המאסף' שנה י' חוברת יב (ירושלים, מנ"א ה'תרס"ה) סי' קיא ס"ד (קסב, ד ואילך). שער יששכר לבעל מנח"א (מאמרי חודש כסלו סו"ס כ' – ח"ב ע' תלו). בית שרגא סי' עה (ע' קלב). ועוד.

188 י"מ בהירושלמי (ב"ק ספ"ו) שרבי יהודה פוטר גם בניזק בסוכה שנבנה ברה"ד (דלא כהרשב"א בשטמ"ק) ב"ק סב:).

189 לשבת שם. וכ"כ בתפארת יעקב (הגהות לתפארת ישראל) לב"ק פ"ו מ"ז (נדפס על גליון המשניות הוצאת 'זכר חנוך').

190 לב"ק פ"ו מ"ז סב:), הביאו הגרש"א שטרן בשביב אש מועדים ח"ב סי' ס"ו (ע' רסג).

191 עין שבת שם.

192 בענין סודו של השמש ופעולתו, ראה מאמרינו בענין 'אלא לראותן בלבד' בקונטרס חנוכה תשע"ה.

'רשות': חלק המצוה שאינו מעכב

ולולי דמסתפינא יש להציע עוד פירוש ב'רשות מצוה' שבברייתא, – כפי הלשון 'תפלת ערבית רשות'¹⁹³, שבפועל 'האידינא קבעוה כחובה'¹⁹⁴,

שלמסקנת הגמ' יש לפרש 'רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה', שבמתק לשונו בא רבי יהודה לרבות, שלא רק עיקר המצוה, החייבית ממש, פוטרנו מלשלם, אלא שהחנוני פטור גם בחלק ה'רשות' שבמצוה, היינו בהידור מצוה, וכדלהלן.

והרי כן ממשיכה הגמרא¹⁹⁵: 'אמר רבינא משמיה דרבא, זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה, דאי ס"ד למעלה מעשרה, לימא ליה היה לך להניח למעלה מגמל ורוכבו'.

היינו, שהחנוני נפטר גם על חלק ה'רשות' של המצוה, ההידור להניחה תוך עשרה, שאינו מעכב, או הוא נפטר מלשלם בשביל נוחיותו, ד'אי מטרחא ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה'¹⁹⁶.

ואכן משמע ש'רשות' אצל רבי יהודה היא מצוה – מפשטות סוגיית הגמרא¹⁹⁷: 'רחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית רשות, ואני אומר מצוה. מאי מצוה? דאמר ר"י אמר רב, כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אילעאי כו'.

שאף שמתחילה חשב רב נחמן בר רבא שרחיצת ידים ורגלים ערב שבת היא רק הכנה בעלמא, ואינה אלא 'רשות', הנה אח"כ, כששמע שרבי יהודה ברבי אילעאי,

(193) ברכות כז:

(194) טווא"ח הל' תפלת ערבית ר"ס רלה, מרי"ף לברכות שם (דף י"ט ע"א מדפי הרי"ף: 'האידינא נהוג עלמא לשוייה כחובה'). עייג"כ קונטרס 'תפילת ערבית רשות' (תשע"ו) הערות 23 ו-1281.

(195) בשבת ובב"ק שם (ל. סב:).

(196) שבת שם.

(197) שבת כה:

הדומה למלאך ה' צבאות,¹⁹⁸ התנהג כן ברגילות, קיבלה ענין רחיצת ידיים ורגלים ערב שבת אצלו משמעות חדשה, ועלתה מדרגא של 'רשות' לדרגא של 'מצוה'.

כן יש ללמוד מזה כשדולק אחר השיעור, שזהו רק הידור, 'רשות'¹⁹⁹, להמשיך לדלוק²⁰⁰ (כנ"ל משפת אמת), או המהדרין להוסיף נרות (כנ"ל מקול סופר), שגם זה הוא רק 'רשות'.

וכן י"ל בנר השמש, דאף שאינו מצוה ממש, הרי כולו מסור לנרות חנוכה, להדליקם ולהאיר סביבם²⁰¹, בבחי' 'שרפים עומדים ממעל לו'.²⁰²

וכן בנוגע למיקומה של המנורה (הניח חנוני את נרו מבחויץ'), הרי כתב החת"ס²⁰³ ש'מה שמדליק בפתח [החנות] ברה"ר היא רק מצוה מן המובחר, ואפילו הכי פליג ר' יהודה'.

כן יש להסתפק²⁰⁴ אם נדלק הפשתן מנר נוסף שהדליק בפתח שני של חצירו, שהודלק רק כדי ליוזר מחשד,²⁰⁵ אם יפטר מלשלם, שאם יש איזה ענין של פרסומי ניסא בנר שמדליק 'משום חשדא' (לרבי שמעון שהוא לומד כן מהנחת פאה בסוף

(198) שבת שם.

(199) בשפת אמת שם: 'ואפשר הטעם ג"כ דאתי לאמנועי ממצוה, כיון שיצטרך לשמור להחזיר מיד הנר בכלות השיעור'.

(200) בס' אלישיב הכהן (ח"א סל"ב): 'ראיתי להמאירי בשבת (כא): שכתב שאם מוסיף מוסיפין לו' – אבל לא מצאתי כן במאירי! ובמשנ"ב (הל' חנוכה סי' תרע"ב ס"ק ו', ממג"א שם ס"ק ג', בשם הדרכי משה) כתב שאם נותן בה שמן הרבה שידליק יותר [מן השיעור – חצי שעה] אין בו שום מצוה'. אבל ראה הנעתק בפסקי תשובות (רבינוביץ) כאן.

ולפלא, שהמג"א שם מביא מדרכי משה, שאינו דומה לנרות חנוכה של ביהכ"נ, 'דהתם איכא מצוה להדליק נרות בכל יום'.

(201) למנוע חשש שימוש נגד הנר. וראה מאמרינו הנ"ל הע' 192.

(202) ראה מאמרינו הנ"ל, ובהנעתק שם הע' 47.

(203) לשבת כאן.

(204) דן בזה הרב יחיאל נאור בקובץ תורת היוכל (שבט תש"ע) ע' ערה ואילך.

(205) שבת כג.

שדהו),²⁰⁶ אז יהי' פטור, אבל אם הוא מדליק רק מצד החשד, 'אף שיש לו רשות ב"ד, אין בכח רשות ב"ד לפטור אותו מהחיוב רק מצד הרשות של מצוה של פרסומי ניסא, וליכא בנר דחשד ויתחייב'.

'כך היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אלעאי'²⁰⁷

והנה, בשלמא ענין 'רשות ב"ד' מפרש רבי יהודה ומסביר את הטעם לזה 'שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ,²⁰⁸

אבל לכאורה אינו מובן, מהו טעמו של רבי יהודה להרחיב כל כך את הפטור של 'רשות מצוה'? - בפרט אחר שהוכרח ר"י לחזור לזמן יהושע בן נון ש'ע"מ כן הנחיל לישראל את הארץ' כדי לפטור נזקים ברשות ב"ד, והרי נר חנוכה זהו יותר מאלף שנה אח"כ!?

'מעשה בחסיד אחד'

וי"ל שזה נובע מגודל חסידותו של רבי יהודה, ש'כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד א' . . רבי יהודה ברבי אלעאי,²⁰⁹ ומתואר בגמרא:²¹⁰ 'רבי יהודה בר אלעאי . . דומה למלאך ה' צבאות', שהיה להוט לעודד את החנוני להדליק נר חנוכה בחוץ למרות כל החששות,²¹¹

(206) שבת שם.

(207) 'ר' יהודה סתם הוזכר במשנה הוא ר' יהודה בר' אלעאי' - הקדמת הרמב"ם לפיה"מ הפרק הששי בתחילתו.

(208) ב"ק ל. פא: ב"מ קיח:

(209) ב"ק קג: תמורה טו:

(210) שבת כה:

(211) וכן מצינו ברבי יהודה (שבת כה:): שהיה 'מתעטף ויושב בסדינין המצוייזין' (סדינים של פשתן ובהן ציצית של תכלת, רש"י), ולא חשש 'גזירה משום כסות לילה', שלכן היו תלמידיו 'מחבין ממנו כנפי כסותן'.

ואכן רבי יהודה קיבל מרבי אליעזר בן הורקנוס,²¹² תנא 'שמיימי', שהטבעים הגשמיים חלו וזעו ממנו, כאילן החרוב שנעקר מאה אמה, והמים שחזרו לאחוריהם, עד כותלי בית המדרש שהטו ליפול, וכשאמר: 'מן השמים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום',²¹³

[אבל רבי יהושע בעל מחלוקתו הכריז נגדו:²¹⁴ תורה 'לא בשמים היא'. וראה ביאורינו בחילוק שיטותיהם בקונטרס 'שם האחד אליעזר'].

'סוכה דירת קבע'

(ב) וי"ל שהשקפותיו של רבי יהודה בהידור מצוה משתקפות הן בהלכותיו, כמו 'סוכה דירת קבע בעיניו'²¹⁵ לדעתם של רבי אליעזר²¹⁶ בן הורקנוס²¹⁷ ורבי יהודה,

שמצד השקפתם הרוחנית, הרי עצם כוחה וחשיבותה של מצוה זו הרי היא מחזקת גם את הארעיות של סוכה זמנית שיושבים בה רק ז' ימים, עד שנחשב כ'דירת קבע'.

(212) עירובין צד. יומא לט. וראה הסיפור הנפלא במנחות יח.: 'אמר רבי כשהלכתי למצות מדותי אצל ר' אלעזר בן שמוע.. מצאתי יוסף הבבלי יושב לפניו והי' חביב לו ביותר עד לאחת.. א"ל, רבי השוחט.. מהו? א"ל כשר, ערבית א"ל כשר, שחרית א"ל כשר, צהריים א"ל כשר, מנחה א"ל כשר אלא שר' אליעזר פוסל, צהבו פניו.. א"ל רבי הן, אלא שרבי יהודה פסול שנה לי? וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לי חבר ולא מצאתי, עכשיו ששנית לי פסול החזרת לי אבידתי. זלגו עיניו דמעות.. הא מפני דרבי יהודה בנו של רבי אלעאי, ורבי אלעאי תלמידו של רבי אליעזר, לפיכך שנה לך משנת רבי אליעזר, ופרש"י: 'ולא שהלכה כן, אלא חביבה היתה עליו'.

(213) ב"מ נט:

(214) ב"מ שם.

(215) סוכה ז:

(216) לדעת רבי אליעזר גדולה קביעות הסוכה עוד יותר, עד ש'אין יוצאין מסוכה לסוכה' (סוכה כז:).

(217) ר"א סתם הנוכח במשנה הוא ר"א בן הורקנוס' – הקדמת הרמב"ם לפיה"מ הפרק החמישי בסופו.

ורבי יהודה מחדש עוד, שאין 'קביעות' הסוכה מוגבלת רק לדיני סוכה בלבד, אלא קביעותה משפיעה גם על גדרי דינים אחרים, עד שלשיטתו 'סוכת החג בחג חייבת במזוזה, ובמעשר'.²¹⁸

'אין ביעור חמץ אלא שריפה'

(ג) ולא רק 'מצוה קלה'²¹⁹ דסוכה, שרבי יהודה היה 'זהיר במצוה קלה כבחמורה',²²⁰ אלא גם ענין שלילי כמו ביעור החמץ שלכאורה הוא רק גדר של 'שב ואל תעשה', אלא מחזקו למצות 'קום ועשה', שלשיטתו 'אין ביעור חמץ אלא שריפה',²²¹

ששריפת החמץ באש, שהיא כעין שריפת נותר בקדשים, הרי היא העלאה נפלאה, לא רק דיכוי של 'אתכפיא' אלא גם של 'אתהפכא', מדריגה השייכת רק ל'בני עלייה' ש'הן מועטין'.²²²

יחיד נגד רבים

והצד השווה שבין רבי אליעזר ורבי יהודה, שבשניהם מצינו את התוקף העוז והאומץ שלא להתפעל מזה שהיקיפום כל חכמי ישראל בשאלות, והחזיקו בדעתם דעת יחיד נגד רבים בשקלא וטריא ומחלוקות חריפות שהתנהלו ביניהם:

וכמפורסם מעשה תנורו של עכנאי²²³ שהקיפו את רבי אליעזר כעכנא זו, ור"א השיב להם כל תשובות שבעולם ולא קיבלו ממנו, עד ששרפו את כל טהרותיו, ונמנו עליו ובירכוהו.

(218) יומא י, א-ב. מעשרות פ"ג מ"ז.

(219) ע"ז ג.

(220) אבות פ"ב מ"א

(221) משנה פסחים כא. והמשך מחלוקותם בגמרא שם כז:

(222) סוכה מה: תניא פ"י.

(223) ב"מ נט:

וכן רבי יהודה לא התחשב כלל לטענת החכמים²²⁴ ששאלוהו 'לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל?'

'שתק רבי יהודה'

והרי 'שתק רבי יהודה' זהו הענין של 'שטות דקדושה' גם אחר שהקשו עליו חביריו כל מיני פירוכות, וגם אחר שחזר בו ר"י ודנו דין אחר, עד שלסוף ציערוהו מיניה וביה בדין חטאת העוף הבא על הספק, כאילו רבי יהודה סותר את עצמו! וצערו של רבי יהודה נעשה למשל ולשנינה, בשלשת 'היינו דאמרי אינשי' שבסוף הסוגיא.²²⁵

אבל בפועל לא חזר בו רבי יהודה מעצם דבריו ולא הודה להם, ונימוקו עמו, שרק לסתם עמא דבר די ומספיק השבתתו בכל דבר, כדעת רבנן, וכמו שביארנו הענין בקונטרס 'ביעור חמץ'.

'שטות דקדושה' שלמעלה מן השכל

ולא הגביל רבי יהודה את דרכו בקודש ב'שטות דקדושה' שלמעלה מן הדעת רק במועדים מיוחדים כסוכות ופסח דלעיל, אלא מצינו מעשי תקפו וגבורתו גם בזמנים רגילים במשך השנה, ש'אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה',²²⁶ ולא חשש לטענתו של רבי זירא שנתבייש מבזיון התורה עד שצעק והתחנן 'קא מכסיף לן סבא', וכמו שביארנו בקונטרס 'כיצד מרקדין'.



224 גמרא פסחים שם.

225 פסחים שם כח.

226 כתובות יז.

ספרי הגה"ק בעל "חנה אריאל"

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

גליון "הערות וביאורים" האחרון של עש"ק שמות, הוא גדוש ומלא מאמרים והערות וכ"ז ברמה נכבדה הן בעניני נגלה בתורת הישיבות והן בתורת החסידות ופרד"ס שבתורה, ואין הפנאי להעיר על הכל,

ועכ"פ אכתוב כאן על שני מאמרים מתוך הגליון:

כשהצדיק בדביקותו למעלה, הוא אינו למטה

בעמוד 86 מביא הרב נחום גרינוואלד, מספר "חנה אריאל" להגאון החסיד ר' אייזיק מהאמיל בדרוש ד"ה וביום הביכורים (ח"ד מד, א), שכתב: "ע"פ הידוע שיש לקדושי עליונים המפורסמים י"ח בבחי' עלי' למעלה, נק' אצלם היינט איז ער גאר אויבין [היום הוא לגמרי בעליונים], ושמעתי בפירוש שלא כדברי החושבים שיכול להיות באדם ב' מחשבות והרגשות כאחד, היינו אויבין וגם אונטין, אלא אמר בפירוש שזהו דבר שאי אפשר כלל, והאריך בזה אכ"מ [אין כאן מקומו] אז מען איז אויבין איז מען ניט אונטין [כשמצאים למעלה לא נמצאים למטה] וכן להיפך". והחנה אריאל ממשיך בביאור הענין.

ובהמשך שם מזכיר החנה אריאל: "שנשמה עצמה שהוא הדיוקן שלמטה היא העולה בי"ח להסתכל בדיוקן שלה שלמעלה". ומבאר שם בזה דברי רבי אליעזר או כולו לה' פי' אויבין או כולו לכם פי' אונטין. ע"ש עוד.

[בגליון שם מסתפק שם מהו הר"ת י"ח". ונראה שהוא: יודעי חן. יש לציין כי פסקא זו מהחנה אריאל הובא גם במאמר "על הצדיקים" שבמגדל עז ע' שעו וכנראה גם שם התקשה בפיענוח ר"ת זה].

ושואל בגליון ממ"ש בתו"ח מקץ וס"פ ויחי (ובמאמרי אדה"ז תקס"ה ע' קסג) כי הבעש"ט פעל אשר בעת עליית נשמתו יוכל להשיב לשואלו דבר בעניני דעלמא, ומבואר בדרושים שזוהי עבודתו של יוסף צדיק עליון שעסק בחושבנא דמצרים כו' ובה בשעה היה בעוצם ההתקשרות בעולמות עליונים בתכלית הביטול האמיתי [ובתו"ח נזכר על דרגא זו: כמו בבחי' יוסף ומשיח בחי' צדיק עליון שבכל דור ודור [יודע].

א"כ הלא זהו בסתירה למ"ש החנה אריאל שזהו דבר שאי אפשר כלל להיות למעלה ולמטה בבת אחת.

חילוקי דרגות בעליות הצדיקים

ונ"ל ע"פ המבואר באורך בקונטרס ההתפעלות לאדמו"ר האמצעי, ובביאורי הרב הלל שעליו (כל אלו נדפסו בספר "מאמרי אדהאמ"צ - קונטרסים") שיש דרגות רבות בביטול והתכללות הנפש, והוא הולך וחושב שם חמש דרגות בהתעלות נפש רוח נשמה חי' יחידה דנה"ב, וחמש דרגות של התעלות וביטול נר"נ וחי' יחידה דנה"א. ולפי האמור שם יש דרגות רבות בעליות הצדיקים.

[וכמדומה שכל הדרגות בנר"נ חי' יחידה של נה"א שמבואר בקונטרס ההתפעלות שם הם למעלה מדרגת הצדיק של התניא, ואפשר גם בחמש דרגות העליות של הנה"ב יש שהם למעלה מהצדיק גמור שבתניא. אני כותב לפי מה שלמדתי פעם ואין הפנאי כעת לבדוק מ"ש שם].

ומכיון שהם חלוקים עליות דנפש רוח נשמה או עליות דחי' יחידה א"כ מובן שעליית הנשמה של הבעש"ט בעת קבלת שבת, אינה בשווה לדרגת עלייה אחרת שעליה מדבר החנה אריאל (אף כי בלשונו כאן ובמק"א "קדושי עליון המפורסמים" הוא מדבר ג"כ על הבעש"ט והרב המגיד ואדמו"ר הזקן, אבל עליות אחרות בעתות אחרים), ועל זה הוא אומר "או אויבין או אונטן".

ועי' במאמר השבת להגה"ק החנה אריאל (יובא לקמן בהמשך) אשר גם בצדיקים קדושי עליון נ"ע לא תמיד עליותיהם שוות ולפעמים צריכים להכנות כו'.

[בסגנון מאמרי אדה"ז החילוק הוא בין עליות ביצירה או בריאה ועליות באצילות ולמעלה יותר].

אם בקדושה, יכולים שני הפכים להתחבר

כלל מ"ש הגה"ק החנה אריאל בשם אדהאמ"צ בענין "או למעלה או למטה", צ"ע אם זהו קשור עם סוגיא אחרת לגמרי הקרובה לזה, והוא מ"ש בספרי הקדמונים בטעם איסור כלאים שהוא מצד ערבוב כוחות העליונים, כי גם בעולם הקדושה "שני קצוות שהם שני הפכים אין חיבורן עולה יפה" (בחי' פ' תצא ועד"ז ברמב"ן),

משא"כ בבגדי הכהנים הותר הכלאים בציצית כי במקום גבוה מאד שהוא "ביהמ"ק בשעת העבודה כל הכוחות כלולין שם" (אוה"ת תצא ע' תתקסא). ונתבאר כל זה באריכות באוה"ת בכמה מקומות ובלקוטי שיחות חכ"ט פ' תצא וחל"ו פ' תצוה.

ויש לבדוק אם זה קשור לנדו"ד, ואז נפרש אשר בדרך הרגיל בעליית הצדיקים הנה גם למעלה אין התחברות וכמ"ש החנה אריאל או למעלה או למטה, אבל במקום גבוה מאד, שם כן יכול להיות התכללות למעלה ולמטה בבת אחת.

בתורת אדה"ז, בענין התכללות הפכים

יש הרבה בתורת אדה"ז, בענין התכללות הפכים (הן בעניני עבודת ה' התכללות מדות הפכיות בבת אחת, כגון אהבה ויראה, שמחה ומיררות, הגבהה ושפלות ועוד, והן בעניני עולמות עליונים ובפרט בעולמות שלפני התיקון). ואפשר זה קשור ג"כ לנדו"ד, אך קשה העיון בזה עתה ובדברים יגיעים כו'.

אדם הראשון ומשיח

ויש לעיין באוה"ת בראשית (תקפא, א) בדבר אדה"ר קודם החטא שב' הקצוות (עליון ותחתון) היו אצלו בהתכללות. וצ"ע אם יש לזה קשר לנדו"ד.

ובמקומות אחרים מבואר במעלת משיח ונשמות החדשות שהם למעלה מאדה"ר לפני החטא (ע"פ וגבה מאד, מאדה"ר לפני החטא), א"כ אפשר בעלייה עליונה יותר דרגת משיח שלמעלה מאדה"ר בעת עלייתו אין התכללות וצ"ע. ועי' בקונטרס ענינה של תורת החסידות.

אדמו"ר הזקן "אויבען און אונטען"

לחדודי, בעניני דיומא כ"ד טבת, אפשר היה לדון בזה בדברי ימי חייו של אדמו"ר הזקן, כי בשנים הראשונות בעת שהיו מתרבים חסידים רבים היו תקנות דליאזני ובאותם שנים כתב אדה"ז כי ריבוי העיסוק בעצות גשמיים מונעים מהדביקות בעבודת ה', עיין בכל זה באגרות קודש וברשימת "נפש השפלה",

משא"כ אח"כ בכל השנים של ליאדי ואחרי פטרבורג שניתוספו עוד יותר חסידים לאלפים ולרכבות כידוע בספרי תולדות רוסיא בימים ההם, אז דוקא אין שום אגרות ותקנות בענין זה, ויש לדון מה היה השינוי. אך לא לדרשה אתינן כאן רק לבאר דברי החנה אריאל.

תמיהה בדרמ"צ בענין כניסת רשב"י לפרדס

רק זאת אוסיף, כי מזמן תמהתי על מ"ש בדרך מצותיך (קעב, ב) שכתוב: ולפ"ז יש לתמוה לכאורה איך רשב"י וחביריו שלא היו נביאים (ולא נזכר עליהם בגמ' שנכנסו לפרדס, ואף אם נכנסו הלא נת' שאין זה רק השגת אורות דיצי' לבד) השיגו השגות גבוהים כו'. ע"כ.

לשון אדמו"ר הצ"צ "ואף אם נכנסו" מורה שיכול להיות ספק בזה. וקשה הלא כן נמצא על רשב"י וחביריו בשני האידרות שבזוהר שנכנסו להאידרא (ושלשה מהם מתו שם, כמו בפרדס דרע"ק שמת אחד התנאים), ונמצא מזה הרבה בזוהר באריכות. ומה ההבדל בין פרדס דרע"ק שבגמ' לאידרא דרשב"י שבזוהר.

אולם לפי מה שהבאנו מקונטרס ההתפעלות אשר יש דרגות רבות בעליות הצדיקים, ולפעמים לא קרב זה אל זה, אם כן לא נוכל לדמות מילתא למילתא בדברים אלו רק לבאים בסוד ה', או למתעמקים בהבנת הדרגות המבוארות בדא"ח.

[והבא לעיין בזה, הנה מלבד קונטרס ההתפעלות וביאוריו יש לעיין גם בכל ביאורו הנפלא של החנה אריאל (מאמר השבת, ל, א ואילך) על ענין דיוקן האדם שלמעלה הנוכח בתחילת הקו"א שבתניא, ובתוך הדברים שם:

"אך זה הוא בחכם גדול דחכמי ישראל קדושי עליון שהן הן בחי' מרע"ה בדורם כידוע, אבל שאר כל אדם אין בא בהם שום הרגשה וידיעה מפעולת הדיוקן, ואפי' בחכמים העליונים הנ"ל לא כל שעה הוא אצלם ע"ד הנ"ל באדרא כ"א אחר הכנה גדולה, אף שבכל עת ובכל שעה הן הן עובדי ה' ברצון ושו"מ [ושומרי מצות] במעלות רמות ונשגבות וכ"ז הוא אצלם ודאי אור ושפע מנר"ג שלהם שבא בהרכבה בגופם אין כל זה אלא רק מן הדמות של הדיוקן, אבל ענין האמור באד"ר הנ"ל אור וכת הדיוקן עצמו הוא".]

דרגות אין קץ בעליות הצדיקים

יש לציין גם כי בנדו"ד מדובר בעליית צדיקים שיש בזה דרגות לאין קץ ונזכר מזה במאמרים ושיחות בענין אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב כו'.

יש מאמר מאדה"ז בשנת תקע"א שהתחלתו הוא ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים, ושם איתא (ע' נח):

"והנה כמו שבאדם אנו רואים ב' מיני אותיות שהם מחשבה ודיבור ואלו רוחניים מאלו, כך יכולים להשכיל שיש למעלה כמה בחי' אותיות רוחניים גבוה מעל גבוה לאין קץ ותכלית בעילוי אחר עילוי כו', וכנודע שמחשבה של עולם העשי' היא בחי' דיבור ביצירה וכן מחשבה דיצירה דיבור לבריאה וכו' וכן הוא עד רום המעלות וכמ"ש בס' עמק המלך ענין הרל"א שערים שהם בחי' אותיות שממלכות דאין סוף, וזהו ענין ריבוי העולמות הנזכר בזהר כמ"ש שם תריסר אלף עלמין וכן עוד כמה מספרים שונים, שפירושהם אותיות עליונים ורוחניים שנק' בשם עולמות" כו'. ע"כ.

במאמר שם לא נזכר בענין עליית הצדיקים, אבל מתוך הענין שמבאר שיש דרגות גבוה מעל גבוה בעולמות מחשבה ודיבור העליונים, מובן ג"כ לענין העליות הנק' לפעמים "תקרובתא דעלמא בעלמא", שיש בהם מדריגות רבות גבוה מעל גבוה.

ועל כן, הנה כאשר אנו מוצאים הגדרה מסויימת בענין עליות אלו כגון ההגדרה בנדו"ד "או למעלה או למטה", אין בידינו ללמוד ולהשוות ממקום אחד על משנהו, כי אף שכולם בשם עליות ייקראו אבל עניניהם שונים.

אם כוונת התניא היא ל"כל אדם"

מכיון דעסקינן בזה, אעיר פרטים אחדים:

א) בפיסקא מ"חנה אריאל" שהעתיק הרנ"ג בגליון שם, ראיתי חידוש גדול יותר, והוא מה שממשיך החנה אריאל שם: "ויש להסביר קצת הענין, ע"פ מ"ש בקו"א על התניא (קנג, ב) בשם כתבי האריז"ל שכל מה שאדם (שראו לקרותו אדם) עושה למטה כן הדיוקן שלו עושה למעלה ... כן יש להבין שנשמה עצמה שהוא הדיוקן שלמטה היא העולה ב"ח להסתכל בדיוקן שלה שלמעלה, ושם שניהם עולים בקנה אחד ועושים מה שעושים כו'".

והנה בתניא שם הלשון: "כמו שהאדם עוסק למטה כך דיוקן האדם העליון למעלה" כו'. והחנה אריאל מוסיף כאן שזהו מדובר באדם "שראו לקרותו אדם".

ותיבות אלו שכתב הגה"ק הם חידוש גדול שיש לפלפל בזה טובא (וראה מה שהבאנו לעיל מ"שער השבת" שלו ל, א), ורק אציין ללשון כ"ק אדמו"ר האמצעי במאמר שנדפס בסה"מ תקע"ב ע' קלט: וכך יובן בכל מי שעושה מצוה למטה גם שאינו רק מבחי' נפש דעשי' הרי גם בחי' רוח שלו שביצי' ובחי' נשמה שלו שבבריאה עד בחי' ח"י שנק' מזלא שבאצי' ג"כ עוסקים במצוה זו (וכמ"ש בכוונות דט"ז ע"ב)

דכמו שהאדם עוסק למטה כך דיוקן אדם העליון למעלה כו' ע"ש ופי' דיוקן האדם הזה כמו שהוא למעלה הוא בחי' מזלא שלו שהוא בחי' שורש נשמת האדם למעלה מעלה כו'.

[וקשה לומר שכוונת החנה אריאל הוא רק לפרש שכאן מדובר באתם קרויים אדם כו', כי הלא כן הוא תמיד בחסידות כשמדברים על אדם העושה מצות לא מדברים על אחרים, אלא ניכר כי בא באווארענען משהו].

שמועות ב"חנה אריאל" בשם רבותינו

ב) החנה אריאל כותב כאן בתחילת הדברים "ושמעתי בפירושו... אז מען איז אויבין איז מען ניט אונטין", ומסתפק בזה בגליון שם אם קאי על אדמו"ר הזקן או על אדמו"ר האמצעי.

הנה אם זכורני נכון, כשבעל החנה אריאל מביא את רבינו הזקן הוא כותב "מאדמו"ר נ"ע" או "שמעתי בלאדי", וכשהוא מביא בסתם זהו מאדמו"ר האמצעי.

ג) מאז בעת עיוני בספרי הגה"ק היקרים מפז, ציינתי קצת פנינים יקרים שמצאתי שם והם רשומים אצלי, ובעת הפנאי בעז"ה אערוך כאן רשימה לתועלת הקוראים.

* * *

בענין "יד לספר תורה"

כעת נכתוב בענין פשוט יותר, באותו גליון (ע' 77) כתב ידידינו הרב ברוך אבערלאנדער שי', בענין "יד לספר תורה", והוא דן במש"כ רבינו באגרת שנדפס בלקוטי שיחות ח"כ (ע' 574): "אבקשן להתקין, כפי מנהג הדורות, גם "יד" מכסף". [הר"ב שם בגליון כותב בתור תגובה על דברי הרי"ש גינזבורג בגליון קודם, וכעת לא עיינתי עדיין בדברי רי"ש].

וכותב הר"ב שי': והנה אכן נכון שבין אנ"ש לא משתמשים ב"יד" ולא מראים להעולה לתורה איפה שקוראים. אבל אין אף אחד שידוע לומר מי קבע שלא מראים ב"יד" ומאיזה טעם. וטוען הר"ב: וכבר ראיתי יהודים פשוטים שקראו להם לעלות לתורה, ובאם היו מראים להם ב"יד", היו יכולים לקרוא עם הש"ץ מלה במלה, אבל הגבאי או הבעל קורא התעקש לא להראות להם עם ה"יד" באומרו "שאינ זה מנהג

חב"ד", למרות שהלכה מפורשת בשו"ע שהעולה לתורה צריך שיקרא מלה במלה עם הש"צ. ע"כ. ומאריך שם מהפוסקים בענין זה אם צריך העולה לתורה לקרוא עם הש"צ, ובענין שרבינו כן קרא מלה במלה עם הש"צ כו'.

ואחרי האריכות הוא מסיק: "ועוד ועיקר: במקום לקבוע ליסוד את ההנהגה בבית חיינו ובין אנ"ש" בצירוף ההנחה ש"לא באה הוראה מפורשת לשנות", ועל יסודות הללו להשאיר את הוראת הרבי המפורשת ב"צריך עיון", הרי היה עדיף להפוך את הקערה על פיה ולומר שלאחרי שבשנת תש"מ הורה הרבי הוראה מפורשת שיהיה "יד" לס"ת כפי מנהג הדורות, מעתה כל מי שאינו נוהג להשתמש ב"יד" מתנהג היפך הוראת הרבי, והיפך מנהג ישראל". ע"כ.

האם נכון להשתמש ב"יד" בעת קריאת התורה

והנה בענין שהציע אשר בבתי חב"ד ומקומות שעולים לתורה אנשים שיוכלו לקרוא רק אם מראים להם מקום הקריאה ב"יד", שאז אפשר וצריך להיעזר ב"יד" שהש"צ יראה מקום קריאתו כנהוג באיזה קהילות. לא אוכל לדון בזה עתה כי אין לי הפנאי לעיין בספרים ולברר מנהגי הקהילות ובאיזה מדינות. [וכמדומה ראיתי מובא ספרי שו"ת שזעקו מרה על ענין ה"יד" שהוא יכול לקלקל ח"ו הדיו והאותיות שבס"ת, ואפשר הובא זה בדברי הרי"ש גינזבורג שראיתי בזמנו].

אבל במה שיש מסתמכים על הוראת הרבי בשנת תש"מ לענין הס"ת לעשות לו יד של כסף כמנהג הדורות ורוצים ללמוד מזה לענין קריה"ת עם הצבעה ב"יד". לענ"ד מערבים כאן ענינים שונים,

קישוט לס"ת, הוא ענין בפני עצמו

כי בתש"מ מדובר בס"ת שכתבו נשות חב"ד באה"ק לרגל חמשים שנה של נשואי הרבי והרבנית (ע"מ להכניסו ברוב פאר והדר בביה"כ"נ על שם הרבי שבכפ"ח כו'), והרבי השתתף באותו ס"ת וביקש מהמארגנות שבנוסף להכתר לעטרו גם ב"יד" של כסף, אם כן הלא שם מדובר בעיטור של הס"ת, וכידוע בענין מצות זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות ובמיוחד בס"ת כנזכר בגמ', ומה זה שייך לענין להשתמש בעת הקריאה באותו "יד" שבו עיטרו את הס"ת, והרבי מעולם לא דיבר על זה.

ואפרש הדברים: הרבי כותב באותו מכתב: "אבקשן להתקין, כפי מנהג הדורות, גם "יד" מכסף". הנה רבינו דייק לכתוב בלשונו הזהב "כפי מנהג הדורות", כי מקבלי

האיגרת ייפלאו מה ענין ה"יד" הלא הוא לא נהוג בבתי כנסת בחב"ד, ועל זה הוסיף הרבי "כפי מנהג הדורות" אשר מנהג דורות הוא לעשות יד לס"ת ולקרוא בו וגם לעשות לו שלשלת לתלותו על הס"ת, ומכיון שה"יד" הוא מנהג הדורות, על כן גם אילו היה זה מנהג של פעם ולא היה קיים היום בכלל מנהג זה, בכל זאת הוא קישוט לס"ת בתליית יד של כסף. ועאכו"כ בפועל כאשר גם בזה"ז הוא נוהג בכמה קהילות א"כ בודאי שמנהג דורות זה הוא קישוט לתורה כהיום הזה.

יד לספר תורה יש בו דין תשמישי קדושה

ובכדי לתבל הדברים קצת בלשונות ההלכה, הנה איתא בשו"ע בענין מעיל ומטפחת של ס"ת שהם תשמישי קדושה שאסור להנות בהם דברי חול, עי' באו"ח סקנ"ד ויו"ד סרפ"ב.

ונ"ל כי גם ב"יד" של ס"ת שתולין בס"ת לקישוט הלא גם אם לא ישתמשו בו בעת קריה"ת הוא מתשמישי קדושה כי הוא מקישוטי וכלי הס"ת, וגם אפשר יודמן פעם בעל קורא שכן ישתמש בו וסדנא דארעא חד הוא.

וכמו נוי סוכה, שיש הדין שאסור להשתמש בו כל החג מצד ביזוי מצוה (בגמ' סוכה ושבת כ"א ובשו"ע), הנה אף אף בקהילות שלא נהגו בו (עיין בספר המנהגים חב"ד כו') הנה גם לדידם אין הפירוש שבטל כליל כל הענין של נוי סוכה, אלא בודאי נוי סוכה שהוא מנהג הדורות לייפות בו את הסוכה הוא מציאות קיימת ואם השתמשו בו נוהג בו דין איסור כל החג לכל הקהילות כו'.

כ"ז כתבתי לפלפולא ומבלי עיון (ובודאי שיש דרכים לחלק בין נוי סוכה לנדו"ד בקישוט ס"ת). אבל באמת לעניינינו אין צריך להיכנס לכל סוגיית תשמישי קדושה, כי בלא"ה אין קשר בין לייפות את הס"ת בפאר והדר וגם עם "יד" התלוי בו, עם ענין ההשתמשות ביד בעת קריאה"ת.

כל מנהגי ישראל תורה הם

אפשר לא קשור להדיון כאן, אבל להרחבת הדברים יש לציין גם להידוע שבתורת החסידות מבארים גם את המנהגים שאין נוהגים לשיטת רבינו הזקן, ועי' ע"ז בהערות רבינו בסוף המפתח ללקו"ת, וביאר רבינו בכ"מ כי זהו מטעם אשר כל מנהגי ישראל תורה היא,

ועד"ז הוא בנדו"ד הנה מה שבחב"ד אין נוהגין להשתמש עם היד בשעת קריאת התורה אין זה שולל ח"ו את גודל עניינו ומקורותיו ורמזיו, ועל כן הוא יכול לשמש בתור תכשיט ונוי לספר תורה עבור כל הקהילות.

[בכלל היד הוא בציור של "מראה באצבע ואומר זה", והנה בזוהר נזכר בכלל על כ"ד קישוטין (והם ע"פ פסוקי ישע"י), ויש לבדוק ולחפש אם כ"ד הקישוטין קשורים ג"כ להתורה]

לימוד מהנהגת רבינו, ומנהגים שתלויים בזמן ומקום

וגם לענין עיטורי תורה, הנה מהנהגה פרטית של רבינו לרגל ס"ת מיוחד לקשטו ביד אחד של כסף "כמנהג הדורות", או אפילו בשניים או לקשטו בכתר (כן מסופר ביומנים אשר הרבי שלח אז "יד" נוסף ועוד כתר לעטר את הס"ת), בודאי אשר אין ללמוד מזה שכן צ"ל מנהג חב"ד על כל ס"ת בכל ביהכ"נ לעטרו ב"יד" או בכתר.

[ובכמה שנים החזיק הרבי המגילה בתיק שעשוי מכסף אבל כמובן לא נעשה מזה מנהג חב"ד שכך דוקא צריך להיות. ובענין קופסת אתרוג של כסף אצל הרבי זה לא הי' אבל י"א שלפעמים זה היה אצל כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע].

ולפחות אפשר הרוצה יכול ללמוד מזה לענין חגיגת "הכנסת ספר תורה" לעטר הס"ת גם ביד מכסף למי שבאפשרותו, וכן לענין ריקוד בהקפות אם יש "יד" בארון הקודש, וע"ד כיון דנפק מפומי' דרב כהנא כידוע.

סיכום הדברים

כ"ז כתבנו בסוף לענין קישוט הס"ת, אמנם לענין הקריאה בס"ת בזה צריך לברר מנהג חב"ד ברוסיא או באוקריינא, או אנשי חב"ד בירושלים וכיו"ב או בכלל במנהגי הקהילות ובספרי השו"ת, ולדון עפ"ז אם זה נהוג בחב"ד שהש"ץ יצביע עם ה"יד" בעת קריאתו. [כוונתי לאלו שלא ירצו ללמוד מהנהגת ביהכ"נ של רבינו, מכיון שהרבי אמר שמה שעושים הגבאים אינם באחריותו].

כן עכ"פ נ"ל. הערותיי בגלין זה כתבתי מבלי עיון הראוי בספרים, ואפשר טעיתי באיזה דברים.

לזכות

הילד השליח יעקב

בן הרה"ת "מנכ"ל המערכת מלפנים" מנחם מענדל נסין

שיחיו

בראנשטיין

לרגל האפשערניש שלו

ביום א' ט"ז שבט ה'תשע"ז

ויה"ר מהשי"ת שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
מתוך פרנסה בהרחבה ובמנוחת הדעת בגשמיות וברוחניות.



נדפס ע"י

משפחת בראנשטיין

לזכות

החתן הרה"ת אייזיק שיחי' טוירק

והכלה מרת נחמה שתחי' בעל

לרגל בואם בקשרי שידוכין

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת הרה"ג דובער הכהן וזוגתו מרת דבורה שפרה שיחיו

בעל

הרה"ת הרה"ג יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה עטה שיחיו

טוירק



לזכות

החתן הרה"ת שבתי שיחי' קבצניק

והכלה מרת שיינא ברכה שתחי' גריי

לרגל בואם בקשרי שידוכין

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת מלכה שיחיו

קבצניק

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבת - "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' חנן

ומשפחתו שיחיו

פעלדמאן



לעילוי נשמת

הרה"ח יחזקאל מנחם מענדל זאב בן

יבדלחט"א

אלחנן צבי שיחי'

גארמאן



נדפס

לכבוד סיום אמירת הקדיש

-ביום י"ג שבת ה'תשע"ז-

ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים שתחי'

גורארי'



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר

ולבריאות איתנה



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי'

ומשפחתו שיחיו

דרימער

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר

ומשפחתם שיחיו

פינסאן



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שמעון ע"ה

בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה

נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא

ומשפחתם שיחיו

קורוליצקי

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אהרן לייב ע"ה

בן החסיד הר"ר יהושע הי"ד

לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט תש"ב



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה

נפטרה ביום ד' מרחשון תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ח ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא סטישא

ומשפחתם שיחיו

ליין



לעילוי נשמת

ר' טובי'ה בן ר' חיים ע"ה

הפנהיימר

נפטר ביום כ"ה אלול ה'תשע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

בנו ומשפחתו שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדבס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' יוסף צבי בן בילא וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה

ומשפחתם שיחיו

סאנדמאן



לזכות

החתן הרה"ת משה דובער שיחי' בעגון

והכלה מרת נחמה מאשא שתחי' ווילהעלם

לרגל בואם בקשרי שידוכין

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולגח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדבס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' זושא וזוגתו מרת אסתר שיחיו

ווילהעלם

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ

הר"ר שמחה ירחמיאל ע"ה

בן ר' מרדכי שכנא ע"ה

צירקינד

זכה להיות שליח של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

יותר מיובל שנים

נפטר ביום כ"ד תמוז ה'תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת הינדא,

איידלא, ומרים מריאשא שיחיו

פאקס

מוקדש

לחיזוק התקשרות

לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחי'

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'

קלאפמאן



ויהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים

אמן כן יהי רצון

לזכות

הרה"ג הרה"ח

ר' שרגא פייזויל שי' רימלער

משלוחי כ"ק אדמו"ר לארץ הקודש בקייץ תשט"ז

לפני ששים שנה

רב בית הכנסת ניו ברייטון ביטש ג'ואיש סנטר

וחבר הנהלת המוסד

נאטשיאנאל קאמיטי פאר דע פורטעראנס אוו דזשואיש

עדיוקיישאן



מחשובי וותיקי המשתתפים בקובצנו

לרגל יום הולדתו

ז"ך טבת

יהי רצון שיאריך ימים על ממלכתו מתוך בריאות והרחבה

וימשיך לזכינו בדברי תורתו

ויזכה לראות כהן בציון

בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות צאצאיו

משפחת

בייטעלמאן

לע"נ

הרה"ח התמים יהושע בנימין בן

הרה"ח התמים שלום דובער ע"ה

גארדאן

שליח כ"ק אדמו"ר לה"וואלי"

יותר מארבעים שנה

גלב"ע כ"ט שבט ה'תשע"ו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת השליח ר' נחמן וזוגתו מרת עלקא

ומשפחתו שיחיו

אבענד

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל דוד ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם אשר ז"ל

בעלינאון

גלב"ע ביום י"ד שבט התשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח הרב מרדכי ע"ה

בן ר' שמואל דוד וחווה ע"ה

בעלינאון

לרגל סיום השלושים ביום י"ד שבט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לע"נ

האשה החשובה והצנועה

מרת רחל בת שמואל מאיר הכהן

סעמיולעס

נפטרה ביום ג' טבת "זאת חנוכה" ה'תשע"ז

פרשת "נפשו קשורה בנפשו"

נדפס לכבוד יום השלושים שלה, ג' שבט ה'תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרב יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים קיילא

ומשפחתה שיחיו

סעמיולעס

לעילוי נשמת

הרה"ג וכו' הרב ישכר שלמה הי"ד ז"ל

בן הרב יצחק ע"ה

טייכטאל

אב"ד דק"ק פישטיאן, סלובקי'

בעמח"ס 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה'

נהרג עקדה"ש ביום י"ג שבט ה'תש"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



הוקדש ע"י ולזכות נכדיו וניניו שיחיו