

קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי
— ה'תש"מ —

שנה לט
גליון ד [אלף-קלד]
ש"פ תולדות
יום הבהיר ר"ח כסלו
ארבעים שנה

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי
- ה'תשי"מ -

שנה לט
גליון ד [אלף-קלד]
שי"פ תולדות
יום הבהיר ר"ח כסלו
ארבעים שנה

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ תולדות
גליון ד [אלף-קלד]

תוכן הענינים

תורת רבינו

- ב' אופנים בסדר התפילות 6
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- בענין עדים זוממין 13
הרב עקיבא גרשון וגנר
- חג השבועות בדוגמת יום כיפור 21
הרב משה מרקוביץ
- קיום השבע מצות ע"י בני נח 22
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- "כל אדם שאין לו בנים" - אשה שאין לה בן 27
הת' דב בעריש רוטנברג

אגרות קודש

- ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ג) 29
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- חיישינן דילמא בגמלא פרחא אזל 42
הרב שרגא דוד המניק
- כמה יסודות בנזקי ממון (ב) 47
הת' משה דוד הומינר

הלכה ומנהג

- הוצאת פח-אשפה לרה"ר ביו"ט 50
הרב לוי יצחק ראסקין
- מנהגי חב"ד ב'לוח' משנת תרס"ו 51
הרב ברוך אבערלאנדער

55.....הפרשת חלה ממאפיות המצות לפסח

הרב שלום דובער לוין

57.....כיצד מברכין על בשורות טובות

הרב יוחנן מרזוב

68.....אופני היתר אמירה לנכרי

הרב משה מרקוביץ

69.....היוצאים בשיירה תוך ג' ימים לפני השבת לסחורה

הנ"ל

70.....קושיית אדה"ז על הש"ך בהלכות מילה (גליון)

הרב מאיר צירקינד

72.....ישיבה בסוכה כשירד גשם

הרב אלימלך הכהן סילבערבערג

74.....זמן מוצ"ש כשיטת אדה"ז

הרב שניאור זלמן קאהן

79.....בורר בדבר שאינו אוכל (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

פשוטו של מקרא

81.....פירש"י 'ותשכב את אבי'

הרב וו. ראזענבלום

81.....עשרה גמלים לשם מה?

הרב שרגא פייויל רימלער

שונות

83.....שאלת הגאונים בתורת החסידות (גליון)

הרב פרץ מאצקין

85.....שאלת הגאונים בתורת החסידות (ג)

הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישלח – י"ד כסלו ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאוחז מיום ג', י' כסלו ה'תשע"ח
”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

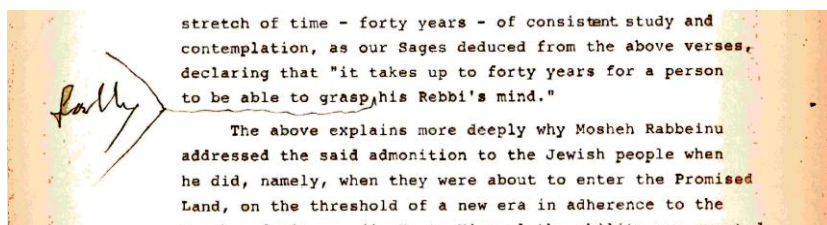
להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

כתב יד קודש בפרסום ראשון

"קאים – במילואו – אדעת' דרבי"



בקשר עם "ויהי בארבעים שנה" ליום הבהיר ראש חודש כסלו תשל"ח, אשר "בארבעים שנה קאים איניש אדעת' דרבי", מביאים אנו בזה בפרסום ראשון צילום כתי"ק מעלי ההגהה על התרגום האנגלי ממכתב כללי ראש חודש ניסן תש"נ.

בחלק המכתב שלפנינו מבאר כ"ק אדמו"ר, שכדי שהנפלאות יחדרו בהאדם ויפעלו בו בפנימיות, צריך הסתכלות פנימית וממושכת, ולשם כך נדרש משך זמן דארבעים שנה.

תודתינו נתונה להרה"ת ר' יונה שי' אבצן. פרסום הכתי"ק לזכות בתו שטערנא שרה תי' בקשר עם בואה בקשרי שידוכין עם הת' דוד שי' גאלדבערג בשעטומור"צ.

To achieve such total dedication, a one-time seeing and hearing the signs and wonders barely with one's ordinary senses is not enough. It requires profound and enduring soulful perception into the miraculous Divine order, so that the supernatural Divine revelation is absorbed into, and pervades all aspects of one's being, until the person is raised and elevated above all his/her naturel limitations. This takes a considerable stretch of time – forty years – of consistent study and contemplation, as our Sages deduced from the above verses, declaring that "it takes up to forty years for a person to be able to grasp [the Rebbe added:] fully his Rebbe's mind."

תורת רבינו

ב' אופנים בסדר התפילות*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ה פ' ויצא (שיחה ב) מבאר דידוע הכלל בהלכה דבמעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, ובקדשים לילה הולך אחר היום, ומבאר דבענין התפלה תרומייהו איתנהו בה, שיש בענין התפלה גדר של "קדשים" שמצד זה לילה הולך אחר היום, (וסדר התפלות הוא שחרית מנחה וערבית) וגם גדר של "מעשה בראשית" שבזה היום הולך אחר הלילה, (וסדר התפלות הוא ערבית שחרית ומנחה) דענין העבודה שבלב שבתפלה הדביקות בה' ה"ז כמו גדר קדשים כמו ענין הקרבות כפשוטו שהוא הקרבה לה' ובבית ה', כן הו"ע התפלה, והענין דבקשת צרכיו שבתפלה ה"ז ע"ד הענין דמעשה בראשית שהאדם חושב ע"ד צרכי עצמו, ולהלכה נקטינן דבתפלה היום הולך אחר הלילה, כי עפ"י הלכה עצם החפצא דתפלה היא בקשת צרכיו, משא"כ הענין דעבודה שבלב הוא רק תיאור מצב הגברא המתפלל, דכדי שתהי' החפצא דבקשת צרכיו כדבעי, צריך הגברא להיות במצב של עבודה שבלב ובלעדה חסר בעצם הבקשה, אבל מ"מ אין זו מהות התפלה ע"ד שמצינו בתפלה גופא שסדר התפלה הוא שבתחילה מגיד שבחו של מקום ואח"כ שואל צרכיו כו' שכדי שבקשת צרכיו תהי' באופן המתאים צריך להקדים לפני' סידור שבחו של מקום כו' עיי"ש.

בקדשים הלילה הולך אחר היום

ולפי"ז מבואר דדין זה דבקדשים הלילה הולך אחר היום הוא דין בכל עניני הקרבות, לא רק בנוגע לאכילת קדשים, והנה בס' מקראי קודש להגרצ"פ פראנק ז"ל פסח (ח"א סי' א') הביא מה שמקשים בשם בעל חידושי הרי"ם על מ"ש רש"י בפסחים (סה,ב) בהא דתנן דשחיטה וזריקה דקרבת פסח דוחין את השבת ופירש"י משום: ד"אי אפשר אלא ביום דכתיב (ויקרא ז,לח) ביום צוותו להקריב את קרבניהם – ביום ולא בלילה", וקשה דאפילו אם היתה עבודה כשירה בלילה, מ"מ בפסח הא בעינן יום י"ד

(* לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, בקשר ליום היארצייט הראשון ביום כ"ג חשון, ויהי רצון שיקויים היעוד "והקיצו ורגנו שוכני עפר" והיא בתוכם תומ"י ממש.

ובלילה אינו יום י"ד, ויפסל כמו בשחטו קודם חצות? (ועי' גם ברש"ש שם שהקשה כן), ותירץ לו חכ"א דכיון דבקדשים הלילה הולך אחר היום נקרא זה י"ד¹.

והמחבר פקפק בתירוץ זה, כי י"ל דכלל זה דבקדשים הלילה הולך אחר היום הוא רק לענין אכילת קדשים דכתיב בו (ויקרא ז, טז) ביום זבחו יאכל, אבל לא למילי אחרוני בקדשים, וכאן בהשיחה נקט שזהו בכל עניני הקרבנות, ועי' בשיחת ש"פ ויצא תשמ"ז תורת מנחם ח"א ע' 565 הערה 11.

ובשיחת קודש שמחת בית השואבה תשט"ז אות י"ג (תורת מנחם ח"א ע' 66) דיבר הרבי אודות ניסוך היין וניסוך המים שבחגה"ס, וביאר טעם החילוק שביניהם, דבניסוך היין – אם ניסך בלילה שלפני הקרבת התמיד פסול, וצריך לחזור ולנסך אחר הקרבת התמיד, משא"כ בניסוך המים אם הקדים לזבח אפילו נסכן בלילה הראשון של חגה"ס יצא (כמ"ש הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"י ה"ז) אף שב' דינים אלו נלמדים מכתוב אחד, "ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה" (כדאיתא בתענית ב, ב, תמורה יד, א ובכ"מ), ומ"מ בניסוך היין הרי זה כשר רק בלילה שלאחר הקרבת התמיד, ואילו בניסוך המים הרי זה כשר בלילה שלפני הקרבת הקרבן? ומבאר בזה דניסוך היין בא בגלל הזבח שהוא קשור עם הקרבת הקרבן תמיד של שחר ולכן כאשר מרבינן לילה, הרי הכוונה היא ללילה שלאחריו השייך להיום דבקדשים הלילה הולך אחר היום, משא"כ ניסוך המים אינו חובת הקרבן אלא חובת היום אלא שזמנו הוא בעת הקרבת התמיד של שחר, וכיון שבכל הענינים מלבד עניני קדשים היום הולך אחר הלילה במילא כשמרבינן אפילו בלילה ה"ז מתייחס ללילה השייך ליום זה שהוא הלילה שלפני זה, ולכן אם ניסך בלילה שלפניו יצא עיי"ש, וראה בזה גם בשיחת שמחת ביה"ש תשט"ז אות י' ושמחת ביה"ש תשי"ג אות ל"ח.

הרי דגם הכא נראה דסב"ל להרבי דדין זה דבקדשים הלילה הולך אחר היום אינו רק בנוגע לאכילת קדשים אלא גם בנוגע לכל מעשה הקרבנות, ולכן ביאר דניסוך היין שבא בגלל קרבן, הלילה הולך אחר היום².

(1) וראה לקוטי שיחות חט"ז עמ' 105 הערה 30 שתירץ קושיא זו באופן אחר.

(2) וראה מלבי"ם התורה והמצוה (פ' צו ז, אות קי"ד) שכתב וז"ל: שבכל הדברים דרך לחשב היום מערב עד ערב כמו במעשה בראשית, אבל בקדשים הלילה הולך אחר היום כי קדשים אין מעשיהם בלילה וחשבינן בהו המעל"ע מן היום עד יום המחרת, שהתחלת מעשיהם תמיד ביום עכ"ל, וכ"כ בתורת תמימה פרשת צו פרק ז' אות מח, דמעשה עבודת הקדשים הוא רק ביום, ולכן המעל"ע שלהם נחשב מן יום המעשה עד יום המחרת עיי"ש, ומשמע ג"כ דסב"ל שהוא בכל דיני הקרבנות.

אמנם בשיחת ש"פ וישב ערב חנוכה תשמ"ו (תורת מנחם – התוועדות תשמ"ו ח"ב ע' 98 וראה בס' יין מלכות ח"א סי' נ"ה) ביאר הרבי דבשיטת הרמב"ם ישנה תמיהה כללית, הדלקת המנורה היתה לאחר נצחון המלחמה, ומכיון שלדעת הרמב"ם הי' נצחון המלחמה בכ"ה בכסלו נמצא שהדלקת המנורה היתה ביום כ"ה בין הערביים אור ליום כ"ו, כיון ש"אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרות" בין הערביים (הל' תמידין ומוספין פ"ג הי"א), נמצא שביום כ"ה כסלו שבו חינו את המנורה הדליקו רק בין הערביים אור ליום כ"ו, ועפ"ז אינו מובן מדוע תיקנו חכמים להדליק נרות אור ליום כ"ה ולא אור ליום כ"ו בדוגמת הדלקת המנורה בביהמ"ק וכידוע אריכות השקו"ט בענין זה.

וכפי שנתבאר פעם³ שיש לומר טעם פשוט בדבר (עם היותו דוחק קצת) הדלקת המנורה אור לכ"ו במקדש, הרי מכיון ש"בקדשים לילה הולך אחר היום" (חולין פג,א) שייכת הדלקה זו ליום כ"ה, אמנם הדלקה על פתח ביתו מבחוץ – מכיון שאין זה בגדר של "קדשים" – הרי "היום הולך אחר הלילה" ולכן לא תיקנו להדליק אור ליום כ"ו שאז תחשב הדלקה זו ליום כ"ו, כי אם אור ליום כ"ה כדי שתחשב ליום כ"ה כמו שהדלקת המנורה בביהמ"ק היתה נחשבת ליום כ"ה ואכ"מ עכ"ל, הרי כאן סב"ל להרבי שהוא בכל מילי דקדשים ולא רק בקרבנות.

וי"ל משום דבהמשך דבריו שם הביא המקראי קודש להוכיח שבאמת כן הוא גם בכל עניני קדשים ממ"ש בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' י"ז) שכתב על הא דאיתא בזבחים (יב,א): "רבי אפסוריקי רמי, כתיב: (ויקרא כב, כז) והיה שבעת ימים תחת אמו, הא לילה חזי, וכתיב: (שם) ומיום השמיני והלאה ירצה, הא לילה לא חזי, הא כיצד? לילה לקדושה, ויום להרצאה" [פירש"י: "לקדושה – ראוי להקדישו ואע"ג דלא חזי לילה להקרבה קאמרינן דמקדיש ליה"], וקשה למה הקשה מפ' אמור ולא הקשה מלעיל מיני' בפ' משפטים (כב, כט) דאיירי לענין בכור בהמה דכתיב ג"כ שבעת ימים יהי' עם אמו ביום השמיני תתנו לי, ושם לא שייך תירוצו לילה לקדושה דהא בכור קדוש מרחם?

ותירץ החת"ס דמבכור מעיקרא לא קשה, דקיי"ל דבקדשים הלילה הולך אחר היום נמצא בכור דמרחם קדוש מתחיל יום ח' שלו עם עמוד השחר דשמיני, וכל הלילה שייכי ליום ז', ולא קשה קראי אהדי, דשבעת ימים יהיה עם אמו כלים בעמוד השחר דיום ח', ומאז והלאה תתנו לי, אך קושייתו אקרא דפ' אמור דמיירי מבהמת חולין

(3) לכאורה נראה שהכוונה הוא למכתב דלפני חנוכה תש"ג.

שרוצה להקדישה, ובחולין היום הולך אחר הלילה וכלים ז' ימים עם צאת הכוכבים נגהי ח' ושוב כתיב מיום השמיני והלאה ירצה משמע ביום דוקא ע"כ הוצרך לחלק, לילה לקדושה יום להרצאה עיי"ש, ועי' גם חידושי חת"ס חולין פג,א שתיירץ כן, הרי משמע מזה דסב"ל להחת"ס דדין זה דבקדשים הלילה הולך אחר היום אינו רק בנוגע לקרבנות אלא הוא דין בכל עניני קדשים, היינו שכן הוא עצם סדר היום בקדשים, דהלילה הולך אחר היום, ואפילו במקום שלא הי' שום התחלה בפועל ביום – כפי שהוא בבן שמונה ימים, דעפ"ז י"ל דלכן נקט בהשיחה לענין ג"ח שכן הוא בכל דיני קדשים לא ק בעניני קרבנות, אבל אכתי יל"ע דבנוגע לניסוח היין אף שהוא "קדשים" נקט הרבי דכיון דאינו שייך להקרבת לא אמרינן בהו שהלילה הולך אחר היום, ונראה לכאורה שהם ב' שיטות.

אברהם אבינו תיקן תפלת שחרית

ב) ולכאורה צריך ביאור בנוגע לתפלת האבות, דכיון דלהלכה קיימ"ל דתפלה ראשונה של היום הוא ערבית ואח"כ שחרית כו' א"כ למה לא התחיל אברהם אבינו בתיקון תפלת ערבית ויצחק תפלת שחרית ויעקב תפלת מנחה כפי סדר התפלות של היום, ואף דבפנימיות הענינים נתבאר שהיכות דתפלת שהרית לאברהם כו' ראה הערה 48, אבל לכאורה צריך ביאור גם עפ"י דרך הנגלה?

ואולי אפ"ל בזה עפ"י מ"ש בס' פנים יפות פ' נח (ח,כב) עה"פ יום ולילה לא ישובתו, דקודם מ"ת הי' הלילה נמשכת אחר היום עד שאמר לו הקב"ה מערב עד ערב תשבתו שבתכם, ואז נתחדש הסדר דהיום הולך אחר הלילה, ולפי"ז תירץ קושיא הידועה דאיך קיים אברהם אבינו שמירת שבת והלא ב"נ ששבת חייב מיתה? (סנהדרין נח,ב אלא דאז הי' האיסור לשמור באופן דהלילה הולך אחר היום וכמ"ש יום ולילה לא ישובתו ואברהם שמר לילה ויום עיי"ש, וכ"כ בהמקנה קידושין לו, ב, וכ"כ בס' חתם סופר על התורה פ' וישלח (ע' קסג) ועי' גם בדרשות החת"ס בהקדמת המו"ל שמביא מ"ש החת"ס בחדא"ג בענין זה, ובס' לחמי תודה יומא כח,ב, ובשו"ת ערוגת הבשם או"ח סי' קמ"ו ובספר תורת אמת ר"פ נח ובגנזי יוסף סי' נו.

ולפי"ז אולי י"ל דהן אמת דבמה שקיימו האבות מצד אחר מ"ת קיימו באופן דהיום הולך אחר הלילה כמו בשמירת שבת כו' מיהו בנוגע לתפלה שהם עצמם תיקנו, התנהגו אז לפי הסדר שהי' אז דהלילה הולך אחר היום ולכן תיקן אברהם תפלה הראשונה של היום שהוא תפלת שחרית כו'.

ובשו"ת בנין ציון לבעל ערוך לנר סי' קכ"ו הקשה על הנ"ל שהרי בחולין פג, א (ומוזכר בהשיחה) ילפינן דהיום הולך אחר הלילה מברייתו של עולם כמ"ש ויהי ערב

ויהי בוקר, ומהיכי תיתי לומר דעד אחר מ"ת הי' הסדר שהלילה הולך אחר היום, ואי משום דכתיב יום ולילה לא ישבותו, ולא כתיב לילה ויום, הרי סדר הכתוב להקדים יום לפי שהוא עיקר טפי, כדכתיב תשבו יומם ולילה והגית בו יומם ולילה, ולא ראיתי בכל המקרא שהקדים לילה ליום רק בארבעה מקומות "ופחדת לילה ויומם" (דברים כח), כו) "להיות ענין פתוחות אל הבית הזה לילה ויום" (מלכים א' ח, כט) "תרדנה עיני דמעה לילה ויומם" (ירמי' יד, יז) "שלושת ימים לילה ויום" (אסתר ד, טז) ובאלה יש ליתן טעם דהלילה היא עיקר זמן הפחד והלילה צריך יותר שמירה מביום ולילה הוא עת הבכיה כדכתיב בכה תבכה בלילה .. אבל בכל המקרא הקדים יום ולילה ולכן אין ראי' ממ"ש יום ולילה לא ישבותו שהסדר הי' דהלילה הולך אחר היום עיי"ש.

ועי' בס' פנים מסבירות פ' נח שם שתירץ קושיית הבנין ציון דודאי מיוסד החשבון שלנו על ברייתו של עולם וכן סדר השבתות כו' אבל כשנצטוו בני נח שלא ישבתו יום ולילה כתבה התורה הסדר והחשבון הנהוג בב"נ לדורות דאל"כ לא הי' נתנה התורה מקום לטעות ולכתוב יום קודם ללילה עיי"ש עוד, וראה בארוכה בס' ברכת יעבץ ח"ג ע' רנ"ו, ועכ"פ לפי דברי הפנים יפות וכו' דעד מ"ת הי' הסדר דהלילה הולך אחר היום אולי יש לבאר סדר התפלות בנוגע להאבות וכפי שנת'.

דעת הרמב"ם דעיקר מצות תפלה היא בקשת צרכיו

ג) ובהשיחה שם (סעי' ג'), הביא קושיית המפרשים על הרמב"ם שם בה"א שכתב: "מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' (משפטים כג, כה) מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם (דברים יא, יג), אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה" וקשה למה הביא הרמב"ם קרא דועבדתם וגו' ולא הביא רק הקרא דולעבדו וגו' כיון שבלאו הכי צריך לקרא זה? ומבאר שם משום דבסיפא דקרא דועבדתם וגו' כתוב וברך את לחמך ואת מימך וגו' שהם צרכיו של האדם בכל יום, ומשום זה הביא הרמב"ם בתחילה פסוק זה לגלות דמהות ענין התפלה הוא "בקשת צרכיו", והענין דעבודה שבלב הוא כדי שבקשה זו תהי' כדבעי ב"בקשה ותחנה". וכן"ל שכן נקטינן להלכה בפועל שזהו גדר מצות תפלה - בקשת צרכיו.

ובלקו"ש חכ"ב (פ' אמור א' הע' 34) - בביאור מהותה של "מצות התפלה" - כתב וז"ל: "לכאורה זהו עיקר גדר מצות התפלה - בקשת צרכיו, משא"כ שבחו של הקב"ה ה"ז בעיקר הקדמה לתפלה. וכפשטות לשון הגמ' (ברכות לב, א) "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" (וראה בית אלקים שער התפלה פ"ב ועוד. וראה עקידה שער נח). ולכאורה י"ל שזהו דיוק לשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ב): "ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואח"כ גותן

שבח והודי' לה' על הטובה שהשפיע לו" דשבחו של הקב"ה גדרו (בעיקר) "מגיד" הגדה, משא"כ בקשת צרכיו ושללאח"ז, הוא עבודה ורגש **שבלב**. וכן משמע בחינוך מצוה תלג: גם הרמב"ם ז"ל.. אבל מ"מ חיוב התורה הוא להתחנן לא-ל בכל יום ולהודות לפניו כו' (ואינו מזכיר סידור שבחיו בתחלה), אבל בשו"ע אדה"ז סי' קפ"ה סוס"ב "סידור שבחיו של מקום . . שזהו עיקר מצות התפלה, וכ"מ בסי' ס' שם יואכ"מ", עכ"ל.

וברבינו מנוח (הל' תפלה פ"י ה"א) כתב וז"ל: ואם כיון לבו בברכה ראשונה וכו' דכיון שכיון לבו באבות שהיא ברכה ראשונה שיש בה זכר אלוקותו וכו' ואם בכל הברכה כיון לבו ואפי' נתבלבלה דעתו אח"כ ולא כיון לבו, מאחר שכיון בברכה ראשונה **שהיא עיקר כל התפילה** וזהו כדברי אדה"ז⁴.

ובסמ"ק מצוה י"א כתב: "ואם אינו יכול לכיון בכל הברכות כל שמונה עשרה יכוין **באבות ובמודים**" (וכ"כ בכל בו ריש סי' י"א), וכבר תמה ע"ז הב"י (ס' ק"א) מנין לו דעדיף מודים משאר ברכות? ותירץ בב"ח שם וז"ל: ולפע"ד נראה דטעמו לפי שברכת אבות היא תחלת שלש ראשונות שמסדר שבחיו מקודם שישאל צרכיו ומודים היא תחלת שלש אחרונות לאחר שקיבל פרס מרבו דמשבחו והולך לו, ולפיכך תקנו שיהא שוחה באבות תחלה וסוף ובהודאה תחלה וסוף, וא"כ ודאי כי היכי דהצריכוהו לכיון באבות על כל פנים, הכא נמי במודים, ומאי דהזכירו בגמרא אבות אינו אלא דבדיעבד

(4) ועי' בתלמידי רבינו יונה (בב, מדפי הרי"ף) שביאר טעם המעלה בסמיכת גאולה לתפלה כדאיתא בברכות ד, ב, וז"ל: יש לשאול וכי מפני שסומך גאולה לתפלה יש לו שכר כל כך שיהיה בן העולם הבא? ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים שנאמר כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא והתפלה היא עבודה כדאמרינן (ב"ק צב ב) ועבדתם את ה' אלוקיכם זו היא תפלה וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כל הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא, ועוד אמר מורי נר"ו טעם אחר מפני שכשמזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבטוח בה' בתפלה כיון שמבקש ממנו צרכיו שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום וכו' עכ"ל, ולכאורה נראה דטעם הא' מתאים יותר אי נימא דעיקר התפלה הוא סידור שבחו של מקום דעי"ז הוא עבדו של הקב"ה, וטעם הב' מתאים יותר אי נימא דעיקר התפלה היא בקשת צרכיו.

אפילו לא כיון אלא באחת שהיא אבות יצא ואין צריך לחזור, אבל לכתחלה צריך לזוהר במודים כמו באבות דאידי ואידי שבחיו ניהו עכ"ל, דמכל זה משמע כדעת אדה"ז.

וכ"כ אדה"ז בסי' קפ"ה סעי' ב' (הנ"ל) "ואין דומות לברכות התפלה מברכה שניה ואילך שאין הבנתו מעכבת בדיעבד לפי שכל ברכת התפלה הן מצוה אחת ג' ראשונות כעבד שמסדר שבח לפני רבו וי"ג אמצעיות כעבד שמבקש פרס מרבו וג' אחרונות כעבד שקיבל מרבו ונפטר ונוטל רשות ולכן אי אפשר לומר זו בלא זו .. לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקב"ה לא הצריכו לחזור ולהתפלל כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבד בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפלה שהרי אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אע"פ שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו וכו' עכ"ל.

ולפי זה יל"ע ממ"ש הרמב"ם בהל' תפלה רפ"י: "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" ומקורו מברכות לד, ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת, א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות", ולפי מה שהובא לעיל הטעם בזה הוא כיון ששם יש שבחו של מקום.

וקשה דכיון דסב"ל להרמב"ם דעיקר מצות התפלה היא בקשת צרכיו, א"כ למה סב"ל דכוונה מעכב רק בברכה ראשונה בלבד שהוא "שבחו של מקום"?

עוד יש לעיין מלשון אדה"ז (סי' ק"ו ס"ד) "מי שתורתו אומנתו כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו מפסיק לקריאת שמע ומברך לפניו ולאחריה אבל אינו מתפלל כל עיקר כיון שמבלעדי כן אינו מבטל מלימודו אפילו רגע גם בשביל התפלה לא יבטל .. הואיל ואינה אלא בקשת רחמים על עניני עולם הזה אין לו להניח חיי העולם ולעסוק בחיי שעה". (וראה שם סעי' ב' שכתב דמן התורה יוצאים יד"ח תפלה אפילו באיזה בקשה עיי"ש), דלכאורה איך זה מתאים לשיטתו דעיקר ענין התפלה הוא סידור שבחו של מקום ויל"ע בכ"ז עוד.



בענין עדים זוממין

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בלקו"ש חי"א (שיחה ב' לפר' יתרו) מביא הגמ' בב"מ (צ, ב) "חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב, ריש לקיש אמר פטור. רבי יוחנן אמר חייב, עקימת פיו הויה מעשה, ריש לקיש אמר פטור, קלא לא הוי מעשה".

ובתוס' שם (ד"ה רבי יוחנן): "תימה דבפ' ג' דשבועות (דף כא.) אמר רבי יוחנן אומר היה רבי יהודה משום ר' יוסי הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבריו בשם והלא רבי יוחנן גופיה קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע ווכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה וי"ל דלא קאמר רבי יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבוריה קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'".

ובשיחה שם שואל הרבי: "ולכ' הרי מפורש בגמ' טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פי' התוס' החיוב לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדבורו הבהמה עושה מעשה?"

בהמשך מביא התוס' קושיית הגמ' בסנהדרין (סה, ב) על רבי יוחנן דאין קאמר דמגדף ועדים זוממין "אין בהם מעשה", והא חסמה בקול לר"י חייב, ומתרץ הגמ' שם שאני עדים זוממין דישנם בראיה". ומבארים התוס': "וי"ל דלאו אמגדף פריך [- כי כיון דגבי מגדף לא עביד מעשה בדבוריהו, אין בה דמיון לחסמה בקול לפי' התוס' הנ"ל -] אלא אעדים זוממין פריך . . דבדיבוריהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

ושואל ע"ז הרבי: "אבל לכ' לפי סברת התוס' הנ"ל – שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי' קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממין מתחייב הנידון), מה מתר. בגמ' שאני עדים זוממין דישנם בראי' . . סו"ס ע"ז מתעביד מעשה – שמתחייב הנידון, ומ"ש מחסמה בקול . .".

ומבאר הרבי [ע"פ ההקדמה, שיש חילוק בין ג' כחות הנפש מחשבה דבור ומעשה, שאותיות המחשבה הם רוחניות ואין להם שייכות למעשה, אותיות הדבור הן אותיות גשמיות (הבל גשמי שנצטייר לאותיות ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתים וכו'), ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ואילו כח המעשה עצמה כל ענינה הוא פעולה בדבר שחוץ ממנו, דהיינו שהיא נפרדת לגמרי מהאדם ומתלבשת בדבר

שחזר ממנו. וע"פ הקדמה זו מבאר סברת רבי יוחנן שעקימת שפתיו הוי מעשה ופי' התוס' הנ"ל]: "כשהאדם פועל מעשה בדבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דבורו של האדם. . אי"ז דבור לבד, אלא "יש בו (- בהדבור עצמו) מעשה" – מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם. .

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו הוי מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם ה"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" – פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה דהבהמה שבאה ע"י ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק בדבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אליה כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל. – דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח דומה להמשלח. .

ולכן בעדים זוממין "שישנם בראי" – אף שע"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב ישיבה מעשה". עכתו"ד הרבי בהשיחה שם, וע"ש עוד.

ושם בהערה 25 (על התי' של הגמ' "שאני עדים זוממין דישנם בראי" ופרש"י עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה") כ' "כן פרש"י. אבל הרמב"ן. . כ' דמאי ישנה בראי' והלא דבורן גרם להם ולא ראייתם והם לא ראו מעולם מה שאמרו שהרי זוממין הן. . ולפרש"י וכו' הפי' ב"ישנם בראי" דעדים זוממין לוקין על שקר שבגדר ראי". וצ"ב.

ולמסקנת השיחה צ"ל דהכוונה דהעבירה שלהם הוא על המחשבה, שזממו להזיק להנידון, ולא אמירת העדות, והמחשבה אינה מצטרפת להעשייה (דהיינו זה שמתחייב הנידון, דנחשב לעשייה (מגזה"כ), ועפ"ז הפי' בישיבה בראי' היינו שהעבירה שלהם הוא לא אמירת עדות שקר, שקר שבדבור, כ"א המחשבה רעה, שהיא שקר שבגדר ראי', והפי' בגדר ראי' היינו לאפוקי מדבור (ולפי מהלך השיחה לכ' צ"ל דנקט ראי' כדוגמא להכחות שהם יותר דקים מדבור ואינם יכולים להצטרף למעשה).

והנה יעויין בגמ' ב"ק (ה, א) דקאמר "בשלמא לתנא דידן תנא מניינא למעוטי דר' אושעיא ור' אושעיא תנא מניינא למעוטי דרבי חייא אלא מניינא דרבי חייא למעוטי מאי למעוטי מוסר ומפגל וליתני בשלמא מפגל בקדשים לא קמירי אלא מוסר מאי טעמא לא תני שאני מוסר דדיבורא ובדיבורא לא קמירי. . והא עדים זוממין דיבורא דלית ביה מעשה הוא וקתני התם אע"ג דלית ביה מעשה רחמנא קרייה מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"

ולכ' צ"ע בפי' דברי הגמ' דקאמר "רחמנא קרייה מעשה דכתי' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", דאדרבא, הרי בפסוק זה לא קרייה מעשה אלא מחשבה (וכמו שהק' במדומי שדה ועוד)⁵?

עוד צ"ע [כמו שהק' בתו"ת עה"פ (אות ע"ד) ובמדומי שדה ועוד] דהרי מבואר בגמ' מכות (ב, ב) דעדים זוממין הוי לאו שאין בו מעשה, והרי מבואר כאן דרחמנא קרייה מעשה? עוד הק' (בבית אהרן ועוד) הרי מבואר בתוס' סנהדרין (סה, ב ד"ה הואיל, שהובא לעיל) דבעדים זוממין מה שמתחייב הנידון על ידם חשיב מעשה, וא"כ למה הוצרך בכלל לחדש גזה"כ דרחמנא קרייה מעשה, ולמה לא די בהק' מעשה שמתחייב הנידון?

ואפ"ל בהקדם, דהנה ע"פ הביאור בהשיחה נראה לכ' לבאר עיקר סברת הגמ' שר' חייא לא חשיב מוסר (ולכמה מפרשים למסקנא קאי תי' זה גם על מפגל) משום דבדיבורא לא קמיירי, דלכ' מה בכך שהוא דבור, הרי הוא מזיק, ולמה לא יהי' נמנה בשאר המזיקין? אך להנ"ל מובן, דהרי חלוק הוא היזק (מעשה) שנגרם ע"י דבור להיזק שנגרם ע"י מעשה, שלכן במעשה שנגרמה ע"י דבורו של האדם רק ר"י חידש וסב"ל דחשיב כהמשך של פעולת האדם המדבר מכיון דעקימת שפתיו הוי מעשה, וכמשנ"ת. והיינו דהיזק שבאה ע"י דבור, אף שלפועל הרי הוא בגדר מזיק וחייב על ההיזק (ואולי זהו מתאים לשיטת ר"י – וההלכה – הנ"ל), מ"מ הרי חסר בהשם מזיק (לגבי שאר המזיקין במעשה ממש), והיינו דחסר בהשייכות והיחס בין הפעולה והתוצאה להאדם שגרם אותה, ולכן בזה – אף שלהלכה הוי שפיר בגדר מזיק – אין בו אותו הגדר והתוקף דשם מזיק כמו שאר המזיקין, ובכלל אופן מובן דנחשב כסוג בפנ"ע (כמו היזקא דממילא, אתי לידי' בהיתירא וכו') לכן לא חשיב אותה ר' חייא.

ועפ"ז נראה לבאר התי' של הגמ' בעדים זוממין דרחמנא קרייה מעשה (ולכן לא שייך בהו הך סברא דבדיבורא לא קא מיירי), דהנה בעדים זוממין שחייבין אע"פ שלא עשו אפשר לבאר בב' אופנים: א) שהם חייבים על ההיזק והרע שעשו להשני, וכאן חידוש התורה הוא שחייבין אע"פ שעדיין לא יצאה כוונתם לפועל (וע"ז דהוא כ' התוס' דמה שמתחייב הנידון חשיב מעשה, היינו דלאופן זה זה מה שנחשב למעשה מצד

(5) והשליח הת' הנע' וכו' חיים שי' סימפסון ביאר בזה דהרא"ה הוא מדכתי' "כאשר זמם לעשות", והרי הם לא זממו לעשות כלום, דהרי כוונתם הי' שב"ד יענישו את הנידון, והם רק אמרו העדות, ומוכח מזה דנחשב להמעשה שלהם (ורק שלפועל הי' רק זמם) וא"כ אינו כמו מסור שע"י דבורו בא ההיזק ע"י אחר.

הגזה"כ וכן התורה). ב) או אפ"ל דבעדים זוממים חייבים על המחשבה הרעה גופא (ולא על התוצאה הרעה שהי' נגרם עי"ז).

והנה לאופן הא' הרי מובן דגדר המזיק דעדים זוממין הוי בגדר דבורא, דהרי יסוד חיובם הוא על המעשה שנגרם ע"י דבורם (וחידוש התורה הוא רק שחייבים על מה שעדיין לא נעשה כאילו כבר נעשה, וע"ד החיוב ברודף (שחייב מיתה על מעשה הרציחה אף שעדיין לא התבצע) ובן סורר ומורה וכיו"ב (ועי' בלק"ש ח"ח שיחה ב' לפר' בלק בתחלתו ומה שש"נ)). משא"כ לאופן הב', הרי אין חיובם בגדר דבורא – שהחיוב על מעשה שנגרם ע"י דבור, שאינה מתייחסת כ"כ להאדם המדבר – כ"א שהחיוב על מחשבתם גופא, דחשיב כמו מעשה, ובזה ליכא החיסרון שיש בהיזק דבור, כ"א זה בגדר מעשה.

ועפ"ז מתיישב ראיית הגמ' "רחמנא קרייה מעשה דכתי' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", דכיון דכתי' "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", שהחיוב מתייחס למה שזמם ולא למה שדיבר, והרי מחשבה אין לה שום שייכות למעשה הנגרם על ידה, א"כ ע"כ אין החיוב משום שהתורה מחייבת אותו על המעשה שהיתה נגרמת ע"י הדבור שלו – דאי"ז שייך גבי מחשבה, וכמשנ"ת – כ"א דהחיוב על המחשבה גופא דרחמנא קרייה מעשה, וא"כ לענין נזיקין אינו בגדר "דבורא" כ"א בגדר מעשה. ועפ"ז היא היא תי' הגמ' דקאמר בב"מ "שאני עדים זוממין שישנם בראי", וכמשנ"ת.

ולפ"ז יתבאר היטב הסברא דהך גזה"כ דכאשר זמם ולא כאשר עשה, דעצם חיוב זו, שהוא על המחשבה רעה גופא, שייך רק כשלא באה לידי מעשה, אבל כשהיתה תוצאה במעשה, הרי מובן שאז: א) אין סבה שהתורה תחדש חידוש וגזה"כ מיוחד דהוי כאילו עשה אם בפועל עשה, ב) ועוד דלגבי מעשה אין ערך למחשבה (וכמבואר לענין מעשה מבטל מחשבה ולא להיפך וכו'), ולכן אפשר להבין בפשטות, מסברא, דחידוש זו שאמרה התורה בכאשר זמם, שהזמם והמחשבה גופא נחשבת למעשה, הוא רק כשלא הי' לאח"כ מעשה בפועל. ולכן אף שהפסוק ד"כאשר זמם" אינה ממעטת כאשר עשה, מ"מ מהך דין דכאשר זמם אפשר ללמוד רק לענין היכא דלא עשה, וכמשנ"ת.

והנה לעיל שם (ד, ב) בהא דתני ר' חייא כ"ד אבות נזיקין כו' ועדים זוממין, בתד"ה ועדים זוממין: "פירש ריב"א דאפילו שילם על פי העדים זוממין חייבין דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה דאפשר בחזרה ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא דגבי ממון מחייבין להו בק"ו דגבי ממון עונשין מן הדין והא דאמרינן במכות (דף ה:): הרגו אין נהרגים היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין".

ובביאור כוונת התוס' מצינו ב' דרכים במפרשים: המהר"ם פי' "נ"ל משום דהוה קשה ליה דמפני מה תנא ליה לעדים זוממין בהדי אבות דנזיקין הא לא דמי להו כלל דהא בעדים זוממין הוה איפכא מכולהו דכשלא עשה ההיזק עדיין הוא חייב ואם כבר נעשה ההיזק הוא פטור דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה לכך פירש ריב"א דאפי' שילם ע"פ עדים זוממין חייבין וכו' וק"ל", ועד"ז כ' בתפא"ש, דהקושיא הוא דכיון דכשהזיקו פטורין א"כ אמאי הוה מהכ"ד אבות נזיקין,

וברש"ש כ': "נ"ל דהוצרכו לזה דאי אמרת דבממון נמי אמרי' ולא כאשר עשה א"כ ע"כ הוא קנסא ואיך יפלגו בזה ר"ע וחכמים", ועד"ז פי' בפנ"י "כוונתו מבואר דאי הוי אמרינן דאין עדים זוממין משלמין אם שילם הנתבע על פיהם אלא דוקא כשלא שילם משלמין לא הוי ס"ד דמקשה בסמוך לומר עדים זוממין ממונא הוא דכיון שלא הזיקו ומשלמין הוי קנס לכך פי' דאף כששילם משלמין ומקשי שפיר ליתני הך דממונא הוא" (ולפי' צע"ק מה דביארו כן התוס' כאן על הברייתא דר' חייא ולא להלן).

וב' האופנים מבוארים בראשונים, דכפי' מהר"ם ודעמ' מבואר בשיטה בשם תוהרא"ש ד"ה ועדים זוממין, וז"ל: "תימה מה שייך למיתני עדים זוממים בהדי אבות נזיקין והלא לא עשו שום היזק דאילו שילם כבר על פיהם פטורים דאמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. לכך פירש ריב"א וכו' כמו שכתוב בתוספות", ומבואר דב' תי' של התוס' מתייחסים להך קושיא דאמאי חשיב היזק, ועד"ז שם בשם רבינו ישעי',

ולאידך כפי' הרש"ש והפנ"י משמע להדיא מדברי הרשב"א להלן (ה, א ד"ה עדים זוממין), שכ' "דאפי' לא שלם קרי ליה ממונא משום דאתו לאפסודי ממונא, ומיהו בתוספות אמרו משמו של ריב"א ז"ל שמשלמין אף על פי ששלם על פיהן" וכו', ע"ש, ומפורש שהביא הדיעות שבתוס' בהמשך להשקו"ט אמאי חשיב ממונא.

ולכ' צ"ע לב' הפירושים, דהרי מאחר שחייב גם כשלא עשה, וכל החיוב בממון גם לאחר ששילם הוא רק משום דאפשר בחזרה (והוי כאילו לא עשה), א"כ אכתי מוכרח דאין החיוב עבור ההיזק, אלא להיפך, החיוב הוא משום שלפי האמת אי"ז היזק, וכן מוכח מטעם זה דאי"ז ממון כ"א קנס, וא"כ מהו התי' של הריב"א, ולכ' ב' הקושיות במקומם עומדות, דאמאי חשיב נזק, ומהו טעם המ"ד דהוי ממונא?

דיוקים בפי' הר"י

והנה הר"י תי' "דלא צריך להאי טעמא דגבי ממון מחייבין להו בק"ו דגבי ממון עונשין מן הדין והא דאמרינן במכות (דף ה:) הרגו אין נהרגים היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין", והיינו דיסוד הדין דכאשר זמם ולא כאשר עשה הוא משם דאין עונשין

מן הדין, ולכן רק לענין עונשין נאמר הך דינא, ולא לענין ממון, בדממון שפיר עונשין ממון מן הדין.

והנה בהך דינא ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה" הי' אפשר לפרש בב' אופנים: א) דזהו מיעוט, דכיון דנאמר "כאשר זמם", הנה יש בזה איזה מיעוט דממעטין בהדיא היכא דעשה⁶. ב) או אפ"ל דאי"ז מיעוט, אלא דכיון דכתי' כאשר זמם, ואין העשייה בכלל, לכן לא נתחייב בפסוק זה אלא היכא דזמם ולא היכא דעשה⁷ [וכמו דמצינו ע"ד ב' אופנים אלו בכ"מ, וכמו גבי דינא ד"לך" גבי חמץ וגבי חלה וכו' ועי' בפסחים ה, ב ובתוס' שם וכו' ואכ"מ].

ולב' האופנים לכ' צע"ג בתי' הר"י, דלאופן הא' דהוי מיעוט, א"כ אינו מובן מה מועיל מה דעונשין ממון מן הדין, הרי מאחר דממעטין בהדיא היכא דעשה, שהתורה פוטרת אותו היכא דעשה מחיוב דעדים זוממין, א"כ מה שייך לחייבו מק"ו (ועי' ביד דוד שביאר דזהו טעם הריב"א)? וכי אפשר ללמוד ולחייב מק"ו מה שנפטר להדיא מדרשת הפסוק? ולאופן הב' צ"ע לאידך גיסא, דכיון דלא נאמרה מיעוט להדיא להיכא דעשה, ורק דאינה בכלל "זמם", א"כ מה בכך דאין עונשין מן הדין, הרי גם היכא דעשה שייך לחייב מכח החיוב דכאשר זמם גופא, דיש בכלל מאתים מנה, ויש בכלל העשייה הזמימה, דגם אם לבסוף עשה הרי הי' מתחלה כאשר זמם, ומה שייך פטור דאעמה"ד (וכמו דלא שייך לומר שמי שגנב מחבירו, ואח"כ גנב ממנו יותר יהי' פטור מטעם אעמה"ד)⁸?

(6) ולכ' אופן זה צ"ע בלא"ה, דהרי אי"ז יתור בקרא, ומה"ת יהי' מיעוט? ועי' בהערה שלאח"ז.

(7) וכמדומה שכבר העירו בכך שבגמ' לא מצינו כלל הך דרשא דכאשר זמם ולא כאשר עשה, כ"א בדמשנה מכות דריש מ"לעשות לאחיו והרי אחיו קיים", והנה להך דרשא יוצא: א) שהוא מיעוט להדיא להיכא דעשה כבר (ולפ"ז משמע קצת לפרש כן גם להראשונים שהביאו הדרשא ד"ולא כאשר עשה"), ב) אבל להך דרשא לכ' הי' מובן בפשיטות החילוק בין מיתה לממון בענין זה.

(8) ועי' במהדו"ב למהרש"א להלן (מט, ב על תד"ה על הכרייה לא כ"ש) שכ' כן לענין הק"ו שנאמר שם "אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כ"ש", ובקובץ ביאורים לב"ק (לדף לח, א) אות כ' כ' "זכ"ת דלא שייך בכה"ג אין עונשין מה"ד דיש בכלל מאתים מנה. ליתא, דהא מבואר לעיל בתוס' (ד"ד) דהא דעדים זוממין פטורין מכאשר עשה אינו אלא משום דאין עונשין מה"ד", והיינו דמביא ראי' מדברי התוס' שלנו דגם בכה"ג שייך אעמה"ד. ועפ"ז אפ"ל דבזה פליגי הש"ס שלנו והמכילתא שהביאו התוס' שם, ולכ' אפ"ל דתלוי בהטעמים דאעמה"ד, אי הוי משום דלא סגי בעונש הקל (עי' בשיעורים לעיל ב, א וש"נ), דאז שייך גם כשיש בכלל מאתים מנה, או משאר הטעמים שנתבארו שם.

[והנה בגרנ"ט ביאר בזה דבר חדש דהגזה"כ דעדים זוממין הוא היכא שנמצאו שקרנים ע"י העדות של העדים אחרונים, ולכן היכא דבא הרוג ברגליו אין דנים בהם דין עדים זוממין, וע"כ כאשר עשה לא שייך הדין, כיון דשוב לא יקבלו עדים השניים (מאחר שכבר אי"ז נוגע לפס"ד) ובמילא שוב לא יתכן שיהיו נמצאים שקרנים ע"י עדים שניים, ודוקא בממון דאפשר בחזרה, א"כ שייך לקבל העדות של העדים שניים בנוגע להנידון גופא, ושוב שייך הדין דעדים זוממין אף היכא דכבר עשה, עכתו"ד וע"ש שהאריך.

אמנם אף שזהו יישוב נכון לסברת הריב"א, אבל אי"ז מעלה ארוכה לפי' הר"י, דלפ"ז הרי אין מקום להק"ו, ואכתי צ"ב בסברת הר"י⁹?

ביאור א' בטעם הרשב"א למ"ד דעדים זוממין ממוןא

והנה הרשב"א (המובא לעיל) עמד בעיקר הקושיא דמהו הסברא דעדים זוממין הם ממוןא, והרי משלמים יותר על מה שהזיקו, וכל המשלם יותר על מה שהזיקו הוא קנס, וכ' הרשב"א (בד"ה עדים זוממין דממוןא): "דאפי' לא שלם קרינא לי' ממוןא, משום דאתו לאפסודי ממוןא", וצ"ב, דאיך הוי ממוןא משום כך?

וידוע לבאר בזה דהנה עי' בקוב"ש לכתובות אות ק"ז שכ' דחייב כאשר זמם הוא ממילא בלא מעשה המחייבת כלל אלא אותו החיוב שהטילו על הנידון נופל עליהם. אבל בע"ז ליכא שום דבר אשר בשבילו מתחייבין אלא חיוב נפל עליהם כמו בירושה מהנידון שרצו לחייבו וע"כ אין חייבין אלא לאחר גמ"ד אף שהלאו עברו בהגדתן קודם גמ"ד". ושם באות ק"ח: "ובזה יש לתת טעם למ"ד ע"ז ממוןא אשר לכאורה הוא תימא דהרי כל המשלם יתר על מה שהזיק הוא קנס ואין לך משלם יתר ממה שהזיק יותר מע"ז שלא הזיקו כלל, ולפי הנ"ל מבואר דאין חיובן מצד עצמן אלא שחיובו של הנידון נופל עליהן וכיון שאצל הנידון היה ממון ולא קנס, דאפילו רצו לחייבו קנס מ"מ לאחר גמ"ד כבר הוא ממון, ממילא גם אצלם הוי ממון" (ועי' במה שנת' בשיעורים לאלו נעזרות).

ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרשב"א "דאתו לאפסודי ממוןא", דכיון דאתו לאפסודי ממוןא, שהחיוב שהם היו מחייבים בעדותן הי' חיוב ממון, וזה הוא החיוב עצמו שמתילים עליהם, א"כ הוי שפיר ממוןא. ולפ"ז יומתק ג"כ הדין ד"כאשר זמם ולא

(9) עוד יל"ע, הגע בעצמך, אם א' יצא ליהרג, ובא עדים שניים והזימו את הראשונים, וביתניים נודע שכבר נהרג הראשון, האם לא נימא בזה כאשר זמם ולא כאשר עשה (ולכ' לסברת הרמב"ן הידוע הרי גם בזה שייך טעמא ד"ולא כאשר עשה")?

כאשר עשה", דהיכא דעשה שוב לא שייך כל הך דינא. ולפ"ז יתבאר ג"כ מה דהוי היזק, דכיון דמה שהיו מחייבים הנידון ה' בגדר היזק, א"כ גם החיוב שלהם הוי שפיר בגדר היזק.

ולפ"ז צ"ל דקושיית התוס' הוא לא כב' האופנים שנתבארו לעיל, דהרי להנ"ל א"ש בין מה דהוי ממונא, ובין מה דחשיב היזק, וצ"ל דהתוס' קשיא להו דבהיזק יש ענין נוסף, דצ"ל תשלומי ההפסד והחיסרון של הנזק (אף שאצ"ל דזהו המחייב), וע"ז ביארו שפיר דשייך תשלומין דעדים זוממין שמשלימין חיסרון הנזק.

ולפי אופן הנ"ל אפשר לפרש קצת את דברי הגמ' דלמד מ"כאשר זמם" דרחמנא קרייה מעשה, דכיון דרואים שהתורה ענשם על המחשבה והזמם שלהם, אע"ג דלא עשו, א"כ ע"כ היינו דמטיילים עליהם החיוב שהי' חל על השני, וא"כ חשיב לגביהם מעשה (כמו דחשיב לגביהם ממונא וכו'), וכמשנ"ת.

אך לא הבנתי מ"ש בטעמא דחשיב ממונא אפי' היכא שבאו לחייב קנס, דמה בכך שלאחרי גמ"ד התשלומין הוא ממון, הרי החיוב (שהוא חיוב על אונס או גנבה או טביחה ומכירה וכו') הוא חיוב דקנס (ואפשר כוונתו רק לענין מודה בקנס פטור, וא"ש דמביא בסוגיין רע"ק רק לענין דאין משלמין ע"פ עצמן, והיינו דרק בענין זה הוא הפלוגתא)?

ביאור הרבי בלקו"ש בסברת ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה

אך לפי ביאור הנ"ל של הרבי א"ש בפשיטות, דבאמת הוי היזק משום דרחמנא קרייה מעשה, וההיזק שבמחשבה חשיב היזק וזהו מעשה העבירה שלו (אלא דכיון שעובר ע"י מחשבה הוי לאו שאין בו מעשה), ושפיר הוי ממונא מטעם זה (דאינו משלם יותר על מה שהיזק, כ"א כפי סך ההיזק דבמחשבה דרחמנא קרייה מעשה). וקושיית התוס' ה' רק דזה א"ש דחשיב היזק וממונא, אבל כ"ז רק מצד המזיק, ויש ענין נוסף (שייחשב היזק) דצ"ל התשלומין שמשלימים הפסד הנזק, וע"ז מתרץ הריב"א דחייב גם בכאשר עשה בממון, ואש שפיר הוי התשלומין דמי הפסד הנזק. וא"ש תי' הר"הר"י, דאף דהא דרחמנא קרייה מעשה, שמטעם זה חייב' התורה על המחשבה גופא, הוא רק בכאשר זמם ולא בכאשר עשה, מ"מ אפשר ללמוד מזה בק"ו להיכא דעשה, דכיון דגרם היזק בפועל ע"י דבורו ה"ז חמור יותר מהמחשבה שנחשבת למעשה, ורק דבעונשין אעמה"ד, ובממון דעונשין ממון מן הדין שפיר מחייבים גם על כאשר עשה, וכמ"ש הר"י.

וא"ש דכיון דרחמנא קרייה מעשה, א"כ מועיל זה הן שיהי' בגדר היזק, והן לענין ממונא שיהי' בגדר ממונא, ורק שהי' ק' להו להתוס' דבעינן שיהי' הפסד ממון גם בפועל, וכנ"ל, וע"ז הם ב' התי' של הריב"א והר"י, וכמשנ"ת.



חג השבועות בדוגמת יום כיפור

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשיחת ש"פ במדבר תשט"ז סי"ב (תו"מ התוועדויות חי"ד ע' 83 ואילך) מביא מכתב אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (אג"ק שלו ח"ה ע' עח. נעתק בהיום יום ג סיון), על יסוד התוס' במס' שבת (פט, א ד"ה תורה) שבחג השבועות הקב"ה מטריד את השטן בדוגמת הטרדתו ביום כיפור.

ומביא קושיא ע"ז מדברי הגמרא דהשטן בגימטריא שס"ד, כי השטן מקטרג רק שס"ד ימים מימות השנה וביום כיפור אינו מקטרג (יומא כ, רע"א), ולפי דברי המכתב הנ"ל נמצא שגם בחה"ש אין השטן מקטרג? ומתרץ, דזה שיום כיפור הוא למעלה מהזמן [שזה קשור לביטול השטן – כך מובן מהמשך הדברים שם] הוא מצד "עיצומו של יום", משא"כ חג השבועות הוא למעלה מהזמן רק מצד "העבודה דמתן תורה", ואם כן ביטול שליטת השטן ביום זה אינה מצד היום עצמו אלא מצד העבודה בו, ונמצא שמצד היום עצמו עדיין השטן נמצא ולכן השטן בגימטריא שס"ד. עכת"ד.

אבל בתוך הדברים איתא שם שזה שחג השבועות הוא למעלה מהזמן מצד "העבודה דמתן תורה", הכוונה בזה "הן מתן-תורה שבכל יום ויום, כפי שאומרים בכל יום "נותן התורה" לשון הוה, ובפרט בחג השבועות".

והעירני ח"א, דיש לעיין מה הכוונה במ"ש על העבודה דמתן תורה שבכל יום, האם הכוונה היא שישנו ענין של ביטול השטן בכל יום או שע"י העבודה דמתן תורה כל השנה ה"ז גורם שבחגה"ש יהי' ביטול השטן. ולכאורה נראה יותר כפירוש השני.



קיום השבע מצות ע"י בני נח* עיון בלקוטי שיחות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ח ה"י), ". . . וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג. והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים . . .".

ובהלכה שלאח"ז (הי"א), "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחמיהם".

ובלקוטי שיחות (חל"ה שיחה ג' לפ' חיי שרה) מעתיק הרבי מהלכה הראשונה "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", ומהלכה השנייה "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו כו' אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת . . . אינו מחסידי אומות העולם".

ומדייק הרבי דהרמב"ם מחלק בב' הלכות נפרדות החיוב לכופ את כל בני האדם וכו', וזה שהגוי – בכדי שייחשב מ'חסידי אומות העולם' – צריך לקיים המצות מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה וכו'. אשר מזה נשמע שהם באמת ב' פרטים שונים: החיוב שעלינו לכופ אותם לקיים המצות, לעומת אופן הקיום שלהם – שיהי' מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה (ומוסיף בחצא"ר: "וצ"ע אם יש חיוב על בני"י לכופ את כל באי העולם שיהיו חסידי אוה"ע").

וממשיך לבאר דמ"מ מביא הרמב"ם גם פרט השני – היינו אופן הקבלה של חסידי אוה"ע – בהמשך להחייב שלנו לכופ כל העולם כו', דמזה משמע "דאף שאין זה חלק

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

מהחיוב הא', מ"מ שלימות הקבלה של הבן נח (שתחלתה באה ע"י כפיית ישראל) . .
יש ג"כ לה קשר עם בני ישראל" (וממשיך לבאר ענין זה עיי"ש).

ב. ולכאורה יש להעיר בזה; הרי בהלכה הראשונה בהמשך להחיוב לכופ כל באי
עולם כו', ממשיך הרמב"ם "והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום . .",
ובהלכה שנייה כשמוסיף ענין זה שצ"ל מפני שצוה בהן הקב"ה כו', מוסיף, דאם לא
עשו כן אלא שקיימו המצות מפני 'הכרע הדעת' אז "אין זה גר תושב ואינו מחסידי
אומות העולם . .". ונמצא דגם בהלכה ראשונה כבר הזכיר דין גר תושב, אשר גם בו
נאמר חלק השני דצ"ל מפני שצוה בהן הקב"ה וכו'!!?

ליתר ביאור: דיוקו של הרבי ברמב"ם הוא מזה שמחלק לב' הלכות נפרדות החיוב
שלנו לכופ כו' ואופן הקיום שלהם, דמזה מובן שהם ב' דינים נפרדים כנ"ל, אמנם
לכאורה אחרי שגם בהלכה הראשונה כבר הזכיר דין גר תושב, אשר בהלכה שנייה
מבאר מהו התנאי להחשב כך, שוב נמצא דגם בהלכה ראשונה כבר דיבר גם על חלק
ותנאי זה בקיום המצות – שצ"ל מפני ציווי הקב"ה למשה וכו'!!?

ובאמת מעניין מאוד איך שכשהרבי העתיק הלכות הרמב"ם בהשיחה 'השמיט' –
גם מהלכה הראשונה וגם מהלכה השנייה – כל הענין של גר תושב; בהלכה ראשונה
סיים ההעתקה לפני דין הקבלה של הגר תושב, ובהלכה שנייה השמיט ארבעת מילים
אלו ('אין זה גר תושב')! ולכאורה מובן מזה שכל הענין של גר תושב אינו נוגע לתוכן
הענין המבואר בשיחה, וצ"ע מדוע א"ז סותר (או מחליש עכ"פ) הקביעה ששתי
ההלכות מדברים על שני דינים שונים?

ג. והנה במק"א בלקו"ש (חכ"ו שיחה ג' לפ' יתרו) מאריך הרבי לבאר החילוק בין
ב' חלקי הלכה הראשונה דעסקינן ביה כאן, היינו החיוב לכופ כל באי העולם כו', והא
דהמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וכו'. ומדייק, דמזה שלא כתב שיש
חיוב עלינו לכופ את כל באי עולם להיות גרים תושבים, אלא אחרי שכתב החיוב
שעלינו לכופ אותם מוסיף כענין נפרד 'והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב . .', נמצא
דהם ב' דינים שונים;

דין הראשון הוא ציווי בנוגע לכל באי עולם, והוא דין בחיובי בני ישראל, ואינו קשור
לאופן הקבלה של הבני נח, ולא מחייב שהקבלה תהי' באופן שהוא מפני שצוה בהן
הקב"ה בתורה; ואילו דין השני – קבלת המצות של גר תושב – הוא רק עבור ב"נ
שרוצה לקבל על עצמו דבר זה, ורק כשהקבלה היא לפני 'שלשה חברים', ובאופן שהוא
'מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה'.

ונמצא לכאורה דכאן (בשיחה בחכ"ו) מחלק הרבי בין ב' חלקי הלכה הראשונה, ע"ד שמחלק בשיחה השנייה (בחל"ה) בין הלכה ראשונה ושנייה! ואכן בחילוקו בחכ"ו מבואר דדין גר תושב שבהלכה ראשונה קשורה עם זה שמקבל המצות מחמת ציווי הקב"ה בתורה. והר"ז מחזק התמיהה דלעיל, איך זה שבשיחה שבחל"ה מבואר דהא דהקבלה הוה מחמת ציווי הקב"ה כו' הוה בהלכה השניה דוקא!?

ד. ויש להוסיף ולהדגיש דהתמיהה כאן אינו בדברי השיחות לבד, אלא בדברי הרמב"ם עצמו; דבהלכה ראשונה מדבר על החיוב כפייה של כל באי עולם, ועל ענין הקבלה להיות גר תושב, בלי להזכיר תנאי זה של "ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו . . .", ורק אחרי שמוסיף בהלכה שאח"ז ענין חסידי אומות העולם, מוסיף שאם אינו עושה אותן מחמת ציווי הקב"ה כו' אינו מחסידי אוה"ע וגם לא גר תושב! ולכאורה אחרי שתנאי זה נוגע לגר תושב, מדוע אינו אומרו בהלכה ראשונה בעיקר דין גר תושב!?

ומשמעות הדברים הוא דיש כאן ג' דינים; דין וחיוב כפייה, דין קבלה של גר תושב, ודין חסידי אוה"ע. והשיחה בחכ"ו מחלק בין דין הראשון לשני, ואינו מדבר על דין השלישי בכלל, ואילו השיחה דחל"ה מחלק בין דין הראשון לדין השלישי (ולענין זה הוה דין השני דומה יותר לדין הא').

ועוד זאת, דעיקר הצורך לענין קבלה מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה כו', הוה לענין דין השלישי דוקא (ושלכן רק שם נאמר תנאי זה), ורק דאם לא עשה כן, הוה חיסרון גם בדין השני.

אלא דכמובן צלה"ב מהו ההסבר בכ"ז.

ה. והנראה לומר בזה, דאכן יש כאן ג' אופנים ושלבים שונים בענין קיום המצות של הב"נ: אופן ושלב הראשון הוה כשקיומו הוה בדרך כפייה, והיינו מה שהיהודי כופה אותו לקיים מצוות אלו. אופן ושלב שני הוה כשמקבל על עצמו דבר זה שהיהודי כופה אותו לעשות, והיינו שמשכים ומתרצה לעשות אותו דבר שהיהודי מצווה עליו. ואופן ושלב השלישי הוה כשהב"נ מעצמו מחליט לקיים מצות אלו בלי כפייה והשתדלות של היהודי.

ונאמר שאלו הם ג' הדינים ברמב"ם; בהלכה ראשונה מדבר על שתי האופנים בקיום מצותיהן בהשפעת היהודי: כשהוא בא בדרך כפייה לבד – "לכוף את כל באי העולם" – וכשהגוי מקבל על עצמו דבר זה שהיהודי בא לכפות עליו, דאז הוא כבר בגדר גר

תושב. ואילו בהלכה שנייה מדבר הרמב"ם על מצב שונה, והוא כשהגוי מחליט לקיים מצות אלו מעצמו, דאז הוא בגדר 'חסידי אומות העולם'.

וי"ל דלכן לא הזכיר הרמב"ם בהלכה שנייה, בדיני גר תושב, דהגוי צריך לקיים המצות מחמת ציווי הקב"ה בתורה וכו', דהרי מדובר כאן בגוי שמקבל על עצמו לעשות מה שהיהודי מצווה עליו, וא"כ הרי פשוט שמונח בזה שמקיימם מחמת ציווי התורה אחרי שזהו מה שהיהודי אומר לו!

ורק בהלכה שנייה כשמחדש שיש מצב שהב"נ מחליט בעצמו לקיים המצוות, בזה צריכים להדגיש ולהתנות דקבלתו צ"ל מחמת ציווי הקב"ה למשה וכו'! וע"ז ממשיך ואומר, דאם אינו עושה כן, אלא מהכרע הדעת, אז לא זו בלבד שאינו בדרגת חסידי אוה"ע, אלא גם אינו בדרגת גר תושב, אשר קבלתו הייתה בהמשך ובהשפעת כפיית היהודי כמשנ"ת.

ו. ומבואר היטב החילוק בין ב' השיחות ג"כ;

בשיחה של חל"ה מדבר בהחילוק בין עבודת הגויים הבאה כהמשך לפעולת בנ"י עליהם, לעבודתם שבאה מצד עצמם (אלא שגם זה באה בעקיפין ע"י בנ"י כמבואר שם בהמשך), ולענין זה הרי החילוק הוא בין ב' שלבים הראשונים (היינו שני חלקי הלכה הראשונה), אשר בשניהם מדובר על המצות שמקיימים הב"נ בהמשך לפעולתם של בנ"י כמשנ"ת, לשלב השלישי, שבה מדובר על המצות שמקיימים מצד עצמם.

משא"כ בשיחה של חכ"ו הרי המדובר הוא בהחילוק בין עבודת הגויים באופן של כפייה לאופן עבודתם כשמקבלים על עצמם את הז"מ מרצונם הטוב, ובזה הרי החילוק הוא בין ב' חלקי הלכה הראשונה – החיוב לכוף את כל באי עולם כו', לעומת מצבו של גר תושב שמקבל על עצמו מה שהיהודי בא לכוף עליו כמשנ"ת.

ז. ואם כנים הדברים יתבאר לפ"ז עוד דבר שצ"ע בהשיחה בחל"ה;

הרבי מבאר דשני הלכות אלו ברמב"ם, היינו ההלכה המדברת על עבודת הגויים ע"י פעולתם של בנ"י, לעומת ההלכה המדברת על עבודת חסידי אוה"ע שבא מצ"ע כנ"ל, קשורים לשני הלכות ברמב"ם בקשר להפעולה על אוה"ע בימוה"מ;

בהלכות מלכים ספ"א גבי סימני מה"מ, אחרי שפסק מה הוא צריך לעשות בכדי להיות כבר בגדר 'משיח ודאי', ממשיך "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך על עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד". ואילו בסוף פי"ב כתב "ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

והיינו שבהלכה ראשונה מדבר הרמב"ם על פעולת מה"מ על אוה"ע באופן שהוא פועל עליהם ומתקן אותם וכו', והיינו בהתאם להלכה הראשונה בענין החיוב לכופ את כל באי עולם וכו', ואילו בהלכה השנייה מדבר הרמב"ם על דרגא נעלית יותר בהמצב של לעת"ל, והיינו שאוה"ע יעסקו בלדעת את ה' בלבד גם מצ"ע בלי השפעה ישירה ממה"מ. ע"כ מהמבואר שם.

אמנם לכאורה יש להעיר בזה; בלקו"ש חי"ח (שיחה ב' לפרשת בלק) מבאר הרבי איך שבנבואותיו של בלעם בקשר למשיח (ודוד המלך) מדבר על ד' הענינים שיש בהם: ענינים לעצמם, פעולתם ומלכותם על בני", פעולתם על אוה"ע באופן של מלחמה, ופעולתם על אוה"ע באופן של אתהפכא.

"אראנו ולא עתה ..", הוא כנגד "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ..", והיינו ענינו מצ"ע. "דרך כוכב מיעקב ..", הוא כנגד "ויכוף כל ישראל לילך בה ..", היינו פעולתו על בני". "ומחץ פאתי מואב ..", הוא כנגד "וילחם מלחת ה' ..", והיינו פעולתו על אוה"ע באופן של מחלמה ושליטה. "והיה אדום ירשה ..", הוא כנגד "ויתקן את כל העולם ..", היינו פעולתו על אוה"ע באופן שכבר מתקן אותם, ולא צריכים למלחמה וכפייה (יעו"ש ביאור הענין באריכות).

ולכאורה יש כאן דבר מעניין; בשיחה דעסקינן ביה – חלק ל"ה – מבואר דהא ד"ויתקן את העולם כולו", הוה דרגא פחותה בפעולה על האומות, והיא קשורה עם הדרגא של כפיית הגויים לקיים המצות שלהם, ורק הא ד"ולא יהי' עסק כל העולם כו'", מדברת על דרגא נעלית יותר בפעולה עליהן, ואילו בשיחה בחי"ח הרי זה ד"יתקן את כל העולם כולו", הוה דרגא הנעלית בפעולה על האומות, לעומת הא ד"וילחם מלחת ה' דהוה דרגא הפחותה!?

אמנם לדברינו לעיל יתבאר גם זה היטב;

הא ד"וילחם מלחמת ה'", מורה על פעולה על אוה"ע בדרך כפייה, וע"ד חלק הראשון של הלכה הראשונה בענין החיוב לכופ כל באי עולם לקיום שבע מצות שלהם. הא ד"יתקן את כל העולם כולו כו'", מורה על פעולה של משיח על אוה"ע באופן שכב ולא צריכים לכופ אותם אלא שהם מקבלים ומתרצים לזה, והר"ז ע"ד חלקו השני של אותה הלכה בענין הקבלה של גר תושב (וע"ז מדובר בהשיחה בחי"ח במעלת דבר זה על הא דילחום מלחמת ה' כו').

ואילו הא דלא יהא עסק כל העולם אלא לדעת את ה' מורה על מצב שאוה"ע יגיעו לזה מצ"ע, בלי פעולה (ישירה) של מה"מ, והוא על דרך הלכה השנייה בענין חסידי אוה"ע כנ"ל, וע"ז מדובר בהשיחה בחל"ה וכמשנ"ת.



כל אדם שאין לו בנים – אשה שאין לה בן

הת' דב בעריש רוטנברג

מתלמידי הישיבה שע"י האוהל הק'

בספר השיחות תנש"א ח"א עמוד 127 מציין כ"ק אדמו"ר (בהערה 10):

ראה לקוטי לוי"צ על פסוקי תנ"ך (פרשתנו ע' יג): "ויהיו חיי שרה, שעיקר חיי שרה היו ל"ז שנים מספר ויהיו משעה שנולד יצחק שהיתה בת צ' שנה, כמו"ש בזה"ק פ' חיי שרה דקכ"ג ע"א ע"ש¹⁰, כי אשה כשאין לה בנים נחשבת כמתה, כמו שאמרה רחל (אחת מהאמהות) (ברכות טז, ב)) הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי, חיי שרה ה"ה משנולד לה* בן יצחק, והוא ל"ז שנה".

ובשוה"ג: להעיר ממרו"ל (ברכות ס, א. וש"נ) אשה מזרעת תחלה יולדת זכר.

ויש להבין כוונת רבינו בציון למאמר רו"ל זה, איזו הבנה נוספת על ידו בנוגע ללקוטי לוי"צ שבפנים ההערה?

[וכמו כן יש להבין את הדגשת רבינו בסוגריים שרחל היא 'אחת האמהות'].

בפשטות יש לומר שכוונת רבינו רק לבאר את ההדגשה משנולד לה בן. אך עדיין לא מובן תוכן הדגשה זו עצמה?

(10) ויש להעמיס רמז זה שבזהר, בפירש"י ריש פרשת תולדות (פכ"ה פסוק כ' ד"ה בן ארבעים שנה) "שהרי כשבא אברהם מהר המוריה נתבשר שנולדה רבקה, ויצחק היה בן ל"ז שנה, שהרי בו בפרק מתה שרה ומשנולד יצחק עד העקידה שמתה שרה ל"ז שנה היו, ובת צ' שנה היתה כשנולד יצחק ובת קכ"ז כשמתה שנאמר ויהיו חיי שרה וגו'. – אשר הטעם הפשוט להבאת הפסוק היא לראיה ש'בת קכ"ז כשמתה', אך על פי הרמז שבלקוטי לוי"צ מובן שיש כאן (גם) ראייה לכללות המדובר ש'משנולד יצחק עד העקידה – שמתה שרה ל"ז שנה היו' (ויומתק לפי"ז שרש"י מביא פסוק להוכיח שנת מיתתה ולא שנת הלידה – כי זוהי ראייה לכללות הענין ולא לפרט אחד בחשבון).

ונראה לומר שכוונת רבינו לתרץ שאלה נוספת שיש לשאול על הלקוטי לוי"צ, שמתורצת על פי ההדגשה שנולד (דוקא) לה בן:

הלשון 'כי אשה כשאין לה בנים נחשבת כמתה, כמו שאמרה רחל הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי' לא כל כך 'חלק', שהרי זהו מאמר רז"ל מפורש (בנדרים סד, ב) – "אמר ריב"ל כל אדם שאין לו בנים חשוב כמת שנאמר הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי", ומדוע (א) משמיט בלקוטי לוי"צ את הציון לנדרים ואף (ב) משנה מלשון ריב"ל ומדגיש שאשה כשאין לה בנים נחשבת כמתה אך (ג) כן מביא את אותה הראיה שבגמרא ו(ד) מוסיף הדגשה 'כמו שאמרה רחל' שמזה משמע שאכן דווקא אשה ללא בנים חשובה כמתה ולא כל 'אדם' כבדברי ריב"ל?

ויש לומר שאת כל זה בא לתרץ רבינו בשו"ג [ובהוספת הסוגריים שרחל היא 'אחת האמהות'], ומפרש שכאן בלקוטי לוי"צ בא ללמד¹¹ שמעבר לכללות המאמר רז"ל ש'כל אדם שאין לו בנים (במשמעות של – ילדים) חשוב כמת' ישנה הוספה (או – הדגשה) בזה שלאשה אין בנים (זכרים דווקא) – כי הבן נולד כאשר 'אשה מזרעת תחילה' והוא מתייחס אליה יותר מאשר לאב.

ולכן 'חיי שרה' ה"ה משנולד לה בן יצחק' – שמתייחס אליה יותר.



11 ועל פי זה מבואר גם כללות החידוש בלקוטי לוי"צ לגבי הזהר (שם מובא הרמז ד'ויהיו' וחשבון השנים: בפשוטו בא רק להוסיף טעם מדוע מתחילים למנות את 'חיי שרה' מלידת יצחק, אך לפי הערות כ"ק אדמו"ר יוצא דבא גם לחדש (ואולי – לפרש דהזהר מחדש) שאשה חשובה כמתה בלי בנים זכרים.

אגרות קודש

ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ג)

שני אופנים בהתוועדות חסידית

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר, וונקובר, ב.ק. קנדה

א. הנה בגליונות שעברו כתבנו להעיר בדא"פ בביאור כוונת רבינו ובדקדוק לשונו הק' במכתב על אופן סידורה של התוועדות חסידית (אגרות קודש ח"ה עמ' מח-מט) אם לסדרה במקומות רבים בעיר או במקום אחד גדול, ועיי"ש שתולה רבינו דבר זה בחקירת גדולי האחרונים ז"ל אם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות, ובתוך הדברים ציין רבינו בקיצור לכמה מקומות, דוגמאות והשוואות בש"ס. בגליון אלף-קכח ביארנו הקשר לב' דוגמאות והשוואות הראשונות דשבת ודמגילה שם, ובגליון שעבר נתבאר גם כוונת רבינו במה שציין להק' דוגמא הג' דאבות שם ובכוונת הציון לדברי הרמב"ם בפיה"מ שם, יעוי"ש בארוכה¹².

סגולה להמשכת חיים עליונים לארץ החיים

ב. והנה מעתה נבוא לבאר כוונת רבינו גם במה שציין בהמשך הדברים שם לדברי האדה"ז באגה"ק שם וזלה"ק "אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה. ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א. ועוד". וסיים "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד. ואכ"מ".

דהנה יעויין בדברי האדה"ז שם שכתב לבאר טעמא דהך משנה דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" ע"ד הסוד, וזלה"ק "אד"ש כמשפט לאוהבי שמו אל המתנדבים בעם

12 להעיר ממכתב רבינו שבאגרות קודש ח"ה עמ' ריג-ריד ועיי"ש בהערה שבסוף המכתב שם שכותב רבינו בקשר לדוגמאות והשוואות בש"ס שבחר להביא בגוף המכתב וזלה"ק "בדיוק הבאתי שתי דוגמאות הנ"ל, כי ענין השבועה – זהו ענין עבודת האדם המתחלת מעת הבר מצוה – שנעשה מושבע ועומד מהר סיני. והכוונה בזה היא – ריבית בהיתר עיסקא, וכמבואר במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע ד"ה טעמה כי טוב סחרה, דשנת ה'תש"ט".

ומכאן נמצאת למד גם לענייננו, שזה שהביא רבינו במכתבו הק' בקשר להך חקירה אם ריבוי הכמות מכריע או גודל האיכות הני' ג' דוגמאות והשוואות שבש"ס דייקא, הרי כל זה הוא בדקדוק גדול ובכוונה תחילה, והדבר צריך לימוד, חקר ועיון.

לעשות צדקת ה' עם ארצו הקדושה לתת מדי שנה בשנה חוק הקצוב מעות אה"ק תוב"ב, אליהם תטוף מלתי ותזל כטל אמרתי לורז לזרזים ולחזק ידיים רפות במתן דמים מעות א"י מדי שבת בשבתו, ולפחות מדי חדש בחדשו מערכו הקצוב לערך שנה, וכל כסף הקדשים אשר עלה על לב איש להתנדב בלי נדר לפרנסת אחינו יושבי אה"ק מדי שנה בשנה".

וממשיך לבאר גודל המעלה שבנתינת צדקה הנעשית בפעמים רבות על יסוד דברי המשנה הנ"ל דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה", ובהתאם לדרכו של הרמב"ם בפיה"מ שם בפירוש כוונת המשנה, וזלה"ק "אך גם זאת מצאנו ראינו בעבודת הצדקה מעלה פרטיות גדולה ונפלאה אין ערוך אליה, להיות מעשה הצדקה נעשית בפעמים רבות, וכל המרבה ה"ז משובח, ולא בפעם א' ובבת אחת, גם כי הסך הכולל אחד הוא, כמ"ש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה ששנו חכמים ז"ל והכל לפי רוב המעשה".

ושוב ממשיך לבאר טעם מאמר המשנה ד"הכל לפי רוב המעשה" גם ע"ד הסוד, וזלה"ק "והנה מלבד כי הרמב"ם ז"ל ביאר היטב טעמו ונימוקו כדי לזכך הנפש ע"י רבוי המעשה, הנה מקרא מלא דיבר הכתוב פעולת צדקה לחיים, דהיינו שפעולתה וסגולתה להמשיך חיים עליונים מחיי החיים א"ס ב"ה לארץ החיים היא שכינת עווינו, שעליה נאמר ואתה מחיה את כולם . . כי באתערותא דלתתא להחיות רוח שפלים דלית ליה מגרמיה כלום, אתערותא דלעילא, ובפרט בהתנדב עם להחיות יושבי ארץ החיים ממש וד"ל".

וכל משכיל על דבר גדול ונפלא כזה ימצא טוב טעם ודעת כמה גדולים דברי חכמים ז"ל שאמרו הכל לפי רוב המעשה, דהיינו מעשה הצדקה הנעשה בפעמים רבות, להמשיך חיים עליונים ליחוד יחוד עליון פעמים רבות, והיינו נמי כעין מ"ש הרמב"ם לזכך הנפש כנודע מזוה"ק דשכינה נקראת נפש כי היא חיינו ונפשנו וכתוב כי שחה לעפר נפשנו" עכ"ל לענייננו¹³.

(13) והנה ביסוד דברי אדה"ז שגם הרמב"ם רמז בדבריו להמבואר באגה"ק שם במעלת נתינת הצדקה בפעמים רבות ע"ד הסוד, שענינה – המשכת חיים עליונים בפעמים רבות לארץ החיים שהיא בחינת ה"שכינה" [בחינת מלכות דאצילות הנקראת "ארץ החיים" ו"שכינת עווינו"], והיינו משום שגם השכינה נקראת "נפש", וזהו דרמז לזה הרמב"ם בדבריו שם במש"כ לבאר מעלת נתינת הצדקה בפעמים רבות דהוא משום לתא ד"זיכוך הנפש", דבזה מרומז הענין דהמשכת חיים עליונים במדרגת השכינה הנקראת "נפש" עיי"ש.

ג. ומבואר מדברי אדה"ז דמלבד טעמו של הרמב"ם דאיכא מעלה יתירה בנתינת הצדקה בפעמים רבות משום שעל ידי כך מזדככת הנפש יותר ומקנה האדם לעצמו מדות טובות וכו', הנה על פי דרך הסוד איכא בזה מעלה נוספת.

והוא להמבואר כי פעולת הצדקה למטה היא סגולה להמשכת חיים עליונים מלמעלה למטה ל"ארץ החיים" [היא ספירת המלכות, אשר ממנה שוב נמשכת החיות לנבראים למטה בארץ], שכן באתערותא דלתתא שמחיה האדם את נפש העני דלית ליה מגרמיה כלום, הרי עי"ז אתערותא דלעילא בבחינת מדה כנגד מדה להתעורר מלמעלה להמשיך כמו"כ חיים עליונים מחיי החיים א"ס ב"ה לארץ החיים.

ולפי זה יוצא דבנתינת הצדקה בפעמים רבות למטה, הרי הוא גורם כמו"כ למעלה להמשיך חיים עליונים לארץ החיים פעמים רבות, וזהו אפוא סוד מאמר חז"ל ד"הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה", והיינו משום דקאי בזה על מצות הצדקה [וכפי שפירש לה הרמב"ם בפיה"מ וכו'ל], ובכל נתינה ונתינה לצדקה למטה ממשיך מלמעלה המשכת חיים עליונים.

וזהו דבנתינת הצדקה בפעמים רבות – "אלף זהובים באלף פעמים" – איכא מעלה יתירה על נתינת הצדקה בבת אחת – "אלף זהובים בבת אחת" – שכן בריבוי הפעמים גורם עי"ז שימושך השכינה יותר וכמוש"נ.

ד. והנה לכאורה גם לביאור האדה"ז בטעם הוראת המשנה ד"הכל לפי רוב המעשה" [ולא "לפי גודל המעשה"], הנה אין מזה ראי' לנדו"ד בהחקירה הכללית בש"ס ובהלכה אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך, והיינו משום דלדברי אדה"ז בביאור המשנה הרי עסקינן במצות הצדקה דייקא, ובזה דוקא אמרינן ד"הכל לפי רוב המעשה" [היינו אלף זהובים באלף פעמים] ולא "לפי גודל המעשה" [היינו אלף זהובים בבת אחת] משום לתא דעי"ז גורם להמשכת חיים עליונים יותר ב"פעמים רבות".

אכן אין מזה ראי' מוכחת לנדו"ד דריבוי הכמות [מצ"ע] מכריע את גודל האיכות, דהא מהיכי תיתי, שכן לעולם אימא לך דבענינים אחרים [וכהני סוגיות שבדברי הגר"י

הנה לפי זה אולי היה מקום לומר לחידודא דדבר זה נרמז גם בדקדוק לשון הרמב"ם שם בהמשך דבריו שכתב וז"ל ". . . וכן בתורה אין שכר מי שפדה אסור במאה דינרים או עשה צדקה לעני במאה דינרים וכו'", די"ל דבהך "שכר" נתכוון לרמז [גם] להך מעלה וסגולה דמצות הצדקה דהמשכת חיים עליונים לארץ החיים, שזהו בגדר "שכר" ותוצאה ממעשה מצות הצדקה, ובלשון אדה"ז "שפעולתה וסגולתה להמשיך חיים עליונים וכו'" ודו"ק.

ענגיל ז"ל, וכן בהני דוגמאות השוואות שהובאו בדברי רבינו במכתב הנ"ל, וכן בהשאלה להתוועדות חסידית וכיו"ב] הרי שפיר ניתן לומר דגודל האיכות מכריע את ריבוי הכמות.

ושאני מצות הצדקה דאיכא בזה סגולה מיוחדת "להמשיך חיים עליונים מחיי החיים א"ס ב"ה לארץ החיים", שלכן מטעם זה הנה ע"י "מעשה הצדקה הנעשה בפעמים רבות" הרי ממשיך האדם "חיים עליונים ליחד יחוד עליון פעמים רבות" [וע"ד מה שכתבנו בגליון שעבר לדחות הראי' לטעמא דהרמב"ם עצמו משום לתא דזיכוכ הנפש, יעוי"ש בארוכה].

ההוכחה מאבות לדעת הגר"י ענגיל ז"ל

ה. ושו"ר ב'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל שם אות ו שהביא בתו"ד מהך דאבות שם ראי' לנדו"ד בהך חקירה הכללית אם הכמות מכריע או האיכות וז"ל "באבות (פרק ג') והכל לפי רוב המעשה, ופירש הרמב"ם שם דנתינת מאה פעמים צדקה, אף שנותן בכל פעם רק פרוטה אחת, שכרם גדול יותר מאם נותן לעני אחד בפעם אחת מאה פרוטות, ואע"פ שנתנית מאה פרוטות כאחת היא התפעלות גדולה יותר של נדיבות לב, עכ"ז ריבוי ההתפעלות עדיף מגודל ההתפעלות, וכן הוא בכל המצות.

וזהו שאמרו והכל לפי רוב המעשה ולא אמרו לפי גודל המעשה, דמעשים מרובים קלים, עדיפי ממעשה אחת גדולה, עש"ה, ומבואר דריבוי הכמות מכריע את האיכות".

אלא ששוב ממשיך ומעיר ע"ז בחצאי ריבוע "ונהי דלפי הטעם שנתן הרמב"ם ז"ל שם בפירושו בזה אין אין ראי', עיין שם הביאור".

ומבואר להדיא מדברי הגר"י ענגיל ז"ל דאין מדברי הרמב"ם בטעם המשנה ד"הכל לפי רוב המעשה" ראי' לנדו"ד בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או לא [וכמו שכתבנו לבאר זה בגליון שעבר לפי שיטת הרמב"ם ז"ל בארוכה עיי"ש].

והנה מכאן גם יסוד לדברינו הנ"ל דלפירוש האדה"ז בטעם המשנה דאבות ד"הכל לפי רוב המעשה" משום דבנתינת הצדקה בפעמים רבות הוא ממשיך חיים עליונים פעמים רבות וכנ"ל, הנה גם לפי פירוש זה ליכא ראי' מהך דאבות לנדו"ד בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות.

והיינו כנ"ל משום דלטעמא דאדה"ז הרי מאמר המשנה קאי אנתינת הצדקה בלבד, ומשום דאיכא בזה טעם מיוחד, אכן ליכא להוכיח מזה דבדרך כלל מעלת הכמות

מכרעת על מעלת האיכות, וע"ד מש"כ הגר"י ענגיל ז"ל לדחות הראי' לפי טעמו של הרמב"ם הנ"ל.

כפירושו דהאדה"ז ז"ל ולא מטעמי'

ו. אלא שבסוף דבריו שוב מעיר הגר"י ענגיל ז"ל " . . . עכ"ז לסברת הר"ן הנ"ל הרי אין הכרח לטעמו של הרמב"ם ז"ל, רק יש לפרש המשנה כפירושו ולא מטעמי', רק מטעמא דהר"ן ז"ל דריבוי הכמות עדיף מגודל האיכות, ועל כן אמרו והכל לפי רוב המעשה ולא אמרו לפי גודל המעשה, וז"פ", והיינו דלולי טעם הרמב"ם, הרי ששפיר ניתן להביא ראי' מהך דאבות לנדו"ד, דלעולם ניתן לפרש המשנה דאבות כפירושו ומהלכו דהרמב"ם בפיה"מ שם ד"הכל לפי רוב המעשה" קאי על ריבוי מעשים בכמות, וכוונת המשנה אפוא להורות דריבוי מעשים בכמות עדיפי על מעשה אחת גדולה¹⁴.

אמנם שפיר י"ש לפרש המשנה כפירושו ולא מטעמי', והיינו דבטעם הוראת המשנה שפיר יש לפרש דלא כטעם הרמב"ם עצמו אלא מטעם אחר, והיינו מטעמא דמעלת ריבוי הכמות [מצ"ע] מכרעת את מעלת גודל האיכות, וכשיטת הר"ן ז"ל בפרק בתרא דיומא [דף ד, ב מדפי הרי"ף] שהביא שם בתחילת דבריו דס"ל ד"ריבוי הכמותי דלאוין מכריע את החומר האיכותי דסקילה", והיינו דמעלת הכמות מצ"ע מכרעת את גודל האיכות עיי"ש.

ועד"ז יש לפרש אפוא טעם המשנה דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" [היינו דמעשים מרובים קלים עדיפי ממעשה אחת גדולה], משום דס"ל לתנא דמתני' דמעלת הכמות מצ"ע מכרעת את גודל האיכות. כן נראה לענ"ד בביאור כוונת דברי הגר"י ענגיל ז"ל.

ביאור כוונת רבינו בהשוואה דאבות

ז. והנה על פי כל זה נראה לבאר כוונת רבינו בדקדוק לשונו הק' במה שהביא תחילה ראי' מהך דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" לנדו"ד בהחקירה אם ריבוי הכמות מכריע את עילוי האיכות או להיפך, ושוב העיר מדברי אדה"ז באגה"ק שם, וסיים שאין זה דומה לגמרי לנדו"ד, דהנה כד דייקת שפיר, הנה תחילה ציין להך דאבות וסיים בסימן נקודה, ושוב הוסיף והעיר לאח"ז "ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א", ושוב לאחר זה כתב "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד".

14) ודלא כשאר פירושי המפרשים ז"ל באבות שם, דלפירושם לא קאי המשנה כלל בעדיפות של "ריבוי מעשים" על "גדולת מעשה אחת", אלא בענין אחר לגמרי, יעוי"ש בדבריהם ואכ"מ.

ואולי יש לפרש דנתכוון בזה רבינו בדקדוק לשונו לרמז דשפיר יש להביא ראי' מהך דאבות לנדו"ד בהחקירה אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או לא [וכך גם לנדו"ד בהמכתב שם בשאלת אופן סידורה דהתועודות חסידית], והיינו ממאמר המשנה עצמו ד"הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה", וכמו שפירש לה הרמב"ם דקאי על מעשים מרובים קלים דעדיפי על מעשה אחד גדול.

אלא ששוב העיר "ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א", והיינו דאם כי מבואר שם בפירוש המשנה דנתינת הצדקה בפעמים רבות קטנות [מעשים מרובים קלים] עדיפה על נתינת צדקה אחת גדולה בבת אחת [מעשה אחד גדול], מכל מקום הרי לאחר העיון בתוכן הדברים שם נראה שהוא מטעם אחר, ולא מפאת מעלת הכמות על האיכות, הן בפיה"מ שם שהוא משום לתא דזיכוך הנפש והקנאת מדות טובות, והן באגה"ק שם שהוא משום לתא דהמשכת חיים עליונים לארץ החיים, וזהו שסיים "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד".

ח. ומ"מ שפיר הביא רבינו בתחילה מהך דאבות ראי' לנדו"ד, שכן לאידך הנה שפיר איכא להביא ראי' משם אם נפרש המשנה "כפירושו" – דהרמב"ם, וכן גם דהאדה"ז שם דאזיל בשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה – ולא מטעמי", היינו לא מטעמי' דהרמב"ם ולא מטעמי' דאדה"ז, אלא מטעמי' דמעלת ריבוי הכמות מצ"ע מכרעת את גודל האיכות, וכשיטת הר"ן ז"ל הנה"ל, ונפק"מ מזה טובא בסוגיות ושאלות שונות, כולל גם בשאלה דנדו"ד באופן סידורה דהתועודות חסידית דעלה הוא דקאי.

וזהו שכתב רבינו "אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה", שהביא תחילה הראי' דאבות ושוב הפסיק בסימן נקודה, ורק אח"כ ציין לעיין ברמב"ם ובאגה"ק שם, כאילו אומר – שפיר יש להביא ראי' מדברי המשנה עצמה דקאמר "הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה", והיינו בלא הטעמים שהזכירו הרמב"ם והאדה"ז וכמוש"נ.

ההוכחה מאבות לאור ביאור ה'צמח צדק'

ט. אלא שלאחרי כתבי את כל זה, שו"ר את המבואר בענין זה באוה"ת להצ"צ נ"ע על מאדו"ל וענינים עמ' מ' ואילך, ולאור דבריו שם שוב נתיישבתי דלטעמא דאדה"ז באגה"ק שם עכ"פ, הנה יש לומר הכוונה בכל זה [הן במה שציין רבינו מתחילה לאגה"ק שם, והן במה ששוב כתב ע"ז "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד"] באו"א.

ובהקדים דהנה יעויין באוה"ת שם שהביא הצ"צ דברי האדה"ז באגה"ק שם בענין מעלת הצדקה הנעשית בפעמים רבות ע"ד הסוד, והיינו דבפעולת הצדקה בפעמים רבות נמשך חיים עליונים לארץ החיים פעמים רבות, אלא ששוב כתב דיש מעלה

לאידך גיסא גם בנתינת הצדקה סך גדול בב"א והיינו משום שממשיך עי"ז חיים עליונים ממקום עליון וגבוה יותר.

וזלה"ק שם "הנה ידוע שיש בחי' אי"ק בכ"ר, והיינו בחי' יחידות עשירות מאות, וזהו א' יחידות, י' הוא עשירות, ק' הוא מאות, וכן אותיות בכ"ר, ועד"ז יש עוד בחי' אלפים ורבבות, והמספר היותר גדול מכולם הוא הרבבה", והרי הם אופנים שונים של המשכה, שאינה דומה ההמשכה המרומזת במספר אחד להמשכה המרומזת בעשר שהיא המשכה גבוהה הרבה, ובמאה ההמשכה גבוהה עוד יותר וכן הלאה.

וממשיך שם דבמדריגת ספירות העליונות הנה "יחידות" הן במדות, "עשירות" הן במוחין, ו"מאות" בלמעלה מן המוחין, ועד "אלפים ורבבות" שהן ברצון ותענוג, ובנשמה הרי אלו הן חמש המדריגות דנפש רוח נשמה חי' יחידה עי"ש.

יוד. ומבאר שם כי בנתינת הצדקה למטה המתבטאת ב"יחידות", הנה ממשיכים רק המשכה המרומזת ב"יחידות" שהיא בחינת מדות, ועל ידי נתינת הצדקה של "עשירות", ממשיכים המשכה עליונה יותר, ועד כי על ידי נתינה של אלפים ורבבות, ממשיכים ממדריגה גבוהה ביותר.

ובלשונו הק' "כי בוודאי אעפ"י שבנתינת פרוטה לצדקה הוא מקיים מ"ע וממשיך יחוד עליון שהוא גילוי החסדים עליונים . . עכ"ז וודאי שאינו שוה לכמו ענין ההמשכה שע"י מתן רב כשמלא די מחסורו ממש של העני, שע"ז וודאי ממשיך המשכה בתוס' רב מבחי' וגילוי רב ועצום . . ולפי מה שנתבאר למעלה ענין בחי' יחידות עשירות כו', שלמעלה אפשר לומר דע"י ריבוי הנתינה ממשיך מבחי' היותר גבוה למעלה שהוא בחי' עשירות או מאות וכו'".

ולפי זה יוצא לנו דבכל אחד משני האופנים בנתינת הצדקה, הא' מאה זהובים במאה פעמים כל פעם זהוב אחד והב' מאה זהובים בבת אחת, איכא מעלה באחד שאין בשני, דאף כי להמבואר באגה"ק איכא מעלה בנתינת הצדקה בפעמים רבות מאה זהובים במאה פעמים והוא משום דע"ז ממשיך יחוד עליון וחסדים עליונים פעמים רבות, מכל מקום הרי איכא מעלה גם בנתינת סך גדול בבת אחת, שכן בזה הרי הוא ממשיך יחוד עליון ממקום גבוה יותר.

וכן מבאר הצ"צ שם להדיא וזלה"ק "דהן אמת דע"י הנתינה בפעמים רבות יש מעלה יתירה שהרי מייחד יחוד עליון שהוא המשכות החסדים הנ"ל רבות פעמים, משא"כ כשנותן הסך בבת אחת הנה ההמשכה היא פעם אחת לבדו, אבל הרי יש בזה מעלה יתירה שממשיכים ממקור עליון יותר, כמו אם נתן מאה זהובים בב"א אפשר

לומר שנמשך מבחי' מאה . . משא"כ כשנתן מאה זהובים במאה פעמים כל פעם זהוב אחד, אפשר לומר לכאורה דההמשכה רק מבחי' יחידות".

יא. והנה מעתה נמצא לכאורה דלטעמא דאדה"ז באגה"ק שם שוב ניתן להוכיח מהך דאבות ד"הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה" לנדו"ד דריבוי הכמות מכריע, והיינו משום דאף כי ביאר לנו אדה"ז טעמא דמתני' משום דבנתינת הצדקה בפעמים רבות אנו ממשיכים חסדים עליונים מלמעלה בפעמים רבות, מכל מקום הרי מזה הטעם גופא יש להוכיח דריבוי הכמות מכריע.

והיינו משום דמעתה הנה נתבאר לנו מדברי הצ"צ דאיכא לאידך גיסא גם מעלה יתירה בנתינת הצדקה סך גדול בבת אחת, שכן אף כי עי"ז ממשיכים חסדים עליונים רק פעם אחת בלבד, מכל מקום ההמשכה שעי"ז נמשכת ממקום גבוה יותר, וכנ"ל שאינה דומה ההמשכה מבחי' "יחידות" ל"עשירות" ו"מאות" וכו', ובנתינת הצדקה למטה בסכום גדול יותר בבת אחת ממשיכים חסדים עליונים ממקור עליון יותר מנתינת סכום זה בפעמים רבות.

והרי דבר זה תלוי אפוא בחקירה דידן אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך, דבנתינת הצדקה מאה זהובים במאה פעמים איכא מעלת הכמות דעי"ז ממשיכים חסדים עליונים בפעמים רבות, משא"כ לאידך גיסא בנתינת מאה זהובים בבת אחת איכא מעלת האיכות דעי"ז ממשיכים חסדים עליונים ממקום איכותי וגבוה יותר¹⁵.

15) ולהעיר ממכתב רבינו הנ"ל בהערה [אמה שהביא בפנים שם חקירת האחרונים ז"ל אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך] "זהו ג"כ ענין מה רבו מה גדלו (תו"א ד"ה וארא – השני – נו, ב.) אורות מרובים כלים מרובים (מצה זו תרס"ז) (ועוד".

ובתורה אור שם "והנה כתיב מה רבו מעשיך וכתיב מה גדלו מעשיך, מה רבו מעשיך קאי על עולמות התחתונים וכל הברואים שבעוה"ז המתחלקים למיניהם בכמה מיני התחלקות רבי רבבות מדרגות בדצ"ח שכמה מיני דומם וכמה מיני צומח כו' . . אך מה גדלו מעשיך קאי על העולמות עליונים מלאכים ונשמות שמתענגים על ה' ואין תענוג א' דומה לחבירו וכו'" עיי"ש.

ומבואר להדיא שכתב רבינו לקשר יסוד החקירה דידן אם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות שבנגלה דתורה לענינים המבוארים כעין זה בדא"ח ע"ד הנסתר [ברואים תחתונים ועליונים, אורות וכלים], ועד"ז י"ל לעניינו דאלו ב' המעלות שבב' האופנים דנתינת הצדקה ע"ד הנסתר [המשכת חסדים עליונים בפעמים רבות או המשכה אחת ממקור עליון יותר] קשורות ועולות בקנה אחד ליסוד החקירה דידן בנגלה דתורה אם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות וכפנים.

וממה שנפסק בהמשנה ד"הכל לפי רוב המעשה" [והיינו לטעמא דאדה"ז דקאי על מצות הצדקה משום דעי"ז ממשיכים חסדים עליונים בפעמים רבות] יש לנו ראי' לנדו"ד דס"ל דריבוי הכמות מכריע את האיכות.

אלא שלפ"ז שוב צ"ע כוונת רבינו במש"כ – בהמשך להראי' דאבות והציון לתאגה"ק שם – "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", דהרי מעתה נמצא מבואר דלטעמא דאדה"ז באגה"ק [עכ"פ] הנה שפיר שייך הנידון דאבות לנדו"ד בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך וכמוש"נ, וצ"ע.

רוב המעשה – מעלה כמותית ואיכותית

יב. האומנם דנראה לומר הביאור בזה, והוא דלאמיתו של דבר הנה בנתינת הצדקה מאה זהובים בפעמים רבות איכא בזה ב' המעלות דריבוי הכמות ועילוי האיכות.

והוא דכל המבואר לעיל הוא רק לפי מה דסלקא דעת' הצ"צ שם בתחילת דבריו [ובלשונו הק'] "דהנה בנתינת הצדקה סך גדול בב"א או ליתן זה הסך בפעמים רבות, לכאורה הוי ס"ד דלא ראי' זה כראי' זה וכו'"¹⁶, אמנם לפי מסקנת הענין שם מתבאר

ושו"ר באוה"ת שם דאדברי הצ"צ הנ"ל בפנים [דהן אמת דע"י הנתינה בפעמים רבות יש מעלה יתירה וכו'"] בביאור ב' המעלות שבשני האופנים דנתינת הצדקה הנ"ל, העירו המו"ל בשוה"ג שם מהחקירה הנ"ל אם ריבוי הכמות מכריע האיכות, והן הן הדברים. וראה גם הערה הבאה מה שכתבנו להעיר עוד בכל זה.

16 ויש להעיר בזה, דהנה לפי מאי דס"ד הצ"צ שם דלא כראי' זה כראי' זה ובכל אחד מב' האופנים שבנתינת הצדקה איכא מעלה מיוחדת שאין בשני [הא' מעלת הכמות דהמשכת חסדים עליונים פעמים רבות ע"י נתינת מאה זהובים בפעמים רבות, והב' מעלת האיכות דהמשכה אחת ממקור עליון יותר ע"י נתינת מאה זהובים בבית אחת], הנה מדברי הצ"צ מבואר דהי' פשיטא לי' דבכגון דא היינו אומרים דמעלת האיכות דהמשכה אחת ממקור עליון יותר מכרעת.

וזהו"ק שם [לאחרי שביאר שבכ"א מב' האופנים איכא מעלה מיוחדת כנ"ל] ". . ואעפ"י שהמשיך המשכה זו ויחוד זה מאה פעמים, הרי ההמשכה שמבחי' היותר גבוה פעם א' שקולה יותר ויותר מבחי' מאה פעמים של המדריגות שלמטה ממנה, כנודע שבקדושה כל בחי' התחתונות הם כלא וכאין לגבי בחי' העליונות וכו'".

ועד כי מכוח זה הקשה אדברי המשנה דאבות שם לפי מה שפירש לה הרמב"ם בפיה"מ דטוב יותר להיות מעשה הצדקה נעשית ברבות פעמים דוקא, דלכאורה "הן אמת שיש בזה מעלה יתירה שמיידח יחוד עליון רבות פעמים, אבל הוא לכאורה אינו ממשיך רק מבחי' יחידות מאה פעמים, משא"כ ע"י נתינת הצדקה מאה זהובים בפעם א' שאפשר לומר דממשיך מבחי' מאה, והרי בחי' זו גבוה ושקולה יותר ועולה כנגד כולנה כנ"ל, וא"כ למה אמרו דטוב יותר להיות נעשית ברבות פעמים, הלא חיסר

דבנתינת הצדקה מאה זהובים בפעמים רבות איכא בזה הן המעלה דהמשכת חסדים עליונים פעמים רבות [מעלת הכמות] והן המעלה דהמשכת חסדים עליונים ממקום עליון ביותר [מעלת האיכות].

וזלה"ק שם "אך הענין הוא שלזה ארז"ל [ב"ב ט, ב] כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול כשנותן מאה פרוטות במאה פעמים מצטרפות כולן עד שבאחרונה כשהגיע לחשבון הפרוטות דמאה הנה בנתינת פרוטה זו הוי לי' גם כן כאילו נתן עתה מאה פרוטות בבת אחת, שנמצא אם כן ממשיך מבחי' היותר גבוה כאילו נתן מאה בבת אחת ממש, וזהו מעלה יתירה ונפלאה במדת הצדקה שראשון ראשון אינו מסתלק".

ההמשכה מבחי' עליונה שהי' ממשיך ע"י נתינת הסך בב"א" [ומזה הוכיח דבע"כ צ"ל דבנתינת הצדקה מאה זהובים בפעמים רבות איכא בזה ב' המעלות, והיינו שממשיך יחוד העליון פעמים רבות וגם ממשיך ממקום גבוה כאילו נתן כל הסך בב"א, וכדלקמן בפנים] יעו"ש.

ומבואר מזה דהוה פשיטא לי' להצ"צ דאי נימא דלא ראי זה כראי זה וכו', הנה פשוט דמעלת האיכות דהמשכת חסדים עליונים ממקום גבוה יותר מכרעת וגוברת על מעלת הכמות דהמשכת חסדים עליונים ממקום נמוך יותר פעמים רבות.

ולכאורה בהשקפה ראשונה צ"ב, דהרי בעצם היה מקום לומר דדבר זה תלוי בהחקירה אם ריבוי הכמות מכריע את האיכות או להיפך, ולהצד דריבוי הכמות מכריע עכ"פ שפיר איכא מקום לומר לכאורה דמעלת הכמות דהמשכת חסדים עליונים ממקום נמוך יותר פעמים רבות, מכרעת וגוברת על מעלת האיכות דהמשכת חסדים עליונים ממקום גבוה יותר פעם אחת בלבד, ושוב היה מקום ליישב לפ"ז קושית הצ"צ על מאמר המשנה דאבות לפי מה שפירש לה הרמב"ם דקאי על מצות הצדקה, והיינו משום דס"ל דמעלת הכמות מכרעת ולכן הוא דס"ל דהמשכת חסדים עליונים ממקום נמוך יותר פעמים רבות עדיפה.

אמנם לאחר העיון י"ל דבכה"ג הנה לכל אחד מצדדי החקירה היינו אומרים דהמשכת חסדים עליונים ממקום גבוה יותר מכרעת.

והיינו לפי מה דדקדק הצ"צ בלשונו הק' ד"בקדושה כל בחי' התחתונות הם כלא וכאין לגבי בחי' העליונות", וא"כ בנדוד"ד [לפום הק' קס"ד] הרי שוב נמצא דאין כאן ב' מעלות שונות לפנינו הא' מעלת הכמות דהמשכת חסדים ממקום נמוך פעמים רבות והב' מעלת האיכות דהמשכה אחת ממקום גבוה ביותר [שנאמר שיש מקום לדון ולחקור איזו מהן מכרעת, הכמות או האיכות], אלא יש כאן בעצם רק מעלה אחת בלבד, והיא ההמשכה האחת ממקום גבוה יותר, שלגבי' הנה שאר ההמשכות התחתונות "הם כלא ואין" וכמוש"נ.

וזהו שכתב הצ"צ בפשיטות דלפי הק' ס"ד הנה ברור שהיתה המשכת חסדים עליונים ממקום הגבוה יותר מכרעת, שאין כאן מקום לחקירה ולסברא דמעלת הכמות מכרעת, כיון שבנדוד"ד אין כאן שום מעלה בזה כלל וכאילו אינה. ודו"ק.

ומסיים שם "ונמצא אם כן צדקו דברי הרמב"ם ז"ל דטוב יותר להיות מעשה הצדקה נעשית בפעמים רבות ולא בפעם א' גם כי הסך הכל אחד, לפי שעי"ז עולה בידו שתי המעלות, שמייחד יחוד העליון פעמים רבות, וגם ממשיך ממקום גבוה כאילו נתן כל הסך בפעם אחד, כיון שכל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול, וחשבון גדול היינו אפילו בחי' רבבות קדש כדלעיל", יעוי"ש בכל זה בארוכה.

יג. ולפי זה נמצא מבואר דשוב א"א להוכיח כלום מהך דאבות ד"הכל לפי רוב המעשה" [לדרכו של האדה"ז והצ"צ ע"ד הנסתר] לנדו"ד.

והיינו משום דמעתה הנה התם איכא בזה לא רק המעלה דריבוי הכמות [המשכת חסדים עליונים פעמים רבות, וכמ"ש אדה"ז באגה"ק שם], אלא גם המעלה דעילוי האיכות [המשכת חסדים ממקום עליון ביותר, וכמ"ש הצ"צ באוה"ת שם], ולכן הוא דס"ל להמשנה דבמצות הצדקה הנה "הכל לפי רוב המעשה" דאיכא בזה ב' המעלות, אמנם עדיין א"א להוכיח מזה לנדו"ד אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך וכמוש"נ.

ומעתה יש לומר דזוהי גופא כוונת רבינו במש"כ בקיצור לשונו הק' בהמכתב שם "אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה. ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א. ועוד. אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד".

והיינו שנתכוון בזה רבינו לרמז לתוכן ביאורו דהצ"צ שם, דגם אם בהשקפה ראשונה היה מקום להוכיח מדברי המשנה לטעמא דהאדה"ז דריבוי הכמות [דהמשכת חסדים עליונים בפעמים רבות] מכריע את עילוי האיכות [דהמשכת חסדים פעם אחת ממקום עליון ביותר], הנה לאחר העיון נראה ד"אין דומה לגמרי לנדו"ד", והיינו משום דבעצם איכא בהך דאבות שתי המעלות דריבוי הכמות ועילוי האיכות, וכמוש"נ בדברי הצ"צ, וכנ"ל בארוכה¹⁷.

(17) אלא שלפ"ז צע"ק בדקדוק לשון רבינו "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", שכן לפי המבואר בפנים ביסוד דברי הצ"צ הרי אין המשנה דאבות שייכת לנדו"ד בהחקירה אם ריבוי הכמות מכריע האיכות, כיון דאיכא התם ב' המעלות [ולא רק ש"אין דומה לגמרי"].

ואולי י"ל דלשון זה קאי על כללות המשך הדברים שלפנ"ז "אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה. ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א" שהביא תחילה המשנה עצמה ורק אח"כ הוסיף וציין לפיה"מ ולאגה"ק, ועל כל זה כתב דהנידון דאבות אין דומה "לגמרי" לנדו"ד, שאם כי מהמשנה עצמה [כפירושו דהרמב"ם ולא מטעמי' דהרמב"ם וכן לא מטעמי' דאדה"ז] איכא שפיר שייכות וראי' לנדו"ד [וכמוש"נ לעיל בפנים בארוכה], מ"מ הנה לטעמי' דהרמב"ם והאדה"ז אין משנה זו שייכת לנדו"ד כלל, וא"כ מכללות הדברים והציונים דלעיל מבואר אפוא דאין המשנה דאבות "דומה לגמרי לנדו"ד". והבן.

בעל הגאולה די"ט כסלו

יד. והנה יעויין בגליון אלף-קכח שכתבנו לבאר בדא"פ בטעם הדבר שציין רבינו להני שתי השוואות דשבת שם ודמגילה שם די"ל דהיינו משום החידוש שישנו בהשוואות אלו, שכן אלו הן השוואות מחודשות שלא הובאו בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם.

ויתכן לומר שלזה בחר רבינו בהני השוואות דוקא שחידש בזה ראיות ודוגמאות נוספות להך חקירה הכללית אם הכמות מכרעת את האיכות או להיפך שלא הובאו בדברי האחרונים ז"ל [וראה עוד בגליון שם שכתבנו להעיר בדא"פ ע"ד החידוד דיתכן שהוא גם מפני כי הנידון דשבת שם ודמגילה שם מישך שייך לתוכן השאלה דהמכתב שם בנידון אופן סידורה דהתוועדות חסידית], עיי"ש בכל זה בארוכה.

טו. האומנם דלכאורה עדיין יש לעיין בטעם הדבר שציין רבינו להך ראי' דאבות שם דוקא, דהנה בהך ראי' הרי ליכא בזה משום חידוש, שהרי עיקר ראי' זו כבר הובאה להדיא גם בדברי הגר"י ענגיל ז"ל וכן"ל, וא"כ צ"ב מדוע בחר רבינו לציין להך ראי' דוקא יותר מכל שאר הדוגמאות וההשוואות שהובאו בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם.

זאת ועוד, הרי לכאורה ראי' זו אינה אלימתא כ"כ, שכן גם אם אמנם מתוך דברי המשנה עצמה איכא שפיר ראי' לנדו"ד, מ"מ הנה לפי טעמו של הרמב"ם ועד"ז לפי טעמו של האדה"ז [ולפי ביאור הצ"צ הנ"ל] עכ"פ הרי אין הנידון דשם דומה לנדו"ד, וכמ"ש רבינו במכתב שם להדיא, וכמוש"נ לעיל יסודי הדברים בזה בארוכה, וא"כ יש לעיין בטעם הדבר שבחר רבינו לציין להך ראי' דוקא.

טז. ואולי יש מקום לומר דציין רבינו להך ראי' דאבות משום שתוכנה של משנה זו הובאה בתניא קדישא בדברי האדה"ז שהוא בעל הגאולה די"ט כסלו, ואשר עלה הוא דקאי כל השקו"ט במכתב שם בענין שאלת אופן סידורה של התוועדות חסידית, ויתכן אפוא שלכן בחר רבינו בדוגמא זו מפני החביבות שבדבר שהובאה בדברי בעל הגאולה.

[כלומר, הגם כי מהמשך דברי אדה"ז עצמו באגה"ק שם בטעם הדבר ד"הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה" אין ראי' לנדו"ד, וכמ"ש רבינו להדיא אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד" וכן"ל, מ"מ הנה מעצם המשנה – "כפירושו ולא מטעמי" – שפיר יש להביא ראי' ממשנה זו עכ"פ לנדו"ד וכמוש"נ, וכיון שמשנה זו הובאה תוכנה בדברי בעל הגאולה די"ט כסלו, דעלה הוא דקאי תוכן השקו"ט במכתב שם, בחר רבינו לציין למשנה זו, ודו"ק].

חקירה שלא הוכרעה בש"ס

יז. והנה להמבואר לעיל [ובגליון אלף קכח וכן בגליון שעבר] בפירוש כוונת ג' ההשוואות שבדברי רבינו, שוב יתכן להעיר עוד [נוסף על המבואר לעיל] במה שבחר רבינו בהני ג' דוגמאות דשבת ומגילה ואבות שם דייקא.

דהנה כד דייקת שפיר בתוכן הדוגמאות, הרי נמצא בדוגמא הא' דשבת מתבאר דאיכא בזה פלוגתא וסברות לכאן ולכאן אם מעלת ריבוי הכמות [טירחא דהילוכא] עדיף או עילוי האיכות [טירחא דמשוי], ולאידך הנה מהך דוגמא הב' דמגילה מתבאר דלמסקנא נקטינן כהצד דעילוי האיכות [פרסו"נ טפי] עדיף, ושוב הנה מהך דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" [היינו מעצם דברי המשנה, כפירושו דהרמב"ם ולא מטעמי', וכן לא מטעמי' דאדה"ז, וכמ"ש הגר"י ענגיל ז"ל שם] מוכח דלמסקנא נקטינן כהצד דריבוי הכמות עדיף.

יח. ואולי י"ל דלכן הוא דבחר רבינו בהני ג' דוגמאות דייקא, והיינו לרמז ולהוכיח דמדברי הש"ס מבואר דאין בזה הכרעה ברורה ויש מקום לכאן ולכאן, שכן במקום אחד [שבת] מבואר דאיכא בזה ספק ופלוגתא, ושוב במקום שני [מגילה] מבואר דהכריעו כהצד דעילוי האיכות מכריע, ושוב במקום שלישי [אבות] מבואר דהכריעו כהצד דריבוי הכמות מכריע.

וממילא דבנדו"ד בשאלה אודות אופן סידורה של התוועדות חסידית, הנה ע"פ נגלה דתורה אין בזה הכרעה לכאן או לכאן, ויש בזה מה שאין בזה, ועל כן בהתאם לזה מציע רבינו בהמשך המכתב לקיים את שני העניינים, והוא "אשר בלילה הראשון, אור ל"ט כסלו, יתועדו במקומות שונים . . ולמחרתו, אור ל' כסלו, יתאספו במקום אחד להתועדות", שכן עי"ז איכא ב' המעלות דהכמות והאיכות.

ולמה שנתבאר נמצינו למדים מזה מקצת מן המקצת את גודל הדקדוק שבדברי רבינו, אשר נראה כי בקיצור לשונו הק' רמז לכמה וכמה נקודות ועניינים, וכמוש"נ בארוכה, ויש לסיים בדברי רבינו בהמכתב שם "ומובן, אשר העיקר הוא להתעורר בהחלטות טובות, בקביעות עתים לתורה הנגלית ודא"ח ברבים, ולחזק דרכי החסידים באהבת רעים".

נגלה

חיישינן דילמא בגמלא פרחא אזל הגהת אדמו"ר מהר"ש על גמ' במס' יבמות

הרב שרגא דוד המניק
ברוקלין נ.י.

א) איתא ביבמות, קטו, ב: 'יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב, שלחו מהתם יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב, מי חיישינן לתרי יצחק או לא, אביי אמר חיישינן, רבא אמר לא חיישינן.

והיינו דבמקרה שיש אדם מסוים שיש לו שם מיוחד ולא נודע לנו שיש אחר בשם זה, ושוב נודע לנו שאחד בשם זה מת, מספקא להו אם בכל זאת יש לחשוש שמא יש אדם אחר בשם זה ואפשר שהוא זה שמת ולא זה הידוע לנו, ולאביי חוששים, ולרבא אין חוששים עד שיהיה ידוע שיש גם אחר בשם זה.

ואיתא להלן שם, קטז, א: ההוא גיטא דאשתכח בסורא וכתוב ביה הכי בסורא מתא אנא ענן בר חייא נהרדעא פטריית ותרכיית פלונית אנתתי, ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא ולא הוה ענן בר חייא אחרינא לבר מענן בר חייא מחגרא דהוה בנהרדעא, ואתו סהדי ואמור דההוא יומא כי איכתב ההוא גיטא ענן בר חייא מחגרא גבן הוה, אמר אביי אף לדידי דאמינא חיישינן הכא לא חיישינן דהא קאמרי סהדי דבנהרדעא הוה מאי בעא בסורא, אמר רבא אף לדידי דלא חיישינן הכא חיישינן דלמא בגמלא פרחא אזל, אי נמי בקפיצה, אי נמי מילי מסר.

והיינו דבמקרה שיש אדם עם שם מיוחד הידוע לנו, ובנוסף לו יש רק עוד אחד הידוע לנו בשם זה, ועל השני יש עדים שהיה במקום אחר ביום כתיבת הגט, הנה אביי שחושש בדרך כלל שמא יש אחר בשם זה אינו חושש כאן כי כבר ידוע לנו מי האחר וכן שלא היה אפשר לכאורה שיתעסק בגט זה; ורבא שאינו חושש בדרך כלל כשלא נודע לנו על אחר בשם זה חושש כאן כי הפעם אכן יש אחר בשם זה, ואף שלכאורה יש עדים שמעידים שלא היה במקום הגט עדיין יש לחשוש לג' דברים – שהיה במקום כתיבת הגט ואז הגיע למקום רחוק על ידי 'גמלא פרחא', אי נמי שקפץ משם למקום רחוק על ידי שם, או שמלכתחילה הורה לאחרים שילכו שם במקומו ויכתבו את הגט

בשמו. יוצא מזה ששיטת רבא לכאורה היא שכשנמצא אחד במקום רחוק שאינו לכאורה בכדי נסיעה, עדיין אפשר לחשוש שנסע במהירות נפלאה על ידי גמלא פרחא.

והנה איתא במכות, ה, א: ואמר רבא באו שנים ואמרו בסורא בצפרא בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש, ובאו שנים ואמרו בפניא בחד בשבתא עמנו הייתם בנהרדעא, חזינן אי מצפרא לפניא מצי אזיל מסורא לנהרדעא לא הוו זוממין ואי לאו הוו זוממין, פשיטא מהו דתימא ליחוש לגמלא פרחא קא משמע לן.

והיינו שבמקום שמזימים את העדים שלא היו במקום עדותם אלא במקום אחר שאינו בכדי נסיעה, אכן מקבלים הזמה זו כדבר מוחלט ואין חוששים שמא היו בשני המקומות ונסעו ממקום למקום במהירות גדולה על ידי גמלא פרחא, וגם דין זה נאמר על שם רבא.

והנה צ"ב מה טיב חשש זה, ומה הם הצדדים לכאן ולכאן בעד ונגד העלאת חשש כזה.

(ב) והנה בראשונים עמדו על כך שנראה שיש סתירה בין הגמרות, דביבמות אמר רבא דחיישין בכתובת גט לגמלא פרחא, ובמכות אמר רבא דלא חיישין בעדים זוממים לגמלא פרחא, ומאי שנא. ומצינו בראשונים ג' יישובים.

בחידושי הרשב"א ליבמות (ועוד) הביא בשם הראב"ד בחידושו למכות לגבי ג' החששות שמנה כאן רבא: דזה הטעם האחרון עיקר, אבל לגמלא פרחא לא חיישין אפילו לדיני נפשות אמרינן מהו דתימא ליחוש לגמלא פרחא קא משמע לן, אלא אלו השני טעמים הראשונים סניפין הם.

והיינו שבאמת הסוגיא במכות עיקר שאין חוששים לגמלא פרחא, וזה שהוזכר ביבמות אינו אלא כסניף בעלמא והחשש האמיתי הוא רק האחרון שמסר את כתובת הגט לאחרים.

ולעומתו הביאו בתוספות ליבמות בשם ה"ר מנחם לקיים את דברי ב' הגמרות על ידי חילוק: דהתם אם איתא דאזלו בגמלא פרחא היה להן לטעון כן, ומדלא אמרו הכי שמע מינה דשקר הם מעידים.

והיינו דביבמות החשש שהלך בגמלא פרחא אינו לטובת המעורבים כאן אלא חשש שלנו לחומרא נגד דבריהם, מה שאין כן במכות הרי זה להציל את העדים שהוזמו, ואם יש שמץ בחשש זה הרי הם לפנינו ויטענו זאת מעצמם, ולמה שנחשוש לזה בעצמנו.

ובתוספות כאן הביאו עוד חילוק בין הגמרות בשם רבינו תם: דהכא כיון שמתכוין לקלקל אשת חברו אזל בגמלא פרחא, אבל התם אם הלכו בגמלא פרחא היה מקלקלם יותר.

והיינו שלדעתו אין זה חשש שאומרים תמיד בפשיטות, אלא הרי זה תלוי לפי הענין, וכאן שמסתבר יותר שישתמש בגמלא פרחא חוששין, מה שאין כן שם שאינו מובן למה יעשו זאת אין חוששין. וגוף דבריו מצריכים ביאור וכדלהלן. ובמיוחד צ"ב מה קלקול שייך אצל העדים, הרי כאן אנו מבקשים להצדיקם בדין נגד העדים המזימים ולומר שהעידו אמת, ולפי זה יוצא שאנו מבקשים לומר שהם עדי אמת ולא ביקשו לקלקל את הנאשם.

ובכללות צ"ב מה יסוד החילוק בין השיטות, למה לא רצה הראב"ד לקיים גם את דברי הגמרא ביבמות, ולמה לא חפץ ר"ת בחילוקו של ה"ר מנחם.

ג) והנה בסוף דברי רבינו תם נאמר שהתם במכות אם העדים זוממים היו הולכים בגמלא פרחא היה מקלקלם יותר. והתקשו האחרונים להבין מה הכוונה בזה¹⁸.

וכעת בהיגלות נגלות כרך הגמרא יבמות (זיטאמיר, תרכ"ב) שלמד בו אדמו"ר מהר"ש מצינו שרשם הגהה בכת"ק בגליון על מילים אלו: בתמיה עיין בק"נ אי"ד.

והיינו שציין לפירוש שמופיע בקרבן נתנאל על אתר (באות יד שבאותו דפוס): אבל התם אם הלכו בגמלא פרחא היו מקלקלים יותר, וכי משום אם הלכו בגמלא פרחא היו מקלקלים יותר.

ושינה הקרבן נתנאל את הלשון קצת ובמקום היה מקלקלם יותר שינה להיו מקלקלים יותר, והיינו שרק ביבמות אנו יודעים איך יקלקל בזה לאחר, מה שאין כן במכות אנו תמהים איך יקלקלו בזה לאחר?

18) העירני חכם אחד ממש"כ בס' משה ידבר (סלונקי, תקע"ה) להרב משה ישראל מרודוס: "ולכאורה דברים אלו הם סתומים וחתומים. . . ושמעתי באומרים לי שהרב אליהו רבה וזוטא עמד בדבור תוס' זה והניחו בתימה", עיי"ש איך שהציע לבאר ודבריו צ"ע. שוב העירני ש"הרב אליהו רבה וזוטא" הוא ניהו הוא הרב אליהו אלפאנדארי בספרו סדר אליהו רבה וזוטא (קושטנדינא, תע"ט), שלאחר שהציע את הבנתו בדברי ר"ת כתב: "והרב חפשתי בספרים למצוא היש משכיל כי מדעתי קשים בעיני מאד ואחרי המחילה מגדול חכמתו כי רבה היא אינם אלא דברי נביאות. . .", עיי"ש, וגם דבריו צ"ע.

אבל כעת כשאנו מעיינים בדברי תוספות הרא"ש¹⁹ המקבילים לדברי התוספות שלפנינו אנו מוצאים שכתב בשם רבינו תם בלשון זה: **אבל התם אי הלכו בגמלא פרחא היו מקלקלין עצמן שהיו נראין כעדים שקרנים, הלכך לא חיישינן.** ולפי זה היה נראה יותר לכאורה לפרש כן גם בלשון התוספות שלפנינו²⁰, שבמכות לא רק שלא יקלקלו לאחרים, אלא היה מקלקלם יותר לעצמם.

וצ"ב למה עדיף להקרבן נתנאל ולאדמו"ר מהר"ש שציין אליו לפרש כפי שפירשו בדברי התוספות ולא לקיים את דברי התוספות כפי שהם מופיעים לפנינו.

(ד) וכדי להבין כל הנ"ל צריכים להקדים כמה יסודות, (א) שנראה ברור מדברי הגמרא שגמלא פרחא לא היה אופן מקובל וידוע לנסיעה אלא הכוונה פחות לדבר שבמציאות ויותר לדבר שבדמיון בלבד, אלא שמכל מקום היה רווח ביניהם שיש על כל פנים מושג כזה ואין זאת המצאה גמורה, (ב) בכל דין ודין שיש בו טענות לכאן ולכאן, יש צד אחד שמתקבל אצלנו יותר בפשיטות ועל הצד האחר הראיה לאפוקי מהצד המתקבל יותר, והצדדים נקבעים לפי מהות כל דין ודין, (ג) גם כשאנו חותרים לצד אחד ומטילים את אחריות ההוכחה על הצד השני, יש גבול של דברים המסתברים ושכיחים ומציאותיים שאנו חוששים להם, עד שמגיעים למעבר לגבול לדברים שכבר אין בהם כל היגיון.

וכעת לפנינו ב' דינים, א' באישות שבו אנו חוששים תמיד לחומרא ולאיסור עד שיתבררו כל החששות, וב' בדיני נפשות שבו תמיד משתדלים להציל את הנאשם מיד העדים, ובמקרה שלנו היינו העדים הראשונים שהעדים האחרונים מבקשים להזים אותם. ובזה באו סוגיות הגמרא לדון במהות החשש של גמלא פרחא, האם חשש זה נחשב כמסתבר או כמופרך, וממכות משמע שאין זה חשש מסתבר, מה שאין כן מיבמות שממש נראה שחוששים לזה. ועל זה באו הראשונים להסיק למעשה מה יוצא מזה להלכה.

ונראה שהראב"ד ודעימיה נקטו שהמציאות של גמלא פרחא היא כל כך רחוקה עד שבודאי אנו צריכים לנקוט שזוהי כוונת הגמרא במכות לפסוק שאין זה מציאות שמתחשבים בה, ועל כרחנו נצטרך לומר שבגמרא ביבמות לא נקט בזה אלא לרווחא דמילתא אבל לא למעשה. ונראה שלדעה זו אפילו במקרה שהעדים זוממים יטענו כן בעצמם לא נאמין להם.

(19) תוספות הרא"ש ליבמות נדפסו לראשונה בליוורנו תקל"ו.

(20) העירני חכם אחד שבבית פנחס (פיעטריקוב, תרס"ט) להרב פנחס הורוויץ (אבי זקנו של בעל ההפלאה) פירש כן בדברי התוספות שלפנינו מעצמו.

מה שאין כן לשיטת התוספות שהבינו מכך שהובא בגמרא שבדאי צריכים לומר שביבמות ואפילו במכות הרי זה אפשרות אמיתית, אלא שעדיין הרי זה רחוק לפי ערך ואי אפשר להניח כך תמיד בפשיטות, ועל זה השקו"ט בגמרא לברר מתי ואיך חוששים לדבר זה.

ועל זה אומר רבינו תם שכדי לחשוש לחשש מיוחד זה, צריכה להיות סברא מיוחדת לזה שתתאים לחשש הכללי בענין זה, ולכן מחדש שביבמות כשחוששים שהאיש האחר בשם זה כתב את הגט ולא הבעל של האשה שלפנינו, זה אומר שאנו חוששים חשש מיוחד שהאחר ביקש להטעות את האשה ולקלקלה כדי שתצא שלא כדין (ולכאורה הראב"ד ודעימיה גם לא סב"ל שזהו החשש הכללי), וכעת אפשר לומר שמי שמבקש לעשות דבר כזה הרי אינו רוצה שיתפסו את זממו בקל, ולכן דוקא כאן מסתבר לומר שהיה עושה דבר יוצא דופן ובורח בגמלא פרחא.

ולפי זה יובן למה הדין שונה במכות, כי שם חסרה סברא מיוחדת כזו, כי שם אנו מבקשים לחשוש שהם עדי אמת דוקא, ואם כן אינם רוצים אלא להגיד את האמת ולא לנקוט במעשים שיקלקלו לאחר כמו החשש שלנו כאן, ואם כן חסר החשש הכללי, וכן בפרטיות אין הגמלא פרחא עוזר לעדותם כלל, ועל זה אתי שפיר מאד הלשון כפי שנתבאר על ידי הקרבן נתנאל, וכי משום אם הלכו בגמלא פרחא היו מקלקלים יותר? הרי אין אנו חוששים לזה בעלמא אלא אם כן זה מתאים במיוחד לחששות שלנו כמבואר.

מה שאין כן לפי תוספות הרא"ש יש כעין סתירה מרישא לסיפא, כי מהרישא מתבאר שצריכים סברא מיוחדת כנ"ל, אבל בהסיפא מביא סברא להיפך שדוקא גבי עדים זוממים הם רק מזיקים לעצמם ולעדותם בזה שמיהרו ממקום העדות בגמלא פרחא ונראים כמשקרים, דמזה משמע שזה שאין חוששים לגמלא פרחא במכות הוא כי יש סברא המנגדת לזה, דמזה יוצא שהיכן שאין סברא הפכית תמיד חוששים לגמלא פרחא, ולדבריו אולי נצטרך לומר שסובר שזה שכיח יותר והרי זה כחשש רגיל. ולכן לדידן עדיף לנקוט כדברי הקרבן נתנאל שציין אליהם אדמו"ר מהר"ש.

והנה בשיטת ה"ר מנחם, נראה שאינו סובר כרבינו תם ואם כן משמע שגם לדידה הרי זה שכיח יותר, ולאידך סובר שגבי עדים זוממים לא טענינן להם ורואים אם יטענו כן מעצמם, דמזה נראה לכאורה שאין זה סברא רגילה (דהלא אם יטענו שעמנו הייתם למחר לכאורה פשוט שנטעון מעצמנו שאפשר לנסוע מהכא להתם בזמן זה בנסיעה רגילה ולא נחייבם לענות בעצמם). ואולי לדעתו הרי"ז סברא רגילה מצ"ע אבל שאני

עדים זוממים שאם נטעון להם להציל אותם נמצאנו מחייבים את הנאשם הראשון, ולכן שמא לדעתו בניהון כזה אין אנו טוענים להם כלל אלא הם צריכים לטעון לעצמם.



כמה יסודות בנזקי ממון (ב)

הת' משה דוד הומינר

תלמיד בישיבה

בענין פטור השמירה וביסוד חיוב נזקי ממון

ט. והנה בהמשך למה שדיברנו אודות שאר הפטורים יש לחקור בפטור השמירה. וגם יש להבין ביתר עומק יסוד החיוב בנזקי ממון.

דהנה מצינו כמה פירושים בהמשנה (דף ט, ב) "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו" – ויש להקדים שאין זה היסוד היחידי של חיוב נזיקין שהרי בגמ' פירשו זה על מקרה פרטי "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו כיצד . . .", וצ"ל שיש איזה יסוד חיוב נזיקין מלבד דין זה.

ונתחיל עם פירוש רש"י (הא') – כל שחבתי בשמירתו (שנתחייבתי לשומרו) הכשרתי את נזקו (כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתי יפה).

הרי שחידוש דין זה הוא שאע"פ ששמר כיון שלא שמר "יפה" חייב הוא כיון שנתחייב בשמירה.

ויש לעיין בסוגיא ובפירוש רש"י שם להבין זה:

"ת"ר כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו כיצד שור ובור שמסרן לאחר שוטה וקטן והזיקו חייב לשלם מה שאין כן באש (דפטור) במאי עסקינן . . לעולם בשור קשור ובור מכוסה ודכוותה גבי אש גחלת ודקא אמרת מאי שנא הכא ומ"ש הכא שור דרכיה לנתוקי בור דרכיה לנתורי גחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא" ע"כ לפי שיטת ר"ל. ופירש רש"י (ד"ה שור דרכיה לנתורי) (ד) הוה ליה לאסוקי אדעתיה שאפילו אין החרש מתירו סופו להתיר את עצמו הלכך שמירה רעועה היא, ואפילו התירו חרש חייב בעל השור (משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס).

נראה שה"שמירה רעועה" כאן היא שאע"פ שמצד עצמו קשר השור לא ינתק בגלל שום דבר מ"מ מצד השור הקשר ינתק בסופו. ובמקרה כזה חיובו רק מצד הדין של "כל שחבתי".

ויש להבין מהם הב' הטעמים לחיוב נזיקין, שאחד מהם די בשמירה שלא יופקע מצד עצמה, ושהשני צריך שלא יופקע כלל.

י. ויש להקדים ענין החומרות לפ"ד הרשב"א שנת"ל אות ד' דס"ל כאופן ג' המבואר שם.

דהנה כתבנו דס"ל שענין כאמ"ב הוא שהמזיק שייך יותר להאדם, אבל איך נוכל לומר כן בהחומרות דמתני'? דהא באש האדם עשה מעשה, ויש לדון על קשר המעשה שעשה למעשה ההיזק. אבל בהיזק השור שהאדם לא עשה מעשה איך יכולים לומר שמה שיש הנאה להיזקו (בשן) או שהיזקו הוא תדיר ודרך הלוכה (ברגל) יעשה ההיזק יותר שייך להאדם.

וצריך לומר דזה שיודע שיש להבהמה נטיה לאכול משום שיש הנאה להיזקו עושה שייכות בין האדם להמזיק. ויש לומר הטעם, דאע"ג דהוי ממנו וכידא אריכתא מ"מ כשאינו צופה שבהמתו תזיק אין לחיבו.

וזה פירוש החומרות במשנתנו. "שדרכן להיזק" ולכן ידע שעלול שיזיק. ואם לא היה דרכן להיזק לא ידע כלל שיזיק ואין לחייבו. "לילך ולהיזק" לא רק שאחרים יתקלו בבורו ויוזקו אלא שהאש ילך ממקום למקום ועלול יותר להיזק. "שיש הנאה להיזקו" ולכן הבהמה תחפש אחר הפירות לאכלו. ו"שהיזקו תדיר" שיודע שאם יהיה דבר תחת רגליו יישבר.²¹

ועכשיו נעיין מה הדין כששמר. דנראה דפטור ע"ד טעם הא' שנת"ל [אות ז'] משום דענין ש"ההיזק בא על ידו" אינו בשלימות.

אולם יש לפרש פטור זה ש"לא צפה" שיזיק בב' אופנים: א' שצריך צפייתו משום שבלי ידיעתו (צפייתו) ההיזק אינו מתייחס אליו. וכאופן זה נראה שסבר הרשב"א שלדעתו מחלקים בין הסוגים והטעמים לידיעה זו. וב' משום שזה שצפה ולא עשה כלום נחשב "כרצון" להיזק.

21) ובענין רוח חיים יש לומר שהג' חומרות ד"יש הנאה להיזקו" "היזקו מצוי תדיר" ו"כוונתו להיזק" הם אופנים שונים ברוח חיים. ועד"ז נראה דצ"ל לרש"י שהרי כתב (דף ב, א ד"ה לא הרי) דהוי רבותא דאע"ג דיש לשניהן (שור ומבעה) רוח חיים מ"מ לא נפיק חד מחבריה. ויל"ע.

והנה אם נאמר כאופן הב' שצריך רצון, נמצא שכששמר באופן שבלי זה ד"שור דרכיה לנתוקי" היה שמור, נמצא שלא התבטא בשום רצון שיהיה היזק, שהרי הוא אינו מניח להיות היזק, רק שהשמירה עשוי להתבטל, אבל אין זה התבטאות חיובי כלפי ההיזק.

אבל מכיון שיש לו חיוב שמירה על נכסיו, וכדי לקיים שמירה זו צריך להבטיח שהבהמה לא תוכל להזיק כלל, נמצא שכל זמן שלא שמר באופן כזה נחשב כהתבטאות חיובית כלפי ההיזק, שרוצה בהיזק²².

ויש להביא סעד לפירוש זה ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות על משנתנו וז"ל "כל מה שיתחייב האדם בשמירתו שלא יזיק לאדם אותו הדבר, מוכן הוא כי בכל עת שיזיק ואפילו שלא מדעת בעליו יתחייב בתשלומין כיון שלא שמרו" ובמהדו' קאפח תרגם הסוף "ואפי' שלא ברצון בעליו חייב לשלם". (והוא פירש הסוגיא כמו שבארנו לשיטת רש"י בפרק ד' מהל' נז"מ הל"ו ובפ"ב הל"ח). (המשך יבוא בעז"ה).



22 יש להבהיר, שאין הכוונה שחייב משום שפשע, אלא שזה שפשע עושה שהמזיק הוא כידא אריכתא שלו. ויש להרחיב בזה ע"פ מה שכותב כ"ק אדמו"ר במכתב (נדפס בלקו"ש חלק ו' ע' 329) שחקר בטעם חיוב כופר האם הוא משום שלא שמר שורו או משום שממונו המית. דלאופן א' החטא הוא הפשיעה והמיתה באה כתוצאה (ולהעיר שגם זה הוא רק "ל"ל", ואכ"מ), משא"כ לאופן ב' "בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו)".

הרי שזה שחייב משום ממנו הוא שממונו הוא כידא אריכתא ומתייחס כל מעשה ממנו אליו, (וראה רשימות שיעורים סימן א' אות ט') וחייב בעת ההיזק, מה שאין כן כשאומרים שהוא חייב על פשיעה הכוונה שחייב על עצם הפשיעה. וכל האופנים שנבאר כאן הם אופנים ב"ממונו" שחייב בשעת ההיזק רק הדיון הוא בהטעם שנחשב המזיק כשייך אליו.

הלכה ומנהג

הוצאת פח-אשפה לרה"ר ביו"ט

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

לפני ימי החגים שעל"ט כתבתי באחת הכתבי-עת של הק"ק דפה לונדון יצ"ו בדבר הוצאת פחי-האשפה לרחוב ביו"ט. והיינו, כי מטעם העירי', מאספים פעם לשבוע את הזבל של בתי השכונה. מדי שבוע, בבוקר של יום המזוזה לכל רחוב, על התושבים להוציא את פחי-האשפה שלהם אל המדרכה שלפני הבתים. אבל אין להם רשות להוציאם ביום שלפני יום המזוזה. וכתבתי שכאשר יום זה יקרה ביו"ט, אין להוציא פחי-האשפה לרחוב, בגלל איסור הוצאה שלא לצורך יו"ט. שהרי אין להאדם צורך חיובי בנוכחות הזבל ברחוב, ולא הותרה ההוצאה ביו"ט כי אם לדברים שהם עצמם צריכים לו ביו"ט במקום הבאתם. זאת לבד איסור מוקצה, כי הזבל דינו להיות מוקצה מחמת גופו, שאסור לטלטל אפילו לצורך גופו ומקומו, והיתר לטטולו הוא רק כשנוכחותו פוגעת בכבוד הבריות, ע"כ.

והנה כעת למדתי הסוגיא ד'כוורת' (שבת ח, א). ושם מבואר שהכוורת שיש בגדלה לרבע בו ד' על ד' טפחים, וגבהה י' טפחים, דינה כרשות היחיד. ולכן המוציאה מרה"י לרה"ר פטור, כי בכל מקום שניח אותה הוי רה"י, וה"ה כמוציא מרה"י לרה"י, דפטור.

וא"כ ה"ה בפחי-אשפה דידן, שהם גבוהים מ' טפחים ורחבים מד' על ד', דינם כרה"י, וא"כ לא יתחייב המוציא אותן מרה"י לרה"ר.

אלא שכל זה הוא לענין הפטור, אבל לכתחלה הרי אסור להוציא הכוורת לרה"ר. ומ"מ טעמא בעי. וראיתי במאירי דהיינו משום שלא יבואו להקל באיסור הוצאת שבת, ע"כ. ולכאורה כוונתו, שאם נתיר הוצאת כוורת גבוהה בשבת, עלול הדבר שיטעו להוציא גם כוורת נמוכה וכו'.

ונחזור כעת לדין ההוצאה ביו"ט, שהגם שאסור להוציא דבר שאין בו צורך היום, אבל בכלי גדול זה אין איסור הוצאה בעצם. אלא שתאמר שיש לאסור ביו"ט כמו בשבת? הנה, תינח בשבת, שהיתר הוצאת כוורת גדולה תהווה פירצה באיסור ההוצאה

בשבת, לכן אסרו הדבר. אבל ביו"ט, הרי מותרים אנו להוציא דברים שהם לצורך היום, ולא מסתבר לחדש איסור בהוצאת כוורת גדולה וכה"ג שלא לצורך היום, שלא יבוא להוציא חפצים קטנים שלא לצורך היום. כי א"כ הו"ל לאסור ההוצאה שלצורך היום אטו ההוצאה שאינה לצורך היום. ומה גם, כי אינו דומה איסור שבת, דחמיר, לאיסור יו"ט.

ומ"מ איסור מוקצה במקומו עומד. ואע"פ שמותר לטלטל הזבל מן הבית אל פח-האשפה שבחצר – משום כבוד הבריות, אבל פח-האשפה העומד בחצר, הרי על פי רוב אינו פוגע בכבוד הבריות, ואסור לטלטלו ממקומו, משום מוקצה. ומ"מ תועלת יש בהיתר הנ"ל לענין הפח של 'מיחזור' [RECYCLING], שברובו הוא מכיל כלים חד-פעמיים וכה"ג, ומסתבר שלא חל על כלים הללו דין מוקצה מחמת גופו. ולפי דברינו הנ"ל, רשאים הדיירים להוציאם לרחוב כשהם בתוך המיכלים הגדולים שיש בהם המדות של רשות היחיד.

מכיון שהדברים נוגעים למעשה, אבקש מהקוראים שאם רואים בדברינו תיוהא, נא להעיר ולהאיר.



מנהגי חב"ד ב'לוח' משנת תרס"ו

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"ץ דקהילת חב"ד החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר

בודאפעסט, הונגריה

בקובץ 'אור ישראל' גליון עה נתפרסמה "לוח קיר חב"ד" (א) משנת תרס"ו, שנערך על ידי הרב אביגדור ב"ר מרדכי מאלקאוו, ונדפס בבית דפוס גארבער בוויילנא. חלק הראשון של ה'לוח', חודשים תשרי-אדר נדפס בגליון זה, ונקוה שהחלק הנוסף יודפס בגליון הבא.

והנה ב'הערות וביאורים' (גליון א' כקכג עמ' 52-66) ביארתי בארוכה שמנהגי חב"ד שכ"ק אדמו"ר זי"ע קבעם לדורות הם המנהגים שנהג בהם אדמו"ר מוהריי"צ, אבל לא כל חסידי חב"ד לדורותיהם נהגו כך תמיד. ויש לציין שגם ב'לוח' זה שנתפרסם עכשיו

נשמרו כמה וכמה מנהגים שנהגו בהם כנראה חסידי חב"ד בוילנא, ואינו מתאים עם הנקבע לדורות ב'ספר המנהגים'.

להדפסת ה'לוח' עכשיו נלוו הערות בשולי הגליון לגלות את המקורות של ההלכות והמנהגים השונים, וכן גם 'מבוא' והערות. ואעיר בזה עוד כמה הערות בס"ד.

לתולדות המחבר

אודות המחבר נאמר במבוא שם עמ' רי שחיבר את הספר 'דרך אמרת שנדפס בשנת תרנ"ה, "מעבר לפרטים אלו לחא הצלחנו לדלות מידע על המחבר שלנו". יש להוסיף שגם ברשימותיו של הר"י מונדשיין על רבני חב"ד אין הוא מופיע (תודתי בזה לבני המשפחה שי' שבדקו את זה על פי בקשתי). אבל יש לציין שלכאורה "מאלקאוו" היא משפחה חב"דית, כי גם אמו של החסיד ר' ישראל דזייקאבסאן היתה "מאלקאוו", ראה 'זכרון לבני ישראל' עמ' רעו "מלקוב".

אמירת 'אור עולם' לאחר ברכת 'יוצר אור'

עמ' ריד במנהגי שחרית של ר"ה (בהוספת מרכאות): "ברכו... גם אין עונים אמן אחר ברכת יוצר אור, ואחר שגמר הש"ץ 'אמר ויהי' יתחילו הציבור מתחילת הברכה בא"י וכו', יש נוהגין לאמר 'אור עולם' ויש נוהגין שא"א".

על מה שכתב: "אין עונים אמן אחר ברכת יוצר אור", העיר בהערה 30: "כנראה צ"ל: אחר ברכת אהבת עולם". ועל מה שכתב "ואחר שגמר הש"ץ אמר ויהי" העיר בהערה 31: "כנראה צ"ל: ואמר בההל"ו [ברוך ה' המבורך לעולם ועד]".

אמנם הנכון שאין כאן שום טעות. הכוונה כאן למנהג בקהילות אשכנז שהחזון אומר בקול את ברכת 'יוצר אור', ועל זה כתב ב'לוח' שאין עונים אמן על זה [כיון שאינו סוף הברכה]. החזון אף מוסיף את המשפט 'אור עולם' (הנעתק בהערה 32). ושוב כתב שאחרי שהחזון גמר לומר את דברו בקול, מתחיל הקהל ברכת 'יוצר אור, ויש שנוהגים שגם הקהל אומר 'אור עולם' ויש נוהגים שלא (ראה גם עמ' רכב שורה 3). הרי שמחלק בין החזון לקהל, שהחזון נוהג לאומרו בכל מקום, ואילו הקהל יש שאומרו ויש שלא.

אומרים כל הפיוטים בשחרית דר"ה

שם: "ואומרים כל הפיוטים בחזרת הש"ץ". לכאורה כוונתו כפשוטו שאומרים את כל הפיוטים, ולא כמו שנסדר ב'מחזור' של הרח"א ביחאווסקי, שאומרים רק חלק מהפיוטים. ראה גם לקמן עמ' ריו בתפילת שחרית יום ב' דר"ה: "אומרים כל הפיוטים כנהוג".

על נוסח המחזור חב"ד ראה מה שכתבתי בספר 'הסידור' (עמ' רצב-רצט).
ויש לעיין ולחקור איזה פיוטים אמרו בעיר ליובאוויטש ובתומכי תמימים דשם,
ולע"ע לא מצאתי רמז לזה בכתובים.

י"ג מדות כשחל בשבת

שם עמ' רטו: י"ג מדות פעם אחת". בהערה 35 העירו כבר שאצלינו נהוג לומר ג'
פעמים. ויש להוסיף: כאן מבואר שנהגו לומר י"ג מדות בר"ה שחל בשבת, וכפי
שמבואר ב'ספר המנהגים' (ראה 'אוצר מנהגי חב"ד עמ' קג אות ר').

מנהג אמירת 'הנותן תשועה למלכים' רק בחגים

שם: "ואומרים הנותן תשועה, אשרי, יהללו". כאן הורה ה'לוח' לומר התפילה
לקיסר בר"ה. ואילו בשבת שובה (עמ' ריט) לא הורה לאומרו. ביוהכ"פ (עמ' רכב), יום
א' דסוכות (עמ' רכה) ויום ב' דסוכות (עמ' רכו), וכ"ה בימים האחרונים של סוכות
הורה לאומרו. ומזה יוצא שהמנהג היה לאומרו רק בחגים.

ולפלא שבשבת פרשת נח (סוף עמ' רל) זה שוב מופיע. וכן בא' דחנוכה (עמ' רלב)
וזאת חנוכה (עמ' רלג), שבת ר"ח פרשת וארא (עמ' רלד), ש"פ ויקהל-פקודי (סוף
עמ' רלז). וכן גם בחג הפסח ושבעות, שבת ר"ח תמוז. ומשמע שאמרו אותו בכל חג
ושבת ר"ח, ולפעמים גם בשאר שבתות. ויש לבדוק האם שבתות הללו היו קשורות
לאיזה חג לאומי במדינה דשם.

ולע"ע לא מצאתי בשום מקום אחר מפורט מנהג אמירת הברכה לקיסר.

האם שרו בעת אמירת הפיוטים?

עמ' רטו: "והחזן מזמר היום תאמצנו" – מעניין לציין שרק כאן הורה ה'לוח' לזמר.
אולי על יסוד המבואר בשו"ע אדה"ז (סי' תקפד ס"ו) שאין להאריך בניגונים. והובא
גם ב'לוח' לאחר תפילת מוסף.

קידוש ליום ר"ה

שם: "בקדוש היום פותחין כמו בשאר יו"ט שחל בשבת" – יש לציין שכן כתב גם
ב'שער הכולל', ודלא כמנהגנו היום לומר הפסוק 'תקעו' (ראה 'אוצר עמ' קלט אות
שמב).

בעשי"ת 'אבינו מלכנו' כשאין אומרים תחנון

עמ' ריח: "ואו' אבינו מלכנו בכל עשי"ת בשחרית ובמנחה אפילו יחיד אף כשיש מילה או חתן" – יש לציין שזה דלא כהנהגה שהנהיג כ"ק אדמו"ר זי"ע (ראה 'אוצר עמ' קסו הערה ל).

ברכת 'מגן אבות' במנין שהוא באקראי

עמ' ריט: "ובמנין שהוא באקראי בעלמא אפשר להם לאמר ג"כ מגן אבות" – בהערה 82 צוין כאן מקור משו"ע אדה"ז סי' רסח סט"ו. אבל אדה"ז שם אומר ש"מקום שמתפללין בו בעשרה באקראי... אין לומר שם ברכת מעין ז". והארכת בביאור מנהג זה ב'אור ישראל' (גליון עא עמ' פו-קא), שיש מקובלים שהורו לומר מעין ז' גם במנין באקראי. וכנראה שגם בוילנא נהגו כן. והרה"ג יוחנן גוראריה אמר לי בשם החסיד ר' אברהם מאיאר שגם אמר שכך נהגו. אבל במאמרי שם הוכחתי שלא רק בשו"ע אלא גם בסידור סבר אדה"ז שאין לאומרו במנין באקראי.

מנהג אמירת 'זאת חליפתי' הכפרות

שם: "ואומר ג' פעמים בני אדם ופ"א זה חליפתי" – דלא כמנהגינו היום, שאומרים ג"פ זה חליפתי (ראה 'אוצר' עמ' קעה אות י).

הגבאים חילקו את הלעקא

עמ' רכ: "וכשהגבאי מחלק מיני מתיקה יאמר אם נגזר ממרומים לקבל מזולתי זאת תהי' מנתי" – הרי שמנהגם היה שהגבאי חילק את הלעקא, וכ"ק אדמו"ר זי"ע הנהיג שהוא בעצמו חילק לכל אחד (ראה 'אוצר' עמ' קפא).

שתי טבילות בערב יוהכ"פ

עמ' רכ: "מלקות קודם טבילה ומנחה... סעודה המפסקת... וילך למקוה מים..." – הרי כאן שתי טבילות בערב יוהכ"פ. המקורות השונים ראה ב'אוצר' (עמ' קעח).

'שיר היחוד' ו'שיר הכבוד' בליל יוהכ"פ

עמ' רכא: "יש נוהגין בלילה הזה לאמר כל שיר היחוד גם שיר הכבוד" – אין אנו נוהגים בזה היום (ראה 'אוצר' עמ' ריא אות קנד).

לומר 'אל ארך אפים' ביום שא"א תחנון

עמ' רכד: "א"א תחנון ואין אומרים למנצח יענך, ואין אומרים תפלה לדוד מיום הזה עד סוף חודש תשרי, אבל אל ארך אפים אומרים" – היום המנהג שאין אומרים

אא"א ביום שאין אומרים בו תחנון (ראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תתקכג עמ' 89-95).



הפרשת חלה ממאפיות המצות לפסח

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מוקדש לכבוד ידידי עוז שהקים ובונה עולה של תורה, בהערות וביאורים בדברי רבותינו נ"ע, הרב אברהם יצחק שי' גערליצקי בהגיעו לשיבה, ובהכנסו ל"ואם בגבורות", שיזכה לאויש"ט בהרבצת התורה, יגדיל תורה ויאדיר.

בשוע"ר סי' תנו ס"י-יא: "מצות הבאות מעיסות שלא היה בהן שיעור חלה בכל אחת בפני עצמה, ונתן המצות בתוך כלי אחד לצרפם לשיעור חלה, אין צריך להפריש מהן בעודן מצטרפין בכלי... ויש חולקין על זה... שצריך לתרום מהן מן המוקף... ולענין פסק הלכה העיקר כסברא הראשונה. ואף על פי כן טוב לחוש לכתחלה לסברא האחרונה, לתרום ממצות הללו מן המוקף, אף שהיו מצורפין כבר בכלי. וטוב להחמיר שאף שמפריש מהן בעודן מצורפין בכלי, יזהר שישגו זה בזה. לפי שיש אומרים שאין נקרא מן המוקף אלא כשנוגעין זה בזה, ויש אומרים שאינו נקרא מן המוקף אלא אם כן הם בתוך כלי אחד, אע"פ שאינן נוגעין זה בזה, וירא שמים יוצא ידי שניהם".

וכן הוא המנהג כיום במאפיות המצות לפסח, אשר מדייקים שיהי' הקמח בכל עיסה מעט פחות מעשרון, כדלעיל ס"א (וצריך לצמצם בשיעור כל עיסה ועיסה שלא תהא גדולה משיעור חלה, ואם כן יש לחוש שמא מקצת העיסות לא היה בהן שיעור חלה). ואחר האפיה מצרפין את המצות בכלי לשיעור הפרשת חלה, כדלעיל ס"ז (יפריש חלה לאחר אפייה, מיד שיתן כל המצות לכלי אחד, והכלי מצרפן לשיעור חלה אף אם לא היה בכל עיסה בפני עצמה כשיעור, ומפריש חתיכה ממצה אחת על כל המצות שבכלי). ומפרישין את החלה כשהמצות עדיין בתוך הכלי, כמבואר כאן (טוב לחוש לכתחלה לסברא האחרונה, לתרום ממצות הללו מן המוקף, אף שהיו מצורפין כבר בכלי). והיינו שמטעם זה צריך להפריש מן המוקף אפילו בחוץ לארץ, כדלעיל ס"ט-י.

וכן נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע; אלא שהי' מפריש אחרי שהביאו לפניו מספר קופסאות גדולות של מצות, אחר שיצאו מהתנור (בב' ניסן ובערב פסח), אחר שנארוזו בחבילות נייר. הקופסאות האלו היו נפתחות, והונחה על כולן יחד מפה אחת של נייר, כדי לצרף בזה את כל הקופסאות שיחשבו ככלי אחד, כמבואר ביו"ד סי' שכה ס"א (ויש מי שאומר שאם מכסה הפת במפה חשוב כמו כלי לצרף), וש"ך שם ס"ק ה (לא ידעתי למה כתבו בשם יש מי שאומר, שהרי אין חולק בדבר).

ומכל מקום לא הי' מסתפק בהפרשת פרוסת מצה אחת על כל הקופסאות יחד, אלא הי' בוצע פרוסת מצה אחת מכל קופסה בנפרד, וכדלקמן בסמוך "שיש אומרים שאין נקרא מן המוקף אלא כשנוגעין זה בזה", היינו מה שהמצות הארוזות בנייר נוגעות זו בזו.

וגם בזה לא הי' מסתפק, אלא שהקופסאות היו נפתחות והונחה על כולן יחד מפה אחת של נייר, כדי לצרף את כל הקופסאות יחד. ואחר כך הי' בוצע מכל קופסה פחות מכזית, אבל כל הפרוסות יחד, שהפריש מכל הקופסאות יחד, הי' בהן כזית, כנפסק ברמ"א יו"ד סי' שכב ס"ה (חלת האור לא היה לה שיעור. ומכל מקום נוהגין ליטול כזית). והיינו כיון שכל הקופסאות יחד צורפו על ידי מפת הנייר שעליהם, לכן סגי בהפרשת כזית זה על כל המצות שבכל הקופסאות יחד.

ואף שיש מסתפקים אם מועיל צירוף כלי, לחבילות מצה הארוזות בנייר ומונחות בתוך כלי גדול (ראה מנחת שי על הל' חלה סי' יד); היינו במקום שמצרפים בזה את המצות לשיעור חלה. משא"כ כאן כבר נצטרפו המצות בכלי לשיעור חלה, בעת שהונחו במאפיית המצות לתוך כלי אחד גדול, לפני האריזה בנייר, שבוze נתבאר לעיל ס"ח (אבל אין צריך שיגעו זה בזה בשעת הפרשה, אלא כיון שהן סמוכות ומקורבות זו לזו הרי זה מן המוקף).

ומה שנהג לצרפם עתה בכלי ובנגיעה, אין זה אלא כאמור כאן (טוב לחוש לכתחלה לסברא האחרונה, לתרום ממצות הללו מן המוקף, אף שהיו מצורפין כבר בכלי. וטוב להחמיר שאף שמפריש מהן בעודן מצורפין בכלי, יזהר שיגעו זה בזה. לפי שיש אומרים שאין נקרא מן המוקף אלא כשנוגעין זה בזה).

ובודאי יודו כולם, אשר לחומרה והידור זה (להפריש מצות אלו מן המוקף, ואשר בעת ההפרשה יגעו זו בזו), סגי במה שהמצות הארוזות בנייר נוגעות זו בזו.

ואף שהמצות האלו, שהרבי הפריש מהם על ידי צירוף כלי, בדעתו הי' לחלקן לקהל ולשלוחים, שכל אחד הי' מקבל פרוסה פחות משיעור חלה, ואם כן יהי' לכאורה דינו כנפסק בשו"ע יו"ד סי' שכו ס"ב (העושה עיסה לחלקה בבצק פטורה), וס"ד (שנים שעשו עיסה כשיעור וחלקה ... הרי זו פטורה), וברמ"א שם (והוא הדין באדם אחד שעשה ב' קבין ודעתו לחלקם, וחלקם).

הרי כבר נתבאר בש"ך שם ס"ק ז (וחלקה, בעודה בצק). ובט"ז שם ס"ק ב (אבל אם אין דעתו לחלקה בצק, אף על פי שדעתו לחלקה אחר אפיה חייב).

ואף שהכא שאני, שהרי כל צירוף הכלי לחייבו בחלה הי' גם כן אחר האפיה, ואחר הפרשת המצה התחיל הרבי לחלקן לקהל. והביא במנחת שי על הל' חלה פכ"ה שזה תלוי בדעות הפוסקים.

מכל מקום, מה שהרבי השאיר לעצמו הוא יותר משיעור חלה, ואם כן מועיל הצירוף לשיעור חלה, ומועלת ההפרשה לכולם.

או נאמר שהכא שאני, שהרי כל המצות נמסרים לרבי ושייכים אליו, ומה שהוא מדע.



כיצד מברכין על בשורות טובות

הרב יוחנן מרזוב

שליח כ"ק אדמו"ר

ורב דק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

א. כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"ב הי"ב) "ילדה אשתו זכר חייב לברך הטוב והמטיב", ומקורו בגמ' (ברכות דף נט ע"ב) "ילדה אשתו זכר אומר ברוך הטוב והמטיב", וכ"פ בשו"ע (סי' רכ"ג ס"א).

ויל"ע מה הדין בנוולד לו נכד? הנה המשנה ברורה כתב (בביאור הלכה ריש סי' רכ"ג) שיש בזה מחלוקת בין הספר חסידים והרשב"א.

דבספר חסידים כתב (סי' תתמ"ג) "זקן אחד . . כשנולד לבתו בן היה מברך הטוב והמטיב, אמרו לו הלא לא אמרו אלא אם נולד לו בן לעצמו, אמר אפי' נולד לצדיק בן ואני אוהבו מפני צדקותיו אם נולד לו בן אני מברך", היינו שיכול לברך הטוב והמטיב

על הולדת נכד, ואפי' אם נולד בן לחבירו יכול לברך הטוב והמטיב, וכ"פ באליה רבה (סי' רכ"ג ס"ק א).

אבל הרשב"א כתב (בתשובות ח"ד סי' עז) "לא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך הטוב והמטיב . . אלא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו ולאחרים עמו . . למה שאלו [בגמ'] בילדה אשתו זכר . . ואמרו דהתם נמי איכא אשתו בהדיה, תיפוק ליה משום בני ביתו ובניו דנהנים ושמחים עמו ואפי' הכול נהנין בלידת הזכרים, אלא שהנאת תועלת קאמר, ובלידת אשתו זכר יש לאב ולאם הנאת תועלת, חדא דהוה להו חוטרא לידה ומרא לקבורה, ועוד שהוא כירך האב והאם, ומדת כל אדם תאבין לו ליורשן", משמע שחולק על הספר חסידים וס"ל שרק ההורים על בנם מברכים ותו לא.

ולדינא, המשנה ברורה הסיק שאין לברך על הולדת הנכד, דהספר חסידים דעת יחיד הוא ו"ביתר הפוסקים לא נזכר דבר זה, וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר להדיא".

אבל מדברי אדה"ז יוצא שפסק כספר חסידים, שהרי כתב בסדר ברה"נ (פי"ב ה"ז) "על שמועות טובות בין שהיא טובת רבים, בין שהיא טובת יחיד, כל שלבו שמח בטובתו כגון שהוא אביו או רבו או רעו אשר כנפשו מברך הטוב והמטיב, הטוב לו ששמח לבבו, והמטיב למי שנעשית לו הטובה", היינו שס"ל שעל כל טובת חבירו מברך.

וא"כ מי ששמע שנולד בן לבנו או בן לחבירו מברך, ובתנאי שלבו שמח בטובת חבירו, וכדברי הספר חסידים "ואני אוהבו מפני צדקותיו".

האם צ"ל שותף בבשורה טובה או לא

ב. ונ"ל ששרש מחלקותם תלוי בפ"י הסוגי', דתנן (דף נד ע"א) "על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב", ובגמ' (דף נט ע"ב) איתא "על הגשמים הטוב והמטיב מברך, והא"ר אבהו ואמרי לה במתניתא . . מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו . . לא קשיא הא דשמע משמע (שבשורהו לאמור ירדו גשמים בלילה אומר הטוב והמטיב, רש"י) הא דחזא מחזי, דשמע משמע היינו בשורות טובות ותנן על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, אלא אידי ואידי דחזו מחזי ולא

קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא, ואב"א הא והא דאתי טובא ולא קשיא הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא²³.

וכתבו הרשאוניס שבתחלת סוגין מפורש שהגשמים הם בכלל בשורות טובות, ואפי' אין לו קרקע מברך הטוב והמטיב, מ"מ נסתפקו האם גם למסקנה דינא הכי.

הרשב"א מסיק (כאן ד"ה אלא) "לפירוקא בתרא דאמרינן הא דאיכא אחרינא בהדיה . . אפי' אבשורות טובות לא מברך הטוב והמטיב אלא בדאיכא שותפא בהדיה".

אבל הריטב"א כתב בחידושו לתענית (דף ו' ע"ב ד"ה א"ר אבהו, וכ"כ בשיטה מקבצת ברכות ד"ה הג') "שאין ברכת מודים אנחנו לך אלא מן דחזא מחזא, אבל שמע משמע אומר הטוב והמטיב, כדתנן על הבשורות טובות אומר הטוב והמטיב, והאי אוקימתא לא אידחיא התם כלל", היינו דגם לפירוקא בתרא אמרינן דשמועת הגשם הוא בשורה טובה, ואפי' אין לו קרקע מברך הטוב והמטיב (ורק ברואה הגשם יש חילוק בין יש לו קרקע לאין לו קרקע).

וכן נראה מרש"י בתענית (דף ו' ע"ב ד"ה מאימתי) שכתב "בפרק הרואה...משנינן הא דחזא מיחזא והא דשמע משמע", והקשה רעק"א (בגליון הש"ס) "קשיא לי הא דחינן שם הך תירוצא", כוונתו דלשינויא בתרא נדחה שינויא קמא ומי שאין לו קרקע אינו מברך הטוב והמטיב, ונ"ל דס"ל רש"י כהריטב"א דשינויא קמא לא אידחיא, ובשמועת הגשם גם מי שאין לו קרקע מברך הטוב ובמטיב (ורק ברואה הגשם יש חילוק כנ"ל).

ולכ' צ"ע על הרשב"א, מתחלה היה פשוט לגמ' דבשורות הגשמים הוא בכלל בשורות טובות, א"כ מה נשתנה למסקנה שעל בשורת הגשמים אינו מברך הטוב והמטיב א"כ יש לו קרקע, הלא על כל בשורה טובה מברך הטוב והמטיב? (ועיין מה שהקשה במחצית השקל סי' רכג ס"ק ב').

23 וממשיך בגמ' "אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך, והא (תנן) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב, לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות והתניא (בניחותא, רש"י) קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב".

ופירש רש"י (ד"ה הג') "כל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו", היינו דכל מי שיש לו קרקע הוא שותף הטובה הגשם ומברך הטוב והמטיב, ומי שאין לו קרקע מברך מודים, וכ"כ הרא"ש (פ"ט אות טו) "שטובת הגשמים היא לכל בעלי שדות מברך הטוב והמטיב", וכ"כ הרשב"א (ד"ה והא), וכ"נ מתוס' (ד"ה התם), אבל הרי"ף (דף מג ע"ב) והרמב"ם (הלכ' ברכות פ"ה ה"ה) פירשו דביש לו קרקע גופא יש חילוק, אם יש לו שותף בקרקע מברך הטוב והמטיב, אין לו שותף בקרקע מברך שהחיינו.

וצ"ל דלהרשב"א בתחלה סבר הגמ' דבשורות טובות אינו דוקא טובת עצמו, דגם על טובת הזולת מברך, ואפי' אין מגיע לו שום הנאה ותועלת מזה, אבל למסקנה נקטינן שרק על טובת עצמו מברך, וזהו שנתחדש בתירוצו בתרא דרק אם יש לו קרקע מברך הטוב והמטיב כי אז יש לו הנאה ותועלת מהגשמים, (ומוכח שחזר בו מתירוצו קמא דכל מי ששמע מירידת הגשם מברך הטוב והמטיב).

אבל לרש"י והריטב"א גם למסקנה מברך הטוב והמטיב על בשורות טובות אפי' אין לו הנאה ותועלת לעצמו, ורק לראית הגשם יש חילוק בתירוצו בתרא בין יש לו קרקע (דמברך הטוב והמטיב) לאין לו קרקע (דמברך מוידם), אבל בשמע שירדו גשמים גם מי שאין לו קרקע מברך הטוב והמטיב.

ועפי"ז י"ל שהרשב"א בתשובותיו אזיל לשיטתו בחידשיו ששמועה טובה הוא רק אם הוא שותף בעצם ההטבה, ולכן פסק שרק ההורים ששותפים בננם מברכים, ולא שאר המשפחה ואפי' הם שמחים בלידה זו.

אבל הספר חסידים ס"ל דמסקנת הגמ' הוא כרש"י, היינו שגם מי שאין לו קרקע מברך הטוב והמטיב על הגשמים, כי מברך על שמועות טובות אפי' אינו שותף בההטבה, ולכן גם בנוולד בן לחבירו ה"ז בכלל שמועות טובות ומברך.

שמועות טובות ובשורה טובות

ג. והנה במשנה מדמה ברכת הטובה לברכת הרעה, ("על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת...חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה"), ובברכת הרעה הרי מברך על רעת הזולת אפי' לא הגיע לו שום רעה כמו "כששומעים ממיתת איזה אדם מישראל" (סדר ברה"נ פ"ב ה"ח), ומשמע דהכי נמי בברכת הטובה מברך על טובת הזולת אפי' אין לו מזה שום הנאה ותועלת, והיינו כרש"י וריטב"א וכספר חסידים.

ואולי זה תלוי בחילוקי הגירסאות במשנתנו, דג' גירסאות יש (א) ברמב"ם (פ"י ה"ג) כתב "שמועה טובה מברך . . שמועה רעה מברך", ובסדר ברה"נ (פ"ב ה"ז-ח) כתב "על שמועות טובות . . מברך הטוב והמטיב . . ועל שמועות רעות . . דיין האמת", וכ"כ בטשו"ע (סי' רכב), משמע שגרסו הכי במשנה, וכן הוא הגירסא בעין יעקב בפסחים (דף נ' ע"א) "על שמועות טובות אומר...ועל שמועות רעות אומר . . .". (ב) ובש"ס שלפנינו (דפוס וילנא) גרס "על בשורות טובות אומר . . על בשורות רעות אומר . . ." (בדקדוקי סופרים הביא הכי ממשניות דפוס נאפולי, וכ"כ הצ"צ באור התורה בראשית ח"ד ע' 1394). (ג) ומסורת הש"ס (בגמ' ברכות) גרס "על בשורות

טובות אומר . . על שמועות רעות אומר . . " (וכן הוא בירושלמי וכן גרס בה"ג ורי"ף, ראה דקדוקי סופרים)²⁴.

ונ"ל דשמועה הוא בדבר השייך לזולת אבל בשורה הוא בדבר השייך לעצמו²⁵, ולפי הגירסא שגרס שמועה הן בטובה והן ברעה, הברכה בשניהם הוא גם בדבר ששייך לזולת, לדוגמא ששמע שנולד בן לחבירו (שמועה טובה), או ששמע שנפטר אדם מישראל (שמועה רעה), כדעת הספר חסידים, אבל לפי הגירסא בשורות טובות ושמועות רעות, בבשורה טובה הוא שהגיע לו בשורה שקיבל הנאה ותועלת ממשית לעצמו, ושמועה רעה הוא ששמע על רעת חבירו הגם שהוא עצמו לא ניזק כלל, כדעת כהרשב"א.

עפי"ז יובן דיוק לשונו הזהב בסדר ברה"נ (שם) "על שמועות טובות בין שהיא טובת רבים בין שהיא טובת יחיד...מברך הטוב והמטיב...ואם בשורהו טובת עצמו...מברך הטוב והמטיב", דמלשונו יוצא שטובת הזולת הוא שמועה טובה, וטובת עצמו הוא בשורה טובה.

[להעיר מלשון התפלה (בברכת החודש בנוסח אשכנז, ובתפלה שאצל קברי הצדיקים ב"המענה לשון") "ויבשרני בשורות טובות וישמיעני שמועות טובות" משמע דשני דברים נינהו, ולכ' מה החילוק בין בשורה טובה לשמועה טובה? ולמש"כ ניחא דבשורה טובה הוא טובה המגיע לו, ושמועה טובה הוא טובה המגיע לחבירו או לכלל ישראל].

על הגשם של מדינתו מברך או גם על הגשם של מדינה אחרת מברך

ד. והנה כתב הריטב"א בחי' לברכות (דף נט ע"ב ד"ה ה"ג) "שמע משמע בין אית ליה ארעא בין לית ליה ארעא מברך הטוב והמטיב, דהא מתמהינן ואמרינן שמע משמע היינו בשורות טובות, ולא משוי הפרישא בין אית ליה ארעא ללית ליה . . דמ"מ כל גבי גשמים לכל אחד יש בהם תועלת".

24) הגר"א מפרש (בשנות אליהו) "מה שאמר אצל טובות בשורות, ואצל רעות שמועות, מפני ששמועה טובה מצוה לבשרו לכך אמר בשורות, אבל רעות בודאי לא יאמר לו איש כי מוציא דבא הוא כסיל אלא ישמע, אבל אין מי שיבשר לו לכך אמר שמועות", (וכ"כ במשניות תפארת ישראל, ועיין בדרישה בריש סי' רכג).

ולפי"ז קשה על הגירסא דגם בטובה אמרו "שמועה טובה" למה לא יבשר טוב, ולמש"כ בפנים ניחא. 25) העירני ר' אהרון ראקלין שי' דלפי הדקדוק שמיעה הוא מרחוק, ובשורה הוא מלשון בשרו היינו דבר הנוגע לעצמו ולבשרו.

ונראה שכוונתו כמש"כ בנחלת צבי (סי' רכג ס"ק ב') כתב דמי שאין לו שדה מברך על שמועת הגשם הטוב והמטיב, "דמ"מ טובה הוא לדידיה ולאחריני שיהיה זול בעולם" (הובא בפרמ"ג בא"א ס"ס רכג), וראה מש"כ רבינו מנוח (ברמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ו) "שבסיבת הרעב בני אדם יוצאים ללסטם ולשפוך דם נקי וכן בסיבת הרעב חללים באים לעולם", וא"כ גם באין לו שדה יש לו תועלת מהגשמים.

אבל לפי הספר חסידים משמע דזה שמברך על הגשמים אינו מפני שיש לו תועלת שיוכל לקנות אוכל בזול, שהרי בנוולד בן לחבירו איזה תועלת יש לו, אלא שמברך על טובת הזולת אפי' אין לו מזה שום הנאה ותועלת²⁶.

ונפק"מ בין הריטב"א לספר חסידים, במי ששמע שבמדינה אחרת ירדו גשמים, לפי הריטב"א כיון שאין לו תועלת מזה אינו מברך הטוב והמטיב, אבל לספר חסידים הגם שאין לו תועלת מזה מברך הטוב והמטיב.

ועפי"ז יש לבאר דברי הרמ"א (ס' רכג ס"ב) שנתחבטו בו הפוסקים, דהנה המחבר פסק (סי' רכ"א ס"א-ב) "אם היו בצער מחמת עצירת גשמים וירדו גשמים מברכים...מה מברך, אם אין לו שדה אומר מודים...ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדה מברך שהחיינו", וע"ז כתב הרמ"א "י"א דהשומע שירדו גשמים מברך הטוב והמטיב"²⁷.

והקשה בפרי מגדים (בא"א ס"ק ב') הרמ"א פסק (בס"א) "שאין אנו נוהגים בזמן הזה בברכת הגשמים משום דבמדינות אלו תדירים בגשמים ואינן נעצרים כל כך", וא"כ למאי הילכתא כתב דין זה (דאפי' אין לו שדה מברך הטוב והמטיב על שמועת הגשם), כיון שאין אנו מברכים על הגשם כלל?²⁸

26 ולהעיר שבח' הריטב"א במסכת תענית לא כתב הסברה דגבי גשמים לכל אחד יש בהם תועלת, רק שאוקימתא קמא לא אידחיא כלל, ואפשר לומר ששינה דעתו ובמסכת תענית ס"ל כספר חסידים שמברך על טובת חבירו אפי' אין לו תועלת מזה.

27 המ"א (ס"ק ב') חולק על רמ"א שהרי מפורש ברשב"א שלמסקנה באין לו שדה אינו מברך על השמיעה, כיון שאינו שותף בטובה, וכתב "ואפשר שרמ"א לא ראה רק בב"י וסבר שהרשב"א חידש דבשומע אפי' אין לו שותף מברך הטוב והמטיב, אבל המעיין בחידושי הרשב"א יראה כמו שכתבתי".

והנה עכשיו שזכינו לחידושי הריטב"א, י"ל שהרמ"א והב"י הלכו בעקבות הריטב"א דלמסקנא השומע מברך ואפי' אין לו קרקע, (הריטב"א היה תלמיד הרשב"א, ואולי נתחלף הריטב"א בהרשב"א, עכ"פ יש יסוד לדברי ב"י ורמ"א בדברי הראשונים).

28 ובפרי מגדים (שם) כתב, הרי רש"י והרא"ש והרשב"א (כנ"ל הע' 1) ס"ל דבגשמים לא שייך שהחינו, דכל שיש לו שדה הוא שותף עם שאר בעלי שדות בטובת הגשמים ומברך הטוב והמטיב,

ולמה שכתבנו ניחא, הרמ"א פסק כספר חסידים, וס"ל שבמדינות אלו מברכים על הגשם של ארץ ישראל, (או מדינות אחרות שיש בהם עזירת גשמים), דהגם שאין לנו תועלת מגשם שבארץ ישראל מ"מ מברכים על טובת הכלל, ומזה אשמעינן רמ"א שמברך על שמועות טובות שאין בו תועלת והנאה לעצמו.

ומעתה מה שכתב המשנה ברורה דהספר חסידים דעת יחיד הוא, זה אינו, כן הוא מסקנת הסוגי' לכמה ראשונים, וכן פסק הרמ"א.

על בשורות טובות השמחה מחייב הברכה או ההטבה מחייב הברכה

ה. ובסברת המחלוקת נראה לומר דיש לחקור מה מחייב ברכת הטוב בשמועה טובה, האם שמחת הגברא מחייב הברכה, או שעצם ההטבה מחייב הברכה.

ונ"ל שבזה פליגי, להרשב"א עצם ההטבה מחייב הברכה, ולכן מברך הטוב והמטיב רק אם יש לו שותף בעצם ההטבה, היינו ששניהם שותפים בבבן זכר בשדה ובגשמים וכיו"ב, אבל לפי הספר חסידים השמחה מחייב הברכה, ולכן כל טובה שהגיע לחבירו והוא שותף בשמחתו מברך עליו הטוב והמטיב²⁹.

ונ"ל דהרשב"א לשיטתו אזיל דבחידושו (ברכות כאן ד"ה בנה) כתב וז"ל "ירושלמי... ניתן לו במתנה אומר ברוך הטוב והמטיב... אין נראה כן מן הגמרא, שאין

דרך הרמ"א לפסוק כוונתו, ולמה לא חלק על המחבר שפסק כהרי"ף והרמב"ם (כנ"ל הע' 1) דביש לו שדה בשותפות מברך הטוב והמטיב, וביש לו שדה לעצמו מברך שהחיינו?

ותירץ שהרמ"א פסק "שאינו אנו נוהגים בזמן הזה בברכת הגשמים", ולכן לא נחית הרמ"א לחלוק על המחבר בדבר שאינו להילכתא, וע"ז סיים, "וקשה הא כתב י"א בשמע כו", כוונתו דאם לא כתב מה שאינו להילכתא, למה כתב דמי ששמע מברך הטוב והמטיב, ולמש"כ בפנים ניחא.

29 ונ"ל שלפי הספר חסידים שני דינים יש בהטוב והמטיב, (א) דין המשנה (דף נה ע"א) דבשורות טובות וזהו אפי' על טובת חבירו, דמ"מ יש לו שותפות עם חבירו בהשמחה. (ב) דין הברייתא (דף נט ע"ב) "בנה בית חדש... על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב" וזהו כשיש לו שותפות עם חבירו בעצם ההטבה, ששניהם שותפים בשדה וכיו"ב.

וי"ל שזהו כוונת הריטב"א, שפירש (במסכת תענית) בדעת הרי"ף והרמב"ם, דלמסקנה מי שאין לו קרקע ושמע שירד הגשם מברך הטוב והמטיב, ולכ' לפי שיטתם מי שיש לו שדה ואין לו שותף מברך שהחיינו ואינו יכול לברך הטוב והמטיב, ולמה נגרע ממי שאין לו שדה כלל שמברך הטוב והמטיב?

ולמש"כ ניחא, כשאין לו שדה מברך רק על השמחה, ובזו השמחה ה"ה שותף עם הכלל, אבל כשיש לו שדה מברך גם על עצם ההטבה, שיתוסיף לו הרבה תבואה, ובזה אין לו שותף וצריך לברך שהחיינו, וכל הטבה ממשיית (חביב ו)מוקדם לברכה, וממילא נפטר מברכת הטוב והמטיב.

ונ"ל שזהו כוונת הב"ח (בריש סי' רכב), ומיושב קושיית המ"א והפרמ"ג (בסי' רכא ס"ק ב').

חילוק בגמדין בין קונה לבין שנתן לו במתנה, אלא בין היכא דאית ליה שותפא לדלית ליה שותפא, וכן דעת הראב"ד,³⁰ אבל הרא"ש תירץ "דה"נ איכא אחרינא בהדיה, המטיב לנותן אם המקבל עני שזכהו השם וחננו ממון לעשות צדקה, ואם הוא עשיר שמח הנותן במה שמקבל מתנתו", היינו שס"ל דלא פליגי הבבלי והירושלמי, כי המקבל מתנה הוא שותף עם הנותן בהשמחה, אבל הרשב"א ס"ל שזהו דעת הירושלמי, אבל לפי הבבלי צ"ל שותף בעצם ההטבה.³⁰

ואכן גם בשהחיינו נ"ל דהרשב"א לשטתי' אזיל שכתב (תשובות ח"א סי' רמה) "אבל על המילה אין אומרים זמן . . ומיהו אין הטעם מחמת דאית ליה צערא לינוקא כמו שאמרת . . ברכת שהחיינו אינה תלוי' בשמחה, אלא תלוי' בדבר שמגיע לו תועלת ואע"פ שמתערב עמה צער ואנחה, שהרי אפי' מת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו".

אבל בהגהות מיימניות (מילה פ"ג אות ד') חולק וס"ל דאין אומרים זמן בברית משום צערא דינוקא, משמע שפליגי אם המחייב בשהחיינו הוא השמחה או ההטבה, להג"מ השמחה מחייב וכשיש לו צער ואינו שמח אינו מברך, אבל להרשב"א ההטבה מחייב לכן כ"ז שמגיע לו תועלת והטבה מברך, אפי' אינו שמח מההטבה, (והרי אין בין ברכת שהחיינו לברכת הטוב אלא דשהחיינו מברך באין לו שותף בטובה וברכת הטוב מברך ביש לו שותף בטובה).³¹

טובת עצמו, טובת חברו, וטובת הרבים

ו. והנה אדה"ז פסק כספר חסידים, ולשיטתי' אזיל שכתב בסדר ברה"נ (ריש פי"ב) "כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה חייב לברך עלי'... שהחיינו, ואם יש

30) ובשו"ע (סי' רכג ס"ה) פסק כהרא"ש, והקשה במג"א (ס"ק ח') "וצ"ע דבאבן העזר (סי' כז ס"ט) איתא דוקא באדם חשוב יש הנאה לנותן שמקבל ממנו אבל בלאו הכי הרבה עשירים פושטין ידיהם לקבל מתנות, וא"כ מאי הטבה יש לנותן?"

ולמש"כ ניחא כי הרא"ש דייק בנותן שיש לו שמחה ולא שיש לו הנאה, מש"כ בקידושין שהאשה צריכה לקבל הנאה וצ"ל הנאה ששוה פרוטה, ומי יימר לן שהנותן קיבל הנאה ששוה פרוטה מאדם זו שקיבל מתנתו (ועד"ז תירץ במחצית השקל).

31) כתב הגרע"א (בריש סי' רכג) דל"היפך שאם מת והיה לו ממון והאב יורשו, אין האב מברך שהחיינו, כיון דהוי פורענות גמור שהאב יראה במיתת בנו... "ואולי זה תלוי במחלוקת הנ"ל, דאם הברכה הוא משום תועלת, הרי הממון ותועלת הגיע להאב, אבל אם הברכה הוא משום שמחה, אז אפ"ל שהבן מצטער על מיתת אביו, אבל מ"מ שמח על הירושה, כי זהו דרכו של עולם שהבן יורש את אביו ולכן מברך שהחיינו, אבל להיפך שמת הבן זהו פורענות גמור ואין שם שמחה להאב כלל, ולכן לא יברך.

עמו שותף בטובה מברך הטוב והמטיב", היינו שברכת הטוב הוא על השמחה ולא על עצם ההטבה, ולכן כשיש לו שותף בשמחה מברך הטוב והמטיב.

והנה מלשונו בסדר ברה"נ (פי"ב ה"ז) "על שמועות טובות בין שהיא טובת רבים, בין שהיא טובת יחיד, כל שלבו שמח בטובתו כגון שהוא אביו או רבו או רעו אשר כנפשו מברך... ואם בשרוהו טובת עצמו... מברך הטוב והמטיב" משמע שרק בטובת חבירו התנה שצ"ל לבו שמח בטובתו, וצ"ע למה?

ונ"ל שבטובת חבירו השמחה גורם הטובה, ולכן מברך רק ביש לו שמחה, אבל בטובת עצמו הטובה גורם שמחה, ולכן בנוולד לו בן או שקנה בית או שדה בשותפות מברך אפי' אינו בשמחה, כיון דהטבה יש לו בטלה דעתו ובודאי גם שמחה יש לו.

ועפ"י י"ל דיוק לשונו "כל שלבו שמח בטובתו כגון שהוא אביו או רבו או רעו" בלשון יחיד, משמע שרק בטובת היחיד התנה שצריך להיות לבו שמח³², מש"כ טובת הרבים הוא כטובת עצמו (שהוא עצמו חלק מהרבים) ואפי' אינו מרגיש בלבו שמחה בטובתם מברך הטוב והמטיב³³.

והנה בגמ' מו"ק (דף כו ע"א) תניא "ת"ר ואלו קרעין שאין מתאחין הקורע על... שמועות רעות", וכ"פ בשו"ע (סי' שמ סל"ו) "קורעין על שמועות רעות כגון שנקבצו רוב הצבור למלחמה ושמעו שנגפו לפני אויביהם, אפי' לא נהרגו אלא המיעוט מהם", ולכ' מברכים גם דיין האמת משום דהוי שמועה רעה, ולאידך אם ניצחו במלחמה הו"ל שמועה טובה ומברכים הטוב והמטיב.

[והנה אדה"ו לא הביא בסדר ברה"נ ברכת מודים שעל הגשם (אבל הזכיר ברכה זו בשולחנו סימן ו' ס"ו) והטעם בפשטות כי אדה"ו כתב בהקדמת הלוח ש"שנה כאן... הל' הצריכות ושכיחות במדינתנו" (עיין מכתב רבינו שבשערי הלכה ומנהג ח"א ע' רב), והרמ"א הרי פסק (סי' רכא ס"א) "שאינו אנו נוהגים בזמן הזה בברכת הגשמים", אכן ה"ט"ו (ס"ק א) פסק דפשיטא שגם במדינתנו אם נעצרו הגשמים והיה העולם

32 בסדר ברה"נ "חדשה מנוקדת ומבוארת" כתבו (בפי"ב הע' מט) "ומשמע אף שהוא עצמו אינו שותף בטובה זו, אלא ששמח בטובת הרבים", היינו שהתנאי "כל שלבו שמח בטובתו" הוא גם בטובת הרבים וזה לא משמע מלשון אדה"ו.

33 ולהעיר מדברי רבינו לרבנים הראשיים באה"ק (ספר השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 738) ש"ע"פ הלכה הרואה את חבירו לאחר שלוש יום מברך שהחינו, אבל לא ראיתי נוהגין כן, וצ"ע הטעם? הרב שפירא הציע שאולי הטעם הוא מפני שיש ספק אם השמחה בראייתו היא בכל הלב, וענה רבינו "איתא בפוסקים שבברכת שהחינו לא מקפידים כ"כ... ועוד ועיקר אין ספק כי... בודאי שכל ישראל... שמח בראיית חבירו...".

בצער ואח"כ ירדו גשמים שצריך לברך, ואפשר שכ"ה לאדה"ז מ"מ לא הביא ברכה זו בסדר ברה"נ כיון שאינו ברכה "השכיח" במדינתנו].

החילוק בין הבשורה טובה של אברהם אבינו ואליעזר עבדו

ז. והנה בפרשת חיי שרה על הפסוק (כ"ד פסוק נ-נב) "ויען לבן ובתואל . . הנה רבקה לפניך קח ולך . . כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לה", פרש"י "מכאן שמודים על בשורה טובה".

וכתב המזרחי (כ"ד פסוק נב) "אבל בב"ר (פרשה ס' אות ז') לא אמרו זה אלא גבי ויקוד האישי וישתחו לה' (כ"ד כו), ורש"י ז"ל עשה ההיפך, ואפשר שהנוסחא שבידינו מהב"ר היא משובשת וצריך להיות ההיפך, והסברה מוכחת כן, שהרי אין לומר מכאן שמודין על בשורה טובה אלא כשאמרו לו הנה רבקה לפניך קח ולך, אבל בדברו עם רבקה עדיין לא ידע אם תאבה ללכת אחריו, א"נ מפני שאין האגדה הזאת מתיישבת אלא הסיפורו של אליעזר עם לבן ובתואל כתב אותה האגדה פה".

כוונתו, מהשתחוה הראשונה של אליעזר א"א ללמוד שמודים על בשורה טובה, שהרי לא ידע אליעזר אם תתרחצ רבקה ללכת אחריו, ועדיין אינו בשורה טובה, וי"ל דלרש"י היה גירסא אחרת בב"ר ולפיו למדין דמודים על בשורה טובה מהשתחוה השניה של אליעזר, שהרי בפירוש אמרו לו הנה רבקה לפניך קח ולך וזהו בשורה טובה, ומסיים שאפי' נימא שגירסא שלנו בב"ר נכונה, הרי דרכו של רש"י אינו להעתיק מדרשים אלא לפרש המקרא עפ"י פשט אפי' אינו לפי המדרש, וה"נ לפי המדרש למדין שמודים על בשורה טובה מהשתחוה ראשונה, ולפי פשוטו של מקרא ה"ו נלמד מהשתחוה שני'.

ואכן בספר חסידים משמע שגרס בב"ר כבספרים שלנו, שהרי כתב (סי' תתמא) "אדם שנאמר לו שמועה שצריך לברך עלי' הטוב והמטיב או שהחיינו או ברוך דיין האמת, אם אין המגיד נאמן או ששמע שמועה בעלמא מן מגיד שלא ראה דבר לא יברך, או אפי' שמע . . שנתפס הגזלן וישיב הכול אל יברך עד שישלב לו, ומעשה דעבד אברהם שברך קודם שידע בודאי שזאת היא רבקה המיועד ליצחק אנבואה דאברהם סמך" (וכן פסק במטה משה סי' שסט, ובמג"א סי' רכב ס"ק א' ובא"ר סי' רכב ס"ק א'), וכ"פ בספר ברה"נ (פי"ז ה"ח).

היינו דלפי ספר חסידים בב"ר נלמד שמודים על בשורה טובה מהשתחוה ראשונה דאליעזר, דכיון שראה שהתחיל נבואת אברהם להתממש כבר ידע שיצא הדבר בכו טוב, ומיד הודה על הבשורה טובה, ונ"ל דמ"מ עפ"י פשוטו של מקרא אין מכאן ראי'

(דמהיכי תיתי שהיה כאן נבואה), אכן מהשתחוה שני' הוכיח רש"י "מכאן שמודים על בשורה טובה".

ועיין בבאר בשדה (כ"ד פסוק נב) שהקשה, באברהם אבינו כשבשרוהו שיתנו לו את מערת המכפלה כתיב (כ"ג פסוק יב) "וישתחו אברהם לפני עם הארץ", ובב"ר אמרו (פרשת נח אות ו') "מיכן שמודים על בשורה טובה", ולמה לא ניחא ליה לרש"י ללמוד כבב"ר?

ותירץ "והטעם נ"ל משום דמפרש וישתחו אברהם יש לדחות דאיכא למימר שהשתחוה לעפרון להחזיק לו חיות³⁴. . אבל בכאן יש הוכחה גמורה שמודים על בשורה טובה, שהרי עדיין לא שאלו את פי רבקה אם תרצה ללכת ואולי גם הם יחזרו בהם באופן שאין כאן עדיין שום מעשה אלא בשורת טובה, ואפי' הכי הודה".

ומספר חסידים משמע דלא כבאר בשדה, לפי באר בשדה גם אם אפשר ש"הם יחזרו בהם באופן שאין כאן עדיין שום מעשה" ה"ז בשורה טובה, אבל לפי ספר חסידים אין לברך על בשורה טובה אא"כ ידע בודאי שיגיע לו הטובה, ואפי' ידע "שנתפס הגולן וישיב הכול אל יברך עד שישב לו", וכן נקטו כל הפוסקים, ובאמת גם בפשוטו של מקרא, הרי רבקה בודאי תרצה ללכת (ראה רש"י כ"ד פסוק נח), אלא שלא ידע אליעזר אם יסכים אביה, ומעתה שאמר לו בתואל הנה רבקה לפניך קח ולך, נעשה לו כודאי שתלך, ומיד הודה על הבשורה טובה.

ומעתה צ"ע על הב"ר, למה צריך שני לימודים שמודים על בשורה טובה, אחד מאברהם אבינו ואחד מאליעזר? אכן לרש"י מספיק הלימוד מאליעזר שמודים על בשורה טובה.

ונ"ל דהנה אברהם אבינו היה שותף בהטוב (א) שיוכל לקבר שרה במערת המכפלה (ב) שהוא עצמו ייקבר שם, אבל אליעזר לא היה שותף בטובה כלל, רק שמח על הטובה של "דבו או רעו אשר כנפשו" דהיינו אברהם ויצחק, ולכן אם נלמד שמודים על בשורה

34) צ"ע שהרי בהשתחוה ראשונה דאברהם כתיב (כ"ג פסוק ו') "ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת", אבל בהשתחוה שני' כתיב (כ"ג פסוק יב) "וישתחו אברהם לפני עם הארץ", משמע דהשתחוה הא' הוא לבני חת, (להודות לבני חת), אבל בהשתחוה הב' לא כתיב שהשתחוה לעפרון, משמע שהשתחוה לה' ולא לעפרון, וצ"ע.

טובה מאברהם, הו"א שרק אם הוא שותף בטובה כאברהם מברך, ומעתה שלמדין דין זה מאליעזר מוכח שגם אם אינו שותף בהטובה יכול לברך³⁵.

ונראה דלפי הב"ר הלימוד הוא באופן דלא זו אף זו, מא"א למדין שמודים על ההטבה של עצמו, ומאליעזר למדין שמודים על הטובה של חבריו, ולרש"י שלמד מאליעזר שמודים על בשורה טובה הרי יש בכלל מאתים מנה, דאם על טובת חבריו מברך כ"ש שמברך על טובת עצמו, עכ"פ מכאן מוכח כשיטת ספר החסידים וכפסק אדה"ז שמברכים הטוב והמטיב על טובת חבריו³⁶.

בהתוועדות של שבת פרשת חיי שרה ה'תשנ"ב, בשיחת קודש לכבוד פתיחת כינוס השלוחים העולמי, נתבשרנו 'בשורה טובה' שנגמר עבודת הביורים ומעתה עבודת השליחות הוא "לקבל פני משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה", ובודאי גם זה כבר נעשה, ויה"ר שבכינוס השלוחים הזה נקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!



אופני היתר אמירה לנכרי

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשוע"ר ס"ז סל"ה: "לא אסרו אמירה לנכרי אלא לעשות בשביל ישראל, אבל מותר לומר לו שיעשה מלאכה לצורך עצמו או לצורך נכרי אחר".

ובציון רס במהדורא החדשה: "וראה לעיל סי' רסג קו"א סק"ח טעם ההיתר שאין בזה לא משום שליחות ולא משום ממצוא חפצך".

³⁵ כתב המ"א בברכת הטוב והמטיב (סי' רכ"ג ס"ק ב') "ישתחוה נגד מזרח ויברך (מ"כ)", (וכ"כ בא"ר ס' רכב ס"ק א'), ונ"ל שהרי הא דמברכין על שמועות טובות מהאב נלמד ולכן ישתחוה, כי גם א"א ואליעזר השתחוה בשעה שהודו על הבשורה טובה, ועיין במדרש רבה (חיי שרה פרשה נח אות ו') "וישתחו אברהם לפני עם הארץ, מיכן שמודים על בשורה טובה", וברש"י (שם) כתב "שאינן וישתחו האמור כאן אלא לשון הודאה כמו שפירשנו, ולפיכך משתחוים בהודאה".

³⁶ שו"ר בבדי השולחן (סי' סד ס"ק י') כמו שכתבנו בפנים שמדברי אדה"ז מוכח שס"ל כספר חסידים, אלא שרצה לחדש שגם הרשב"א ס"ל כספר חסידים, וצ"ע שהרי מדברי הרשב"א מפורש יוצא שרק האב והאם מברכים ואפי' האחים - השמחים בהולדת האח - אין מברכים הטוב והמטיב.

והעירני ח"א, דבקונטרס אחרון שם לא נתבאר כלל טעם ההיתר בנדו"ד, ואדרבה שם מפורש (בקטע והענין הוא): "אבל כשעושה [הנכרי] בשביל עצמו אין בה משום שלוחו כמותו, אלא שהאמירה אסורה בשבת עצמה משום ממצוא חפצך".

ולע"ע לא מצאתי שם ההסבר מדוע ליכא משום "ממצוא חפצך" באמירה לנכרי העושה לעצמו. ומהמשך ההלכות משמע לכאורה שההבדל הוא אם עושה הנכרי מלאכה בחפצי הישראל או בחפצי עצמו, אבל לא נמצא כזאת בקו"א שם.

וצ"ב.



היוצאים בשיירה תוך ג' ימים לפני השבת לסחורה

הג"ל

בשוע"ר סרמ"ח סי"ג: "היוצאים בשיירה במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת . . אסורים לתוך תוך ג' ימים לפני השבת . . אא"כ הולכים לדבר מצוה כגון לעלות לארץ ישראל . . ואפילו מי שהולך לארץ ישראל לסחורה ולא כדי להתיישב בה אין למחות בידו, לפי שיש מי שאומר שזהו ג"כ דבר מצוה . . ומכל מקום אם הולך בתוך ג' ימים לסחורה או לראות פני חבירו יש למחות בידו הואיל ורבו האומרים שאין זה חשוב דבר מצוה כלל".

והנה הקטע האחרון אודות הליכה לסחורה או לראות פני חבירו בא לשלול דעת הרמ"א בהגהה (כמובא בקונטרס אחרון ס"ק ח) שלדעתו גם הליכה לסחורה סתם בחו"ל או לראות פני חבירו מקרי דבר מצוה.

אך לכאורה הלשון צע"ק, דהעיקר חסר מן הספר, דיש אומרים דהוי דבר מצוה אבל רבו האוסרים, וגם חסר לכאורה עיקר החילוק בין קטע זה לשלפניו, דקאי בחו"ל.

ולכאורה יש לעיין עוד, דכיון שבלאו הכי חולק על הרמ"א למה לו להביא דיעה זו כל עיקר (ולהעיר שבסוף סימן רמב לא הביא מה שהביא הרמ"א שיש נוהגין לאכול פשטידא זכר למן ולא נהגו כן, ובפשטות הוא מכיון דלא נהגו כן אין טעם להביאו).

וצע"ק.

קושיית אדה"ז על הש"ך בהלכות מילה (גליון)

הרב מאיר צירקינד
מייאמי, פלורידה

בגליון א'קלג הביא הר' מ. מ. שיחי' ממה שכתב כ"ק אדה"ז בסידורו בסדר הכנסת שבת "מה שנראים לפעמים כוכבים קטנים מאד מקודם לשליש שעה אחר השקיעה בארץ ישראל (וכפי ערך זה במדינותינו) הם באמת גדולים ברקיע אלא שלמראית עינינו נראים קטנים (כמ"ש בתשו' ר"י במהר"מ ב"ב שם והובאה ב"י ביו"ד סי' רס"ב ודלא כש"ך שלא ע"ש רק בב"י)".

ומדייק הנ"ל, וז"ל:

"כלומר: לדברי אדמו"ר הזקן, מה שכתב הש"ך בהלכות מילה (יו"ד סרס"ב סק"ט) אודות כוכבים קטנים ובינונים אינו מכוון, והטעם שכתב כך הוא משום שלא עיין בתשובת הר"י שבשו"ת מהר"מ ב"ב (סרי"ט) אלא רק בבית יוסף שם.

ולכאורה כשנעיין בדברי הש"ך ובבית יוסף צ"ע כוונת אדה"ז בזה: דהנה זה לשון המחבר שם (סעיף ה) "אם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאד יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת, כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב, ואע"פ שהי' הרקיע מזהיר כעין אורה של יום". ועל זה כתב הש"ך: "דוקא משום שהם קטנים מאד אין לסמוך עליהם למול בשבת אבל בכוכבים בינונים בסעיף שלאח"ז יש לסמוך עליהם למול אפילו בשבת". וז"ל המחבר בסעיף הבא (סעיף ו): "אם לאלתר כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוודור נראו ג' כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפילו הוא למחר שבת".

והנה מהמחבר עצמו משמע שכוכבים קטנים אינם מספיקים להוכיח שכבר הגיע הלילה, ואילו כוכבים בינונים יש בהם הוכחה בודאי שהוא לילה ולכן מלים אפילו בשבת.

ודבר זה תמוה לכאורה, דפשיטא לכאורה שכוכבים בינונים נראים לעין האדם לפני כוכבים קטנים, ואם ראיית כוכבים בינונים מוכיחה שכבר הגיע הלילה, כ"ש כוכבים קטנים. וכן מפורש גם בגמרא שבת לה, ב.

קושיא זו היא בעצם על המחבר, אלא שהש"ך פירש דבריו באופן ברור, דמשמע משני הסעיפים שכוכבים קטנים נראים לפני כוכבים בינונים.

אמנם כאן בסדר הכנסת שבת בא להקשות על הש"ך מצד אחר, שהש"ך העתיק תשובת הר"י שבתשובות מהר"מ ב"ב מהב"י ולא ממקורו בספר התשובות, ואילו הי' מעתיק התשובה במקורה לא הי' כותב כך".

עד כאן לשון הרב הנ"ל.

ונראה לי שכן הוא הצעת דברי אדה"ז: "... כי בשליש שעה משעות השוות אחר שקיעה האמיתית הוא ודאי לילה, גם לר' יוסי, בארץ ישראל בימים השיום, שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים בארץ ישראל בימים אלו וגם בכל החורף כמעט, דהיינו שאז כשהרקיע בטהרתו והאוויר זך נראים אז ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנינין הבקאים בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע (וכמ"ש בתשו' מהר"ם בן ברוך בשם ר"י) ובגודל אורם ויודעים שאלו ג' הנראים להם הם בינונים בגודל גופם ברקיע וגם באורם והם אינם נראים לעולם לפני שקיעה האמיתית משא"כ בגדולים מהם בגופם או באורם שנראים לפעמים לפני שקיעה האמיתית כשהאוויר זך והקטנים מהם בגופם או באורם אינן נראים עד לאחר זמן מה יותר משליש שעה אחר שקיעה האמיתית ומה שנראים לפעמים כוכבים קטנים מאד מקודם לשליש שעה אחר השקיעה בארץ ישראל הם באמת גדולים ברקיע אלא שלמראית עינינו נראים קטנים (כמ"ש בתשו' ר"י במהר"מ ב"ב שם והובאה ב"י ביו"ד סי' רס"ב ודלא כש"ך שלא ע"ש רק בב"י)".

כשכותב אדה"ז שבשליש שעה משעות השוות אחר שקיעה האמיתית נראים אז ג' כוכבים בינונים והקטנים אינן נראים עד לאחר זמן מה יותר משליש שעה אחר שקיעה האמיתית, יש מקום לבעל דין להקשות "הא כתב הש"ך: 'דוקא משום שהם קטנים מאד אין לסמוך עליהם למול בשבת אבל בכוכבים בינונים בסעיף שלאח"ז יש לסמוך עליהם למול אפילו בשבת', דנראה להדיא מדבריו שהכוכבים הקטנים נראים קודם הכוכבים הבינונים?", ולזה תירץ אדה"ז שהטעם שכתב כן הש"ך היינו משום שלא עיין בתשו' ר"י במהר"מ ב"ב ששם מבואר להדיא להיפך.

וזאת הקושיא אין להקשות על דברי אדה"ז מדברי הב"י, דהב"י אינו אלא מעתיק תשובות המהר"ם כהווייתן ושניהם אמת, אלא שלא ביאר החילוק שבסעיף ה' (דאם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאד יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת) מיירי במה שנראה לנו (היינו, לאינם בקיאים בגודל הכוכבים) כוכבים קטנים (אבל באמת הם גדולים ברקיע אלא שלמראית עינינו נראים קטנים) (כמ"ש אדה"ז), ובסעיף ו' (אם לאלתר כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוודור נראו ג' כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם), מיירי במה שנראה ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנינין

הבקיאים בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע. וכל זה מבואר הוא בתשובת המהר"ם עיי"ש. [אבל הש"ך סבר שהחילוק הוא שהכוכבים הקטנים נראים קודם הכוכבים הבינוניים].

ועוד יש לומר מדברי הב"י עצמו שהכוכבים שבסעיף ה' אינם באמת קטנים (אם נניח – אעפ"י שהוא באמת כן – שהקטנים נראים לאחר הבינוניים) דזה לשונו במילואו שם "אם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאד יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום" – והא כשנראה כוכבים קטנים האמיתיים אין הרקיע מזהיר כעין אורה של יום! אלא ודאי מדובר בכוכבים קטנים לעיני האינם בקיאים בגודל הכוכבים. ובסעיף ו' לא כתב "שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום".



ישיבה בסוכה כשירד גשם

הרב אלימלך הכהן סילבערבערג

וועסט בלומפילד, מישיגן

במשנה סוכה כח, ב: כל שבעת ימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה. משלו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו. ע"כ.

ובגמרא כט, א: איבעיא להו מי שפך למי. ת"ש דתניא שפך לו רבו קיתון של מים על פניו. . ואמר לו אי אפשר בשימושך. ע"כ.

ובשו"ע או"ח סי' תרלט סעיף ז: היה ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לתוך ביתו כו' הגה וכל הפטור מהסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ואינו אלא הדיוטות (הגהות מיימוני פ"ו) וכשיוצא מן הסוכה מכח הגשמים אל יבעט ויצא אלא יצא כנכנע כעבד שמזג כוס לרבו ושפכו על פניו (מהרי"ל). ע"כ.

והנה ע"פ ההגיון נראה לומר שמה שכתוב בהמשנה דכשירד גשם לתוך הסוכה הוא דומה ל"שפך לו רבו קיתון של מים על פניו ואמר לו אי אפשר בשימושך", המדובר בארץ ישראל או בבבל שבדרך כלל אין יורד שם גשם חזק עד אחרי חג הסוכות, ועל כן כשירד גשם חזק בחג הסוכות סימן הוא שהקב"ה אומר אי אפשר בשימושך של

ישיבה בסוכה. אבל כשיורד גשם בחג הסוכות בחוץ לארץ, כבארצות שלנו שהגשם יורד במשך כל השנה אין מקום למשל זה. אך דא עקא שהרמ"א – שחי לפני כמה מאות שנה בפולין מקום שיורד גשם בכל השנה – מביא דברי המהרי"ל שחי באשכנז לפני חמש מאות שנה שגם הוא מביא המשל של רבו שופך מים על פניו.

אך אכתי מסתבר לומר כדלעיל שהמשל בעיקרו שייך לאותם הארצות שבדרך כלל אין יורד גשם חזק עד אחרי סוכות, ומ"מ סובר המהרי"ל שגם בארצו כשאדם יוצא מן הסוכה מחמת גשם צריך הוא לילך בהכנעה, מאחר שעבודתו אינה חשובה כל כך לפני הקב"ה שהקב"ה ימנע ירידת הגשמים עבורו.

ולפי דברינו יש חילוק בין גשם היורד בארץ ישראל לגשם היורד בארצות כמו שלנו. דכשיורד גשם בארץ ישראל אינו מן הנימוס לישב בסוכה דהוה ממש כמו המשל של רבו שופך מים בפניו שמן הנימוס שהעבד יצא ממקום רבו, מה שאין כן ביורד גשם בארצות שלנו שאין שום צורך לעזוב הסוכה אם לא משום שהגשם מצער לו.

והנה ידוע שכמה חסידים ובפרט חסידי חב"ד נוהגים לאכול וגם לברך ברכת לישב בסוכה גם כשיורד גשם, אף שבגמרא ובשו"ע מוכח שבמקרה שיורד גשם ומקלקל מאכלו פטור מיישיבה בסוכה משום שמצטער פטור מן הסוכה. והטעם לזה י"ל שכשיסד הבעל שם טוב דרך החסידות הניח הדגש על קיום המצות בשמחה. ואף שבדורות שלפני הבעל שם טוב היו שהצטיינו בעשיית מצות בשמחה מ"מ עבודה כזו לא היתה נחלת הכלל עד יסוד תנועת החסידות. וע"כ כשירד גשם וממילא יש צער להגוף, אם ביחד עם הצער של הגוף יש שמחה של מצוה אמרינן שהשמחה של מצוה מכרעת נגד צער הגוף. ועיין בספר תניא קדישא פרק לא שמדובר שם בענין מעין זה, ואומר שם רבינו הזקן מ"מ תיקר נפשו בעיניו לשמוח בשמחתה יותר מהגוף הנבזה שלא לערבב ולבלבל שמחת הנפש בעצבון הגוף" ע"כ.

ובזמנינו רואים זה במוחש בזה שיש רבבות אנשים שהולכים לאצטדיון להסתכל באנשים מומחים בהמקצוע של כדור. כפי שנמסר לי, יש הרבה מקרים שמזג האויר קר ביותר והגשם יורד והאצטדיון פתוח בלי גג, ומ"מ הרבבות מתענגים וצועקים בכל כוח וכאילו הם שוכחים לגמרי שהגשם (או השלג) יורד.

אם דבר כזה מתרחש בעיניי הבל ושטות, על אחת כמה וכמה בעיניי קדושה, וכמו שכתבתי שכיון שהבעל שם טוב הניח הדגש על עבודת השמחה בקיום המצות, ע"כ דוקא עכשיו נעשית עבודה זו לנחלת הכלל ושפיר שייך עבודה זו לכל אחד ואחד. ואף שמצינו בגמרא מסכת סוכה פרק הישן מקרים שגם האמוראים עזבו הסוכה כשהיה

להם צער גדול בהיותם בסוכה, מוכרחים אנו לומר שהיה לאותו אמוראים דרך אחרת בעבודת השם.

וע"כ כשכתוב בהרמ"א שכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר, י"ל שמדובר בסתם אנשים שלא הגיעו למדרגה ששמחתם בהמצוה יכריע צערם משום הגשם, אבל למי ששייך לעבודת השמחה שסלל מורנו הבעל שם טוב בודאי לאיש כזה מגיע לו שכר מצות ישיבת סוכה. [וכל זה שלא כדעת הגר"א שסובר שכשירד הגשם אז הסוכה היא פסולה, אבל האחרונים אומרים שדעת הגר"א הוא בניגוד לדעת השו"ע. ואכ"מ].



זמן מוצ"ש כשיטת אדה"ז

הרב שניאור זלמן קאהן

כפר סבא, אה"ק

הנה למדתי בספר "סדר הכנסת שבת" עם ביאור חשוב על זמנים מכבוד הרב שלום דובער לוין שליט"א, ושם בעמוד יט דן במקומות הצפוניים שהשקיעה שם הוא מאוד מאוחר, ודן אם יש להקדים הזמן לפי שיטת אדה"ז דהיינו בערך כשהשמש יורד שש וחצי מעלות מתחת לאופק.

וז"ל: "ובזה הורו כמה מרבני אנ"ש, אשר במדינות הצפוניות, כמו מוסקבה, פטרבורג, הלסינקי, שטוקהולם וכיו"ב, אין סיבה להחמיר יותר מהמבואר כאן לשיטת רבינו, שהרי: (א) אין שם כל כך מנהג להחמיר בזה (ב) חומרא זו גורמת שם לדחות יציאת השבת קרוב לחצי שעה (ג) יציאת השבת היא בסמיכות לחצות לילה, וכל חומרה בזה היא שעה"ד גדול.

וכן דן בזה להקל הרב יהורם אולמן שיחי' (שם עמוד עה). והרב י"י פייגעלשטאק שיחי', עיי"ש.

ובעצם ראיתי שאינו פשוט כ"כ להקל בשבת החמורה:

כיון שכבר נשאל עד"ז בעל אגר"מ (בשו"ת או"ח ח"ד סי' סב), שאלו שפוסקים כדעת הגר"א אם מותר לנהוג במוצ"ש כדעת הגר"א. ומביא מגמ' פסחים (דף נא, א) דרבב"ח שהיה תלמיד של ר' יוחנן, ושאל מר' יוחנן וראה איך שאכלו היה אוכל ג"כ דאיתירא, ולבנו אמר שאסור לו לאכלו. וכמו"כ נראה שתלמידי אדה"ז אינם יכולים

לפסוק כאדה"ז כיון שלא שמעו הוראה מפיו, ועיין עוד בספרו דב"מ (שבת סי' י' ענף ב').

וכ"ה דעת הרה"ג הרב מרדכי שמואל אשכנזי ז"ל ולהבדיל בין חיים לחיים הרה"ג הרב יצחק יהודה ירוסלבסקי שליט"א שאמרו לי שאין להקל קודם שמונה וחצי מעלות למוצ"ש אף בעיירות שמוצ"ש הוא מאוחר מאוד, וכ"ה דעת הראשל"צ הרה"ג רבי שלמה משה עמאר שליט"א, מח"ס שו"ת שמע שלמה.

וע"ע בשו"ת חשב האופד (ח"ב סי' קמד, ע' קסב) שנתקבל להלכה שאין לעשות מוצ"ש קודם שמונה וחצי מעלות עיי"ש באריכות. ובמקום שאין שמונה וחצי מעלות מתחת לאופק יש ללכת לפי חצות עיין שו"ת דברי יציב (או"ח סי' קי – קיא).

ואני מצרף מכתב שקיבלתי מכבוד הרב מאיר פוזן שליט"א מח"ס אור מאיר על זמנים שדן בזה והעלה להחמיר בהנדון.

ולמעשה נראה שקשה להקל שמוצ"ש יהיה בשבע מעלות או שש וחצי מעלות.

בס"ד. חודש מרחשון תשע"ח פה ק"ק קרית ספר ת"ו.

במקומות הצפוניות בעולם שהיום מאריך מאוד בימי הקיץ עד שלא נראו הכוכבים אלא סמוך לחצות הלילה, קשה לאחב"י הי"ו הדרים שמה להמתין על זמן המקובל לזה בשאר מקומות, ולכן יש חשש שאם אין אנו מקילין להם, יבואו להקדים אף בזמן שבדאי לא הגיע שם זמן הלילה, לכן יש לנו לברר עד איזה זמן יכולין להקל להם להקדים בלי חשש של חילול שבת ויו"ט ח"ו.

דבר זה פשוט הוא דעיקר סימן של לילה הוא יציאת שלשה כוכבים בינונים, וזהו השיעור מן התורה כמו שמבואר בש"ס ובפוסקים, דכוכב אחד יום שני כוכבים בין השמשות ושלשה כוכבים לילה, ומבואר שם שהם כוכבים בינונים. ולרוב הפוסקים יש סימן שני לזה, והיינו כשהכסף העליון של הרקיע והשוה לתחתון ג"כ הוה סימן ללילה מן התורה אלא שאין אנו בקיין בסימני חז"ל האלו. ובריש ברכות בירושלמי יבואר למה צריכין לנו שלשה כוכבים ולא מספיק בשני כוכבים. ואיתא שם עוד דמי שעשה מלאכה בסוף יום השבת בזמן כוכב ראשון חייב חטאת בזמן כוכב שני חייב אשם תלוי ובזמן שלשה כוכבים פטור (אבל לא מותר דעדיין צריכין להמתין קצת לזמן של תוספות שבת). אך דא עקא, אע"פ שסימן של כוכבים בינונים סימן מובהק הוא ללילה, כבר כתבו רבותינו ז"ל דקשה לידע איזה מהם הם בינונים עד שכתב תר"י ריש ברכות דיש להמתין עד שנראו ג' כוכבים קטנים גזירה שמא יטעו בכוכבים גדולים וסבר שהם בינונים. וכן איפסקא הילכתא בשו"ע או"ח סי' רל"ה לענין ק"ש של ערבית ובסי' רצ"ג לענין מוצאי שבת וכן לשאר דיני תורה, רק דשם לענין שבת בעינן נמי דכוכבים הקטנים הם רצופים ולא מפוזרין, והוא משום תוספות שבת.

ויש לדבר עוד, דאפילו אם ממתנים עד שנראים כוכבים קטנים יש לברר עוד באיזה מקום ברקיע צריכים להביט לראות אלו הכוכבים. וידוע דסימן הכוכבים הוא סימן של סילוק האור, כי כבר הביא הגאון רבינו אלחנן ז"ל הי"ד בקובץ שיעורים בריש פסחים, דראיית הכוכבים הם סימן ללילה ולא סיבה

ללילה, כי גם בלי כוכבים מידת החושך עושה לילה כמו שהי' בתחילת מעשה בראשית דכתיב ולחושך קרא לילה. והנה בערב כשהחמה שוקעת במערב יש חילוק גדול במקומות הרקיע לענין מידת החושך

שיש באותה השעה. ומיד אחר השקיעה מתחיל המזרח של הרקיע להחשיך והחושך הולך וממשיך הלאה לצד המערב, והיינו אתר שכבר החשיך המזרח מתחיל אח"כ להחשיך אמצע הרקיע ורק אחר זמן גדול גם המערב מחשיך. והיינו בתחילה מחשיך הרקיע סמוך לאופק המזרחי ואח"כ העליון של המזרח וכו' עד סמוך לאופק המערבי ולאחרונה העליון של המערב. והטעם מה שהתחתון במערב מחשיך בתחילה, כי תמיד יש אידיים וקצת ערפל סמוך לאופק יותר ממקום הגבוה שם שגורם לתחתון להחשיך מקודם. וידוע שהכוכבים כשיוצאים בתחילה, האור שלהם הוא חלש מחמת גודל האור של יום הנשאר ברקיע, לכן אפילו להבקיאים בכוכבים לידע איזה הם בינונים, עדיין יש לברר באיזה חווק של אור מספיק ראיית אלו הכוכבים בעת שהם מתחילים לצאת. ורק כשהחלש אור היום הנשאר ברקיע הם מתחילים להופיע באור יותר חזק, וגם בזה פליגי האחרונים ז"ל. מכל זה מוכח דקשה לסמוך על ראיית הכוכבים בלי מסורת רבותינו ז"ל.

וכל מי שיש לו ידיעה בסוגיא זו של ביה"ש יודע דיש מחלוקת קדמונים מן הקצה אל הקצה בכל ענין של זמן לילה בערב, עד שלרבינו אליעזר ממיץ תלמידו של ר"ת כבר יש ודאי לילה מיד ששקעה החמה מתחת האופק. ופליגי בזה עם רבותיו ה"ה ר"ת בשם רבינו גרשום מאור הגולה דס"ל דאין לילה אלא אחר ד' או ה' מילין אחר שקיעה הנ"ל, והוא עד שכמעט לא נשאר מן אור היום אפילו במערבו של כיפת הרקיע. ובין שני קצוות אלו רבו השיטות בזמן יציאת הכוכבים. והטעם לחילוקי דעות אלו הוא פירושא במאי דהובא בברייתא ס"פ במה מדליקין שבין בשמשות מתחיל בזמן שתשקע החמה. וכבר כתב הגר"א ז"ל בביאורו (או"ח רס"א) דיש שלוש שקיעות. והיינו שקיעה ראשונה כשנתעלם השמש מעינינו מתחת האופק, ושקיעה השלישית כשכבר המערב ג"כ נחשך, ובין אלא השקיעות יש עוד שקיעה אחרת. שקיעה הראשונה אינו צריכה פירוש דפשוט הוא והיינו בזמן שהשמש אינו נראה אפי' קצת למעלה מהאופק. והשקיעה השלישית ג"כ יש ליתן סימן לזה והיינו כשנסתלק האור במקום ששם שקעה החמה. אולם שקיעה השנייה לא כל כך פשוט הוא ליתן סימן לזה, אלא יש לפרש דמיד ששקעה החמה עדיין נשאר אור גדול ממקום ששקעה החמה ונראית כעין זוהרי קרני השמש שיוצאים מן המערב על רקיע השמים ואח"כ לא נשאר שם אלא אור כהה, ואותה שעה הוא שקיעה השנית.

ובריש פ"ק דברכות בענין זמן טהרה לכהן טמא שרוצה לאכול תרומתו, הובא הקרא דכתיב ובא השמש וטהור, וקיי"ל שם דבעינן ביאת השמש וגם טהור יומא, היינו שכבר נטהר הרקיע מן אור היום. ולכן כיון דפליגי הפוסקים בזמן צה"כ פליגי נמי מהו השיעור של טהור יומא. ויוציא מזה דלכו"ע כל אחד לפי שיעורו של חושך יש ספק בכמה זמן אחר השקיעה יש להסתפק אם כבר הגיע אותו הזמן של טהור יומא. ולפי פשוט הסוגיא אין להסתפק בזמן שקיעה גופא אם כבר הגיע זמן לילה, כי לפי צד זה למה הוסיפה התורה לכתוב "וטהור". ולכן כמעט לכל הפוסקים לא מתחיל בין השמשות מיד אחר השקיעה אלא מזמן מאוחר לזה, אלא דפליגי כמה הוא זה הזמן. ועוד, כיון דפליגי תנאי בסוגיא דפ' במה מדליקין ובכניסת שבת מקדימין לחומרא כר' יהודה ובמוצאי שבת מאחרין כר"י, יש שמפרש דר"י לא בעי כוכבים אלא סימן של החשיך ולר"י רק סימן של כוכבים. יהי' מה שיהי', בין אי בעי כוכבים לספק לילה או לא בעי, לכו"ע להלכה בעי ג' כוכבים ללילה גופא, ובלי ראיית הכוכבים ליכא לילה.

ובש"ס מבואר דמלבד סימן הכוכבים יש גם עוד סימן אחר של לילה והוא משוער לפי זמן של הילוך אדם בינוני, ופשוט דזמן זה אינו יכול לסתור זמן של ראיית סימנים הנ"ל, כמו שהבאתי לעיל

מהירושלמי "ראה" כוכב אחד חייב חטאת וכו', וכן ממה שיצאו בכל בוקר ובוקר בבית המקדש לראות אם כבר האיר המזרח, שאינו תלוי בזמן קבוע של הילוך אדם רק תלוי במציאות של ראיית האור שתלוי על קריבת השמש מן האופק. אלא יש לדייק כי הזמן של הילוך אדם בינוני לא קאי על הילוך האדם שלא משתנה מיום וממקום למקום, אלא הוא הזמן של העברת החמה בעובי הרקיע היינו השטח ברקיע שהחמה הולכת בה בין יום ללילה בערב ובין לילה ליום בבוקר, וכמו דאיתא בפסחים (צ"ד.), ואינו זמן קבוע של הליכת אדם כמבואר למעלה, אלא הוא דין בשטח רוחב חלק ברקיע בין יום ולילה שהשמש עובר שם. אולם זמן שהחמה עוברת שם תלוי בהזמנים בשנה כי פעם הולכת בשוה ופעם באלכסון כידוע, ודרך אלכסון יותר גדול מדרך הישר. ועוד, הזמן תלוי במהירות העברה בחלק הנקרא עובי הרקיע הנ"ל, כי כל מקום שהוא קרוב יותר להקוטבים גם הליכת השמש הוא יותר בלאט. וזהו פשוט, כי הזמן של מעת לעת תלוי על סיבוב אחת של כדור הארץ שנראית לנו כהעברת החמה ממזרח למערב. וכיון שסמוך להקוטבים קו שסובב את כדור הארץ הוא יותר קצר כי רוחב הכדור נתקצר שם, א"כ גם הילוך השמש שנראית לנו הוא יותר בלאט.

ולפי"ז אין לנו כלום מזמנים הקבועים השווים בכל מקום שהובאו בספרים, כי אלו הזמנים סותרים מציאות ראיית הכוכבים, וצ"ל כמו שהובאו בכמה מהספרים דשיעור הקבוע מיידי מירושלים ביום בינוני של תקופת ניסן ותשרי, אבל בשאר מקומות ובשאר הימים אין לנו אלא הזמן של ראיית הכוכבים במציאות.

והנה זמן היותר מוקדם בפוסקים הוא של רבינו הגר"א ז"ל בזמן ג' רבעי מיל בירושלים והוא $13\frac{1}{2}$ מנוטין אחר השקיעה וידוע דא"ל לראות אז אפילו כוכב אחד מגדולי הבינונים, וגם רבינו הגרש"ז ז"ל בסידורו כתב שא"ל לראותם עד 24 מינוטין אחר שנתעלם השמש מעיניו. ובעכצ"ל לפי הגר"א שס"ל דבין זמן הכסיף העליון של ר' יודא ללילה של ר' יוסי יש זמן גדול כמו שכבר הזכירו מזה. ולא נשאר לנו לזמן היותר מוקדם אלא זמן הנ"ל של הגרש"ז שהוא ביום בינוני בירושלים. והוא ז"ל כתב שבזמן זה רק הבקי ביותר בענין זה יש לראות הכוכבים כשהם דקים מאוד, והיינו סתם אדם בינוני א"א לראותם, וזה תמוה כי תמיד אנו משערים באדם בינוני ובראיה בינונית. ויש להקשות עוד כי מוכח מתוס' שם והראשונים דאין בין זמן של ר"י ור"י"א אלא פחות משיעור טבילה שהוא פחות מחצי דקה ולא ב' דקות המובא שם בסידור של הרש"י. וכבר הביא החיד"א בברכי יוסף על דברי הש"ך בריש הלכות מילה שהכוכבים צריכים להיות בגודל מידת האור כמו שהם בלילה ולא סגי ראייה מחמת קוטנם בקושי ורק לגדולי המומחים. ועוד, כי אפילו להגרש"ז כוכבים אלו הם בינונים, וכבר איפסקא בשו"ע שבכל ענין של תורה בעיני כוכבים קטנים שנראים מאוחר מזמן הנ"ל, וניתוסף על זה דלמוצאי שבת בעיני גם שהם נראים רצופים ולא מפוזרים מחמת תוספת שבת, וא"כ הזמן הוא מאוחר עוד יותר.

וכבר הבאתי דפליגי הראשונים והאחרונים בזמן שקיעה לענין בין השמשות, וממילא מחמת זה פליגי נמי במקום ראיית הכוכבים. לר"ת וסייעתו הזמן מאוחר מאוד ולא נשאר עוד מאור היום רק בסמוך למקום התחתון של מערב הרקיע, ולפי הרמב"ם והגאונים המקום של אור הוא במקום גבוה בכיפת הרקיע בצד המערב, וכן משמע פשוט סוגיית הגמרא שרבי דאוי למערב וכו'. אולם המהר"ם על הדף דחק לפרש הגמרא דגם במזרח יש סימנים, אמנם פשוט הגמרא לא משמע כזה, רק לפי הגר"א והגרש"ז צריכים לדחוק לפרש כן. ומה שקשה בזה, כיון שאביי הוה מביט למזרח מסתבר לומר שהי' רואה שם בקושי סימני החושך, א"כ מה היתה תענת רבא בזה לאביי. בקיצור, לישנא דגמרא לא משמע כן.

והואיל ורוב הפוסקים ס"ל כר"ת בשם רבינו גרשום מאור הגולה וכן משמע שהוא שיטת רש"י בריש ברכות, ולשיטתם הזמן מאוחר מאוד, והחולקים הם הגאונים והרמב"ם ועוד, אע"פ שהם מעוטים נגד ההולכים בשיטת ר"ת, אולם כבר נהגו הרבים כן לקולא ואפשר לומר לפי שהגאונים הם דברי קבלה לא מיחו את הרבים לנהוג כן. וכבר כתב הברכ"י בשם אחרונים על מה שנהגו דלא כר"ת וסייע' כי טוב שתקנה לחכמים.

אמנם קשה למעשה להקל עוד יותר ולילך אחר השיטה שהיא כמעט שיטת יחיד לענין זמן סוף בין השמשות ולהתחיל חשבון משקיעת החמה, וקשה לסמוך על זה למעשה. מלבד זה לרוב הפוסקים בעינינו להוסיף מחול על הקודש רק אחר השקיעה כי א"א לעשות תוספת שבת מן התורה קודם לשקיעת החמה, וכן מוכח ממתני' סוף פ"ק דשבת דב"ה מתיר עם השמש היינו דיכול לעשות מלאכה בע"ש עד שלא נשקע השמש. מוכח מזה דקודם השקיעה אי אפשר להוסיף. ומה שמחמירים היום ליבדל ממלאכה קודם השקיעה הוא מחמת גמרא דרבא דאמר אתון דלא בקיאי בשיעורי חז"ל וכו', היינו דצריכים להחמיר מעט מקודם לשקיעה, כמו בבוקר דתחילת מצוות של יום הוא בעלות השחר ולמעשה צריכים להמתין עד הנץ החמה.

ובזמננו קשה מאוד לילך אחר הראייה כמו שהיה בימי קדם, והסיבה הוא מחמת רוב האור שיש כעת במקומות היישוב ואין לנו לסמוך אלא על העדות מהמומחין בזה לפני מאה שנה או יותר. והחכם האסטרונום ר' ברוך כהן ז"ל העיד על זה לפני כמו 120 שנה מחמת ניסיון, שאפשר לראות כוכבים בינונים בזמן שהשמש שקוע מעט יותר משבע מעלות. וצ"ע כי זה סותר מה שראה המנחת כהן שם באמסטרדם בימים בינונים הכוכבים שהם בודאי בינונים רק אחר 48 דקות אחר השקיעה שהם מעט יותר משמונה מעלות. וכל זה לענין כוכבים בינונים, אולם למוצאי שבת שצריכים קטנים ורצופים, יש לנו עדות מלפני כמעט מאה שנה מהגרי"מ טיקוטשינסקי ז"ל מירושלים שראה דהזמן לזה הוא כמו 8½ מעלות.

וכבר כתב הגר"א שם באו"ח סי' רס"א לענין כילה בביה"ש של מוצאי שאר תעניתים שהוא מותר בביה"ש, וכתב דכיון דפליגי ר' יהודא ור' יוסי בזמן בין השמשות דלר' יוסי הוא רק כהרף עיין לפני הלילה, א"כ מה שמוותר להקל לאכול כבר בבין השמשות הוא קולא שהקילו חז"ל, אבל להקל עוד כר' יהודא לאכול כבר ג' רבעי מיל קודם הלילה, כל כך לא מקילינן לי', כי תרי קולות לא מקילינן. הילכך לא מרוויחין בזה לאכול בביה"ש כי לרבי יוסי מרוויחין רק זמן של כהרף עין.

היוצא מזה, דדי לנו מה שמקילין בראיית כוכבים "במזרח" כפי ראייה של אדם בינוני ובראייה של אור בינוני ולא ראייה של אור דק מאוד. אבל להקל עוד יותר ולסמוך על הראייה של אדם בקי ומומחה בלבד וגם על ראייה של אור דק מאוד שהוא בתחילת יציאת כוכבים, זהו כמו ב' קולות דלא סמכינן על זה. וכל זה לצאת הכוכבים של עיקר הדין שהם כוכבים בינונים, אבל במוצאי שבת דבעינן.

קטנים רצופים אין להקל כל כך. לכן קשה להקל קודם זמן של 8½ מעלות. ולסמוך על כוכבים בינונים בלי תוספת שבת בשעת הדחק גדול, צריכים אנן לזה לדעת גדולי הפוסקים הי"ו.

בורר בדבר שאינו אוכל (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון א'קל הביא הרב מ.צ. מה שכתב אדה"ז בסימן שיט סעיף ח, וז"ל:

"כשם שיש איסור ברירה באוכלין כך ישנו בשאר דברים המעורבים עם הפסולת שלהם . . כגון אם היו לפניו ב' מיני כלים מעורבים ורוצה לברור מין אחד מחבירו כדי להשתמש בו הרי מין זה חשוב כאוכל והשני חשוב כפסולת וצריך לברור האוכל מתוך הפסולת ולא להיפך . .".

ולפי זה שואל ממה שכתב אדה"ז בסימן שיח סעיף מב. וז"ל:

"מנעל בין חדש בין ישן שהוא מהודק על הדפוס מותר לשומטו ממנו בין לשמוט את הדפוס בין לשמוט המנעל מעל הדפוס . .".

ולמה מותר לשמוט את הדפוס מתוך המנעל, הא בורר הוא את הפסולת (הדפוס) מן האוכל (המנעל).

ועל דרך זה שואל ממה שכתב אדה"ז שם סעיף מו, וז"ל:

"חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה מערב שבת לתלותו בו לייבשו יכול לשומטו מן הקנה אבל ליטול הקנה מתוכו אסור לפי שאינו כלי אלא אם כן ייחד הקנה לכך שאז נעשה עליו תורת כלי ע"י ייחוד זה . .".

ולמה מותר ליטול הקנה (הפסולת) מתוך החלוק (האוכל) כשמייחדו הרי יש כאן איסור בורר.

הנה עיין בספר שבת כהלכתה (מהרב יקותיאל פרקש שליט"א) חלק שני פרק שנים עשר סעיף יב, וז"ל:

איסור "הבורר" הוא הפרדת דבר מתוך "תערובת", אבל אם אינו מעורב כלל אין בהוצאתו משום בורר, ומותר ללא כל הגבלות.

וממשיך שם סעיף טו, וז"ל:

"גדר ה"תערובת" בענייננו הוא, שהחתיכה שמוציא מוקפת סביב בשאר חתיכות הקרובות אלי'. . ולכן שני מינים שאינם מעורבים, אלא מונחים זה אצל זה, וכן גם אם

מעורבים זה בזה, אלא שהחתיכה שאותה רוצה לברור נמצאת בקצה התערובת – ואינה מוקפת סביבה בשאר מינים כי אם נוגעת בהם – אין בכל אלו משום בורר".

וממשיך שם בסעיף יז, וז"ל:

"שני מינים שמונחים זה על זה וניכרים כל אחד לעצמו, אם אינם דבוקים זה בזה – אינו נחשב כמעורב, ולכן מותר להסיר מעל הדג חתיכת גזר המונחת עלי' שאינו חפץ בה, וכן הדובדבן המונח על גבי חתיכת עוגה", ע"כ לשונו.

ועיין עוד בספר שמירת שבת כהלכתה בפרק ג, דיני בורר בשבת סעיף ג, וז"ל:

"אין משום איסור ברירה אלא אם כן שני מינים מעורבים זה בזה או מונחים קרובים זה לזה ללא סדר, אבל אם כל מין ומין מונח בפני עצמו אין בהסרת אחד מהם משום איסור ברירה, ומותר ליטול איזה מהם שירצה".

ולכאורה לפי כל הנ"ל אין מקום לשאלתו כלל.



פשוטו של מקרא

פירש"י 'ותשכב את אבי'

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י בפרשתנו ד"ה ותשכב את אביה (יט, לג): "ובצעירה כתיב ותשכב עמו וכו'".

לכאורה שאלה זו של רש"י מתאים רק לאחר שהבן חמש למקרא ילמוד מה שנאמר בצעירה, ולכן ה' רש"י צריך לפרש זה שם, אבל לא כאן שעדיין לא נתעורר להבן חמש למקרא שום שאלה.

אבל אולי אפשר לומר שמה שרש"י מפרש זה כאן, הוא מפני שכאן נתעורר להבן חמש למקרא שאלה:

למה אמר הכתוב "ותשכב את אבי", ולא ותשכב עמו. שהרי בתחילת פסוק זה נאמר "ותשקנה את אביהן", אם כן במילא ידוע שזה שכתוב אחר כך ותשכב קאי על אבי. אם כן למה נאמר כאן "עמו".

ומה שרש"י כתב "ובצעירה כתיב ותשכב עמו", אין זה התחלה של שאלה, אלא רק לחזק השאלה שיש לו בפסוק כאן ולהביא רא' שהי' צריך לכתוב "עמו" כאן כמו שם.



עשרה גמלים לשם מה?

הרב שרגא פייויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפרשת חיי שרה כד, י ויקח העבד עשרה גמלים.

ולכאורה כתוב זה דורש ביאור, וכי בשביל השליחות ששלחו אברהם לאליעזר להביא אשה ליצחק היה צריך לקחת עשרה גמלים? ובפרט שרש"י פירש "וכל טוב

אדניו בידו" שנתן לו שטר מתנה, הרי לא היה צריך לשם זה עשרה גמלים! ואפילו בשביל הכלי כסף והכלי זהב שהביא כמתנות לרבקה לא היה צריך להם עשרה גמלים!

החזקוני פירש שהיה צריך לעשרה אנשים בשביל מנין לברכות אירוסין ונישואין, וזהו ע"ד הדרש, ואפילו לדבריו צ"ב למה היה צורך בעשרה גמלים, הרי יכולים היו להביא עשרה אנשים בעגלה שמחברים לגמל א', ולמה היה צריך לקחת עשרה גמלים ולהשיב כ"א על גמל נפרד?

האור החיים פירש שאין הכוונה לעשרה גמלים ממש כ"א למספר רב של גמלים ולגבי אברהם לא היו נחשבו לכולם.

וגם דבריו אינם לפי פשוטו של מקרא.

גם אין ליישב שהיה צריך לעשרה גמלים בשביל להביא את רבקה ואת מנקתה, ונערותיה, כי כנ"ל היו יכולים להרכיבם בעגלות, ואדרבה, זה היה יותר מתאים לצניעות הנשים כידוע.

ולכאורה כיון שזו שאלה בפשוטו של מקרא לכאורה צ"ב, מדוע רש"י אינו מתייחס לזה?

ונראה לומר בזה, שהביאור יובן מדברי רש"י עצמו על אתר:

רש"י מפרש "מגמלי אדניו": "ניכרין היו משאר גמלים שהיו יוצאין זממין מפני הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים".

נמצא שלפי רש"י זה שהגמלים הלכו כל הדרך זממין מפני הגזל, הרי בזה פירסמו את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, שזה כולל איסור גזילה. ולפי זה אפשר לומר שזהו הטעם ששלח מספר רב של גמלים, כי אילו היה אליעזר לוקח גמל א' זמם לא היה בזה פרסום של ממש, אבל כשלקח עשרה גמלים וכולם זממין, הרי זה כמו "פֶּאֶרְאָד" של בהמות זממין, שיש בזה פרסומת גדולה להראות לבני דורו שיש לשמור את הבהמות שלא ירעו בשדות אחרים מפני איסור גזל.

ובזה מתיישבת השאלה למה לקח עשרה גמלים.



שונות

שאלת הגאונים בתורת החסידות (גליון)

הרב פרץ מאצקין

מאנטרעאל, קנדה

בגליון א'קלא, כתב הרב א. מ. על אודות ספר אמונת היחוד שי"ל בשנת תרל"א, והשגות בעהמ"ח שואל ומשיב, ובגליון א'קלג, כתב בארוכה לבאר וליישב דעת המחבר ודעת השואל ומשיב בטוט"ד.

על מחבר הספר, הרב אברהם הסופר מפאלטישאן, כותב הרב הנ"ל "אודות חסיד זה אין לנו שום מידע ממקורות אחרים, וידידי הר' מ. ל. שי' אמר לי שיגע בזמן האחרון למצוא אודותיו במקורות אחרים".

ונראה להעיר: בשנת תרל"ט י"ל בפרזעמישלא ספר 'חן מרדכי' מהר"מ עבאדי (דיין בארם צובה), העוסק במידות האדם ע"פ קבלה, ונלווה אליו ספר 'דרכי חן' שחיבר הרב אלטר נח הכהן קאיזור. בשער הספר נאמר על ר' אלטר נח הכהן, "בן ז"ך שנים . . מגיד מישרים דעיר רעמיט . . ודעיר סנינא בארץ הגר וכעת הגיע ומורה דרך ה' בעיר דראהביטש . . נתגדל בבית הרב הצדיק המפורסם הק' מנישחיו בעהמ"ח תולדות יצחק ואח"כ נתאבק בעפר רגלי הצדיקים עד היותו כבן עשרים שנה ואח"כ נסע לארץ הקדושה . . וחיבר שם הספר חן מרדכי עם חברו הנ"ל רבי מרדכי עבאדי, והספר דרכי חן הגיד מישרים פה דראהביטש לפני כל דורשים אלקים חיים באמת".

במודעה מודיע לנו המחבר ש"להוי ידוע שיש תחת ידי כמה הסכמות מגאונים וצדיקים הקדושים. ועבור המחלוקת³⁷ שנתעוררו בעוה"ר לא רציתי להדפיסם. וטעמי ונימוקי א"א לגלות רק מפה לאוזן שומעת".

37) מה שלא רצה לפרש המחבר נת' לנו קצת בספר 'דרכי משה החדש' (תולדות המהר"ם שיק) אות כ"ו: "פעם אחת התגורר שמה אצל ספינקא בכפר רעמיט איזה רבי בשמו רבי אלטר נח, והמון עם אמרו עליו שהוא נביא, והיה שמה בכל הגליל רעש גדול, כי באו מקרוב ומרחוק, והיה עוד צעיר לימים, בעל קומה וקלסתר פנים, והיה מאסף ממון הרבה, ובאו אנשי קאוויאשד ובקשו שיבוא לדור שמה והתרצה להם והביאו אותו לחוסט ורצו שיקבל פני רבינו זצ"ל [מהר"ם שיק]. ובא לחוסט בחצות היום, ותיכף ומיד התקבצו כל בני הישוב מקטן עד גדול, ורצו לרבינו זצ"ל, ואמרו לו [להרב הנ"ל] כי עד אחר ב' שעות לא יוכל לילך שמה [לרבינו] כי אז כתבו הבחורים אצלו התשובות, ורבינו זצ"ל לא ידע ממנו

אחרי מודעה זו באה מודעה שני' מאת "אברהם סופר מפאליטישאן מתגורר כעת פה דרהאביטש", "גם אני באתי מן המודיעים ולפנים באם שהמצא ימצא בהספר הזה מהלשונות שאינה מדוקדקים. לבל ישימו אשם נפש מחברו אדמו"ר שליט"א כי אין לו רק קולמוס הלב זה הלשון ולא כנף הנוצה והשומעים העתיקו לפי רעיונם ע"כ אפשר שנפלו בו שגיאות מי יבין. עד שאח"כ באמצע ההדפסה נקרא נקראתי והעתקתי ההקדמה והשער וגם איזה לקוטים ואקוה שהעתקתי לכוונתו האמיתית והרצויה".

ומסתבר ש"אברהם סופר מפאליטישאן מתגורר כעת פה דרהאביטש" ה"ה מחבר ספר אמונת היחוד, וא"כ אולי יש ללמוד מלשון מודעה הנ"ל ("אדמו"ר שליט"א") שהיה חסידו של המחבר הרב אלטר נח הכהן קאייר.



מאומה כי לא שמע ממנו, ולאחר ב' שעות הלך הנ"ל עם שני גבאים שלו וכל העיר אחריו, וכל הבחורים, כי המה הכירו אותו וכבר שמעו מה שאמר עליו הגאון בעל ייטב לב ז"ל, ובא פתאום לבית רבינו עם כל העולם הנ"ל, ורבינו זצ"ל לא ידע מכל זה, והלך מחדרו לחדר הגדול ונתן לו שלום והחזיר לו שלום, ושאל אותו כנהוג "פון וויא זייט איהר", והשיב לו "מה' מצעדי גבר כוננו", והתחיל לספר כי הוא מארץ ישראל וסיפר דברים נוראים, ורבינו זצ"ל שתק, וסיפר באריכות כי בא לחוץ לארץ ורצה להקביל פני הרבי"ס, ונסע לסיגעט גם כן לקבל פני הרב, ושמע כרוז משמים בזה הלשון "אדער רבי זיין אדער פון דער וועלט גיין", ותיכף באו אנשים עם קוויטליך, וראה כי משמים צריך הוא להיות רבי, והרב מסיגעט קיבל אותו (כך אמר הוא), ואחר כך קינאו אותו בני הרב ונעשה מחלוקת בינו לבין הרב, ולזה בא לכאן כי רבינו הוא שר התורה לעשות שלום בינו לבין הרב מסיגעט. . והבחורים עמדו ורצו אך להכותו, אבל לא רצו בבית רבינו ז"ל, והוא היה חכם והבין את זאת ואמר לרבינו, "איהר זאלט זאגן איירע בחורים זיי זאלין מיט מיר ניט טשעפען, וועל איך זיי שיקען אסאך געלד". . ואחר כך אמר רבינו "ני" והשיב הוא מה זה "ני" ואמרו הבחורים "די פיס הייבין", ותיכף ומיד עמד מהכנסא ונטל רשות והלך לו.

ורבינו זצ"ל. . שאל לתלמידיו מי הוא זה, כי זה הוא איש מטורף ובתוך כך בא רבי יעקב דיין זצ"ל ואמר "דער רבי האט איהם אריין גילאזט? דער סיגעטער רב האט גיזאגט מען טאר נישט שטיין בד' אמות שלו", והשיב רבינו "וואס לאפט מען איהם נאך די מענטשען זענען מער משוגע פון איהם" עכ"ל.

ליתר פרטים, ראה 'חמישים צדיקים' (יצחק אלפסי), ע' 60 ואילך ובהנסמן שם.

שאלת הגאונים בתורת החסידות (מאמר שלישי בסדרה)

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ש"ס מפורש על ציור המלאכים ב"קומה זקופה"

בגליון הקודם הבאנו מתוך ספרי חסידות וספרי הקדמונים אודות המלאכים שנקראים בשם חיות ובהמות (תניא פל"ט),

וגם כי על כן ציורם הרוחני של המלאכים הוא אשר הראש ועניני השכל קיים אצלם במישור אחד עם הגוף ועניני הטבעיות, בשונה מן האדם שאצלו הראש למעלה ובערך נעלה יותר מן הגוף וטבעיותו.

וגם הבאנו שם אשר הגאון ה"שואל ומשיב" ב"הסכמה" שכתב על ספר של ביאורים בתורת החב"ד (ס' "אמונת היחוד") הוא רק דן שם בטעם ושורש הדבר שבמלאכים השכל והטבע הוא במישור אחד אבל אינו חולק בגוף הענין שכן הוא ציור הרוחני של המלאכים, והארכנו במקורות בכל זה.

ועתה נבוא לדברי חז"ל בזה בש"ס ומדרש,

כי תלמוד ערוך הוא בגמ' חגיגה דט"ז ע"א: ששה דברים נאמרו בבני אדם שלשה כמלאכי השרת שלשה כבהמה, שלשה כמלאכי השרת יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת, שלשה כבהמה אוכלין ושותין כבהמה כו'.

ועד"ז נמצא בב"ר פ"ח, יא אודות האדם שהוא "עומד כמלאכי השרת מדבר כמלאכי השרת ויש בו דעת כמלאכי השרת".

הלא גם מלאכי השרת מהלכין בקומה זקופה כאדם, ולכאורה זהו בסתירה הן למ"ש החסיד והן למ"ש הגאון, כי שניהם נקטו שמלאכים ראשם הרוחני במישור עם גופם.

[אולם אין מגמרא זו סתירה על ספרי החסידות ומהר"ל שהבאנו, כי שם אף פעם לא נקטו על המלאכים שראשם כפוף או שאין ראשם זקוף, ורק במאמרי אדה"ז נזכר זה על ה"אופנים" בלבד שהם בבחינת עיגולים מבלי אשר ימצא בהם ראש וסוף].

ולא נ"ל לחדש חילוק בין "ראש זקוף" שזהו גם במלאכים, ל"ראש למעלה מהגוף" שזה ליתא במלאכים. אלא כ"ז הוא לכאורה ענין אחד אם כן קיימת סתירה לכאורה בין דברי הגמ' ומדרש לדברי גאונים הנ"ל.

דרגות שונות במלאכים

לענ"ד התירוץ ברור, כי יש סוגים רבים במלאכים, כגון:

חיות ואופנים שבנבואת יחזקאל,

שרפים בנבואת ישעי' (ועל ה"שרפים" מפורש גם בחסידות אשר ראשם זקוף כאדם, עיין לקמן מד"ה להבין ענין עגולים ויושר תקס"ב),

מרכבת סוסים שבנבואת זכרי' (שכללות עניינו גם הוא נתבאר בדרושי אדה"ז במאמרי אדה"ז בדרושי תקס"ד).

ועוד נמצאים סוגים רבים במלאכים הנזכרים בזהר: מלאכים הנק' נוגא דימא רבא, מלאכים הנק' דשא חציר איבין וזרעין, מארי דעיינין מארי דאודנין והנק' קרבים, רגליים כו'. לפעמים הם נק' אברים דמלכא (תו"א טו, ב) ולפעמים אברים דמטרוניתא. ועוד הרבה [ונמצא כו"כ בנלקט בספר "אוצר הזוהר"].

מלאכים דיצירה ומלאכים דבריאה (י"ב בקר דבריאה), וגם מלאכים דעשי' ומלאכים דאצילות.

גם שני סוגים כלליים: מלאכים המתחדשים בכל יום ומלאכים העומדים מששת ימי בראשית (מובא בדא"ח ממדרש וטור או"ח סנ"ט פבי' יוצר משרתים ואשר משרתיו, ועי' חגיגה י"ד ע"א על מלאכים הנבראים בכל יום ואומרים שירה ובטלי). וזה קשור ג"כ לענין צבא השמים הקיימים באיש ולא רק במין המדובר בס' החקירה להצ"צ ובכ"מ.

והרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב מנה עשר דרגות במלאכים, ובגמ' חגיגה די"ג כי בכל גדוד יש ריבוא רבבות מלאכים אבל לגדודיו אין מספר (ע"פ איוב כה, ג "היש מספר לגדודיו") ויש מזה הרבה בדא"ח.

ונציין להלן עוד איזה סימוכין בעניני דרגות החלוקות במלאכים:

אם שייך בחירה אצל מלאכים

(א) בקובצי פלפולים והערות רבים מאד, דנים בסתירה בספרי החסידות:

כי לפעמים מבואר שמלאכים הם בעלי בחירה ושייך בהם חטא ועונש כמלאך מט"ט דמחיהו ס' פולסי דנורא ועוד מאמרי חז"ל בענין עונש במלאכים (לקו"ת בהר מג, ד. סה"מ הנחות הר"פ ד"ה כבוד מלכותך ואוה"ת נ"ך ע' תרס בשם אדה"ז. תרס"א ע' קעט. עטר"ת ע' ריז. לדוד מזמור תרפ"ב. כבוד מלכותך תשי"ב. ועוד),

ולפעמים מבואר שהמלאכים אין בהם בחירה (תניא ריש פל"ט. אוה"ת נח תרנח, ב. תר"ל ע' רסח. תרל"ג ע' תמ. כל מחלוקת תרנ"ד (בשם הרמב"ן). תר"ס ע' י. תרפ"א ע' שמא. אתה הוא ה"ש"ת ועוד).

[שקו"ט בענין בחירה במלאכים (מתוך מה שמצויין אצלי, וזו רק רשימה חלקית): לקוטי הגהות לתניא פל"ט (הגהת הגאון הר"י ריבלין ומביא שם מסידור עם דא"ח עג, א שמחלק בין נשמתם לגופם). הערת המו"ל בסה"מ תרל"ג ח"ב ע' תמ. הערת המו"ל בס' אור התפילה ח"ה ע' רעו. מ"מ מרוזוב בקובץ הערות וביאורים (דא"פ) ר"ח אלול תשמ"ו. א' ליינ בקובץ הערות וביאורים פ' חוקת תשנ"ג. הרב יהושע מונדשיין בהערות התמימים כפ"ח י"ד כסלו תשנ"ח (ומביא שם גם משל"ה יח, א. כ, ב. שכותב שבמלאכים יש בחירה קצת ושהוא "בחירה בנעלם" ולא "בחירה בפירסום" כו'). לוי"צ חיטריק בהערות וביאורים ג' תמוז תשנ"ט. הרב שד"ב ווינבערג בהערות וביאורים פ' צו תש"ס. הרב יעקב י' קופרמן בהערות וביאורים ג' תמוז תש"ס. מ"מ פירס, שניאור זלמן בענדעט, משה ארי' שריף, דניאל דוד גולדבערג - בהערות התמימים י' שבט תשס"ו. הרב יצחק קליין בהערות התמימים מנשסתר ג' תמוז תשס"ט. הרב דוב דבורסקין בקובץ מגדל אור חוב' יו"ד תש"ע (שם אריכות גדולה בשיטת רבינו ושיטת הקדמונים בזה, ומביא גם מתורת מנחם ח"י ע' 109). ועוד].

ועל כל אלו יש להעיר, כי בכל השקו"ט יש לקחת בחשבון שתלוי באיזה דרגת ובאיזה מצב מלאכים מדובר,

כי מלאכים הוא שם כללי לסוגים רבים, וגם במט"ט גופא שמחיהו כו' יש מט"ט דיצירה או דבריא כו' ויש בזה אריכות ואכ"מ. וכמו שבמט"ט גופא יש דיצירה ודבריא, כ"ה בענין מלאך שרף ושליח שלפעמים הם דרגות עשי' יצירה ובריא, ולפעמים הם עשי' בריאה יצירה ואכ"מ.

[ועל דרך המובא בענין זה גופא של הבחירה במלאכים, בסה"מ תרכ"ט ע' קסד שהמלאכים שהיו תחילה נשמות שייך בהם בחירה אבל שארי המלאכים הם בלתי בחירה. ובבריאוו"ו לאדמו"ר הצ"צ ע' תתקנו דענין הבחירה שייך במלאך בשעה שאינו שליח מהקב"ה. ועי' בתורת מנחם ח"י].

מלאכים עיקר עבודתם ביום או בלילה

עוד סתירה ראיתי בספרי חסידות בענין עבודת המלאכים ביום או בלילה:
בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' רלה שהמלאכים המה בבחי' שינה כל הלילה.
ועי' ג"כ אמרי בינה ה, א ששירת המלאכים ביום דוקא ולא בלילה.

ואילו בסה"מ תקס"ז ע' שמח איתא שעיקר עבודת המלאכים הוא בלילה.
[ויל"ע בגמ' חולין צ"א. ורשום אצלי שהארכתי על זה בגליון "הערות וביאורים"
שבועות תשנ"ח, ואינו לידי כעת].

אלא שגם זה לכאורה קשור ג"כ עם ענין סוגים שונים במלאכים [ובפרט לפי
המבואר בשרשם אם מעיגולים דתוהו או יושר דתיקון].

מלאכים בצורת חיות, ומלאכים בצורת אדם

ונשוב לנדון דידן, הנה י"ל כי במאמרי אדה"ז בענין עיגולים דתוהו, ועד"ז צ"ל בס'
אמונת היחוד, קאי באופנים וחיות הקודש שבמרכבת יחזקאל,

ועי' רש"י יחזקאל ע"פ ורגליהם רגל ישרה (א, ז): "שאיין להם קפיצים ארכובות
לכוף את שוקיהם, לפי שאיין להם ישיבה ולא שכיבה ואיין צריכין להיות קפיצין כעין
שיש לבהמה קפץ עליון וקפץ תחתון שבהם היא כופפת שוקיה לשכיבה". וגם מרש"י
זה ניכר שנקט כפשטות הכתובים ביחזקאל אשר מדמה צורת גופם הרוחני לחיות ולא
לאדם (אף כי גם "דמות אדם להנה" ו"דמות פניהם פני אדם"). והם הנקראים בכתובים
ובגמ' בשם "מרכבה" שענין זה מורה על דמיון לצורת בע"ח ולא אדם (אף שגם באבות
נאמר "מרכבה").

ועל כן במלאכים שהם מסוג אופנים וחיות הקודש שבמרכבה, בזה גם הגאון
ה"שואל ומשיב" נקט כפשטות הפסוקים וכאמור בחסידות שהם כפופים וראשם
הרוחני במישור עם גופם הרוחני, וכאשר הוא מבאר הטעם שזהו מצד כי גם טבעיותם
אינה למטה מהראש אלא היא באותה דרגא נעלית של ראשם.

משא"כ בגמ' חגיגה קאי במלאכי השרת אחרים שעליהם אמרו שצורתם קומה
זקופה, כי שרשם ג"כ מפני אדם ועיגולים דיושר והם ג"כ בקצת תכונת בעלי בחירה,
ולא מדובר שם במלאכים שבמרכבת יחזקאל.

חילוקי הפרטים בדרגות המלאכים

והנה כתבנו כאן רק קו כללי, אשר "מלאכים" הוא שם כולל לסוגים רבים, וגם חילקנו ע"פ דרושי אדה"ז שיש מלאכים שהם בבחינת אופנים ועיגולים דתוהו ויש מלאכים השייכים לבחינת יושר דתיקון.

ועי' בפירוש הרבי על תניא ר"פ ל"ט (הובא במפרשי התניא) אשר אין ענין החסידות לדון בענין דרגות המלאכים, רק מה שנוגע במיוחד לנו לעבודת ה'.

ואציין לקמן, איזה נקודות כלליות שראיתי בענינים אלו בספרי החסידות, ודברים אלו נ"ל שהם יסודות ויש בהם הבהרה רבה בכל סוגיא זו :

לשון התניא פל"ט, והערת הרבי

א) בתניא ר"פ ל"ט, אשר המלאכים נק' חיות ובהמות כי יראתם ואהבתם היא טבעית להם, ומפרש שם שמדור מלאכים אלו הוא בעולם היצירה ששם משכן המדות כי שית ספירין מקננן ביצירה כו'. [וראה להלן ע"ד הנוסחאות בתניא: "המלאכים", או "מלאכים"].

ב) בתניא שם מוסיף רבינו הזקן בהגה"ה, שיש גם מלאכים חיות הקודש עליונים בעולם הבריאה שעבודתם באהבה ויראה שכליים.

ג) ב"מ"מ והערות קצרות" של רבינו לתניא ר"פ ל"ט, מעיר שבלקו"ת במדבר ד"ה ואהי' אצלו אמון (יה, ד) מבואר באופן שונה מהתניא, כי שם איתא אשר "חיות הקודש" שבעולם היצירה עבודתם היא בבחי' טעם ודעת (וע"ד שיתא סדרי משנה ע"ש) והם שואגים מחמת השגתם כו', ורק ה"אופנים" דעשי' אין להם טעם ודעת והשגה גדולה כמו חיות הקודש כו'. [ואילו בתניא כאן מבואר שחיות הקודש שבעולם היצירה יראתם ואהבתם היא טבעית ולא שכליית].

וראה גם לקמן מד"ה מחה תמחה תקע"ב שמחלק ג"כ בין "אופנים" ו"חיות הקודש", אף שלפעמים הם נכללים בדרגא אחת.

ד) בד"ה ואהי' אצלו אמון, בס' מאמרי אדה"ז כתובים ח"א ע' רו (מאמר המקביל ללקו"ת ד"ה ואהי' אצלו אמון שם) הענין מנוסח באופן אחר, כי חיות הקודש דיצירה היא עבודה במדות שע"פ השכל משא"כ האופנים בעשי' זוהי עבודה בלי טעם ודעת כלל. כללות נקודה זו נתבאר בעוד דרושים. [ולפי נוסח זה, מותאם יותר לספר התניא ר"פ ל"ט].

ה) וראה הלשון בבאוו"ת דרושים לשבועות ע' קפו (ונמצא גם בסה"מ תרכ"ט) "הגם שבחי' מלאכים דבריאה עבודתם בדחילו ורחימו שכליים כו' מ"מ אין ההתבוננות

והשגה שלהם עיקר אלא רק היא סיבה בעלמא לעורר את אהבתם הטבעית שלמעלה מן השכל. משא"כ אהבה ויראה דאדם שהוא בחי' עולם התיקון שהתפעלות השכל הוא העיקר". ועד"ו נמצא במאמרי אדהאמ"צ ואתחנן ע' רסד ועוד.

"אופנים" עיגולים, "שרפים" יושר

(ו) בד"ה להבין ענין עגולים ויושר (סה"מ תקס"ב ע' מו), מבאר ההפרש שבין "אופנים" שהם בבחי' עיגולים משא"כ "שרפים" שהם בבחי' יושר כמ"ש "שרפים עומדים" [וכ"כ ג"כ בפ' מהרז"ו ועץ יוסף לב"ר פ"ח, יא בענין מלאכי השרת ש"קומתן זקופה שנאמר שרפים עומדים], שהאופנים הם בעשי' ומתגלגלים תמיד כו' וביטולם הוא ביטול בתכלית שהוא ביטול העצמות בהשתחוואה גמורה, משא"כ השרפים הם חב"ד דבריהם ואהבתם ברשפי אש נולדה מהתבוננותם והשגתם באור א"ס ואין הביטול כי אם לפי ההשגה, ושרפים אלו הם מבחי' היושר שהוא הארת הקו כו' ועל כן המה בעמידה חב"ד למעלה מחג"ת כו', מאמר זה דתקס"ב נתבאר ג"כ במאמרי רבינו תשכ"ג.

(ז) אף שכאמור מתקס"ב הנה השרפים עבודתם היא שכלית, הנה לפעמים מבואר ענין "ובשתים יעופף" הנאמר בשרפים שזוהו ענין הטבעיות ע"ד הבע"ח, ושם ג"כ אשר "שרפים" הם בחי' "בהמה רבה" ביטול לאלקות שלמעלה מהדעת (עי' מאמרי אדהאמ"צ ואתחנן ע' רסה).

[ובזה יובן ההגה"ה בתינא פל"ט ששרפים דעולם הבריהם הם שכליים ומכל מקום נקראים בשם "חיות הקודש". וראה עוד לקמן בסמוך מאוה"ת בראשית.

וצ"ע לתווכ עם תקס"ב ע' מט דמשמע אשר השם "חיות הקודש" לא קאי על שרפים. ועי' תו"א ד, א].

(ח) באוה"ת בראשית תתשנו, ב ואילך מביא בשם האריז"ל בחילוק שבין אדם דיושר שהוא מבחינת האור שלא נגע בו הצמצום משא"כ מלאכים מבחי' עיגולים שהוא מן האור שנתצמצם. ועיין שם תתשנט, א שגם היושר ד"שרפים" הוא למטה מבחי' היושר דאדם והוא מבחי' האור שלאחרי הצמצום. [ותורה לא ניתנה למלאכים גם לא למלאכים שכליים דבריהם ודאצילות ועי' שער האמונה לאדהאמ"צ ע' 136]

בחינת "נשמה" רק בישראל

(ט) בד"ה מחה אמוחה (סה"מ תקע"ב ע' ע' קסא) מבאר בענין "נפש רוח נשמה", אשר "נפש" הוא התפעלות המלאכים שנק' אופנים וחיות הקודש (בהמשך הדברים מחלק שם גם בין אופנים וחיות הקודש), "רוח" הוא ענין "רוח האדם העולם למעלה"

וענין "עושה מלאכיו רוחות" שבשניהם הן באדם והן במלאכים יש התפעלות אהבה ויראה טבעיים ואהוי"ר שכליים, ו"נשמה" היא בחינת החכמה שבחלק אלוהי ממעל ממש [וע"ש במ"מ בתחילת המאמר].

וקרוב לזה ראיתי הלשון בעבודת הלוי פ' שלח (לז, ג): "ההיכלות הם בחי' עגולים, והנשמות ומלאכים אשר בתוכן הבחי' יושר הבחי' רוחין".

לגבי עולם שלמטה המלאכים הם שכל ומוחין

(י) עוד מבואר באיזה מקומות, כי מה שהמלאכים נקראים בשם בהמות וחיות זהו רק לפי ערך העולמות שלמעלה הימנו, כמו מה שמלאכים דבריהם נקראו בשם בהמות וחיות זהו רק לגבי ערך עולם האצילות שלמעלה הימנו (תו"ח ויקהל תכח, ג. אוה"ת בהעלותך ע' שכו. תרל"ב ח"ב ע' תרלט. ועד"ז בפלח הרמון ויקרא ע' כג שנק' חיות ובהמות רק לגבי האדם שעל הכסא. ועוד).

אבל לגבי העולמות שלמטה הימנו הוא כולו מוחין ושכל אלקי ועל כן נקראים המלאכים "שכלים נבדלים".

דיוק לשון בתניא מהדו"ק

בתניא תחילת פל"ט הלשון הוא "ומפני זה נקראים ג"כ המלאכים בשם חיות ובהמות כדכתיב ופני ארי' אל הימין . . .",

אבל בתניא מהדו"ק מביא גירסא מכתב-יד "נקראים ג"כ מלאכים" בלי ה"א,

ולפי דברינו החילוק מובן כי בלי ה"א מודגש יותר שאיננו מדבר בכל המלאכים,

אולם לפי הגירסא הנדפסת לפנינו "המלאכים", י"ל כי גם מלאכים דיושר כמו ה"שרפים" גם הם נקראים בשם חיות ובהמות, וכדמשמע בהגה"ה בתניא פל"ט (וכנ"ל מהדרושים שגם שרפים דבריהם מיושר דתיקון אין זה כמו היושר דאדם אלא הם מהיושר שלאחר הצמצום, וגם כי השרפים הם בחי' בהמה שלמעלה מהדעת) כי כל המלאכים נקראים כן.

סיכום

לסיכום יש להדגיש, כי לפי המבואר בחסידות הנה בכל דרגות המלאכים וגם באופנים דעשי' יש בהם דעת והשכל באלקות גבוה מעל גבוה כו' וכמו שהבאנו גם מהרמב"ם, רק שאין במלאכים המעלה דבחי' חכמה שבנשמות ישראל ניצוץ הבורא חלק אלוהי ממעל ממש (בלשון המדרש ומהר"ל "דימוי הצורה ליוצרה").

ומכל זה מובן יותר ההפלגה וריחוק הערך שצריך להיות כאשר ממשילים בין טבעיות המלאכים בהמה רבה שלפני האצילות או "בהמה" גימטריא שם "ב"ן" דבריא ויצירה, אל טבעיות הבע"ח בעולם העשי' החומרי,

וכאשר ביארנו למעלה באורך את השגת ה"שואל ומשיב" על לשון בעל "אמונת היחוד" שההשגה היתה על אופן הרצאת הדברים של החסיד בהמשלת המלאכים לבע"ח ולא על גוף הדברים המבוארים בדא"ח.



לע"נ

הקדושים השלוחים הרה"ת גבריאל נח בן יבלחט"א ר'
נחמן שי' וזוגתו מרת רבקה בת יבלחט"א ר' שמעון שי'
הי"ד

נהרגו על קידוש ה' ר"ח כסלו תשס"ט
נדבת הרה"ת יהודה דוד ושושנה רייזל לוינזון



לזכות החתן הת' יהודה זעליג שי' בעגון
והכלה מרת אסתר שתחי' רימלער לרגל בואם בקשרי
שידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
נדפס ע"י הורי הכלה הרה"ת משולם זוסיא וזוגתו מרת
חנה שי' רימלער

לע"נ

האשה החשובה והצנועה מרת שרה טעמא

בת הרה"ח ר' בנימין הלוי ע"ה

אשת יבלחט"א

ראש המערכת הגה"ח מוהר"ר אברהם יצחק ברוך

גערליצקי שליט"א

נלב"ע כ"ג מרחשון ה'תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י משפחתה

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת בתי' דבורה

בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"ג
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל

זאקאן

נפטר ביום כ"ג מרחשון ה'תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת יוסף וזוגתו מרת מישל ומשפחתו שיחיו

זאקאן

לע"נ האשה החשובה והצנועה

מרת שרה טעמא

בת הרה"ח ר' בנימין הלוי ע"ה

אשת יבלחט"א

ראש המערכת

הגה"ח מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

נלב"ע כ"ג מרחשון ה'תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

ר' מאיר ומשפחתו שי' קלאפמאן

וועסט פאלם ביטש, פלארידא