

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 ה [אלף-קלה]
ש"פ וישלח
יום הבהיר י"ד כסלו
שנת הצדי"ק

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

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 ה [אלף-קלה]
ש"פ וישלח
יום הבהיר י"ד כסלו
שנת הצדי"ק

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 וישלח
גליון ה [אלף-קלה]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 5..... הזכרת תחיית המתים שבשמו"ע
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 12..... תפיסת מקום המתברר לגבי' דהמברר
הרב פסח צבי שמערלינג
- 14..... 'יש לומר' וצירופיו בליקוטי שיחות
הרב פרץ בראנשטיין
- 16..... 'ציאת מצרים' - 'תחילת' ויסוד 'הציווי'
הת' דב בעריש רוטנברג

אגרות קודש

- 18..... מזל גורם (א)
הרב בנימין אפרים ביטון

חסידות

- 25..... ההתהוות באין ערוך לגבי כח המהווה
הרב משה מרקוביץ
- 26..... החסרון שלמעלה והחסרון שלמטה
הנ"ל
- 27..... הערה בספר התניא
הרב וו. ראזענבלום
- 28..... לשונות האופיינים בהנחות הר"מ בן אדה"ז
פרץ יצחקי

נגלה

34..... דרכו להזיק באדם

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

38..... כמה יסודות בנזקי ממון (ג)

הת' משה דוד הומינר

הלכה ומנהג

43..... הרשות והחובה לסמוך על רבותיו גם בדבר שרבים מחמירים (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

44..... עוד בענין הנ"ל

הרב יוסף יצחק פייגלשטאק

46..... עיון בגדר 'חומרת הרשב"א' לגבי ב' אותיות שנדבקו (ב)

הרב יוסף יצחק רייבין

51..... חוליות וגדיל הציצית

הרב דוד י. אופנר

55..... קריעת נייר וחיתוך מפת נילון מגליל שלהם בשבת (גליון)

הרב יעקב הלוי הורוביץ

63..... קושיית אדמו"ר הזקן על הש"ך בהלכות מילה (גליון)

הרב משה מרקוביץ

64..... בענין שבות דשבות במקום מצוה - שיטת אדה"ז -

הרב מנחם מענדל שטראקס

70..... איסור חלב עכו"ם בימינו גם לדעת האגרו"מ

הנ"ל

פשוטו של מקרא

73..... בפרש"י ד"ה ליצחק ולרבקה

הרב מנחם אלפרוביץ

74..... עשרה גמלים לשם מה (גליון)

הרב מנחם מענדל גרינפעלד

שונות

ספר "לקט שכחה ופאה" (גליון).....76

הרב אברהם ירמ' מארמארשטיין

כהן שמחולל מקדושתו אינו נושא כפיו.....77

הרב ישכר דוד קלויזנר

שאלת הגאונים בתורת החסידות (מאמר רביעי בסדרה).....81

הרב אלי' מטוסוב

הבהרה:

הננו בזה להזכיר להכותבים שיחיו הוראת כ"ק אדמו"ר אודות אופי ההערות הנדפסות בקובץ "הערות וביאורים", ובלשון הרב (מבוא ל"ספר היובל הערות וביאורים" ע' כו):
"לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה): אריכות (וגם... המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן".

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מקץ – שבת חנוכה ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום א', כ' 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

עניני גאולה ומשיח

הזכרת תחיית המתים שבשמו"ע*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

פירוש האבודרהם

בברכה שניה דשמו"ע אומרים: "אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים אתה רב להושיע (מוריד הטל ובימות הגשמים אומר משיב הרוח ומוריד הגשם) מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים¹ סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים ומקיים אמונתו לישני עפר. מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה. ונאמן אתה להחיות מתים ברוך אתה ה' מחיה המתים", וצריך ביאור למה מזכירים בברכה אחת תחיית המתים כמה פעמים?

ובספר אבודרהם (שמונה עשרה) כתב וז"ל: אתה גבור לעולם ה' על שם (ישעי' מב, יג) ה' כגבור יצא. ואמר בתחלת ברכה זו לשון גבורה שכל אלה שמזכיר בברכה זו הם בגבורה כמו שנפרש. ומזכיר בברכה זו שלשה פעמים תחיית המתים הראשונה מחיה מתים אתה והשנייה מחיה מתים ברחמים רבים והשלישית בא"י מחיה המתים. והטעם כי בשלשה ענינים הקדוש ברוך הוא מחיה המתים: הראשונה כשאדם ישן על מטתו והרי הוא חשוב כמת ואומר (תה' לא, י) בידך אפקיד רוחי. והקב"ה מעלה עננים ומוריד טללים וגשמים כדי לפרנסו ומחזיר לו נשמתו לכך נסמך זה לזה, מחיה מתים אתה רב להושיע משיב הרוח ומוריד הגשם, כי זו מורה בתחית המתים לגוף בקומו ממטתו, והשנית בענין ירידת הגשמים² כדאמרינן בפרקא קמא דתעניות (תענית ז, א) אמר רבי אבהו גדול יום הגשמים יותר מתחיית המתים דאלו תחיית המתים לצדיקים ולא לרשעים שנאמר (דניאל יג, ה) ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, ואלו גשמים לצדיקים ולרשעים. והשלישי בענין תחיית

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית החשובה מרת חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה נלב"ע ביום י"ז כסלו תשס"א, ויה"ר שיקויים היעוד דוהקיצו ורגנו שוכני עפר והיא בתוכם תומ"י ממש.

(1) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1081, וח"ז ע' 84 הערה 29, וח"ג ע' 75 הקשר בין "רחמים רבים" לתחה"מ.

(2) ראה שו"ע אדה"ז סי' קי"ד ס"א.

המתים לעתיד לבא שאנו חותמין בא"י מחיה המתים שאז עיקר זכירת תחיית המתים.. ולהלן (בד"ה מכלכל חיים) הוסיף ביאור בזה "מחיה מתים ברחמים רבים כמו שפירשנו, ועוד הולך ומפרש כיצד מחיה מתים ברחמים רבים כי הוא סומך נופלים על שם (שם קמה, יד) סומך ה' לכל הנופלים כי פעמים שיפול אדם ויחשבוהו הרופאים כמת והשם סומכו ומחייהו, ורופא חולים ע"ש (שמות טו) כל המחלה וגו' כי אני ה' רופאך. כי פעמים שיגיעו עד שערי מות והשם רופאם ומחייה אותם. ומתיר אסורים ע"ש (תה' קמו, ז) ה' מתיר אסורים שגם הם חשובים כמתים שחיו. ומקיים אמונתו לישיני עפר על שם (דניאל יב, ב) ורבים מישיני אדמה עפר יקצו, כלומר כשם שמקיים אמונתו עם החיים ומרפא אותם כך עתיד לקיים עם המתים. וי"מ ומקיים אמונתו לישיני עפר שמזכיר השבועה שנשבע לאברהם יצחק ויעקב שנקראו ישיני עפר והראשון עיקר. מלך ממית ומחיה על שם (ש"א ב, ו) ה' ממית ומחיה. שהוא ממית ומחיה בהרבה ענינים כמו שאמרנו. ומצמיח ישועה, על שם (ישעיה סא, יא) יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הגוים. ונאמן אתה להחיות מתים. כלומר ומעתה יש להאמין שאתה מחיה המתים. בא"י מחיה המתים".

ועד"ז איתא בספר המנהגות (לר' אשר מלוניל) דף ו עמוד א: " מחיה מתים ברחמים רבים מחיה התבואה שהיא תחת הארץ במטר שמוריד, והרב ר' יעקב פי' על שישנים שחיין כשהוא מעיר משנתו " וראה בחי' הריטב"א תענית ב,א, וב"מ פה,ב באופן אחר קצת.

דלפי דעות אלו יוצא דרך סיום הברכה קאי על תחיית המתים שלעתיד, משא"כ תחיית המתים שלפניו קאי על קימת האדם בכל יום משינתו ועל גשמים ועל רפואת חולים וכו'.

שיטת התוספות

והנה איתא בב"מ פה,ב: "אליהו הוה שכח במתיבתא דרבי, יומא חד ריש ירחא הוה, נגה ליה ולא אתא. אמר ליה: מאי טעמא נגה ליה למר? - אמר ליה: אדאוקימנא לאברהם ומשינא ידיה ומצלי, ומגניא ליה. וכן ליצחק, וכן ליעקב. - ולוקמינהו בהדי הדדי! - סברי: תקפי ברחמי, ומייתי ליה למשיח בלא זמניה. - אמר ליה: ויש דוגמתן בעולם הזה? - אמר ליה: איכא, רבי חייא ובניו. גזר רבי תעניתא, אחתינהו לרבי חייא ובניו. אמר משיב הרוח - ונשבה זיקא, אמר מוריד הגשם - ואתא מיטרא, כי מטא למימר מחיה המתים - רגש עלמא" והקשו התוס' שם וז"ל: כי מטא למימר מחיה המתים רגש עלמא - אף על גב דאיכא נמי מחיה המתים מקמי משיב הרוח? [היינו דהרי מזכירים תחיית המתים לפני משיב הרוח וא"כ למה לא רגש עלמא לפני שאמר

משיב הרוח וכו')? [אומר ר"ת משום דתחיית המתים לא הוי אלא ע"י טל, ועי"ל
דבמשיב הרוח ומוריד הגשם נשב זיקא ואתא מיטרא משום שזהו עיקר תפלת הרוח
והגשם שבברכה זו, אבל תחיית המתים עיקרה היא בחתימתה עכ"ל.

ועד"ז כתב בתוס' הרא"ש שם: "כי מטא תחיית המתים רגש עלמא. מקמי משיב
הרוח איכא נמי תחיית המתים, אלא תחיית המתים בלא טל ומטר לא אתיא, ועי"ל
דלמשיב הרוח נשב זיקא ולמוריד הגשם אתא מיטרא שאז היה תפלת הרוח והגשם
שבברכה זו אבל תחיית המתים שבה חותמת הברכה לא היו מרגישין עד החתימה,
שזאז הוא עיקר זכירת תחיית המתים", וכ"כ בתוס' רבינו פרץ שם.

והנה מהתוס' משמע שלא פירשו כהראשונים הנ"ל דהזכרת תחיית המתים
דמקודם לא איירי אודות תחיית המתים דלעת"ל, אלא אודות קימת האדם בבוקר וכו'
וכיו"ב, דאי סבירא להו כן, היו צריכים לתרץ בפשטות דהזכרה דמקודם לא איירי
כלל אודות תחיית המתים דלעת"ל, וא"כ לא קשה כלל למה לא רגש עלמא מקודם,
אלא ודאי סב"ל דגם הני דמקודם איירי אודות לעת"ל, אלא דלפי ר"ת נמצא דהזכרתם
דמקודם לא פעל דרגש עלמא כיון דלתחית המתים בעינן טל, ורק לאחר שהזכירו טל
רגש עלמא, ותירוץ הב' סב"ל מטעם אחר, דעד חתימת הברכה עיקר התפלה קאי על
גשם וכו' ותפלת תחיית המתים עיקרה בחתימת הברכה.

ביאור פלוגתתם

ויש מקום לבאר פלוגתתם ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חי"ח פ' חוקת (ב) סעי' י'
דאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר בב' אופנים: (א) יישאר משהו בגוף
ממציאותו הראשונה בעוה"ז, רק שיתוסף לכך תוספת והתחדשות בבנין הגוף. (ב)
תחה"מ תהיה באופן של התחדשות הגוף בכל הפרטים, ולא יישאר מאומה ממציאותו
הראשונה של הגוף בעוה"ז. ובסעי' י"ב ממשיך לבאר זה דבאופן התחי' מצינו ב' דעות:
(א) כדאיתא במדרש רבה וזהר וכו' שהתחי' תהי' מהעצם לזו שמתקיים ואינו נפסד
כלל, וע"ז כתיב "יחי מתוך" ולא "יברא", כי אופן התחי' תהי' לא ע"י בריאת גוף חדש
אלא שגוף הראשון יהי' נבנה מעצם לזו, ובהערה 69 מציין לכ"מ שמבואר כן. (ב)
כדאיתא בפרקי דר"א פל"ד: "איני משתייר מן הגוף אלא כמלא תרוד רקב והוא
מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה וכו'", דלפי"ז נמצא שלא ישאר
כלום ממציאות גוף הראשון, עייש בפרטיות, דלפי"ז יוצא שישנם ב' שיטות בנוגע
לתחיית המתים, אם הגוף יהי' מציאות חדשה או שיהי' מציאותו הראשון, (וראה בס'
ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נט-ס ועוד).

דאי נימא דתחיית המתים דלעתיד הוא שיתוסף על גוף הראשון אבל לא יהי' התחדשות ממש, א"כ שייך לפרש "מחיה מתים אתה רב להושיע וכו' וכו'" גם על דברים שבזמן הזה, כמו קימת אדם בכל יום או חולה שנתרפא וכו' שאינה התחדשות ממש, וזהו דעת הראשונים הנ"ל שכתבו דרך חתימת הברכה איירי אודות תחיית המתים דלעת"ל ולא ההזכרות שמקודם, אבל אי נימא ד"תחיית המתים" דלעתיד הוא שיהי' התחדשות ממש, לא מסתבר לפרש ההזכרות דתחיית המתים שלפני זה דקאי על זמן הזה דאינו החדשות וכו' ולכן נקטו התוס' בפשיטות דהכל קאי על תחא"מ דלעת"ל.

אלא דלפי"ז אכתי צריך ביאור בכפל הענינים דתחא"מ דלעת"ל בחד ברכה? וישנם שביארו בזה, עפ"י הידוע שיהיו שתי תחיות לעת"ל³, אחת לצדיקים בתחילת ימות המשיח ותחי' שניה לכל ישראל בתקופה השני' שבימות המשיח, ולפ"ז יתבאר כפל ענין תחיית המתים בנוסח התפילה, שבתחילה אנו אומרים מחיה מתים אתה רב להושיע, וזו היא תחיית המתים הבאה עם הישועה שהיא מיוחדת לצדיקים שחכו לישועה ומתו בגלות, ולפיכך אנו מסמיכים כאן למחיה מתים אתה רב להושיע, והיינו תחיית המתים הבאה עם הישועה לאלו שחכו לישועה, ואח"כ אנו אומרים מחיה מתים ברחמים רבים, וזו היא תחיית המתים שתהיה אחר ימות המשיח ביום הדין הגדול והנורא ותחיית מתים זו היא ברחמים רבים אף לאלו שאינם ראויים, וכן בסיום הברכה כופלים ענין תחיית המתים שאומרים מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה והיינו תחיית המתים לצדיקים שחכו לישועה שתהיה כשתבא הישועה, וכופלים ואומרים ונאמן אתה להחיות מתים וזו היא תחיית המתים שתהיה אחר הצמחת הישועה ביום הדין הגדול והנורא עכ"ד, ומובן דגם לפי זה לא קשה למה לא רגש עלמא מקודם, כמ"ש התוס' דעיקר תחיית המתים הוא רק בחתימת הברכה, וראה עוד בס' שלמי ציבור (הל' תפלה סדר תפלת י"ח) שביאר כל הני לשונות של תחא"מ שכולם קאי על פרטים שונים שבתחיית המתים דלעת"ל.

3) ראה בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב ע' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ונתענית לב, שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחזכו לישועה וראה גם רד"ק יחזקאל לז, א וישעי' כו, יט. וכ"כ ב'ערוך לנר' סנהדרין צב, ד"ה אלא מלמד) דמשאלת הגמ' יומא ה, ב כיצד ילבישום לע"ל, ותשובתה כשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם וזהו לפני תחיית המתים, מוכח מזה, שבתחילה תהי' תחיית המתים לצדיקים לפני זמן התחי' לכל העולם. וכ"כ שם צב, א ברש"י ד"ה לאחר, ובנדה סא, ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ד פכ"ז, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ' כלל רי"ח.

פלוגתת הפר"ח והשע"ת אם מחי' מתים שבשמו"ע מוציא ברכת אלקי נשמה

והנה בפרי חדש או"ח סימן מו כתב: "דע דבירושלמי [ברכות] פרק תפלת השחר [הלכה ב] אמרינן הנעור משנתו צריך לומר ברוך אתה ה' מחיה המתים. וכנראה שהיו אומרים אותה במקום המחזיר נשמות, וכיון דכן אם במקום המחזיר בירך מחיה המתים יצא", ושם בסי' נ"ב - באחד שלא בירך ברכת השחר בבוקר וזכר אחר שכבר התפלל שמו"ע - כתב: "ומסתברא לי שכל הברכות יכול לברך חוץ מברכת המחזיר נשמות שכבר יצא בברכת מחיה מתים, וכמו שכתבתי לעיל ריש סימן מ"ו".

אבל בשערי תשובה סי' ו' סק"ז הביא דבריו וחולק עליו וז"ל: ועיין בפר"ח סי' נ"ב שמי שהתפלל קודם שאמר ברכת השחר יכול לברכם אחר התפלה חוץ מברכת אלקי נשמה שכבר יצא בברכת מחיה המתים ואזיל לטעמיה בסי' מ"ו שכתב דמשמע מירושלמי שאם אמר מחיה מתים במקום אלקי נשמה יצא והביאו בבה"ט לקמן סי' מ"ו ונ"ב, ובשלמי צבור כתב שבמאמר מרדכי פקפק בזה ומ"מ לענין מעשה לא מלאו לבו לחלוק עליו, ולדידי צ"ע שנראה דברכה זו נתקנה על ההנהגה שהחזיר הנשמה אחר השינה דטעים טעם מיתה כמ"ש שינה אחד מס' במיתה וכו' ואין זה ענין לברכת מחיה מתים שהוא עתיד להיות, ואין ראיה מהירושלמי דהתם אומר בא"י מחיה המתים על כוונה זו שהחזיר נשמתו אחר השינה, משא"כ במה שאמר בתוך התפלה מחיה המתים על שם העתיד מסתברא דלא יצא בזה, שלא בירך רק על תחיית ישיני עפר לעתיד, ולא על ישינים על מטתן שהתחי' היא עתה בהווה עכ"ל.

ובשו"ע אדה"ז סימן נב סי' א' כתב: "כל מקום יאמר כל הברכות שמחויב לברך בבקר כמו שנתבאר בסי' מ"ו ויש מי שאומר שלא יברך ברכת אלקי נשמה מפני שיצא בברכת מחיה המתים שבתפלה וטוב לחוש לדבריו לכתחלה לברך אותה קודם התפלה" היינו דלכתחילה יש לחוש לדעת הפר"ח. ועי' גם פמ"ג משבצות זהב (סי' נ"ב סק"א) שכתב: "עוד כתב [הפר"ח] חידוש דין, אם לא אמר ברכת אלקי נשמה אינו אומר אחר התפלה, שכבר נפטר בברכת אתה גבור מחיה המתים, וכן כתב ריש סימן מ"ו בשם הירושלמי [ברכות פ"ד הלכה ב] ומשמעות המחבר והרב אינו כן, וי"ל גם כן לכון שלא לצאת, כאמור".

ונראה דפלוגתא זו תלוי בדעות הראשונים הנ"ל בפירוש מחיה מתים אתה רב להושיע וכו', דלפי האבודרהם וכו' דקאי על קומו משנתו בהווה שזהו כמו תחיית המתים נימא שכבר יצא בזה ברכת אלוה נשמה וכדעת הפר"ח, אבל השערי תשובה שחולק עליו סב"ל כדעת התוס' דכל ההזכרות של תחיית המתים בשמו"ע קאי רק על לעת"ל, לכן שפיר סב"ל דלא יצא עי"ז חובת ברכת אלקי נשמה.

תמיהה על האגרות משה

וראה בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ה סימן כ) שכתב באחד ששכח לברך ברכות השחר בבקר כשקם משנתו זמנם כל היום, כמפורש ברמ"א סוף סימן נ"ב ואף ברכת אלוקי נשמה שנתת בי, צריך לברך כל היום (היינו לאחר התפילה), כדאיתא במ"ב (ס"ק ט') דלא כהפ"ח. דוודאי לא שייך זה לברכת מחיה המתים דתפילה (שמחמת שכבר אמרה, כ' הפר"ח שנפטר מברכת אלוקי נשמה) שהוא תחיית המתים דלעתיד. ולא נחשב בברכת אתה גיבור במה שאומרים מחיה מתים אתה, וחותמין מחיה המתים, הא דקימת האדם משנתו, ולא נמנה מגבורות השי"ת שם. משום דרק דברים שניכר לכל שהוא מגבורות השם עתה, נמנה שם, ולא הקיצה מהשינה, שברא השי"ת שמוכרח להקיץ משנתו. ואדרבה כשלא ייקץ משנתו הוא שינוי הטבע, שליכא זה בשום אדם חי בעולם אלא דרך פורעניות ח"ו. והוא ח"ו נתינת יד לכופרים בתחיית המתים, לומר שבהזכרת תחיית המתים הכוונה על יקיצת האדם בבוקר משנתו. וחלילה לן לומר שהפ"ח שחידש זה סובר דמחיה מתים שאמרין באתה גיבור, הוא גם על היקיצה מהשינה. אלא וודאי שגם הוא מפרש זה, שהוא רק על תחיית המתים ממש שתהיה לעתיד. אך שסובר שנפטר ממילא, דכיוון שכבר בירך על תחיית המתים ממש, הוא כ"ש מזה על יקיצה מהשינה. והוא כמו שבייך זוקף כפופים, שנפטר בזה להש"ע בסימן מ"ו סעיף ה' מלברך שוב מתיך אסורים.

אבל לא דמי כלל, דהתם אחר שברך על הזקיפה, הא נכלל בזה ממילא כל מה שעושה האדם לזקוף, דהוא גם נענוע האברים בישיבתו. אבל היקיצה מהשינה הוא עניין אחר לגמרי מתחיית המתים, שהרי הקמתו משנתו הוא רק לזמן דשעות עד זמן השינה בלילה, ולפעמים גם ביום יצטרך לישן איזה שעה כשנתעייף, או לתענוג בעלמא כשינת היום בשבת. וקימה דתחיית המתים הוא לעולם. וגם קימה דתחה"מ אינו מסיר השינה דכל לילה. דבפשיטות משמע שאחר שיקומו בתחיית המתים יצטרכו לכל לעניי עוה"ז, ויצטרכו לישן בכל יום כדרך החיים דעוה"ז, שא"כ נמצא שאין שייכין כלל זל"ז. ולכן תמוה מאד שיטת הפ"ח שבתפילה שאמר אתה גיבור שאומר מחיה מתים, יצא יד"ח ברכת אלוקי נשמה, מאחר דמחיה מתים דאתה גיבור קאי אתחיית המתים ממש כמפורש בנוסח הברכה, וכ"ש הא לא הווי, מאחר שהוא עניין אחר, שאיכא ביקיצה מהשינה. שלכן אף שבירושלמי פרק תפילת השחר ה"ב איתא, דבית ר' ינאי אמרין הנוער משינתו צריך לומר בא"י מחיה המתים, לא שייך זה למחיה המתים שבאתה גיבור, ולא יצא באתה גיבור יד"ח אלוקי נשמה, וצע"ג שיטת הפ"ח אף אחר שבארתי כוונתו. ולא היה שום צורך לכון בפירוש שלא לצאת באתה גיבור, שכתב הפמ"ג והמ"ב סק"ט, כדי לצאת שיטת הפ"ח. ובפרט שע"ז יש ח"ו שיטעו, דמחיה מתים

שבאתה גיבור הוא קאי גם על היקיצה משינה, שיש לחוש בזה לנתינת יד לפושעים ח"ו. שלכן אין לכוין כלום, דהוא ברור שלא יצא בתפלתו ברכת אלוקי נשמה. ולכוין שלא לצאת רק בשביל שיצא מפומא דגברא רבא כהפר"ח, וודאי אין צורך, כיוון שאיכא ח"ו גם חשש קלקול בזה עכ"ד.

ודבריו תמוהין, שהרי מצינו כנ"ל ראשונים שפירשו דמחיה מתים אתה וכו' שבשמו"ע דקאי על קימת האדם בכל יום, ועוד הוסיף האג"מ שיש לחוש בזה לנתינת יד לפושעים ח"ו, ומהראשונים מוכח דבודאי אינו כן ואדרבה.



תורת רבינו

תפיסת מקום המתברר לגבי' דהמברר

הרב פסח צבי שמעירלינג

שליח כ"ק אדמו"ר – פאר ראקאוויי, נ.י.

במאמר ד"ה פדה בשלום נפשי ה'תשכ"ו – קונטרס י"ט כסלו תשנ"ב (תו"מ מלוקט ח"ב ע' קטז ואילך) ס"ט מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דבירור שבדרך מלמעלה למטה, שהעליון (המברר) אינו מתלבש בהתחתון והבירור בהתחתון הוא ע"י גילוי אור דהעליון, ע"י שמאיר בו גילוי אור שאינו בערך אליה הוא מתבטל ממציאותו; לאידך כשהבירור הוא באופן שהעליון (המברר) בא למקומו של התחתון (המתברר), הרי זה מוכיח שהתחתון תופס מקום לגבי', ולכן אין שייך שע"י הגילוי שלו יתבטל התחתון בתכלית. ובוזה מבאר שם הא שגם לאחר הבירור ע"י נסיעת הארון במדבר, נשאר עדיין מנגדים, אויבין ומשנאין, אלא שהיו באופן דיפוצו וינוסו.

וממשיך בחלק השני דסעיף ט' שם: "ויש לומר בעומק יותר, דגם כשהבירור הוא באופן שהמברר הוא במקומו אלא שהוא בדרגא כזו שהמתברר יש לו תפיסת מקום לגבי', הביטול דהמנגד אינו ביטול בתכלית" [ועפ"י מבאר שם שלכן צ"ל שבימי שלמה ה' לא רק גילוי אור הסובב (שאו הביטול דהמנגדים שבעולם לא ה' ביטול בתכלית כיון שאור זה נותן מקום לעולמות), כי אם שבימי היתה המשכת בחינת עתק (ולכן המנגדים נתבטלו בביטול בתכלית)].

ולכאורה צריך להבין מהו העומק המיוחד שמתוסף כאן על מה שנאמר לפני כן: הלא גם ברישא תולה העדר הביטול בתכלית בתפיסת מקום דהמתברר לגבי המברר, ולפי זה הרי פשיטא שכל עוד קיימת תפיסת מקום כזאת הביטול דהמנגד לא יהיה ביטול בתכלית?! או בסגנון אחר: לו ה' מבאר תחילה שהעדר הביטול בתכלית הוא משום שהמברר בא למקומו של התחתון, כבנסיעת הארון במדבר, היתה קס"ד שבאם המברר אינו מתלבש בהתחתון ה' צ"ל ביטול בתכלית בכל אופן, והיו צריכים להבהיר (בעומק יותר) שגם אז אם התחתון תופס מקום הביטול לא יה' בתכלית. אבל היות שגם בתחילת הדברים כבר מסביר שהסיבה להעדר הביטול בתכלית כשהעליון בא למקומו של התחתון הוא משום שזה מוכיח שהתחתון תופס מקום לגבי', ובוזה תליא העדר הביטול בתכלית, מה ההו"א (וצריך לעומק יותר) להבהיר שגם כשהעליון נשאר במקומו אלא שהוא בדרגא שהמתברר תופס מקום לגבי' שלא יתבטל בתכלית!?

ושמעתי ביאור בזה מהרה"ת החוזר הראשי הרב יואל כהן שי' שכאשר העליון (המברר) בא למקומו של התחתון (המתברר) והתפיסת מקום נראית באופן גלוי יותר, זה מוכיח גם שזאת תפיסת מקום יתירה, משא"כ כשהמברר הוא במקומו אלא שהוא בדרגא שהמתברר תופס מקום לגבי', אזי היא תפיסת מקום פחותה. והי' נתינת מקום ללמוד שתפיסת מקום פחותה לא תמנע ביטול בתכלית, וזהו החידוש שמוסיף כאן שגם בזה הביטול לא יהי' בתכלית.

וביאר זאת בפרטיות יותר:

גם כשהבירור הוא באופן שהמברר יורד למקומו של המתברר, כנסיעת המשכן במדבר, זה שלא בערך זל"ז (לא כהבירור דתפילה, שעת צלותא שעת קרבא, שהנה"א מתלבשת בנה"ב), והוא באופן שאע"פ שצריך לירד להמתברר, מ"מ זה בדרך גילוי מלמעלה למטה שלא בערך (שכן הריגת הנחשים ועקרבים במדבר הי' בדרך ממילא, ולא שהמשכן נלחם עמם).

כאשר הבירור הוא בערך, כמו שני אנשים שמתווכחים ואחד משכנע את השני וצריך להביא ראיות והוכחות לשיטתו, אזי בכלל אין השני מתבטל אליו, כי הם בערך זל"ז. דוגמא אחרת לזה הוא המשל מרב שצריך לצמצם חכמתו לפ"ע כלי התלמיד שיוכל להבין ולהשיג שכל הרב, שאין התלמיד בטל להרב, אלא אדרבה שכל הרב בא בהתלבשות ומותאם לפי ערכו של התלמיד דוקא.

לאידך יש שהבירור הוא בדרך מלמעלה למטה, ובזה גופא ב' אופנים, א' שהמברר יורד למקום המתברר אבל אינו מתלבש ונלחם עמו אלא פועל עליו מלמעלה מ"ט, ב' שאינו יורד למקום המתברר אלא הוא נשאר במקומו ומשם פועל הבירור: יש שאדון מצוה לעבד, שהעבד בטל להאדון, אבל עכ"ז זה גופא שמצוים לו מוכיח שהעבד תופס מקום אצל האדון ואינו בטל בתכלית. אכן אין זה תפיסת מקום כתפיסת מקום התלמיד אצל הרב המצמצם שכלו לפ"ע שכל התלמיד, אבל ישנה תפיסת מקום להעבד אצל האדון. למעלה מזה יש אופן שאין האדון מצוה אפילו, וכמו מלך, שגם כשאינו מצוה לעבדיו, הרי עצם ענין המלוכה מכריחה תפיסת מקום מסויימת כי אין מלך בלא עם. מובן שתפיסת מקום זאת היא בדקות מאד ואינה דומה כלל להתפיסת מקום של העבד אצל האדון המצוה לו.

וזהו החידוש שמחדש כאן שגם באופן זה, שהתפיסת מקום של המתברר היא פחותה ודקה כ"כ, עכ"ז תפיסת מקום זו מונעת מהמתברר שיתבטל בתכלית.

עד כאן תוכן ביאורו של הרב יואל כהן שי'.

ונראה לי שאפשר להוסיף עוד ביאור בהמשך להנ"ל: התפיסת מקום של המתברר אצל המברר כאשר המברר יורד אליו, (הגם שהבירור הוא בדרך מלמעל למ"ט ולא בדרך התלבשות, עכ"ז היא) מורגשת אצל המתברר; המתברר רואה וחש איך שהוא תופס מקום אצל המברר בזה גופא שהמברר יורד אליו. באופן זה מובן למה תפיסת מקום זו תמנע ממנו מלהתבטל בתכלית.

אבל כאשר הבירור הוא באופן שאין המברר יורד למקומו של המתברר אלא נשאר במקומו, אלא שהוא בדרגא כזו שהמתברר יש לו תפיסת מקום לגבי', הרי אין המתברר רואה וחש בגילוי התפיסת מקום שלו אצל המברר, ותפיסת מקום זו לכאורה קיימת רק במקומו של המברר בלבד, וא"כ למה שתפיסת מקום כזו תמנע מהמתברר מלהתבטל בתכלית?! וזהו החידוש שעצם קיומה של תפיסת מקום זו פועלת על אופן הבירור שזה באופן כזה שאין המתברר יתבטל בתכלית.



"יש לומר" וצירופיו בליקוטי שיחות

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

כ"ק אדמו"ר בליקוטי שיחות רגיל להשתמש בביטוי "יש לומר" כשמציע חידוש (למרות "שמה שבדרך אפשר [אצל הרבי] אצלינו בוודאות"). ולפעמים (פחות רגיל) מתבטא הרבי ש"אולי יש לומר". ובמקרים נדירים מתבטא הרבי ש"יש לומר בדרך אפשר". ונודע תכלית הדיוק בלשון כ"ק אדמו"ר ולכן מוכרח לומר שיש פירוש שונה בכל אחד מג' ביטויים אלו. ולהלן נצטט כמה קטעים משיחות שהרבי שמשתמש בבטויים אלו, כדי להשתדל להבין קצת ההבדל ביניהם. ונראה שבכללות "יש לומר" הכוונה שהרבי לומד חידוש בענין, ו"אולי יש לומר" הכוונה הוא כשהרבי לומד מהענין לענין אחר שאינו דומה כל כך לענין ראשון, ו"יש לומר בדרך אפשר" הכוונה הוא כשהרבי מחדש הבנה חדשה שלכאורה אין לו מקור בהשקפה ראשונה. והנה כמה דוגמאות:

לקו"ש חלק ל"ז עמ' 43 (פ' תזריע) משתמש הרבי בבטוי "יש לומר" סתם וגם "אולי יש לומר":

גרסינן בגמרא מה שמו של משיח רבנן אמרי חיוורא דבי רב שמו... שנאמר "אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע מוכה אלקים ומעובה." וצריך ביאור למה מתבטא הענין דחלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם בענין של נגוע (מצורע) דוקא ועד ששמו חיוורא (מצורע) ולא בשם סתם של סבל וחולי... ונמצא שענין הנגעים שייך רק באדם השלם שכבר גמר עבודת התבררות הרע מן פנימיות הגוף ונפש וחסר אצלו רק הבריר בחיצוניות שלו... ועפ"ז יש לומר שמתעם זה נקרא משיח בשם "מצורע" דוקא להורות שהוא יהי' אדם השלם בתכלית... ולכן נקרא "נגוע" כי החולי והמכאוב שבא לברר הוא רק הבריר דסוף לבושיו. ובעומק יותר אולי יש לומר אריכות הגלות הזה האחרון היא כדי לברר ולזכך את ישראל... והזמן דעקבתא דמשיחא, סוף זמן הגלות, הוא הזמן דברור היותר אחרון, ברור הרע והפסולת החיצונית שבסוף לבושיו (דכלל ישראל) שבריר זה ייעשה על ידי משיח... .

רואים שהרבי משתמש בביטוי "יש לומר" ללמוד מדיני נגעים למה משיח נקרא מצורע דהיינו לימוד ישיר מדיני נגעים (חולי דמין אדם) לבן אדם אחר (מלך המשיח) שהוא נקרא מצורע. משא"כ בלימוד השני שלומדים מצרעת אדם לקרוא גם תקופת עקבתא דמשיחא בשם מצורע, דהיינו שהמשל שבהאדם מובא לנמשל רחוק יותר שתקופה בזמן (עקבתא דמשיחא) נקרא מצורע. ואולי לכן משתמש הרבי בלשון "אולי יש לומר" כי יש מרחק יותר בין משל ונמשל.

ליקוטי שיחות חלק ל"ו עמ' 74:

ויש לומר שזהו ג"כ המקור לכך שענין השבת נמשך עד זמן סעודת מוצ"ש כנ"ל סעיף ג' אע"פ שקדושת שבת ממש אינה אלא עד לאחר ה'הבדלה' כשמבדילין בין קדש לחול, הרי ברכת השבת היא באופן שנמשכת עד סעודת מוצ"ש... וזהו הטעם שסעודה זו היא סעודת מלוה מלכה שאז מלווים את השבת ביציאתו כיון שבסעודה זו הוא גמר ברכת השבת וע"פ כהנ"ל אולי יש לומר עוד שיסודה של סעודה זו הוא זכר למן דכיון שהעומר מן דשבת כלל גם הסעודה דמוצ"ש לכן כמו שחייבים באכילת ג' סעודות דשבת זכר למן הרי זכר זה עצמו מחייב ג"כ אכילת סעודה זו כמו שבנ"י במדבר אכלו סעודה זו מהמן שירד ליום השבת

הרבי משתמש בביטוי "אולי יש לומר" על זה שסעודת מלוה מלכה הוא זכר למן כמו ג' סעודות שבת עצמן כי הרבי כבר הסביר שסעודת מלוה מלכה היא כלול בברכת סעודות שבת והרבי מגדיל המושג לכלול סעודת מלוה מלכה בענין דזכר למן. זאת אומרת שהבטוי "אולי יש לומר" נשתמש כשלומדים חידוש מחידוש אחר אבל באופן שבחוץ מגדר לימוד הראשון.

לקוטי שיחות חלק ל"ז עמ' 140:

ווי עס שטייט אין מדרש אז לע"ל כל המועדים יהיו בטלין וימי הפורים לא יהיו נבטלין לעולם. און עס שטייט אויף דעם די ערקלערונג . . די שמחה פון דער גאולה וימות המשיח וועט זיין אזוי גרויס אז "שרגא בטיהרא מאי אהני". די שמחה פון די ימים טובים וועט דעמולט ניט פארנעמען קיין גרויסן ארט לגבי שמחת הגאולה משא"כ די שמחה פון פורים וואס איז "עד דלא ידע". ועד"ז יש לומר בדרך אפשר בנוגע דער שמחה פון ל"ג בעומר (וואס איז גרעסער פאר דער שמחה פון מועדים לשמחה).

כאן הרבי משווה ל"ג בעומר לפורים שלא יבטל ל"ג בעומר לעתיד לבוא כמו שלא יבטל פורים. ולכאורה אין לו שום מקור (ולהעיר שאין הרבי מביא שום מראה מקום) ואולי לכן משתמש הרבי בלשון "יש לומר בדרך אפשר" להגיד שזה חידוש גמור של הרבי.

לקוטי שיחות ב עמ' 460:

אויף די אגרות וואס זיינען פאראן אין תניא איז די איין און איינציקע אגרת וואס דער אלטער רבי אליין האט געשריבן אויף איר א ביאור און וואס דעם ביאור האט מען אריינגעשטעלט אין תניא איז אגרת כ"ז. טעם הדבר יש לומר בדרך אפשר נחמה אויף ענין ההסתלקות ובפרט הסתלקות פון א נשיא ישראל ובפרט נחמה בכפליים לתושי' איז זייער א שווערער ענין און מען מוז אויף אים האבן א ביאור.

אולי היות שאין הרבי מביא שום מקור על הסברו שנדפס ביאור אדמו"ר הזקן על פרק כ"ז בתניא כי קשה להבין הסתלקות נשיא בישראל, ולכן כותב הרבי "יש לומר בדרך אפשר" שנדע שהרבי מסביר הענין מדעתו הק'.



יציאת מצרים - 'תחילת' ויסוד 'הציווי'

הת' דב בעריש רוטנברג

מתלמידי הישיבה שע"י האוהל הק'

בלקוטי שיחות חכ"ז עמוד 152 ואילך, מבאר כ"ק אדמו"ר את לשון הרמב"ם (הלכות גניבה ספ"ז) לגבי מצוות מידות 'כל הכופר במצוות מדות ככופר ביציאת

מצרים שהיא תחילת הציווי' – לפי שעיקר העבירה במצוות מידות היא ה"ערמה" שבלבו (כמבואר בתחילת השיחה) ואי-קיום המצווה מתבטא בעיקר ב'רוע ליבו' וב'ערמתו' של העובר, יותר מאשר בפעולה עצמה של הגניבה. ונקודה זאת מתבטאת ביותר ביציאת מצרים, שם מצינו (לשיטת הרמב"ם – הלכות תשובה ספ"ו) שהקב"ה העניש את המצרים על 'רוע בחירתם' ולא על עצם העינוי דבנ"י (שהרי כל אחד יכול לטעון 'אם לא על ידי – על ידי מי היתה מתקיימת גזירתך?').

ובהמשך לזה (בסעיף ז') מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע נקט הרמב"ם בלשון 'שהיא תחילת הציווי' (ולא כינויים אחרים ליציאת מצרים) – כי הדגש כאן הוא על הפרט במצוות מידות שהוא ההתחלה לשאר סוגי גניבה – ה'ערמה' שבלבו, כנ"ל.

ולכאורה משמע שהרמב"ם נקט בלשון 'תחילת הציווי' לגבי יציאת מצרים רק כדי להדגיש את הפרט הזה כפי שהוא במצוות מידות.

אך יש להוסיף (בדרך אפשר), ש'לימוד' זה קשור דווקא ליציאת מצרים כפי שהיא 'תחילת הציווי' – שהרי בהלכות תשובה שם בא הביאור אודות יציאת מצרים בהמשך לכללות ענין הבחירה, לתרץ כיצד 'גזר על המצרים לעשות רע'.

נמצא אם כן שביאור זה שהמצרים נעשו על 'רוע בחירתם' הוא הוכחה לכללות ענין הבחירה שהוא 'תחילת הציווי' – כי תחילת האפשרויות לצוות ולהעניש נעוץ בענין הבחירה. ואם כן מצות מידות קשורה דווקא לפרט זה ביציאת מצרים, מה שהיא 'תחילת הציווי'.

ובזה יומתק המבואר בלקו"ש חל"א (עמוד 59) מספר החינוך שיציאת מצרים היא 'יסוד גדול... בתורתנו ובאמונתנו' שעל היסוד עומד כל הבנין אך הוא טמון ומכוסה ואינו גוף הבנין עצמו – ובלשונו הק':

וכן הוא היחס דיצי"מ למצוות שבתורה:

לגבי כללות התנומ"צ הרי יצי"מ היא ה"יסוד" שלהם, וכמ"ש בדיבור הראשון (מצוה ראשונה) דעשה"ד "אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים", והיסוד שייך ומייסד כל

4) ומוכח עוד יותר מפרעה עצמו, כמבואר בשיחה (סעיף ו') שהוא נענש רק על 'רוע בחירתו' שהרי עצם העינוי היה חייב להיעשות על ידו, בתור מלך האומה.

[ואגב הדיבור יש לעורר שצ"ב בזה – אף על פי שגור הקב"ה שהעינוי יהיה על ידי אומה זו ומלך שלה, הרי לא גזר על פרעה שהוא הוא יהיה המלך. ואם כן גם עצם העינוי מיוחס לפרעה (ולא רק 'רוע בחירתו') – ואין חילוק בינו לבין שאר המצרים?].

הבנין; אבל לאידך אי"ז תוכנם הפרטי (הגלוי) של כל המצות אלא שהוא יסוד שלהם – באופן "טמון". עכלה"ק.

אשר בפשטות הסיבה שיציאת מצרים היא "יסוד" לכל המצוות הוא לפי שעל ידי שהקב"ה הוציאנו מבית עבדים נשתעבדנו לעשות ככל מצוותיו.

אך על פי הנ"ל יש לומר בעומק יותר – שביציאת מצרים מונחת ההוכחה לכללות ענין הבחירה שהוא 'תחילת ה(אפשרויות ל)ציווי' – ה"יסוד" לכללות התומ"צ.



אגרות קודש

מזל גורם (א)*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר, ב.ק. קנדה

איחוד המזלות בנישואין

א. הנה בלקוטי שיחות ח"כ עמ' 576 במכתב ברכה לקבוצת חתנים וכלות מברך רבינו שהחתונה תהא "במזל טוב מזל טוב", ומעיר על זה בהערה 18 שם וזלה"ק "כנוסח הרגיל בשייכות לחתונה – כנגד ב' מזלות דנוצר ונקא".

וכונת הדברים, דהנה נוסח הרגיל בשייכות לחתונה הוא "מזל טוב מזל טוב" ב' פעמים, ובטעם הדבר מבאר רבינו דהיינו כנגד ב' המזלות דנוצר ונקא, שהם ב' המזלות

(* והזמן גרמא – לכבוד יום חתונת הרבי והרבנית ע"ה ביום י"ד כסלו, ולרגל ה"דין נצח" של מסכת יבמות מכ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע.

דזכר ונוקבא חתן וכלה, וכמבואר כל זה בתורת הסוד, וזהו שבנוגע לחתונה רגילים אנו לברך בברכת "מזל טוב מזל טוב" כנגד ב' המזלות דהחתן והכלה⁵.

וממשיך רבינו ומוסיף "ובנישואין ב' המזלות דחו"כ מתאחדין (משא"כ באירוסין – יבמות סד, ב)".

כלומר, דב' מזלות אלו דהחתן והכלה הנה בשלב הנישואין שוב מתאחדים הם יחד⁶, משא"כ לפני זה, בשלב האירוסין שאין ב' המזלות מאוחדים עדיין, ומציין רבינו המקור לזה – שבאירוסין אין המזלות מתאחדים עדיין – "יבמות סד, ב".

מזל גורם בין בנישואין בין באירוסין

ב. והנה שמעתי מקשים בזה דלכאורה צ"ב כוונת רבינו במה שציין המקור להא דאין המזלות מתאחדין באירוסין מיבמות שם, והרי לכאורה מסוגיא דהתם משמע איפכא.

דהנה בגמ' שם איתא "והתניא ניסת לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא דברי רבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר לשלישי תנשא לרביעי לא תנשא... מאי טעמא, א"ל רב מרדכי לרב אשי הכי אמר אבימי מהגרונאי משמיה דרב הונא מעין גורם, ורב אשי אמר מזל גורם, מאי בינייהו, איכא בינייהו דאירסה ומית, אי נמי דנפל מדיקלא ומית [דנסבה וסלק לדיקלא ונפל ומת, למ"ד מעין גורם לא הוחזקה זו שהרי מעינה לא גרם לו שימות שהרי לא מת מחולי, רש"י]".

5) ולהעיר מ'לקוטי לוי יצחק' אגרות קודש עמ' רז [באגרת הרלוי"צ ז"ל מיום ו' כסלו ה'תרפ"ט לרבינו לרגל יום חתונתו ביום י"ד כסלו] חלה"ק "תהי' החתונה שלכם למזל טוב, במזלות הידועים (דנצר חסד ונקה, שזהו קדושין וקנין הנ"ל) טוב הגמור וגם גלוי, טוב כפול בגשמיות ורוחניות, טוב כפול בעיני אלקים ואנשים, טוב למקום וטוב לבריות, טוב בנפש וטוב בבשר".

ולחיודי היה מקום להמתיק עפ"ז נוסח הרגיל בשייכות לחתונה "מזל טוב מזל טוב" ב' פעמים, והיינו שכולל בזה ב' הבחינות שבענין ה"טוב", ובזה גופא בכמה ענינים, וכמו שפירט לה הרלוי"צ ז"ל במכתבו [אלא דזה מבאר רק כפילות ענין ה"טוב", משא"כ לביאורו של רבינו הרי בזה מבואר גם כפילת בחינת ה"מזל", שבנוסח הרגיל "מזל טוב מזל טוב" הנה לא רק ה"טוב" הוא כפול אלא גם ה"מזל" הוא כפול, וזה מבואר ומדוקדק היטב למש"כ רבינו דהוא כנגד ב' המזלות דהחתן והכלה וכמוש"נ].

6) ובפשטות נראה דכוונת רבינו בהוספה זו כאן היא להבהיר דאף שנתבאר לעיל מיני' טעם נוסח הברכה בשייכות לחתונה "מזל טוב מזל טוב" ב"פ, דהוא כנגד ב' המזלות דהחתן והכלה [היינו ב' מזלות שונים], הנה מ"מ לאחר שלב הנישואין שוב מתאחדים ב' המזלות אלו לאחדים.

והמתבאר מדברי הגמ' דנחלקו אמוראי בטעמא דבנישואין אם הוחזקו בעלי' למות הרי הוחזקה אשה זו לקטלנית ושוב לא תנשא לאחר, דלחד מ"ד הטעם הוא משום כי "מעין גורם", שמקורה של אשה זו הוא הגורם לאנשים הבאים עלי' שימותו, משא"כ לחד מ"ד הוא משום כי "מזל גורם", היינו שמזלה של אותה אשה הוא הגורם לבעלי' שימותו⁷.

ובביאור החילוק שבין הני שני מ"ד מבואר בגמ' דאיכא בזה ב' נפק"מ, הא' "דאירסה ומית", היינו דבאירוסין אם הוחזקו בעלי' למות, הנה למ"ד "מעין גורם" שפיר מותרת לינשא לאחר, דדוקא בנישואין שבא עלי' הוא דאמרינן שמעינה גרם לו למות, משא"כ באירוסין דתו לא שייכא הך טעמא שהרי לא בא עלי' עדיין, משא"כ למ"ד "מזל גורם" הנה גם באירסה שפיר שייכא הך טעמא דמזלה גרם לו למות ושוב הוחזקה אשה זו לקטלנית ולא תנשא לאחר.

והב' "דנפל מדיקלא ומית", היינו בכה"ג שלא מת מחולי אלא מגפילה מן הדקל, דלמ"ד "מעין גורם" הנה בכה"ג אמרינן ששפיר תנשא לאחר כיון שלא שייכא הך טעמא דמעין גורם, שכן לאו מעינה גרם לו שימות זה מחולי אלא הך נפילה מן הדקל, משא"כ למ"ד "מזל גורם" הנה גם בכה"ג שפיר אמרינן שהוחזקה אשה זו לקטלנית ולא תנשא לאחר, שמזלה גרם לו שימות בהך נפילה מן הדקל.

ג. ומבואר אפוא להדיא מדברי הגמ', דלמ"ד "מזל גורם" הרי ליכא שום חילוק בין נישואין לאירוסין, דבשניהם אמרינן שמזלה של אותה אשה גרם לבעל או לארוס זה למות, ולכן הנה בהוחזקו בעלי' או ארוסי' למות שוב הוחזקה אשה זו לקטלנית ולא תנשא לאחר.

וא"כ צ"ב לכאורה כוונת רבינו במה שציין ליבמות שם בתור מקור לזה ש"בנישואין ב' המזלות דחו"כ מתאחדין, משא"כ באירוסין", דאיפה מבואר זה בגמ', ולכאורה הרי מפשטות משמעות הגמ' איפכא שמעינן לה דאיחוד המזלות שבין איש לאשה הוא בין באירוסין ובין בנישואין, שכן להמבואר הנה בשניהם אנו אומרים שמזל האשה פועלת

(7) וכבר האריכו המפרשים ז"ל בביאור הך ענין ד"מזל גורם", אם הוא משום לתא דמזלה רע שתשב עגונה כל ימיה וכל שנושא אותה ימות כדי שתשב עגונה, או דהוא משום לתא דמזלה רע שתשב בלי פרנסה ומתים אנשים שלה כדי שתהיה בצער, יעויין בדברי הראשונים והפוסקים ז"ל ליבמות שם ולטושו"ע אבה"ע סימן ט וש"נ.

ומשפיעה על האיש לגורם לו שימות, והיינו שבין באירוסין ובין בנישואין מתאחדים ומתקשרים המזלות זה בזה עד שמזל האחד גורם ופועל על השני וצ"ע, ומצוה ליישב⁸.

8) ואולי היה מקום לומר שעיקר הכוונה בהציון ליבמות הוא רק לפרט זה שבאירוסין ישנו כבר איזושהו קשר בין המזלות עכ"פ, והוה שציון רבינו ליבמות דממה דאמינן אף באירסה "מזל גורם" [כמבואר להדיא בגמ' בנפק"מ הא'], מוכח ומבואר שכבר באירוסין איכא איזושהו קשר בין המזלות דהחתן והכלה, ועד כי "מזל גורם", שמזל האשה פועל על מזל הארוס.

ביאור הדברים: לעיל מינ' כתב רבינו כי "בנישואין ב' המזלות דחו"כ מתאחדין", שנהיו לאחדים ממש, והוסיף "משא"כ באירוסין", ויש לומר דהכוונה בזה "משא"כ באירוסין שאין המזלות מתאחדים לגמרי כבנישואין", אמנם הא מיהת דגם באירוסין איכא איזושהו קשר ואיחוד כלשהו בין החתן והכלה.

והוה שהביא ראי' וציון על זה ליבמות, להוכיח מהתם הך יסוד דאכן מצינו מבואר להדיא ד"מזל גורם" גם באירוסין, והיינו שכבר באירוסין איכא איזושהו קשר בין המזלות דהאיש והאשה, עד שמזלה פועל עליו וכו'.

[אלא דהחילוק בין אירוסין לנישואין הוא בזה שבנישואין המזלות "מתאחדין" ממש ונהיו לאחדים, משא"כ באירוסין שאינם עדיין מאוחדין לגמרי, ואה"נ דפרט זה ביסוד החילוק שבין נישואין לאירוסין בדרגת איחוד המזלות אינו מבואר בהך סוגיא דיבמות כלל, ולא על זה היתה כוונת הציון מלכתחילה, ואה"נ דעל דבר זה אין רבינו מציין כאן בהערה המקור לזה וגם אינו מבאר, אלא רק מעיר בקיצור שבנישואין הם מתאחדים לאחדים ממש משא"כ באירוסין שאינם מאוחדים לגמרי עדיין, וכל כוונת רבינו היתה רק לפרט זה שבאירוסין קיים איזושהו קשר עכ"פ בין המזלות].

בסגנון אחר: הציון ליבמות אינו על ה"משא"כ" [הפרט השלילי בו אירוסין חלוק מנישואין, שאין המזלות מתאחדים], אלא על הפרט החיובי, היינו על פרט זה שבאירוסין כבר קיים עכ"פ איזושהו קשר בין המזלות, שזה אכן מבואר ביבמות וכו"ל.

ובהתאם לזה בא חידושו של רבינו שבהערה זו, דעל אף כי באירוסין קיים קשר בין המזלות עד ל"מזל גורם" וכמבואר ביבמות, מ"מ הנה בנישואין דוקא מתאחדין משא"כ באירוסין [ועל זה לא ציון רבינו שום מקור, כמו שלא ציון שום מקור על ענין המזלות דנוצר ונקח שהם מזלות החו"כ שהוזכר בתחילת הערה זו שנאמרה בקיצור לשון]. והבן.

אלא שלאחר העיון נראה דמפשטות רהיטת לשון ההערה "בנישואין ב' המזלות דחו"כ מתאחדין" (משא"כ באירוסין – יבמות סד, ב), משמע יותר לכאורה דהציון ליבמות הוא על ה"משא"כ באירוסין", היינו על הך פרט בו האירוסין חלוקים מן הנישואין, כלומר דכוונת רבינו בזה היא שביבמות מבואר דחלוקים הנישואין מן האירוסין, דבנישואין המזלות מתאחדים, "משא"כ באירוסין" שאינם מתאחדים. ועל זה הוקשה בפנים דלכאורה אינו מבואר זה ביבמות, אלא איפכא לכאורה. ולכן מחזורתא כהביאור דלהלן בפנים.

יש להעיר ולהבהיר דלאופן זה הנ"ל בביאור כוונת רבינו, הנה צ"ל באו"א מההנחה שנתבארה בפנים בגדר "מזל גורם", דלהמבואר בפנים הנה הך ענין ד"מזל גורם" והך ענין דאיחוד המזלות היינו הך

ביסוד שיטת הרמב"ם ז"ל דמזל גורם

ד. והנראה לומר בזה בדא"פ, דהנה יעויין בדברי הרמב"ם בפכ"ב מהלכות איסורי ביאה הל"א שכתב וז"ל "אשה שנשאת לשני אנשים ומתו, לשלישי לא תנשא וכו'".

ויעויין במגיד משנה שם שפירש דמדברי הרמב"ם מתבאר דפסק כהך מ"ד ד"מזל גורם", וז"ל "אמרו שם מ"ט וכו' משמיה דרב הונא מעיין גורם, ורב אשי אמר מזל גורם, מאי בינייהו, איכא בינייהו דאירסה ומית, אי נמי דנפל מדיקלא ומית.

פירש אחד מן הראשונים לא נשאה אלא אירסה ומת או שמת ע"י נפילה מן הדקל שלא על ידי חולי, למ"ד שמעינה גורם שמביאה המשמש עמה לידי חולי ומת ליכא, למ"ד מזל גורם איכא, וקי"ל כרב אשי דבתרא הוא, ולזה סתם רבינו דבכל גוונא לא תנשא לשלישי".

ומבואר מדברי המגיד משנה דמזה שסתם הרמב"ם דבכל גוונא שמת לא תנשא, ולא נקט לפרש ולחלק בין אם מת מחמת חולי או אם מת מחמת נפילה, הנה מזה מבואר דס"ל להרמב"ם כהך מ"ד דמזל גורם שלכן ס"ל דבכל גוונא שמת לא תנשא לאחר [משא"כ להך מ"ד דמעין גורם, דהו"ל להרמב"ם לפרש ולהבהיר דדוקא אם מת מחמת חולי הוא דלא תנשא לאחר, משא"כ אם מת ע"י נפילה מדקל וכו'ב, ששפיר מותרת לינשא לאחר]⁹.

ה. אלא שלכאורה צ"ע בזה, דהנה גם אם אמנם "סתם רבינו – הרמב"ם – דבכל גוונא לא תנשא לשלישי", הנה לאידך גיסא כד דייקת שפיר בלשון הרמב"ם הרי נקט

ותלויים זה בזה, והיינו דדוקא כשהמזלות מתאחדים הוא דניתן לומר "מזל גורם" שהמזל משפיע וגורם וכו', משא"כ לאופן הנ"ל הנה צ"ל דאין שני הענינים תלויים זב' בהכרח, דאה"נ דצריך עכ"פ איזשהו קשר בין המזלות כדי שמזל האשה יגרום לאיש וכו', אמנם עדיין שפיר יתכן לומר כי ה"מזל גורם" ומשפיע על השני אף אם אין שני המזלות מאוחדים ממש [כבגישואין], דדי אם יש איזשהו קשר ושייכות עכ"פ כמו שהוא באירוסין [וכמוש"ג לצד זה]. ודו"ק. ועצ"ע בכל זה.

(9) והביאו הב"י והרמ"א בדרכי משה לאבה"ע סימן ט ס"ק א, עיי"ש עוד בדבריו. וכן פסק הרמ"א להדיא בשו"ע שם, דהנה המחבר שם כתב [כלשון הרמב"ם] "אשה שנשאת לשני אנשים ומתו לא תנשא לשלישי שכבר הוחזקה להיות אנשיה מתים", וע"ז הוסיף הרמ"א [אדברי המחבר "שנשאת" "או נתארסה", ובנו"כ שם משום דקי"ל מזל גורם ולכן ס"ל להרמ"א דליכא חילוק בין נשאת לנתארסה, וכמו"כ ליכא חילוק באיזה סוג מיתה מת הבעל או הארוס. וראה עוד שם בהמשך הסעיף שהביא הרמ"א דעת י"א להקל כמ"ד מעין גורם, יעוי"ש ובנו"כ שם, ולהעיר מביאור הגר"א שם, עיי"ש בכל זה. וראה להלן מדברי הב"י לאבה"ע שם.

בתחילה "אשה שנשאת לשני אנשים ומתו וכו'", והיינו שפירש דמיירי באשה "שנשאת" דייקא ולא נקט בזה דמיירי בכל גוונא בין שנשאת בין שנתארסה.

ולכאורה לסברת המגיד משנה דהרמב"ם פסק כמ"ד "מזל גורם", הרי מדוע דקדק הרמב"ם להציע את ההלכה בכה"ג "שנשאת" דוקא, דהרי כמ"כ הוא באשה "שנתארסה", שכן הלוא אמרנו דלהך מ"ד מזל גורם ליכא שום חילוק בין נישואין לאירוסין וכמו שליכא שום חילוק בין אם מת מחולי או מנפילה מן הדקל, והו"ל להרמב"ם לומר "אשה שנשאת או שנתארסה לשני אנשים ומתו וכו'" וכיו"ב.

זאת ועוד דהנה מעתה צ"ע בדברי הרמב"ם עצמו, דלאו רישא סיפא ולא סיפא רישא, דמרישא איכא למידק דס"ל כמ"ד מעין גורם שלכן דוקא בנשאת הוא דאמרין שלא תנשא לאחר משא"כ בנתארסה, אמנם לאידך גיסא מסיפא איכא למידק איפכא והיינו דמזה שסתם "ומתו" ולא חילק בין אם מת מחמת חולי או מת מנפילה מדקל נראה דס"ל כמ"ד מזל גורם [וכמו שדייק המ"מ בדעת הרמב"ם] וצ"ע.

ו. והנה באמת כן הקשה הב"ח להדיא אדברי הטור לאבה"ע ריש סימן ט [וכנראה מדבריו שכוונתו להקשות בעצם עד"ז גם אדברי הרמב"ם הנ"ל], דהנה הטור שם כתב וז"ל אשה שנשאת לשנים ומתו, לא תנשא לשלישי, שכבר הוחזקה להיות אנשיה מתיים".

והקשה ע"ז הב"ח וז"ל "ואיכא למידק מדלא חילקו הפוסקים וכתבו בסתם משמע בין במת על מטתו בין נפל מן הגג לא תנשא לשלישי, אלמא דהלכה כרב אשי דקאמר מזל גורם, ודלא כרב הונא דקאמר מעיין גורם, והשתא ודאי אפילו אירס ומת נמי אסורה כדאיתא בגמרא, ואם כן קשה למה כתבו אשה שנשאת לשנים וכו', דאיכא למיטעי ולמימר דדוקא בנישואין דמעין גורם אבל לא באירוסין, והא ליתא" והן הן הדברים.

ויעוי"ש שכתב לתרץ דלעולם אף באירוסין הוחזקה לקטלנית ולא תנשא לאחר, דקיי"ל מזל גורם, והא דנקטו "שנשאת" הוא להשמיענו חידוש דין אחר, וז"ל הב"ח "ויש לומר דכיון דכתבו בסתם לא תנשא לשלישי ולא חילקו בין מת על מטתו ונפל מן הגג, תו ליכא למיטעי ולמימר דמעין גורם, וממילא נמי ידעינן דבאירוסין נמי אסורה לשלישי, ולא נקט נישואין אלא לאורויי דאפילו בנישואין אם עברה ונשאת לג' כופין אותו להוציא כדפסק הרא"ש".

אלא ששוב מעיר ד"להרמב"ם ספכ"א דהלכות איסורי ביאה דכתב ואם נשאת לא תצא ואפילו נתקדשה יכנוס, צריך לפרש איפכא, דנקט נישואין לאורויי דדוקא לא תנשא לג' לכתחילה אבל אם נשאת לא תצא".

(המשך יבוא)



חסידות

ההתהוות באין ערוך לגבי כח המהווה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה אם בחוקותי תרס"ז (בהמשך תרס"ו ע' תקעד ואילך) מבאר הענין שדעת תחתון (שלמעלה אין ולמטה יש) הוא לא רק מצד הנבראים אלא גם מצד הכח האלקי המהווה, וז"ל:

"והנה באמת . . גם ד"ת היא באלקות, אלא שזהו בההארה האלקית שנעשה מקור לעולמות, דשם הדעה היא מאין ליש, דלגבי הארה זו, הרי יש דהעולמות הוא תופס מקום, דמאחר שהיא מקור ליש, ממילא היש תופס מקום לגבי הארה זו. ומ"מ, הרי התהוות היא בבחי' אין ערוך, והיינו שנתהווה מציאות דבר מה שאין בהמקור המהווה מציאות זאת כלל וכלל. וכידוע שהעולמות קודם שנתהוו לא היו כלל במציאות, ונתחדשו בבחי' דבר מלא דבר, דבלא דבר לא יש בחי' דבר כלל, א"כ, ה"ז מאין ליש, שההארה האלקית היא בבחי' אין ולא דבר, והעולמות הן בבחי' מציאות דבר ויש כו'.

והגם דלכאורה מאחר דההתהוות היא בבחי' אין ערוך, א"כ, איך העולמות הן בבחי' יש לגבי ההארה ומקור המהווה, שהרי אינם תופסים מקום כלל, וכלאחשיבי כו', הענין הוא, דזה שההתהוות מהאין האלקי הוא בדרך אין ערוך, אין זה שהעולמות הן באין ערוך ממש לגבי האין האלקי, כי מאחר שהוא מקור ליש, ה"ה נותן מקום ליש, שהיש תופס מקום לגבי, ואיך הוא אין ערוך כו', אלא, זה שההתהוות הוא בדרך אין ערוך הוא רק מפני שמתעלם ומסתתר מהם.

ואינו דומה לההתהוות שמאוא"ס הסוכ"ע, שזהו רק מצד כח הכל יכול, לא מפני שהוא בגדר מקור ליש שנותן מקום ליש כו', אלא מפני ששום דבר אינו בערך כלל, דגשמיות ורוחניות שוין, וכשם שהרוחניות נמשך ומתהווה ממנו, כמו"כ מהווה את הגשמיות ג"כ כו', וכמ"ש במ"א, ולגבי בחי' זו, מציאות היש דעולמות הוא בבחי' אין ערוך ממש, וכל יכול הוא להוות גשמיות ורוחניות כו'.

אבל לגבי האין האלקי אינו כן, דהארה זו היא בחי' היותר תחתונה שבבחי' הרוחניות (בחי' סוכ"ד דאצילות כו'), שיש לה ערך ושייכות אל ענין היש כו'. ומה שההתהוות היא בדרך אין ערוך, שנתהווה מציאות יש כו', זהו רק מפני שמתעלמת

ומסתתרת להיות רק בבחי' סיבה, לא בבחי' עילה, דעי"ז נתהווה מציאות יש שאינו בערך המקור, שהוא אין ולא יש כו'.

ובאמת אמיתת ההתהוות היא בכח א"ס הסובב דוקא, אלא, לפי שכל פעולה צ"ל ע"י התגלות הפועל, והיינו בחי' ההארה אלקית שמתלבשת להוות בבחי' כח הפועל בנפעל כו', דלגבי הארה זו הוא רק שמתעלמת ומסתתרת כו' כנ"ל, אבל היש תופס מקום כו', וה"ז מאין ליש כו'. עכ"ל.

והעירני ח"א, דלכאורה יש לעיין בהבנת העניין, מהי משמעות הדברים שהנברא הוא באין ערוך ורחוק לגמרי מהכח המהווה אותו, ומ"מ הוא תופס מקום אצלו.

ומשמעות הדברים, דמצד ה"אין האלקי" שמדבר אודותו כאן, שמהניגוד ד"סוכ"ע" משמע שהכוונה ל"ממכ"ע", הרי אין רוחניות וגשמות שווים, ומ"מ ההתהוות היא בדרך דילוג ואין ערוך, אלא שזהו דילוג של העלם ולא דילוג הנובע מהעדר תפיסת מקום. וצ"ע ההסבר בזה.



החסרון שלמעלה והחסרון שלמטה

הנ"ל

בד"ה כי תשא פר"ת (סה"מ פר"ת ע' רסד-רסה) מבאר ענין אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, "כי לא יש חסרון למטה שלא יש חסרון למעלה, דהנה כללות ענין החסרון למטה הוא מהחסרון למעלה", ובהמשך הדברים בסוף העמוד "וע"י החסרון שלמטה נעשה החסרון למעלה היינו בבחי' הפנימיות וממילא החסרון גם בבחי' החיצונית, וכמא' בזמן שאדם מצטער השכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרעי, וע"ז צ"ל התפלה על החסרון שלמעלה וכאשר מתמלא החסרון שלמעלה ממילא מתמלא החסרון למטה".

והעירני ח"א, דלכאורה מ"ש שע"י החסרון שלמטה נעשה החסרון למעלה אינו מתאים לכללות המשך הדברים כאן.

אך לכאורה ניתן ליישב בדוחק, שהכוונה כאן היא שהצער שלמטה גורם צער למעלה, ובכל זאת ע"י שמתקנים הדברים למעלה ה"ז פועל גם מילוי החסרון למטה. וצ"ע בזה.

ולאחרי הבדיקה בהכתי"ק, אכן כתוב כמו שנדפס.



הערה בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בתניא בתחילת פ"ט, וז"ל:

"... ולכן כל התאות והתפארות וכעס ודומיהן הן בלב ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף וגם עולה למוח שבראש לחשב ולהרהר בהן ולהתחכם בהן כמו שהדם מקורו בלב ומהלב מתפשט לכל האברים וגם עולה להמוח שבראש. אך מקום משכן נפש האלהית הוא במוחין שבראש..."

ויש להעיר שתיבת "מוח" נזכר כאן שלשה פעמים, ובכל פעם באופן שונה: "למוח", "להמוח", "במוחין".

ובמה שכותב אדה"ז רק בפעם השלישי "במוחין" (לשון רבים), משמע לכאורה שרק עכשיו מדבר בנוגע לשלשה המוחין, משא"כ קודם לזה.

ועוד יש להעיר שבפרק י"ג כתב רבינו, וז"ל:

"... ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלהית שבמוח..."

הרי גם כאן מדובר לכא' בנוגע להמשכן של הנפש האלוקית, ואעפ"כ הלשון כאן הוא "שבמוח" ולא "שבמוחין" כמ"ש בפ"ט.

ועוד יש להעיר שבפרק י"ב כתב אדה"ז, וז"ל:

"... ואז הרע שבחלל השמאלי כפוף ובטל לטוב המתפשט בחלל הימני מחב"ד שבמוח..."

והרי כאן מדובר בפירוש בנוגע לחב"ד, ואעפ"כ כתב אדה"ז "שבמוח", ולא "שבמוחין".



לשונות האופיינים בהנחות הר"מ בן אדה"ז

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. יש ג' אופנים כלליים לעמוד על זהות מניח או מעתיק כת"י של מאמרי דא"ח: א) ע"י האותיות, ב) ע"י התיבות, ג) וע"י הלשונות.

פירוש הדברים:

א) אותיות – ע"י הכרת כתב ידו וצורת אותיותיו של הכותב. כשמדובר בכת"י מעתיק, אפשר לברר רק מי המעתיק, אבל לא מי הניח הדברים. ב) תיבות – לכל כותב יש סגנון האופייני לו וסגנון בכתבת ראשי תיבות וכיוצא בזה, ובהכרת סימנים אלו ג"כ יש לברר מי ה' כותב הדברים. ולדוגמא, בהערות וביאורים גליון א' צה ע' 108 הערתי בדרך אפשר שדרכו של אדה"ז (ואדה"א) לכתוב ראשי תיבות "סטרא אחרא" כזה – "סט"א" (לא כאחרים הכותבים – "ס"א"). ועוד דוגמא (ראה שם), שבדרך כלל היו מעתיקי התניא (מהדו"ק) כותבים "כ"ח מ"ה" (וכן הוא גם בדפוס), אבל המעתיק דכת"י ז' כותב "כח מה" (בלי הקווים). כשמדובר בכת"י מעתיק, קשה לדעת אם הסימנים מסוג זה באו מחמת כתיבת המעתיק (שהעתיק הדברים בסגנון הכתיבה משלו, בשינוי מהמקור) או מחמת המניח (והמעתיק העתיק כבכת"י המקורי) – אא"כ יש כמה סימנים מוכרים בכת"י אחד המראים שבאו כולם מאדם אחד (המעתיק או המניח). ג) לשונות – לכל מעתיק יש סגנון משלו, הן בהלשונות והביטויים שרגיל להשתמש בהם¹⁰, הן במבנה המשפטים, והן בכללות ההנחה – בקיצור או באריכות וכו' וכו'. ובאופן זה דוקא ניתן לפעמים ללמוד זהות המניח (אבל לא על זהות המעתיק).

10) דוגמאות ידועות הן ריבוי "וד"ל" בכתבי אדה"א, ולשון "וכו" במאמרי אדמו"ר מוהרש"ב – ראה ספר שערי לימוד החסידות (להרמ"ח גאלאמב) הוספה ג' ("סגנון המיוחד של כ"א מרבתינו נשיאנו").

עפ"ז יש להעיר – בדרך אפשר¹¹ – על כמה סימנים מסוג ג' הנ"ל ששייכים להנחות הר"מ בן אדה"ז, ובמיוחד בקשר לדרוש ד"ה עלי באר תקס"ו. תודתי נתונה להרה"ח ר' יוסף יצחק קעלער¹² שהואיל לעבור על זה ולהעיר הערותיו.

ב. במאמרי אדה"ז – תקס"ו (הוצאת תשס"ה ע' תקסה-סו) נדפס הנחה קצרה המתחיל "עלי באר", והוא ביאור לדרוש אז ישיר ישראל מש"פ חוקת-בלק תקס"ו הנדפס שם לפני זה¹³. ובהערות שבתחילת המאמר נסמן שנעתק מבין 1213 (סג, ב), ושכנראה הוא הנחת המהרי"ל.

ג. והנה לפום ריהטא, רואים בלשון המאמר כמה ביטויים בלתי רגילים כ"כ (ראה מש"כ בתחילתו "איתא בע"ח ... ע"ש בעיון"), וביניהם שני ביטויים האופייניים – כנראה – להנחותיו של הר"מ בן אדה"ז.

הביטוי הראשון הוא מש"כ (סוף ע' תקסה)¹⁴ "שמע ממורו". לשון זה, ובפרט הכינוי "מורו" (ולא "בשם רבותי", "בשם הה"מ ז"ל"¹⁵, "פי' הה"מ ז"ל"¹⁶ או "וביאור זה המגיד נ"ע"¹⁷ וכיוצא בזה), נמצא – בדיוק או כיו"ב – הרבה פעמים¹⁸ בהנחותיו

11 וכידוע הזהירות שצריך להיות בהסקת מסקנות בזהות כותבי הנחות, שהרי לא כל הרוצה כו' (וכדברי רבינו אודות ביור נוסח הלקו"ת (לקו"ש חכ"ו ע' 384 הערה 4, ותורת מנחם תשד"מ ח"ב ע' 1106)).

12 עורך רשימת מאמרי אדמו"ר הזקן שנדפס בכרך חב"ד גליון 4 (ח"ב ע' 345 ואילך) ו"רשימת הנחות רבי משה נ"ע" שבסוף ספר "תולדות רבי משה בן אדמו"ר הזקן" שי"ל לאחרונה ע"י ר' אליהו שי' מטוסוב.

13 ע' תקמה, בהנחת אדמו"ר האמצעי, ובלקו"ת חוקת סב, ב, הנחת המהרי"ל. הנחת אדמו"ר האמצעי מהביאור נדפס בסה"מ תקס"ו הנ"ל ע' תקנה.

14 ח"ל שם: ולכן עתה בעקביים הוא התגלות הכת"ר דתהו למטה יותר כמו ששמע ממורו משל האופן עיגול כו'. עכ"ל.

15 סה"מ תקס"ה ח"ב ע' תרפ (הנחת אדה"א).

16 סה"מ תקס"ה ח"ב ע' תשסו (הנחת אדה"א).

17 לקו"ת במדבר יב, א (רשימת הצ"צ).

18 ראה בדרושים (ע"פ רשימת הנחות רבי משה נ"ע" להרי" קעלער): א) בזהר פ' קורח כו' ועבד הלוי תקס"ב ח"ב ע' תע: וכאשר שמע ממורו ע"ה. ב) ולהבין שרשן של דברים (ביאור לדרוש מה טובו) תקס"ב ע' תצח: וכמו ששמע ממורו [משא"כ בהנחת אדה"א שם ח"א ע' רלה: "וכמאמר הבעש"ט והמגיד ז"ל", ובלקו"ת בלק עד, ב (המיוסד על הנחת הר"מ) שינה וכתב "וכמו שאמר הה"מ נ"ע".

באורה"ת במדבר ח"ג (ד"ה מה טובו) ע' א'לב-8 איתא "בשם מורו", וכן הובא הענין גם באורה"ת במדבר ח"ג (ביאור על תורה מה טובו שבלק"ת) ע' א'מא ("וכמו ששמע ממורו הה"מ נ"ע"). ג. להבין מ"ש אלוקי אברהם תקס"ב ע' תקו: מ"ש במ"א בש' מורו ע"ה. ד. בוזהר פ' בלק כו' ה' בוקר תשמע קולי תקס"ב ע' תקיג: וכמו ששמע ממורו ע"ה. ה. וטהר לבנו תקס"ג ע' תקמט: ופי' מורו ע"ה. ו. להבין ענין מצות לולב תקס"ג ע' תקנד: וכנו' בלק"א בהג"ה בש' מורו. ז. בוזהר כו' מי ימלל תקס"ג בסה"מ תקס"ג ח"א ע' מב: כמבוא' בלק"א בש' מורו. ח. בוזהר כו' מה ידידות תקס"ג שם ע' נב: ששמע ממורו ע"ה. ט. ולהבין שרשן של כל הדברים (ביאור לדרוש להבין ענין שמחת חתן וכלה) תקס"ג שם ע' קנב: כמו ששמע ממורו ע"ה. י. דבר אל בני' וישובו תקס"ג שם ע' שט: ולהבין כ"ז היטב צ"ל מ"ש בלק"א של מורו ע"ה. יא. ולהבין שרשן של כל הדברים הנ"ל (ביאור לדרוש דבר אל בני' וישובו) תקס"ג שם ע' שיח: ופי' מורו ע"ה המגיד דמעוריש. ובעמוד שכ: ופי' מורו ע"ה. יב. להבין ענין מהות אור א"ס ב"ה תקס"ג שם ע' שמו: ובוה יובן היטב מה ששמע ממורו ע"ה על מאור"ל הן השמים ושמי השמים. יג. בר"מ כו' ולא תחללו תקס"ג ע' שסח: כנו' בלק"א בש' מורו ע"ה; שם ע' שעו: וכמו ששמע ממורו ע"ה וכן נו' בלק"א של מורו ע"ה. טו. עלה בכבש תקס"ג שם ע' שעט: שמע ממורו ע"ה (וכן נו' בלק"א שלו). טז. ולהבין שרשן של כל הדברים הנ"ל (ביאור לדרוש נשא את ראש) תקס"ג שם ח"ב ע' תקמב: ושמע ממורו ע"ה. יז. להבין מאור"ל ע"פ ולא ידע איש תקס"ה בסה"מ תקס"ה ח"א ע' קפד: שמע ממורו (ה"ה דמעוריש"ש) ז"ל. יח. כל הדברים יגיעים תקס"ה שם ע' רא: שמע ממורו (ה"ה דמעוריש) ע"ה. יט. ה' יחתו מריביו תקס"ה שם ע' ריד: וכידוע המעשה ממורו ה"ה [נ"ע] דמעוריש. כ. להבין שורשן של הדברים הנ"ל (ביאור לדרוש המגיד מראשית אחרית) תקס"ה שם ע' רל: וכמו ששמע ממורו ע"ה. ובע' רל: מרגלא בפומא של מורו ע"ה. כא. אז ישיר מש"פ בשלח תקס"ה שם ע' רלט: כנועד מ"ש מורו ע"ה. כב. בהגדה כנגד ארבעה בנים תקס"ה שם ע' תמד: וכמו ששמע ממורו ע"פ [אולי צ"ל: ע"ה] כמ"ש במ"א ע"ש. כג. בוזהר כו' ויסע מלאך תקס"ה שם ע' תנב: כן שמע מבן מורו ר' אברהם ז"ל. כד. (בבהמ"ז) ומברכין אותך מיום ב' דשבועות תקס"ה במאמרי אדה"ז – מאור"ל ע' תנא: כמו ששמע ממורו ע"ה (ה"ה דמעוריש ז"ל). כה. ולתוספת ביאור באר היטב שרש הדברים הנ"ל (ביאור שני לדרוש כי תצא) מיום ב' פ' נצבים תקס"ה בסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תתס: וכמו ששמע ממורו ע"ה. כו. בוזהר (פ' אמור) סדרא קדמאא מליל ראשון דראש השנה תקס"ז שם ע' תתפח: וכמו ששמע ממורו ע"ה; ושם בע' תתצא: כמו ששמע ממורו (ה"ה דמעוריש נ"ע) [ע]; ושם בע' תתצג: כמו ששמע ממורו ע"ה. כז. ולתוספת ביאור באר היטב שרש הדברים הנ"ל (ביאור לדרוש סדרא קדמאא) תקס"ז שם ע' תתצז: כמו ששמע ממורו ע"ה בזה בכמה אופנים שונים. כח. פתח ואמר אנת הוא חד מיום ש"פ וירא תקס"ז בסה"מ תקס"ז ח"א ע' נה: כך שמע ממורו ה"ה ע"ה. כט. שמע ישראל [מליל ה' פ' חיי שרה] תקס"ז שם ע' סג: וכמו ששמע ממורו (ה"ה דמעוריש ע"ה). ל. ולתוספת ביאור באר היטב הדברים הנ"ל (ביאור לדרוש ויהיו חיי שרה) תקס"ז ע' צו: כך שמע ממורו ע"ה. לא. ויאמר המן בלבו מפוים תקס"ז שם ע' שמו: וזהו מה ששמע ממורו הרב המגיד דמעוריש ע"ה. לב. ברוך שאמר (ביאור סדר התפילה עפ"י כהאריז"ל) מש"פ מטו"מ תקס"ז שם ח"ב ע' תקעה (נדפס גם במאמרי אדה"ז – מור"ל ע' שג): הנה מורו (ה"ה דמעוריש) ע"ה. לג. להבין שורשן של הדברים הנ"ל (ביאור דרוש תורה צוה) משמחת תורה תקס"ז בסה"מ תקס"ז ח"ב ע' תשסא: וכענין ששמע מבן מורו ע"ה ר' אברהם ז"ל. לד. הנותן שלג כצמר מחודש אייר תקס"ז בסה"מ מאור"ל ע' תב: ושמע מבן מורו ע"ה (ר' אברהם ז"ל נבג"ם). לה. פתח ואמר המלאך הגואל מש"פ בלק תקס"ז בסה"מ תקס"ז ע' רעא: בש' מורו ע"ה. לו.

של ר' משה¹⁹, אבל אצל שאר המניחים אינו נמצא כ"א פעם אחת בהנחות אדמו"ד האמצעי²⁰, ולא בשאר ההנחות (ולעת עתה לא מצאתי לשון זה בדרוש אחר מהנחות המהרי"ל).

ביטוי השני הוא בפסיקא הב' של המאמר, וז"ל: אכן מקור הג"ע הוא בינה דאצי' אינה יורדת להתלבש זולת ע"י אמצעות המל' כתר דבריאה. עכ"ל. הנה, גם בזה נמצא שצירוף התיבות "זולת ע"י" (או "זולתי ע"י") נכתב ריבוי פעמים בהנחותיו של ר"מ²¹,

אשרי יושבי ביתך [מחודש אלול תקס"ז] בסה"מ מארז"ל ע' שסד: ושמע ממורו ע"ה. (לו) זכר רב טובך מחודש אלול תקס"ז שם ע' שע: וכפי ששמע ממורו ע"ה.

(19 להעיר, א) ברוב הפעמים (בהנחת הר"מ) הובא פסיקא "בשם מורו" בתוך חצאי עיגול (בההערה שלפנ"ז השמטנו החצע"ג), וב) כשהובא ענין בשם "מורו" בהנחת הר"מ, לפעמים מובא אותו דבר (בסגנון אחר) בהנחות אחרות של אותו דרוש, ולפעמים לא הובא הענין כלל. ואכ"מ.

(20 ראה דרוש: זאת חקת תק"ע במאמרי אדה"ז - פרשיות ח"ב ע' תרסח: כענין ששמע ממורו ה"ה דמעורטש נבג"מ.

(21 ראה בדרושים: א) ויקח מן הבא בידו תקס"ה (סה"מ תקס"ה ח"א ע' עז, נוסחא ראשונה): "זולת ע"י סיוע של הדבר". ב) ויחלום יוסף מש"פ וישב תקס"ה (שם ע' קא, נוסחא ראשונה): "זולת ע"י שבידת הכלים". ג) מזמור שיר חנוכת הבית לדוד מליל ש"פ ויגש תקס"ה (שם ע' קלו): "זולת ע"י ד' אותי". ה) כי הוא יברך הובא מש"פ ויחי תקס"ה בסעודת שחרית (שם ע' קסו, "זולת ע"י אכילת אדם דוקא"). ו) שיר המעלות בשבוע ה' את שיבת ציון מליל ש"פ וארא תקס"ה (שם ע' קפה): "זולתי ע"י החלום". ז) כי אם זכרתי מליל ש"פ וארא תקס"ה (ע' רב): "זולתי ע"י יין". ח) להבין שרש הדברים הנ"ל באר היטב [ביאור על ואלה המשפטים מש"פ משפטים] תקס"ה (ע' ער, נוסחא ראשונה): "זולת ע"י ממוצע הוא משרע"ה", שם (ע' רעד): "זולת ע"י דעת דוקא", שם (ע' רעה): "זולת ע"י מסך מבדיל". ט) זוהר פ' קדושים פתח ר' אלעזר אתם עדי מש"פ קדושים תקס"ה (ע' תסט; שם ע' תעב): "זולתי ע"י אמצעות המדות דו"א דאצי'". י) ברוך שאמר מש"פ מטו"מ תקס"ז (מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' שמו (ובסה"מ תקס"ז ח"ב ע' תקעב)): "זולת ע"י מדת הגבור"; ושם (שם): "זולת ע"י אמצעות מדת מל'" [כלשון דרוש עלי באר שלפנינו]; שם ע' שטט (ושם ע' תקעה): "זולת ע"י שהשפיע עלינו מצמצמת"; שם ע' שנה (ושם ע' תקפא): "זולת ע"י הוכירה". יא) תניא בספרי מי כה' אלקינו בכל קראנו אליו (מיום א' פ' וירא) תקס"ז (סה"מ תקס"ז הוצאה חדשה ח"א ע' לה): "זולתי ע"י התלבשותו במדת מלכות". יב) בוהר כו' פקד את שרה מש"פ וירא תקס"ז שבמאמרי אדה"ז על מארז"ל (ע' קצט): "זולת ע"י בחי' נה"י". יג) מזמור לתודה [מי"ט כסלו] תקס"ז (מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' שנו): "זולת ע"י בחי' קרבן תודה". יד) הללוי' כי טוב תקס"ז (שם ע' שצד): "זולת ע"י הפסק הפרסא"; שם (ע' שצו): "זולת ע"י בחי' ספי' הוד"; שם: "זולת ע"י הביטול הדוהרה". טו) זכר רב טובך מחדש אלול תקס"ז (שם ע' שע): "זולת ע"י בחי' הארת הפנים". טז) כבוד מלכותך מש"פ תצא תקס"ז (שם ע' שעו): "זולת ע"י הארת ו"ק דו"א"; שם (ע' שעח): "זולת ע"י עלי' מלמטה למעלה"; ושם: "זולת ע"י עלי' מבריא דאצי'"; ושם: "זולת ע"י עלי' כנ"ל"; ושם (ע' שעט): "זולת ע"י בחי' סמיכה

מספר פעמים²² בהנחות שאין ידוע מי כתבן²³, וב' פעמים בהנחת המהירי²⁴, ופעם אחת בהנחת הצמח צדק²⁵ (ולעת עתה לא מצאתי לשון זה בדרוש מהנחות אדה"א²⁶).

מלמעלה; ושם (ע' שפ): "זולת ע"י שעיקר בנינה מהגבורות"; ושם (ע' שפא): "זולת ע"י צמצום השערות". (ז) את שבתותי מש"פ בהר תק"ע (שבס"מ תק"ע ע' פג): "זולת ע"י כלות הנפש" [כן הוא לפי מש"כ הרי"י קעלער (בחוברת "מפתח מראי מקומות וצינונים לספר אור התורה – ויקרא" (ניסן תשע"ו), בציון לאוה"ת ע' תריא), שהנחה זו היא הנחת ר"מ].

(22 ראה בדרושים: א) הנחמדים מזהב שבמאמרי אדה"ז – כתובים (ח"א ע' יד): "זולת ע"י צירוף הגבורה", שם (ע' טו): "זולת ע"י הגבורות", שם: "זולת ע"י התלבשות התענוג", ושם: "זולת ע"י ה"ג דע"י" [ובההערות שבתחילת הדרוש כתוב ד"כנראה הוא הנחת כ"ק אדה"א ממאמר כ"ק אדמו"ר הזקן]. (ב) הבאים ישרש שבמאמרי אדה"ז – נביאים (ע' פט): "זולת ע"י בחי' קול יעקב". (ג) להבין מילת אחד שבמאמרי אדה"ז – פרשיות (ח"ב, ע' תשסו): "זולת ע"י התורה". (ד) למען ירבו ימיכם שבס"מ הנ"ל (שם ע' תשפז): "זולת ע"י קדימת עומ"ש". (ה) להבין ענין הצמצום שבמאמרי אדה"ז – ענינים (הוצאה חדשה ח"ב ע' תפד): "א"א זולת ע"י פרטי הכוונות דס' קבלה", שם (ע' תפה): "א"א זולת ע"י הלבושים דגוף". (ו) אני ה' אלקיכם מש"פ שלח תק"ע שנדפס בלקו"ת (שלח מז, ב (שו"ה לעורר)). "זולת ע"י הקרבת בהמה גשמיות".

(23 הערת הרי"י קעלער: הכי מוקדם מהנחות אלו הוא ההנחה מהדרוש להבין ענין הצמצום ומקום פנוי מליל ב' דסוכות תקס"ה (נדפס בס"מ ענינים הוצאה חדשה ח"ב ע' תצא, "זולת ע"י נפש שנמשכה משם מ"ה"), ואולי הוא הנחת ר' משה בן אדה"ז. ולהעיר, דכשנדקדק בזה נמצא שדוקא בשנה הנ"ל (שנת תקס"ה) התחיל אדמו"ר הזקן להשתמש בביטוי זה (שגם בהנחות ר' משה לא מצאנו צירוף זה בהנחות המרובות של המאמרים דשנת תקס"ב ותקס"ג (ומשנת תקס"ד אין לנו הנחות של ר' משה)) – והמאמר הראשון שנכתב בו צירוף זה הוא דרוש להבין ענין צמצום ומקום פנוי (מליל ב' דסוכות תקס"ה) הנ"ל, שהוא הנחת ר' משה בן אדה"ז או הנחת המהירי²⁴ [אבל אדמו"ר האמצעי לא דקדק לרשום את התיבות שהשתמש בהם אדה"ז, כי הקפיד יותר על ביאור הענין].

(24 ראה: א) ביאור לדרוש ועתה יגדל מש"פ שלח תקס"ו [המתחיל: הנה ענין בכל נפשך] (לקו"ת שלח מ, א (שו"ה להמשיכו), "זולת ע"י קבלת עמ"ש"). (ב) סוף הדרוש זכר רב טובך תקס"ז (נדפס בס"מ תק"ע ע' קלו, "זולת ע"י הפרסות" – ראה בזה בהערות לסיפור עם דא"ח ע' 824. הנחת ר' משה מדרוש זה נדפס במאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' שסב, וראה לעיל הערה 8 שגם בסוף הנחת ר' משה מדרוש זה שם ע' שע נכתב "זולת ע"י בחי' הארת הפנים").

(25 ד"ה להבין שרש הדברים הנ"ל (ביאור את שבתותי תשמרו) מש"פ בהר תקע"א (אוה"ת ויקרא ח"ג ע' תתקט, "לתפוס האור זולת ע"י האותיות").

(26 ומש"כ בדרוש להבין שרש הדברים (ביאור על הדרוש ואלה המשפטים מש"פ משפטים תקס"ה) שבתורת חיים שמות ח"ב רעט, א, דשם נכתב הלשון זולת ע"י ג' פעמים] – "זולת ע"י ממוצע הוא משרע"ה, "זולת ע"י דעת דוקא, "זולת ע"י מסך מבדיל", הוא באמת הנחת ר' משה (ונדפס בתורת חיים, היות שנעתק בביכל של ר' צבי הירש דער שוחט בתוך מאמרי אדמו"ר האמצעי).

[גם הלשון "זולתי ע"י" נמצא הרבה פעמים בהנחות מאמרי אדה"צ²⁷, וכנראה כולם הנחות ר' משה, אבל לא בירדתי פרט זה כל צרכו.]

ד. נמצינו למדים, שבמאמר זה יש ביטוי אחד ("שמע ממורו") שמצאנו לעת עתה רק בהנחות הר"מ (ולא מצאנוהו כלל בהנחות המהרי"ל), וביטוי נוסף ("זולת ע"י") שנמצא ריבוי פעמים בהנחות הר"מ, שעפ"י היה אפשר לצדד שדרוש זה הוא באמת הנחת הר"מ.

אבל, לאידך גיסא י"ל, א) ברוב הפעמים לשון הר"מ הוא "ששמע ממורו ע"ה", משא"כ כאן בדרוש עלי באר נכתב "ששמע ממורו" (בלי ע"ה), וב) מצינו הצירוף "זולת ע"י" גם בהנחות המהרי"ל – עכ"פ שתי פעמים (כמצויין לעיל)²⁸. ולא באתי אלא להעיר.



(27) ומצויין כמה מהם בהערות דלעיל.

(28) הערת הרי"קעלער: ועוד י"ל בזה, דכשנדקדק בזה שבהנחת המהרי"ל מש"פ שלח תקס"ו [היינו מהביאור על הדרוש ועתה יגדל נא מש"פ שלח תקס"ו שבלקו"ת שלח לח, ג (ונמצא בכת"י שיש בהם הנחות המהרי"ל, היינו כת"י: 80 ע, ב; 392 מא, ב; 18241 קצו, א – כמצויין ברשימת הכת"י שבהוספות לקו"ת הוצאת תשנ"ח ואילך)] כותב "זולת ע"י" (כמצויין לעיל הערה 15), י"ל שגם ההנחה מדרוש "עלי באר" שלפנינו (סה"מ תקס"ו (הוצאת תשס"ה) ע' תקס"ה) שהוא מש"פ חוקת ובלק תקס"ו הוא גם הנחת המהרי"ל (ובפרט שנמצא בכת"י 1213, שהוא כת"י הכולל הנחות המהרי"ל).

ובמיוחד בדרוש זה י"ל שהיא הנחת המהרי"ל, שדרך אדמו"ר האמצעי ואחיו ר' משה הוא להתחיל את הביאורים עם התיבות 'להבין שרשי הדברים הנ"ל', משא"כ הפתיחה בלשון הפסוק ('עלי באר') בתור התחלת הביאור אופייני דוקא להמהרי"ל.

נגלה

דרכו להזיק באדם*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. במכילתין (ב"ק ד, א) שקו"ט הגמרא איך להתאים לשון המשנה "הצד השוה שבהן שדרכן להזיק" עם שיטת רב ד'מבעה' דמתניתין הוה 'אדם המזיק': "אדם דרכו להזיק? בישן. ישן דרכו להזיק? כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא".

והתמיהה בזה מבואר; אחרי שסתם אדם אינו 'דרכו להזיק', ומ"מ חייב בנזקיו, אז ע"כ שאי"ז תנאי בהמחייב של אדם המזיק, וא"כ מה בכך שמצינו מקרה שגם באדם ישנה לתנאי זה – כשהוא ישן – הר"ז לא מעלה ולא מוריד בעיקר חיובו?!

ויש מבארים (ראה חידושי ר"נ ועוד), דבאמת הרי ה'אדם' במשנתנו הוא דוקא אדם שישן, ואצלו הרי סיבת חיובו הוא זה ש'דרכו להזיק' (מחמת זה ש'שמירתו עליו' וכו' עיי"ש), משא"כ באדם ער שבאמת א"צ לכך.

אמנם לבד התימה בזה לומר שבמשנה של 'ארבעה אבות נזיקין' מוזכר רק אדם ישן ולא ער, הר"ז נסתר מדברי מהר"י כ"ץ בשטמ"ק (ג, ב); "והקשה מורי הרב וכי משום דיין אורחיה הוא על כן יקרא לכל אדם דרכו להזיק, והא איכא נעור דאין דרכו להזיק. ותירץ כיון דאשכחנא שם אדם דדרכו להזיק קורא התנא דרכו להזיק לכל אדם". והיינו שקוראים לכל אדם בשם 'דרכו להזיק', ולכאורה מהו המעלה והצורך בזה?

ב. והנראה לומר נקודת הביאור בזה; אחרי ש"אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן" (משנה לקמן כו, א), הרי ע"כ שסיבת חיובו של אדם בנזקיו אינו מחמת דעתו וכוונתו להזיק, דהא גם בלי שום כוונה ודעת ה"ה חייב. וע"ז אומרים דחיובו של אדם בנזקיו הוה מחמת זה שדרכו להזיק, ודבר זה יודעים ורואים מזה שדרכו להזיק כשהוא ישן.

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

ביאור הדבר: בזמן שהוא ישן אין לו שום כוונה ודעת, ומאחר שאז 'דרכו להזיק' הר"ז מורה שמצבו ה'סתמי' – כל זמן שאינו מנגד לכך – הוא שדרכו להזיק, ושלכן חייב על כל נזקיו, בין אם נעשים מדעתו ובין אם לאו.

וע"ד ביאור הרבי בלקו"ש (ח"ד פרשת תבא ובכ"מ) דמאחר שמצבו הסתמי של כל יהודי הוא שרוצה לעשות רצון קונו, לכן א"צ (בכמה מקרים עכ"פ) כוונה בכדי לקיים מצוה, ומאידך בלי כוונה לא יכול לעבור עבירה עיי"ש.

(ושמעתי לבאר שעד"ז הוא הפשט בתניא בפכ"ט, דאחרי שמביא אדה"ז כמה 'חשובות' שאדם יכול לחשוב בכדי לבטש את עצמו – זה שהוא הוא הנה"ב; מח"נ שלו; וממחדו"מ שלו 'מיום היותו' – מוסיף שיחשוב על מצב חלומותיו וכו'; דהביאור בזה הוא, דאם אינו מוציא בעצמו סיבות לביטוש מזמן היותו 'ער', אז יש לחשוב על מצבו כשישן ואין דעתו עליו, אשר זה מורה על מצבו האמיתי איפה שאוחז ..).

ג. ויש לבאר הדבר בעומק יותר; על דברי הגמרא כאן 'כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא', כתבו התוספות, "בירושלמי יש דישן לא מחייב אלא כשהשכיב עצמו אצל הכלים, אבל אם ישן והביאו כלים אצלו ושברן פטור, דהם גרמו לו. וכן אם היה ישן והלך חבירו לישן אצלו והזיקו זה את זה, הראשון פטור והאחרון חייב".

ומקשים העולם דלכאורה דברי התוספות בזה סתרי לדבריהם לקמן (כו, ב) "...ואף על גב דלעיל מרבינן אונס כרצון באדם המזיק .. אונס גמור לא רבי רחמנא, דהא בירושלמי פטור אותו שישן ראשון אם הזיק לשני הבא אצלו לישן". והיינו דשם מוכיחים מדברי הירושלמי הללו דאדם המזיק פטור על אונס גמור, והיינו שסיבת הפטור הוה היותו אונס גמור, ואילו כאן מבארים שהוא מחמת זה 'דהם גרמו לו'!

וביותר תמוה, דהרי הרמב"ן (ב"מ פב, ב) חולק על התוספות וסב"ל דגם באונס גמור הרי אדם המזיק חייב. וע"ז שמביאים התוספות הוכחה לשיטתייהו מדברי ירושלמי הללו, כתב הרמב"ן לדחות, "דהתם משום דשני פשע בעצמו"! ונמצא דאותה הסברה שכתב הרמב"ן בדין הירושלמי לדחות הוכחת התוספות מדין זה, כתבו התוספות בעצמם כאן בסוגיין?!

ד. והנראה לומר בזה ע"פ סברא שמביא הרבי בלקו"ש (חכ"ה ע' 215 עיי"ש) בשם הגר"י ענגל ועוד, דהגדר של אונס רחמנא פטריה הוא אשר מעשים שעושה מחמת אונס, בלי דעתו ורצונו, לא מתייחסים אליו בכלל, והוה 'כאילו נעשה מאלי'!

אשר לפ"ז י"ל דבאמת אין ב' דברי התוספות סותרים זל"ז בכלל; דבאמת הרי דין זה דהירושלמי הוה היסוד לזה שעל אונס גמור פטורים, וזה גופא הוה משום שמעשה

שנעשה באונס גמור לא מתייחסת אל האדם, והרי בנידון זה הרי ה'מאנס' הוה אדם השני שהביא לשם את הכלים, וא"כ הרי המעשה מתייחסת אליו ולא אל הישן, והר"ז אותה הסברא והרעיון שהישן פטור מחמת היותו אונס גמור – משום שאינו מתייחס אליו.

ומבואר היטיב ההבדל בין לשונם של התוספות, "דהם גרמו לו", ללשון הרמב"ן, "משום דשני פשע בעצמו"; דלדעת הרמב"ן דבאמת אדם המזיק חייב גם באונס גמור, הרי הסיבה שאינו מחייבים הישן חייב במקרה זה, הוא רק מחמת זה שהשני 'פשע בעצמו', ושלכן אין הישן חייב על הניזקין. משא"כ להתוספות אין נוגע כאן מה שהוא 'פשע' בעצמו, אלא רק מה שהמשעה לא מתייחס אל הישן, אלא להשני כמשנ"ת.

ה. ואשר לפ"ז יש להוסיף ולומר דהא דאדם הוה 'דרכו להזיק' מסביר מדוע שאר מקרי אונס (ושווג ושלל במתכוין כו') – מלבד אונס גמור – כן מתייחסים אליו, וחייב עליהם. והיינו דאע"פ דבהרבה מקרים הוה הנזקין בלי כוונה ושווג, מ"מ מאחר שישנה 'דרך' זה באדם להזיק גם שלא במתכוין, לכן מתייחסים מעשים אלו אליו, כ"ז שאי"ז מצב של אונס גמור.

ונמצא דאכן עיקר סיבת חיוב האדם בנזקיו הוה מחמת זה שכל הנזקין שבאים על ידו מתייחסים אליו, מחמת היותו 'דרכו להזיק' במקרה הסתמי כנ"ל, חוץ ממקרה חריג כמו באונס גמור דכבר לא יכולים לייחסם אליו כמשנ"ת.

ו. והנה הרמב"ן חולק על התוספות בדין אונס גמור, כנ"ל, וסב"ל שהאדם חייב גם בזה. ואשר לפ"ז לא יכולים להסביר לשיטתיה דהא דצריכים 'דרכו להזיק' באדם הוה בכדי שהניזקין שהוא עושה 'יטיח' אליו, אחרי שגם באונס גמור ה"ה חייב עליהן. אלא דיש לבאר הדבר באופן אחר קצת;

דהנה אחרי שהתוספות (בדף כ"ז) מוכיחים כשיטתייהו בדין אונס גמור מדברי הירושלמי, מוסיפים עוד הוכחה: "וכן בהגזל בתרא (לקמן דף קיב.) גבי הניח להם אביהם פרה שאולה כסבורים של אביהם היא וטבחוה ואכלוה, משלמין דמי בשר בזול שכך נהגו, אבל מה שהזיקו לא דאנוסין הן".

ועל הוכחה זו כתב הרמב"ן (בהמשך דבריו בב"מ שם) "שאינ באומן הטועה במלאכתו משום מזיק". ומבואר מזה חידוש גדול בשיטת הרמב"ן, דאף שמחד גיסא חייבים גם על אונס גמור, הרי מאידך צריכים להיות בגדר מזיק, משא"כ מעשה האומן אינם בגדר מזיק (אלא מתקן) ולכן פטורים עליו.

(ועיין במחנה אפרים הל' נזקי ממון סימן ה', שמוכיח שכן הוא שיטת רש"י בביאור הסוגיא, וזהו א' מהראיות לומר דרש"י ס"ל כהרמב"ן כמו שהזכרנו לעיל).

ז. ולכאורה צ"ע, דבשלמא כשאדם מזיק בכוונה, או עכ"פ בפשיעה, מובן מדוע חל עליו שם מזיק במעשיו, אמנם כשמזיק בשוגג, או אפי' באונס לדעת הרמב"ן, מדוע חל עליו שם זה? ובס"א: כשמזיק בכוונה מובן מדוע ה"ה 'מזיק'; כשבא לתקן (כמו טבח אומן הנ"ל), מובן מדוע אינו נק' 'מזיק'; אז במצב שאין לו כוונה לכאן או לכאן, מדוע מחשיבים אותו כמזיק?

ואוי"ל לשיטתיה זה ש'דרכו להזיק' בשינה בשוגג, פועלת שסתם אדם הוה בגדר מזיק גם כשאינו מתכוין לכך – והיינו על יסוד ביאור הנ"ל שמצבו ועשייתיו כשהוא ישן מראים על מצבו הסתמי כשאין לו כוונה מפורשת לכאן או לכאן, ושלכן חייבים ע"ז, חוץ ממצב שכוונתו הוא להיפך, היינו לתקן.

והיינו דכמו שלדעת התוספות צריכים זה ד'דרכו להזיק' בכדי שההזיקות שהוא עושה במצב סתמי יתייחסו אליו, עד"ז לדעת הרמב"ן צריכים זה ש'דרכו להזיק' בכדי שיחול עליו 'שם מזיק' בכל עשיותיו שעושה באופן סתמי (חוץ מאלו שנעשים בכוונה הפכית של תיקון) כמשנ"ת.

(ואולי יתורץ לפי"ז ג"כ מה שראיתי מקשים, דלהרמב"ן ודעימיה, מדוע בכלל נכלל האדם במתניתין בהדי שאר המזיקין, והרי גדרו שונה לגמרי, שאינו מתחייב מחמת פשיעה בשמירתו, אלא מחמת עשייתו גרידא, אפילו באונס? ולדברינו י"ל שהמשנה כללו בתוך שאר המזיקין להשמייענו שדין 'מזיק' עליו, ושלכן מתחייב על עשיותיו).

ח. (והנה זה שהרמב"ן חולק עם התוספות בדין אונס גמור בנזיקין, י"ל בפשיטות שחולק ע"ז שמעשה באונס לא מתייחס אל האדם – היינו היסוד המובא לעיל מלקו"ש בשם הגר"י ענגל – ושוב אחרי שנתרבה מפסוק (מ'פצע תחת פצע' – לקמן דף כ"ז) שחייבים במזיק גם באונס, שוב אין הבדל בין סוגי אונס, ובכל מקרה חייבים עליו.

אמנם אפ"ל גם באופן שונה; דבאמת מסכים לזה שבכלל אין מעשה הנעשה באונס (גמור) מתייחס אליו, אלא שמ"מ סב"ל דבנזיקין חייבים ע"ז משום שאין החיוב נובע מזה שהוא מעשה שלו, אלא מזה שהוא אחראי על כל דבר שמגיע ממנו, והיינו ע"ד החיוב של אדם על ההיזק של בהמתו אף שאין המעשה מתייחס אליו, אלא מחמת שהוא אחראי על מה שמגיע ממנו, עד"ז כאן שאין נוגע עם המעשה מתייחס אליו או לא.

וע"ד דברי ר"י ענגיל במק"א (אתון דאורייתא כלל כ"ד), דאע"פ דבכלל הרי האדם פטור על מעשה שעושה כ'מתעסק', והיינו מחמת אותו יסוד כמו מעשה באונס, שאין המעשה מתייחס אליו בכלל, מ"מ "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", אשר הביאור בזה הוא משום שגדר איסורים אלו אינו על המעשה אלא על ההנאה, ושוב אין נפק"מ אם המעשה מתייחס אליו או לא.

(וכמובן שעפ"ז יש להתעמק עוד להבין במה פליגי עם התוספות בזה; היינו מדוע להתוספות כן נוגע התייחסות המעשה להאדם, ולהרמב"ן לא).

ואם כנים הדברים אולי יתבאר לפ"ז מדוע הרמב"ן לשיטתיה סב"ל ג"כ שצ"ל שם מזיק' (דלא כהתוספות שלא סב"ל מגדר זה כמובן מדבריהם לעיל), דרק אז הוא אחראי על ההזיקות שבאים ממנו אחרי שהוא דבגדר מזיק, משא"כ התוספות לשיטתיה שחייב על מעשים המתייחסים אליו דוקא ל"צ לפרט נוסף זה שיהי' עליו שם מזיק דוקא).



כמה יסודות בנזקי ממון (ג)

הת' משה דוד הומינר

תלמיד בישיבה

יא. אמנם כדי לומר ביאור זה צריך לומר דרש"י והרמב"ם ס"ל כאופן הא' שבסוף אות ז' שחייב לשמור כ"ז שהם ממנו.

אבל כתבנו לעיל [אות ז' וח'] דהרי"ף והתוס' לא ס"ל הכי אלא כאופן הב' שיסוד החיוב שמירה שא"א לחייבו לשלם בלי שיתחייב לשמור. ולדעתם א"א לומר ביאור זה שהרי אם כן הוא ששמר באופן שאין לחייב אותו לשלם משום החיוב הרגיל של ממנו שהזיק, אין להרחיב חיוב זה ע"י שפשע בחיוב השמירה שהרי אין חיוב שמירה במקרה זה לדעתם.

ונראה דצריך לומר שהתוס' פירשו דברי המשנה "כל שחבתי" שאין פירושו "שנתחייבתי" אלא "שפשעתי" כמו שפירש הנימוק"י וכמו שפירש המר"י כ"ץ לפי

הפירוש השני ברש"י. וגדר פשיעה זו היא לא שנתחייב ולא מילא החובה אלא שהיה יכול לשמור ולא שמר.

ונראה לבאר גדר זה של חיוב נזקין בהקדים דברי התוס' (דף נ"ו ע"ב ד"ה פשיטא) "דסברא הוא דגולן נכנס תחת הבעלים דכיון שהוציא מרשות בעלים שהיו חייבין בשמירתה ואין הבעלים יכולים לשומרה לפי שנגזלה מהם יש על הגולן לשומרה דלענין נזקין אקרו בעלים כל מי שבידו לשומרה". ודייק מזה הגר"ח שרק כשהוציא מרשות מי שהיה עליו לשמור, אז נקרא מי שבידו לשמור עכשיו הבעלים, אבל שומר אבידה שלא הוציא מרשות מי שעליו לשמור לא אקרי בעלים.

והנראה בזה, שבוזה שהוציאו מיכולת הבעלים לשמור הוא וודא שהבהמה לא תהיה שמורה, ולכן הוא כידיא אריכתא שלו כיון שההיזק בא על ידו (רק שאם שמר נמצא שלא וודא שתהיה ביכולתה להזיק). משא"כ כשלא היה לו בעלים השומרים אותו מ"מ, אז לא הוא וודא, אלא כן היה גם מקודם.

ונראה לומר עד"ז בפשיעת הבעלים, שהבהמה כשלעצמה לא סביר שתזיק אלא כשאינה שמורה, ובמה שלא שמר וודא שתהיה ביכולתה להזיק.

ולכן פטור במקרה שהשמירה הפקיעה עצמה כמו שהתוס' הקשוע על שיטת רש"י (ד"ה שור) שכיון שכסהו כראוי אע"ג דשור דרכיה לנתוקי ובור דרכיה לנתורי מעצמו מ"מ פטור שהרי מעשיו לא וודא אלא שכך טבע הבהמה מעצמה. משא"כ רש"י ס"ל שיש להתחייב על שהשמירה מופקעת מעצמה כיון דלא פקע החיוב שמירה אע"פ ששמר, ולכן אין שמירה זו נחשב שמירה שפטור עליו.

ופירשו התוס' דשור דרכיה לנתוקי קאי על מעשה החש"ו שכיון שמסר להם והם יסלקו השמירה חייב משום פשיעה דהיינו שהוא וודא שתהיה ביכולת הבהמה להזיק.

אולם עדיין צריך להבין למה חייב רק משום שוודא שיוכל להזיק ולא גם משום שהתבטא חובית כלפי ההיזק? וצ"ל שלא ס"ל שחייב משום התבטאות רצונית, וא"כ צלה"ב מהו היסוד האחר של חיוב נזיקין?

יב. ולבאר זה יש להקדים שיטת הראב"ד בסוגיין שכתב שה"שור קשור ובור מכוסה קשור שלא כראוי ומכוסה שלא כראוי קאמר". ובהשגותיו על מה שכתב הרמב"ם שאם שמר כראוי ומסר לחש"ו חייב שהרי דרך השור להתיר הקשר, כתוב "א"א חיי ראשי דבר זה לא מצאתי לו שורש, כי מה שאמרו בור מכוסה ושור קשור שמסר לחש"ו שהוא חייב באינו קשור ואינו מכוסה כראוי עסקינן וסומך על שמירת החרש".

וצריך להבין לשיטתו מהו החידוש שחייב, שהרי לא שמר כראוי וגם מה שמסר לחש"ו לא מועיל כלום, דלא משמע דפליג על הרמב"ם בזה.

והנראה לומר דס"ל דחייב במה שממונו הזיק, ולא בעי רצונו לזה. רק שאם התבטא שלילית כלפי ההיזק אז לא מתחייב שהרי היה נגד רצונו, ולזה מועיל שמירה שלא כראוי. והוא כאופן הב' באופן הא' שנת"ל בתחילת אות ז'. וצריך שמירה כראוי משום שאם לא שמר כראוי הוא וודא שיוכל להזיק.

הרי לנו שיש חיוב נזיקין לדעתו בלי התבטאות רצונו, ונראה שעד"ז ס"ל להתוס', רק שלא ס"ל כהראב"ד בזה שמועיל אם שמר שלא כראוי משום שהתבטא נגד ההיזק, אלא שהתורה לא חייבו בקמום שאינו יכול לשמור. ולכן אם שמר אבל שלא כראוי, "לא כלום היא" (כמ"ש התוס' ד"ה בשור) שהרי במקרה זה יכול לשמור כראוי. אבל לאחר ששמר כראוי לא נותר זיקה וקשר בינו וממונו, וחייב רק משום פשיעה.

יג. אולם צריך להבין דעת הנימוק"י שפירש "שחבתי" "שפשעתי" ולא "שנתחייבתי" ומ"מ פירש דמייירי בשכסחו כראוי אלא שבגלל ששור דרכיה לנתוקי (מעצמו) אינו נחשב לשמירה כראוי, וקשה דהא לא וודא שהבהמה תזיק אלא כך הוא הטבע.

אלא צריך להבין הסוגיא באופן הפוך שאע"פ שלא וודא שהבהמה תזיק מ"מ כיון שידע שיוכל להזיק נחשב פשיעה וחייב, רק שאם שמר פטור.

ועכשיו צריך להבין שיטת הרשב"א שבארנו לעיל [אות י'] דס"ל דחייב על כשידע שיזיק ומ"מ פירש סוגיין כדעת התוס' דפטור אם שמר כראוי אף דבור דרכיה לאינתורי מצד עצמו, ולכאורה תמוה הרי יודע שיזיק?

וצ"ל שהרשב"א והנימוק"י פליגי בגדר הפטור כששמר, האם הוא משום ד"שלא חייבו רחמנא אשורו אלא היכא שיכול לשמרו" (דף י' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ומשני) שלא יזיק או דהוה כעין גזה"כ. דשיטת הנימוק"י היא דהוה משום שידוע שלא יזיק, ולכן כשידוע שיזיק חייב, משא"כ הרשב"א ס"ל שכיון ששמר פטור, רק שאם זימן ההיזק ע"י מסירה לחש"ו חייב, כדעת התוס'.

יד. ולאחר שבארנו השיטות השונות ביסודי חיוב נזיקין יש לבאר שיטתם בחלוקת האבות שבארנו לעיל [אות ד'] שכל אחד הבין שהחילוק היותר בסיסי שיהיה הוא המחלק בין האבות.

דלדעת הרשב"א שצריך ידיעתו שיזיקו, פשוט שיש לחלק בזה בין האבות, ולכן הבין שחילוק בסיסי זו הוא המחלק בין האבות.

ולדעת רש"י אין לומר כשיטת הרשב"א שהרי לדעתו צריך התבטאות רצונו ולא ידיעתו, אבל הוא יכול לחלק בין החיובי שמירה של האבות, לדעתו החיוב שמירה נגדם ממילא ולא כעין התראה, ולכן חילק בזה

ולדעת התוס' א"א לומר כשיטת רש"י שהם טעמים לחיוב שמירה שהרי לדעתם כל יסוד החיוב שמירה הוא רק משום שצריך ל"התראה" כדי להתחייב [כדלעיל אות ח']. וגם אין לפרש שהם דרגות שונות בידיעתו שיזיקו שהרי זה לא נצרך כלל לדעתם [כדלעיל אות י"ב]. אלא הם טעמים להתחייב, בפרט שבד"כ הטעם להתחייב הוא שהם ממונו ולמה יתחייב בשביל זה בלבד, אלא חייב רק בצירוף אחד מהטעמים השונים.

טו. ועכשיו נוכל להבין מחלוקת הרשב"א והתוס' שהבאנו לעיל [אות ג'] בהמעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו האם חייב משום שן ורגל ופטור ברה"ר, או משום דהוה כמאכיל בידיים וחייב אף ברה"ר.

שהרי לדעת הרשב"א החילוק בין האבות הוא בהשייכות בין האדם להמזיק, וכאן שייך אליו לא במה שיודע שעלול להזיק אלא שהוא עשה שיזיק וא"כ נראה שיהיה חייב לא משום ממונו אלא משום עצמו.

וכן נראה לדעת רש"י שהחילוק בין האבות הוא בהחיוב שמירה שלהן שכאן פשוט שפשע בשמירת גופו.

אבל לדעת התוס' שהחילוק בין האבות הוא בהסיבה לתשלומין וחייב משום דהוה ממונו נראה דהחילוק בין הזיק אדם והזיק ממונו הוא רק במה שההזיק בא ע"י נכסיו ויש לחול עליו הסיבות השונות לתשלומין.

טז. ונמצאנו למדים שיש כמה יסודות חלוקים ביסוד חיוב נזקי ממונו:

א' משום שהוא ממונו והפטור לזה כששמר הוא או התבטאות רצונו נגד המזיק (ראב"ד) או שהתורה לא חייבו אלא היכא שיכול לשמור (תוס').

ב' משום שהוא ממונו וידוע שעלול שיזיק והפטור לזה כששמר הוא שיודע שהתורה לא חייבו אלא היכא שיכול לשמור (נימוק"י) או שהתורה לא חייבו כששמר (רשב"א).

ג' שחייב משום שהוא ממונו וע"י פשיעתו התבטא חיובי כלפי ההזיק, וכששמד אין שום התייחסות לההזיק לכתחילה (רש"י).

ד' חיוב משום שוודא שההיזק יוכל לבוא, ואם שמר נמצא שלא וודא (תוס' רשב"א נימוק"י וכן נ"ל בשיטת הראב"ד).

והנה בדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס י"ל דלאופן א' וב' וודאי אינו חייב, שהרי היה אנוס ואין לחייבו, רק שיש לחייבו משום פשיעתו, אבל לפי אופנים אלו אין פשיעתו ענין חיובי אלא שלא שמר ואין לו הפטור של שמירה, אבל מ"מ יש לו הפטור של אונס. משא"כ לאופן ג' וד' שפשיעתו ענין חיובי, שאז יש לדון אם האונס פוטר או לא כיון שהוא פשע. ודוגמת המקור לדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס בדיני שומרים דשם החיוב הוא משום שפשע. ויל"ע בזה. ועוד חזון למועד.



הלכה ומנהג

הרשות והחובה לסמוך על רבותיו גם בדבר שרבים מחמירים (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

הנה בגליון האחרון (גליון א' קלד) דן הרב ש"ז כהן שליט"א (חבר בד"צ בעי"ת מאסקווא יע"א) בדבר זמן מוצאי שבת באיזורים הצפוניים, אם רשאים לסמוך על החשבוניות של צאת הכוכבים לפי דעת אדמו"ר הזקן בסדרו, או שחייבים להמתין עד שתשקע השמש 8.5 מעלות מתחת לאופק, כמנהג רוב הקהילות היום, ע"פ חשבון הגרי"מ טוקצ'נסקי ז"ל.

ובפתח דבריו הביא משו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סב), שהורה שגם הנהגים בכל דבר כהגר"א, אינם רשאים להקל על פי חשבונו למוצאי שבת [גם לא בשבת חנוכה, ורוצים להקדים הדלקת נר חנוכה כמה שאפשר]. ומביא ראי' מסוגיא דפסחים נא א, דרבב"ח הקל לעצמו לאכול חלב דאייתרא מכיון שקיבל כן מרב יוחנן רבו, ואעפ"כ אמר לבנו שאסור לו לאכול, מכיון שבנו לא שמע הוראה זו מרב יוחנן. ומסיק הרב כהן: "וכמו כן נראה שתלמידי אדה"ז אינם יכולים לפסוק כאדה"ז כיון שלא שמעו הוראה מפיו". [ושם מעתיק מכתב הרב המומחה, מו"ה מאיר פוזן שליט"א, שתומך עמדת הרב כהן, שלא להקדים עת מוצ"ש גם באיזורים הצפוניים].

הנה דבר גדול ונורא חידש כאן הרב הנ"ל. ולפי דבריו, בכל דבר שאדה"ז מקיל כנגד שאר פוסקים, מנועים עדת חב"ד מלסמוך עליו. כגון: שלא לחשוש ל'קלי הבישול' בכל מיני משקה; לעשות מלאכה דאורייתא כלאחר יד לצורך חולה שאין בו סכנה; לברך ברכה אחרונה על רביעית משקה ששתהו תוך כדי אכילת פרס; חשבון שעות זמניות לענין סוף זמן קר"ש. ועוד ועוד.

אך כד דייקת, הרי גם האגרות משה שם כתב רק ש"לא שייך ליחידים לנהוג [להקל, כדעת הגר"א] דהא אינם תלמידי שהורה להם", ע"כ. אבל מצאנו ראינו כמה קהילות שסמכו על מורה אחד ומצייתים לדבריו גם במקום שרוב הפוסקים חולקים עליו – ראה אנציקלופד' תלמודית ערך 'הלכה' (כרך ט ע' שלו) לענין הארצות שקבלו עליהם הוראות הרמב"ם בכל דבר. וראה גם ס' טל אמרתי כלל לח ס"ד, שלדעת הרמב"ן

בחידושיו לחולין מג ב, הרי הקהל חייבים לציית לרבם לכל פסקיו, משום כבודו, "ואין הולכים בשל תורה אחר המחמיר".

ולא אכנס כעת לענין פרטי חשבונות המעלות [שכתב שלפי אדה"ז הוא כערך שש וחצי מעלות], וגם לא לענין ראיית ג' כוכבים, אם ניתנה לכל אדם או "לזכי הראות מהאצטגנין ... [כלשון אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת']", כי הדברים ארוכים ועוד חזון למועד בעז"ה, ובאתי בזה רק להתריע על העיקרון, שהרשות נתונה לעדת חב"ד לסמוך על אדה"ז גם להקל, גם בדאורייתא.

ושמעתי מפי אחד מגדולי רבני ליובאוויטש שליט"א, שכאשר התקרב לליובאוויטש ונכנס ל'יחידות', שאל מכ"ק אדמו"ר זי"ע איך להתנהג לענין החומרות של העדה ממנו בא, שבהם נוהגים בחב"ד לקולא? והורה לו כ"ק אדמו"ר זי"ע, שבתחלה יתחיל להתנהג בהחומרות הנהוגות בחב"ד, וכאשר כבר יתרגל בזה, אז יוכל להתנהג גם בהקולות הנהוגות אצלנו.



עוד בענין הנ"ל

הרב יוסף יצחק פייגלשטאק

רב קהלת אנ"ש בארגנטינה

לענין שהביא [הרב כהן שליט"א] השו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סב), הרי שם כתב וז"ל:

ולכן בפה אמעריקא בעידנו נוא יארק וכן נוא דוירזי וכל מקומות הקיץ בהרים שבאלו מקומות הייתי בעצמי, אבל כפי ששמעתי כמעט רוב ערי אמעריקא הוא כן, אשר כחמשים מינוט אחר שקיעה כבר כל השמים מלאים כוכבים והוא חשך כבאמצע הלילה ולא פחות מבמקומותינו ביוראפ אחר ע"ב מינוט ויותר, שא"כ לפי עצם הדין לענין המחלוקת דהגאונים צריך לחלק החמשים מינוט לט"ז חלקים כמספר ט"ז רבעי מיל שכל חלק הוא שלשה מינוט ושמינית, ויהיה תשעה מינוט הראשונים ויותר מעט בין השמשות דהוא ספק יום ספק לילה לשיטת הגאונים שסובר כן הגר"א, ותשעה מינוט האחרונים ויותר מעט ביה"ש לר"ת ודעימיה שהוא ספק יום ספק לילה,

ושלשים ואחד מינוט ויותר מעט הוא להגאונים לילה ודאי ולר"ת ודעימיה יום ודאי. עכ"ל.

לא מבואר על איזה חשבון מבוסס 50 דקות, אבל בפועל נהוג 45 דקות. ועל זה כתב "לא להקל כשיטת הגר"א אף בשבת חנוכה". ולמעשה אף אחד לא מקיל כשיטת הגר"א ביציאת השבת, כי הוא נגד המציאות, שיש ממש אור בחוץ ואין כוכבים נראים. מצד אחר ברור שדעת רבינו אינו כן, ראה שולחן מנחם ח"ד ע' קנא, מאג"ק ח"ז ע' קיב:

ועוד אחת - שצריכה המקוה להעשות בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע כיון שהוא הפוסק שלנו. וכידוע ג"כ בדין, אשר באתרא דרב צריך להתנהג דוקא כרב, אף כי באתרא דשמואל כו'. ואין בזה ענין דלא תתגודדו מכמה טעמים וכו'. וכותב הנני זה כדי שיעיינו בזה, כיון שבטח ישתדלו אצלם לעשות דוקא ע"פ הוראות אחרות. מובן שאין עליהם להכנס במלחמה אלא להסביר, שזהו היפך הדין להכריח את מי שהוא שלא לקיים כדברי ופסק רבו, ובפרט בענינים כאלו, שמקואות אלו ואלו כשרים הם ע"פ דין לכל הדיעות, אלא שיש ומהדרין לצאת ידי דעת פוסקים אלה בויתורם על דעת פוסקים אחרים, ויש שעושים להיפך...

והנה הרבי לא שמע מכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, אלא ששלח מכתב להרב יעקב לנדא ז"ל, ראה שולחן מנחם שם ע' קמו, שביקש מהרב לנדא שישלח לו מה שקבל מהרבי מוהרש"ב, ובמכתב דלעיל מורה לכולם לעשות מקוה כתקנת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

וכן בענין שינה בסוכה, שמביא פתגם של אדמו"ר האמצעי "כיצד אפשר לישון במקיפים דבינה" (שולחן מנחם ח"ג ע' רכ), ומטעם "הואיל ונפק מפומיה דרב כהנא", לכן אף אנחנו שלא שמענו מאדמו"ר האמצעי נ"ע, עלינו להתנהג כן ולא לישון בסוכה.

לכן ברור שבכל בתי חב"ד בעולם פוסקים כמו רבותינו נשיאנו בכל דבר.



עיון בגדר 'חומרת הרשב"א' לגבי 'ב' אותיות שנדבקו (ב)

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם וסופר סת"ם

קראון הייטס יצ"ו

**הו"א דהפסול בנדבקה למעלה אמור רק כשנשתנה לצורת אות אחר
ע"י הדביקות ולא כשנדבקה בסתם**

והנה, עוד הו"א אחד ראיתי לדון בו. והוא: דהפסול בנדבקה למעלה אמור רק כשנשתנה לצורת אות אחר ע"י הדביקות ולא כשנדבקה בסתם. דלכא' גם בזה היה מספיק לבאר מה דאיכא בגרירת הדביקות משום חק תוכות, דכשגורר דביקותם לאחר שנשתנו לצורת אות אחר נמצא דחל עליהם שם האות הדרוש ע"י מעשה הגרירה ולא ע"י מעשה כתיבה שזוהי כל גדר 'חק תוכות' כנ"ל.

והנה, לולא דמסתפינא הייתי אמר דאדרבא כל שנשתנה לצורת אות אחר ע"י הדביקות לא פוסל הרשב"א כלל. דמש"כ הרשב"א בחידושי למס' שבת דף ק"ד ע"ב - הבאתיו לעיל אות ב' - דמהסוגיא שם שמעינן דכשנוטל לגגו של חי"ת ועושהו ב' זיינין אין בזה משום ח"ת, נראה לכא' דדעתו דכל שנשתנה לצורת אות אחר ע"י הדביקות קיל טפי וכמ"ש הצ"צ בשו"ת או"ח סימן ט"ז 'להרשב"א ליכא בכח"ג משום ח"ת כיון דעיקר האות נעשה ע"י כתיבה אף שהי' צורת אות אחרת ממש כמו ח' ועשאו ב'".

אלא דק' לומר כן. דהרי האחרונים הקשו אדברי הרשב"א בחידושי - דכשנוטל לגגו של חי"ת ועושהו ב' זיינין ליכא משום ח"ת - דסותרים לדבריו בשו"ת - דכל שנדבק אות לאות אחרת קודם שנגמרה יש בגרירת הדיבוק משום ח"ת. עי' שו"ת רלב"ח סי' א' ס"ו, שו"ת רד"ך בית א' חדר כ"ב, שו"ת פנים מאירות ח"ג סי' כ', שו"ת בית אפרים יו"ד סי' ס"א, בית מאיר אה"ע סי' קכ"ה ס"ח, שו"ת הגרע"א תנינא סימן ל"ו, שו"ת צ"צ אהע"ז ח"ב סי' קס"ה ס"א. ולע"ע לא מצאתי לאחד מהאחרונים שמישב הסתירה בדחידושי קאי בנשתנה לצורת אות אחר דוקא ובשו"ת קאי כשלא נשתנה לאות אחר. ומזה נראה לכא' דהאחרונים נקטו בפשיטות דהפסול בשו"ת כולל הנדון דנשתנה לצורת אות אחר. וא"כ לכא' יש מקום להסתפק איפכא: אי הפסול בנדבקה למעלה אמור דוקא כשנשתנה לצורת אות אחר ולא כשנדבקה בסתם.

ומצאתי משמע כן בשו"ת צ"צ שער המילואים ח"ה סוף סי' ב' דדן בנדון תג העליון של יו"ד שנדבקה לגג הה"א שלאחריו וע"י דביקותם נראה כמו חטוּטרת החי"ת. ולאחר שהביא ש"י הרשב"א דפוסל כשנדבקו למעלה כ' בחצע"ג בזה"ל .. בנידון דידן לא שייך זה, שהרי הה' לא נשתנית צורתה, והיו"ד שיש לומר שנשתנית צורתה נפסלה אחר כך, כשכתב ה"ע כ. ומזה משמע דס"ל דאפי' לדעת הרשב"א אין פיסול כי אם כשנשתנה לצורת אות אחר ע"י הדביקות אבל בנדבקה בסתם לא - כדמסיים 'שהרי הה' לא נשתנית צורתה'.

עוד יש לצדד לכא' דדוקא כשנשתנית לצורת אות אחר פוסל רשב"א ממה שהנדון בשו"ת ד'למעלה פסול' הוא שנדבקו נו"ן ווא"ו למעלה דלכא' נשתנו קצת עכ"פ לצורת אות מ"ם.

ג' ראיות דאין לאוקמי הנדון ד'למעלה פסול' בנשתנה לאות אחר

אמנם האמת יורה דרכו דאין מסתבר כלל לאוקמי הנדון ד'למעלה פסול' בנשתנה לאות אחר ומג' טעמים.

א) לשון הרשב"א. דהנה, הרשב"א כ' 'למעלה פסול לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה' דבפשטות כולל כל דביקות למעלה²⁹ ולא כשנשתנה לצורת אות אחר דוקא.

ב) דהנה, הצ"צ השריש דלהרשב"א א"א שהנדון ד'למטה כשר' - שנדבקו נו"ן וא"ו למטה - יתפרש באופן שנשתנו לצורת אות טי"ת. וז"ל הצ"צ בתשובה (שם) 'בירושלמי על כרחך צריך לומר דמיירי בכהאי גוונא שתינוק קורא אותו נ' ו', דמאחר דמשמע בירושלמי דמכשיר בנגעו למטה בלא גרירה כלל, כמ"ש בב"י, לפירוש הרשב"א בהירושלמי, וכן משמע מהמרדכי שבב"י, ובלא גרירה ודאי אי אפשר להכשיר כשאין התינוק דאין קורא אותן יפה' עכ"ל. והיינו דמזה שהכשיר הרשב"א כשנדבקו למטה מבלי להצטרך גרירת הדביקות מוכח דלהרשב"א הנדון ד'למטה כשר' מדובר באופן שלא נשתנה לצורת אות אחר דאי נשתנה לצורת אות אחר האין יתכשר בלי תיקון.

והנה, מדברי הרשב"א ש' 'למעלה פסול לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה, והלכך אם בא לגרור הרי זה כחך תוכות ופסול שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גוררו, אבל כשנדבקו מלמטה כגון 'נו' של 'תפארתינו' ו'ארצינו' אחר

(29) אי לאו דנדחק לפרש 'לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה' כתנאי ולא רק כטעם לפסול.

שנגמרה צורת האות הוא שנדבקה ומתחילתה כשרה היתה, וכו' מבואר דכל החילוק בין 'למטה' ל'למעלה' שבירושלמי אינו אלא בזמן: ד'למטה' פירושו לאחר שכבר נגמרה האות ו'למעלה' פירושו עד שלא נשלמה האות. אבל חילוק באיכות הדביקות - שלמטה לא נשתנה לצורת אות אחר ולמעלה נשתנה - לא שמענו. ולפי"ז, כמו שהנדון ד'למטה כשר' א"א להתפרש באופן שנשתנה לצורת אות אחר כנ"ל א"כ ה"ה גבי הנדון ד'למעלה פסול' דג"כ אין לאוקמי בנשתנה לאות אחר (דוקא). ופשוט.

ג) עוד יש להוכיח זה מדברי הפוסקים. דהנה באמת חלקו הפוסקים על שי' הרשב"א בתרת. הא' על קולתו בנדבוק למטה להכשיר גם בלי גרירה, והב' על חומרתו בנדבוק למעלה לאסור הגרירה משום ח"ת. ואציע דבריהם בענין הראשון תחילה ואח"כ בענין השני.

ענין הראשון: מה שהקיל הרשב"א בנדבוק למטה להכשיר גם בלי גרירה. וז"ל המרדכי בפ' בקומץ (אות תתקנב) לאחר שהביא שיטת הירושלמי 'ומיהו בתוך תלמודינו משמע דבכל ענין פסול מדלא מפליג'. וכתב עוד בשם רבינו שמשון בשם הר"ר אלחנן ד'אין לסמוך על הירושלמי וצריך היקף בין למעלה בין למטה' עיי"ש.

ועד"ז בספר התרומה (סימן ר"ה) לאחר שהביא שיטת הירושלמי כ' 'אמנם בתלמודינו לא מפליג בין נוגע למטה או למעלה ופוסל בכל ענין אם אינה מוקפת גויל מארבע רוחותיה'.

וכונתם להא דאיתא במנחות כט, א 'דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה (שמודבקת באות אחרת. פירש"י) מארבע רוחותיה פסולה'. ומדלא חילק ר"י מתי נעשה הדביקות מבואר דלש"ס דילן אין חילוק וכל שהאותיות מדובקות זל"ז פסול - דלא כירושלמי.

וז"ל הרמב"ם בפ"א מהלכות תפילין 'וצריך להזהר בכתובתן כדי שלא תדבק אות באות שכל אות שאין העור מקיף לה מארבע רוחותיה פסולה'. וז"ל הרי"ף בתחילת הלכות מזוזה 'דאמר רב יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה'. וז"ל הרא"ש בסדר תיקון תפילין בסוף הל"ק הלכות תפילין 'וגם שתהא כל אות מוקפת גויל מכל עבר'. ומדלא הזכירו הירושלמי כלל כ' ב"י (או"ח סי' ל"ב סד"ה ומה שכ' רבינו ובגרירת דבק אות לאות כתב שמותר) דנראה דלא פסקו כירושלמי (ראה בהערות).

הרי דעת המרדכי, ורבינו שמשון בשם הר"ר אלחנן, וסה"ת, ורא"ש, ורי"ף, ורמב"ם דכל שנדבקו האותיות פסול ואין קולא כלל בנדבקו למטה יותר מבנדבקו למעלה - ודלא כרשב"א בשם הירושלמי.

ענין השני: מה שהחמיר הרשב"א בנדבקו למעלה לאסור הגרירה משום ח"ת. וז"ל המרדכי (שם בס"ד) כ' בשם ר"ץ 'אלא נראה כיון שהוא מתעסק בהפרדת האותיות אינו חק תוכות'³⁰.

וז"ל סה"ת (שם) בפסק³¹ 'וכל אות ואות צריך גויל גדי להקיף מארבע רוחותיה. ואם נוגעת לחברתה כלל פסולה, או למעלה או למטה, לאפוקי הירושלמי דהיה קורא, דמכשיר נגיעה למטה ופוסל חיבור למעלה. ונראה שמועיל תיקון בחיבור, ולא דמי לחק תוכות'.

וז"ל הגה"מ (הל' תפילין פ"א ה"ט אות פ') 'אמנם אם נדבקו יחד מותר לתקן ולא הוי חק תוכות'.

וז"ל האגור (סימן מ"ח) 'אמנם שאר דבקות באות לאות שהאות נכר אף ע"פ שדבק עם חברו מותר למחוק. וכן הוא בהגהות מיימוניות וכ"פ מהר"ם ז"ל'.

וז"ל הרא"ש³² (שם) 'ואם אות נוגעת בחברתה יגרור ביניהם ויפרידם זו מזו'.

(30) להעיר דהרא"י שכ' שם צ"ע. עיי"ש בביאור מהר"ם בנעט סוף אות ז', ובביאור הגר"א לשו"ע או"ח סימן ל"ב אות נ"א, ובחקירה ו' שבס' קסה"ס.

(31) להעיר, דפנים כ' ח"ל 'ואולם ספק יש בדבר אם יכול להפריד האותיות המחוברות בסכין דאולי הוי כחק תוכות דפסול כדפרישית לעיל או שמא בשביל שנוגעת אות בחברתה לא אבד שם האות שעליה ויכול להפרידה בסכין וכו'. ומסיק 'המחמיר תבא עליו ברכה'. מ"מ בפסקי הכרעה לקולא והב"י העתיק שמתיר בפשיטות.

(32) כ' בספר קסה"ס לשכה"ס חקירה ו' ח"ל 'ישוב מביא הב"י כמה פוסקים שכתבו כהרא"ש דבכל מקום שנדבק אות לאות פסול ומועיל גרידה וסיים 'וכן נראה שהוא דעת הר"ף והרמב"ם והרא"ש שלא הוזכרו הירושלמי הזה כלל וכן הלכה' עכ"ל. והנה פשוט דמש"כ וכן נראה דעת הר"ף והרמב"ם אין כוונתו דנראה דעתי' להתיר הגרידה בכל מקום דהא לא הוזכרו כלל מזה אלא כוונתו דנראה דעתי' לאסור בכל מקום שנדבקו לאפוקי מהרשב"א שדעתו דאם נדבקו למטה לא צריך גרידה כלל. ולכן צירף בהדיהו גם את הרא"ש אף דהרא"ש כתב להדיא דגרידה מהני אך מהיות כי לא בא מפורש בדבריו דגם למטה בעי גרידה לכן כתב דנראה כן דעתו מדלא הוזכר את הירושלמי' עכ"ל ס' קסה"ס.

הרי דדעת המרדכי בשם ר"ן, וסה"ת, והגה"מ, ואגור, ורא"ש דמותר לגרור דביקות האותיות ואין חומר כלל בנדבוק למעלה יותר מבנדבוק למטה.

ומכל הנ"ל יש לנו הוכחה דהנדון ד'למעלה פסול' שבירושלמי אין לאוקמי בנשתנה לאות אחר. דאי אמנם נשתנה לצורת אות מ"ם למה שתקו הפוסקים מזה והתירו גרירת הדביקות בסתם? הלא גם הפוסקים שהתירו גרירת הדביקות מודים דבנשתנה לצורת אות אחר הגרירה אסורה משום ח"ת (מבואר בשו"ת רד"ך בית א' חדר ט', הובא בדרכ"מ יו"ד סי' רע"ד ובמג"א סי' ל"ב ס"ק כ"ז). וא"כ עכ"פ הול"ל ליפלוג וליתני דאע"פ דחולקים אהחילוק דלמעלה ללמטה בכלל מ"מ בנדון הירושלמי בפרט מודים עכ"פ דאסור מדנשתנה לצורת אות מ"ם. ומדחלקו על הירושלמי בסתמא והתירו הגרירה גם בנדבוק למעלה מבואר דהנדון דירושלמי אין לאוקמי בנשתנה לצורת אות אחר לגמרי עכ"פ³³.

(33) ובוה יובן מש"כ הצ"צ בשו"ת: 'זלכאורה נ"ל ראי' מן הירושלמי שבב"י סי' ל"ב ארצינו ותפארתינו שנתערבו האותיות למטה כשר, ופירש הרשב"א בתשובות סי' תרי"א שנגע הנו"ן בוא"ו ואם כן נשתנו קצת לצורת טי"ת. וכן במלמעלה אינו פוסל רק משום שעד שלא נעשה אות נפסלה צורתה (ופיסול זה חולקים הפוסקים על הירושלמי. וגם בנידון דידן לא שייך זה, שהרי הה' לא נשתנת צורתה, והיו"ד שיש לומר שנשתנת צורתה נפסלה אחר כך, כשכתב ה'). אף על גב דבלא הכי כשנגעו נו"ן בוי"ו למעלה יש לומר שנשתנו קצת לצורת מ"ם פתוחה. אלא ודאי צריך לומר כיון שאין זה שינוי ממש למ"ם וטי"ת, משום שמכל מקום מכירים שזהו נ'ו' שנתערבו ונגעו, ולא מ"ם וטי"ת ממש, לית לן בה, אם כן הוא הדין בנידון דידן דמכל מקום מכירים הכל שזהו יו"ד ולא חו"ת. ואע"ג דהפוסקים דחאו הירושלמי מהלכה הרי לא דחאו רק במה שפוסל נגעו למעלה ולא במה שמכשיר מלמטה כו"ע"כ.

והנה, מזה שסיים 'זאע"ג דהפוסקים דחאו הירושלמי מהלכה הרי לא דחאו רק במה שפוסל נגעו למעלה' הכוונה בזה נ"ל: דהפוסקים חלקו על הרשב"א לקולא להתיר גרירת הדביקות גם כשנדבוק למעלה. דמזה מבואר דלא איכפת לן בשינוי הצורה הקצת שנעשה ע"י דביקות הנו"ן להוא"ו - נידון הירושלמי - ודוקא אי נשתנה לגמרי או דעכ"פ לא ניכר לתינוק דל"ח ול"ט כמבואר לקמן בשו"ת אסור להפוסקים. זלא במה שמכשיר מלמטה כו': דאע"פ דאמנם חלקו לפסול כשנדבוק למטה מ"מ לא החמירו לאסור גרירת הדביקות אע"פ דנשתנו קצת לצורת אות טי"ת (ודוקא אי נשתנה לגמרי או דעכ"פ לא ניכר לתינוק דל"ח ול"ט כמבואר לקמן בשו"ת אסור להפוסקים כנ"ל).

וזהו גם כוונת רבינו בחצי העיגול 'ופיסול זה חולקים הפוסקים על הירושלמי' דהפוסקים חלקו על יסוד הירושלמי שיש חומר מיוחד בהנדון דנדבוק למעלה - אע"פ דבלא"ה יש לכאור' חשש שינוי לצורת אות מ"ם.

ועל פי כל הנ"ל שפיר הוכחנו דאי אפשר לפרש ד'חומרת הרשב"א' אמור דוקא בנשתנה לצורת אות אחר מאחר דכל הנדון ד'למעלה פסול' אינו מתפרש באופן שנשתנה לצורת אות מ"ם כנ"ל. (ואולי לא קאי כלל אנדון דנשתנה לצורת אות אחר כמו שכתבתי בתחילה. רק דא"כ צ"ע למה לא כתבו הפוסקים לישב סתירת דברי הרשב"א בין חידושו ל'שו"ת דבחי'דושו קאי בנשתנה לצורת אות אחר ובשו"ת קאי בלא נשתנה כמ"ש).

ונלענ"ד דדברי הצ"צ שהבאתי לעיל כסיוע להחו"א דיש לחלק בנדבקה למעלה בין נשתנה לצורת אות אחר ללא - לא נכתבו כ"א בתור קס"ד בעלמא. ותניא דמסיע לן שכתבו הצ"צ בחצאי עיגול, ורישא של החצי עיגול חזר וכתבו שנית לקמן בתשובה אבל לא הסיפא.

ומחורתא ד'חומרת הרשב"א' אכל דביקות למעלה קאי. ולא מטעם שכל דביקות בעלמא יוצר הפסד צורה, ולא מטעם שנשתנה צורתה לצורת אות אחר. וא"כ עדיין צריך עיון במהות הפיסול בנדבקה למעלה שמפניה איכא משום ח"ת בגרירת הדביקות.



חוליות וגדיל הציצית

הרב דודי. אופנר

לוד, אה"ק

א. בשו"ע אדה"ז סי' יב ס"ו כתב: "כל מקום שצריך להשתייר כדי עניבה וכו' וי"א שאפילו אם נפסקו במקום שהם כרוכים בגדיל ולא נשתייר בהם ממקום שנפסקו עד מקום שיוצאים מן הכנף דהיינו התחלת הגדיל אלא כדי עניבה כשר. ולסברא הראשונה שבראש סעי' ב' אפילו נפסקו כל החוטין הכרוכין בגדיל ולא נשתייר מהם אלא כדי עניבה כשר ומ"מ באותו מקצת גדיל שנשתייר יתיר ממנו קצת כריכות עד שיהיה ממנו ג"כ ענף מעט כגון אם נשתייר מן הגדיל ג' חוליות יתיר ממנו ב' חוליות ויניח חוליא אחת כדי שיהיה שליש גדיל ושני שלישי ענף וכו'. ומנהג העולם להחמיר וכו' אבל אם א"א בענין אחר כגון במקום שאין ציצית מצויים יש לסמוך וכו' ומ"מ לא יברך על ציצית אלו ולא יצא בהם בשבת לרשות הרבים".

ויש לעיין ולהבין מהו המקרה שעליו מדבר אדה"ז שהרי א"א לומר שנשארו בגדיל רק ג' כריכות או אפילו ט' כריכות (שהם ג' חוליות קטנות, כדלהלן) ומהם עושה גדיל וכנף, דהרי צריך שיהיה בגדיל לכה"פ כדי עניבה, (לפי הגרא"ח נאה שיעור כדי עניבה הוא ב' אגודלים) שהוא חצי מגדיל הרגיל (כדלקמן).

ואף את"ל ששיעור כדי עניבה הוא קטן יותר, הרי כיון שנפסק הקשר שאחר הכריכות הראשונות, נפסלה הציצית ושוב אינו יכול להשתמש בחוטין אלו כלל דקודם עשיית החוטין בבגד צריך להיות כל חוט מהח' חוטין י"ב גודלין.

ב. ובכדי לבאר זאת, תחילה יש לברר מהי "חוליא".

דהנה בסי' יא סכ"ז-ט כתב כמה מדיני הגדיל, וז'ל: "המנהג פשוט בכל ישראל משנים קדמוניות לעשות ה' קשרים וכו' נהגו לעשות ד' אוירים בין ה' קשרים ולכרוך בכל אויר קצת כריכות".

"נוי ציצית שיהיה שליש אורך החוטין דהיינו ד' גודלין גדיל וב' שלישין ענף. . . והקשרים והכריכות ביחד הם נקראים גדיל בכל מקום".

ובסעי' ל': "נוהגים לכרוך באויר הראשון ז' כריכות ובשני ח' ובשלישי י"א וברביעי י"ג שעולים כולם למספר לט".

"ולפי שנוי הוא לציצית שיהיה אורך כל חוליות בשוה לכן באויר הראשון שהכריכות הם מועטים ירחיקם זו מזו ובאויר השני יקרבם זו לזו מעט ובשלישי וכו' עד שיהיה מידה אחת לכולם".

ומוסיף בסל"א: "יש נוהגין לכרוך הכריכות שבכל אויר חוליות חוליות דהיינו לאחר שכרך ג' כריכות הראשונות ירחיק מעט ויחזור ויכרך ג' פעמים באותו אויר עצמו ואח"כ יכרך אחת מאויר הראשון ויצרף לזה ב' מאויר השני וירחיק מעט וכו' וכן יעשה עד כלות הל"ט כריכות בי"ג חוליות קטנות וכו'".

ואחר שמסיים לכתוב את עיקרי דיני הגדיל ממשיך בסל"ב: "כל השעורים שבארנו במנין החוליות או הכריכות או הקשרים אינן אלא לכתחילה אבל בדיעבד וכו' או בשעת הדחק כגון בע"ש עם חשכה שאין לו פנאי העמידו דבריהם על דין תורה ודי בחוליא אחת ובקשר אחד ויכול לברך עליהם".

והנה בכל הנ"ל לא נתבאר מהו מנין החוליות מ"דבריהם".

דזה לא מסתבר לומר שכוונתו למ"ש בסל"ב "וכן יעשה עד כלות הל"ט כריכות בי"ג חוליות קטנות", דבנוסף לכך שקורא להם בשם "חוליות קטנות", הרי מנהג זה

הוא רק "ישנוהגים" שמקורו מ"כתבים" ואינו יכול להיות מוגדר כ"דבריהם". כמו"כ א"א לומר שכוונתו על הל"ט כריכות, שהרי כתב "במנין החוליות או הכריכות" ז.א. שכריכות הם דבר נפרד מחוליות.

ג. אך הנה מדברי אדה"ז דלעיל סעי' ל' שכתב "ולפי שנוי הוא לציצית שיהיה אורך כל חוליות בשוה לכן באויר הראשון שהכריכות הם מועטים ירחיקם זו מזו ובאויר השני יקרבם זו לזו מעט ובשלישי וכו' עד שיהיה מידה אחת לכלם" מובן שכל קבוצת כריכות הנמצאת בכל אחד מהד' אוירים היא נק' "חוליא". (וראה גם דברי המגיה בתוך דברי המחבר בשו"ע סי' יא ס"ג "חוליא אחת" (פי' החלק מהציצית שבין קשר לקשר)).

נמצא לפ"ז דיש לפרש מ"ש בסי' יב דמיירי שנפסק רק הקשר האחרון והחוליא שלפניו, ונשארו ג' חוליות (אוירים) וד' קשרים [הקשר הרביעי הוא חלק מהחוליה השלישית, כן משמע מסי' י סעי' יא שכתב 'אפילו אם לא כרך אלא חוליא אחת' ושם (ע"פ מ"ש בסי' יא סעי' כג) ברור שהכוונה גם לקשר שבסוף החוליא (וייתכן שנחשב (בנוסף) גם לחלק מהחוליא הרביעית)], ועל אופן זה כותב שיתיר ב' חוליות שכך ישאר שלישי גדיל וב' שלישי ענף.

והגם שמספר הכריכות שבכ"א מב' החוליות שהותרו הוא גדול יותר ממספרם בחוליא שנותרה הרי בציצית רגילה גודלם של החוליות שווה כנ"ל מדין נוי ציצית [ולקמן סי' כד ס"ד כתב שמצוה לעשות ציצית נאה. וראה לקו"ש ח"א ע' 241].

אלא שעדיין צ"ע דאמנם מצד החוליות ישנה חלוקה של שלישי ושני שלישים, אך מצד הקשרים שהותרו אין חלוקה זו, שהרי שני קשרים הותרו ושניים נשארו, ונמצא שבכדי שיהיה נוי ציצית חסר באורך הענף כשיעור מקום של שני קשרים.

וי"ל דהנה בסי' יא ס"ז כתב: "לכן צריך שיהיה אורך כל חוט מהד' חוטין שלשים גודלין דכשיכפלים יהיה כל חוט מהח' חוטין ט"ו גודליו ב' גודלין מנקב הטלית וכו' עד שפת הכנף וכו' וגודל אחד להקשרים וי"ב גודלין יהיו תלויין להכשר הציצית".

ולפי שחמשת הקשרים גורמים לחוטי הציצית להתקצר בשיעור אגודל, שזהו שכתב ש"גודל אחד להקשרים". ובהתרת שני קשרים מתווסף לגדיל עוד שני חמישיות האגודל, וניתן להניח (וכ"ה ע"פ בדיקה שערכתי. הכותב) שאורך כל קשר קיים הוא באותה מידה שהקשר מצמצם את אורך החוט (דהיינו כשאורך הגדיל הוא ד' גודלין, כל קשר כפול יהיה חמישית האגודל). ונמצא לפ"ז ששני הקשרים לאחר

שהותרו, אורכם בחוטי הציצית הוא כארבעה קשרים קיימים, בדיוק שני שלישים יותר משני הקשרים שנותרו.

ד. אלא שלפ"ז צ"ע לאידך גיסא, כיון שכעת לאחר שהותרו החוליות והקשרים ישנו כדי עניבה (כנ"ל ב' גודלין) בענף לבד וישנו גם גדיל ואפילו נוי ציצית, מדוע אכן לא יברך ולא יצא בציצית זו בשבת, ולא יהא דינו כפי שהובא לעיל מסי' יא סל"ב.

והנה הפרמ"ג במשב"ז סי' יא אות ג כתב דצריך להתיר כל הגדיל ואח"כ יעשה קצת גדיל וקצת ענף דאם לא כן הו"ל "תעשה ולא מן העשוי" ואפילו הכי לא יברך, דחשש לי"א ששיעור י"ב גודלין בציצית הוא לעיכובא (ויש שלא חששו לי"א אלו וכתבו שיברך, ראה כף החיים סי' יא אות יז).

אך בשוע"ר לא כתב שיתיר כל הגדיל וכו', דלדעתו י"ב גודלין הוא אכן לעיכובא (כדלעיל), ואם יתיר הגדיל לגמרי תהיה הציצית פסולה גם להדעה המתירה כשנשאר כ"ע מהגדיל לבד, שהרי בעשיית הציצית צריכין החוטין להיות י"ב גודלין. וצריך לומר שלדעתו של אדה"ז לדעה זו אף שחייב שיהיה גם קצת ענף, עכצ"ל דאין בכך שמתיר מהגדיל משום תומ"ה (וכדלקמן). משא"כ להדעה שצריך כ"ע מהענף לבד הרי אין הכרח לומר שאין שייך כאן תומ"ה, וא"כ כשנפסק הענף נפסלה הציצית, וכשעושה ענף חדש הו"ל תומ"ה ולכן לא יצא בה בשבת ולא יברך עליה.

וטעם הדעה שאפילו כשנפסק הענף לגמרי אין כאן תומ"ה י"ל: בסי' ח סי"ב כתב: "התורה קראתו ציצית ואין לשון ציצית אלא חוטין נפרדין כמו שערות הנפרדין כמ"ש ויקחני בציצית ראשי על כן צריך להפריד החוטין זה מזה קדם הברכה. ואם נשתהא לבוא לביהכ"נ ובעוד שיפריד הציצית יתבטל מלהתפלל עם הציבור אין צריך להפריד".

ובערוך השולחן סי"ג כתב "דהא באמת הם פרודים תמיד זה מזה, והסביכה לא כלום היא". ובאמת שכעין זה כתב אדה"ז בסי' כג ס"ג וז"ל: "יש נוהגין לקשור ב' ציציות שבשני כנפות זה עם זה כשנכנסין לבית הקברות כדי שתתבטל מצות ציצית שעליהם. אבל לא הועילו כלום בתקנתם דאע"פ שקושרים זה עם זה לא נתבטל מצות ציצית עי"ז שהרי סופם לחזור ולהתיר אותם". ע"כ.

לפי"ז י"ל ד(כנ"ל, לדעה זו עכצ"ל שאין כאן תומ"ה), הוא מפני שלדעתה מיד לאחר הקשר שנעשה אחר החוליא הראשונה בעת עשיית הציצית, הרי נכשרה הציצית מדין תורה ע"י הגדיל והענף שנוצר. והיות שייטכן שיצטרכו לשוב ולהזדקק לדין תורה זה, לכן המושך הגדיל שנעשה הוא כעין על תנאי שלא יצטרכו לשוב ולהזדקק לד"ת.

ובאם אכן יצטרכו לכך כגון כשנפסק הענף, הרי מאותו הזמן המשך הגדיל הוא בבחינת סבכה שלא כלום היא, שסופו לחזור ולהתיר אותו.

ולפי"ז י"ל דדעת אדה"ז היא דכשאי אפשר בענין אחר, שיצא יד"ח לכה"פ להדעה שאחר שנעשתה הציצית שוב אין שייך בה תומ"ה.



קריעת נייר וחיתוך מפת נילון מגליל שלהם בשבת, אם נחשב כתיקון כלי (גליון)*

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

בגליונות האחרונים של הערות וביאורים - החל מגל' א'קל (ע' 55) - נתפרסמו כמה מאמרים בענין תלישת נייר טואלט מגליל או חיתוך מפה לשולחן מגליל נילון, אם יש בזה איסור משום תיקון כלי (שהיא תולדת מלאכת "מכה בפטיש").

ובגליון א'קלג (ע' 170) סיכם הרב יקותיאל פרקש שליט"א את הדיון לפי דעתו, והביא את דברי אדה"ז שכתב (בסי' שמ סי"ז): "אף על פי שחתיכת תלוש מותרת לכתחלה כשאינו מקפיד לחתכו במדה . . מכל מקום אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש, חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין . . ושלא בסכין, פטור אבל אסור. לפיכך אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש, מפני שהוא כמתקן כלי..."

וכתב על זה הרב הנ"ל שבאופני החיתוך המקובלים כיום בגלילים אלו, נראה לו שאין בהם משום תיקון כלי. וזאת מכיוון, שגדרה של מלאכה זו הריהו כלשון ההגדרה דלעיל "אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש". כלומר, דוקא אם מבלעדי תיקון זה לא ה' התשמיש המסויים אפשרי, ותיקון זה עשאו לראוי להשתמש אותו

(* לזכות האי גברא רבה ויקירא, בעל מרץ רב פעלים, מייסד ועורך קובץ הערות וביאורים, הפועל מאז ומקדם להחדיר חיות בלימוד תורתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הגה"ח אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי להגיעו לשיבה לאורך ימים ושנים טובות. יה"ר מהשי"ת שיזכה עוד רבות בשנים להפיץ לימוד ועיון בתורה בכלל ובתורת הרבי בפרט מתוך רוב שמחה ועונג חסידותי, בריות גופא ונהורא מעליא.

תשמיש, רק באופן זה יש בו משום תיקון כלי. ואילו בנדו"ד, הרי גם מבלי שיחתוך כלל את הנייר אלא ישאירנו מחובר בגליל, הריהו יכול לקנח בו. אלא שכמובן לא נעים להשתמש בו באופן זה, שאמנם מקנה בחלקו הנקי אבל חלקו הנסרך אחריו אינו נקי. וכמו כן בקטע של מפת הניילון, גם אם ישאירנו מחובר לגליל יכול להשתמש בו לכסות השולחן, אלא שבאופן זה יהיה סרך עודף שישאר דבוק לגליל ויהיה מוטל למרגלות השולחן וכיו"ב. ולפיכך, מכיוון שהשימוש בניילון ובנייר עצמם אפשרי גם מבלי שיחתוך או יקרע מהגליל, הרי שלא מעשה החיתוך הפך את הניילון ראוי לשימוש, ולכן נראה לו שאין בזה משום תיקון כלי.

והוסיף הרב הנ"ל וכתב, שאף אם נמצא מקור שמשמע ממנו, שגם הפיכת הכלי לנוח יותר לשימוש נחשב לתיקון כלי, אך היינו דוקא, כשיוצר בכלי עצמו שבו משתמש שינוי שהופך את השימוש בו לנוח יותר. אבל בנדו"ד, הרי בקטע הנייר והניילון שבו משתמש אינו יוצר שום שינוי – אלא שמפרידו משאר הנייר והניילון שבגליל, שבעטיו [של שאר הגליל] לא ה' נוח השימוש. אבל מבחינת קטע הנייר והניילון עצמם, לא חל שום שינוי מאופן ותכלית השימוש שהיתה בו גם לפני כן בהיותו חלק מהגליל, ולכן לדעתו אין בזה משום תיקון כלי.

בהמשך דבריו שקו"ט בכמה מובאות מדברי אדה"ז בכמה מקומות בשו"ע, ונדחק לפרשם באופן שיתאימו להנחה הנ"ל. ע"כ תוכן דבריו.

גם תיקון קל וקלוש נחשב למלאכה

ב. והנה במאמרים שנדפסו בגליונות הקודמים וגם בגליון הנ"ל הקשו, הרב אברהם אלאשוילי והרב מאיר צירקינד, על דרך ביאורו את המובאות הנ"ל כו"כ קושיות, וכתבו שיש בזה משום תיקון כלי. ורצוני להוסיף כאן קושיא אחת.

וזאת על מה שכתב לחלק, שאף אם נאמר שגם הפיכת כלי לנוח יותר לשימוש נחשב לתיקון כלי, אך זהו דוקא, כשיוצר בכלי עצמו שינוי שעושה את השימוש בו לנוח יותר. משא"כ בנדו"ד מכיון שמבחינת הנייר והניילון עצמם שבהם משתמש, לא חל שינוי מאופן השימוש שהי' בהם לפני כן, לכן אין בזה משום תיקון כלי.

ולכאורה דבר זה תמוה ביותר, שכן ההלכה הנקוטה בידינו היא שכל תיקון כלי גם תיקון קל וקלוש, וגם תיקון חיצוני – הן חיצוני מבחינת המקום היינו בגבו של הכלי, והן חיצוני במובן הערכי אשר לכאורה אין לו שום משמעות לתפקודו העיקרי של הכלי (כדלהלן) – מ"מ אם אדם מעוניין בתיקון ה"ז נחשב למלאכה גמורה בשבת.

ודבר זה מפורש בגמרא (שבת עה, ב): אמר רב יהודה האי מאן דשקל אקופי מגלימא חייב משום מכה בפטיש, והני מילי דקפיד עלייהו. ופירש רש"י, ראשי חוטים התלויים ביריעה. . כשניתק בה חוט וקשרוהו, וכן קשין וקסמים דקים שנארגו בה בלא מתכוין ונוטלין אותם ממנה לאחר אריגה, גמר מלאכה הוא וחייב משום מכה בפטיש.

וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות שבת פרק י' הי"ח): הלוקט יכולת שעל גבי הבגדים כגון אלו היבולות שבכלי הצמר חייב משום מכה בפטיש. והוא שיקפיד עליהן, אבל אם הסיין דרך עסק פטור. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' שב ס"ב) כלשון הרמב"ם אות באות.

וכדברים האלה ממש עולה גם מדברי אדה"ז בשו"ע, וז"ל (שם ס"ה): "דרך האומנים העושים כלי מתכת, להכות בפטיש על הכלי אחר שנגמר כדי להשוות עקמימותו בהכאה זו והכאה זו היא גמר מלאכת הכלי, והוא אב מלאכה שהיתה בכלי המשכן. וכל העושה שום דבר שהוא גמר עשיית הכלי ותיקונו, הרי גמר זה נחשב למלאכה והוא תולדות מכה בפטיש שהיה במשכן. כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב, שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה, מכל מקום עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה. וכן כל העושה איזה תיקון לכלי הרי תיקון זה נחשב למלאכה וחייב. . .".

ובהמשך לזה כתב (בס"ו) "לפיכך הלוקט יבלת שעל גבי הבגדים כגון אלו היבלת שבכלי צמר הנשארים בהם מן האריגה, וכן קשין וקסמים דקין שנארגו בבגד שלא במתכוין - הנוטל אותם לאחר האריגה חייב משום מכה בפטיש, אם הוא מקפיד עליהם דהיינו שהוא מסירם בכונה כדי ליפות הבגד, שיפוי זה הוא חשוב גמר עשיית הבגד ותיקונו לפי שמקפיד עליהם".

ונמצא לפי זה, שמה שכתב הרב הנ"ל לענין חיתוך נייר - שמכיוון שהשימוש בנייר עצמו אפשרי גם מבלי שיחתוך או יקרע מהגליל, הרי שלא מעשהו הפך את הנייר ראוי לשימוש, ולפיכך אין בזה משום תיקון כלי - ה"ז נסתר מהלכה זו (שכנ"ל, מקורה טהור בגמרא, ונפסקה ברמב"ם, בשו"ע ובשו"ע אדה"ז), שאי"צ להפוך את הכלי מבלתי ראוי לראוי לשימוש כדי להתחייב עליו, אלא גם תיקון כלשהו בכלי ה"ז נחשב למכה בפטיש שחייב עליו מהתורה.

וגם החילוק הדק יותר שכתב, שאף אם נאמר שגם הפיכת כלי לנוח יותר לשימוש נחשב לתיקון כלי (ולא רק בהפיכתו מאינו ראוי לשימוש לראוי), אך זהו דוקא,

כשיוצר בכלי עצמו שינוי שעושה את השימוש בו לנוח יותר, אבל בקריעת נייר, הרי בקטע הנייר שבו הוא משתמש אינו יוצר שום שינוי – אלא שמפרידו משאר הנייר שבגליל, שבעטיו לא ה' נוח השימוש, אבל מבחינת הנייר עצמו שבו משתמש, לא חל שינוי מאופן ותכלית השימוש שהיו בו גם לפני כן, ולכן אין בזה משום תיקון כלי – כל זה נסתר לגמרי מהלכה זו, שחזינן מדברי אדה"ז והפוסקים, שחייבו משום מכה בפטיש גם אם לא הפך את הכלי לנוח יותר לשימוש, אלא בס"ה ייפה אותו מעט מבחוץ.

והרי זה ברור ולית מאן דפליג שבגד עיקרו נועד ללבישה, כלומר השימוש בו בצדו הפנימי זהו עיקר תשמישו, אלא שהאדם הלובשו רוצה שהוא ייראה תקין ויפה גם בחיצוניות, אבל ברור שזהו ענין משני בערכו ביחס לגוף הבגד. ואם כן, אם על הסרת יבלת חיצונית כזו הריהו חייב, על אחת כמה וכמה בחיתוך נייר קינוח מגליל שבו עושהו (את קטע הנייר שבו משתמש) לנוח יותר לשימוש (שאינו מחובר לגליל שלם, וכן שאינו צריך להזהר מהאזור הלא נקי בקטע הנייר שהשתמש בו קודם), והחיתוך אינו בא רק לשם יופי ושלמות חיצונית, בודאי שזה נחשב לתיקון כלי.

תיקון שאינו מקפיד עליו

ג. ונוסף על זה, יש להעיר מדברי אדה"ז בסוף הלכה זו (ומקורו מהרמב"ם, שו"ע, מ"א ועוד פוסקים. ראה בהגהות רעק"א שם) שכתב, שאף שהחיוב מהתורה משום מכה בפטיש, הוא דוקא במקפיד – היינו שמסיר היבלות והקשין מתוך כוונה כדי ליפות הבגד, שרק אז אמרין שיפוי זה נחשב לגמר מלאכה מהתורה, אבל אם אינו מקפיד אינו חייב – אך מ"מ גם "אם אינו מקפיד עליהם ואינו מסירם אלא דרך מתעסק בעלמא . . אסור מדברי סופרים".

וכדי להשליך זה לענייננו, לכאורה נראה לומר, שבנייר טואלט רוב בני אדם אינם חשים בנוח ואינם רוצים לקנח בו כשהוא מחובר לגליל – מכיון שכנ"ל, יש בו בעי' והפרעה מב' צדדים: שהוא מחובר לגליל מצד אחד וכן הוא מחובר לנייר שכבר השתמשו בו שאינו נקי מהצד השני (אף שבהחלט אפשר להשתמש בו באופן כזה) – וממילא הו"ל מקפיד, היינו שכשאדם חותך ומפריד חתיכת נייר אחת מהגליל הריהו חותכה בכוונה כדי לעשותה נוחה לשימוש, ולפי זה לכאורה חיתוך זה "הוא חשוב גמר עשיית הכלי ותיקונו לפי שמקפיד עליו" (ע"ד לשון אדה"ז הנ"ל).

אך אפילו לו יצויר שאינו מקפיד, הרי שפתי אדה"ז (והפוסקים הנ"ל) ברור מללו שלעשות דבר זה אף בדרך "מתעסק בעלמא . . אסור מדברי סופרים" – ועל פי כל זה אינו מובן איך יעלה על הדעת להתיר חיתוך ותלישת נייר טואלט מגליל בשבת?!

הפרדת דפי ספר

ד. וראה גם במשנה ברורה (סי' שמ סקמ"ה) שדפי ספר שלא נחתכו בשלימות ע"י הכורך, הפרדתם אסורה בשבת והיא מלאכה גמורה מהתורה. וכפי שביאר את דבריו בביאור הלכה שם (ד"ה וחיוב), הרי הפרדת הדפים היא מלאכת מכה בפטיש. ולכאורה קריעת נייר קינוח היא דומיא דהפרדת דפי ספר, שכשם שדפי ספר המחוברים זה לזה בקצותיהן אפשר לקרוא בהם אלא שהקריאה באופן זה אינה נוחה, כך גם נייר קינוח שלא נתלש מהגליל אפשר לקנח בו אלא שהקינוח באופן זה אינו נוח, כנ"ל.

וכאמור, הפרדת הדפים זה מזה היא מלאכת מכה בפטיש גמורה מהתורה. כי ההגדרה של מלאכת מכה בפטיש היא עשיית פעולה מסויימת, אשר מקובל לעשותה, ואשר על ידה הכלי (בגד או ספר, נייר קינוח או מפת שלחן וכל כיו"ב) יגיע לצביונו ולמתכונתו הראוי לו.

ובדיוק כתבתי "פעולה . . אשר מקובל לעשותה" (ולא: שצריך לעשותה) כדי לכלול בזה גם פעולה שאינה מוכרחת לצורך הכלי, וכנ"ל שאפילו אם הכלי ראוי לשימוש גם בלי פעולת גמר זו, והפעולה אינה אלא כדי לנאותו ולייפותו (כדוגמאות הנ"ל משוע"ר "הצר צורה בכלי העומד לציירו" או "הלוקט יבלת שעל גבי הבגדים . . הנשארים בהם מן האריגה"), ובתנאי שהיא פעולה חשובה שמקובל לעשותה לפני השימוש בכלי, הרי זה תיקון כלי שהיא תולדת מלאכת מכה בפטיש. ואפילו אין בפעולה זו כשלעצמה שום איסור מאיסורי שבת, לא מן התורה ולא מדרבנן, מכל מקום אסור משום מכה בפטיש.

ולפי זה נראה לכאורה, שכמו כן כל סוגי גלילי נייר (נייר טואלט, מגבות נייר, נייר עטיפה וכדו'), וכן גלילי נייר כסף (רדיד אלומיניום) וגלילי מפות ניילון וניילון נצמד וכל כיצא באלו, אסור לחתוך ולתלוש ולקרוע מהם כלום בשבת, שכן פעולות אלו הן תיקון כלי.

ואף שהיצרן גמר כבר את מלאכתו בהם ומי שעושה את החיתוך והתלישה הוא הצרכן בבואו להשתמש בהם מ"מ אסור, מכיון שכך הוא הסדר והרגילות במוצרים אלו שגמר תיקונן והכשרתן לשימוש נעשית ע"י הצרכן בבואו להשתמש בהם.

ויש להוכיח זאת מלשון הגמרא (שהובאה לעיל אות ב) שגמר המלאכה לא חייב להעשות דוקא ע"י האומן, שאמרו "האי מאן דשקל אקופי מגלימא חייב משום מכה בפטיש, והני מילי דקפיד עלייהו", ומשמעות הלשון "האי מאן" בפשטות הוא (כל) מי שעושה כן, לאו דוקא האומן.

וביותר משמע כן מלשון הרא"ש שם (פ"ז ס"ח) שכתב על לשון הגמרא הנ"ל "והני מילי דקפיד עלייהו" - "שאנינו רוצה ללבושו עד שיסירם". ועד"ז הוא לשון הטור (סי' שב) "הנוטל מן הבגד קסמין וקשרין הנשארים בו מן האריגה, אם הי' מקפיד שלא ללבושו עד שיסלקם חייב חטאת". (וכ"ה בעוד ראשונים). הרי שדברו במי שקנה מהאומן שהוא העושה גמר המלאכה.

וכ"ה משמעות דברי אדה"ז לענין פתיחת בית הצואר של בגד מקשר או מתפירה של היצרן - שפתיחתו אסורה מהתורה לצרכן משום מכה בפטיש, לפי שהיא גמר מלאכת הבגד שעל ידי כך נעשה הבגד מתוקן ללבישה. וז"ל אדה"ז בענין זה (בסי' שיז ס"ו):

"מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא, שרוב הפעמים מתירין אותו ביומו מיד אחר הכביסה.

"אבל אין פותחין אותו מחדש מפני שהוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש, לפי שהיא גמר מלאכת הבגד שעל ידי כך מתוקן הבגד. . אפילו אם כבר נפתח בית הצואר רק שחזר האומן ותפרו ביחד כדרך שהאומנים עושים או שקשרו אומן ואינו יכול להתירו - אסור לחתוך החוטין.

"במה דברים אמורים בקשר זה שקשרו האומן קודם גמר מלאכת הבגד, שחתיכת חוטי קשר זה יש בה משום מכה בפטיש, לפי שהיא גמר מלאכת הבגד שעל ידי כך מתוקן הבגד ללבושו וקודם לכן לא הי' מתוקן מעולם ללבושו, וכל דבר שהוא גמר מלאכה יש בו משום מכה בפטיש כמו שנתבאר בסי' ש"ב...". עכ"ד.

הרי קמן משמעות מפורשת, שכלי המיוצר באופן כזה שהצרכן עובר לשימוש צריך לעשות איזו פעולה (אפילו פעולה זוטא כחיתוך חוט) כדי להתקינו לשימוש, הרי אותה פעולה נחשבת לגמר מלאכה שחייב עלי' משום מכה בפטיש. ולכאורה הוא הדין והוא הטעם בכל הגלילים למיניהם, שכך מייצרים אותם על דעת שהצרכן לפני השימוש יקדע או יחתוך הנדרש וזהו גמר מלאכת הכלי לשימוש תקין.

הסרת יבלת אחת

ה. ויש להוסיף ולהעיר בזה, שהפמ"ג (בסי' שב משב"ז סק"ב) נסתפק כשיש הרבה יבלות על בגד ולוקט רק אחת מהן אם חייב. והביאור הלכה (שם ד"ה הלוקט) הביא את ספיקו של הפמ"ג, והוכיח (מהגמרא וראשונים) שחייב מכה בפטיש הוא אפילו בעושה רק מקצת מהגמר מלאכה, כיון שהוא מהפעולות הנעשות בגמר הכלי.

גם בתהלה לדוד (שם אות ה) הביא ספקו הנ"ל של הפמ"ג ומיפשט פשיטא לי שהוא חייב (הוכיח כן מהגמרא (שבת קג, ב) ופרש"י שם ומהרמב"ם הנ"ל), וכדברי הביאור הלכה. היינו שמסקנתם להלכה היא שאפילו אם ליקט רק יבלת אחת חייב.

ובספר שלחן שלמה (להגרש"ז אויערבאך, שם אות ו) כתב בשיטת אדה"ז שגם הוא ס"ל הכי. והוכיח זה ממ"ש אדה"ז (שם ס"ה) "אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב".

ויש להוסיף על דבריו, שכן משמע גם מהמשך דברי אדה"ז (בסוף הסעיף) "כל העושה איזה תיקון לכלי הרי תיקון זה נחשב למלאכה וחייב". ועוד, שבהמשך לזה (שם ס"ו) הביא אדה"ז את דין לקיטת היבלת בלשון "לפיכך הלוקט יבלת . . חייב משום מכה בפטיש", וממה שפתח ענין זה בתיבת "לפיכך" נראה שרצה להדגיש את השייכות שבין הלכה זו למה שהובא בסוף הסעיף הקודם ("כל העושה איזה תיקון . . חייב").

ומכל זה נראה לכאורה, שלשיטת אדה"ז אפילו ליקט יבלת אחת מני רבות שהיו על הבגד "הרי תיקון זה נחשב למלאכה וחייב".

והגע עצמך, על מה מדובר כאן - לא על תיקון בגוף הדבר לעשותו ראוי לשימוש או לעשותו נוח יותר לשימוש, אלא בסך הכל - על הסרת יבלת אחת מתוך ריבוי יבלות שנשארו על הבגד מבחוץ, ועל זה אמרינן שזוהי מלאכה גמורה מהתורה שחייב עלי' משום מכה בפטיש. והרי ברור שהסרת יבלת אחת מבגד לא הופכת לנוח יותר לשימוש, אלא רק מייפה אותו יפוי קלוש בחיצוניותו.

- ואם הסרת יבלת חיצונית אחת נחשבת למלאכה, על אחת כמה וכמה חיתוך נייר טואלט מגליל שבזה הנוחות שמשיג ע"י החיתוך היא הרבה יותר מהסרת יבלת אחת מבגד המכוסה בהרבה יבלות .

האם חתיכת נייר היא כלי חשוב

ו. אלא שיש להעיר בזה הערה חשובה, שאה"נ תיקון כלי יכול להעשות גם ע"י הצרכן לפני השימוש (כדלעיל אות ד). ובאופנים מסויימים, כשהכלי הוא כלי גמור, כבגד או ספר (הנ"ל שם), אכן יש בזה גם חיוב מהתורה משום מכה בפטיש; אך מ"מ בתלישת קטע נייר מגליל לשם קינוח, שהנייר הנתלש לא הופך להיות כלי גמור (בעל חשיבות), יתכן שלעולם אין בזה חיוב מהתורה.

ולכאורה נראה כן מלשון המשנה (ביצה לב, ב) שהיא מקור דין זה, ששנינו "אין שוברין את החרס ואין חותכין הנייר לצלות בו מליח", ולא נזכר בזה לשון חיוב, ומשמע

שכל האיסור הוא מדרבנן. וכן נראה דס"ל להרמב"ם (פכ"ג מהל' שבת ה"ו) שאין בזה אלא איסור דרבנן, שכתב וז"ל "ואין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר מפני שהוא כמתקן כלי", דייק בלשונו "כמתקן" ולא "מתקן", ואף שבגמרא שם אמרו שטעם האיסור הוא "משום דקא מתקן מנא", מ"מ ס"ל להרמב"ם שאין זה תיקון כלי גמור שחייב עליו מהתורה.

וכ"ה משמעות דברי אדה"ז בענין זה, שכתב (סי' שמ ס"ז): "אף על פי שחתיכת תלוש מותרת לכתחלה כשאינו מקפיד לחתכו במדה כמ"ש בסי' שי"ד, מכל מקום אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין כמ"ש בסי' שכ"ב גבי קטימת קיסם ושללא בסכין פטור אבל אסור, לפיכך אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש מפני שהוא כמתקן כלי עיין סי' תק"ח...". דייק בלשונו, שעל שבירת חרס וקריעת נייר כתב "שהוא כמתקן כלי" ולא "מתקן".

ולפ"ז אפשר שבחיתוך קטע נייר מגליל, גם אם יחתכנו בסכין לא יתחייב עליו. ואין זה דומה לקטימת קיסם שאם מחתכו ומתקנו בסכין חייב, כי קיסם הוא כלי מעליא ואדם מחזיקו גם לשימוש חוזר, משא"כ חרס שבור ונייר קרוע אין להם ערך בעיני בני אדם ורגילין לזורקן אחר השימוש, ולכן עליהם לא כתב שאם התקינם בסכין חייב.

[להעיר, שאפשר שתהי' נפק"מ בזה בין גלילי נייר (לסוגיהם השונים - נייר טואלט, מגבות נייר, נייר עטיפה וכדו'), ואולי גם גלילי נייר כסף (רדיד אלומיניום), לבין גלילי מפות ניילון, שהראשונים אכן נזרקים לאחר השימוש, אך מפות שלחן מניילון (עכ"פ הסוגים הטובים שבהם, לא המכונים "חד-פעמיות") הם לכאורה כלי גמור וחשוב שמשמשים בהם לאורך זמן].

וגם מדברי המשנה ברורה בביאור הלכה נראה כהחילוק שכתבנו. דלאחר שביאר - לפי דרכו - מדוע אין בחיתוך הנייר מלאכת קורע, כתב שיש בזה רק "שם אחר, דהיינו מתקן מנא... ותלוי הדבר בהתקון, אם הוא תקון גמור חייב משום מכה בפטיש, דגומר הכלי או הבגד, ואם אינו תקון גמור הוא מדרבנן. ולכן בעניננו שהוא קורע איזה חתיכת נייר מדרך שלם כדי להשתמש בו איזה דבר מה [כגון לקינוח - המעתיק] - ודף שנקרע ממנו הנייר הזה אינו מתקנו כלל ואפשר דמקלקלו גם כן, אין זה כלל קורע על מנת לתקן - ותלוי הדבר רק לפי התקון שנעשה בחתיכת הנייר שחתכו, וסבירא לה להרמב"ם דמ"ש שם בגמרא דמשוי לה מנא, היינו דנראה כמתקן כלי, דלאו כלי גמור הוא על ידי זה, ולכך כללו הרמב"ם לדין זה בכל מלתא דרבנן...".

נמצא שחילק בין עשיית מעשה תיקון בכלי ובגד שתיקונם הוא תיקון גמור וחייב, לבין קריעת חתיכת נייר מודף [או מגליל - המעתיק] כדי להשתמש בו איזה שימוש שהנייר הנחתך אינו נחשב לכלי גמור, ולכן התיקון אינו תיקון גמור, ואיסורו מדרבנן. וידידי הרה"ג אברהם אלאשוילי האיר את עיני שכ"כ גם הגרא"ח ז"ל נאה (בבדי השולחן סי' קמה סק"ד) בפירוש, שהקורע נייר בשביל קינוח עובר על איסור מתקן מנא מדרבנן.

קושיית אדמו"ר הזקן על הש"ך בהלכות מילה (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם מיישב הרב מאיר זירקין את מה ששאלתי בגליון שלפניו בהבנת קושיית אדה"ז בסדר הכנסת שבת על דברי הש"ך בהלכות מילה (יו"ד סרס"ב סק"ט) שבעת ראיית הכוכבים קטנים עדיין ספק יום וכשוראים הכוכבים הבינוניים הוי ודאי לילה, שכתב אדה"ז שהש"ך לא עיין במקור דברי המחבר (שם סעיף ה וסעיף ו) בתשובת מהרמ"מ ב"ב, ולכן כתב מה שכתב, דלכאורה הרי קושיא זו היא גם על המחבר שכתב בסעיף ה' שכשנולד התינוק כשנראו כוכבים קטנים הוי ספק בלבד ולא סגי לחלל שבת ביום השמיני ללידה, ובסעיף ו' כתב שכשנראו אז כוכבים בינוניים אפשר לחלל השבת.

וכתב ליישב בטוב טעם, דאדה"ז ס"ל דבסעיף ה' קאי המחבר בראיית אדם פשוט, שבוה יכול אדם לטעות שחושב שרואה כוכבים קטנים ובאמת הם גדולים הנראים גם ביום (כמבואר בתשובת מהר"מ ב"ב הנ"ל והובא בסדר הכנסת שבת שם), ולכן הוי ספק בלבד ולא סגי לחלל שבת, אבל בסעיף ו' איירי בראיית המומחים לכוכבים ובקיאים בזהות כוכבים בינוניים והם זכי הראות וכו' (כמבוא בסדר הכנסת שבת שם), ולכן כשהם רואים כוכבים בינוניים הוי ודאי לילה.

והגם שמצד הסברא דבריו מתקבלים, ואכן בתשובת מהר"מ ב"ב שם, אחרי שהביא האופן הראשון דראיית כוכבים קטנים שמחמת אי אפשר לחלל שבת, מאריך בזה שאפשר לטעות בין גדולים לקטנים, ואחר כך מביא האופן השני (אלא ששם נקט כוכבים סתם, כפי שהערת שם), עדיין צ"ע בשני דברים:

ראשית, הרי עיקר דבר זה חסר לגמרי מן הספר, שלא נזכר כזאת כלל בדברי המחבר, וכותב כמעט אותו הלשון בשני הסעיפים, שנראו הכוכבים, ולא חילק מי ראה אותם; והשנית, דאם נדחוק לפרש כן בכוונת המחבר, מדוע לא נפרש כן גם דברי הש"ך עצמו, דמה שחילק בין קטנים ובינונים כוונתו גם בין ראי' ע"י אנשים פשוטים לבין בקיאים בכוכבים. וצע"ק.



בענין שבות דשבות במקום מצוה - שיטת אדה"ז -

הרב מנחם מענדל שטראקס
שליח כ"ק אדמו"ר - קלן, גרמניה

א. בענין לבקש מנכרי לעבור על שבות בשבת בכדי לקיים מצוה מבואר בשו"ע או"ח סי' שז סעיף ה שמותר. ונחלקו האחרונים האם זה מותר רק אם יתקיים המצוה באותו יום או שמותר גם אם יתקיים המצוה רק לאחר השבת.

וזה נוגע למעשה כשרוצים ביום הראשון של פסח להכין השולחנות לסדר הציבורי בליל השני של פסח, והרי אסור להכין מיו"ט ראשון לשני. האם אפשר להשתמש ביו"ט ראשון עם ההיתר של אמירה לנכרי לצורך מצוה [הסדר] שיתקיים רק ביו"ט השני.

ובגליון א' קל כתבנו שמלשון אדה"ז בסי' שז ס"ב שהעתיק לשון המחבר בשינוי יש ללמוד שהוא סבור שאסור לעשות שבות דשבות אם המצוה יתקיים רק אחר השבת. שזה לשון אדה"ז שם "אומר ישראל לנכרי לעלות באילן בראש השנה כדי להביא משם שופר לתקוע בו". אבל לשון המחבר שהוא המקור לדברי אדה"ז הוא "אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן", הרי ששינה מלשון השו"ע והשמיט "שבת". משמע מזה שלדעת אדה"ז מותר לעלות באילן רק בימי ראש השנה שתוקעין בהם בשופר, אבל בשבת שאסור לתקוע בשופר אסור לעלות לאילן להביא השופר עבור המצוה שיתקיים רק למחר.

[אכן האחרונים שמתירים שבות דשבות עבור מצוה שיתקיים מחר מבססים דבריהם על לשון המחבר שכתב "שבת" ולא כתב "ראש השנה" שזה הוכחה שמותר

לעלות לאילן בשבת עבור התקיעת שופר שיתקיים למחר, עיין מחצה"ש בסי' שז ורעק"א בסי' תרנה].

וע"ז העיר הרב ל.י.ר. בגליון א'קל כמה השגות, ובכדי שלא יטעו בהבנת דברי אדה"ז נבאר דברינו ביתר ביאור.

ב. ההשגה הראשונה היה שאדה"ז שינה מלשון המחבר רק ליופי המליצה, ויתכן שאדה"ז בחר להציג ההלכה באופן הפשוט יותר. כי הקורא ההלכה "לעלות באילן בשבת להוריד שופר" יקשה תיכף, הלא בשבת אין תוקעים בשופר? ובמילא בחר אדה"ז להנצל מהשאלה הפשוטה וכתב "להוריד בראש השנה" שזה לצורך היום. למרות שלדינא גם בשבת מותר להוריד לצורך מחר.

והתשובה על זה הוא,

1. יש הלכה דומה לזה בסי' שמ"ב, בענין עשיית שבות ע"י ישראל ערב שבת בין השמשות, ושם משתמש אדה"ז עם הודגמא של עלייה באילן בבין השמשות של שבת ולא חש אדה"ז ל"השאלה הפשוטה" שבשבת אין תוקעין בשופר, ולא שינה הלשון. ואם אדה"ז בסי' שז הבין שליופי המליצה צריכים לבאר שמדובר בראש השנה אז הוא היה צריך גם בסי' שמב לבאר שמדובר בראש השנה.

וז"ל אדה"ז בסי' שמב "כגון לעלות באילן או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר או שהוא טרוד ונחפז לדבר זה אפילו הוא צורך דבר הרשות אלא שהוא צורך גדול או הפסד מרובה או שהוא צורך גמור לשבת אע"פ שאינו צורך גדול..." עכ"ל.

הרי מזה שאדה"ז לא תיקן הלשון בסי' שמב מבואר שאדה"ז לה חש ליופי המליצה לתרץ שאלות שיכולים להתעורר להקורא שאין בהם נפקא מינה להלכה.

ואדרבה, לפי דעת הרב ל.י.ר. שמותר לעשות שבות דשבות לצורך מצוה שיתקיים מחר, היה לו לאדה"ז להשאיר לשון המחבר "שעולין באילן בשבת" ללמדינו הלכה חשובה זו, שמותר לעשות שבות דשבות במקום מצוה שיתקיים מחר. שהרי לא נמצא הלכה זו בשום מקום בשו"ע אדה"ז שזה מותר.

2. ועוד והוא העיקר, שכבר לימדנו כ"ק אדמו"ר במכתבו להרב דוברוסקין שאדה"ז לא חש ליופי הסגנון (אג"ק ח"ז ע' רכז), אלא שדרכו של אדה"ז "להעתיק הדינים באופן ובמציאות שמצאם בהפוסקים". ולפי זה מובן שבמקום שאנו מוצאים שאדה"ז משנה מלשון הפוסקים הרי זה אומר דרשני.

ולכן כאן שאדה"ז העתיק לשון המחבר בשינוי הרי זה אומר שהיה סיבה שאדה"ז היה מוכרח לשנות מהרגלו להעתיק הדינים במציאות שמצאם בהפוסקים, ולכן כתבנו שזה מוכיח שאדה"ז סבור שאסור לעשות שבות דשבות במקום מצוה אם המצוה יתקיים רק למחר, אשר לכן לא יכל אדה"ז להעתיק לשון המחבר כמו שהוא. שלפי לשון המחבר יצא, שעולין לאילן בשבת לקחת שופר שיתקעו אותו בו רק לאחר השבת. ולדעת אדה"ז אסור לעלות בשבת ולכן שינה אדה"ז הלשון וכתב "ראש השנה" שדוקא כשתוקעין בו באותו יום זה מותר.

ג. ההשגה השנייה היה, שלפי דברינו ששבות דשבות מותר רק לצורך מצוה שיתקיים באותו, למה לא כתב אדה"ז בפירושו "לתקוע בו בו ביום" וכך יהיה הדין מפורש בלי צורך ללמוד אותו מדיוק הלשון.

והתשובה לזה,

הדיון בנו"כ השו"ע האם שבות דשבות מותר רק למצוה שיתקיים באותו יום או מותר גם למצוה שיתקיים לאחר זמן, נמצא בסי' תרנ"ה במג"א וט"ז, וכרגיל בהרבה מקומות אדה"ז מביא ההלכה רק בהמקום בו דנו הפוסקים ולא במקומות אחרים. ואכן מן הסתם בסי' תרנ"ה ביאר אדה"ז הדברים אבל לא זכינו לסימן זו בשו"ע אדה"ז.

ורק בסי' שז כשאדה"ז העתיק לשון המחבר, לא רצה אדה"ז להעתיק לשון שסותר דעתו שיתבאר בסי' תרנ"ה, לכן הוכרח אדה"ז לשנות הלשון כדי שלא יהיה סתירה בין סי' שז וסי' תרנ"ה. אבל אדה"ז לא בא כאן לבאר כל משפטי ההלכה שמקומו בסי' תרנ"ה.

דוגמה לזה שאדה"ז לא מבאר כל פרטי ההלכה בכל מקום שדן בהלכה מסויימת, ואפילו בהמקום העיקרי של ההלכה משמיט אדה"ז פרטים חשובים ועיקריים שנוגעים למעשה אם הם לא הובאו שמה בהפוסקים שלפניו, אפשר למצוא גם בדיני שבות דשבות בשבת, שאדה"ז לא הזכיר "שזה רק בדיעבד, אבל מבעוד יום אי אפשר לסמוך על שבות דשבות" ורק בקו"א בסי' שג סק"א הזכירו בדרך אגב.

וכן בדיני היתר השבותרים בבין השמשות בסי' רס"א וסי' שמ"ב לא הזכיר אדה"ז מה דינו של שבות דשבות, האם מותר רק לצורך מצוה או גם לצורך רשות גם אם אין צורך גדול ורק בסי' תנה סי"ד הזכירו בדרך אגב בקשר לשאיבת מים שלנו.

ד. ההשגה השלישית שכתב, שטעמא בעי למה מתיר אדה"ז שבות דשבות לצורך מצוה שיתקיים באותו יום ולא התירו לצורך מצוה שיתקיים למחר.

התשובה לזה,

החילוק בין מצוה שיתקיים באותו יום או מצוה שיתקיים למחר, נמצא בגמרא בפסחים מז ע"א בנוגע לאיסור עשיית לחם הפנים ביו"ט לצורך השבת בבית המקדש, ש"שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו" ומבאר רש"י "שבות קרובה, של י"ט עצמו או של אותה שבת עצמה שצריכה לכו ביום, במקדש התירו".

ולא נחלקו הפוסקים על היסוד שמבואר בגמרא שרק שבות קרובה התירו בבית המקדש. כל מחלוקת האחרונים [היינו המג"א והט"ז המחצית השקל ורעק"א והנודע ביהודה] הוא רק האם משווים ההיתר שבות דשבות לצורך מצוה להיתר שבות דמקדש, ובשניהם זה מותר רק לכו ביום, או אמרינן שההיתר שבות דשבות יותר קל מהיתר שבות במקדש, ומותר גם אם המצוה יתקיים רק למחר, וזה דעתם של המג"א המחצית השקל ורעק"א. לאידך הט"ז והנו"ב סברי ששניהם שווים ומתירים רק לכו ביום.

ולכן אדה"ז שנקט כשיטת הט"ז והנו"ב, אין להקשות עליו "טעמא בעי".

גם המג"א והמחצה"ש שמתירים שבות דשבות לצורך מצוה שיתקיים מחר, הנה בנוגע לדעת העיטור שמתיר שבות לצורך מצוה, הם מגבילים את זה רק לשבות קרובה וכלשון המחצית השקל בביאורו לדברי המג"א בסי' רע"ו סק"ח ד"ל דוקא אם יש בדחיית שבות צורך היום".

ה. גם העיר הר"ל. ר. שיש לדמות ההיתר שבות דשבות במקום מצוה לדין חולה שאין בו סכנה שאדה"ז העתיק דברי המג"א בסי' שכח סכ"ג ש"לא התירו אמירה לנכרי בשביל חולה אלא כשצריך לה בשבת אבל לא לצורך מוצאי שבת". והוסיף לבאר מסברת עצמו ש"אילו היה נחוץ לחולה למלאכה שתדרוש שש שעות להשיגה, וכעת הוא ג' שעות לפני צאת הכוכבים נתיר לפקוד על הנכרי להתחיל במלאכת השגת הדבר גם בשבת, אע"פ שתועלת מלאכתו לא תושלם עד מוצאי שבת". ומיניה למד שמותר לומר לגוי שבות דשבות לדבר מצוה שיתקיים מיד אחר השבת.

אבל באמת ערבך ערבא צריך,

1. הרי מקור הדין שהתירו אמירה לנכרי בשביל חולה הוא רק כשצריך לה בשבת אבל לא לצורך מוצאי שבת, העתיקו אדה"ז והמג"א מהכנה"ג בשם הרד"ך. והרד"ך ביסס דבריו מזה שכל הדוגמאות שהרמב"ם הביא להתיר מלאכה ע"י עכו"ם בחולה שאינו מסוכן, הם רק מדברים שהם לצורך היום, לכן הבין הרד"ך שמותר רק לצורך היום. והיות שכל המקור הוא מדיוק לשון הרמב"ם, מנ"ל לקבוע מסמורת להלכה שדין

שבות דשבות לדבר מצוה הוא כמו הדין של חולה, הרי הרמב"ם לא גילה טעמו, אז מנ"ל שזה דומה לשבות דשבות במקום מצוה?

2. וגם מה מה שהוסיף מסברת עצמו שמותר להתחיל מלאכה ע"י גוי בשבת עבור חולה כשהמלאכה יגמר רק אחר השבת, אינו נכון כלל. הנה בחולה שאין לו צער גדול שהתירו עבורו רק שבות דשבות לא מצאנו מי שמתיר את זה.

ואדרבה הגרש"ז אורבך בשמירת שבת כהלכתה פרק ל"ג [בתיקונים והערות, ובשינויים בשולחן שלמה שכ"ח סקכ"ה] שהתיר לבקש מגוי בשבת אם זה יקדם נתינת התרופה במוצ"ש, הגביל ההיתר רק לחולה בכל הגוף או צער גדול, שבהם התירו אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה ממש, ולא התיר לחולה שהתירו בו רק שבות דשבות. וגם הגרש"ז התיר רק כשסיבת ההיתר היינו החולי והצער כבר נמצאים בשבת ולא התיר כשהחולי רק יגיע למוצ"ש.

וגם בחולה בכל הגוף או שיש לו צער גדול, יש בזה מחלוקת שהתהילה לדוד אוסר, וההיתר של הגרש"ז מותנה בתנאי שהצער הוא כזה שמותר ברפואה בשבת. היינו שלדעת הגרש"ז בגלל שיש לו צער בשבת ולצורך צער זו מותר לפי הדין שהגוי יעשה מלאכה עבורו, הרי הותר האמירה בשבת, וזה שהגוי לא יצליח לעשות הרפואה בפועל עד אחרי השבת, זה לא אכפת לנו שזה ענינו של הגוי מתי הוא עושה הרפואה.

הרי מבואר שאין ללמוד היתר מדיני חולה לדיני שבות דשבות במקום מצוה.

גם מה שהעיר על דברי שכתבתי שלפי אדה"ז יש דמיון לדין קברת המת ביו"ט שני, כנראה שלא עיין במה שכתבתי שם בהערה 5.

לסיכום, לדעת אדה"ז אין להתיר הכנת הסדר ביו"ט ראשון עבור יו"ט שני מטעם שבות דשבות לצורך מצוה.

ו. ואי אפשר לסמוך על דעת החולקים על אדה"ז לפי הכלל שסומכים על דעת המקילים בשעת הדחק. שהרי כלל זו נאמר במחלוקת רגילה, אבל כאן הרי נחלקו הפוסקים בענין "האם יש להתיר לצורך מצוה", וכבר כתב אדה"ז בקו"א רס"א סק"ג היכא "שעיקר המחלוקת היא בשעת הדחק או לדבר מצוה...לא שייך לומר כדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק". גם כל ההיתר של אמירה לעכו"ם לצורך מצוה הוא רק בדיעבד בשעת הדחק, ולכן אי אפשר לסמוך על הדעות שחולקים על אדה"ז באמירה לעכו"ם.

ז. אבל יש לעיין האם יש פתח להתיר הכנת הסדר ע"י גוי בבין השמשות [ובתנאים מוגבלים גם ליהודי], שהרי מבואר בסי' רס"א וסי' שמ"ב וסי' תנ"ה שבבין השמשות

[שהוא ספק יום וספק לילה] מותר לעשות שבות לצורך מצוה שיתקיים מחר, וכן שמותר אמירה לעכו"ם בשבות דרבנן אפילו להכין דברי רשות לצורך חול. ואדה"ז בסי' שמב הכריע שגם בבין השמשות במוצאי שבת מותר כל השבותים. ולכן מותר בבין השמשות של מוצאי שבת לבקש מעכו"ם לעשות שבות דרבנן אפילו לדברי רשות לצורך חול ואין איסור מכין משבת לחול.

ואם בבין השמשות שבין שבת לחול אין איסור מכין בשבות לצורך מצוה או בשבות דשבות, אז לכאורה גם בבין השמשות בין יו"ט ראשון ליו"ט שני צריך להיות מותר.

שהרי השני ימי יו"ט נחשבים לשני ימים נפרדים, וכל אחד הוא יו"ט לעצמו עם כל מצות החג, ורק מצד ספיקא דיומא עושים אותם יום אחרי יום. שמטעם זה אם עברו והכינו מיו"ט ראשון לשני מותר לאכול מזה "שהרי לא הנהיגו חכמים את בני הגולה לעשות יו"ט שני אלא מחמת הספק שמא יום ראשון היה חול ונמצא שהפירות הוכנו מחול ליו"ט" (תצ"ה ס"ט) וכן לענין עירוב תבשילין מותר לעשותו ביום ראשון בתנאי (תקכ"ז ס"א). לכן גם הזמן של בין השמשות יש להחשיבו שאינו זמן ודאי יום טוב אלא זמן של ספק בין שני סוגי יו"ט, שישנו גדר יו"ט ראשון שהוא מן התורה וגדר יו"ט שני מדרבנן. ולכן זה דומה לבין השמשות של שבת שרש"י מבאר (שבת ח ע"ב) "דשבות שגזרו חכמים לא גזרו עליה אלא בשבת ודאי, ולא בין השמשות". או כלשון הרמב"ם אודות השבותים "לא גזרו עליהם אלא בעצמו של יום אבל בין השמשות מותרים" (הובא בסי' שמ"ב ס"א) ובבין השמשות בין יו"ט ראשון לשני אין "עצמו של יום" יש רק מעבר בין שני ימים שונים ולכן גם בזה לא גזרו חכמים השבותים.

וי"ל עוד, שזה שלא גזרו חז"ל שבותים בבין השמשות הוא בגלל שזה ספק יום ספק לילה, והרי לגבי איסור מכין, הרי אם זה נחשב לילה אין כאן איסור מכין כלל שהרי זה כבר יו"ט שני. וכל האיסור מכין הוא רק בגלל שיש כאן ספק שהוא יום, הרי זה דומה למוצ"ש שמותר בגלל שזה ספק יום שאסור וספק לילה שמותר.

ועוד, הרי כל האיסור להכין מיו"ט ראשון ליו"ט שני הוא בגלל ש"אנו.. יודעים.. [ש]יום שני הוא חול גמור מן התורה ונמצא מכין מיו"ט לחול" (סי' תק"ג ס"ג) ואם בבין השמשות ליום חול גמור התירו איסור מכין אז גם בבין השמשות ליו"ט שני שרק נחשב כמכין לחול צריך להיות מותר.

ועדיין צ"ע בזה.



איסור חלב עכו"ם בימינו גם לדעת האגרו"מ

הג"ל

א. בענין חלב של ואין ישראל רואהו הנה ידוע שיטת הפר"ח בזה שבמקום שאין חלב טמא בעיר או שחלב טמא יקר יותר מחלב טהור יש להקל לשתות החלב, וכפי שביאר דבריו [קטו סק"ו] ש"חלב של לא אסרוהו אלא היכא דאיכא חשש במילתא משום תערובת חלב טמא הא לאו הכי שרי".

לאידך רוב האחרונים חלקו עליו וקבעו מסמורת להלכה לאסור חלב נכרי אפילו שאין בעיר שום חלב טמא או שחלב טמא ביוקר. שדין חלב נכרי כדין גבינת נכרי שאמרינן לא פלוג ואפילו אין חשש חלב טמא עדיין אסור שהרי נאסר במנין ולכן אפילו בטל טעמו עדיין הגזירה קיים. ועוד טעם נתנו בזה שבנוסף לחשש עירוב דבר טמא חששו חז"ל לעוד דברים כמ"ש הרה"ג ר' אייזיק מהאמלי [נדפס בצ"צ יו"ד סי' עו] הגר"א והדברי חיים. וכפי שהאריך בזה החכמת אדם והערוך השולחן, וידועים דברי החתם סופר בשו"ת יו"ד סי' קז ש"אפי' הלכה כאינך פוסקים מ"מ כיון דיש דעה להחמיר כבר קבלו אבותינו עליהם כאותה דיעה ואסור עלינו בני אשכנז מדינא ואין לו התרה". והפתח דביר הוסיף שגם הספרדים קבלו את זה עליהם דלא כהפר"ח וכמ"ש החיד"א בברכ"י ש"כך פשטה הוראה בכל גלילות טורקיא"ה וארץ הצבי".

ובמדינת אשכנז העיד המלמד להועיל ש"כבר הסכימו הפוסקים דלא כפרי חדש ואין מתיר חלב של נכרי במדינתנו רק קלי הדעת".

אמנם בהגיעו היהודים לארה"ב הקילו בזה כדעת הפר"ח. כשהגיע הגר"מ פיינשטיין לארה"ב הוא כתב כמה תשובות בזה שאי אפשר לקרוא למקילים כדעת הפר"ח מזלזלים בתקנת חז"ל. שבארה"ב יש טעם גדול להקל גם בלי ההיתר של הפרי חדש.

ויסוד ההיתר הוא, היות ובארה"ב המשטרה בודק הרפתות בתמידיות שלא יערבו חלב טמא, והעובר על זה יענש על ידם עד כדי סגירת העסק, ולכן יש להם מירתת שדומה להמירתת שיש בשעה שהישראל משגיח בחליבה. ולכן כמו שלא אסרו חז"ל חלב נכרי שהיה להם מירתת מהישראל כך לא אסרו חז"ל חלב נכרי שיש להם מירתת משוטרים של הממשלה. ולכן חלב נכרי בארה"ב מותר גם לדעת האחרונים החולקים על הפרי חדש.

לסיכום:

הפר"ח סבור שאיסור חלב נכרי תלוי במציאות ורק אם יש חשש הגיוני שיערבו חלב טמא זה אסור.

רוב האחרונים סבורים שאפילו אין שום חשש במציאות שיערבו חלב טמא, עדיין האיסור קיים.

האגרות משה מסכים לדעת החולקים על הפרי חדש, אבל יש טעם חדש להתיר לפי כל הדיעות, והוא שיש מירתת משוטרי הממשלה שמגיעים מתמידות לבדוק הרפתות.

ב. והנה באירופה אין איסור לחלוב בהמות טמאות ומותר לפי החוק למכור חלב טמא. לכן גם אין שום פיקוח מהממשלה ברפתות לראות איזה סוג יש שמה, שהרי כל סוגי החלב מותרים. ואכן העיד אחד המשגיחים שבעשרים שנה שהוא משגיח על חלב ישראל לא היה אף פעם שום פיקוח מטעם הממשלה.

לפי זה לא שייך התירו של האגרות משה על החלב שחולבים באירופה. שכל ההיתר בנויה על שהשוטרים מגיעים בתמידות לפקח החלב ולכן יש מירתת, אבל היות ואין פיקוח באירופה אין גם מירתת, ואדרבה אפילו ימצאו חלב טמא ברפת לא יענשו אותו, שהרי מותר לפי החוק לחלוב בהמות טמאות.

הן נכון שלדעת הפר"ח החלב מותר ובפרט לפי המציאות בימינו שכל הרפתות לחליבת פרות בנויים אך ורק להכניס שמה פרות, ולכן אין שום חשש שישתמשו בחלב טמא, וגם שחלב טמא ביוקר מאוד, ואין להם שום תועלת לערב חלב טמא בחלב טהור. אבל היות ורוב האחרונים דחו דברי הפר"ח שלפי דבריהם הגזירה של חלב עכו"ם הוא דבר שבמניין שאפילו בטלה טעמו עדיין הגזירה עומד, הרי לדעת האחרונים החלב באיסורו עומד. ומגניין לנו להתירו וכדברי המלמד להועיל ש"כבר הסכימו הפוסקים דלא כפרי חדש ואין מתיר חלב של נכרי במדינתנו רק קלי הדעת".

אבל יש חוק אחר שעל ארצות החלב של פרה מותר לכתוב תיבה "חלב" סתם, ועל חלב של בהמות אחרות חייבים להוסיף גם שמו של הבהמה ממנה הגיע החלב. לפי זה אם ימכרו חלב טמא בארצות של חלב פרה אכן יכולים לקבל עונש מהממשלה. הן נכון שהממשלה לא בודק החלב לברר מאיזה בהמה זה מגיע, אבל הם בודקים הערכים של החלב כמה מרכיבים כמיים יש בחלב, ובזה יש שינוי בין סוגי החלב ולכן אם יכתבו על חלב טמא שהוא של פרה יגלו את זה מיד.

לאידך אם רק ערבבו קצת חלב טמא בתוך החלב הכשר אין לבדיקות שעושים במעבדה היכולת לגלות את זה. וכפי דברי האגרות משה [י"ד סי' מח] "שיש לחוש

שמא יש לו מעט חלב טמא שא"צ לפועלים ויערב באופן שלא יבינו העוסקים". והרי אין ביכולת הבדיקות לגלות את זה.

הנה בתשובת האגר"מ דחה חשש זה שיש לו מעט חלב, בגלל מירתת שהשוטרים באים בתמידות כפי שביאר בריש סי' מט, אבל באירופה שאין שוטרים שמפקחים ואין בדיקה שיכול לגרום למירתת. הרי גם החוק של אריות החלב לא גורם למירתת לבעל הרפת או לבעל המפעל להכניס מקצת חלב טמא.

סיכום: החלב נכרי באירופה לכאורה מותר רק לפי דעת הפרי חדש ואסור לפי דעת האגרות משה ורובם ככולם של האחרונים. ולכן צע"ג למעשה על מה סמכו המקילים להקהל בזה.



פשוטו של מקרא

בפרש"י ד"ה ליצחק ולרבקה

הרב מנחם אלפרוביץ

תושב השכונה

בפרשת תולדות פרק כז פסוק לה מביא רש"י מהפסוק התיבות "ליצחק ולרבקה", ומסביר "שהיו עובדות עבודת אלילים".

והנה בהשקפה ראשונה אינו מובן הצורך בדיבור המתחיל בפני עצמו, דיכל רש"י לכלול הפירוש בהמשך ד"ה הקודם, שנעמד רש"י על התיבות "מורת רוח" ומסביר "לשון המראת רוח כמו ממרים הייתם כל מעשיהן היו להכעיס ולעצבון", ויכל רש"י להמשיך (בלי להדגיש המילים "ליצחק ולרבקה" בתור ד"ה) "ליצחק ולרבקה שהיו עובדות עבודת אלילים".

ואמנם יש חומשים שנכלל זה בתוך הפירוש, כגון חומש "בית יהודה" בפירושו על רש"י שנראה שם שגרס המילים ליצחק ולרבקה בתוך ד"ה הקודם, וכן בחומש הוצאת "שי למורא" ששם המילים ליצחק ולרבקה בתוך הפירוש.

אמנם יש לקיים גם הגירסא הנפוצה בכמה הוצאות. ובהקדם פירוש השפתי חכמים שמבאר שדיוקן של רש"י (שהמראת רוח היתה מצד עבודת אלילים) היא מזה שהקדים יצחק לרבקה, כי ליצחק הי' הצער יותר גדול לפי שלא הי' רגיל בכך, משא"כ רבקה שהיתה רגילה באבי' ואחי' שהיו עובדי אלילים.

ועל יסוד זה יש לבאר גם הצורך לד"ה חדש "ליצחק ולרבקה" (ואולי זה כלול בכוונת השפ"ח לתרץ). שהרי זה – לפי פירוש השפ"ח – הסבר דיוקן של רש"י שפירושו הוא מצד ההקדמה של יצחק לרבקה.



עשרה גמלים לשם מה (גליון)

הרב מנחם מענדל גרינפעלד

יו"ר מכון אנכ"י

פתח תקוה, אה"ק

בגליון האחרון הקשה הרב ש.פ.ר. לשם מה שלח אברהם אבינו עם אליעזר עשרה גמלים, ואת "ל שזהו כדי לשלוח כלי הכסף והזהב שהביא כמתנות לרבקה לא היה צריך להם עשרה גמלים שהרי אברהם שלח עם אליעזר שטר מתנה על כל ממונו.

ומבאר, שמטרת הגמלים לא הייתה קשורה לשידוך יצחק ורבקה, אלא כדי ליצור פרסום ע"י 'תהלוכה', להראות לבני הדור שיש לשמור את הבהמות שלא ירעו בשדות אחרים מפני הגזל, כפי שאכן מופיע בפרש"י על הפסוק שגמלי אברהם ניכרים היו משאר גמלים שהיו יוצאים זמומין. ע"כ תורף דבריו.

למרבה הפלא את דברי החזקוני עה"פ (וכן הוא בפירוש התוס' בהדר זקנים), שהיה צריך עשרה אנשים לשם ברכות אירוסין ונישואין, דוחה הכותב הנכבד, וטוען שזהו ע"ד הדרש'.

ותמוה, מדוע פירוש-חידושו אינו בגדר 'דרש'? שהרי אם לפירוש זה מטרת הגמלים נועדה לפרסם את ענין איסור גזל, היה לו לאליעזר לקחת עשרים גמלים או מספר גדול יותר, דבר שיגרום לפרסום גדול עוד יותר!

בנוסף, לפי פשוטו של מקרא, קפצה לאליעזר הדרך והגיע באותו יום שיצא (ראה רש"י פרשתנו כד, מב), כך שככל הנראה, לא נפגש אליעזר במהלך קפיצת הדרך בריבוי אנשים, או בכלל באנשים³⁴.

ולכאורה הקושיא היא מדוע נקט הפסוק 'גמלים' ולא 'אנשים' בכלל. ובאמת לכל אורך סיפור הדברים מרגע יציאת אליעזר לשליחותו, נראה שאין עימו אנשים. גם כאשר רבקה מספרת על המפגש עם אליעזר, היא אומרת "כה דיבר אלי האיש" ואין איזכור לאנשים נוספים. כך גם כאשר לבן מגיע להזמין את אליעזר הפסוק מספר

(34) הערת המערכת: ויש לדחות, דמי יימר שידעו קודם הנסיעה שיקפץ לו הדרך.

"ויבוא אל האיש והנה עומד על הגמלים". ורק כאשר אליעזר נכנס לבית בתואל, אנו מגלים כי "ויתן תבן . . ומים לרחוץ רגליו ורגלי האנשים אשר איתו"³⁵.

ולמעשה מאגרת-קודש כ"ק אדמו"ר, אל הרה"ח הרה"ת הרב אברהם סענדר נמצוב ע"ה (אגרות-קודש חלק כ' עמ' ס), בה מעיר על חיבורו 'ביאור פרשה בתורה' (קונטרס על פרשת חיי שרה, ברוקלין תשכ"א), בין יתר הדברים מתייחס רבינו אל קושיית המחבר "יש להבין, למה לא כתבה התורה בפירוש שלקח העבד גם אנשים, ומספרם היה כמו הגמלים".

ורבינו מציין לדברי החזקוני הנ"ל מצד אחד, ומצד שני לדברי התוס' בכתובות (ז), ב ד"ה שנאמר), המצטט ממסכת כלה רבתי בתחלתה – "מניין לברכת חתנים מן התורה שנאמר (חיי"ש כד, ס) ויברכו את רבקה". ומקשה ממש"כ בכתובות שם – "מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר (רות ד, ב) ויקח עשרה אנשים מזקני העיר", היינו דלמדים זאת מפסוק דבועז ולא מרבקה. ומתרץ – "דאסמכתא בעלמא היא, דעשרה לא מישתמע מהתם".

כן מציין רבינו ל'תורה שלמה' עה"פ, שמביא את דברי מדרש הגדול – "וכי לא היו לו לאברהם אלא קנין עשרה גמלים? אלא אלו תכשיטי נשים ממה שהנשים צריכות". ע"כ מהאגרת הנ"ל. ועצ"ע בכל זה.

וע"פ תורת הדא"ח מתבאר ענין 'עשרה גמלים' באופן אחר, לדוגמא בסה"מ תרס"ד (עמ' קיב – הנחות) מבאר כ"ק אדנ"ע וזלה"ק: כמו כן . . בין יצחק ורבקה יחוד ז'אומלכות ה' צ"ל עזר וסיוע משושבנין, והוא ה' אליעזר עבד אברהם . . [ו]עשרה גמלים מגמלי אדוניו, ה"ה עשר אורות דאבא . . ולפי שהי' בהודאה וביטול הי' יכול להיות שושבינא. ע"ש. וראה גם תורת חיים, לכ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע, פרשתנו קכח, א.

(35) הערת המערכת: הנ"ל הקשה שלכאורה לא היה צריך להביא עשרה גמלים אפי' בשביל עשרה אנשים, הרי אפשר בעגלה.

שונות

ספר "לקט שכחה ופאה" (גליון)

הרב אברהם ירמיה מארמארשטיין

אחד מאנ"ש

בגליון תתעזו כתב הרב א. מ. בענין נוסח אדה"ז בקידוש ליל שבת. ובתוך דבריו הביא מ"ש בשער הכולל מהמובא בסידור שער השמים מבעל השל"ה (בסדר ערבית לשבת): "כתב בספר לקט שכחה ופאה וכ"כ האריז"ל, טעות גדול לומר כי בנו בחרת ולא יהי' רק ע' תיבות ביחד כו'". עכ"ל סידור שער השמים. ובשעה כ"כ מרבה להקשות על דברים אלו ומסיק: "ולא יתכן שזהו לשון השל"ה הקדוש כו' ואם זהו לשון השל"ה הקדוש חסרו שם תיבות או שורות וליכא למישמע מיניהו". וכ' הרב הנ"ל "אולם דברי סידור שער השמים נמצא ג"כ בס' השל"ה מס' שבת פרק תו"א. וקשה לשבש ספרים רבים".

ועל ספר "לקט שכחה ופאה" שמביא בשל"ה, כותב בשעה כ"כ: "את הספר הזה לא ראיתיו רק בסדר הדורות כתוב שנדפס בשנת שי"ו א"כ אינו שייך כלל לכתבי האריז"ל כו', ולא יזה צורך הביא את דברי הל'קט שכחה ופאה האם רק לזלזל כו' אלא ודאי שאין זה לשון השל"ה, כי לקט שכחה ופאה אינו שייך להשל"ה רק לעניים". ע"כ בשעה כ"כ.

ועל זה כתב במאמרו שם "ספר זה 'לקט שכחה ופאה' הוא לרבי אברהם אבולעפיא, מהמקובלים הראשונים בזמנו של הרשב"א. והאריך אודות חילוקי דעות גדולי בדורות אודותיו, והסיק שם "ולפי כ"ז, נכון פקפקו של בעל שער הכולל על ספר זה, אבל רבים וגדולים החזיקו בו". עכת"ד.

אבל לענ"ד דבריו אינם נכונים. הרי בשער הכולל העיר על הספר שזכר בסדר הדורות, והמעייין שם בסדר הדורות יראה שהזכיר ספר בשם "לקוטי שכחה ופאה" להרב אברהם בן אלימלך שנד' בוויניצ'א בשנת שי"ו, ועל זה כתב שכיון שיצא לאור בעת שהאריז"ל הי' צעיר טרם התגלות דברי תורתו אינו שייך כלל לתורת האריז"ל, ואין דברי הגאון בעל שער הכולל קשורים לספרו הרב אברהם אבולעפיא.

ולחוסף, שראיתי בספר סדר ברכות של הרב מיכל מארפטשיק (קראקא של"ו - מובא בהרבה מקומות ע"י המג"א ועוד אחרונים) שהזכיר ספר שחיבר בשם "לקט שכחה ופאה". ועיינתי בשל"ה ק' (שבת - תורה אור ד"ל) וראיתי שמביא מספר לקט

שכחה ופאה בשם הארז"ל. וא"כ אי אפשר לומר שם שכוונתו לספרו של הרב אברהם בן אלימלך וגם לא לספרו של הרב אברהם אבולעפיא, ואשר ע"כ נראה שכוונתו לספרו של בעל סדר ברכות. לא מצאתי כעת מידע אם נדפס הספר או נודע בתקופת בעל השלח"ק מכת"י.



כהן שמחולל מקדושתו אינו נושא כפיו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בשו"ע רבנו הזקן או"ח (סי' קכח סנ"א): "כהן שהמיר דתו . . . מחולל מקדושתו ואינו נושא כפיו . . . והוא שלא עשה תשובה אבל אם עשה תשובה אפילו המיר דתו לעבודה זרה וחזר בו, חוזר לקדושתו. ושאר עבירות חוץ מממיר דתו ושופך דמים [כנ"ל ס"נ] אפילו גילוי עריות אין מונעין נשיאת כפים אפילו לא חזר בו כמו שיתבאר. לפיכך ערל נושא כפיו אפילו לא מל עצמו במזיד . . . אין לפוסלו לנשיאת כפים...".

ובסעי' נב נאמר: "לא היה בו אחד מהדברים המעכבים נשיאת כפים, אף ע"פ שהוא רע מעללים ובליעל ועז פנים ואינו מדקדק במצות, וכל העם מרננים אחריו, נושא כפיו, שמצות עשה היא לכל כהן לישא כפיו ואין אומרים לרשע הוסף רשע (על רשעתך) והמנע מן המצות. ואל תתמה ותאמר מה תועיל ברכת הדיוט זה? שאין קבלת הברכה תלויה בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר ואני אברכם. ואפילו מרננים אחריו בעבירות חמורות כגון גילוי עריות, ואפילו נודע שהרנון הוא אמת ואפילו עובר ואינו חוזר בו כלל, נושא כפיו (חוץ מחילול שבת בפרהסיא שהוא כנכרי לכל דבר) לפי שאין שאר עבירות מונעים נשיאת כפים אלא ממיר דת (משום קנס) ושפיכת דמים (משום ידיכם דמים מלאו)".

ויש להבין, מדוע שונה מחלל שבת בפרהסיא שאינו נושא כפיו, מהעובר עבירות חמורות כגון גילוי עריות דשפיר נושא כפיו, דלכאורה אם מחלל שבת בפרהסיא שאינו ביהרג ואל יעבור אינו נושא כפיו, א"כ הול"ל במכש"כ וק"ו שהעובר עבירות חמורות כגון גילוי עריות שהן ביהרג ואל יעבור שאינו נושא כפיו? - ועי' תניא פכ"ד.

והנראה בזה בס"ד לבאר בהקדים מ"ש האור החיים הק' בפ' בלק (כג, ה): "וישם ה' דבר בפי וגו'. מקרא זה כבר קשטוהו ראשונים בפירושים ודרשותם, ומקום הניחוי לנו בו. ונראה כי לפי שרצה ה' לגלות עתידות ודברים נפלאים מהטובות אשר יגיעו לישראל, ורצה שיתגלו על ידי בלעם נביא האומות לפרסם מעלת עם קדושו לפני כל האומות, ואשר תבאנה לישראל מהטובות באחרית הימים וכליון האומות על ידי ישראל לבסוף, וידעו האומות מפי נביאם הדברים ככתבם להרבה תועליות הנמשכות לישראל נגלים ונסתרים. ולפי שאדם זה הוא אדם מובהק בכיעור ותיעוב ושיקוץ לא תנוח עליו הרוח הקדושה המגדת העתידות, גם הדברים מצד עצמן דברי קודש הם ולא יחנו בגוי טמא, לזה נתחכם ה' לעשות תיקון לדבר קדושה לבל תעבור במבוי מטונף, ועשה מחיצה בין הכח המדבר והדיבור עצמו ובין פי חזיר, הוא מאמר וישם ה' דבר אחד בפי בלעם, הציע כח אחד שיכול להתמצע בין שניהם, ובזה נעשה פי בלעם גבול בפני עצמו והדבר מפסיק לגבול כח המדבר והדיבור, ואז 'כה תדבר' רוח הקודש היא תדבר, ורז"ל בזהר (ח"ג רי, ב) אמרי, כי תיבת 'כה' תרמוז לבחינה קדושה, והמשמיל יבין. וא"ת איך תהי' ההבדלה בדבר כזה, צא ולמד אשר ידיל ה' בין המימות הרבים והעצומים כשיעור מלא נימא (חגיגה טו, א) וצא ולמד מבארה של מרים מים תוך מים, והללו עומדים בפני עצמן והללו בפני עצמן (שבת לה, א)."

והנה אאזמו"ר הי"ד ב'משנה שכיר' עה"ת (ע' 361) מביא מ"ש אאזמו"ר רבנו מנחם כ"ץ פרוסטיץ זצ"ל על הפסוק (נשא ו, כג): "כה תברכו את בני ישראל אמור להם: "לכאורה הוא כפל לשון? וי"ל על פי הא דאיתא בגמרא (מועד קטן ט, א): "ר' יונתן בן עסמי ור' יהודה בן גרים תני פרשת נדרים ב' רבי שמעון בר יוחי וכו'. אמר ליה (רשב"י) לבריה, בני אדם הללו אנשים של צורה הם זיל גביהן דלברכוך, אזל וכו', אמרו ליה מאי בעית הכא? אמר להו דאמר לי אבא זיל גביהו דליברכוך, אמרו ליה יהא רעוא דתזרע ולא תחצד (תזרע ולא תקצור) תעייל ולא תיפוק (תביא סחורה ולא תמכרנה) וכו'. כי אתא לגבי אבוא אמר ליה, לא מבעי דברוכי לא בירכך אבל צוערי צעורן, אמר ליה מאי אמרו לך? הכי והכי אמרו לי, אמר ליה הנך כולוהו ברכתא נינהו, תזרע ולא תחצד תוליד בנים ולא ימותו, תעייל ולא תיפוק תעייל כלתא ולא לימותו בנך דליפקון (תכניס כלה לתוך ביתך, ולא ימות בנך ולא תצא הכלה מביתך לחזור לבית אביה) וכו'.

"והנה הא דהוצרכו התנאים הנ"ל להלביש ברכתם בלשון קללה, הטעם כדי להעלים הדבר מפני המקטרגים, וזה לא שייך אלא בברכה שמפי בשר ודם, אבל בברכה שהיא מאתו יתברך שמו אין שטן ואין פגע רע במקום שהשראת השכינה מצויה ואין צורך להעלים הדבר, והיינו דאמר הכתוב "דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל", ולא תימא שצריך להלביש הברכה בלשון שאינו ניכר, אלא "אמור להם"

בפירוש "יברכך ה' וישמרך" וכו', וטעמא משום "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" בעצמי, על כן אין מן הצורך להעלים. [מאמר זה מובא בשם רבנו אצל תלמידו הגה"ק ר' משה בן עמרם גרינוואלד זצ"ל בספר 'ערוגת הבושם' עה"ת פ' ברכה, וכן מביאו בנו הגה"צ מפאפא בספרו 'ויגד יעקב' על המועדים ח"ב ע' צב], "עכ"ל. - הובא גם ב'פרדס יוסף החדש' - במדבר חלק א' ע' רלו.

וע"פ דבריו יומתק מ"ש בבמדבר רבה (פי"א, ב): "בשעה שאמר הקב"ה לאהרן ולבניו כה תברכו וגו', אמרו ישראל לפני הקב"ה, רבון העולמים לכהנים אתה אומר שיברכו אותנו, אין אנו צריכין אלא לברכותיך ולהיותנו מתברכים מפיו, הה"ד (דברים כו, טו) השקיפה ממעון קדשך מן השמים וגו', אמר להם הקב"ה אעפ"י שאמרתי לכהנים שיהיו מברכין אתכם, עמהם אני עומד ומברך אתכם, לפיכך הכהנים פורשים את כפיהם לומר, הקב"ה עומד אחרינו" וכו' עכ"ל – דלפי הנ"ל יומתק מ"ש "אין אנו צריכין אלא לברכותיך", שאז אין מן הצורך להעלים את הברכה כנ"ל, משא"כ אם 'הכהנים מברכים אותנו', אז צריכים היה להלביש את הברכה בלשון שאינו ניכר, כדי להעלים מפני המקטרגים.

ולפי"ז יש לבאר גם מ"ש בבמדבר רבה (סו"פ יא, ח): [ואני אברכם], "יכול אם רצו הכהנים לברך את ישראל הרי הם מברכים, ואם לאו אין מברכין, ת"ל ואני אברכם", עכ"ל - והיינו שהוא חיוב, ואינו תלוי ברצון הכהנים אם לברך או לא.

וממשיך במדרש שם: "[ואני אברכם], שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל, ת"ל, ואני אברכם, אני אברך את עמי, וכן הוא אומר (דברים טו, ו), כי ה' אלקיך ברכך וגו'", עכ"ל.

והנה ב'מדרש רבה המבואר' שם מבארים הך ד"לא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל": "אם נרצה, ואם לא נרצה לא יתברכו", עכ"ל – וזה תמוה, שהרי כבר נאמר זה במדרש מיד לפני"ז "אם רצו הכהנים לברך . . הרי הם מברכים ואם לאו אין מברכין" כנ"ל? – וגם לפי פירושם היה מספיק שיאמר "ת"ל ואני אברכם" ותו לא, כמו בקטע שלפני זה, ולכאור' מיותר מה שממשיך: "אני אברך את עמי, וכן הוא אומר וכו'".

אלא י"ל הפירוש במדרש לפמ"ש אאזמו"ר זצ"ל "שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל", כלומר שהם יברכו בשם עצמם ולא בשליחותו של הקב"ה, כהך דגמ' מועד קטן הנ"ל, ואז יצטרכו להלביש את הברכה בלשון שאינו ניכר – "ת"ל ואני אברכם", אני מברך את עמי" וכו', כלומר שהברכה היא בשליחותו של הקב"ה, ואז אין צורך להעלים מפני המקטרגים, כיון שהברכה מאתו ית"ש וכו'.

והנה במדרש שם ממשיך: "הכהנים מברכים את ישראל, מי מברך את הכהנים? ת"ל ואני אברכם, הכהנים מברכים את ישראל ואני אברך אלו ואלו, הוי ואני אברכם", עכ"ל. – ולכא' היה מספיק שיאמר, ת"ל "ואני אברכם", ותו לא, ולמה חוזר שוב על "הכהנים מברכים את ישראל", והרי זה לכאורה מיותר? – וגם מה שאומר "ואני אברך אלו ואלו" ג"כ לכאורה מיותר, וגם למה אומר "אלו ואלו" (שהכוונה לכהנים וישראלים), והרי לגבי בני ישראל בכלל אין שאלה מי מברכם, א"כ הול"ל רק "ואני אברך אלו" (הכהנים)?

אולם לפי מ"ש אאזמו"ר זצ"ל יבואר היטב לשון המדרש, והיינו דלאחר שאמד קודם שהכהנים אינם מברכים מצד עצמם, אלא דשלוחי דרחמנא נינהו, והברכות הם בעצם מהקב"ה בעצמו, שואל המדרש "מי מברך את הכהנים?"

וע"ז עונה המדרש "ת"ל ואני אברכם" – ומבאר איך ובאיזה אופן הוא מברך אותם, דבעצם כשהכהנים מברכים את ישראל באותו זמן ובאותו ברכה עצמה כבר מתברכים הכהנים ג"כ, והיינו, דכיון שהברכה של הכהנים אינה אלא מפני דשלוחי דרחמנא נינהו, ובעצם הקב"ה בכבודו ובעצמו הוא זה שמברך כאן, נמצא ש"אני אברך אלו ואלו" יחדיו, הכהנים ובנ"י בב"א (ומסיים המדרש:) "הוי ואני אברכם", דזה עומק הכוונה שאני מברך את בנ"י והכהנים בב"א, שבאותו זמן שהכהנים מברכים את ישראל מתברכים גם הכהנים, וא"ש מאד.

ולפי"ז יתורץ גם מה שיש להקשות דאיך המדרש לומד מ"ואני אברכם" דהקב"ה מברך את הכהנים, והרי כבר לומדים מ"ואני אברכם" במדרש שם לפני זה שהקב"ה מברך את ישראל, וא"כ איך נשאר ללמוד מזה גם שהקב"ה מברך את הכהנים?

אולם לפי הנ"ל א"ש מאד כיון שבעצם אין כאן שתי ילפותות, אלא דלימוד אחד הוא, והיינו ש"הכהנים מברכים את ישראל ואני מברך [דרך פיהם] אלו ואלו, הוי ואני אברכם" ³⁶ כנ"ל, ולק"מ.

ומעתה יבואר מדוע שונה מחלל שבת בפרהסיא שאינו נושא כפיו, מהעובר עבירות חמורות כגון גילוי עריות דשפיר נושא כפיו, דלכאורה אם מחלל שבת בפרהסיא שאינו

(36) וע"ד הסיפור, שראו את רבנו הזקן נ"ע הוגה בספרו 'לקוטי אמרים', שאלהו למה לומד בספר שכתב בעצמו, וע"ז ענה, שלא הוא זה שכתב את התניא, אלא שמלמעלה כתבו אותו על ידו, ולכן מוצאבו דברים חדשים שלא ראה בעת כתיבתו – ועד"ז בנדו"ד, כשהכהנים מברכים את ישראל, בעצם הקב"ה מברך כאן דרך גרונו של הכהנים, וא"כ באותו ברכה עצמה מתברכים גם הכהנים בעצמם.

ביהרג ואל יעבור אינו נושא כפיו, א"כ הול"ל במכש"כ וק"ו שהעובר עבירות חמורות כגון גילוי עריות שהן ביהרג ואל יעבור שאינו נושא כפיו?

אולם לפי דברי האוה"ח הק' א"ש מאד, דמה שהקב"ה שם בפי בלעם מחיצה שתחצוץ בין טומאתו העצומה לדברי הקדושה שיעברו בפי, זאת הקב"ה לא שם בפי הכהנים, ולכן כהן "שמחלל שבת בפרהסיא שהוא כנכרי לכל דבר" לא נושא כפיו, כי "לפי שאדם זה הוא אדם מובהק בכיעור ותיעוב ושיקוץ לאתנוח עליו הרוח הקדושה המגדת הברכות, גם הדברים מצד עצמן דברי קודש הם ולא יחנו בכהן שמחלל שבת בפרהסיא שהוא כנכרי - גוי טמא - לכל דבר, והיות שכאן לא "נתחכם" ה' לעשות תיקון לדבר קדושה לבל תעבור במבוי מטונף, לעשות מחיצה בין הכח המדבר והדיבור עצמו ובין פי חזיר. . גבול בפני עצמו והדבר מפסיק לגבול כח המדבר והדיבור"³⁷, לפיכך אינו נושא כפיו.

משא"כ כהן שעבר אפילו עבירות חמורות כגון גילוי עריות - שהן ביהרג ואל יעבור - נושא כפיו, מחמת שאין לו דין של נכרי ולכן אינו מחולל מקדושתו, ולפיכך תנוח עליו הרוח הקדושה המגדת הברכות, וגם הדברים מצד עצמן דברי קודש הם יחנו בכהן הזה.



שאלת הגאונים בתורת החסידות

(מאמר רביעי בסדרה)

הרב אלי' מוטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

קושיית הגאון הנצי"ב על לקו"ת

(37) והסיבה לכך, כי גבי בלעם לא היתה ברירה אחרת, כי כך הוא נברא מעיקרא מהקב"ה, משא"כ גבי כהן שמחלל שבת בפרהסיא ר"ל שהוא כנכרי - גוי טמא - לכל דבר, הרי זהו בגלל בחירתו הרע, א"כ, שיעשה תשובה ויחזור בו מהחילול שבת בפרהסיא, ואז ממילא יחזור לקדושתו.

בלקו"ת בתחילתו (בשלח א, א - תחילת ד"ה ראו כי ה' נתן לכם את השבת):

"הנה יש להבין למה אומרים בשבת קדשנו במצותיך דרך בקשה לעתיד כו', ובכל ברכות שבחול וגם בכל ברכות המצות אנו אומרים אשר קדשנו במצותיו שכבר קדשנו לעבר" כו'.

ובספר "הגהות אליעזר" מאת הגאון החסיד הר"ר אליעזר ארלאזאראו (נדפס בפיעטקוב תרס"ב) בדף מה, אנדפס (מתוך מה שהעתיקו בניו מגליון הלקו"ת שלו):

"נ"ב שמעתי בשם הגאון נצי"ב ז"ל מוואלאזין, שאמר שנעלם מרבינו גמרא מפורשת פסחים (קי"ז ע"ב) דצלותא קדשנו דרחמי ניהו עיין שם",

[קושייתו היא כי איתא בגמ' פסחים שם בטעם שבברכות ק"ש אומרים "גאל ישראל" לשון עבר משא"כ בתפילת שמו"ע אומרים "גואל ישראל" כי זהו משום שבתפילת שמו"ע בקשת רחמי ניהו ולא רק סידור שבחיו של מקום. וממשיך בגמ' שם: "אמר ר' זירא דקידושא (בנוסח הקידוש אומרים) "אשר קדשנו במצותיו", בצלותא "קדשנו במצותיך" מאי טעמא דרחמי ניהו".

אם כן הלא מפורש בגמ' טעם החילוק שרק בתפילה אומרים "קדשנו במצותיך" לשון עתיד מפני שבתפילה הוא בקשת רחמים. אם כן מה היא קושייתו של רבינו הזקן].

תירוץ הגאון החסיד

וב"הגהות אליעזר" שם מתרץ:

"אבל נראה דשפיר הקשה אדמו"ר, בשלמא בגאולה שייך הודאה על גאולה הראשונה ובקשה על גאולה האחרונה. משא"כ בקדושת המצות כיון שכבר קדשנו בעבר, א"כ מאי רחמי שייך לבקש שיקדשנו לעתיד, ולכן חלק בין הקדושות".

[ואפשר מי מהקוראים יקח על לבו להרחיב את הדברים יותר, הן בקושיית הנצי"ב והן בהתירוצים על קושייתו, ואם יש להוסיף בזה על דברי ה"הגהות אליעזר". ובפרט לאור ספרי החסידות הרבים שת"ל נדפסו בימינו, ויהי' בזה ממזכי הרבים].

השלמות למאמר הקודם בשאלת ה"שואל ומשיב"

במאמרים הכותבים כתבתי ע"ד שאלת הגאון הרי"ש נאטאנהזן בענין המלאכים, ונשלים כאן איזה דברים בזה, וסימנם שלשה.

הוספה א. מלאכים תחתונים ש"לא ישיגו האמת"

כתבנו כי "מלאכים" הוא שם כולל, אבל יש בו סוגים רבים כנזכר בגמ' חולין דצ"א ובכ"מ.

וגם הבאנו מדא"ח חילוק הכללי, אשר שורש ה"שרפים" הם מיושר דתיקון, וחיות הקודש הם מעיגולים דתוהו.

ויש להוסיף מהקדמת שערי קדושה להרח"ו, כשכותב שם על שלילת השתמשות בכח שמות הקודש של המלאכים, ז"ל: "כי היו מלאכים תחתונים מאוד ממונים על עבודת העולם הזה והם מורכבים מטוב ורע והן עצמן לא ישיגו האמת והאורות העליונים, ומגלין להם דברי תערובות טוב ורע אמת ושקר ודברים בטלים דעניי רפואות וחכמת הכימי"א ופעולות קמיעין והשבעות" כו'. [הובא שע"ק זה באוה"ת נח תרא, א בתוך ביאורו של הצ"צ בענין איך שייך קליפות באצילות ובעולמות הקדושה].

עכ"פ למדנו מכאן שיש גם סוג "מלאכים תחתונים" ש"אינם משיגים את האמת ואת אורות העליונים" וגם יש בהם תערובת רע.

[ויש לתאם עם לשון הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ח שכל דרגות המלאכים: "חיים ומכירין את הבורא ויודעים אותו דעה גדולה עד למאד".

אך עיי"ש המשך דברי הרמב"ם אשר לאידך גם סוג הכי גבוה בדרגות המלאכים הנה דעתה קצרה להשיג ולידע אמיתית הבורא כמו שהוא].

הוספה ב. במ"ת נתמעט הצלם אלקי אצל האומות

במאמרינו הבאנו את דברי המהר"ל ב"דרך חיים" על אבות במשנת "חביב אדם שנברא בצלם", שכותב:

"כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח אף כי אינם בשם ישראל נקראים, ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם" ע"ש.

הנה דעתו כי קודם מ"ת היו איזה מעלות ישראל גם אצל העכו"ם, ורק אחרי הבחירה של מ"ת נתמעטו מעלות אלו מן העכו"ם.

וכתבנו שזהו ע"ד דברי אדה"ז בדרוש מילה של פ' דברים תקס"ב, אשר במילה של אברהם נתחדש אשר מאז לא ירדו יותר נשמות גבוהות לאוה"ע כמו חנוך ומתושלח כו'.

מקור הדברים בתוס' ושאר ראשונים

ויש להוסיף, אשר כדברי המהר"ל נמצא גם בכמה מפרשים, והוא ע"פ דברי התוס' בנדה דף ע' ע"ב וב"ק דל"ח ע"א דמה שנאמר "אתם קרויים אדם ולא עכו"ם" זהו דוקא לאחרי מ"ת, משא"כ קודם מ"ת גם העכו"ם נקראו אדם.

ומבאר את זה בארוכה בס' בית האוצר (הר"י ענגיל) דף כב, א כי רק אחרי שנבררו ישראל מעכו"ם בשעת מ"ת הוא דנסתלק מהעכו"ם ענין המעלה משא"כ לפני מ"ת הי' ענין הישראליות מתפשט בכולם וכלם נקראו אדם. ומביא דוגמא ממגילה די"ד ע"א עד שלא נכנסו לארץ ישראל הוכשרו כל הארצות כו'. ומאריך בזה. ונמצא מזה גם בספרו שו"ת בן פורת ס"ד.

ונקודה זו נמצאת בקיצור גם בלקוטי שיחות ח"ו פ' וארא (ב), וכן בח"ט פ' ראה (ב) הערה 38 דלפני מ"ת הי' מציאות דציבור גם בב"ג.

דברים אלו למדתי מתוך מאמרו של העורך הגה"ח הר"א שי' גערליצקי ב"הערות וביאורים" ש"פ וארא תשנ"ט, שהאריך בכל זה והביא את הלקו"ש וכמקור אליהם הוסיף את דברי התוס' ודברי הר"י ענגיל ועוד מקורות (כותרת מאמרו שם היא "עילוי בב"נ לפני מ"ת").

הירידה בעכו"ם, רק במ"ת או גם לפני מ"ת

ועל דבריו יש להוסיף כי מפורש הדבר גם במהר"ל בפירושו על אבות שהבאנו.

ויש לכלל זה יסוד בגמ' שבת דפ"ט ע"א וע"ב אשר במ"ת ירדה שנאה לעכו"ם, וכן דרשו שם על "הר חורב" שירדה חורבה לעכו"ם עלי.

ומפורש הדבר בדרושי אדה"ז אשר קודם מ"ת לא היתה שנאה להאומות כי כולם היו מקבלים מבחינת הרוממות (שממית בידים תתפש גו'), ורק במ"ת נתחדש ההמשכה ע"י התחתונים במעשה המצות דוקא,

(נתבאר בתו"א וארא נו, ד. יתרו קט, סע"ג. ועוד. ובאריכות בתו"ח וארא. וראה תו"ח יתרו רנה, ב שמביא בזה גם ענין "כשזה קם זה נופל" ו"תוקפא דנפשא חולשא דגופא".

אבל ראה לקוטי שיחות ח"ד ס"ע 1341 ובנסמן שם כי גם לפני מ"ת היתה שלילה לעכו"ם ולכן להם לא ניתנה שבת במרה רק שלא היתה השנאה בתכלית, וראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' שו ועוד.

ובתו"א וארא שם הלשון "אבל קודם מ"ת לא היתה שנאה כלל" וכ"ה בתו"ח וארא סד, ב. אבל בתו"א יתרו הלשון ע"ד בלקו"ש).

הוספה ג. אודות מחבר "אמונת היחוד"

במאמרים הקודמים כתבתי ע"ד הספר "אמונת היחוד" (ביאורים בדרך תורת חב"ד), שמחברו הוא הרב אברהם סופר מעיר פאלטישען ברומני', הספר נדפס בתרל"א וההסכמות מתרכ"ז. וידידנו הרב מיכאל לרנר הוא שעוררני לעיין ע"ד מהותו של המחבר שלא ידוע הרבה אודותו,

הזכרתי שם על המעט שיש ללמוד מתוך ספר זה עצמו, כי בהקדמת המחבר ניכר שהוא היה חסיד שכולו מסור ונתון להפצת תורת הדא"ח, ומתאים להעובדה שזכר באיזה מקומות על הימצאותו בתי-כנסת חב"ד בעיר פאלטישען בימים ההם.

בגליון שלאחר זה הוסיף הרב שנ"ז ברגר, מתוך ספר פינקס הקהלות ברומניה שזכר שם על חסיד בשם ר' נח סופר (בעיר אחרת ברומניה) בשנות תר"מ שכל מעיינו היה לימוד בתורת חב"ד יומם ולילה, אשר יתכן שהוא בנו של המחבר ר"א סופר.

תגלית חדשה על המחבר רבי אברהם סופר

בגליון "הערות וביאורים" האחרון מוסיף הרב פ. מ. ממאנטריאול קנדה, פרט נוסף שמצא ע"ד המחבר ר"א סופר, והוא בתוך ספר "דרכי חן" שחיבר הרב אלטר נח הכהן קאייזער (בשנת תרל"ט), והם דרושים שהוא "הגיד מישרים פה דראהביטש לפני כל דורשים אלקים חיים באמת". ובמודעה שבתחילת הספר מודיע המחבר שיש לו הסכמות מגאונים וצדיקים הקדושים על ספר זה אך מסיבת המחלוקת כו' איננו רוצה להדפיסם,

ואחרי זה באה מודעה שני' שם מאת "אברהם סופר מפאלטישאן מתגורר כעת פה דרהאביטש":

"גם אני באתי מן המודיעים ולפנים באם שהמצא ימצא בהספר הזה מהלשונות שאינם 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".

ומזה מסיק הכותב בגליון "אם כן אולי יש ללמוד מלשון מודעה הנ"ל ("אדמו"ר שליט"א") שהיה חסידו של המחבר הרב אלטר נח הכהן קאייזר".

ה"אדמו"ר" ר' אלטר נח

והנה תיתי לו להכותב הרב פ. מ. שמצא פרט נוסף על המחבר שהוא עבר לעיר דרהאביטש (באונגריה), וזה יוכל לעזור בעתיד בהתחקות ומציאת עוד פרטים על המחבר וצאצאיו. [וכבר אתמחי ידידנו גברא הרפ"מ במציאתו בעבר מרגליות טובות ושמעות חדשות במקומות שאחרים לא הצליחו למצואם],

אולם יש לתקנו במה שרוצה ללמוד מכאן שהמחבר היה חסידו של ר' אלטר נח קאייזר ממדינת הגר, וזהו דבר שא"א לאומרו.

כי הלא הוא בעצמו כותב שם ב"הערות וביאורים" בשולי הגליון שר' אלטר נח מחבר ספר "דרכי חן" זה היה אדם בלתי מקובל, והגאונים המהר"ם שיק ובעל ה"ייטב לב" מסיגט גירשוהו מעל פניהם בבושת פנים ואמרו שהוא מטורף ואשר הנהגים אחריו יותר משוגעים ממנו,

אם כן חלילה לומר אשר חסיד חב"ד שמתוך ספרו ניכר שהוא היה גאון בתורת החסידות הנה דוקא הוא ינהא אחרי אדם שאמדהו לחסר דיעה.

איש רוח ובעל דמיונות

ומביא עוד בגליון באותה הערה, אשר ר' אלטר נח כשהגיע לפני הגאון המהר"ם שיק הוא שיקר וסיפר שכשהי' בסיגט קיבלו שם בעל ה"ייטב לב" בספר פנים יפות, ובכל זאת גירשו המהר"ם שיק מיד מעל פניו, ואח"כ הגיע שם עד ראייה "ר' יעקב דיין זצ"ל" ואמר שגם הגה"ק הייטב לב גירשו ואמר שאסור לעמוד בד' אמותיו של אדם זה.

[מתוך שורות אלו בהודעתו של ר"א סופר יש אולי לשער את מהלך הדברים, כי באמצע ההדפסה עוררו אחד מהעצצערס וכיו"ב אשר יהיה חילול השם וחילול כבוד הבריות בהדפסת שפת לעגים של אדם זה, הוזה ובעל דמיון, ועל כן הועיקו את ר"א סופר שהוא בעל עט שנונה לתקן את הספר, ובמודעתו הוא כותב על המחבר שיש לו "דק קולמוס הלב ולא כנף הנוצה" [זהו אכן לשון מליצי על שהמחבר ר' אלטר נח לא ניחן בחוש הכתיבה, אבל זה יכול להיאמר גם על איזה עוף מוזר ובלתי רגיל], וחזקה

על ספרא רבא כר' אברהם סופר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן והוא דרש הוסיף וגרע ותיקן את הספר, חלקו או כולו מכל סיג ופגם. אף כי כתוב במודעה שהוא תיקן רק את חלקו אבל אין לדייק בלשונות מודעה שנשלטה בידי אישיות כהמחבר ר' אלטר נח. ועיין לקמן בסוף דברינו],

הרמב"ם תמה על המאמינים באנשי ההבל

הזכרנו לעיל המובא מס' תולדות המהר"ם שיק שהוא אמר על אדם זה אשר הנוהרים אחריו יותר משוגעים ממנו.

ולשם השוואה נצטט כאן שורות אחדות מדברי הרמב"ם בדבר הדומה לזה, והוא באגרת תימן (קרוב לסופו):

"דע שלא תמהתי ממנו ולא מן המאמינים בו, לפי שהוא משוגע בלי ספק ואין על החולה אשמה ופשע (אם לא יסובב הוא חוליו), וכן אני תמה מן המאמינים בו מקוצר רוחם... אבל אני תמה ממך שאתה מבני תורה ועמדת על ספרי החכמים..."

[הרמב"ם מתייחס שוב לאותה פרשה, בסוף איגרתו לחכמי מרסילייא (או מאנטפאליער, באגרות הרמב"ם מהדורת שילת הוא בח"ב עמוד תפט) ושם הוא כותב שוב על אותו אדם ששאלו אודותו חכמי תימן מאת הרמב"ם: הכרתי מתוך דברי כתבם שאותו האיש חסר דעת, אבל היה ירא שמים ואין בו חכמה כלל כו'].

הלא לנו גם ברמב"ם שייפלא לייחס אל בן תורה שהוא יאמין וינהה אחרי איש רוח וחולם חלומות.

תואר "אדמו"ר שליט"א" הוא מהמחבר עצמו

וע"פ מה שמביא בגליון שם ב"הערות וביאורים", ניכר שהמחבר ר' אלטר נח היה גם בעל ממון כי בהיותו בעל הזיות נמצאו אנשים פשוטים מהמון העם שהיו נוהרים אחריו ונותנים לו "פדיונות", כרגיל במקרים מסוג זה.

אם כן תואר מכובד זה על ר' אלטר נח שכתוב בתוך מודעת החסיד הר"א סופר שבספר "דרכי חן", מסתבר שזהו הוספת המחבר ר' אלטר נח עצמו זה שהוא הי' הבעה"ב אשר שילם על הדפסת הספר והוא עשה במודעה זו כבתוך שלו,

והלא הוא גם זה שהכתיר את עצמו כאדמו"ר וניסה לספר לפני הגאון המהר"ם שיק שהוא שמע קול מן השמים "אדער רבי זיין, אדער פון דער וועלט גיין", והוא זה שכותב לנו בתחילת ספרו גם מודעה על הסכמות שיש לו מגאונים וצדיקים הקדושים רק שמצד מחלוקת וסיבות כמוסות איננו מדפיסם...

זיופים של מדפיסים

בכלל בעיון קצת בספרים שנדפסו באותם תקופות ובאותם מדינות והסמוכות להם, נ"ל כי ספר שמופיעים בתחילתו מיני "הודעות" והתנצלויות מסוג זה, ע"פ רוב זה אומר דרשני ואכמ"ל.

וגם אצל העוסקים במלאכת הקודש של ההדפסה נמצאו לפעמים אינשי דלא מעלי אשר זייפו אפילו בהסכמות כו' וכידוע, ויש לפעמים שאפילו בהשם שהם חותמים את עצמם אין להאמין,

בריאת דמויות חדשות ע"י מדפיסים

והערתי פעם על אריכות התפלפלות בספר אהל רח"ל (ח"ג עמודים 540-536) אודות מה שנזכר בהקדמות איזה ספרים של דפוס אוסטררהא על מדפיס ומביא לבית הדפוס בשם ר' זכרי', ורח"ל מתייגע להתחקות על טוהר מעשיו של איש זה ואם פעל גם בעיירות אחרות כו' עם כמה שאלות וסתירות ונשאר בזה בצ"ע ע"ש.

ולפי עיוני קצת באותם ספרים וקשריהם אל מדפיסים מסויימים, שיערתי אשר ר' זכריה" זה אינו קיים והוא רק מציאות פיקטיבית שהשתמשו בו זייפנים מועדים כמדפיס מסדילקאב (הם גם זייפו על ספרים אלו ואחרים שכאילו נדפסו בעיר "אוסטררהא" עם שינויי תאריכים לשנים מוקדמות יותר וכיוצא בזה), ועשו מעשיהם במחשך לשם כיסוי והשתמטות מאיסורי השגת גבול ומיראת עין השלטונות וכיו"ב. ובזה סרו כל פליאותיו שם.

רב זכריה המדפיס והדיין

שוב ראיתי ב"תולדות הדפוס העברי" של פרידברג (על עיר אוסטררהא) שגם הוא מזכיר את רב זכרי' זה בתור מדפיס, ושם גם מוסיף שהוא הי' ספרא ודיינא וגם את שם אביו של ר' זכרי'. ואין לי הפנאי לעיין עתה מהיכן שאב פרידברג ידיעות אלו, ואם אין זה מתוך ספר נוסף של המדפיס מסדילקאב ששם הוא התחכם יותר להלביש לר' זכרי' גם תואר נכבד של "דיין" כלומר שאין מדובר באדם העושה מלאכת הדפסת ספרים ברמייה אלא עסקינן בדיין שבדאי איננו הולך באורחות עקלקלות (ו"ספרא ודיינא" כר' זכרי' הרי לא גזל זכות ההדפסה מבית דפוס אחר, אלא שהגיע לו הכתב - יד ממקורות אחרים כביכול וכיו"ב). ומ"מ מכלל ספק לא יצאנו אם דמות זו היא בדוי' כי קשה לחלוק על גדולי הביבליוגרפים עד שנברר ענין זה לאשורו.

בכל זאת הארכנו בהמחשת הדברים עד כמה אין להאמין ולסמוך על מחברים ומדפיסים מסוג זה, כי הלא הם כתבו ושינו דברים ככל העולה על רוחם.

[התנהגות יחידים אלו היתה יוצאת מן הכלל, מכלל העוסקים במלאכת ההדפסה באותם שנים שהיו צדיקים ותמימים שפעלו גם מתוך מס"נ עבור הפצת התורה ולהגדיל תורה ולהאדיר, ואלמלי הם נשתכחה ח"ו תורה מישראל כידוע ומפורסם.

וגם על מדפיסי סדילקאב יש להמליץ כי הם היו זריזים וממולחים ובמשך תקופה של כעשרים שנה זכו להדפיס ספרים רבים, אפשר יותר מכל מדפיסים אחרים באותה תקופה באותם גלילות, ובפרט כשלוקחים בחשבון גם כל הספרים שנדפסו בסדילקאב בזיופי שערים של עיירות אחרות ושנים אחרות, לע"ע כבר ידוע כמדומה על 10 או 15 שמות עיירות שבהם הם השתמשו. הם גם השאירו חומר למחקרים בלי סוף בעבודת הביבליוגרפים].

ספר "התורה והחכמה"

עוד דוגמא בעלמא: הנה באותם שנים נדפס ספר "התורה והחכמה" (לעמבערג תרמ"ג), ובשער הספר, לאחר שם הספר "התורה והחכמה", כתוב:

"יבאר יסודי אמונת תורתנו לפי יסודי שטת החכמה האלהית אשר היתה בימי קדם ונשתכחה ברבות הימים. וחזרה ונתיסדה בספרי הרב מלאדי ז"ל".

אלו הם דברי הכותב הזה בשער הספר באותיות גדולות, שבו הוא בחר לו מטרה להישען עליו ר"ל את "הרב מלאדי ז"ל".

אבל מהו תוכנו של הספר? כולו הוא פרופוגנדה מיסיונרית מובהקת על דבר אמיתותו של "אותו האיש". ומדובר במחבר בעל לשון לימודים וכן תורה לשעבר שהיה מתחזה לאדמו"ר וגוטער ייד, והיה מסתובב בעיירות של בני" וצד צעירים לשמך, ואחרי שהוא עשה כלה בהרבה נפשות מבני" ונתגלה קלונו ברבים אחרי זה הוא גילה את פרצופו האמיתי ופירסם ספרים באמיתיות ענין עלילות הדם שר"ל בני" כן משתמשים בדם נוצרי כו' ועוד דברים מסוג זה.

[אגב, גם בספר זה באותו דף השער כתוב: "נדפס פעם שלישית, בהוספות ותקונים, ובעבור כי מוניטין של הספר כבר יצא בעולם, ע"כ ההסכמות שהיו עליו בפעם ראשונה לא נדפסו עוד". וכמובן זוהי בדייה מוחלטת כי הספר לא נדפס אף פעם מקודם ובודאי שלא היו עליו שום הסכמות],

האם נבוא ללמוד ולדייק איזה דבר מתוך כתיבתם של אנשים אלו?

דביקות האדם בכל דבר הנכתב בספר

ובנדו"ד בספר "דרכי חן" אמנם לא מדובר באדם מסית ח"ו, אבל הבאנו דוגמא זו רק להמחשת הדברים שלא מכל דבר הכתוב ומודפס יש לדייק וללמוד.

ועיין דברי הרמב"ם באיגרתו לחכמי מרסילייא שהזכרנו (באגרות הרמב"ם מהדורת שילת הוא בח"ב ע' תפ):

"שהדבר שטועים בו רוב העולם או הכל . . . הוא דבר שאני מודיע לכם, והוא החולי הגדול והרעה החולה, שכל הדברים שימצאו כתובים בספרים יעלה על לבם בתחילה שהם אמת כו'... וזאת היא שאבדה מלכותנו והחריבה בית מקדשנו והאריכה גלותנו והגיעתנו עד הלום... שאבותינו חטאו ואינם לפי שמצאו ספרים רבים באלה הדברים של דברי החוזים בכוכבים" כו'.

ובתוך "אגרת השמד" כותב הרמב"ם: "וידענו כי כל מי שיחבר ספר יהיו דבריו אמת או שקר, אין ספק שיפורסם בידי בני אדם . . . וייעשו לו כת מאמינים", וממשיך שם הרמב"ם אשר מה שיוחק בספר הוא ממוצע ישיר להעברת הדעות הנפסדות שבו אל האדם הקורא כו'.

[וכאשר גם בימינו עתה, קיימים לפעמים אנשים שבדרכים מסויימות קנו לעצמם תואר "פרופסור", ומתלבשים באיצטלא "מדעית" כביכול, והם דוקא כן "בעלי כנף הנוצה" ולהבדיל ממדענים אחרים הם כותבים דברים שהם בעצמם יודעים שהדברים אינם אמיתיים אבל כל מעיינם הוא להסית ולהדיח ולבלבל את ההמונים בדברים בדויים שאין להם יסוד].

וכפי מ"ש הרמב"ם אשר דבר זה של אמונה ודביקות לכל דבר המתפרסם או נדפס היא תכונה מוחשית שהיתה קיימת בכל הדורות גם בדורות אבותינו וגם בדורותינו, כן לכאורה שמענו גם מפי רבינו כמה פעמים על התכונה של התחברות האדם לכל דבר הנדפס בעתון וכיו"ב "בשחור על גבי לבן".

השלמת הדברים

מפאת קוצר הזמן לא עיינתי עדיין בספר "דרכי חן" של ר' אלטר נח וגם לא עיינתי מה שנכתב עוד על אישיותו של אדם זה, וכל מה שכתבתי כאן שאבתי רק מתוך מאמרו של ידידינו הרב פ. מ. ב"הערות וביאורים" שם בשולי הגליון למאמרו, וגם בזה די להוכיח על אישיות מפוקפקת זו.

אבל לא רציתי לעכב הערה זו לטהר את זכרו של האי גברא רבא ר"א סופר מרוב זה שהי' אמור להידבק בו שהוא הי' ממאמיני אדם מוזר זה, שזהו דרש לגנאי.

ובטוחני שכל המעיין בספרו "אמונת היחוד" ימצא שמדובר באיש חכם וגאון בתורת החסידות ולא רק בחסיד מן השורה, וגם על חסיד חב"ד מן השורה שטעם מעץ החיים יוקשה להאמין שהוא יידבק לסתם איש הוזה הזיות, ויתכן כי בעיון הראוי יימצאו בזה עוד דברים בענין הספר "דרכי חן" ומחברו, וגם ע"ז נאמר לא עליך המלאכה לגמור.



לעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה

מרת חנה עטקא ע"ה

בת ר' נטע זאב ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת פעסי ע"ה

פרימערמאן

נפטרה ביום עש"ק פ' וישב כ"ד כסלו ערב חנוכה

בסמיכות להדלקת נרות שבת וחנוכה

ה' תשס"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן שיח'ל' וזוגתו מרת אסתר מרים תח'ל'

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל הלוי שי' הבר

והכלה מרת מירל שתחי' דייטש

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ



יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

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

עד ביאת גואל צדק



נדפס ע"י הוריהם

משפחת הבר

משפחת דייטש



לזכות

חבר המערכת

הת' מנחם מענדל שיחי' ראזענבלוה

לרגל יום הולדתו

ביום ט' כסלו



נדפס ע"י חברי המערכת

לע"נ

אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה

גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי'
הסובייטית

ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות
בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור
מנהל במשך עשר שנים

ת.ג.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנו הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'
ומשפחתם שי'

גופין

לע"נ

מרת זלדה רייזיל בת ר' אריה לייב ע"ה
אשת ר' חיים צבי בן ר' אברהם יצחק ע"ה

מאשקאוויטש

חבר הנהלת קרן ישראל אריה לייב ע"ש אחיו של
כ"ק אדמו"ר

עמדה לימין בעלה במעשה הצדקה וחסד



נדפס ע"י ולזכות

מרת חנה אסתר ובעלה ר' אליהו אריה שיחי'
סלאווין

ר' אברהם יצחק וזוגתו מרת פייגא

מאשקאוויטש

מרת לאה יהודית ובעלה ר' אהרן לוי
דייטש

וכל משפחתם שיחיו

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.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' אפרים שמואל ומשפחתו שיחי'

מינץ

לע"נ

הו"ח אי"א התמים

ר' **צבי** ע"ה

בן הו"ח אי"א זאב אברהם ע"ה

סלאווין

קיים תורה ומצוות מתוך מסירות נפש מאחורי מסך הברזל

מוקיר רבנן ודבר תורה מחייהו

נשא נתן באמונה ונהנה מיגיע כפיו

והי' לו "א געשמאק אין טאן א אידען א טובה"

זכה להעמיד דור ישרים מבורך בנים ובני בנים עוסקים

בתנומ"צ והולכים בדרך החסידות

ומהם שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נפטר בשיבה טובה

ח"י כסלו ה'תשע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

אשת חיל עטרת בעלה

מרת **מרים** שתחי'

ויוצאי חלוציהם שי'