

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנה לט
גליון ה [אלף-קלח]
כ"ד טבת - שי"פ וארא

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

כ"ד טבת – ש"פ וארא
גליון ח [אלף-קלח]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

5..... חייב האמונה בביאת המשיח
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

11 בסכנה בקטנותו ויצא מהסכנה בגדלותו האם חייב בקרבן תודה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

16..... "אריות ודובים" בפשש"מ
הרב מנחם מענדל רייצס

17..... אופן הבטחון דיעקב ומשה
הרב משה מרקוביץ

19..... אצילות כעשי' לגבי המאציל (גליון)
הנ"ל

אגרות קודש

20..... רב בקעה מצא וגדר בה גדר
הרב בנימין אפרים ביטון

חסידות

26..... אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו
הרב ישכר דוד קלויזנר

נגלה

29..... לא ראי זה כראי זה - הצד השוה
הרב יעקב משה וואלבערג

30 חצי נזק לנבירה באשפה
הת' יוסף יצחק ליפסקער

רמב"ם

32 הערות ברמב"ם הלכות שבועות
הרב שבתי אשר טיאר

הלכה ומונהג

33 ברכה אחרונה על כזית של תערובת דגן עם שאר מינים
הרב לוי יצחק ראסקין

34 לסמוך על זמן מוצ"ש של אדה"ז במקומות הצפוניים
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

54 הערת רבינו בענין נשיקת התפילין (גליון)
הרב מאיר צירקינד

56 ביאור בסי' ל"ב קו"א ה'
הרב יוסף יצחק רייבין

62 מיעוט אש ביום טוב
הרב אליהו הומינר

67 קושיית אדה"ז על הסמ"ע הל' מכירה ומתנה
הרב שבתי אשר טיאר

68 שיטת הרמב"ם בלא תתגודדו
הרב משה מרקוביץ

פשוטו של מקרא

69 הלשון של "ודברו" או "ונסיב" שבתרגום אונקלוס
הרב וו. ראזענבלום

שונות

74 פרקים בתולדות אדמו"ר הזקן
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא - קובץ מוגדל
יצא לאור אי"ה לכבוד יום הבהיר יו"ד שבט ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ו' שבט 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 משיח וגאולה

חיוב האמונה בביאת המשיח

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

הרמב"ם, בהקדמתו לפירוש המשניות פרק חלק, בביאורו מה נכלל בהעיקר של ביאת המשיח, כתב וז"ל¹ (ע"פ תרגום מהדורת קאפח²):

"והיסוד השנים עשר ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא ואין לומר שנתאחר³, אם יתמהמה חכה לו, ואין לקבוע לו זמן ולא לפרש את המקראות כדי להוציא מהן זמן בואו, אמרו חכמים תפוח דעתן של מחשבי קצין. ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה ולהתפלל לבואו בהתאם למה שנאמר בו על ידי כל נביא ממשה ועד

(1) ומוכן שכל פרט שכתב הרמב"ם בביאור העיקרים, הוא חלק מעיקרי אמונה ויש חיוב לדעת ולהאמין בזה. (וכן הוא בנוגע לשאר העיקרים, ולהעיר מלקו"ש חכ"ג ע' 85 ואילך).

(2) יש כו"כ תרגומים על דברי הרמב"ם האלו, וכמה שינויים ביניהם. ולהלן בהערות יצוינו עיקרי השינויים. (ולהעיר מלקו"ש חכ"ד ע' 84 שוה"ג להערה 45 "ובידנו רק העתקות - וצ"ע פי' התיבה בערבית בדיוק ואין ללמוד מפ' התיבה עתה - כי כידוע דיוק פי' התיבות בכל לשון - משתנה במשך הזמן. ולהעיר מהכלל אפי' בלה"ק - ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד").

(3) בתרגום הנפוץ, ועד"ז בהעתקת ר' שלמה בן יוסף הרופא (מהדורת הולצר): "ולא יחשוב שיתאחר". ובראש ס' אמנה להאברכנאל: "והוא שצריך להאמין שבא יבא ולא יאחר". ובתרגום החדש ע"י מכון המאור: "ושאינו מתאחר".

מלאכי⁴. ומי שנסתפק בו או זלזל בענינו⁵ הרי זה מכחיש את התורה שהבטיחה בו בפירוש בפרשת בלעם ואתם נצבים. ומכלל היסוד הזה שאין מלך לישראל אלא מדוד ומזרע שלמה דוקא. וכל החולק בענין המשפחה הזו הרי זה כפר בה' ובדברי נביאיו⁶.

ובספרו יד החזקה, כתב הרמב"ם כמה פרטים בענין ביאת המשיח. ובכמה משיחות הקודש מבואר⁷, שמכיון שהרמב"ם מתאר זה בספרו - שהוא ספר "הלכות הלכות" - מובן, שאין כוונתו לשם סיפור דברים בעלמא, אלא זה נוגע להלכה, להגדיר מהו ענינו של משיח בהלכה, וכתוצאה מזה - מהו תוכן החיוב להאמין במשיח⁹. דהיינו, שאינו מספיק אמונה כללית בענין ביאת המשיח, אלא יש חיוב אמונה וידיעה (ולחכות) באותם הפרטים והענינים שהרמב"ם הזכיר בספרו¹⁰.

(4) בתרגום פירוש המשניות הנפוץ, כתב: "ושיאמין שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם כפי מה שנבאו עליו כל הנביאים ממש רבינו ע"ה עד מלאכי ע"ה". אולם כבר העירו שזהו כנראה הוספת המעתיק הזה, ואינו בלשון הרמב"ם המקורי בערבית.

בתרגום החדש ע"י מכון המאור: "ולהאמין שיהיו בו עצמה ואהבה ודרישה אליו, כפי מה שנאמר עליו על ידי כל נביא, ממש ועד מלאכי". בריש ס' ראש אמנה להאברבנאל: "וצריך לזכור הגאולה ואהבת השם ויתפלל אליו כפי מה שבא על יד כל נביא ונביא ממש רבינו ע"ה עד מלאכי ע"ה". בהעתיק ר' שלמה בן יוסף הרופא (מהדורת הולצר): "ושיאמין בו, וְלִגְדֹלוֹ וְלְאַהֲבֹו, ולהתפלל בשבילו, כפי מה שִנְבְּאוּ עליו כל הנביאים ממש עד מלאכי עליו השלום". ובתרגום ר"מ גוטליעב הנובר תרס"ג: "וצריך להאמין שינחל כבוד ואהבה ולצפות לגדולות בשבילו כמו שכתוב עליו ע"ה כל הנביאים ממש ועד מלאכי". ובתרגום חריזי: "ולהאמין שחייב כל אדם לרוממו ולאהבו ולהתפלל בעדו כפי מה וכו'". ובתרגום ר' יצחק שילת: "להאמין בגדולתו ואהבתו והתפלה עליו כו'".

(5) בתרגום הנפוץ (וכן בהעתיק ר' שלמה בן יוסף הרופא (מהדורת הולצר)): "ומי שהסתפק בו או נתמעט אצלו מעלתו". בריש ס' ראש אמנה להאברבנאל: "ומי שיש לו בזה ספק או ימעט עינו (צ"ל עניינו)". ובתרגום החדש ע"י מכון המאור: "מי שהסתפק בו או הקל ראש בענינו".

(6) בריש ס' ראש אמנה להאברבנאל: "וכל החולק על מלכות זאת המשפחה הוא כופר בקל ובדברי נביאיו".

(7) ראה לקו"ש חי"ח ע' 279. חכ"ג ע' 175. חכ"ז ע' 249 ואילך. חלק ל"ד ע' 114. תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 192 ואילך.

(8) בהקדמת הרמב"ם לספרו.

(9) כמבואר בלקוטי שיחות חלק י"ח ע' 277-8.

(10) וזה שהרמב"ם לא הזכיר פרטים אלו בפירוש המשניות הקדמה לפרק חלק, - באם באנו להשוות שיטתו בפירוש המשניות ובספר היד - הנה (א) בנוגע להרבה מפרטים האלו כנראה סמך על מה שביארים באריכות בהקדמתו לפני זה, (ב) י"ל שפרטים אלו נכלל במ"ש "ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה . .

דהיינו¹¹ שיש חיוב להאמין (באותם הפרטים שהרמב"ם הביא, דהיינו) שמשיח יחזור מלכות בית דוד, יקבץ הגליות ויבנה בית המקדש, ועי"ז יחזיר שלימות התומ"צ כמקודם¹². וגם צריך להאמין בפרטי עניניו פעולותיו ומעלותיו של מלך המשיח שהרמב"ם מפרט, - ולדעת שהגאולה תבוא דוקא בסדר ואופן כזה¹³ - , ש"יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, ויילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, וניצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בוודאי".

וכן צריך להאמין ולדעת שמשיח יפעול על כל האומות שהם יעבדו ה' ביחד. וכן צ"ל האמונה וידיעה במצב העולם בימות המשיח, שמתאר הרמב"ם בסוף ספרו, שלא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה וכו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, כמבואר שם בפרטיות.

ולאידך גיסא, לשיטת הרמב"ם, שכתב שאין הכרח שמשיח יעשה אותות ומופתים ושיהי' שינוי מנהגו של עולם, מובן שאין חיוב להאמין בזה, (עכ"פ כחלק מהאמונה בביאת המשיח).

(ועד"ז אותם הפרטים שהביא הרמב"ם שאין בהם ידיעה ברורה, כמ"ש (בפי"ב ה"ב) אודות סדר ביאת אליהו ומלחמת גוג ומגוג "וכל אלו הדברים [=דהיינו אם יהי'

בהתאם למה שנאמר בו על ידי כל נביא ממשוה ועד מלאכי". (ג) אולי החיוב הידיעה והאמונה בפרטים האלו אינו שווה לחיוב האמונה והידיעה שבכללות הענין, ועצ"ע.

(11) ראה במקורות שנסמנו בהערה 7.

(12) דהיינו, שע"י שמשיח יבנה ביהמ"ק, יחזור הקרבנות, וע"י שיקבץ נדחי ישראל, יחזור מצות שמיתין ויובלות. ועי"ז שמשיח ימצח האומות מסביב, יוכלו בני"י לקיים תומ"צ מבלי נוגש ומבטל, וכמבואר כ"ז בלקו"ש ח"ה ע' 277 ואילך ובהערות שם.

(13) ראה לקו"ש ח"ז ע' 334 הערה 12, ובכ"מ. וכמושנ"ת בכ"מ שלילת הידיעה שאפ"ל אתחלתא וגאולה גם בלי שיעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה וכו' - ראה בלקו"ש ח"ה ע' 149 הערה 51, ובכ"מ.

שינוי מנהגו של עולם¹⁴, או סדר מלחמת גוג ומגוג וביאת אליהו הנביא] וכיוצא בהן¹⁵, לא ידע אדם היאך יהיו, עד שיהיו. . ועל כל פנים, אין סידור הוויית דברים אלו ולא דקדוקן, עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך בדברי מדרשות האמורים בעניינים אלו וכיוצא בהן. . כן לא יחשב הקיצין, אמרו חכמים תפוח דעתן של מחשבי קיצין. אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שביארנו¹⁶, מובן שלא שייך בזה ידיעה ברורה. אבל מדברי הרמב"ם האלו גופא משמע, (באופן דמכלל לאו אתה שומע הן), שאותם הפרטים שהביא בפרק הקודם, הנה לגבי דברים ההם אכן "סדור הוויית דברים" ההם ודקדוקיהם הוא עיקר בדת, ולכן צ"ל בהם ידיעה ברורה, וכדלקמן).

ב. ולענ"ד יש להגדיר יסוד כל הנ"ל בדא"פ כדלקמן, ואם שגיתי ה' יכפר:

מובן ופשוט שיש חיוב על כל בני" להאמין באמונה פשוטה בכל מה שכתוב בתורה, כולל כל מ"ש בתורה אודות משיח. ומי שכופר אפי' בדבר אחד בתורה, נקרא כופר. אמנם, לא מצינו שיש חיוב (מצד מצות האמונה) לדעת כל פרט ופרט אודות משיח. אבל פרטים אלו שהביא הרמב"ם להלכה, מחוייב כל אחד לידע ולהאמין בזה. [ועפ"ז יש לומר לגבי מה שמובא בכ"מ¹⁶ שצ"ל האמונה בכל הפרטים שנתפרשו ע"י מפרשי הרמב"ם, ובספרים בכלל, שי"ל שעיקר הכוונה בזה הוא שאסור לכפור בזה וכו', אבל לא דוקא שיש חיוב לדעת כל פרט ופרט].

עוד זאת: ישנם הרבה פרטים אודות משיח התלויים בחילוקי דיעות, או שקיימת אי-ידיעה ברורה בהם. לגבי פרטים אלו, א"א לומר שישנו חיוב לדעת ולהאמין בהם

14) כן מבואר בכ"מ, שדברי הרמב"ם "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" נמשך גם על מ"ש בהלכה שלפנ"ז שלא יהי' שינוי מנהגו של עולם, ראה תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 623. תשמ"ה ח"ג ע' 1822. תשמ"ו ח"ב ע' 860. תשמ"ו ח"ג ע' 189. וכן מבואר בדברי הרמב"ם במאמר תחיית המתים פ"ו, בשקו"ט אם פירוש הפסוק "וגר זבא אם כבש וגו'" הוא כפשוטו או בדרך משל: "כללו של דבר שכל הדברים האלו אינם יסודות התורה, ואין להקפיד בהם איך שישברו אותם, וצריך לקוות ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה, ואז יתברר אם הם משל או נס".

15) אמנם יש להבהיר שמ"ש הרמב"ם כאן "וכל אלו הדברים וכיוצא בהם לא ידע אדם איך שיהיו עד שיהיו" הולך רק על מ"ש כאן בריש פ"ב, אודות הדברים שאין בהם ידיעה ברורה, ולא על מה שכתב בפ"א (וכן בסוף פ"ב), שאותם העניינים הם פסק ברור באופן ביאת המשיח. שאם לא נאמר כן, נמצא שכל הענין של ביאת המשיח אינו ברור, ואפשר לומר שח"ו משיח כבר בא! וכמו שנתבאר כ"ז בלקו"ש ח"ט ע' 533. שיחות קודש תשכ"ז ח"ב ע' 284. שיחות קודש תשל"ד ח"א ע' 190. תשל"ח ח"ג ע' 152. תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 193. שיח שרפי קודש (מכון באהלי צדיקים) ע' 207, 281.

16) ספר השיחות תשמ"ו (באידיש) ח"ג ע' 307.

באופן ברור. וגם, בנוגע פרטים מסויימים, יתכן שמשישהו יפרשם שלא כפשוטו וכיו"ב. אבל פרטים אלו שהביא הרמב"ם (ולא חלקו עליו נו"כ), חייבים לדעת ולהאמין בהם באופן ברור כפי מה שפסק הרמב"ם.

ושורש ונקודת הדברים הוא, שהרמב"ם מגדיר שענינו של משיח בהלכה, שהוא ביא לשלימות התומ"צ. (וכמשנ"ת בגליון הקודם, שזהו הטעם למה ביאת המשיח היא עיקר בדת). ולכן אותם הפרטים (שהביא הרמב"ם) המבארים אופן שלימות התומ"צ שיהי' אז, וסדר הוויית הדברים איך משיח יפעול זאת, בהם צ"ל אמונה וידיעה ברורה. ולכן צ"ל האמונה גם שמשיח יתקן העולם כולו, ושבאותו הזמן לא יהי' שם רעב וכו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, כי בפרטים אלו מודגש הענין דשלימות התורה ומצוותי', שסו"ס יפעלו התומ"צ בעולם שהעולם יהי' כפי שצ"ל ע"פ התורה. ועד"ז צ"ל האמונה וידיעה ברורה בפרטי פעולותיו של מלך המשיח¹⁷, כי פרטים אלו הם האופן שיביא לשלימות התומ"צ, כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך.

אמנם לגבי הפרטים והענינים שאינם קשורים עם שלימות התומ"צ שיהי' אז, אין בהם חיוב אמונה וידיעה (ברורה), (ובפרט שלגבי כמה מפרטים האלו אין דבר ברור בדברי הנביאים והחכמים). (וזהו גם הטעם שהרמב"ם פסק שאין צורך שמשיח יעשה אותות ומפתים, או שיהי' שיני מנהגו של עולם, כי דברים אלו אינם קשורים לשלימות התומ"צ שיהי' אז, וכמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 290, ובחלק כ"ז ע' 200 ואילך, ובכ"מ).

ולכן סדר מלחמת גוג ומגוג, וביאת אלי' וכיו"ב שאין סדר הוויית דברים אלו נוגעים ישירות לשלימות התומ"צ, אין צורך לדעת באופן ברור איך יהי'. ואולי י"ל שזהו כוונת הרמב"ם במ"ש בהל' מלכים פי"ב ה"ב "ועל כל פנים, אין סידור הוויית דברים אלו ולא דקדוקן, עיקר בדת. . אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שביארנו", ועד"ז כתב במאמר תחיית המתים פ"ו, בשקו"ט אם פירוש הפסוק "וגר זאב אם כבש וגו'" הוא כפשוטו או בדרך משל: "כללו של דבר שכל הדברים האלו אינם יסודות התורה, ואין להקפיד

17) אלא שלכאורה, גבי סדר הדברים בסימניו של משיח - דהיינו אם בנין ביהמ"ק הוא לפני קיבוץ גלויות או לאחריו - וכיו"ב, לכאן אין סדר דבר זה נוגע בעצם לשלימות התומ"צ. אמנם סו"ס, מובן שצ"ל פס"ד ברור ומוגדר בסדר פעולותיו, מה מוקדם ומה מאוחר וכו', בכדי שנדע מיהו המשיח, (ובפרט שביאת המשיח הוא עיקר בדת, שלכן נוגע ביותר שיהי' לנו הגדרה ברורה ומדויקת איך לדעת מיהו המשיח), ולכן צ"ל האמונה וידיעה גם בפרטים אלו וסדרם. וכמבואר בכמה שיחות ואגרות קודש, שסדר זה ברמב"ם אודות פעולותיו של מלך המשיח הם בדיוק ונוגע להלכה.

בהם איך שיסברו אותם, וצריך לקוות ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה, ואז יתברר אם הם משל או נס", דהיינו שפרטים אלו, מכיון שאינם "עיקר בדת", די"ל הכוונה שאינם חלק משלימות התומ"צ, (וכנ"ל שהטעם למה הרמב"ם ביאת המשיח עיקר בדת הוא מפני שמביא לשלימות התומ"צ), לכן אין צורך לדעת ברור איך יהיו.

ג. אמנם הראב"ד¹⁸ ועוד חלקו על הרמב"ם, וס"ל שמשיח יעשה אותות ומופתים, ושיהי' שינוי מנהגו של עולם. ומבואר בכ"מ, שגם להרמב"ם אפשר שיהי' שינוי מנהגו של עולם¹⁹, וגם הרמב"ם ס"ל שמשיח יעשה אותות ומופתים²⁰, אלא שתלוי באם יהי' הגאולה באופן של "זכו" או "לא זכו"²¹. והרמב"ם כתב להלכה, רק מה שברור שיקרה בכל מצב שיהי' (אפי' אם הגאולה יהי' במצב של "לא זכו" ח"ו). ועוד זאת, שגם להרמב"ם, אפילו אם הגאולה תבוא ח"ו במצב של "לא זכו", ודאי שיהי' שינוי מנהגו של עולם בתקופה מאוחרת יותר בביאת המשיח²², בזמן תחיית המתים²³.

ונמצא שגם להרמב"ם יהיו נסים אלו, ויש להאמין בהם. אלא לכאן נראה לומר, שלשיטת הרמב"ם, נסים אלו אינם כלולים בחיוב האמונה וידיעה על ביאת המשיח. ואולי י"ל שלשיטות אלו החולקים על הרמב"ם וס"ל שבודאי יהי' שינוי מנהגו של עולם, גם פרטים אלו נכללים בחיוב האמונה וידיעה על ביאת המשיח, מכיון

(18) הלכות מלכים פי"א ה"ג, ופי"ב ה"א.

(19) ראה מאמר תחיית המתים פ"ו (ע"פ מהדורת קאפח), אודות פי' הפסוק "וגר זאב אם כבש וגו'", שכתב בספרו יד החזקה שהוא משל: "ודע כי ההבטחות האלו ודומיהן שאנו אומרים שהן משל, אין דברנו זה החלטי...".

ומשמע מדברי הרמב"ם, שאם יהי' הכרח לבאר שהפסוקים צריכים להתפרש כפשוטם, גם הרמב"ם יקבל זאת. ראה שיחות קודש תש"מ ח"ב ע' 19 ושם ע' 701. תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 189. תשמ"ח ח"ב ע' 40. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 392 הערה 76.

(20) ראה אגרת תימן פ"ד "ולענין היאך יעמוד המשיח... יעמוד אדם שאינו ידוע לפני התגלותו והאותות והמופתים שיעשו על ידו הם יהיו הראי' על אמתת טענתו ואמתת יחוסו".

(21) ראה לקו"ש חכ"ב ע' 252 הערה ד"ה זכו, "וי"ל דלכן בנבואת יחזקאל אינו מפורט, דלא כבפרשת החודש ובנוגע למשכן (וברמב"ם ה' מלכים פי"ב ה"ב: וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים) כיון שתלוי בזכו (ובדרגת זכו) ולא זכו".

(22) כמו שמוכח (גם) מהענין של תחיית המתים, שהוא עיקר בדת, ואין לך שינוי מנהגו של עולם יותר מזה.

(23) ראה בכ"ז בלקוטי שיחות חכ"ז ע' 198 ואילך. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 392 הערה 76. ספר השיחות תשנ"א ח"א ע' 102 ואילך. תורת מנחם תשמ"ב ח"ג ע' 1328 ואילך.

שלשיטתם זהו גדרם של ימות המשיח. וגם להרמב"ם יש להאמין שיבוא תקופה שני' שאז יהי' שינוי מנהגו של עולם, אלא שזה אינו כלול בעיקר הי"ב אודות ימות המשיח, אלא זה נכלל בעיקר הי"ג שכותב הרמב"ם אודות תחיית המתים, (שזהו שינוי מנהגו של עולם באופן עיקרי). אלא שאולי י"ל שלשיטת הרמב"ם אין חיוב ידיעה ואמונה על פרטי הנסים שיהיו אז. ועצ"ע. וראה תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 191, ובספר השיחות תשמ"ו (אידיש) ח"ג ע' 307.

ויה"ר שנוכח לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

הי' בסכנה בקטנותו ויצא מהסכנה בגדלותו האם חייב בקרבן תודה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ ביישיבה

לענין ברכת הגומל

בלקו"ש חי"ב ע' 26 בהערה *34 כתב וז"ל: ומוכן שאין זה שייך להשאלה דאם א' בסכנה בזמן שאינו במצות, ויצא מהסכנה בזמן שמתחייב במצות, (נתגדל או נתגייס וכו') אם הולכים בתר זמן הסכנה ופטור מקרבן תודה, או בתר זמן היציאה וחייב בקרבן תודה, כי בנדו"ד [ביציאת מצרים] גם היציאה היתה בזמן הפטור עכ"ל.

והוא משיחת קודש ליל ב' דחג הפסח תשכ"ח (ע' ט) וז"ל: לכאורה איז עס פארבונדן מיט די חקירה אין הלכה, אז ווען איינער איז אין א סכנה בשעת ער איז פטור ממצות און אין די רגע ווען ער גייט ארויס פון די צרה ווערט ער מחויב במצות, ולדוגמא אז ברגע זו ווערט ער בר מצוה, צי ער איז חייב אין קרבן תודה צי ניט, צי מיר קוקן אויף דעם זמן ווען ער איז ארויס, ובמילא איז ער חייב, אדער מ'קוקט אויף דעם זמן ווען ער איז געווען בצרה, און דעמאלט איז ער דאך געווען פטור מן המצות איז ער פטור פון א קרבן תודה עכ"ל.

ודומה קצת למה שנסתפק הגרע"א בשו"ע או"ח סי' קפו סעי' ב' וז"ל: קטן חייב מדרבנן. מסתפקנא באכל ביום האחרון של שנת י"ב לעת ערב קודם לילה ובתחלת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון אם מחוייב מדאורייתא לברך. ואם נדון שהוא דאורייתא י"ל דאם בירך קודם הלילה. דכשהחשיך צריך לחזור ולברך כיון דבעידן דבירך לא היה חייב מה"ת לברך א"י לפטור חיובא של דאורייתא. ע' מג"א סי' רס"ו סק"א ד"ה וצ"ע עיין שם.. וצ"ע לדינא עכ"ל, - ולכאורה ספיקתו הוא האם האכילה מחייבת וא"כ כיון דאכל כשהוא קטן א"כ כל חיובו אינו אלא מדרבנן גם אח"כ כשנעשה גדול, או שמא השביעה מחייבת, [ומה שכתוב "ואכלת", היינו שרק שביעה ע"י אכילה מחייבת] אבל העיקר המחייב הוא השביעה, וא"כ י"ל שעכשיו שעדיין הוא שבע הרי הוא מחוייב מה"ת לברך. וכעין זה הכא הספק הוא האם חלות הברכה הוא מזמן הסכנה, או הוא מהזמן דיציאה בסוף.

ובשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' א' ביאר טעמו שיצטרך לברך בגדלותו, כי י"ל בברכת המזון תחילת חיובו הוא על הנאת השביעה דמכאן ולהבא, ואינה ברכה על העבר שהרי אם נתעכל המזון שוב אינו מברך וכדמבואר בפ' כיצד מברכין, וכיון דהשתא גדול הוא וחייב לברך, חייב נמי על ההנאה הבאה לו מכאן ולהבא ככל אדם, משא"כ בחיוב כזה שמקור חיובו נצמח מזמן העבר בעודו קטן ולא בר חיובא הוא, אין חיובו זה חוזר כשנעשה גדול, וכמו בדין קטן החופר בור ברה"ר אינו חייב על בורו זה אפילו כשהזיק משהגדיל, דחיוב בור משעת כרייתו וההיא שעתא לאו בר חיובא הוא, וזהו גם הספק כאן אם מקור ראשית חיובו חלה מקטנותו ואז הי' פטור, או לא.

קטן אינו יכול לומר "לחייבים"

אמנם נראה דכאן י"ל באופן אחר, וזהו ע"פ מ"ש הרא"ש (ברכות פרק ט סימן ג) ד"ברכת הגומל במקום תודה נתקנה כו'", ובטור או"ח סוס י"ט: "אבל ברכת הגומל במקום תודה איתקן"²⁴. וכ"כ בתוס' הרא"ש ברכות נד, ב, ובס' צדה לדרך חלק א (כלל א פרק ב בד"ה אמרו), ולפי"ז יל"ע איך הוא הדין בספק הנ"ל לענין ברכת הגומל, ונפשוט מזה לענין קרבן תודה, היינו דאם אחד הי' בסכנה בזמן שאינו מחוייב במצות, ויצא מהסכנה בזמן שנתחייב במצות, כגון קטן שנתגדל, האם חייב לברך ברכת הגומל?

והנה כתב המגן אברהם ריש סי' רי"ט וז"ל: קטן א"צ להודות דלא שייך לומר "לחייבים טובות" דהא לאו בר עונשין הוא, ואם יאמר על אביו לחייבים וכו' זה אסור לו לעשות, ואם נאמר דידלג מלת חייבים אין לשנות מטבע שטבעו חכמים, ואין לומר

דחייבים קאי עליו, דמצד הגלגול באין עליו יסורין, דמנא ידע דלמא הוא בחטא אביו (תשובת מהר"ם מינץ סי' ד): עכ"ל, וביאר דבריו בפמ"ג שם: "הנה חינוך קטן אף בדברנו מחויב... וד' צריכים להודות מדברנו, ומשום הכי הואיל ונוסח לא שייך ביה מסתמא לא חייבו אותו חז"ל, דחייבים משמע שמחויב עונש, וקטן לאו בר עונשין".

ובמהר"ם מינץ כתב: "ולפי הנראה דהאי ברכה אשר תקנו חכמים לא יכול לומר, דלא מצי למימר גומל חסדים טובים לחייבים דהא הוא עדיין לא בר חיובא" עיי"ש בארוכה). וכ"כ אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פרק יג סעי' ג, ובלוח ברכת הנהנין פי"ב סעי' ט): "קטן אין צריך להודות אפילו הגיע לחינוך מצוה"²⁵.

וכן איתא בשיחת י"ב תמוז תשכ"א (תורת מנחם ח"ג ע' 109) וז"ל: וזהו גם א' הטעמים לכך שקטן אינו מברך ברכת הגומל לדעת רוב הפוסקים, - דכיון שאינו מחויב במצוות הרי לא שייך אצלו הענין ההפכי דחייבים, וכיון שאינו יכול לומר לחייבים נפטר לגמרי מברכת הגומל, ואין סתירה לכך מהא שיכולים לצאת י"ח ברכת הגומל גם בנוסח אחר לגמרי, (היינו, לא בשינוי נוסח זה, אלא בנוסח אחר לגמרי), גם ללא הזכרת הענין ד"חייבים", כי להיותו בהסוג ד"חייבים" נכלל הוא בהחויב דברכת הגומל, משא"כ קטן שאין אצלו המציאות ד"חייבים" כלל לא נתחייב בברכת הגומל. עכ"ל. וראה גם בספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 399.

ועפ"י טעם זה מסתבר לומר בנוגע לשאלה הנ"ל בקטן שחלה, וחזר לבוריו בגדלותו שלא יברך, דהרי כיון שחלה בקטנותו לכן אי אפשר לו לומר שחליו הוא מצד שהי' "חייב", ועי' שו"ת מנחת שלמה תניינא (סימן ס) וז"ל: ועכ"פ בקטן שחלה והבריא בהיותו קטן דאף שלא חזר להיות הולך על בוריו כי אם לאחר שהגדיל, ונמצא שנתחייב להודות כשהוא גדול, דאפי"ה פטור לברך, אף על גב שעכשיו הוא גדול. וצ"ע למעשה עכ"ל, ז.א. דאף אי נימא דהברכה בכלל חלה בסוף כאשר חזר לבוריו ואז נתגדל כבר, מ"מ אי אפשר לברך כיון דתוכנו של הברכה הוא דאף שהי' חייב בהסכנה מ"מ ניצל ואין זה שייך בקטן.

[ויל"ע באופן שהמשך חליו היו גם בגדלותו ואחר משך זמן חזר לבוריו, דמצד אחד י"ל כיון דגם בגדלותו הי' חולה שייך לומר "לחייבים" או נימא דבתר מעיקרא אזלינן

25) הובא בלקו"ש חל"ג ע' 139 הערה 8. וראה שם בריש השיחה שהבית יוסף (או"ח ס' ריט) פירש באופן אחר "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הגומל לחייבים וכו' כלומר אפילו לאותם שהם חייבים דהיינו שהם רשעים ותרגומם (בראשית יח כג) רשע חייבא עם כל זה גומל להם טובות וגם אני כאחד מהם שאף על פי שאיני הגון גמלני כל טוב".

וכיון דתחילת חליו הי' בקטנותו, כל ההמשך נגרר אחריו ואינו יכול לומר "לחייבים" ומלשון השיחה הנ"ל: "און אין די רגע ווען ער גייט ארויס פון די צרה ווערט ער מחויב במצות" לכאורה משמע שאם הסכנה נמשך גם אח"כ בגדלותו צריך לברך].

ולפי זה יש לומר דכיון דבקרבת תודה לא אמרינן נוסח זה ד"חייבים", גם קטן שנתגדל מחייב להביא קרבן תודה (לפי השיטות שהבאת תודה הוא חייב)²⁶.

אם גם בקרבן תודה בעינן שיהי' "לחייבים"

אמנם לאידך גיסא, כיון שכתב הרא"ש דברכת הגומל במקום קרבן תודה איתקן, י"ל שגם מהותו של הקרבן הוא בתוכן זה, דחייב הקרבן הוא משום שהי' חייב בהסכנה וכו' ונעשה לו נס שניצל.

ובפרט ע"פ מה שביארו האחרונים כוונת הרא"ש שם במ"ש: "ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים, והא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה כו' עכ"ל, דלכאורה מה כוונתו דכיון דברכת הגומל במקום תודה נתקנה לכן אין מברכים אלא במדבריות וכו'²⁷?

וביארנו בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' פ"ח, ושו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ט. דבאמת הא דתיקנו לברך הגומל "לחייבים" טובות, היינו משום דכיון שהיה בסכנה הרי זה סימן שהיה עליו חטאת, ונתחייב בעונש, ומ"מ הצילו השי"ת מהסכנה, וע"כ אומר הגומל לחייבים טובות, שאף שחטא מ"מ גמל אתו השי"ת טובות והצילו. ולפ"ז בהולכי דרכים שהוא ממנהגו של עולם ואינו בא ע"י חטא וליכא סכנה, ממילא לא שייך בזה הודיה על הצלתו דלא הוי בכלל חייבים. וזה עצמו נלמד מתודה שהביאה חמץ ומצה, ומצה מורה על נס וחסד, וחמץ על חטא, והתודה היא להראות שאע"ג שהיה בבחינת

(26) ראה בגליון הקודם ע' 5 ואילך.

(27) אבל באבודרהם (הלכות ברכות השער השמיני) כתב אות באות ככל דברי הרא"ש בענין זה דהולכי דרכים, אך סיים "אבל ברכת הגומל במקום סכנה איתקן", ולגירסא זו הכוונה פשוטה, דבהולכי דרכים לא תיקנו הברכה כיון דרק במקום סכנה תיקנו, והיינו הולכי מדבריות. אבל עי' בתוספות הרא"ש ברכות (נד ב) שכתב בהדיא דברכת הגומל במקום "קרבן תודה" איתקן. וכ"כ הטור או"ח (סי' רי"ט) דבמקום תודה נתקנה.

חמץ שחטא, מ"מ עשה לו השי"ת נס בבחינת מצה וניצל. והוא דוגמת תקנת חז"ל בברכת הגומל לחייבים טובות. ולפ"ז אין חיוב תודה בהולכי דרכים, דבזה אין ראיה שחטא, כיון שלא היה בכלל סכנה, ואילו תודה אינו מביא אלא כשחטא. והיינו דילף הרא"ש ברכת הגומל מתודה, כיון דהגומל במקום תודה נתקנה ע"כ תו"ד בקיצור, עיי"ש עוד²⁸, הרי דגם בקרבן תודה עצמה מודגש שהי' "חייב" בהסכנה, ולפי"ז מובן דקטן מופקע גם מהקרבן.

שיטת הרמב"ם דקרבן תודה והגומל הם ב' דברים נפרדים

והנה יש אחרונים שכתבו דמדברי הרמב"ם משמע דקרבן תודה הוא פרט בהלכות קרבן שלמים ובא בנדר ובנדבה ולא תליא כלל בדין "ארבעה צריכין להודות" (ולא כדעת הרא"ש) וכמו שכתב (פ"ט מהלכות מעה"ק ה"ה) וז"ל: שלמי יחיד שלשה מינין, האחד הוא הבא שלמים ושמחה בלא לחם כגון שלמי חגיגה ושמחה וזה הוא הנקרא שלמים, והשני שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה וזה הוא הנקרא תודה, ואותו הלחם נקרא לחם תודה, והמין השלישי שלמים שמקריב הנזיר ביום מלאת והם באים עם הלחם וזה הוא הנקרא איל נזיר עכ"ל, משמע מדבריו דתודה באה בנדר ובנדבה כמו סתם שלמים, וכ"כ הגרי"פ (עשה נט, רנטא) בדעת הרמב"ם, שלא הביא בשום מקום בהלכותיו דארבעה צריכין להודות חייבין להביא קרבן תודה, והא דאמרינן בפרק הרוואה דארבעה צריכין להודות לא הביא כלל, אלא הביאה לענין ברכת הגומל (פ"י מהלכות ברכות ה"ח) ולא לענין חיוב קרבן תודה, ומשמע דס"ל דקרבן תודה של חובה ליכא כלל, ואינו בא אלא בנדר או בנדבה בלבד, וכן נראה מהקדמתו לפירוש המשניות סדר קדשים, ובפירוש המשניות למנחות פרק התודה עיי"ש.

ונראה בדעת הרמב"ם דמצות קרבן תודה הוא פרט ממצות הודאה בכלל, ולא פרט דוקא דארבעה דברים שאומרים עליהם ברכת הגומל בעשרה אלא הוא בכלל המצות הודאה לה', וסב"ל דענין ברכות הגומל וחיוב קרבן תודה הם שני ענינים שונים ולא כהרא"ש הנ"ל, אלא לדעת הרמב"ם הם שני דברים נפרדים דברכת הגומל הוא הודאה על נס גלוי, כמו שכתב הרמב"ם פ"י מהלכות ברכות ה"ח וז"ל: ארבעה צריכין להודות חולה שנתרפא וחיבוש שיצא מבית האסורים ויורדי הים כשעלו, והולכי דרכים

28 ועי' גם בספר תורת העולה להרמ"א (ג' פרק ל"ח) שכתב עד"ז וז"ל: דקרבן תודה היה בא כנגד כת הבינונים שחציין מצוות וחציין עבירות, לכן היה בא חצי הלחם מצות וחציין חמץ, כי ידוע שהעבירות ויצה"ר נמשלו לחמץ, ומעשים טובים ויצ"ט נמשלו למצה וכו'. ונגד מה שאמרו ד' צריכים להודות, ע"כ באו ד' מיני לחם בקרבן זה שהוא נגד כת הבינוני שבישראל, בהיות כי כן הוא דרך הבינוני להודות לה' על הטובות שגמלו לברך על הטובה ולא לברך על הרעה וכו' עכ"ל.

כשיגיעו לישוב, וצריכין להודות בפני עשרה ושנים מהם חכמים שנאמר וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו וכו'".

אבל מצות הבאת קרבן תודה הוא ענין אחר, שהוא פרט ממצות הודאה בכלל להשי"ת, וכמו שכתב הרמב"ן סו"פ בא (יג, טז) וז"ל: וכוונת כל המצות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כוונת היצירה שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין א-ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו.. וכ"כ בדרשת "תורת ה' תמימה" (כתבי הרמב"ן ע' קנג).

דאי נימא כדבריהם די"ל דברכת הגומל וקרבן תודה הם ב' דברים נפרדים, יש לחלק בנדו"ד בין ברכת הגומל שאינו יכול לומר "לחייבים" לכן אינו מברך, משא"כ בקרבן תודה י"ל דכיון שנתגדל מחוייב להביא קרבנו, (להשיטות שיש חיוב הבאה).



א"ריות ודובים" בפש"מ

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' וארא שקו"ט בדברי רש"י (וארא ח, יז) אודות מכת ערוב, שרש"י כותב "כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרים בערבוביא" – דלכאורה, למה לא פירט רש"י איזה חיות רעות היו, וכמו שבאמת פירט במדרש (שמו"ר פי"א, ג) שהיו "דובים אריות ונמרים".

ומבאר, שלפי פשוטו של מקרא אין הכרח שהיו חיות אלו דוקא, ובלשונו שם (סעיף ו):

"אין כלל הוכחה בפשוטו של מקרא איזו חיות רעות נמצאו בזמן ההיא בגבול מצרים וסביבות'. ובמילא אין הכרח שהיו שם "דובים אריות ונמרים" . . ולכן כותב רש"י "חיות רעות" סתם, היינו החיות רעות שהיו מצויות אז בסביבות גבול מצרים, מבלי לפרט איזו חיות היו". עכלה"ק.

ויש להעיר מפירוש רש"י לפ' נח (ז, טז), עה"פ לגבי כניסת נח לתיבה – "ויסגור ה' בעדו", ומפרש רש"י: "הגן עליו שלא שברוה, הקיף התיבה דובים ואריות והיו הורגים בהם". ולפי הנ"ל מלקו"ש צריך לומר, שבשונה ממכת ערוב שבה אין הוכחה איזה חיות רעות היו ולכן סתם רש"י, הרי כאן אצל נח יש הכרח לפי פשוטו של מקרא שהיו דוקא "דובים ואריות";

וצריך ביאור באמת, מנין למד שם רש"י שהיו "דובים ואריות" דוקא – ולמה לא אמר "חיות רעות" סתם (וכמו שכתב לענין מכת ערוב)?! וביותר קשה, דלכאורה בחד מהן סגי, ולמה הוצרך גם לדובים וגם לאריות?

והעירני ח"א מפרש"י ליחזקאל יד, יד שגם שם מזכיר ביחס לתיבת נח גם דובים וגם אריות: "אין ויסגור אלא מחיות . . ארי בא ליכנס והיו שנינו קהות, דוב בא ליכנס והיו רגליו מתערסלות כו".

ויש לעיין בזה.



אופן הבטחון דיעקב ומשה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חלק ל"ו פ' שמות (ע' 2 ואילך) מביא מהמדרש "שני בני אדם הבטיחן הקב"ה ונתייראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב.. ואמר לו הקב"ה והנה אנכי עמך, ובסוף נתיירא שנאמר ויירא יעקב, הבחור שבנביאים זה משה . . וא"ל הקב"ה כי אהי' עמך ולבסוף נתיירא ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו, אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתירא".

ומבאר לפי דעת המפרשים שזהו למעליותא, משום שחששו שמא יגרום החטא ולכן לא סמכו על הבטחת הקב"ה.

ובהערה 17 מביא שפירוש זה הוא כדעת המדרש ש"אין הבטחה לצדיק בעולם הזה".

וממשיך: "וראה ביאור דיעה זו ע"ד החסידות – ביאור ה"ז להצ"צ ע' קצב (וראה שם ע' קצא, שעבודתם היא למעלה מגדר בטחון, ע"ש)".

והנה הביאורי הזהר להצ"צ הנ"ל הוא הגהות לביאורי הזהר לאדמו"ר האמצעי, ושם (פ' ארא פו, ד-פו, א) מפורש כך:

"והבטחון בה' היינו בחינת הדיקויות בבחי' תגבורת העצומה של המדות.. ואמנם מי ששרש נשמתו למעלה מבחי' המדות דאצילות, כמו שרש נשמתו של משה שהיה מבחי' אור החכמה דאצי' . . לא שייך שם בחינת הבטחון כלל, כי הבטחון הוא בחי'

הרגשת דבר מה בתוקף ועוז כנ"ל אבל בחכמה הוא בחי' כח מה היינו בחי' ביטול במציאות..ובבחינת הביטול לא לא יש התפעלות מורגשת שיהי' בו בחי' תפיסא להתגבר בזה בבחינת הבטחון כו', מאחר דאין מחשבה תפיסא בי', אין שם במה להתפס ולהתגבר כו'.

וזהו שנאמר במשה ויברח משה מפני פרעה וכן ויברח יעקב, ולכאורה יפלא למה לא בטח משה בה' שיצילנו מחרב פרעה, וזה לא יתכן שלא הי' לו למשה מד הבטחון כו'. אך הענין הוא, לפי ששרשמשה בבחי' מה דחכמה, לכך לא סמך בלבו בבחינת הבטחון שהוא בחי' יש, היפוך בחי' היבטול כנ"ל, ולכן ברח אל נפשו, וכן ויברח יעקב".

הרי כאן מבואר שטעם העדר ה"בטחון" דמשה ויעקב נובע מזה שהיו למעלה מהרגשת בטחון, כלומר שהרגישו שאין הם מציאות הראויה שהקב"ה יסייע להם, ולכן פחדו.

ואולי אפשר לומר שזהו פירוש פנימי יותר ב"שמא יגרום החטא", דהיינו לא חטא ועוון ח"ו, אלא שהביטול הוא באופן כזה שעצם מציאות נפרדת נחשבת כחטא ובמילא זה גורם שאין עליהם השגחה.

אמנם בביאורי הזהר להצ"צ שם, הנה קודם כל השמיט כל הקטע האחרון ע"ד משה ויעקב ("וזהו שנאמר . . וד"ל"), ובהגהה כותב על לשון אדמו"ר האמצעי הנ"ל ("אין שם במה להתפס ולהתגבר"):

"נלענ"ד שאין המכוון כן..אלא בבחי' שלמעלה מז"א דהיינו סוכ"ע המקיף עליון, לא שייך טיחה ודבקות אלא לחסות בה' שאינו כמו שמובטח ממש", וממשיך להביא מעוד מקורות שבעצם ישנו ענין לחסות בה' גם במדריגה שלמעלה מז"א, ומדמדה זה לכך שמהמקיף הקרוב גם הגויים מקבלים משום שממית בידים תתפש, אבל אנו מבקשים השקיפה ממעון קדשך גו', שתהי' ההמשכה לישראל דוקא. שוב מביא עוד: יש לומר" שזהו ע"ד לא אבה ה"א לשמוע אל בלעם היינו שלמעלה במקיף הכי רחוק אכן נוגע הענין ממש למעלה, בכל צרתם לו צר

וממשיך הצ"צ: "ומיהו בנ"א מצאתי שהבטחון מגיע עיקרו עד ז"א שהוא המדות מקור הנהגת עולמות בי"ע, אבל באו"א דשם הוא תכלית הביטול ולית מחשבה תפיסא בי' אין שייך בטחון כי משם נמשך השפלות, מרחוק ה' נראה לי כו' עכ"ד", וממשיך: "ואין זה מובן, כי זהו כעין האומרים שמגודל רוממות שלו ית' שפלות הוא לו להשגיח ובאמת נהפוך הוא, דכיון דכולא קמי' כל"ח י"כ הנמלהוהשמש שוים עד"מ, וזהו

במקום גדולתו שם דוקא אתה מוצא ענוותנותו להשגיח כו'. וע' באגה"ק ד"ה קטנתי מכל, בענין ובזאת התנצל יעקב כו', מפני היות יעקב קטן מאד בעיניו כו', וכן י"ל כי שם באו"א אינם תופסים מעשה האדם כ"כ מקום שיהיח' כדאי לבטוח על זה כי שם גם שמים לא זכו בעיניו וסיביבו נשערה כו', או י"ל ע"ד שארז"ל אין הבטחה לצדיקים בעוה"ז, י"ל, כי באו"א שהוא עוה"ב אין תופסים עניני עוה"ז מקום כלל..א"כ לפי זה שם לא שייך בטחון ותוקף על עניני העוה"ז כו".

ויש לעיין בהבנת הדברים, וגם איך מתאים זה עם המבואר בהמשך השיחה שם ובכ"מ, דאדרבה מי שהוא במדריגה גבוהה יותר הרי הבטחון שלו הוא מוחלט יותר.



אצילות כעשי' לגבי המאציל (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הערתי על מ"ש בלקוטי שיחות ח"ה עמוד 90 ואילך הערה 30 שמ"ש בהגהה בתניא פרק ב' שהחכמה "נחשבת כעשי' גופנית", כי ענין זה שרק נחשבת כעשי' גופנית שייך גם בעילה ועלול (משא"כ הענין ששניהם שווים הוא מצד ריחוק הערך שלמעלה מעילה ועלול (יש מאין)) - דלכארה דרוש ביאור, דהרי בהגהה שם קאי לשיטת האריז"ל ולא לשיטת הרמ"ק, והרי לפי האריז"ל כל ענין החכמה הוא רק באצילות ולא למעלה מזה, דהיינו לא ענין של עילה ועלול.

והעירני ח"א, דבחסידות מבוארת לתניא פ"ב (חלק א') בעיונים סימן נו וסימן נז, אכן פירשו, שהכוונה בסוף ההגהה היא גם לדברי הרמ"ק, כלומר, שההגהה עצמה נחלקת לשלשה חלקים:

(א) והודו לו חכמי הקבלה כמ"ש בפרדס מהרמ"ק,

(ב) וגם לפי קבלת האר"י ז"ל יציבא מילתא בסוד התלבשות אור א"ס ב"ה על ידי צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילו

(ג) אך לא למעלה מהאצילו' וכמ"ש במ"א שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממדות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחי' חב"ד נחשבת כעשייה גופניית אצלו ית' כמ"ש כולם בחכמה עשית.

היינו, דמ"ש ענין התלבשות אוא"ס בספירות קאי גם לשיטת הרמ"ק, ויסוד פירושם הוא לפי מ"ש במצוות האמנת אלקות ובאור התורה ואתחנן שגם לדעת הרמ"ק אין לומר באוא"ס עצמו שהוא המדע וכו'.

[וקצת פלא שלא הביאו מההערה בלקו"ש שם].

אך לכאורה הדוחק שבפירוש זה פשוט, ובפרט לפי מ"ש בשער היחוד והאמונה, שבפרק ז הובא רק הרמ"ק כמסכים לשיטת הרמב"ם, והאריז"ל הובא רק בהגהה בסוף פ"ט. ועצ"ע.



אגרות קודש

רב בקעה מצא וגדר בה גדר*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר, ב.ק. קנדה

מצא בקעה – זלזול במצוות

א. הנה יעויין ב'אגרות קודש' ח"ז עמ' ריח-ריט שכתב רבינו לבאר הנהגתו של רב אשר "בקעה מצא וגדר בה גדר" (ראה עירובין ו, א ועוד בכ"מ) ע"ד הרמז, ובהתאם לזה גם ההוראה שניתן לנו ללמוד מהנהגתו בעבודה ה'.

וזלה"ק שם "ובקישור להנ"ל ולתוכן מכתבו, בביאור מאמרי רז"ל השונים בנוגע לרב, ודפח"ח, הנה באתי למלאות אחרי דבריו (ולפלא שלא הזכיר דוקא מרז"ל אודות רב הבא להלן, שהוא קו היותר אפייני בחיי רב ופעולותיו, וממנו הוראה גלויה ויסודית לימינו אלו), והוא מרז"ל (עירובין ו, א) רב בקעה מצא וגדר בה גדר, ושם נסמן, היינו כשבא רב מארץ ישראל (וידוע פירוש רז"ל בבראשית רבה, למה נקרא שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה; וישראל, כמו שנאמר כי שרית עם אלקים ואנשים – אף בחשכת הליל, וגם נותר לבדו – ותוכל) לבבל (כלולה היתה, אור וחושך משמשים בערבובי', תערובת טוב ורע, קודש וחול, בלבול הגבולים) הנה בבבל עצמה התרחק

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

למקום שלא הי' בו תורה (אגרת רש"ג), וכלשון רש"י: בקעה מצא שהיו מזלזלים במצוות (ולכאורה תמוה, איך אפשר שאיש יהודי יזלזל במצוותיו של אביו שבשמים, שהן חיותו והפורש מהן – כדגים הפורשים מן הים, וכידוע פתגם רבינו הזקן: א איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אפגעריסן פון אלקות – לכן מבאר רש"י הסיבה להזלזול) עמי הארצים היו.

ובמצב כזה רוחות מנשבות בעולם ומורים להקל עול התורה והמצוה ולעשות פשרות, לכה"פ לאיזה זמן, כדי להמשיך את לב עמי הארצים ולקרנם לתורה ולמצוה על ידי שיקלו מעליהם, ז. א. מעל גופם ונפשם הבהמית, עול מלכות שמים, ומלבישים זה בלבוש של יראת שמים, אשר כדאי לוותר על הטפל כדי לשמור על העיקר וכו';

הנה רב, רבן של בני הגולה, שהביא תורתו של רבינו הקדוש לבבל, קבע בה מסמרים: אם ישנה בקעה – לא זו הדרך לעשות בה פשרות להקל המשא. וכמאמר הנביא מושכי העון בחבלי השוא – וכעבות העגלה חטאה; וכידוע המשל ששמענו מאת כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר איש ההולך בדרך המלך ובמשך הזמן מוצא עצמו בחשכת היער בין חיות רעות, הנה לא נעשה הדבר בבת אחת, שמאם הדרך קפץ לסבכי היער, אלא שתחילת הנטי' היתה כחוט השערה, ושערה לשערה מצטרפת לשטח גדול.

והוראת רב, לימיו ולדורי דורות, ובפרט בזמננו, זמן טשטוש הגבולים ובלבול הערכים מאין כמוהם, אשר במקום בקעה הנה אדרבה צריך לגדור גדר ולעשות סיג נוסף, ואך ורק באופן כזה נשמרת הבקעה ונשמרים האנשים אשר בה.

רואה אני בספרו אשר חננו ה' בלשון למודים, וכה שמעתי מכמה אנשים שהיו נוכחים בנאומיו. ויהי רצון מהשי"ת שישתמש בכשרונו זה ללכת בדרך הסלולה הנ"ל, המסורה לנו מרבותינו שבגולה (סנה' יז, ב), אשר בכל מקום שימצא בקעה, הן בחוץ לארץ ועל אחת כמה וכמה בארץ אשר עיני ה"א בה, פלטין של מלך מלכי המלכים הקב"ה, הנה יגדור בה גדר. וידועה הבטחת השי"ת: פתחו לי כחודה של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם.

ואפייני הדבר, אשר בשלושת המקומות המובאים בש"ס שרב בקעה מצא וגדר בה גדר, הנידון הוא הקמת מחיצה ומניעת טשטוש גבולים – הן בדומם, הן בצומח, הן בחי: בענין מחיצה והבדל בדומם, במקום – בין רשות היחיד (יחידו של עולם) לרשות הרבים (עירובין ו, א), הפרש בין (האדם) עץ השדה לח וחי (על ידי ואתם הדבקים בה' אלקיכם – חיים) ויבש ומת (עירובין ק, ב), וגדר בענין בשר בחלב (חולין קי, א) –

שענינו ענין כלאים בחי ותערובות מין שלא במיני' (תקוני זהר תי"ד. רקאנטי ושל"ה פ' משפטים ועוד). "עכלה"ק.

ב. ביאור תוכן הדברים, הדנה בכ"מ בש"ס מובא בקשר לרב אשר כי איקלע לההוא דוכתא "בקעה מצא וגדר בה גדר", ומפרש רש"י (עירובין שם) וז"ל "בקעה מצא, עמי הארצים היו ומזלזלין במצות, והחמיר עליהן לעשות סייג להרחיקן מן העבירה, כאדם הגודר בקעה פרוצה לשומרה".

ומבאר רבינו הפירוש בזה ע"ד הרמז, והיינו דכשבא רב מארץ ישראל, שנקראת כן על שם "שרצתה לעשות רצון קונה", שמורה על מעמד ומצב נעלה בשמירת התורה והמצוות, והגיע לבבל מלשון "בלל", שמורה על מקום ומעמד ומצב בו בחינת האור והחושך משמשים בערובי', והיינו שיש בו תערובת טוב ורע, וערוב בו קודש לחול ובלבול הגבולים, הנה בבבל עצמה התרחק רב למקום שלא הי' בו תורה.

וכן איתא להדיא באגרת דרבינו שרירא גאון ח"ג פ"ב (הנסמן במכתב רבינו שם) וז"ל " . . ומשום הכי שבקי' רב לשמואל בנהרדעא דהוא דוכתי, והוא מקום תורה, ואתרחק לדוכתי' דלא הוה בי' תורה, והיא סורא דהיא מתא מחסיא, והוה ישראל נפשי התם, ואפילו איסור והיתר לא הוה ידעי, ואמר רב איתיב הכא כי היכי דלהוי תורה בהאי דוכתא"²⁹.

29) ודא"ג אולי יש מקום לומר בזה פרפרת, והוא להמבואר באגרת דרש"ג שבסורא "הוה ישראל נפשי התם", אלא שלא ידך לא היה מקום תורה ד"אפילו איסור והיתר לא הוה ידעי", משא"כ בנהרדעא שהיה מקום תורה, ולשם הגיעו מלכתחילה בני ישראל וכמה נביאי עמהם בגלות יכני', ובנו שם כי כנישתא מאבנים ועפר שהביאו עמהם מבית המקדש וכו', וכפי שהאריך רש"ג שם [ח"ג פ"א] עיי"ש, ושבקי' רב לשמואל בנהרדעא והלך הוא לסורא.

והנה במהדורת אגרת דרש"ג מאת אהרן היימאן נדפס הגירסא "ואתרחק לדוכתי' דלא הוה בי' תורה, והיא סורא דהיא מתא מחסיא, והוה ישראל נפשי התם, ואפילו איסור והיתר לא הוה ידעי", אמנם בפירוש 'פתשגן הכתב' בשוה"ג שם הובא שיש נוסחאות דגרסי " . . דהוה נפשי ישראל התם נמי, והוה בהון דאפילו איסור וכו'", ומסיים שם דגירסא זו נראה יותר נכון.

והנה לפי הגירסא שלפנינו עכ"פ ["והוה ישראל נפשי התם", בלא תיבת "נמי"], אולי יש מקום להכריע ממשמעות הלשון כי בסורא היו יהודים רבים, יותר מנהרדעא, אלא שהיו שם עמי הארצים, משא"כ בנהרדעא שאמנם היו שם מועטים מבסורא, אך היו בני תורה.

ואם כנים הדברים, הרי ששוב יש לקשר זה לשאלה שנשאל הגאון הרוגצ'ובי ז"ל (ראה שו"ת 'צפנת פענח החדשות' ח"א מכתב טו (ע"י רב א' מעיר רעזיצא "אם לשנות מקומי לעיר פסקאוו, שהיתה

וזהו אפוא פירוש הענין "דרב איקלע לדמחריא וכו' בקעה מצא" (עירובין שם), דהיינו כפירוש רש"י שם שהיו "מזלזלים במצוות" [וממשיך רש"י – ומבהיר בזה גם טעמו וסיבתו של דבר שהיו מזלזלים במצוות – כיון ש"עמי הארצים היו"], והיינו שירד והתרחק רב למקום שלא הי' בו תורה עד כי היו שם ישראל עמי הארצים ומזלזלין במצוות.

[וראה באגרת דרש"ג שממשיך שם " . . ואמר רב איתיב הכא כי היכי דלהוי תורה בהאי דוכתא, כי ההיא מעשה דמפורש בפ' כל הבשר (חולין קי, א) רב בקעה מצא וגדר בה גדר, וכי איקלע לטטלפוש אגמרינון ואורינן איסור כחל" עיי"ש, והן הן הדברים].

גדר בה גדר – חומרות במקום פשוט

מלפנים חוץ לתחום המושב ואחרי המהפכה נפתחו שערי' לפני אחב"י שנהרו אלי' לאלפים, וכל בני העיר הפצירו בי להיות להם לרב ומשכורתי פי חמש מאשר ברעוצא".

ועל זה ענהו הגאון ז"ל דדבר זה תלוי בעצם בהך חקירה הכללית אם הכמות והחומר מכריע את האיות והצורה או להיפך, שכן "לפי מכתבו ודאי איברא דבישראל היא העיר פסקאוו, אבל שומנא דבישראל היא עיר רעזיצא, עיר מפורסמת בישראל", והיינו דמצד הכמות הרי עיר פסקאוו מכרעת שכן "נהרו אלי' לאלפים", משא"כ מצד האיות עיר רעזיצא מכרעת שהיא הרי "עיר מפורסמת בישראל" [ועיי"ש שמציין בזה כדרכו בקודש לכמה מקומות והשוואות בש"ס, ובמ"א הארכנו בביאור כוונת הציונים וההשוואות שבמכתב הגאון ז"ל שם, ואכ"מ].

ועפ"ז אולי היה מקום לומר גם בנדו"ד דמבחינת האיות והצורה הרי נהרדעא מכרעת, שהיא עיר תורה ואם בישראל וכו"ל, משא"כ מצד בחינת הכמות הרי סורא מכרעת, דאף כי אינה מקום תורה וכו', מ"מ הרי "הוה ישראל נפיש התם", ובזה נחלקו רב ושמואל, דלשמואל האיות מכרעת ולכן נשאר בנהרדעא, משא"כ לרב הכמות מכרעת ולכן הכריע להתרחק לסורא.

ואם כנים דברינו, הרי שיש לומר עוד דרב ושמואל אזלי בזה לשיטתייהו הכללית לפמשנ"ת בדברינו במ"א דנחלקו בכו"כ מקומות בש"ס בהך שאלה גופא אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיות או להיפך, דרב ס"ל בכל מקום דהכמות והחומר מכריע, משא"כ שמואל דס"ל בכל מקום דהאיות והצורה מכריע, והוא בהתאם לשיטת לימודם דרב היה "סיני" ושמואל "עוקר הרים", וכמוש"נ כל זה בדברינו במ"א בארוכה [ויסוד לדברינו בזה מהמבואר בלקו"ש חט"ז שמות א ובהערות 14-12 שם, שו"ת חות יאיר סי' צד ד"ה והא דק"ל כרב, לקו"ש ח"ב בחוקות א, לקו"ש חכ"ד עמ' 98, 'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל טו אות כא, 'מפענח צפונות' פ"א ס"ג ובהערה ב שם, 'צפנת פענח' עה"ת פ' מקץ (מא, יח), יעיי"ש בכל זה היטב וש"ג].

וזהו ששמואל בהתאם לשיטתו הכללית נשאר בנהרדעא הגוברת מצד איותה, משא"כ רב בהתאם לשיטתו הכללית הכריע להתרחק לסורא שכן הכמות דבני ישראל דהתם מכרעת וגוברת על מעלת האיות דנהרדעא. ודו"ק היטב.

ג. והנה במצב שכזה, אשר קיימות רוחות המנשבות בעולם ומורים להקל עול התורה והמצוות ולעשות פשרות כדי להמשיך את לב עמי הארצים ולקרבת לתורה ולמצוות על ידי שיקלו מעליהם עול מלכות שמים, ומלבישים זה בלבוש של יראת שמים כביכול באמרם אשר כדאי לוותר על הטפל כדי לשמור על העיקר.

הנה רב, שהוא רבן של כל בני הגולה, כש"מצא בקעה" ומצב שכזה, הרי אדרבה – הוא "גדר בה גדר", שקבע בה מסמרים ו"והחמיר עליהן לעשות סייג" לתורה (כפירוש רש"י שם), שכן לא זו הדרך לעשות בה פשרות וכו', אלא אדרבה, במצב שכזה יש לגדור גדר ולעשות סייג נוסף כדי לשמור על הבקעה ועל האנשים אשר בה.

ומזה הוראה גם לימינו אנו, שהוא זמן של טשטוש הגבולים ובלבול הערכים מאין כמוהם, שיש ללמוד מהנהגת רב אשר במקום "בקעה" אין לוותר ולעשות שום פשרות בשמירת התורה והמצוות, אלא אדרבה לגדור בזה גדר וכו' וכמוש"נ במכתב שם³⁰.

פירוש התרחקותו של רב מנהרדעא לסורא

ד. והנראה להעיר בזה כמה הערות, דהנה במכתב שם כותב רבינו וזלה"ק " . . הנה בבבל עצמה התרחק למקום שלא הי' בו תורה (אגרת רש"ג)", ובפשטות לשון זה מיוסד על לשון האגרת דרש"ג שם "ואתרחק לדוכתי דלא הוה בי' תורה" וכפי שנסמן להדיא במכתב שם.

אלא שיש להעיר בזה, דלפי המשמעות הפשוטה, הכוונה באגרת דרש"ג שם בפשטות הוא שהתרחק מנהרדעא לסורא, והיינו שנסע למקום רחוק יותר בשטח, וכמובן.

אמנם מכללות דברי רבינו בהמכתב שם נראה שרבינו מפרש לשון זה בעומק יותר, והיינו שהיה כאן ענין של "ריחוק" גם מצד רובד הרוחני שבזה, כלומר, לא רק ריחוק במקום גשמי [מנהרדעא לסורא], אלא גם ריחוק במעלה, שבבבל גופא "התרחק" למקום שלא היה בו תורה.

30) ולהעיר מ'אגרות קודש' ח"ז עמ' רכג ששם לומד רבינו מהנהגתו של רב הוראה נוספת שונה, ובלשונו הק' "ולדעתי צריך כל אחד ומחויב בזכותא דא להקדיש כוחותיו לטובת הכלל ולא לישב בדד, וכמובא באגרת הידועה של ר' שריא גאון, אשר כשבא רב לבבל והגיע למקום תורה לא קבע שם מושבו אלא אדרבה הלך למקום שאין בו תורה והקדיש כוחותיו לגדור גדר בבקעה אשר מצא".

וכן מתבאר מכללות תוכן והמשך הדברים בהמכתב שם, דלשון זה בא בהמשך למש"כ רבינו בתחילת המכתב שם דתחילה היה רב ב"ארץ ישראל", שענינה בפנימיות הענינים הוא "שרצתה לעשות רצון קונה", ושוב הגיע לאחר מכן ל"בבל", שענינה בפנימיות הענינים הוא "בלבול" טוב ורע קודש וחול וכו', ושוב בזה גופא "התרחק" עוד למקום רחוק יותר מבחינה רוחנית, שהלך עד למקום שלא היה בו תורה, שם "בקעה מצא וכו'".

פירוש לשון "סורא"

ה. עוד יש להעיר בזה, דהנה מקום זה ש"התרחק" רב בבבל עצמה היה זה כאמור לעיר סורא, שנסע מנהרדעא לשם, וכן מבואר להדיא באגרת דרבינו שרירא גאון וכו"ל.

ואולי יש לומר בזה לחידודא ע"פ המובא ב'דשימות' חוברת סב שכתב רבינו שם בתו"ד וזלה"ק". . הרי אחרי מתן תורה שאז בטלה הגזרה ד"בני סוריא" – לשון סריא, שאין לו חיות מצד עצמו לולא ההשפעה דלמעלה, "לא יעלו לרומי" – לשון רוממות [ובהערות המו"ל שם העירו אדברי רבינו ד"סוריא" הוא מלשון "סריא", דאולי הכוונה מלשון הפסד והשחתה, וציינו לערוך השלם ערך 'סר' עיי"ש].

ומבואר שדקדק רבינו בלשון "סוריא" וכו', ואולי יש לדייק עפ"ז גם לענייננו בלשון "סורא" אשר לשם נסע רב והתרחק מנהרדעא, די"ל ד"סורא" הוא גם מלשון "סר", שמשמעו לסור מדרכי ה' ומצוותיו [ולפמש"כ לעיל ה"ה גם מלשון הפסד והשחתה, ובלשון רבינו "שאין לו חיות מצ"ע וכו'"], והיינו בהתאם להמבואר במכתב שם ובאגרת דרש"ג שם שהלך רב למקום "שאין בו תורה", ועד כי התרחק למקומות כאלו שהיו עמי הארצים "מזלזלין במצוות".

ועוד יש להעיר בזה כמה הערות ודיוקים במכתב הנ"ל, אלא שקצרה היריעה, ועוד חזון למועד בגליון הבא בע"ה.



חסידות

אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בהל' תלמוד תורה לרבנו הזקן (פ"א ה"ד): "ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע, וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט, צריך לבא בגלגול עד שישג וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה, הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות, כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה, ואי אפשר לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם בלתי ידיעה זו, ולכן אמרו חכמים [פסחים ג, א], ב"ב (י, ב) [ועוד], אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, כדי שלא יצטרך לבא בגלגול לעולם הזה".

ויש להבין, מדוע אמרו "ותלמודו בידו", דלכא' הול"ל 'ותלמודו עמו', או 'עם תלמודו', או 'יודע תלמודו', או 'ותלמודו בראשו', והרי לימוד תלמוד לא מחזיקים 'ביד' [ע"ד מ"ש ב'שער היחוד והאמונה' פ"ט (פ, ב): "כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים מפני עומק המושג, שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשייה גשמית הנתפסת בידים"]³¹.

31 שוב ראיתי בס' 'אבות עולם' על מס' אבות (ויניציאה תעט) פ"ג דמקשה: "קשה דהיל"ל 'יודע תלמודו' מאי בידו?" ומתרץ: "אלא שרומז לאדם שיכתוב מה שלומד ומחדש כדי שלא ישכח ויתחייב בנפשו. וז"ש אשרי מי שבא לכאן ותלמודו 'בידו', ש'בידו' כותב ספר וזכרון לכל מה שמחדש בתורה ואותיותיו בידו הם בדיו" וכו'. ועי' 'אבן יעקב' על אבות (סלוצק תר"ע) פ"ג: "ולא אמרו אשרי מי שבא לכאן 'עם תלמודו' - בס' 'אהבת וסגולת ישראל' (לבוב תרצ"ב) כתב: 'ותלמודו 'בידו' פירוש תלמודו עם ידו בקיום וקנין המצות, ובנתינת צדקות וחסדים ופת לאורחים" וכו'.

ב'תניא' (פרק מ) כתב רבנו הזקן: "אך כל זמן שלא חזר ולמד דבר זה לשמה אין לימודו עולה אפי' ב"ס המאירות בעולם היצירה והעשיה. . . ובלא דחילו ורחימו לא יכלא לסלקא ולמיקם קדם ה'. . . אבל תורה שלא לשמה ממש כגון להיות ת"ח וכה"ג אינה עולה כלל למעלה אפי' להיכלות ומדור המלאכים דקדושה אלא נשארת למטה בעוה"ז הגשמי שהוא מדור הקליפות. . . וכמ"ש בזהר על פסוק מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש דאפילו עמלא דאורייתא אי עביד בגין יקריה כו', וז"ש אשרי

ונראה לבאר ע"פ מ"ש ב'תורה אור' שמות (נד, א. נה, א): "וכמו"כ ע"י לימוד התורה שירדה ג"כ להתלבש בענינים גשמיים נעשה ג"כ מזה בחי' צמיחה, ולכן ארו"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. לכאורה הוא תמוה והלא למעלה אין נצרך שם כלל הדבור גשמי אלו מציאות וכדומה? רק שלהיות בחי' צמיחה הנ"ל צריך להיות דוקא נשרש ונקלט בארץ ואז יוכל לצמוח. כמו"כ כשנקלט אצלו בחי' התורה בבחי' קליטה ממש להיות תלמוד ובידו דוקא אזי נעשה מזה בחי' צמיחה גלוי רב למעלה הרבה מבחי' ההשגות שבג"ע ששם הוא רק נהנין מזיו השכינה כו'. וזהו ישרש יעקב שהיא ע"י בחינת שרישה וקליטה בחי' יעקב שהוא בחי' תורה ויקם עדות ביעקב כו' תתן אמת ליעקב כו' ואין אמת אלא תורה כו'. הנה עי"ז יציץ ופרח ישראל בבחי' גלוי בחי' לי ראש כו' כנודע. וזהו ומלאו פני תבל תנובה. תנובה הוא ענין הפרי גם תנ"ו ב"ה (להיות נקלט) בבחי' תבל שהוא בחי' כנ"י הנק' ארץ חפץ להיות נקלט ונשרש בה בבחי' גלוי הוא ע"י בחי' יעקב וישראל הנ"ל".

וב'תוספת ביאור' לקמן (נד, ד. נה, א) מבאר: "וביאור הענין דהנה הגרעין אע"פ שאין בו טעם וריח מ"מ יש בו כל תמונת וכח הפרי ממש אלא שהוא בקיצור נמרץ ובבחי' העלם כאלו הוא עץ בעלמא. וכן עד"ז טפת האב יש בה כללות כל הרמ"ח אברים ממש וכמארז"ל אב מזריע לובן שממנו עצמות וגידים כו' וכנודע ג"כ בספרי הטבע רק שירדה בגשמיות מאד בדילוג הערך כגרעין לגבי ערך הפרי אך ע"י שנודע הגרעין בארץ ונכלל כחו בכח הצומח וכח הצומח שבארץ זאת פעולתו להוציא לאור כח הפרי שכלול בהגרעין מההעלם אל הגילוי להיות ממנו פרי בטעם וריח ומראה יפה מה שכשהיה זה בהגרעין היה בהעלם עצום עד שלא היה ניכר ונרגש כלל שום טעם וריח רק עץ בעלמא וגם עוד זאת שיצמיח מגרעין א' פירות הרבה מאד בתוספת ברכה מרובה לאין שיעור נגד פרי הא' שממנו נלקח הגרעין. . ועד"ז ממש הוא במשל התהוות הולד מהטפה ע"י האשה שאע"פ שעיקר מהות הולד הוא כלול בהטפה מ"מ כיון שכבר ירד בדילוג הערך מבחינת מהות אדם למהות טפה גשמית לכן לולי שהי' נקלט בבטן הנקבה לא הי' מזה שום התהוות והית' נשאר' טפה גשמית. רק שע"י שנקלט ברחם הנוק' נעשה צמיחה וגידול זה להיות ולד ברמ"ח איברי' כו' שבה דוקא

מי שבא לכאן ותלמודו בידו, פ'י שלא נשאר למטה בעוה"ז" - אולם לפ"ז לכאורה עדיין יש לשאול, דהול"ל: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו עמו' או 'עם תלמודו' או 'ותלמודו בראשו'?

יש הכח הזה. ומ"מ עיקר ושרש הולד נמשך מהטפה ועל כן אנו רואים שהאשה יולדת ולד שהוא גדול המעלה ממנה שהרי יולדת זכר והיא עצמה מעלמא דנוקבא".

"והנמשל מזה הוא כי התומ"צ נק' בשם זריעה זורע צדקות כו'. וכמ"ש במ"א ע"פ שש שנים תזרע שדך שהם שיתא סדרי משנה כו'. כי הנה לכאורה אינו מובן איך ע"י מצות מעשיות יומשך לע"ל גלוי אור א"ס ב"ה שאין לו קץ ותכלית. אך הענין כי שרש המצות גבוה מאד שהם בחי' תר"ך עמודי אור הנמשך מכתר עליון בחי' סוכ"ע ממש אלא שירדו ונתלבשו בגשמיות ציצית בצמר תפילין בקלף וה"ז כמו הגרעין שאע"פ שיש בו כח ותמונת הפרי. אבל הוא בהסתר והעלם עד שאינו ניכר כלל כ"א הוא כעץ בעלמא. וע"י נש"י שמקיים המצוה ומתעטף בציצית ומניח תפילין הם בחי' ארץ חפץ המצמיחי' גלוי הפרי מהגרעין בטעם ומראה וריח הוא שיהי' גלוי תר"ך עמודי אור כו' ממש. ולכן נק' כנס"י אשה יראת כו' כמו באשה יש הכח להצמיח ולהיות בה ועל ידה התהוות הולד מהטפה כנ"ל. והיינו לפי שהיא בחי' יראת ה' שיש בהם בחי' הביטול להפך יש לאין וממיררו למיתקן שזהו בחי' ארץ חפץ היינו בחי' מלכות דאצי' ששרשה מבחי' מלכות דא"ס שהיא מלכות דא"ק ולכן יש בה הכח להצמיח כו' שהוא בחי' א"ס. ולכן הם ראשית תבואתה ומארי דאורייתא שהתומ"צ כמו שירדו למטה הם בחי' גרעין כו'. אך לאחר שתצמח הפרי ומלאו פני תבל תנובה הוא בחי' אור שלמעלה מנש"י והיינו בחי' יסוד דא"ק שלמעלה מעלה מבחי' מלכות דא"ק כו' שמבחי' יסוד דא"ק הוא שרש המצות. וזהו כמשל שהאשה יולדת זכר שהוא למעלה ממנה כנ"ל. ע"ש באורך.

ומעתה א"ש מדוע נאמר "ותלמודו בידו" דייקא, כיון שדוקא ע"י לימוד התורה שירדה ג"כ להתלבש בענינים גשמיים נעשה ג"כ מזה בחי' צמיחה, ולכן ארז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. לכאורה הוא תמוה והלא למעלה אין נצרך שם כלל הדבור גשמי אלו מציאות וכדומה? רק שלהיות בחי' צמיחה הנ"ל צריך להיות דוקא נשרש ונקלט בארץ ואז יוכל לצמוח. כמו"כ כשנקלט אצלו בחי' התורה בבחי' קליטה ממש להיות תלמוד ובידו דוקא אזי נעשה מזה בחי' צמיחה גלוי רב למעלה הרבה מבחי' ההשגות שבג"ע ששם הוא רק נהנין מזיו השכינה כו'.



נגלה

לא ראי זה כראי זה - הצד השווה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בשיבת ליובאוויטש מנשסתר

ב"ק ו, א. גדר הלימוד של הצד השווה שלומדים מב' המלומדים והיינו שלומדים מהצד השווה של ב' המלומדים, דא"א ללמוד מכ"א בנפרד דהא לכ"א יש פירכא וממילא מוכרחים ללמוד מהצד השווה שביניהם וע"ז אין פירכא.

ולכא' למה א"א ללמוד מא', וכי פריך דיש פירכא נאמר השני יוכיח דאין זה פירכא וא"כ חוזר וניעור הלימוד מהא', ולמה צריך ללמוד משניהם ממה הצד.

וע"כ צ"ל כשאומר דהב' יוכיח אין הפשט דהב' יוכיח דאין זה "פירכא", אלא הפי' הוא דהב' יוכיח הדין שאנו רוצים ללמוד, דהרי אין להב' הפירכא שהי' לנו על הא'. וע"ז שואל הגמ' דגם מהב' א"א ללמוד דהא יש פירכא אחרת, ואומר א"כ אם זה הבעי' נלמוד מהא' דאין ע"ז אותו פירכא. וע"ז ממשיך הגמ' וחזר הדין שעל הא' הי' לנו גם פירכא כנ"ל, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה.

וברש"י סו,א ד"ה לא סנהדרין "לא ראי' של זה כו'", והיינו שרצינו ללמוד מהראשון ולא יכולנו בגלל המעלה, אבל המעלה הזו שבגללו לא למדנו מהראשון אין בהשני, והמעלה שיש בהשני שבגללו א"א ללמוד מהשני אין בהראשון, א"כ נעשה לימוד מהצד השווה שביניהם שעל הצד השווה אין הפירכות הנ"ל (דהא לא ראי זה כראי זה) ונילף משניהם, וזה נק' בנין אב משני כתובים.

והנה לעיל (ג, ב) מביא "ולרב בור דלא אפקרינהו משורו למדנו" והקשה בתוס' דאיך ילפינן משור דמה לשור שכן בע"ח ותי' דיליף משור ובור וע"ז הקשה שם עיי"ש. ולכאורה התי' דחוק, ולרש"י א"א לאומרו דהא לשיטתו רב ס"ל דלא הוי חייב משום בור בדלא אפקרינהו ואיך ילפינן מבור.

ולכא' צ"ל דמבור ידעינן דהא דלא הוי רוח חיים אינו חסרון וא"כ ילפינן משור. ולכא' לא א"ש עם הנ"ל דא"א להשתמש בהב' להוכיח שאין זה פירכא אלא צריך ללמוד מהב'.

וי"ל דבהנ"ל פשוט דפירכא הוא צד קל (כח אחר מעורב בו וכיו"ב), אבל לענין רוח חיים אולי י"ל דאין באמת סברא דרוח חיים חייב יותר ממה שאין בו רוח חיים, ורק בהמשנה כשאומר ולא זו"ז שיש בו רוח חיים הכוונה דהי' הו"א דרק רוח חיים מקרי "מזיק", אבל אחרי ששמעינן דבור ואש מקרי מזיק שמעינן שפיר דאין סברא זו נשנה ולא מקרי פירכא כלל, וא"כ אפשר ללמוד בור דלא אפקרינהו משור לחודי' דהא מבור ואש ידעינן דלאו דוקא רוח חיים ואין רוח חיים מועיל כלל.

ועי' ברא"ש ס"א שמביא בשם יש מן הגדולים דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם והרא"ש חולק "דעיקר תלמודא הוא מבור לחודי' כו" עיי"ש.



חצי נזק לנבירה באשפה

הת' יוסף יצחק ליפסקער

תות"ל המרכזית – 770

חבר המערכת לשעבר

ב"ק יז, ב: "תנו רבנן בהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר כיצד כו' וחזיר שהיה נובר באשפה והתזו והזיק משלם חצי נזק" והוא מדין צרורות דמשלם רק ח"נ.

ופירש"י (ד"ה צרורות) בטעם הדבר: "וכן חזיר הנובר ומתז צרורות בחוטמו הוי נמי כצרורות דרגל דכל מה שהוא כחו ולא גופו קרי צרורות". וכוונתו, דהברייתא משמיענו דגם בהתז ע"י חטמו מקרי צרורות דרגל.

והתוס' (ד"ה נובר) נחלקו ע"ז, וכתבו: "ואע"ג דתנא צרורות דרגל אשמועינן צרורות דשן דלהנאתו קעביד". כלומר, שחידוש הברייתא הוא דדין צרורות קאי גם בשן.

ובביאור פלוגתתם כתב בחידושי רבי נחום, דרש"י לטעמיה אזיל לקמן (יח, ב ד"ה דדחיק), שהביא ב' אופנים בדין הטילה גללים להנאתה, אי הוי שן ומשלם נ"ש או דמכיון דמעשה ההיזק לא נעשה בגופה, אף דלהנאתה קעבדה, משלם ח"נ דצרורות נינהו. וכתב שם, דלב' הדרכים הלכתא דצרורות לא נאמר בשן, ורק דפליגי אי הוו צרורות דשן ומשלם נ"ש כדין שן שלא נאמר בה הלכתא דצרורות, אם לאו, ומשלם

ח"נ מסניף צרורות דרגל, דהמזיק שלא בגופה אינו בכלל שן אף שיש הנאה להיזקן עיי"ש ביאור הדבר.

וסיים: "והן הן דברי רש"י בסוגיין שכתב דחזיר הנובר באשפה הו"ל צרורות דרגל, דלשיטתו לא נאמר בשן ההלכתא דצרורות, ומשו"ה הוצרך לבאר דחזיר הנובר באשפה הו"ל צרורות דרגל. והתוס' פליגי על ב' הנחות אלו וס"ל דגם נזק שלא נעשה ע"י גופה מקרי שן, וכן ס"ל דההלכתא דצרורות נאמר נמי בשן ולכן מצו לפרש דחזיר הנובר באשפה חשיב שן והו"ל צרורות דשן".

והיוצא לפי זה, דלשיטת רש"י מדובר כאן במעשה דיש הנאה להיזקה, והא דכתב דהוי צרורות דרגל הוא משום דכשהתיזה צרורות בכגון דא אינו בכלל שן, כמו שכתב בעצמו לקמן.

ולענ"ד אין צורך בכ"ז, ואדרבה אינו ענין לכאן. דהרי רש"י כתב בפ' תיבת נובר, "בחוטמו ובלע"ז פורי"ר", היינו ניקור וחיטוט. אמנם התוס' כתבו בתחילת דבריהם: "יכרסמנה חזיר מיער מתרגמינן ינוברניה". היינו, דנבירה הוא מלשון ניתוק והכרתה, היינו אכילה.

וא"כ רק לדעת התוס' הו"ל הך נבירה בגדר שן. אבל לדעת רש"י דאי"ז מעשה אכילה אלא ניקור בחוטמו גרידא, הו"ל ממש בכלל רגל [ויותר מפורש הוא במאירי כאן: "נובר בחוטמו לאשפה דרך הילוכו"], וכשהתיזה צרורות מחמת זה, פשוט הוא דנכנס בגדר צרורות דרגל.

ובמילא, פלוגתת רש"י ותוס' כאן היא רק אם נאמרה הלכתא דצרורות בשן, ולא צריכין כלום לדף יח.

ולא באתי אלא להעיר.



רמב"ם

הערות ברמב"ם הלכות שבועות

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בהלכות שבועות פ"ה הט"ז כתב הרמב"ם בסוף ההלכה מדעתו (כאילו אין לה מקור מפורש) שהנשבע להרע לחבירו לוקה משום שבועת שוא. וכתוב בהביאור ד"מפעל משנה תורה" ש"אף על פי שנראה בבירור שזו שבועת שווא, שנשבע לבטל מצוה (לעיל א, ו), נראה שהייחוד בזה הוא שמדובר במצוה בין אדם לחברו, ולכאורה חברו יכול למחול לו עליה (מער"ק)."

ואינו מובן, שהרי אין נתינת רשות מועיל אלא לפטורו מתשלומין, אבל עדיין אסור לחבול בו. דאפילו לחבול בעצמו אסור (כמפורש בהלכות חובל ומזיק פ"ה ה"א) כיון שאין לאדם רשות על גופו כלל להכותו (משנה ב"ק דף ז, ב).

והנראה לענ"ד לתרץ בב' אופנים:

א. אולי היא התראת ספק (ע"ד המבואר בהלכה ב) כיון שיש זמנים שמוותר להכותו (כגון להצילו מעבירה או להציל ממנו וכיו"ב), ולמרות כן ס"ל להרמב"ם שיש בו מלקות כיון שלהכותו במקום שאינו רשאי לאו המפורש בתורה היא ולוקין עליה אע"פ שההתראה בספק היא – כמבואר בהלכות סנהדרין פט"ז ה"ד. ואע"פ שאינו מוכרח שהרי בידו להכותו באופן המותר ואז אינה שבועת שוא, מ"מ אולי לא תיווצר הזדמנות כזאת.

ב. ע"פ מה שהקשה בשו"ע אדה"ז הלכות נזקי הגוף בקו"א ס"ב על מה שכתב בים של שלמה (פ"ח סי' נט) שאסור לצער גופו לצורך ממון, ד"צריך עיון גדול מיעקב אבינו שאכלו חורב וקרח בשביל ממון".

בספר "רמב"ם הערוך" הקשה על מה שכתב הרמב"ם בהלכות שבועות פ"ה ה"ז שאינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני, דקשה, הא חצי שיעור אסור מן התורה?

ויש לבאר בכמה אופנים, ומהם:

א. בסוף פ"ו הלכה יז פירש הרמב"ם שהכוונה בחלות השבועה (דאין שבועה חלה על שבועה) היא לענין התחייבות, שאי אפשר לחייבו ב' פעמים. וכיון שאינו חייב על חצי שיעור מהר סיני, שפיר יש לחייבו על שבועת עצמו. ועד"ז בהלכה ח.

ב. גם את"ל שקשה לפרש כן, דא"כ למה חיכה הרמב"ם מלהגדיר ולפרש כן בסוף פרק הבא (וידוע דרכו של הרמב"ם לסמוך על דוקא מש"כ לפני זה – ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם כו' אות ו, והובא לענין כבנדו"ד בלקו"ש חי"ז ע' 217 בשוה"ג להערה 17), יש לומר בפשיטות יותר. דהנה ידוע דלא נחלקו ר"ל ור"י על חצי שיעור אי הוה דאורייתא אלא בסברא אם יש לומר דכיון שהתורה אסרה שיעור מסויים לכן גם על פחות מזה יש סברא לאסור מן התורה כיון דחזי לאצטרופי. וכיון שלא אסר כן בפירוש ואינו אסור אלא מסברא, לכן עד"ז יש לומר שאינו מושבע על זה למרות שאסור מן התורה מסברא.



הלכה ומנהג

ברכה אחרונה על כזית של תערובת דגן עם שאר מינים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

היום שתיתי כוס קפה מלווה עם כמה עוגיות. אכלתי יותר משיעור כזית מהעוגיות, אבל יודע אני שהעוגיות מכילות יותר סוכר מאשר קמח, וא"כ בכזית שאכלתי אין שיעור כזית קמח. האם עלי לברך ברכה מעין ג' [בנוסף על ברכת בורא נפשות על השתיי"?]

הנה, בסדר ברכת הנהנין פ"ג ה"ב כותב רבינו הזקן, שאע"פ שלענין ברכה ראשונה, הרי מין דגן הוא עיקר בתערובת, אבל לענין ברכה אחרונה יש אומרים שאין לברך מעין ג' אלא א"כ שיעור הדגן בתערובת הוא כזית בכדי אכילת פרס (= 1/6).

אכן להלן שם בפ"ח ה"ג - לענין פת - הובאה דיעה הנ"ל, אך הובאה דיעה נוספת, שאין לברך ברכת המזון על פת זו אא"כ אכל כל הפרס, היינו שלפועל אכל כזית דגן. "ויש לחוש לדבריהם בספק ברכות".

והתיווך שבין שני המקורות י"ל לכאורה, שבפ"ג הספק הוא בין ברכה מעין ג' או בורא נפשות, וא"כ אין כאן חשש ברכה לבטלה, משא"כ בפ"ח שהספק הוא לענין ג' [ד'] ברכות של ברכת המזון, או ברכה אחת מעין ג'. ובכה"ג הכריע אדה"ז שלא לברך ג' [ד'] ברכות, כי אם ברכה אחת מעין ג'.

אבל אם תיווך זה נכון, הרי בנידון שאילתנו, שהוא מברך 'בורא נפשות' על השתיי', וא"כ חזר הספק לענין העוגיות להיות לא רק ספק איזה ברכה, אלא אם לברך ברכה נוספת. וא"כ הו"ל למיחש בספק ברכה ולא לברך ברכה אחרונה על אכילת העוגיות, ולכללם מספק בברכת בנ"ר שעל שתייתו.

או י"ל שמכיון שבמצב שאכל העוגיות לבד היה מברך אחריהן ברכה מעין ג', הרי בכך הוקבעה ברכתן האחרונה לברכה מעין ג', ואין לשנות בזה מחמת שמברך אז גם 'בורא נפשות'.

כתבתי דברים בחפזה, ואולי כבר נידונו הצדדים הנ"ל בידי חכמים ומורי הוראה. ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר.



לסמוך על זמן מוצ"ש של אדה"ז

במקומות הצפוניים

(חלק שני)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

קרוקלין, נ.י.

הקדמה

נשאלתי קודם חג השבועות דשנת תשע"ו לפ"ק, מש"ב הרה"ג ר' ברוך אבערלאנדער שליט"א אב"ד בודאפעסט יצ"ו, שהיות שבנו לומד בישיבה בעיירה ליד מוסקבה (הנמצאת 36.57 מעלות למזרח, 55.92 מעלות לצפון) והזמנים דשם שנויים במחלוקת, האם אוכל לבאר הזמנים לפי כל השיטות בדעת אדמ"ר הזקן. עיקר הויכוח

כי רצו להקל מאד במוצאי שבת בליל א' של שבועות להתחיל את ההכנות לסעודת החג וכיצא בזה. וכפי הבנתי עדיין אין הכרעה ברורה בזה. גם מה שרב אחד טען שלפי מנהג הקהילות האורתודוקסיות בארה"ב זמנו מוקדם יותר.

בעת ההיא השבתי בראשי הפרקים כל הדיעות והחילוקים בינותיהם. אח"כ התחלתי לכתוב בירור יותר ארוך ופרסמתי אותו בקובץ 'מפרי הג"ן' שי"ל מבית הוראה של קהל נטעי גבריא, והנני חוזר ומפרסמו כאן מחמת דברים שנחדשו בו, ועוד, כי כאן מקומו להרחיב הנידון שהתחלתי בגליון הקודם. וכתבתי בקובץ הנ"ל שלא באתי להכריע בזה, כי הענין הזה החמור שייך לגדולי רבנים היושבים על המדין ולרבנים המקומיים, רק אציע כאן צדדי הנידון ומציאות הדברים לפני הרבנים שיחיו.

קודם אבאר מציאות הדברים. חג השבועות בשנה שעברה חל מאוחר מאד בשנת החמה, כך יצא ששבת ערב שבועות היתה עשרה ימים לפני היום הארוך בשנה. שקיעת החמה בשבת היתה שם 10:19, מוצ"ש לחשבון 8 וחצי מעלות הנהוג³² היא 12:01, וחצות היא 1:33. דהיינו שמן השקיעה עד מוצ"ש לוקח 102 דקות, ומן זמן זה עד חצות הלילה יש מעט יותר מן שעה וחצי, וכידוע דעת הגר"א (בסי' רסא) ואדה"ז בסידורו (הל' ספירת העומר) שבמקומות הצפון חצות הלילה הוא כבר עלות השחר.

ולשם השוואה, באנטווערפן (51.2 מעלות לצפון) שקיעה"ח היתה 9:58, וצאה"כ של 8 וחצי מעלות 11:10 (72 דקות אחר השקיעה), וחצות היא 1:42 (כשעתיים וחצי אחר צאה"כ). וכן בלונדון (51.57 מעלות לצפון) שקיעה"ח 9:18, וצאה"כ הנ"ל 10:32 (74 דקות אחר השקיעה), וחצות 1:00 (קרוב לשעתיים וחצי אחר צאה"כ). ואפילו במגשסת (53.5 מעלות לצפון) שהיא יותר לצפון, אינו קשה כל כך, ששם השקיעה היתה 9:38, וצאה"כ הנ"ל 11:01, וחצות 1:08, שיש עכ"פ למעלה משעתיים בין צאה"כ לחצות.

והנידון שלנו היא בגלילות מוסקבה שיש עכ"פ כשעה וחצי בין זמן מוצ"ש לעלוה"ש, אך בפטרסבורג (59.9 מעלות לצפון) השיעור של שמונה וחצי מעלות קשה פי כמה לקיימו. שכן שקיעת החמה היא שם 11:20, וצאה"כ של 8 וחצי מעלות לא קיים, שהשמש יורד פחות מן 7 מעלות (6.99) בלבד בלילה זה, כך שהכוכבים הנראים רק כשהשמש ירדה בשיעור 8 וחצי אינם נראים בקיץ. וצריכים להחזיק זמן צאה"כ

(32) במקומות שאין ממתינים לחומרא על 72 דקות שוות, וכאן 72 דקות שוות הם קולא לעומת חשבון זה כדיבואר לקמן.

בחצות 1:59 שהיא הנקודה החשוכה ביותר בלילה, ואחר רגע חצות מתחיל שוב להאיר, כך שרגע הצאת הוא גם רגע העלות.

א. זמן מוצ"ש לפי ה'שלחן ערוך'

בשו"ע (סי' רצג ס"א) פסק: "צריך ליזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו". וביארו האחרונים (מג"א סק"ב, ביאור הגר"א, שו"ע אדה"ז ס"א) ע"פ הראשונים (הר"ן המובא בב"י), שאע"פ שלגבי מעריב די בג' קטנים מפוזרים כמבואר בהלכות קרי"ש של ערבית (שו"ע סי' רלה), אבל לגבי מוצ"ש צריכים להיות סמוכים ורצופים מחמת תוספת שבת.

ב. שיטת ה'דגול מרבבה': די בהמתנה מעט

ב'דגול מרבבה' שם דעתו שלא צריך דוקא רצופים ודי בהמתנה מעט. וז"ל: "הנה זה פשוט דשלשה כוכבים בינונים, אף שאינם רצופים הוא בודאי לילה, ומה שבעינן כאן רצופים היינו להוסיף מחול על הקדש, כמבואר כאן בב"י בשם הר"ן, בשם ירושלמי. ואם כן נראה לי, דכוונתו שאם רואה שלשה רצופים רשאי לעשות מלאכה מיד, דודאי כבר הוא מעט תוספת מחול על קודש, אבל ברואה ג' כוכבים שאינם רצופים אינו רשאי לעשות מלאכה מיד, דאף שבודאי הוא לילה מכל מקום צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל כשרואה שלשה כוכבים שאינם רצופים וממתין מעט אחר כן, רשאי לעשות מלאכה, שהרי הוסיף אותו מעט זמן שהמתין, ושיעור תוספות זה אין לו שיעור כמבואר לעיל סימן רס"א. עכ"ל.

וכ"כ המג"א (סי' קפח ס"ק יח) שלתוספת שבת במוצ"ש סגי במשהו, ו'שערי תשובה' (בסי' רצג שם) ו'משנה ברורה' (שם ס"ק ה). וכן מבואר לכאורה בפמ"ג בקונטרס 'נועם מגדים' (אות כ' דף לה ע"א): "נמצינו למדין שאין להתחיל במו"ש להתפלל ערבית עד שיהיה ודאי לילה דהיינו ג' כוכבים מפוזרים בינונים³³, ומה שיששה עם עם סדר התפלה הוא תוס' שבת, וכמדומה שראיתי שזמן שהיית סדר תפלה במו"ש לערך חצי שעה משעות השויה".

(33) ושם לעיל כתב "קטנים", וצ"ע, ויש ליישב.

ג. דעת אדה"ז ב'שלחן ערוך' וב'סידור'

וכן בשו"ע אדה"ז (סי' רצג ס"א) פסק כדעת מרן המחבר בשו"ע: "עיקר יציאת השבת הוא משעת צאת ג' כוכבים קטנים שאין אנו בקיאים בבינונים, ומיד שיצאו ג' כוכבים קטנים היה מותר בעשיית מלאכה, אלא שצריך להמתין עד שיהיו ג' כוכבים עומדים רצופים במקום אחד ולא מפוזרים שזהו השיעור שצריך להוסיף מחול על הקודש ביציאת השבת".

אך בסידורו ב'סדר הכנסת שבת', אחר שמאריך בזמן לילה לפי החשבון בארץ ישראל ובמקומו (רוסיא לבנה), כתב: "ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיץ לענין קריאת שמע של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה ובמוצאי שבת להוסיף אח"כ מעט מחול על הקדש." – הרי שאחר הזמן שקבע ללילה לענין קרי"ש (בקיץ שעה שלימה אחר השקיעה), יש להוסיף "מעט" מחול על הקדש, וזהו כדעת ה'דגול מרובה'.

ד. הכרעת ה'קצות השלחן': ימתין לרצופין ובשעה"ד די בד' דקות

ז"ל ה'קצות השלחן' (סוף ח"ג דף עא): "ולדינא ע"פ המתבאר מדברי אדמו"ר ז"ל בסידור הנ"ל הוא שאחר עשרים דק מן השקיעה בימים השונים בא"י הוא צה"כ. וצריך להוסיף ע"ז מחול על הקדש. . ע"כ בירושלים ת"ו אחר ביאת השמש מראש הר הזיתים או הר הצופים בכמו ח' דק אח"כ היא השקיעה האמתית לענין מו"ש וע"ז צריך להוסיף שיעור ביה"ש דר' יהודה ודר' יוסי, וד' דק לתוספת מחול על הקדש. וכל זה בשעת הדחק דוקא, אבל לכתחלה פשוט לדינא שצריך להמתין עד צאת ג' כוכבים קטנים לעשיית מלאכה במוש"ק כפשוטו לשון הש"ע בסי' רצ"ג. עכ"ל.

וכ"כ בספרו 'שיעורי ציון' (עמ' עו, אות מא): "ובמוצאי שבת שצריך להוסיף מחול על הקודש צריך לנהוג איסור מלאכה בכל הקיץ עד 30 מינוט אחר השקיעה לכל הפחות, ובכל החורף עד 24 מינוט אחר השקיעה לכל הפחות, וכל זה לממהרין לצאת מן השבת, אבל המנהג משנים קדמוניות שחצי שעה אחר השקיעה עומדין להתפלל ערבית בבתי כנסת הקבועים בין בקיץ בין בחורף, ואין עושין מלאכה עד אחר תפלת שמו"ע, ואין לשנות המנהג אם לא לצורך דחוף".

ושם בהערה 21 כתב: "והתפלה נמשכת לפחות כעשרים דקים³⁴ . . . ורק במוש"ק דחנוכה יש מקדימין תפלת ערבית איזה מינוטין, כי עד שיגמרו התפלה ויחזרו לביתם יגיע כבר זמן הדלקה, אבל המקדימין יותר אין רוח חכמים נוחה מהם וכבר צווחו על זה". עכ"ל.

מבואר מדבריו שאע"פ שלפי סידור אדה"ז זמן מוצש"ק מוקדם מן הזמן שבלוחות המתפרסמים בירושלים, אין לשנות המנהג אם לא בשעת הדחק ולצורך דחוף, והמקדים אין רוח חכמים נוחה הימנו.

ולפי"ז בניהון שלפנינו עלינו לבאר האם קיים מנהג להחמיר כדעת השו"ע להמתין לקטנים רצופים, או אפשר לסמוך על מוצ"ש של סידור אדה"ז ו'דגול מרבבה'. ולגבי בשעת הדחק יוצא מדבריו שאפשר להקל גם נגד המנהג. גם עלינו לבאר מהו זמן לילה לסידור אדה"ז כפי עיקר הדין

ה. זמן לילה מעיקר הדין לסידור אדה"ז

כתב אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת': " . . . ובמדינות אלו זמן צאת ג' כוכבים בינונים בימים השונים הוא בכמו חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמיתית, שהן ל"ד חלקי שניים בקירוב אחר שקיעה הנראית, כליל צח שהאוויר זך, וכן בכל החורף כמעט (שבמרחשון של חדשי החמה פוחת מעט מתשרי שנראים אז ג' כוכבים בכחצי שעה אחר שקיעה הנראית, ובטבת עודף מעט על תשרי, ובאדר חוזר ופוחת מעט כמברחשון, ובניסן חוזר להיות בשוה עם תשרי, ע' בס' אילים במעין חתום). ופסקו בגמרא הלכה כר' יוסי לחומרא כמו ביציאת שבת וקריאת שמע של ערבית וכיוצא בהן, שאינו ודאי לילה עד צאת הכוכבים הבינונים בגודל גופם ברקיע ובאורם. ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיץ לענין קריאת שמע של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה ובמוצאי שבת להוסיף אח"כ מעט מחול על הקדש."

זמני צאת ג' כוכבים בינונים המבוארים כאן, אם נבוא לתרגמו בדיוק לפי החשבון במעלות החשבון מסובך, ובין מחברי זמנינו מצאתי חילוקים קטנים. י"א כשהשמש

34) ולהעיר שלפי דבריו יוצא לכאורה שזמן מוצ"ש בירושלים הוא 50 דקות אחר השקיעה, שחצי שעה אחר השקיעה מתחילין ערבית ואחר עוד 20 דקות גומרים התפילה ואז מותרים במלאכה, אך זמן מוצ"ש שבלוחות המתפרסמים בירושלים ע"פ הגרי"מ טוקצ'נינסקי (8 וחצי מעלות) אינו אלא 37 דקות אחר השקיעה (שבגובה 800 מ') אפילו בקיץ. אך לאמיתו של דבר, הרי כתב שממתינים מלעשות מלאכה רק עד אחר שמו"ע, והמתפללים במהירות יכולים לגמור שמו"ע אחר 7-10 דקות מתחילת התפילה.

6.1° תחת האופק ('קיצור הלכות משו"ע אדה"ז', במילואים לסי' רצג עמ' צח). וי"א 6° (הגרי"י פייגעלשטאק ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאור הגרשד"ב לזין עמ' צד), וי"א 5.95° (זמני היום בהלכה' עמ' לט, 'הזמנים בהלכה' עמ' תקיג), וי"א 5.9° ('מעגלי צדק', קוסובר, עמ' פז), וי"א 5.88° ('זמני ההלכה למעשה', מנת, במבוא עמ' 29), וי"א 5.83° (הרב לזין ב'סדר הכנסת שבת' הנ"ל עמ' טז). ב'לוח שנה מפורט' לאופק ברוקלין נקטתי זמנו 5.9°, שזה הממוצע ביניהם והחילוק בינותיהם בנוא יארק והסביבה פחות מדקה לכאן ולכאן, אבל במקומות הצפון כמו בנידון הרי יש חילוקים גדולים.

ו. זמן לילה לחומרא לקרי"ש של ערבית ולמוצ"ש לסידור אדה"ז

אלא שלגבי מוצ"ש לא די לחשב ע"פ הזמנים הנ"ל, שכן ב'סדר הכנסת שבת' אחר שמבאר החשבונות לזמן לילה מעיקר הדין כתב: "ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיץ לענין קריאת שמע של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה, ובמוצאי שבת להוסיף אח"כ מעט מחול על הקדש."

מבואר שלקרי"ש של ערבית צריך להחמיר בקיץ על שעה אחת אחר השקיעה, וזהו במקום אדה"ז ברוסא לבנה (אופק ליאדי והסביבה). וטעם הדבר כתב "לפי שאין אנו בקיאים בהם" היינו ככוכבים בינונים, וזהו על דרך שכתב בשו"ע אדה"ז (סי' רצג ס"א) שצריכים להמתין לקטנים כיון שאין אנו בקיאים בבינונים, ויסוד הדבר בשו"ע שם ובב"י בשם הרבינו יונה ריש ברכות. וכ"כ הרשד"ב לזין בספר הנ"ל עם ביאור שלו (עמ' כח), והרה"ג שלום דובער הרצל (שם עמ' פד), וראה 'קיצור הלכות משו"ע אדה"ז' (מילואים עמ' קב הע' 44).

אחרים סוברים שבזמנינו שיש לוח מדוייק אין צורך בחומרא זו (שם הגר"י אולמאן עמ' עו, והגרי"י פייגעלשטאק עמ' צז, ועיי"ש עמ' קיד). הם מפרשים שמש"כ "ולפי שאין אנו בקיאים בהם" אין הכוונה כדעת הרבינו יונה, אלא שאין סתם אנשים בקיאים בחשבונות המעלות לחשב יום יום לכן "בכל" הקיץ יש להמתין שעה. ולפ"ז בימינו שאפשר לסדר לוח מדוייק ליום יום שוב אין צריך להחמיר.³⁵

35 אמנם להעיר מן המכתב שנדפס בגליון שו"ע אדה"ז סי' רסא ס"ו (בשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה נד' בעמ' תתקט) "לדין דלא קים לן בשיעורא דרבנן בעו"ה אין אתנו יודע עד מה", הרי שהדבר תלוי בעוונות, ולא בחוסר אמצעים ומחשבים (קאמפיוטערס). אך מאידך, מכתב זה קדם לכתובת הסידור.

ולכאורה יש להביא ראיה לשיטתם מדברי ה'קצות השלחן' (שם) שכתב: "ולדינא ע"פ המתבאר מדברי אדמו"ר ז"ל בסידור הנ"ל הוא שאחר עשרים דק מן השקיעה בימים השונים בא"י הוא זה"כ, וצריך להוסיף ע"ז מחול על הקדש, "עכ"ל. משמע שגם הוא נקט שאין צריך לחשב ע"פ שעה בקיץ ברוסיה לקרי"ש של ערבית ומוצ"ש. ושיעור התוספת ביאר שם שהוא ד' דקות.

אך ב'קצות השלחן' שם נימק טעמו: "ויש לצרף ג"כ מה שראו החוקרים בזמנינו כוכבים בינונים בחורף בכ"ב דק ובקיץ בכ"ח דק. ואע"פ שאין אנו בקיאים בבינונים וצריך דוקא קטנים, מ"מ בצירוף הסימן דג' רבעי מיל הוי הוכחה דהכוכבים הם בינונים" ע"כ. הרי שרק בא"י מצא מקום להקל אחר הכוכבים הבינונים בצירוף הסימן דג' רבעי מיל שנאמר באופק א"י.

ולמעשה, הרב לוין מחשב זמן לילה לענייני דאורייתא 6.83 מעלות, ולמוצ"ש צריך תוספת של ד' דקות, וראה בהמשך בטבלה שלו. והגרי"י פייגעלשטאק שסובר שבזמנינו אין צריך להמתין לפי החשבון שעה בליאדי, סובר שזמן לילה גם לדאורייתא היא 6 מעלות, ולמוצ"ש מוסיפים ד' דקות לתוספת שבת.

ז. להחמיר יותר מזמן 'סידור אדה"ז' ולהמתין שמונה וחצי מעלות

הבאנו כבר דברי ה'קצות השלחן' שבמקום שיש מנהג להמתין לכוכבים קטנים רצופים צריך לעשות כן אם לא בשעת הדחק. וכעת אביא עוד מה שכתבו בזה רבני זמנינו.

בספר 'סדר הכנסת שבת' עם ביאור (להגרשד"ב לוין שליט"א) האריך כדרכו בביאור זמנים הנ"ל ללילה, אמנם לגבי לסמוך עליו למעשה הסתייג מזה (בעמ' יט) וכתב:

"ומכל מקום יש הנוהגים להחמיר במוצאי שבת עד 8 וחצי מעלות, דהיינו בימים השונים — 40 דקות אחר השקיעה, ובאמצע הקיץ — 50 דקות אחר השקיעה (ראה לקמן בסוף הספר, מה שכתבו בזה הרב יהורם שי' אולמן והרב יוסף יצחק שי' פייגלשטוק סעיף ט). וכל זה הוא בעירינו נ"י. אמנם במקומות הצפוניים יותר מתרבה שיעור ההפרש ביניהם, כפי שאנו רואים בטבלה זו לעיר מוסקבה, שבימים השונים ההפרש ביניהם הוא כ-7 דקות, ובאמצע הקיץ — כ-22 דקות.

מקום	תאריך	חצות היום והלילה	שקיעת החמה שבלוחות	צה"כ (בינונים) מעיקר הדין 5°50'	צה"כ (קטנים) לק"ש ערבית 6°50'	יציאת השבת הוספת 4 דקות	מוצאי שבת לשיעור 8°30'
מוסקבה	מרץ 20	1:37	7:45	8:20	8:27	8:31	8:38
מוסקבה	יוני 21	1:31	10:18	11:18	11:33	11:37	11:59

"והיינו שבימים השונים יה' שיעור 8°30' – 53 דקות אחר השקיעה, ובאמצע הקיץ – שעה ו-41 דקות אחר השקיעה.

"ובזה הורו כמה מרבני אנ"ש, אשר במדינות הצפוניות, כמו מוסקבה, פטרבורג, הלסינקי, שטוקהולם וכיו"ב, אין סיבה להחמיר יותר מהמבואר כאן לשיטת רבינו, שהרי:

(א) אין שם כל כך מנהג להחמיר בזה.

(ב) חומרה זו גורמת שם לדחות את יציאת השבת קרוב לחצי שעה.

(ג) יציאת השבת שם היא בסמיכות לחצות לילה, וכל חומרה בזה היא שעת הדחק גדול. "עכ"ל בספרו.

וכן כתב לי במכתב: "ומה שכתבת שעל זמן מוצ"ש לא תוכל להקל יותר משמונה וחצי מעלות. הנה גם אני לא רציתי להקל פחות משמונה וחצי מעלות, ולכן כתבתי בספרי (בלוחות שבעמ' 21-18) את שני הזמנים, וכל אחד יבחר מתי הוא מוכרח להקל בזה. שהרי במדינות הצפוניות זה מוגזם להחמיר כל כך. כשהייתי בקיץ בפטרבורג, לא יכלתי להבדיל עד 2 לפנות בוקר."

ובדעה זאת עומדת הרה"ג רבי יוסף יצחק פייגעלשטאק שליט"א במכתבו הנדפס בסוף הספר (עמ' קח אות ט), וז"ל:

"מה שכתב בהערה 25, בענין אם אנו נוהגים להחמיר לענין מוצאי שבת עד 8.5 מעלות. הנה כשהתחלתי להורות וראיתי שאין לוח מסודר לערים שאני המרא דאתרא בבראזיל, וכן אחר כך כשבאתי לארגנטינא, שאלתי את מו"ר הרה"ח הרה"ג מוה"ר יצחק הכהן ז"ל הענדל איך לכתוב הלוח, איזה שיטות לכתוב, ובעיקר הדיון היה על שקיעה האמיתית וצאת הכוכבים של 24 דקות של אדמו"ר הזקן בסידור, ואמר לי,

שבשום אופן לא להדפיס שקיעה ונץ האמיתית. ועל צאת הכוכבים אמר להדפיס שניהם 6 מעלות וכן 8.5 מעלות, לכל הדברים שצריך לילה כמו טבילת נשים, בדיקה שלה, סיום תענית דרבנן, תפילת מעריב (כולל קריאת שמע), ספירת העומר, לעשות כפי חשבון 6 מעלות, מוצאי שבת ויום טוב ויום כיפור לעשות 8.5 מעלות, וזה כבר כולל תוספת שבת ויום טוב, ולא להקל בזה דהוי בדברים שנהגו ישראל להחמיר בזה. יכול להיות שערים שהם מאד בצפון ובקיץ 8.5 מעלות הוא קרוב לחצות, וזה מאד קשה לקהל ישראל לחכות לתפילה והבדלה עד אותו שעה, (ולכן יש הנוהגים להבדיל ביום ראשון בבוקר) והמרא דאתרא שם דעתו שאם יפרסם מוצאי שבת 6 מעלות ועוד 4 דקות לתוספת שבת, קהל ישראל יוכל לחכות לזמן הזה, לדעתו זה חייב להכריע רב מרא דאתרא של אותו מקום, ולדון אם יש מנהג המקום שם להחמיר עד 8.5 מעלות או לא, ולדון אם על ידי שמדפיס בלוח זמן יותר מוקדם הרי הוא מחזק את שמירת השבת בכלל ישראל הנמצא שם, או להיפך. אבל ביתר מקומות בעולם לדעתי למוצאי שבת ויום טוב להדפיס הזמן של 8.5 מעלות."

וכן במכתב להשואלים אותו מה נכון ללוח חב"ד כתב לגבי מוצ"ש: "צאת הכוכבים (צה"כ) הנהוג, והוא כאשר השמש 8.5° מעלות מתחת לאופק. ומזמן זה מותר במלאכה במוצאי שבת ויום טוב, שכבר כולל תוספת מן החל על הקודש."

ובמקורות לזה כותב: "צאת הכוכבים: הנהוג. לזמן הזה אין לו שום יסוד בפוסקים ומקור המנהג הוא לפי השערתו ובדיקות שעשה הרי"ם טוקצ'נסקי הובא בספר זמנים כהלכה מהר"י יהודה לוי הוצאה חדשה תש"נ. ע' מ'. ובספר אור מאיר מהר"י מאיר פוזנא לונדון תשל"ג ע' שי"א שבזמן הזה שהשמש 8.5° מעלות מתחת לאופק, אז רואים ג' כוכבים [קטנים רצופים], וכך נהוג בהרבה ק"ק."

וכ"כ הרה"ג רבי יהורם אולמאן שליט"א במכתבו שם בסוף הספר (עמ' עו) וז"ל: "ורק לעשיית מלאכה במוצ"ש כבר נהוג בהרבה קהילות חב"ד לחכות עד הזמן של הרב טוקצ'נסקי, כדי לא להקל יותר מכולם. ובכל זאת רבני חב"ד הסוברים שדעת אדמוה"ז היא שאחרי צאת ג' כוכבים בינונים (מעלות) זה לילה לכל דבר, ורק צריכים להוסיף כ-4 דקות של תוספת שבת, ולחכות לזמן של הרב טוקצ'נסקי יכביד על הציבור (כגון במקומות שבצפון או בדרום), הרשות בידם להקדים וכפי ראות עיני הדיין (כמו שכבר העירו הרבנים פייגעלשטאק וראסקין³⁶ שליט"א)."

(36) במכתב הגרל"י ראסקין שליט"א שנדפס שם לא נזכר זה, אולי כתב כן במקום אחר.

ה. לוח ועד הרבנים דניו יארק רבתי

בשנת תרנ"ט הוציא החכם התוכן ד"ר ברוך הכהן קאהן לאור קונטרס 'טאבעללען' בלשון אשכנז בעיר שטראסבורג. בזמן צאת הכוכבים הבינונים הניח ליסוד שהם כוכבים בגודל 2, והללו נראים לראשונה כאשר השמש השתפלה 7 מעלות וחמש דקות אסטרונומיות תחת האופק ($7^{\circ}5'$). וכתב בהקדמתו (בההקדמה שבלה"ק) שחשבו זה לצאה"כ הוא אחר שנתברר לי בנסיונות רבות עת צאה"כ במקומות שונות הרחוקים זה מזה כמה אלפים מיל.

ובשו"ת 'מלמד להועיל' (או"ח סי' ל) יש משא ומתן בינו להתוכן הנ"ל, והרב 'מלמד להועיל' כתב לו: "לענין לוחותיך על זמן צאת הכוכבים אין לפקפק, רק טוב שתעיר על זה שאין השיעור בצמצום כולי האי ופורתא לא דק לחומרא." עכ"ל. ובספר 'הזמנים בהלכה' (עמ' תקכ תקכא) מביא לוח זה, וכתב שספר זה היה נפוץ שנים רבות, ולוחות רבים בערי אירופה נערכו על פיו.³⁷

וכ"כ הרה"ג ר' יחיאל מיכל שלזינגר ז"ל ראש ישיבת 'קול תורה' בספר זכרון 'אש תמיד' (עמ' תתג): "והלוח שנשלח מאמריקה שיוצא שם מטעם ועד הרבנים בניו יארק שהוא מבוסס לפי המכתב לואי על מודעות הצי שם הוא מתאים עם הלוחות של ד"ר כהן, ולפעמים יש קצת הבדל של רגעים מעטים באותן הגבולות שא"ל לדקדק (עד ג' מינוטין) ... נראה שלנכון יכולים להשתמש בטבלאות של ד"ר ב. כהן או של הצי שמיוסדים על מעמד החמה של 7 מעלות 51 מינוטין (7.085) תחת האופק ויוצאים בזה ידי כל ספק וגם תוספת שבת, אעפ"י שהכוכבים הנראים אז אולי לא נקראים כבר רצופים בתוך אמה אחת, בצירוף דעת הדגול מרבבה שלא צריכים לחכות על רצופים אם ברור לו שכבר חיכה קצת אחרי היראות כוכבי לילה שאינם רצופים. ואולי טוב

(37) כאן המקום לציין לגליון זמן תפילה בעיר ואם בישראל פרעשבורג מפרשת חקת (ו' תמוז) תרצ"ו, צילמו נדפס ב'הזמנים בהלכה' ח"א פכ"ג (עמוד ריג) ושם "זמן מעריב במוצ"ש", ובלע"ז Schabos Ausgang (= יציאת השבת), 8:45 כשמצב השמש 6.9 מעלות תחת האופק בלבד. והוא אפילו מוקדם מהנ"ל. אכן בספר הנ"ל ח"ב עמוד תמ"ג הביא צילום אחר מפרשת תרומה (ה' אדר) תרצ"ג, ושם זמן מוצ"ש הוא כשמצב השמש כשמונה מעלות תחת האופק. וע"ע בעמוד תמ"ד עוד צילום מלוח פרעשבורג מחודש אדר שנת תרצ"ד וזמני מוצ"ש כפי חשבוני בין 7.8-1 8 מעלות. ובשו"ת אגורה באהלך ח"ב או"ח סי' קכ"ט מביא הגליון דשנת תרצ"ג וכתב שמוזה נראה שלא המתינו על שיעור הכסיף אלא סמכו דהעיקר בג' כוכבים קטנים. ויש להוסיף שמן הגליון משנת תרצ"ו מוכח שהקילו גם בהגדרת "קטנים".

להוסיף תמיד ג' רגעים מכיוון שהמחבר דר' כהן בעצמו במכתבו להגדצ"ה (ב'מלמד להועיל' הנ"ל) כותב שא"א לדקדק בתוך גבולות של ג' רגעים."

ובספר 'זמנים' של פרופסור פראנק (אנגלית, עמוד 74), מביא תשובת הרה"ר הרה"ג ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג ז"ל שדן בזה עם הרב שלזינגר והוסכם ביניהם ששיעורי פרופסור קאהן 7.08 מעלות צודקים. והנדון שם לזמן מוצ"ש.

וכ"כ בשו"ת 'בני ציון' (שפירא, ח"ב סי' טז אות סא) שבלוחות מטעם "ועד הרבנים דניו יורק רבתי" נקבעו זמן היתר מלאכה במוצ"ש שיעור של 46-40 מינוט אחר השקיעה, היינו מהנשפים הקצרים עד הנשפים הארוכים. עכ"ד. וכן ראיתי א"י. ד. ג. בלוחות "ועד הרבנים דניו יורק רבתי" משנות תרצ"ג תרצ"ד.

וכ"כ בספר 'תנובת שדה' (סיגל, נד' בלטימור תשכ"ח, פ"ד סימנים ז ח ט) כדבר פשוט שהזמן הזה 5' 7° 3+ דקות לתוספת שבת הוא הזמן למוצ"ש ולכל עניני דאורייתא.

והרשד"ב לוי אמר לי שלוח הזה היה תלוי בעבר על הקיר ב-770. והיה ידוע שזמן מוצ"ש הוא שעה וג' דקות אחר זמן הדלקה, דהיינו 45 דקות אחר השקיעה. וזהו המקור למש"כ בספר 'נטעי גבריא' (נדה ח"ג פכ"ג אות ג) שרבני חב"ד מורין שזמן טבילה כפי הזמן של מוצאי שבת שהוא מ"ה מינוט אחר השקיעה. וכ"כ הגרי"י פייגלשטאק שליט"א ב'הערות וביאורים' (גליון א'קלה עמ' 45) "בפועל נהוג 45 דקות".

ט. שינוי המנהג בארה"ב ובתפוצות לשמונה וחצי מעלות

אמנם למעשה לא ניתן לראות זאת כמנהג מיוחד של קהילת חב"ד שזמן מוצ"ש הוא 45 דקות, אלא כמנהג הכללי של אמעריקא אשר גם בקרב קהילת חב"ד נהגו ע"פ לוח זה. וכן אמר לי הרשד"ב לוי (וכן כתב לידידי הרב יצחק צבי לאמפין שי' ממאנטריאל) שרבני חב"ד בניו יורק לא עסקו בזמנים וסמכו על המנהג הכללי. ולכן כאשר התחיל להתפשט למנהג הכללי בא"י ובאמעריקא ובעולם להחמיר עד 8 וחצי מעלות – שהוא זמן ה'תבואות הארץ', הגרי"מ טוקצ'נסקי, ו'אור היום' שהובאו לעיל, וכדעת השו"ע בסימן רצג להמתין על ג' כוכבים הנראים לנו קטנים ורופים – נתפשט כן גם בקרב קהילת חב"ד עד שגדולי הרבנים הכריעו שזה מחייב במקומות שאכן כן הוא המנהג.

אפשר שהשינוי הזה נתפשט בעקבות לוחות 'זמני היום' של ר' מרדכי פרימאק ע"ה, עד שזמן של 'ועד הרבנים' כמעט נשתכח. וראיתי בקונטרס ביאורים לזמני שהוא כותב שהזמן למוצ"ש לקח מן הספר 'אור מאיר' של הגר"מ פוזן שליט"א.

בדומה לזה לגבי קהלת האשכנזים, שבקהל עדת ישורון בפרנקפורט דמיין נהגו בזמן מוצ"ש של ד"ר קאהן בהוספת 6 דקות לתוספת שבת³⁸, ובקהל עדת ישורון בוואשינגטון הייטס נהוג היום בשיעור 8 וחצי מעלות³⁹. ושמעתי ממקור מהימן ששינוי זה נעשה עקב השפעתו של הגר"מ פוזן.

גם בלונדון, מאז שהתחילו להדפיס לוח של קהלות החרדים בשנת תשי"א היה נהוג זמן מוצ"ש מוקדם מן 8 וחצי מעלות, שהזמן היה 7.08 מעלות בתוספת 7 דקות

(38) כך כתב לי הרה"ג ר' מאיר פוזן שליט"א מח"ס 'אור מאיר', שמקדם לא היה בפפד"מ זמנים מסודרים למוצ"ש, "אמנם אחר שהדפיס ד"ר ברוך קאהן ז"ל את הזמנים שלו בשנת תרנ"ז וכתב שם בהקדמה שזמן של 7.085 מעלות הם בודאי כוכבים בינונים וכתב עוד דוהו הזמן של מוצש"ק. וטעה בזה כי בעיני זמן של כוכבים קטנים רצופים למוצש"ק. והואיל ולא היו להם אז שום טבלאות לזה קיבלו הקהלה אז זמן של קאהן והוסיפו 6 דקות על זמן של טבלאות אלו." עכ"ל.

מה שכתב שזה טעות שד"ר קאהן סמך על בינונים למוצ"ש (והאריך עוד בזה במכתבו אליי וכ"כ במכתבו שנדפס בגליון א'קלד), היא הערה נכונה, כי בעיני קטנים כמבואר בסי' רצג. אך להעיר, א) שד"ר קאהן כתב שזה בינונים "רצופים", ולא סתם בינונים. אך בשו"ע מבואר שצריכים קטנים רצופים. ב) בספר 'תנובת שדה' (שם סי' ט) הוציא מדברי ה'מנחת כהן', אשר "יש ללמוד מדבריו דהחומרא של ג' כוכבים קטנים שהביאו הפוסקים אינו אלא לאפוקי מכוכבים גדולים, והוא הדין אם ברור לנו מצד אחר שהכוכבים שראינו הם כוכבים בינונים שפיר דמי. ולפי זה כיון דברור לנו שהכוכבים הבינונים אינם מתאחרים לצאת אחר השיעור 5' 7°, יש לסמוך על שיעור זה גם למילי דאורייתא." עכ"ל. ג) כאן אנו דנים לפי דעת אדה"ז, ולשיטתו הכוכבים המוגדרים "בינונים" נראים כבר בכמו שש מעלות, א"כ כ-7 מעלות זה כבר חומרא (וכן דעת הגרי"מ שלינגר והגאון בעל 'בני ציון' וסייעתם), ואם המנהג כן, לא צריכים להחמיר יותר.

(39) כ"כ בספר 'דבר יום' (אנגלית, עמ' 120 הערה 70). וכ"כ לי הגר"מ פוזן שכך צריך להיות לפי עיקר הדין, וכן בספרו 'אור מאיר' תומך במנהג הזה של 8 וחצי מעלות.

אך עוד כתב ב'דבר יום' בהערה הנ"ל, שהרב דוד העברער מבאלטימור הגיד לו שחזן מאזור ניו יורק-ניו ג'רזי הרבה קהילות עדיין משתמשים בזמן מוצ"ש של 42 דקות [בתוספת ג' דקות תוספת שבת]. (הנ"ל הוא משגיח כשרות של הסטאר-K וביקר בהרבה מקומות). וכן שמעתי מעוד רבנים שיש קהילות שונות שעדיין מחזיקים הזמן של 45 דקות.

וכבר הבאנו דברי הגרי"י פייגעלשטאק שכתב שבפועל נהוג בחב"ד 45 דקות. אך זה לא הבנתי, שבמכתבו הנדפס ב'סדר הכנסת שבת' עם ביאור הרב לוין כתב לא לפחות משמונה וחצי מעלות שזה כ-50 דקות בקיץ, וכן הורה לאתר חב"ד. אורג ולשאר מסדרי זמנים.

לתוספת שבת, וכמש"כ בשו"ת 'חשב האפוד' (ח"ב סי' קמד), וכן כתב לי הגר"מ פוזן, וכתב לי שהוא הציע בשנת תשכ"ט לפני הרבנים לשנות הזמן לשיעור 8 וחצי מעלות, והרב בעל 'חשב האפוד' ורבני הביד"צ הסכימו להצעה, וכדנתבאר לעיל (בחלק א של מאמר זה אות ב).

גם בק"ק מחזיקי הדת באנטווערפן היה נהוג מקדם זמן היתר מלאכה בשיעור 7.08 מעלות בתוספת 6 דקות, עד שבשנת תשמ"ב הגיע שם לביקור הגר"מ פוזן שליט"א אודות תיקון מקוה ולימדם שצריך לעשות 8 וחצי מעלות, ומשנת תשמ"ג ואילך התחילו להדפיס השיעור החדש⁴⁰.

ובאמת שכבר בשנת תשי"ח כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ('אגרות קודש' חלק יז אגרת ו'ערב): "...לכן בכל מקום יש לדעת החשבון מתאים להאופק שלו, וגם בזה חילוק בזמן השנה עצמה. מה שראיתי נוהגים כאן בנ"י. הוא לחכות לערך חמשים רגעים לאחר השקיעה, אבל מובן שאיני אחראי בזה, ובכלל הרי ידוע מעלת המאחר במוצש"ק, אלא שבבית הכנסת צריך להיות באופן שרוב הצבור יכולים לעמוד." מש"כ שאינו אחראי בזה, כוונתו לכאורה שנמנע מלהביע דעה הן אם צריך כל כך והן אם מספיק בכך.

י. בליטא ורוסיה לא המתינו בקיץ עד 8 וחצי מעלות

אמנם ברוסיה, באלערוס וליטא יש לנו עדות גדולי הפוסקים על קהילות הקודש דשם קודם מלחמת העולם השנייה לא נהגו להחמיר כל כך, כך שאפשר לומר שעדיין לא נתפשט מנהג הזה.

וכ"כ הגאון בעל 'משנה ברורה' במכתב משנת תרע"ד (נדפס ב'אבני שהם', צודקאוויטץ, סי' כט אות י) וז"ל: "זוהי ידוע שזהו מנהג בכלל ישראל שאפילו בימות הקיץ בתמוז אין ממתניכם במוצ"ש רק ד' מילין ולא שעות זמניות, ורק בביהכ"נ של מינסק וכן הגאון מבריסק מנהגו להמתין שעות זמניות, אבל כלל ישראל אין מחמירים בזה. מוקירו ומכבדו כערכו הרם, ישראל מאיר הכהן." הרי שמעיד שבמקומות כמו ראדין, מינסק ובריסק, אין כלל ישראל מחמיר להמתין יותר מן 72 דקות שוות. (וע"ע ב'ביאור הלכה' סי' רסא ס"ב ד"ה שהוא).

40) כן קיבלתי מידידי הרב יצחק צבי לאמפין שי' ממאנטריאל ששמע כן מהרה"ח ר' ישכר דוב גראססמאן שי' מאנטווערפן עורך התוכנה 'זמנים לכל העולם', ומהרה"ח ר' משה יוסף גראסס שי'.

וכ"כ ב'ערוך השלחן' (סי' רצג סוף ס"א): "וזמן לילה הוא כשיראו ג' כוכבים קטנים וכו'. ואנו נוהגים להמתין מן שקיעת החמה שעה וי"ב חלקי שעה, שכל חלק הוא אחד מששים בשעה, דבזה יצאנו מכל הספקות, ואז מותר במלאכה. אמנם כשהרקיע מלא כוכבים אין צריך סימן אחר."

ב'שירי המנחה' לבעל 'מנחת שבת' (סי' עב סק"ג) מעתיק הערת "הרה"ג המפורסם הר' שלמה הכהן מו"ץ מוילנא, "וז"ל: "ואגב אורחיה ראיתי דהגאון המחבר קיצושו"ע נתן מכשול גדול להמעיינים בספרו סי' ע"ה ס"א במה שכתב דחייב כל אדם להפריש א"ע ממלאכה וכו' חצי שעה קודם צאת הכוכבים, וזהו אינו אמת, כי כבר מבואר בשו"ע הרב ובביאור הגר"א ז"ל ועוד בכמה ספרים כי מהתחלת השקיעה עד צה"כ והוא משך זמן הילוך ד' מילין 72 מינוט הוא זמן ביה"ש, וכל העושה מלאכה בזמן הזה הוא עובר באיסור ספק חיוב סקילה, וזמן התוספת שבת הוא קודם זמן זה, וכן נדפסו בהלוחות. וכבר הביא כבוד תורתו נ"י בביאורו דבריהם באריכות, אך דהוי ליה לכתוב דח"ו לסמוך בזה על דברי המחבר קיצושו"ע, עכתוד"ק של הרב הגאון ה"ר שלמה הכהן שליט"א מוילנא אות באות. "עכ"ל.

מ"ש שזמן ביה"ש הוא מן השקיעה עד 72 דקות – זה דלא כגאונים ודלא כר"ת, ועל כרחך שסב"ל כגאונים וכדעת הגר"א ואדה"ז שזמן ביה"ש מתארך באופקי צפון מבא"י. ואם כן מניין הגיע שיעור הזה של 72 דקות? על כרחך שזה מטעם כי 72 דקות באופק העיר ווילנא הוא כבר מוצ"ש בודאי אפילו בקיץ.

וראה מש"כ הגאון בעל 'אבן האזל' מסלוצק בהערותיו לספר 'בין השמשות' (טוקצ'נסקי, עמ' קנא): "ובחז"ל בודאי לא היו מלין בשבת אם לא נולד ע"ב מינוט אחר השקיעה. "עכ"ל. הרי שלא חילקו בין קיץ לחורף אלא נקטו דבר שווה, שמלו אם נולד אחר ע"ב דקות מן השקיעה גם בשיא הקיץ (יוני 21), אף שהחמה ירדה אז רק 7.72 מעלות בסלוצק (53.03 מע' לצפון), ובימים השווים (מרץ 18) לא מלו אם נולד קודם ע"ב דקות אע"פ שממהרה הרבה להחשיך שבע"ב דקות כבר ירדה החמה 11.53 מעלות. ויש בזה חידוש נוסף, כי לענין מילה הולכים אחר כוכבים הבינונים לדעת השו"ע ביו"ד, ולא צריכים לא קטנים ולא רצופים, ואעפ"כ המתינו עד הזמן שנקטו זמן לילה לענין שבת.

וכנראה הטעם שלא חילקו, כי לא רצו (או לא היה ביכולתם) למסור להמון עם (או לרבנים שאינם מתמחים בתחום הזמנים) זמנים שונים למשך כל עונות השנה, וזמנים נוספים לענין מילה, ויצטרכו לחשב כן בכל עיר ועיר במשך השנה, לכן נתפשט שם המנהג לנהוג זמן לילה לכל הענינים ובמשך כל ימות השנה ביחס קבוע לשקיעה.

אך למרות מנהג זה פוסק הערוה"ש (שם): "אמנם כשהרקיע מלא כוכבים אין צריך סימן אחר." כי כאשר רואים לעיניים סימני חז"ל אין להתחשב במנהג להחמיר מחמת חוסר ידיעה מספיקה. וכמובן, זה שייך בעיקר בימים השווים שממהר להחשיך וכוכבים ממהרים להיראות.

וכ"כ בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' סב): "ובמקומותינו נהגו . . . ובמוצאי שבת צריך להמתין עד ע"ב מינוטן אחר השקיעה, ולהחמירין ביותר הוא עד צ"ו מינוטן כהסובר דכ"ד מינוט הוא שיעור מיל. אבל הא לענין זה אין כל המקומות שוין, דתלוי זה בהאופקים כדאיתא בהגר"א סימן רס"א, ובמ"ב שם ובבאור הלכה, ובעוד מקומות, והוא בין לקולא בין לחומרא. ולכן בפה אמעריקא בעירנו נוא יארק . . . אשר כחמשים מינוט אחר שקיעה כבר כל השמים מלאה כוכבים והוא חשך כבאמצע הלילה, ולא פחות מבמקומותינו ביוראפ אחר ע"ב מינוט ויותר."

וכ"כ בעוד תשובה (יו"ד ח"ב סי' עט): "במדינה זו כפי שאנו רואין אף ביום היותר גדול אין להסתפק על יותר מחמשים מינוט אחר השקיעה, והווי אלו החמשים מינוט כדין הע"ב מינוט."

היוצא מדבריו שביוראפ (כולל מקומו ליובאן ברוסיה) היה צורך מדינא להמתין ע"ב מינוט מחמת האופק דשם, וזהו כאן חמשים מינוט. ועוד כותב, שהרבה נזהרו ביוראפ אף לאחר חשבון דהע"ב מינוט, עד אחר צ"ו מינוט, שהוצרכו להמתין מצד האופק דשם ומצד שעות זמניות, משום שהחמירו כהסוברין דהמיל הוא כ"ד מינוט, אבל באופק נוא יארק אין בו צורך והוא חומרא יתירא.

וכן בפונוביז' נהגו זמן מוצ"ש לא יותר מן 72 דקות⁴¹.

וכ"כ הגאון מערלוויא זצ"ל ב'אפריון חתנים' (ח"א סי' טז): "במדינת פולין ורוסלנד הנמצאים צפונית מקו המשווה הרבה יותר מא"י, ואפילו ממרכז אירופה, אע"פ ששם מהשקיעה עד צאה"כ מתארך הרבה יותר מא"י ואפילו ממרכז אירופה, וקבעו מוש"ק ע"ב מינוטין אחרי השקיעה, בכל זאת יצאו יד"ח גם לשיטת ר"ת [כפי הבנת ה'מנחת כהן'] כיון שכבר נראים ג' כוכבים בינונים."

(41) כך אמר הגאון הרב שלמה אליהו מילר שליט"א, ראה"כ ואב"ד דכולל טאראנטא, לידידי הרב דוד רפאל ברוינפלד שליט"א מח"ס 'דבר יום', שכן ידוע לו בבירור. וזה יוצא בערך 6 וחצי מעלות בלבד. ועפ"י כתב לו בתשובה שנד' שם עמ' 419 שלמוצאי תענית די לחשב 6 וחצי מעלות.

ובערים הנזכרות בשיא הקיץ, בעבור 72 דקות מן השקיעה לא ירדה השמש עדיין
8 וחצי מעלות אלא פחות מזה, שהרי:

בבריסק (הנמצאת 52.13 מעלות צפון) יורדת השמש 8.04 מעלות,

בליובאן (הנמצאת 52.78 מעלות צפון) יורדת השמש 7.81 מעלות,

בסלוצק (53 מעלות לצפון) יורדת 7.72 מעלות,

בנבוהרדק היושבת יותר לצפון (53.6 מעלות לצפון) יורדת השמש 7.52 מעלות,

במינסק (53.9 מעלות לצפון) יורדת השמש 7.41 מעלות,

בראדין (54.05 מעלות לצפון) יורדת השמש 7.36 מעלות,

ובוילנא שהיא עוד יותר לצפון (54.68 מעלות לצפון) יורדת השמש 7.12 מעלות
בלבד⁴².

ולפי השמועה שגם בפונוביז' (55.73 מעלות לצפון) הקילו על 72 דקות אחר
השקיעה בלבד, יש לנו מקור שנהגו להקל גם כשהשמש ירדה 6.72 מעלות בלבד.⁴³

(42) אך בזאת ראיתי בספר 'אור היום' (ליפקין, נד' בוילנא תרס"א) שמחמיר לחשב בוילנא 102 דקות
ביום הארוך, שזה שווה לארבעים דקות בימים השווים בירושלים (כפי עדות הר"ר יהוסף שווארץ
בספרו 'תבואת השמש', במבוא השמש בדף מא ע"א, והוא שמונה וחצי מעלות). ובאופן ליכוי (56.5
מעלות לצפון) מחשב שם 123 דקות השווה לחשבון הנ"ל, ולכה"פ 108 דקות שזה שווה ל-38 דקות
בירושלים בימים השווים (ע"פ 'מועד המועדים' פ"ח סי' נה שדי בשמונה מעלות בלבד). אך מדברי
הפוסקים דלעיל נראה שלא נהגו להחמיר כ"כ, ועל כרחך סמכו על ה'דגול מרבבה' וסידור אדה"ו.

(43) ואל תתמה שהקילו להקל כל כך, שכן גם בספר 'חותם קודש' (לווין, נד' בקראקא תרנ"ב) הקיל
כך, והיו מקומות אחרים שנמשכו אחר לוחותיו.

שכתב (סי' ו אות יד): "וברדת השמש כשש מעלות וחצי אל תחת האופק שהוא כערך 26 מינוטין,
או יראו לנו הכוכבים הבינונים היוצאים ממחבואם, ופני הרקיע יוסיף להאפיל ולהשחיר מרגע לרגע,
וזהר הרקיע ילך הלך וחסור, ורק זעיר שם זעיר שם נראה עוד אור נוצץ בירכתי הרקיע בצד מערב..."
ובסוף הספר הכניס טבלה על זמן השנה לעיר טשערנאוויטץ ולכל הערים היושבות על אותה רוחב של
טשערנאוויטץ.

ובשו"ת 'זכרון יהודה' (תאו"ח סי' קצו) כתב: "וע"ד שכתב הדר"ג נ"י [הגה"צ ר' שאול בראך זצ"ל]
על מה הטעמו אדני חשבון הפתקאות של הצעטטעל לשבת בעירינו, הנה נדפס ספר חותם קודש על

והנה המקום הזה שליד מוסקבה שאנו דנים בו נמצא 55.9 מעלות לצפון, ואחר 72 דקות מן השקיעה יורדת השמש רק 6.33 מעלות, ובזה לכאורה אי אפשר לסמוך על המנהג של ליטא, ואף לא על השמועה לגבי פונוביז'. אבל עכ"פ שנהגו להקל במקומות אלו אף פחות מן שמונה וחצי, א"כ מה שהתנה הרב פייגעלשטאק שעל המרא דאתרא "לדון אם יש מנהג המקום שם להחמיר עד 8.5 מעלות או לא" – הנה מנהג המקום בעבר בודאי לא היה להחמיר עד 8.5 מעלות.

[ועי' 'עולת תמיד' סי' קפח (סק"ב) שרק שעה ורביע סמוך להתחלת הלילה נוכל לומר שעדיין הוא תוספת שבת אבל יותר משיעור הזה כבר יצא השבת, והמג"א שם (ס"ק יח) חולק עליו. אולם כוונתו לשעה ורביע מזמן צאת הכוכבים ולא מן השקיעה, ואינו סמך למנהג זה.]

מצות מילה זה שנים רבות, ושם בסוף הספר נדפס לוח חילוף אורך הימים והלילות וזמן צאת הכוכבים, ומקובל ספר הזה לענין זה בכמה קהלות קדושות. וזה איזה זמן נדפס בע"ה אחד אשר העתיק מהשטערניווארטא [מצפה כוכבים] בעיר הבירה לכל המקומות הגדולים זמן הזריחה והערב שמש וצאה"כ, וכמדומה שהוא היה מכון עם הספר הנ"ל. ובכל זאת צריך לבוא על החשבון ולהשיג לזמן לפי ראות עינינו אם מסכים עם הזריחה והשקיעה שאנו רואים. ועל כן דרך כלל לפי חשבון ספר חותם קודש הנ"ל אנו מחשבים דרך פרט כל מקום ומקום לפי מעמדו, וכפי שנראה לצמצם פעם אחת כן יחשבו תמיד לפי חשבון שבספר הנ"ל בכל שבוע ושבוע היאך משתנה הזמן. ולדעתי בעזה"ת ראיתי כמה פעמים היאך מכון מאוד הזמן. "עכ"ד.

אלא שלמרות שבש"ת 'זכרון יהודה' כתב שהוא מדויק מאד, זה לא ממש כך. בספר 'מעגלי צדק' (קוסובר, עמ' פח) כתב שהחישובים מראים שזמני צאה"כ שבלוחות החות"ק הם בין 5.5 ל-6 מעלות, וזהו בניגוד למה שכותר בעצמו בחות"ק סי' ו סי"ד שזמן צאת הכוכבים הוא ברדת השמש שש וחצי מעלות. ע"כ. ואולי שם מייירי מיציאת כמה כוכבים בינונים, ואילו בלוחותיו קבע ע"פ ג' כוכבים בינונים בלבד. וצ"ע. גם מה שכותר שבשש וחצי מעלות או "בירגערליכע דעמערונג" (הנשף האזרחי) הוא לא מדויק, אלא הוא מקובל בין התוכנים לבשש מעלות בלבד. גם בספר 'בין השמשות' (גערשטל, סי' ט) כתב שצאה"כ שבלוח של ה'חותם קודש' הוא מוקדם מדי שצריך להיות 8 מעלות, וכן התוכן החכם ר' ברוך קאהן (בשו"ת 'מלמד להועיל' ח"א סי' ל) סובר ששש וחצי מעלות הוא מוקדם מדי, שהכוכבים מגודל 2 (שלפי חישוביו הם בינונים) אינם נראים לפני 7 מעלות ועוד.

והעירני הרב יצחק צבי לאמפין שליט"א שצ"ל שכוונת ה'זכרון יהודה' ש"מקובל ספר הזה לענין זה בכמה קהלות קדושות" ו"מכוון מאד הזמן" – לגבי זריחה ושקיעה ובלבד. אלא שקשה לי שב'זכרון יהודה' מזכיר לפני זה גם זמן צאת הכוכבים שבספר. ואולי "לענין זה" שכתב הוא לאו דוקא על כל מה שהזכיר, וצ"ע. ועכ"פ אף אם באמת נמשכו בקצת קהילות אחר צאה"כ שבספר 'חותם קודש' לאיזו תקופה, נראה שבמשך הזמן עמדו על כך שזמניו משובשים ולכן קיבלו במקומו את זמניו של התוכן ר"ב קאהן או ר"ו גערשטל.

יא. זמן מעריב של אדה"ז והרבי הריי"ץ זי"ע בפטרסבורג

בספר 'נטעי גבריא' (בין המצרים, פרק פו אות ג) כתב מו"ר שליט"א: מנהג חב"ד ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל להתפלל מעריב בתענית דרבנן 35 מינוט אחר השקיעה. ובנוגע לדאורייתא שמעתי מהרה"ח מהרי"ל גראנער שליט"א ששמע מפ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל שהעיד בשם חותנו כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ זצ"ל שיש לו בקבלה שזקנם בעל התניא זי"ע כאשר היה בעיר פטרסבורג התפלל מעריב במוש"ק מ"ב מינוט אחר השקיעה, ועל סמך זה נהג כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ כן בהיותו בפטרסבורג וגם בארה"ב, וכן נהג חתנו כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ זצ"ל, וכן נהוג כהיום בחב"ד. עכ"ל.

והנה פטרסבורג היא צפונית ביותר (59.9 מעלות לצפון), ובימים השווים (כגון מרץ 20) שקיעה"ח לפי השעון של היום היא 8:14, וצאה"כ להבעל התניא לפי הדעה המקדימה (5.83 מעלות תחת האופק⁴⁴) הוא 8:54, דהיינו 40 דקות אחר השקיעה. וכן מלפניו ומלאחרי – מן פברואר 17 עד מרץ 31 בערך – יש בין השקיעה לצאה"כ 42 דקות או פחות, וכן יש בימי תשרי (כגון ספטמבר 22) ששקיעה 7:58 וצאה"כ הנ"ל 8:38, דהיינו 40 דקות אחר השקיעה. ומלפניו ומלאחרי – מן ספטמבר 6 עד אוקטובר 24 – יש בין השקיעה לצאה"כ 42 דקות או פחות.

אמנם בשאר ימות השנה 40 דקות זה מוקדם מדי, וכגון ביום הקצר ביותר בחורף (דצמבר 21) שקיעה"ח היא 4:54, וצאה"כ הנ"ל היא 5:50, וזהו 56 דקות אחר השקיעה. וכ"ש ביום הארוך ביותר בקיץ שזה הרבה יותר. וכן תמה ע"ז הרה"ח ר' שלום דובער לוינ' שי, כך אמר לי מו"ר שליט"א.

ואמר לי מו"ר, שאמנם דבר זה כבר נדפס ב'תורת מנחם מנחם ציון' (ח"ב עמ' 355) מה שסיפר כ"ק אדמו"ר זי"ע לכ"ק אדמו"ר מאמשינוב זצ"ל: "כאשר כ"ק מו"ח אדמו"ר בא לפעטערבורג, התעניין אצל יהודי המקום אם יש בידם קבלה כיצד התנהג אדמו"ר הזקן בהיותו בפעטערבורג (בתקופת החורף) בנוגע לזמן תפלת ערבית במוצאי שבת, וסיפרו שני זקנים שקבלה בידם שאדמו"ר הזקן המתין 40-42 דקות לאחר השקיעה."

44 והגם שלגבי קרי"ש של ערבית ולמוצ"ש החמיר יותר, י"ל שרק לאחרים החמיר אבל הוא עצמו קים ליה שיעורא דרבנן שהיה בקי בחשבונות, או שבהיותו בפטרסבורג לא החמיר עדיין בזה, רק לעת זקנותו בליאדי כאשר כתב הסידור הכריע שלא להקל נגד הרבינו יונה.

הרי נתאשרה השמועה, וגם זכינו לגילוי מקור השמועה – קבלת שני זקנים בפעטערסבורג, עליהם סמך כ"ק אדמו"ר הריי"ץ. עכ"פ צ"ע שזה מוקדם מדי גם לפי שיטת אדה"ז, ובפרט לפי מה שנתבאר כאן זה היה בתקופת החורף דוקא. ואולי מש"כ בסוגריים "בתקופת חורף" הוא הוספת השומע, או שהכוונה לסוף תקופת החורף או לתחילתה, דהיינו קודם חודש ניסן או אחר סוכות.

שוב העירו לי להערת הרב יהושע מונדשיין ז"ל בקובץ 'הערות וביאורים' (גל' תשס"ז עמ' 62) ובקובץ 'אור ישראל' (חי"ג עמ' רח), שמקשה כנ"ל על השמועה שהובאה בנט"ג שאינו תואם לאופק פטרסבורג כי אם בסביבות ימים השווים, וטוען שלזה לא צריך קבלה שאפשר לחשוב ע"פ המבואר ב'סדר הכנסת שבת', ומכח זה מטיל דופי בשמועה. אך דבריו אינם מובנים, וכי מה בכך שאפשר לחשוב על פי חשבון המעלות, וכי כל אחד בקי בחשבון הזה? ועוד שבאמת יש חידוש בקבלה זו כמבואר כאן בהערה הקודמת. וגם לו יהי שאפשר לדעת הכל ממקום אחר, וכי מפני כך אינו אמת?

עוד מקשה שם וז"ל: "והנה בדבריהם של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ וחתנו כ"ק רבינו זצ"ל מצינו מפורש שלא כדברי הקבלה הנ"ל, והוא בתחילת 'רשימת המאסר' (לקוטי דיבורים עמ' 1222), ושם נאמר אודות ההנהגה בפועל בפעטערבורג: 'בימי הקיץ אשר זמן תפילת ערבית לא קודם משעה חצי העשתי עשר [10:30]', ובהערה שם (שלא נתפרש האם היא מרבינו זצ"ל או ממוהריי"צ): 'מרגלא בפומי דחסידים הראשונים, אשר כן הורה ונהג רבינו הזקן בהיותו בפטרבורג בעת מאסרו השני בשנת תקס"א' [ששהיה שם בערך עד חודש סיון – אמצע חודש מאי]. הרי שלא נרמז דבר וחצי דבר אודות קבלה ממוהריי"צ בדבר מ"ב מינוטין, וגם הנהגתם בפועל של רבוה"ק בהיותם בפעטערבורג היתה שונה לחלוטין מקבלה זו." עכ"ל הרב מונדשיין.

אך מלבד מה ששמועה זו נתאשרה ב'מנחם ציון', גם לא מצאתי שום סתירה בין זו לזו, שבעת שכ"ק אדמו"ר הריי"ץ שאל אצל יהודי המקום בפטרסבורג על הנהגת אדמו"ר הזקן בזמן מעריב בודאי שאל על כל פרט ופרט, וב'לקוטי דיבורים' הובא רק מה שנוגע לשם.

ובעצם החשבון שב'לקוטי דיבורים' יש לעיין טובא. דהנה אין הכוונה על השעון של היום ברוסיה, שבא' סיון תקס"א (מאי 13) שקיעת החמה היא רק בשעה 10:24. ואולי הכוונה על השעון הישן אשר שעה 12 היתה מכוונת לחצות. והנה חצות במאי 13 הוא 1:55 בשעון של היום, ובשעון הישן קראו לזה שעה 12:00. א"כ 10:30 לפי שעון הישן הוא 12:25 על השעון של היום. שזה שתי שעות אחר השקיעה ואחר צאה"כ לכל הדעות. וביום הארוך (יוני 21) אשר חצות היא 2:00 על שעון של היום,

10:30 הישן הוא 12:30 בשעון של היום, והשמש ירדה רק 4.61 מעלות, שזה פחות משיעור צאה"כ גם לדעת המקדים. (חשבונות אלו עשיתי במהירות ואם טעיתי טעיתי).

ואולי כיון שברוב הקיץ הוא כבר אחר צאה"כ, על כן כיון שרצה למסור זמן אחד לכל הקיץ, לכן לא רצה להחמיר יותר מן 10:30 אע"פ שבימים הארוכים ביותר יוצא שמתפללים בבין השמשות, וצ"ע.

אך מה שהובא שהנהגת אדמור"י חב"ד בארה"ב הוא על סמך השמועה מפטרסבורג צ"ע, שהלא חילוק גדול בין אופק נוא יארק לאופק פטרסבורג. שבפטרסבורג על כרחך לא שייך הנהגה זו רק בסביבות הימים השווים, וכאן זה שייך (כמעט) לכל השנה. ואולי הכוונה שנהגו כן במכל שכן ועצ"ע. ועכ"פ אין ללמוד זמן מוצ"ש לגבי מלאכה מזמן תפילת מעריב שנקבע, כיון שעל כרחך בכמה ימים בקיץ זה בבין השמשות כנ"ל.

הזמנים למעשה

הנה הצעתי לעיל כל השיטות בזמן לילה, וכדי להבין למעשה אני מציג בטבלה למקום הזה שאנו דנים בו (מסיבות טכניות כמה מן המעלות הן בעיגול, והן יותר מדויקים לעיל):

והנה במקומות צפוניים הנ"ל אשר נראה שלא נהגו בעבר להחמיר עד שהשמש תרד שמונה וחצי מעלות, ונהגו כן בפני גדולים והובא כן בספריהם. גם בזמנינו אחר נפילת מסך הברזל וחידוש הקהלות הקדושות ע"י שלוחי הרבי במשך כעשרים וחמש שנים האחרונות, עדיין לא ידוע אם מנהג המחמירים שם עד שמונה וחצי מעלות הוא מנהג שכבר נקבע ונשתרש ככוונה, או שפשוט כך יצא להם הזמן מאיזו תכנת מחשב (קאמפיוטער פראגראם) שהשתמשו בה, או מחמת שפנו לחוות דעת רבנים שאינם

עלות השחר 16.9°	הנץ החמה	חצות היום	שקיעת החמה	צאה"כ הרב ליון 5.83°	מוצש"ק הרב ליון מדינא 74°	צאה"כ הרב פיגלשטוק 6°	מוצש"ק הר"פ מדינא 74°	מוצש"ק ועד רבנים דב"ר רבתי 73°	מוצש"ק טוקצין 8.5°	מוצש"ק ערוה"ש ומשנ"ב 72 דקות	לועזי	
שבת	1.33	4.49	1.33	10.19	11.18	11:37	11:21	11:25	11:40	12:01	11:31	יוני 11
שבועות	1.34	4.48	1.34	10.20	11.19	11:38	11:22	11:26	11:41	12:03	11:32	יוני 12
שבועות	1.34	4.48	1.34	10.20	11.20	11:39	11:22	11:26	11:42	12:04	11:33	יוני 13
טו סיון	1.36	4.48	1.36	10.24	11.24	11:43	11:27	11:31	11:46	12:09	11:36	יוני 21

מתחשבים בדעת אדה"ז, או חששו שמנהג שמונה וחצי מעלות הוא מנהג מקובל בכל מקום, לכן יש מקום לדון כנ"ל.

על כן נראה לענ"ד להציע, שבימים שהנשף קצר כבימים השווים יקבעו זמן מוצ"ש 8 וחצי מעלות, כפי שהוא המנהג היום בא"י, וכן נפוץ בנוא יארק ובשאר מקומות להחמיר בתוספת שבת כשיעור השו"ע בסימן רצג. אבל כאשר חשבון זה עולה על 72 דקות מן השקיעה בזה כבר יש מנהג המקום במקומות אלו שאין צריכים להחמיר יותר מן 72 דקות מן השקיעה. לא שיש איזה תוקף בהלכה לשיעור 72 דקות שוות לפי דעת אדמוה"ז, אלא שלפי שמעיקר הדין באמת די לשיעור תוספת שבת בפחות, לא צריכים להחמיר יותר ממה שנהגו. ויכולים לסמוך על מנהג המקום בשיעור התוספת רק עד שזה גורע משיעור המבואר בסידור אדה"ז, שמשיעור התוספת שבסידור אדה"ז אי אפשר לגרוע כמוכן. והרוצה להחמיר גם במקומות אלו עד 8 וחצי מעלות, בודאי יש מקום לזה, כפי שגם בעבר היו יחידי סגולה שהחמירו (כמובא לעיל מן ה'חפץ חיים' ושו"ת 'אגרות משה'), וכמו שכתב הרבי באג"ק שהובא לעיל אשר "בכלל הרי ידוע מעלת המאחר במוצש"ק, אלא שבבית הכנסת צריך להיות באופן שרוב הצבור יכולים לעמוד".

כל זה כתבתי בדרך הצעת הדברים לפני הרבנים בלי הכרעה למעשה. וה' יצילני משגיאות.



הערת רבינו בענין נשיקת התפילין (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מייאמי, פלורידה

בגליון א'קלז הביא הרב לוי"ר שליט"א שבסידור תורה אור עם הערות מכ"ק אדמו"ר כתוב על פסוק "פותח את ידך": "בידו ולא ברצועה. אח"כ על היד". על התיבות "חי רצון" נרשם קו, ובשוה"ג נרשם: "הקציצה מן הצד ולא מלמע".

ונראה לומר שהטעם למשמש בקציצה מן הצד ולא מלמעלה נובע מן המשנה (תמיד פ"ז מ"ב) "הכהנים נושאים את כפיהם ידיהם כנגד כתפותיהם ובמקדש על גבי ראשיהן חוץ מכהן גדול שאין מגביה את ידיו למעלה מן הציץ".

וכפי שמסתפק בזה הראב"ד על (ובסוף) מסכת תמיד (נדפס בש"ס וילנא), וז"ל: אבל כהן הדיוט שהיה מגביה ע"ג ראשו דהיינו למעלה מהתפילין לא חיישי דזהו תימה לומר שמגביה למעלה מראשו ולעולם למטה מתפילין של ראש, ואם יש לפרש כך י"ל שהיה צריך לעשות תפלה של ראש גבוה כדי שיהיו הידים למטה. גם יש לתמוה האריך אדם נושא תפילין של יד הלא הראש הוא למעלה? ושואל י"ל דכיון דאיכא תפילין של ראש שהן למעלה מנכרא מילתא. עכ"ל.

וגם להעיר משולחן ערוך אדה"ז סימן כח ס"א: "אסור להסיח דעתו מהתפילין כל זמן שהן עליו אפילו רגע אחד קל וחומר מציץ, מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה". וכנראה יש גם לומר ה"קל וחומר" לענין הגבהת ידו למעלה מהתפילין.

וממש"כ כ"ק אדמו"ר "הקציצה מן הצד ולא מלמעלה" ולא כתב "בשינין" של הקציצה", נראה שלא הקפיד אלא על "ולא מלמעלה" ולא דוקא בשינין, דגם צד הפנים נכלל ב"מן הצד".

ומש"כ כ"ק אדמו"ר "בידו ולא ברצועה", י"ל שהיינו משום מ"ש בשוע"ר (סי' מד ס"ו) "אבל תשמישי מצוה . . רק שלא ישתמש בהם בשעת מצותן . . (ואצ"ל בתשמישי קדושה כגון לכרוך איזה דבר ברצועה הקבוע בתפילין שעליו שאפילו תנאי אינו מועיל בזה משום בזוי מצוה)". [ובקו"א כתב שם שרצועות הם קדושה עצמם, ולא תשמישי קדושה]. ואע"פ שיש לבעל דין לומר שלנשק התפילין ברצועות אינו בגדר "ביזוי מצוה", יש בו משום "אכחושי מצוה" (ראה שבת כב, א מדין הדלקה נר מנר).

וגם יש לומר שזה נכלל בפלוגתת הט"ז (יו"ד סי' רפב סקי"ג) והמג"א ((או"ח סי' קנד סקי"ד) בנוגע אם מותר ליקח ספר ולהניחו תחת ספר אחר כדי להגביהו שיהא נוח לו לראות לעיין בתוכו.

ועוד י"ל ממ"ש בשוע"ר סימן קלא ס"א "ונהגו במדינות אלו להטות בשחרית על ימינו ולא על שמאלו משום כבוד התפילין שבשמאלו". ואע"פ שי"ל שמדובר דוקא בהקציצה ולא בהרצועה מ"מ ממש"כ בשוע"ר בס"ג סט"ו "טוב ליהדר שלא לקנח באצבע האמצעי שעליו הוא כורך רצועה של תפילין", ובסמ"ג ס"ג "שלא תהא רצועה יוצאה מתחת ידו טפח שגם ברצועות יש קדושה", נראה שחששו גם לכבוד הרצועות.

ביאור בסי' ל"ב קו"א ה'

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם

וסופר סת"ם

א כ' רבינו הזקן בשו"ע או"ח סי' ל"ב קו"א ה': ומה שכתב ט"ז דירושלמי ס"ל כמ"ש ב"י לרש"י צע"ג דא"כ למה פליג אשיין על רב אלא ודאי ס"ל כמ"ש ט"ז סוף ס"ק ח' וכמו שיתבאר בפנים ה"נ ס"ל לרש"י.

והנה, להבין דברי רבינו על בוריין דרוש הקדמה כללית ביסודי הסוגיא שבו דנין דבריו הקדושים. ובפרט: (א) מה כתב הב"י לרש"י? (ב) מה איתא בירושלמי? (ג) מה כתב הט"ז בנוגע להנ"ל? (ד) מה הקושי בדברי הט"ז?

א. מה כתב הב"י לרש"י?

במס' מנחות דף ל"ד ע"א איתא 'דאמר ר' יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחותיה פסולה'. ובפשטות דברי ר"י א"ר מתפרשים שאם חסר הגויל בשום מקום מסביב לאות פסול.

לאידך, במנחות כ"ט ע"א איתא דניקב יריכו של ה"א אם נשתייר בו מלא אות קטנה כשר ואם לאו פסול. ושם בע"ב איתא דאיפסק וא"ו ד'יהרג' בתפילין בנוקבא ופסק ר' זירא שאם תינוק דל"ח ול"ט קורא אותו כהלכתו כשר. ומכל זה מבואר דכל שנשתייר בהאות כשיעור הדרוש - מלא אות קטנה או קריאת תינוק - כשר אע"פ דהאות מסתיים אצל נקב. וזה לכאור' נגד דינו דר"י א"ר דכשחסר הגויל בשום מקום מסביב להאות פסול.

והוא אשר הקשה הרב"י באו"ח סי' ל"ב ד"ה וא"ת היכי מכשרינן. ותירץ ב' תירוצים. תירוץ הא': דכוונת דינו של ר"י א"ר דצריך האות להיות כולו מוקף בגויל הוא שלא תדבק ב' אותיות זה לזה, אבל כשחסר הגויל לית לן בה. תירוץ הב': דלעולם גם חסרון גויל פוסל אבל רק אם היה חסר בשעת הכתיבה וכתב האות אצל הנקב. אבל אם ניקב הגויל אצל האות לאחר הכתיבה לית לן בה.

וכ' ב"י דתירוצו הא' מיוסד על שיטת רש"י בסוגיא דהיקף גויל. דאמה שאמר ר"י א"ר 'כל אות שאין גויל מוקף לה . . פסול' פירש"י 'שמדובקת באות אחרת'. ובנדון הש"ס דאיפסק הוא"ו דויהרג פירש"י 'אירע במקום נקב', היינו דהעצה דר' זירא להביא

תינוק לקרוא להאות אמור גם כשהוא"ו נכתבה בהפסק נקב משעת הכתיבה. דמזה מדייק הרב"י דשי' רש"י הוא דמעולם לא איכפת לן בחסרון גויל אצל אות אפי' אם היה הגויל חסר בשעת הכתיבה. והפסול ד"מוקף גויל" אמור בדביקות האותיות דוקא.

מה איתא בירושלמי?

איתא בירושלמי מגילה פ"א ה"ט 'רב זעירה בשם אשיין בר נדבה ניקב נקב באמצע של בי"ת אם גויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול'. ומלשונו של אשיין 'ניקב נקב באמצע הבי"ת' משמע דמדובר בנקב שלאחר הכתיבה דאל"ה ה"ל 'כתב בית ובתוכו נקב' או כיו"ב.

והטור באו"ח סי' ל"ב מביא הירושלמי הזה וז"ל 'אם לאחר שנכתב ניקב בתוך הה"א או המ"ם כשר . . . ובירושלמי משמע דגם מבפנים צריך מוקף קלף הלכך אם ניקב כל תוכו פסול'. ומדפתח 'אם לאחר שנכתב נקב' ובהמשך לזה מביא שי' הירושלמי שפוסל נקב משמע דס"ל דדינו של הירושלמי דנקב בחלל האות פסול אמור גם כשנקב לאחר הכתיבה.

מה כתב הט"ז בנוגע להנ"ל?

והנה, בט"ז או"ח סי' ל"ב סקי"ד כ' וז"ל: והנה, מדברי הטור משמע דלא ס"ל כהתירוצ' השני דהא כתב 'ובירושלמי משמע שצריך גם מבפנים מוקף גויל הלכך אם נקב כל תוכו פסול'. ולתירוצ' השני אמאי פסול בנקב הא אפי' ניקב מבחוץ כשר כיון שנכתב תחילה בכשרות אלא ע"כ דס"ל כתירוצ' הראשון. עכ"ל הט"ז.

וכוונתו: דלפי תירוצ' הב' דב"י הנ"ל כל שנקב לאחר שנכתבה האות כשר. והירושלמי המובא בטור פוסל נקב בחלל האות גם כשנקב לאחר שנכתבה. ומזה מוכח דלא ס"ל להטור ולהירושלמי כתי' הב' דב"י אלא כתי' הא' דב"י.

מה הקושי בדברי הט"ז?

והנה, דברי הט"ז תמוהים: האיך הסיק דשי' הטור והירושלמי דפוסל בנקב תואם לתי' הא' דב"י הא לפי תי' הא' דב"י אין נקב פוסל כל עיקר - לא לאחר הכתיבה וגם לא בשעת הכתיבה! דכן דייק הב"י בשי' רש"י דרך דביקות האותיות פוסל ולא נקב כנ"ל.

ובהקדמה זו זה מבואר תחילת דברי רבינו: 'ומה שכתב ט"ז דירושלמי דפוסל נקב בחלל האות גם לאחר הכתיבה ס"ל כמ"ש ב"י לרש"י דרך דביקות האותיות הוא צע"ג'.

ב. והנה, הרבה מגדולי האחרונים הקשו קו' זו אדברי הט"ז. וז"ל הגרע"א בהגהותיו לשו"ע על אתר: תמוה דגם על תי' א' יקשה דהא ליכא פסול בנקב אלא בנגיעה. עכ"ל הקושיא.

וז"ל הנו"ב מהדו"ק סי' ע"ה: והט"ז בס"ק י"ד כתב דירושלמי ס"ל כתי' הראשון, ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי לתירוצן הראשון ליכא פסול אלא בנדבקה לאות אחרת. עכ"ל הקושיא.

וז"ל סידור דרך החיים סי' פ"ב סכ"ז: וכתב הט"ז בס"ק י"ד דהא דכתב המחבר בסט"ו דנקב כל חללה פסול להירושלמי הוא לתי' ראשון והדבר תמוה לכאורה דהא לתי' הראשון אינו פסול נקב כלל. עכ"ל הקושיא.

אבל לא כדרכיהם דרכו של רבינו הזקן. דבמקום להביע הקושי' בדברי הט"ז באותו סגנון כמו האחרונים הנ"ל - דכן הוא הדרך הפשוט לכא' להקשות אט"ז - רבינו הביע את קושייתו באופן אחר לגמרי, וז"ל: ומה שכתב ט"ז דירושלמי ס"ל כמ"ש ב"י לרש"י צע"ג דא"כ למה פליג אשיין על רב.

ואין הדבר אומר אלא דורשני. דמה לי לפלוגתת אשיין ארב. הלא מדברי אשיין עצמם - שפוסל נקב בתוך האות גם לאחר הכתיבה - מבואר דאינו תואם לתי' הא' דב"י דסבירא דנקב אינו פוסל כלל רק דביקות, וכדהקשו האחרונים הנ"ל. ולמה הניח רבינו סגנון האחרונים, שהוא הסגנון הכי פשוט לכא', ומקשה קושייתו אט"ז מדפליג אשיין על רב דוקא.

ג. וקודם כל אביא דברי הפמ"ג בהענין. ואח"כ נחזור להבין דברי רבינו בעזה"ת.

והנה, גם הפמ"ג במשב"ז ס"ק י"ד הק' קו' האחרונים על הט"ז. והוא ז"ל כ' לישב דברי הט"ז, וז"ל: ולכא' יש ליישב לתי' א' בנדבק אות לאות אין שם אות עליה הא מוקף קלף אין צריך, ך' פשוטה מגיע לסוף, או נפסק ה"א וכדומה, כל שצורת האות ניכרת כשר. ובירושלמי אמר מבפנים נמי כלומר כל שניקב "כל" החלל בפנים לא חשיב צורה בהכי ודומה לנדבקה אות באות דאין צורתה עליה, ובפנים גרע טפי כו' בממלא כל החלל. עכ"ל הנוגע לענינינו.

וכוונתו: די"ל דכל הסברא בתי' הא' דב"י שרק דביקות האותיות פוסלת ולא נקב הוא דכשאותיות מדובקים זה לזה פועל קלקול בצורות האותיות כי הם מעורבבים. והיינו, דלתי' הא' דב"י כוונת ר"י א"ר באמרו 'כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחתיה פסול' הוא דצריך שהאותיות יהיו ניכרות בלא שום קלקול בצורתם. וא"כ י"ל דכיון דהגויל שבתוך האות הוא חלק מגוף האות כי האות מקיפו, א"כ כשחסר גויל הזה הרי גם זה נחשבת כקלקול בצורת האות.

ומובן, דזה שייך רק בחללו של האות כי רק הגויל שקווי האות סובבים לה (מג' רוחות עכ"פ) נחשבת כחלק מהאות עצמו אבל לא הגויל שמחוץ לאות.

ולדברי הפמ"ג יוצא דכל הדין דהטור והירושלמי דנקב בתוך האות פוסל (בממלא כל חללה עכ"פ) גם לאחר הכתיבה - הוא דוקא בתוך האות ולא חוץ לאות. והטעם דהגויל בתוך האות הוי חלק מהאות עצמו כנ"ל.

ד. והנה, אם נניח דדברי אשיין שבירושלמי 'נקב נקב באמצע של בי"ת אם גויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול' אמורים דוקא בחלל האות ולא בחוץ לאות כדחידש הפמ"ג שפיר היו מתישבים דברי הט"ז שכ' דשי' הטור והירושלמי שפוסלים נקב בתוך האות גם לאחר הכתיבה תואם עם תי' הא' דב"י. דאע"פ דלפי תי' הא' דב"י אין נקב פוסל כלל כנ"ל, מ"מ הני מילי בחוץ לאות דמה לי גויל חלק מה לי אויר ודוקא דביקות האותיות פוסל כי אז מעורבבים האותיות ואינם ניכרות כ"כ. אבל בחלל האות דשם הגויל נחשב כחלק מגוף האות, אם חסר כל הגויל פסול (כמו דביקות מבחוץ) כי חסר מהאות עצמה.

אבל באמת, כשמעיינים בסוגית הירושלמי רואים דאם נקבל חידוש הפמ"ג - דאשיין קאי אחלל האות דוקא דחמור טפי דהוא כחלק מהאות עצמו - יצא דוחק גדול בסוגיא.

דז"ל הירושלמי שם: ר' זעירה בשם רב ניקב נקב ביריכו של ה"א אם גורדו ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול ר' זעירה בשם רב חסדא היה הגימ'ל מכלה את הגויל אם גורדו ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול ר' זעירה בשם אשיין בר נידבה ניקב נקב באמצע בי"ת אם היה הגויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול א"ר זעירה אתיא דרב חסדא כרב ותריהון פליגין על שיטתיה דאשיין בר נדבה.

והנה, כמה דרכים יש בראשונים ובאחרונים בביאור סוגית הירושלמי הזה. ואין כאן המקום להאריך בזה. אבל זה פשוט דאשיין מחמיר יותר מרב ור"ח.

והנה, רב זעירה דקבל כל השמועות בשם רב, ר"ח, ואשיין אמר דרב ור"ח פליגי על אשיין. ולכאור', לפי חידוש הפמ"ג דינו של אשיין אמור בחלל האות דוקא, למה הסיק ר' זעירה דאשיין פליג ארב ור"ח? הלא דינו של אשיין אמור בחלל האות דוקא כי חלל האות חשוב טפי מגוף האות מחוץ לאות, ודינם של רב ור"ח אמורים בחוץ לאות דקיל טפי. ולאפושי מחלוקת לא מפשינן.

ומדמשמיענו ר' זעירה דאשיין חולק ארב מבואר דינו של אשיין דפוסל נקב גם לאחר הכתיבה אמור גם חוץ לאות - הנדון דרב - ואינו דין מיוחד לחלל האות. ולכן יש מחלוקת בין רב ור"ח לאשיין דאע"פ דהם דברו מנקב חוץ להאות ואשיין דבר מנקב בתוך האות, באמת אין חילוק ואשיין סובר דנקב פוסל בין בחלל האות ובין חוץ להאות.

ונמצא דחידושו של הפמ"ג דאשיין פוסל בחלל האות דוקא דחמור טפי (דבזה רצה הפמ"ג ליישב הקושי בדברי הט"ז שכ' דירושלמי ס"ל כתי' הא' דב") נשלל מסוגית הירושלמי גופא דאשיין פליג ארב כנ"ל.

ה. ועכשיו מוארים דברי רבינו הזקן. דהוא ז"ל הקשה קושיתו על הט"ז מפלוגגתו של אשיין ארב דוקא ולא מדברי אשיין כשלעצמם. דדברי אשיין כשלעצמם שפיר היו משתווים לתי' הא' דב"י על פי מש"כ הפמ"ג דאשיין פוסל נקב באמצע הבי"ת דוקא דחלל האות חשוב כגוף האות טפי דחמור מנקב חוץ לאות.

אבל מדמצינו דאשיין חולק ארב אע"פ דאשיין קאי בחלל האות ורב קאי בחוץ לאות מבואר דינו של אשיין אמור גם מחוץ לאות.

ומזה דוקא מוכחא מילתא דשי' אשיין אינו תואם עם תי' הא' דב"י. כי לתי' הא' דב"י אין נקב פוסל כלל. ואשיין פוסל נקב - וכאמרו "ניקב נקב . . פסול", ופוסל גם לאחר הכתיבה - כדמשמע מהל' "ניקב נקב באמצע של בי"ת", ופוסל נקב בחוץ לאות כמו נקב בתוך (דלא כמ"ש פמ"ג) - כי פליג על רב דהכשיר נקב בחוץ,

ונמצא, דמתום סגנון קושיתו של רבינו נשלל ישובו של הפמ"ג ומראה לנו דרך הישרה בלימוד סוגית הירושלמי על נכון. ותודה לקל שזוכים לראות אפס קצהו מתפארת עוזו של רבינו הזקן וגודל דיוק דבריו הקדושים.

ועד כאן מבואר קושיתו של רבינו אדברי הט"ז. ועדיין לא התחלנו בביאור מסקנת רבינו בהבנת שיטתו של אשיין וסוגית הירושלמי והבבלי בהדין של היקף גויל. ואכתוב עוד מזה בעזרת החונן לאדם דעת.

סיכום:

הב"י מדייק דשי' רש"י הוא דרק דביקות האותיות פוסל משום הדין ד'הקף גויל' ולא חסרון גויל שעל ידי נקב.

בירושלמי איתא דאשיין פוסל כשיש נקב בחלל האות הנוגע בהאות אפי' אם הנקב נעשה לאחר הכתיבה.

הט"ז כ' דמזה שהטור והירושלמי פוסלים נקב בחלל האות גם כשנקב לאחר שנכתבה ס"ל כתי' הא' דב"י (דלתי' הב' כל שנקב לאחר הכתיבה - כשר).

וקשה: דלפי תי' הא' דב"י אין נקב פוסל כלל והאיך הסיק הט"ז דשי' הטור והירושלמי שפוסל נקב בחלל האות (גם לאחר הכתיבה) תואם עם תי' הא' דב"י.

והנה, רבינו הזקן מקשה אותו קו' על הט"ז. אלא דבמקום להקשות על דברי הט"ז מדינו של אשיין - דנקב פוסל - מגיה וביה וכדהקשו האחרונים, מקשה מפלוגתתו של אשיין על רב דוקא. וק' למה צריך לזה, ולמה שביק רבינו דרכיהם של האחרונים והק' דוקא מפלוגתת אשיין ארב.

ויובן בהקדם דברי הפמ"ג שמישב דברי הט"ז דאע"פ דלתי' הא' אין נקב פוסל כלל ורק דביקות האותיות פוסל - הני מילי בחוץ לאות. אבל כשנקב כל חלל האות הרי זה כאילו חסר מגוף האות עצמו ופוסל כמו שדביקות האותיות פוסל מבחוץ דאין האותיות ניכרים כ"כ.

והנה, כשמעיינים בסוגית הירושלמי מבואר דשי' אשיין שפוסל נקב באמצע הבי"ת פליגי עם שיטתו של רב (ור"ח) דהכשיר נקב ביריכו של ה"א. ואם דברי הפמ"ג צודקים דאשיין פוסל בחלל האות דוקא כי חמור חללו דנחשב כגוף האות טפי, למה הסיק רב זעירה דאשיין חולק ארב, הרי יש לומר דאשיין דפוסל נקב - דוקא בחלל האות קאי

דחמור, ולעולם מודה לדינו של רב דרב קאי חוץ לאות דקל. אלא מזה דאשיין פליג על רב מבואר דאשיין פוסל נקב בין בחלל האות - וכאמרו "נקב נקב באמצע הבי"ת", ובין חוץ לאות - דפליג על רב דהכשיר נקב ביריכו של ה"א.

ולפי הנ"ל מבואר גודל דיוק לשונו של רבינו. דאם היה מק' על הט"ז מדברי אשיין - דפוסל נקב - מיניה וביה, שפיר היינו יכולים ליישב דאשיין פוסל בחלל האות דוקא דחמור טפי. אבל מפלוגתתו של אשיין ארב מבואר דלא ס"ל לאשיין דחלל האות חמור טפי. ולכן מזה דוקא ק' על הט"ז האיך כ' דאשיין ס"ל כתי' הא' דב"י, הלא לתי' הא' אין נקב פוסל כלל ומפלוגתתו של אשיין ארב מבואר דאשיין פוסל נקב בין בפנים ובין בחוץ.



מיעוט אש ביום טוב

הרב אליהו הומינר

תושב השכונה

הרבה פלפלו האחרונים בדין מיעוט גודל האש לצורך הבישול ביו"ט, אולם נראה שנתעלם השיטה המיוחדת היוצאת מדברי אדה"ז בשלחנו.

הנה כתב רבינו בהלכות יו"ט (סימן תקיד ס"ד) "אסור לכבות הבקעת בשביל שלא תתעשן הקדרה ויפסד התבשיל שהרי אפשר להציל הקדרה מעישון בלי כיבוי ע"י שישליך הבקעת לחוץ ואם הוא צריך לבקעת זו שמקצתה דולק יפה ומבשל בו קדרתו ואין לו אש אחרת לבשל בה רק של זו הבקעת ואי אפשר לו להציל הקדרה מעישון רק ע"י שיכבה מקצת הבקעת שהוא מתעשן מותר לכבות שהרי כיבוי זה לצורך אוכל נפש הוא ממש".

ונראה מדבריו שאסור לכבות לצורך אוכל נפש כגון בישול כיון שאפשר באופן אחר. ואם כן נראה שאם אפשר מוטב לעשות אש אחר (היינו שיקח מאש קיימת וידליק אש חדש, אבל אסור לעשות אש חדש לגמרי ראה סתק"ב ס"א) מלהמעיט גודל האש. ורק במקרה שא"א לעשות אש אחר יש להמעיט גודל האש עצמו.

וראה בסימן תקז ס"ב "תנורים שלנו שאי אפשר לאפות בהם בלא גריפה מותר לגרפו מהאפר והגחלים אפילו במכבדת שטיבלה במים ואע"פ שהוא מכבה מכל מקום כיון שאי אפשר לאפות בלא כיבוי הרי כיבוי זה צורך אוכל נפש ומותר כמו שמותר

להבעיר לצורך אוכל נפש. אבל אם אפשר לאפות בלא כיבוי כגון שהתנור גדול וגרף מקצת התנור ואפשר לאפות באותו מקצת אסור לגרוף שאר הגחלים שבתנור לפי שבגריפה זו הוא מכבה מקצת הגחלים."

היינו שרק משום שא"א לבשל באופן אחר לכן מותר לכבות אבל אם אפשר באופן אחר אסור.

אבל כד דייקת שפיר בלשונו הזהב של רבינו נראה שאינו כן, שהרי מקורו של רבינו הוא הרמ"א (סי' תקיד ס"א) ו"א דווקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כבוי אבל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה מותר לכבות וכן נראה לי עיקר" ופירש המג"א סק"ב דהא דאסור לכבות כשאפשר להציל בענין אחר הוא רק "כגון שיכול לעשות אש במקום אחר", וכוונתו, שאם אי אפשר לעשות אש לבשל בו מותר לכבות כדי שלא יתעשן הקדירה ועדיין יוכל לבשל בו. ולפי דבריו צ"ל הא דכתב הרמ"א ש"א להציל" הוא כפשוטו שאינו יכול להציל מעישון אלא ע"י כיבוי והכוונה ב"או לבשל בענין אחר" הוא שא"א לעשות אש אחרת, וכשיש אחד מב' תנאים אלו מותר לכבות.

אבל נראה שרבינו לא ס"ל כהמג"א בזה שהרי כתב שמותר לכבות "אם הוא צריך לבקעת זו... ואין לו אש אחרת... ואי אפשר לו להציל הקדירה מעישון רק ע"י שיכבה" ושיעור דבריו שא"א לבשל בבקעת זו מבלי לעשן הקדירה אלא ע"י כיבוי, והוא כדלעיל שאע"פ שיכול להציל בע"א מ"מ כיון שאז א"א לבשל, מותר לכבות. אבל שינה רבינו מלשון המג"א, שהמג"א כתב שכל "שיכול לעשות אש במקום אחר" נחשב אפשר לבשל בענין אחר, אבל רבינו הגדיר "ואין לו אש אחרת לבשל בה" ולא שאינו יכול לעשות אש אחרת.

ולפי"ז נמצא שמותר לכבות אש אם יזיק למאכלו אם לא יכבה, כל שאין לו כבר איזה אש שיהיה טוב למאכל.

אמנם יש לעיין בזה, למה התירו לכבות כשאפשר לו להדליק אש אחר?

והביאור, דכתב רבינו (סתק"ז סי"ב) "תנורים שלנו שאי אפשר לאפות בהם בלא גריפה מותר לגרפו מהאפר והגחלים אפילו במכבדת שטיבלה במים ואע"פ שהוא מכבה מכל מקום כיון שאי אפשר לאפות בלא כיבוי הרי כיבוי זה צורך אוכל נפש ומותר כמו שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש."

הרי כתב שהיתר מלאכת אוכל נפש שייך לכיבוי בדומה להבערה, אבל לכאורה למא לא כתבו רבינו (תצה ס"ב) בין המלאכות המותרות ביו"ט?

והטעם משום דשם מיירי במלאכות המותרות לגמרי מה"ת, אבל כיבוי הוא בדין מכשירי אוכל נפש דמותר רק כשאי אפשר לעשותו מעיו"ט. ובנדון דידן מותר משום שלא היה אפשרות מעיו"ט (ולכן אין הפרש בין כיבוי להבערה), וכמ"ש בקו"א סתצ"ה סק"ד.

אמנם כל זה הוא רק באוכל נפש ממש, שאם לא יעשה מלאכה יפסיד המאכל.

אולם עוד כתב רבינו במק"א (סימן תקיא ס"ג) "מותר להניח בשר על גבי גחלים לצלותו אע"פ שהשמוננית הנוטף מהבשר מכבה את הגחלים וכיבוי זה אין בו צורך אוכל נפש ממש שהרי אפשר לצלותו בשפוד מכל מקום כיון שיש בו קצת צורך אוכל נפש שהרי הוא חפץ ומתאוה לאכול בענין זה התירו לו חכמים כיון שאין כאן כיבוי גמור שהרי סופו מבעיר⁴⁵".

וצלה"ב, מה בכך ש"סופו מבעיר", הרי סו"ס היה כיבוי קודם ההבערה, ולמה "אין כאן כיבוי גמור"? ועוד, מה הכוונה ש"אין כאן כיבוי גמור", או הוא מכבה או אינו מכבה, ואיך שייך דבר שהוא כיבוי ואינו כיבוי?

ולהבין זה נעיין בסימן תקי ס"ח "החדל הוא מר ורגילין למתקו ע"י שמכבין בתוכו גחלת או אבן ניסוקת, וביום טוב אסור לכבות בתוכו גחלת של עץ לפי שאין כיבוי זה צורך אוכל נפש ממש שאפשר לאכול בשר בלא חרדל ואין צריך אלא למעונגים, וכל דבר שאינו שוה לכל נפש אסור לעשותו ביום טוב כמ"ש בסימן תקי"א עיין שם אבל מותר לכבות בתוכו גחלת של מתכת או אבן ניסוקת לפי שאין שייך כיבוי במתכת שאף אם לא יכבנו לא ישרף ולא יעשה פחם ואף בשבת אין איסור לכבותו אלא מדברי סופרים וביום טוב לצורך אכילה לא גזרו".

וקשה להבין דבריו, שהרי מפורש בקו"א (סימן תצה סק"ב) דשייך הבערה במתכת, וז"ל "עיקר החיוב [של הבערה] אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש, כדמשמע בהדיא ברמב"ם פרק י"ב מהלכות שבת גבי חימום ברזל באור, עיין שם במגיד משנה שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו'". הרי הביא דברי הרמב"ם דחייב משום אש כשמחמם ברזל, ונמצא דשייך הבערה במתכת. וא"כ קשה להבין דברי רבינו

45) גדר מלאכת כיבוי שנתבאר כאן כבר נחקר בארוכה ע"י דודי הרה"ג רי"מ קלמנסון במי טל מלאכת מכבה, ובפרט בסימן ב' שם.

"שאינן שייך כיבוי במתכת שאף אם לא יכבנו לא ישרף ולא יעשה פחם" שהרי כן יישרף אם לא יכבנו.

והנראה, דיש לעיין למה כתב ש"לא יעשה פחם" שהרי לכאורה מה שייך דבר זה להא דאינו מכבה? ונראה לומר, שדין כיבוי אינו ההיפוך של הבערה, שדין ההבערה הוא ריבוי האש (לדעת רבינו בקו"א ההובא לעיל), וכיבוי הוא מיעוט האש. אלא שמלאכת הכיבוי הוא הצלת העצים (או דבר אחר המודלק) שסופם ודאי להיות נכלה באש, או שיעשו מציאות אחרת כגון פחם ע"י האש, והוא מצילם מהאש.

ולפי"ז יתפרש היטב דברי רבינו בסימן תקי שהבאנו לעיל, שכתב "שאינן שייך כיבוי במתכת שאף אם לא יכבנו לא ישרף ולא יעשה פחם" שכוונתו שאם לא יכבה מ"מ המתכת לא יכלה ("ישרף") ולא ייעשה מציאות אחרת ("ולא יעשה פחם"), ולכן אף כשעושה פעולת הכיבוי אין בו דין מכבה.⁴⁶

ועתה מובן למה אין שייך כיבוי כשסופו מבעיר, שהרי חיוב כיבוי הוא משום עשיית הפחם, וכיון שכשהשמנונית נוטף על הגחלים אף שיש מיעוט האש לפי שעה ועי"ז הוצלו הפחמים (שזהו יסוד חיוב כיבוי), מ"מ "סופו מבעיר" שהפחמים מיד נכלים בהאש, ולכן אינו נחשב כהצלה, כיון שאין הצלתו מועיל כלום.

ומובן גם מה שהקשינו, שאם אין כאן כיבוי, צ"ל שאין כאן כיבוי כלל, ומה כוונת רבינו ש"אין כאן כיבוי גמור"?

והביאור, שאף שלא הועיל בכיבוי מ"מ היינו אוסרים מדרבנן בכגון דא כיון שהציל לפי שעה, אבל לא גזרו רבנן מכיון שיש "קצת צורך אוכל נפש" ע"י כיבוי זה.

ויוצא לנו, שבכיבוי האסור משום גזרה, התירו כש"הוא חפץ ומתאוה לאכול בענין זה".

46 ואפשר שכך גם דעת המג"א (סתק"י סק"ז) שכתב הטעם דכיבוי מותר במתכת "דאינו שורף וליכא כיבוי", ועד"ז בהלכות שבת (סשל"ד סקל"ה) "ליכא כיבוי דאינו שורף" (אמנם משם מוכח דכוונתו כאן הוא "דאינו שורף ו(לכן) ליכא כיבוי, אבל י"ל דב' העניינים שכתב רבינו נכללים במילים "אינו שורף" א' שאינו מכלה וב' שלא ייעשה פחם). וכבר העיר בזה במי טל הנסמן בהערה הקודמת (סימן ב אות יא). ואין לתמוה למה א"כ לא ציינו רבינו (בהגהות שידועים שהם שלו או של אחיו) כמקור דינו, שהרי בכל סימן תקי וסימן שלד אין שום ציון מרבינו, ואפשר שלא כתב הגהות באותם סימנים.

והנה כתב רבינו (סימן רסה ס"א) "ואף להאומרים דמותר לחתוך נר של שעוה הדולק ביו"ט ואין בזה משום מכבה הואיל ובשעוה שחותך ממנו אינו (מכבה) [מכהה] אורו כלל ואע"פ שגורם לו ליכבות במהרה אין בכך כלום כמו שיתבאר בסי' תקי"ד ולפי דבריהם אף כאן אין בו משום מכבה כשנוטל מהשמן שבכלי כיון שאינו מכהה כלל את אור הנר בשעת נטילתו שהרי נשאר עדיין שמן בכלי שיטפסף לנר מכל מקום חוששין שמא ימלך ויטול מהנר כל השמן עם הכלי או בלא הכלי ונמצא מכהה אור הנר בשעת נטילתו ויש בזה משום מכבה לדברי הכל."

הנה לפי דעה זו אין איסור כלל אלא אם מכהה אור הנר, שהוא מיעוט האש (ולפי הדעה החולקת יש איסור גם בקריבת זמן הכיבוי, ובסתקי"ד ס"ח פסק שיש איסור בקריבת זמן כיבוי אבל לא אם נעשה ע"י ריבוי ההבערה). אולם דייק רבינו בלשונו ולא כתב ד"חייב משום מכבה" אלא "ויש בזה משום מכבה".

ועד"ז דייק במק"א (תקיד ס"ו) שכתב "נר של שמן שהוא דולק אסור להגביהו קצת כדי שיסתלק השמן לאחוריו ולא יכבה את האש ואין צריך לומר שאסור להסתפק מהשמן שבנר הדולק דכיון שמסיר שמן מעט מהנר הוא גורם שהשמן הנשאר בנר מתרחק מעט מאור הדולק ועל ידי זה כהה אורו קצת והרי זה כמכבה". הרי כתב, שאף שהשמן סופו לישרף מ"מ אסור רק משום מיעוט האש שהוא רק "כמכבה". והביאור בזה פשוט, השמן עדיין אינו בוער ולכן אין בו כיבוי מה"ת, אלא איסור מיעוט האש, וקריבת כיבוי הפתילה.

והיוצא לנו מכל זה שאין שייך מלאכת כיבוי דאורייתא היא ההצלה משריפה, ואינו שייך אלא בדבר שהוא כבר בוער. כיבוי כזה מותר לצורך אוכל נפש ממש (כמו הבערה) אבל לא לצורך אחר (משא"כ הבערה). וכיבוי דרבנן - דהיינו מיעוט האור או קריבת כיבוי של דבר הבוער - מותר לצורך אוכל נפש קצת.

ולפי"ז יוצא דבתנורי גז שלנו מותר להמעיט האש לצורך הבישול ואינו צריך לחוש, שהרי זהו רק כיבוי דרבנן שלא גזרו עליו כלל במקום קצת אוכל נפש (שהמאכל נעשה טעים יותר).

ועוד נראה, שכיון שמותר להמעיט האש, אסור לעשות אש חדש, שהרי היתר עשיית מלאכה ביו"ט הוא רק כשנצרך לזה (סתצ"ה ס"ג), וכיון שלא גזרו כלל על כיבוי דרבנן, נעשה שאפשר לבשל בלי להבעיר כלל.

וראיה לזה הוא מ"ש בסתקי"א ס"ה בהמשך לכיבוי המותר משום שסופו להבעיר, שאסור אבל להבעיר במקרים אלו שמותר לכבות כיבוי דרבנן בהם, "אבל אסור להבעיר עצים כדי לפזר מיני בשמים תחת הפירות על גבי גחלתן לפי שהנאה זו של טעם הבשמים אינה צריכה לכל נפש אלא להמעונגים ומפונקים בלבד ולא התירה התורה לעשות שום מלאכה ממלאכות אוכל נפש אלא לדבר שהוא צריך לכל נפש שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש וגו'".

ועוד, דכתב רבינו דגזרו רבנן שלא לעשות שום מלאכה ביו"ט אם היה יכול להעשות מעיו"ט אא"כ הוא יפה יותר אם נעשית ביו"ט מבאם היתה נעשית מעיו"ט, "אבל מדברי סופרים כל מלאכה שהיה אפשר לו לעשותה מערב יו"ט ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון טעם אם היתה נעשית מבעוד יום אפילו שכח ולא עשאה או שהיה טרוד ולא היה לו פנאי לעשותה מכל מקום כיון שלא היה אנוס בדבר אסור לעשותה ביו"ט אלא אם כן משנה קצת בעשייתה מדרך החול."

וא"כ, אם האוכל נעשה פחות טעים עי"ז שאינו מתקן וממתאם האור, אפשר שלא יהיה לו שום היתר לבשל ביו"ט. וצריך לזהר בזה.



קושיית אדה"ז על הסמ"ע הל' מכירה ומתנה

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב אדה"ז בשו"ע שלו הלכות מכירה ומתנה סעיף ד שהאומר ליתן מתנה לעני אינו יכול לחזור בו מפני שנעשה נדר. וכתוב עה"ג:

"(עיין סמ"ע סי' רמג ס"ק [ו] בשם המרדכי. ואשתמיטתיה מ"ש עי"ז הב"י ביו"ד סוס"י רנ[ח]). ולזה רמז הש"ך במ"ש עיין ברי"ף כו'. עיין שם בנימוקי יוסף".

ולא זכיתי להבין השגת רבינו בזה, שהרי הסמ"ע הביא המרדכי בקשר להגהות הרמ"א שכתב על מ"ש המחבר שם שהאומר לחבירו "הולך לפלוני מנה זה יכול לחזור בו" לעיין ביו"ד סימן רנח דבעני אינו יכול לחזור בו אפי' במתנה מרובה, ועל זה הביא הסמ"ע מהמרדכי שאם אמר הולך לא חל הנדר אם לא הי' ברשותו כשנדר. משא"כ אם אמר שיתן לעני, ס"ל להסמ"ע שחייב ליתן גם אם לא הי' בידו כשנדר, כמו שציין

הסמ"ע שם לעיין בסוף סי' ריב סעיף ז. ושם בסמ"ע סקי"ח שכשאומר אתננו, לכו"ע צריך לקיים נדרו. ועי' מ"ש באריכות בדרישה ס"ק י-יא.

וכ"ה ברי"ף לב"ק דף יח ע"ב (מדפי הרי"ף) דאי לאו משום דאנן ידי עניים אנן, הוה מצי למיהדר בי' משום דלאו ברשותי' הוה קאי.

וכ"ה מפורש בנימוקי יוסף שם, ד"היכא דנדר למיתב סלע ידוע לעניים לא זכו בי' עניים באמירה גרידתא אא"כ הוא ברשותו" (והיינו דוקא כשלא אמר בלשון אתן. וכנ"ל בשם הב"י שיש לחלק בין האומר יהא לעניים לאומר אתננה, וכדקיי"ל בחו"מ סי' ריב סעי' ז כנ"ל).

בדוחק יש ליישב שרבינו הבין שהסמ"ע הביא המרדכי כדי לחלוק עליו ולומר דלא קיי"ל כן. ועי' השיב רבינו דב"י ביו"ד סוס"י רנח מבואר שגם המרדכי סובר כן.

ומעניין שבדפוס ראשון מתחיל הגהה זו בחצי עיגול, וא"כ אולי אין הגהה זו מאדה"ז. ועצ"ע.



שיטת הרמב"ם בלא תתגודדו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשו"ת צמח צדק או"ח חלק ב סי' פה (קה"ת תשנ"ד) דן בנידון גדר "לא תתגודדו" במנהג, וכותב שבמנהג ליכא איסור לא תתגודדו, כמבואר במגן אברהם סתצ"ג סק"ו, ואף שהרמב"ם כתב (בהלכות ע"ז פי"ב הי"ד) שדין לא תתגודדו הוא "שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת, זה נוהג במנהג זה וזה נוהג במנהג זה", ובפרט לפי הסבר הרד"ך שהובא בכסף משנה שם שהכוונה כשיש חילוקי מנהגין בעיר – על זה כותב הצ"צ וז"ל:

"ומה שהביא מעלתו מהרמב"ם והרד"ך אין הכרח כלל, כי דברי הרמב"ם בלאו הכי סותרים שם מהל' ברכות להל' ק"ש, ואין להאריך בזה".

ולכאורה צ"ב למה כוונתו שדברי הרמב"ם שם סותרים מהל' ברכות להלכות ק"ש. ונבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.

פשוטו של מקרא

הלשון של "ודברו" או "ונסיב" שבתרגום אונקלוס

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת מקץ ד"ה ואת בנימין (מג, טו): "מתרגמינן ודברו ית בנימין, לפי שאין לקיחת הכסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי; בדבר הנקח ביד מתרגמינן ונסיב; ודבר הנקח בהנהגת דברים מתרגמינן ודבר".

וצריך להבין, שהרי כלל זה שבלשון ארמי כבר ראינו בתרגום יותר מחמשים פעמים קודם לפסוק זה:

בפרשת נח:

(יא, לא) ויקח תרח וגו' – והתרגום: ודבר תרח.

בפרשת לך לך:

(טז, ג) ותקח שרי אשת אברם את הגר וגו' – והתרגום: ודברת.

(יז, כג) ויקח אברם את ישמעאל וגו' – והתרגום: ודבר.

בפרשת וירא:

(יח, ד) יקח נא מעט מים וגו' – והתרגום: יסבון.

(שם, ה) ואקחה פת לחם וגו' – והתרגום: וסבו או ואסב.

(שם, ז) ויקח בן בקר וגו' – והתרגום: ודבר.

(שם, ח) ויקח חמאה וחלב וגו' – והתרגום: ונסיב.

(יט, טו) קח את אשתך וגו' – והתרגום: דבר.

(כ, יד) ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות וגו' – והתרגום: ודבר.

(כא, יד) ויקח לחם וחמת מים וגו' – והתרגום: ונסיב.

(שם, כז) ויקח אברהם צאן ובקר וגו' – והתרגום: ודבר.

(כב, ב) קח נא את בנך וגו' – והתרגום: דבר.

(שם, ג) ויקח את שני נעריו וגו' – והתרגום: ודבר.

(שם, ו) ויקח בידו את האש ואת המאכלת וגו' – והתרגום: ונסיב.

(שם, י) ויקח את המאכלת וגו' – והתרגום: ונסיב.

בפרשת חיי שרה:

(כג, יג) כסף השדה קח ממני וגו' – והתרגום: סב.

(כד, י) ויקח העבד עשרה גמלים וגו' – והתרגום: ודבר.

(שם, כב) ויקח האיש נזם זהב וגו' – והתרגום: ונסיב.

(שם, סא) ויקח העבד את רבקה וגו' – והתרגום: ודבר.

בפרשת תולדות:

(כז, ט) וקח לי משם שני גדיי עזים וגו' – והתרגום: וסב.

(שם, יג) ולך קח לי וגו' – והתרגום: וסב.

(שם, יד) וילך ויקח וגו' – והתרגום: ונסיב.

(שם, טו) ותקח רבקה את בגדי עשו וגו' – והתרגום: ונסיב.

(שם, לו) את בכרתי לקח וגו' – והתרגום: נסב.

בפרשת ויצא:

(כח, יא) ויקח מאבני המקום וגו' – והתרגום: ונסיב.

(שם, יח) ויקח את האבן וגו' – והתרגום: ונסיב.

(כט, כג) ויקח את לאה וגו' – והתרגום: ודבר.

(ל, ט) ותקח את זלפה וגו' – והתרגום: ודברת.

(שם, טו) המעט קחתך את אישי – והתרגום: דדברת.

(שם, שם) ולקחת גם את דודאי בני – והתרגום: ולמיסב.

(שם, לז) ויקח לו יעקב וגו' – והתרגום: ונסיב.

(לא, א) לקח יעקב את כל אשר לאבינו וגו' – והתרגום: נסיב.

(שם, כג) ויקח את אחיו וגו' – והתרגום: ודבר.

(שם, לד) ורחל לקחה את התרפים וגו' – והתרגום: נסיבת.

(שם, מה) ויקח יעקב אבן וגו' – והתרגום: ננסיב.

בפרשת וישלח:

(לב, יד) ויקח מן הבא בידו וגו' – והתרגום: ונסיב.

(שם, כג) ויקח את שתי נשיו וגו' – והתרגום: ודבר.

(שם, כד) ויקחם וגו' – והתרגום: ודברינון.

(לד, ב) ויקח אתה וגו' – והתרגום: ודבר.

(שם, כו) ויקחו את דינה וגו' – והתרגום: ודברו.

(לו, ו) ויקח עשו את נשיו וגו' – והתרגום: ודבר.

בפרשת וישב:

(לו, כד) ויקחו וישליכו אותו הברה וגו' – והתרגום: ונסבוהי.

(שם, לא) ויקחו את כתנת וגו' – והתרגום: ונסיבו.

(לח, כג) תקח לה וגו' – והתרגום: תסב.

(שם, כח) ותקח המילדת וגו' – והתרגום: ונסיבת.

(לט, כ) ויקח אדני יוסף וגו' – והתרגום: ונסיב.

בפרשת מקץ:

(מב, טז) ויקח את אחיכם וגו' – והתרגום: וידבר.

(שם, כד) ויקח מאתם את שמעון וגו' – והתרגום: ודבר.

(מג, יא) קחו מזמרת הארץ וגו' – והתרגום: סיבו.

(שם, יב) וכסף משנה קחו בידכם וגו' – והתרגום: סיבו.

(שם, יג) ואת אחיכם קחו וגו' – והתרגום: דברו.

הרי יש לפנינו יותר מחמישים פסוקים שבהם הי' רש"י יכול לפרש מה שפירש כאן "שאינ לקיחת הכסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי".

והשאלה הוא עוד יותר, שבפסוק (יב) שלפני פסוק זה כתוב: "וכסף משנה קחו וגו'", ותרגם אונקלוס: "וכספא על חד תרין סיבו",

ואין רש"י מעיר כלל למה על הלשון "קחו" שבפסוק (יב) מתרגם אונקלוס "סיבו", ובפסוק (יג) על אותו לשון ממש מתרגם אונקלוס "דברו".

ובכלל אינו מובן מה אינו מובן להבן חמש למקרא שבא רש"י לתרץ זה.

ובשלמא אם הי' רש"י מפרש זה על הפסוק שבפרשת ויצא (ל, טו): "המעט קחתך את אישי ולקחת גם דודאי בני וגו'", הי' מובן:

דלהיות שבפסוק זה נזכר שתי פעמים הלשון "לקיחה", צריך רש"י לפרש שיש שתי אופנים של לקיחה – לקיחת כסף וכדומה, ולכן פירש תרגום אונקלוס על זה "ותסבין"; ויש עוד אופן של לקיחה – לקיחת אדם, שעל זה מתרגם אונקלוס "דדברת".

והתמי' היא עוד יותר:

שלא רק שרש"י אינו מפרש שם מה שמפרש כאן, הגם שבתרגום אונקלוס נזכר שתי הלשונות של "דדברת" "ותסבין", אלא רש"י מביא בפירושו שם שהלשון בתרגום צריך להיות "ולמיסב", ובה בשעה מתעלם לגמרי שבאותו פסוק גופא מתרגם אונקלוס תיבת "קחתך" – דדברת.

דהיינו שרש"י ודאי ראה שהתרגום אונקלוס מתרגם את השתי לשונות של לקיחה הכתובים בפסוק בשתי אופנים שונים, ואעפ"כ לא העיר כלום על זה.

עוד יש להעיר, שעל הפסוק שבפרשת לך לך (יב, ה): "ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן וגו'", מתרגם אונקלוס: "ודבר אברם ית שרי אתתי' וית לוט בר אחוהי וית כל קנינהון",

ולמה לא הוסיף תיבת "ויסב" קודם "כל קנינהון" על דרך שהוסיף "ודברו ית בנימין" בפסוק שלנו.

ואולי אפשר לומר, שהיות שאחר שנאמר "ואת כל רכושם" ממשיך הכתוב "ואת הנפש", שעל זה אין מתאים הלשון "ויסב" אלא "ודבר" שכתב בתחילת הכתוב, ואם הי' כותב "ויסב" הי' צריך לכתוב עוד פעם "ודבר", לכן לא כתב "ויסב".



שונות

פרקים בתולדות אדמו"ר הזקן

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

איקלע לידי ספר הנדפס מקרוב ובו מאמר של פרופ' יוסף דן הקשור לתקופת רבינו הזקן, ומתוך הערכתי אל הכותב הנכבד אדון מעט בדבריו.

התנהלות החסידות בדור הראשון של חב"ד

הוא עומד על שלשה צמטים של ניגודים, ובלשונו "פער נרחב ועמוק" בין משנתם של מורי החסידות כפי שהיא מוצגת בספריהם, ובין התנהלותה של העדה החסידית שהם מנהיגים.

והוא מפרט שלשה ניגודים, בין משנת רבינו הזקן לבין התנהגות חסידיו. ובסגנונו אשר יתכן כי: "שלושה צמטים עיקריים אלה בהתהוותה והתגבשותה של חב"ד [התנהגות העדה החסידית של חב"ד] אינם מושרשים בהגותו של ר' שניאור זלמן ואף מנוגדים לה".

קראתי את שלשת הדברים שהוא מביא, אך לא מצאתי בכל אלה דבר המורה על איזה ניגוד בין התנהלות העדה החסידית אל משנתו של רבינו הזקן, כאשר אפרט לקמן.

תקנות שחז"ל רצו לתקן וחזרו בהן

בגוף הענין, אמנם יתכן לפעמים אשר מנהיג בישראל יחפץ להוסיף תקנות מסוימות, בכדי לפעול שיפור ועילוי בהתנהגות העם או מטעמים כל שהם, אך בסופו של דבר הוא יחזור בו מכוונתו אם בגלל שהתקנה לא התקבלה אצל העם או מסיבות אחרות,

ועיין אצל משה רבינו שבתחילה הוא לא רצה בשילוח מרגלים לתור את הארץ וסבר כי אין צורך בסיכון מיותר זה, אבל בנ"י כן ביקשו לבדוק את הארץ ע"י המרגלים ובכורח הנסיבות הסכים גם משה לדעתם (ראה רש"י דברים א, כג),

וכן בחכמי הש"ס עיין שבת ד"מ ע"א: אסרו להן את הטבילה בחמי טבריה והתירו להן את הצונן ראו שאין הדבר עומד להן התירו להן חמי טבריה.

ובגמ' ב"ב ד"ס ע"ב: תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע מיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין אלא אין גוזרין גזרה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה. [גם בזה רואים ניגוד מסויים בין שאיפתו של המנהיג לבין מדת יכולת קבילות של העם].

ומבואר שם בגמ' ב"ב ובכמה מקומות אשר גם אם ב"ד תיקנו תקנה וגזרו בחרם ונידוי הנה אם אין זה מתקבל אצל רוב הציבור אז בטלה התקנה. ובתוספתא סנהדרין סוף פ"ב מבואר שכל תקנת צבור שחכמים עושים הוא על תנאי עד שיקבלו עליהם רוב צבור תקנה זו. וראה רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ו: הרי שגזרו בית דין גזירה ודימו שרוב הקהל יכולין לעמוד בה ואחר שגזרוהו פקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הקהל הרי זו בטלה כו'.

ובגמ' יבמות דע"ב ע"ב לגבי מילה דלא מהלינן ביומא דעיבא וביומא דשותא: "והאידינא דדשו בה רבים שומר פתאים ה'".

ועיין גמ' ביצה ד"ל ע"ב: הנח להם לישראל מקצוץ עליהם ומגער במ מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. גם יש לפעמים בש"ס אשר אף כי "אין רוח חכמים נוחה מזה" אבל בכל זאת לא גזרו עליו איסור. ובפוסקים מצינו לפעמים לשון "אילו איישר חילי הייתי מבטל מנהג זה" וכיו"ב. (וכל זה מורה ג"כ שקיים לפעמים ניגוד בין שאיפת הרב לבין הנהגת הציבור).

[יתירה מזו מצינו ברמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ד: וכן אם ראו בית דין לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה כו'. ומזה נראה בצורה קיצונית שבמסגרת דיני וכללי "הוראה שעה" לפעמים מכריע גם כוח המציאות של הנהגת הציבור. ואין כאן מקומו להאריך].

אולם אף שהדבר מצוי בידי התורה ובגדולי ישראל וגם אצל גדולי החסידות, הערתי כאן היא אשר בתוך שלשת הדברים שהכותב מביא ביחס אל אדמו"ר הזקן, הנה לא מצאתי שם דבר המורה על איזה ניגוד כזה.

הנהגת החסידים ע"י רבותינו שבארץ הקודש

תחילת דבריו: "הצומת ההיסטורי הראשון שבו הניגוד שבין משנתו של ר' שניאור זלמן ובין המציאות ההיסטורית בא לידי ביטוי הוא עצם הקמתה של החצר החסידית",

והוא מפרט את העובדה שלפני התחלת נשיאותו של רבינו הזקן ניהלו את עדת החסידים ברוסיא שני הצדיקים מארץ ישראל (שהם היו גם כן שני תלמידים וותיקים של הרב המגיד ממעזריטש): הרמ"מ מוויטעפסק והר"א מקאליסק, שעלו לא"י בשנת תקל"ז כארבע שנים אחרי הסתלקות הרב המגיד, ומשם ניסו להדריך את הקהל החסידי גם ברוסיא באמצעות אגרות קודש (וגם ע"י שליחת שדרי"ם לפרקים), אלא שהדבר לא הצליח כי החסידים ברוסיא רצו מנהיג רוחני הקרוב אליהם גם פיזית, ועל כן אילצו הרמ"מ והר"א את רבינו הזקן שהוא היה ברוסיא לקבל עליו את הנהגת החסידים שם.

ואחרי שמאריך בזה, הוא מסיק מזה על הניגוד שבין משנתו של רבינו הזקן לבין המציאות ההיסטורית.

קבלת נשיאות רבינו בעת שהגיעה השעה לכך

אולם המציאות ההיסטורית היא, כי כמה שנים לא הסכים רבינו הזקן לקבל על שכמו את עול הנהגת החסידים ברוסיא, עד שהווקל לזה על ידי הפצרת החסידים והפצרת רבותינו שבאה"ק,

[לדעתי, גם לא היתה אפשריות אשר רבינו הזקן יקבל עליו את הנהגת החסידים ברוסיא מיד אחרי הסתלקות הרב המגיד בהיותו אז בגיל שלשים או פחות, מטעם כי בעת ההיא קיבלו עליהם את ההנהגה שני הצדיקים תלמידי הרב המגיד המבוגרים בשנים והם הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק ור"א מקאליסק, והם סברו לנהל גם את החסידים ברוס' ממקום מושבם בארץ ישראל, אם כן בודאי שלא בשלה או השעה להנהגת רבינו הזקן,

ורק אחרי ששני הרה"ק הפצירו מאד באדמו"ר הזקן לקבל עליו את הנהגת החסידים ברוסיא (אגרותיהם נדפסו בספר "פרי הארץ" ובכל ספרים הקשורים לזה) רק אז כשרה השעה לקבל על עצמו את ההנהגה, וזה היה בשנת תקמ"ב לערך, פחות מעשר שנים אחרי הסתלקות הרב המגיד].

ומאז שקיבל עליו רבינו הזקן את הנהגת החסידים, התגבשה והתנהלה החצר החסידית ברוסיא בלי שום ניגוד להגות ומשנתו של רבינו הזקן.

הפצרת החסידים ורבנים הקדושים על רבינו

יש להדגיש כי גם כאשר ביקשו הרבנים הקדושים מארץ הקודש מאת רבינו לקבל עליו הנהגת החסידים, הנה לא מיד הסכים רבינו על כך וה' צריך על זה כמה בקשות חוזרות,

אך מעולם לא ביאר לנו רבינו טעמו מדוע לא רצה לקבל ההנהגה מיד אחרי בקשה הראשונה, ויתכנו בזה טעמים רבים, ואפשר רצה רבינו הזקן אשר תלמידי הרב המגיד ממעזריטש המבוגרים ממנו בשנים שהיו נמצאים ברוסיא או אפילו אלו שנסעו לארץ הקודש שיחזרו לרוסיא וינהלו את החסידות, או איזה הסברות שייאמרו בזה,

אבל זה ברור, אשר אדמו"ר הזקן מעולם לא אמר או כתב אשר עדת החסידים ברוסיא יכולה להתנהג מרחוק על ידי רבותינו שבארץ הקודש.

ניגוד בין שאיפת הרה"ק הרמ"מ אל התנהלות החסידים

מה שכן קיים כאן הוא ניגוד מסויים בין נסיונם של הרמ"מ מוויטעפסק והר"א מקאליסק לנהל את חסידי רוסיא ממקום מרוחק, אל המציאות לפועל אשר החסידים ברוסיא לא הסתפקו בזה והם ביקשו להכתיר להם מנהיג הסמוך להם וחי בקרבם,

ומתאים אל לשון הכותב במאמרו, הנה אכן נמצא כאן פער וניגוד בין משנתם של מורי החסידות [הרמ"מ מוויטעפסק והר"א מקאליסק] כפי שהיא מוצגת בספריהם ואגרותיהם, ובין התנהלותה של העדה החסידית ברוסיא שאותה הם סברו ג"כ להנהיג.

אם כן בלי עירוב משניות, הדבר הזה יכול להידרש היטב במאמר המיועד אל הצדיקים הרמ"מ והר"א.

אבל הניסוח של הכותב לשלב ענין זה במאמר מיוחד הקשור לחסידות חב"ד, על "ניגוד בין משנתו של ר' שניאור זלמן ובין המציאות ההיסטורית בעצם הקמתה של החצר החסידית", את ניגוד זה לא מצאתי.

ועל כן לענ"ד אין לזוז ממה שנראה לעין, כי הקמתה של החצר החסידית של חב"ד והתנהלותה ההיסטורית של עדה חסידית זו בכל הדורות, היתה בדיוק באותה דרך ובאותם קווים אשר התווה מייסדה רבינו הזקן.

שאלות עצות גשמיות מאת הצדיק

נעבור עתה אל נקודה השנייה במאמרו של פרופ' יוסף דן בה הוא מוצא ניגוד בין משנת רבינו הזקן להתנהלות החסידים, וכאן מדובר בסוגיא מהותית יותר שאמנם יש בה כעין שוני בין תביעתו של רבינו הזקן מאת החסידים לבין גישתם לפועל של כמה מהחסידים.

והוא איגרת רבינו שנדפסה בתניא אגה"ק סכ"ב: "ההיתה כזאת מימות עולם, ואי' איפה מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים להיות מנהג ותיקין לשאול בעצה גשמית כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים . . כי אם לנביאים ממש" כו'.

יחסי הרבי וחסיד

כבוד הכותב מסיק מזה, וכן מתוך אגרות רבינו הזקן הקשורות בתקנות ליאזני, בקצוות קיצוניים: רבינו הזקן מציע לחסידיו "הדרכה והכוונה בדרכו של מורה מוסר יהודי מדורי דורות ולא ערבות רוחנית אישית להעלאת תפילותיהם ותיקון חטאיהם",

ואילו החסידים רצו בחסידות מסוג אחר: "מחויבותו של הצדיק כלפי החסיד המאמין בו, הצדיק מעלה את תפילותיו של החסיד למרום ומביא לכך שהן תענינה, הוא אחראי לכך שמעשה התשובה של החסיד יתקבל בעולמות העליונים",

וגם במישור הארצי החסידים ציפו לנוסח אשר "החסיד מחוייב לדאוג לכל צרכיהם של הצדיק ומשפחתו, והצדיק מצידו מעניק לחסיד "בני חיי ומזוני", הוא דואג לכך שלחסיד יהיו בנים, הוא ערב לבריאותו והוא דואג לכך שפרנסה תהיה מזומנת לו, שלצורך זה החסיד צריך לחיות בקרבת מקום ולבקר בחצר לעתים תכופות הן בכדי להעניק לצדיק את פדיונו הן בכדי לקבל ממנו הדרכה והוראה בענייני בנים, בריאות ופרנסה".

והכותב מסיק אשר גישתם זו של החסידים הן במישור הרוחני והן במישור הארצי היא אשר שלטה שבעה דורות בחצרותיהם של צדיקי חב"ד. ועצם עובדת "אימוצה של דרך זו אצל החסידים באותו דור ובדורות הבאים עד ימינו אלה היא עדות לכך שהדרך שבה התגבשה הנהגתו של רבינו הזקן בעדתו היא פרי פשרה עם המציאות, תופעה שהיא עצמה אינה פרי הגותו של רבינו הזקן ואינה מקובלת עליו".

תיאורים וחוקים מן המציאות

הנה לא מצאתי שום רמז לכל גישות כאלו או קרובות אליהן, בשום אחת מכל הדורות של חב"ד. ובכדי שלא לסטות מנקודת דברינו לא אדון במאמר זה בנוגע לחצרות חסידיות אחרות.

[ראיתי פסקא בתוך אחד ממאמרי אדמו"ר הזקן על התורה (ח"א עמוד נה) בענין הפרנסה לישראל בזמן הגלות, שהצדיקים בכל דור ודור על ידי דביקותן בהקב"ה הם הממשיכים שפע הפרנסה לישראל על דרך מאמר רז"ל (ברכות י"ז ע"ב) "כל העולם ניזון בשביל חנינא בני": "ועל כן נהגו שכל מר לב אפילו בגשמיות בפרנסה נוסע לחכם שבדורו להמשיך עליו שפע רחמים בתוך כלל ישראל". אבל גם זה רחוק עדיין מתיאוריו המפליגים של הכותב כאן].

חילוק מורה מוסר ואדמו"ר של חסידות

אלא כי יש להוציא תוכן נקודתי מתוך דבריו, אף כי לא בסגנון הרצאת הדברים שלו. והוא אשר קיים הבדל בין הדרך בו התנהל מורה מוסר יהודי בדורות הקודמים (לדוגמא הגאונים הארז"ל, מהר"ל מפראג, השל"ה, הר"י אייבשיץ וכיו"ב), מן הדרך בה התנהלה חצר חסידית מיסודם של הבעש"ט והרב המגיד ממעזריטש,

מורה מוסר היה בבחינת רב שאומר דרשתו ברבים או כותב בספר אך לא קיים שיחה אישית עם כל אחד מהמונים,

אולם בהתנהלות החצר החסידי מוצאים אנו מגע אישי בין הרבי אל החסיד, שהחסיד מתייעץ אישית ונפשית עם הרב בכל עניני תורה ועבודת ה' וגם במדת הצורך בענייניו הארציים.

ומעתה כאשר מצא הכותב, אגרת הקודש מאדמו"ר הזקן בה הוא מבקש מהחסידים לא לשאול אליו בעניינים גשמיים, מזה הוא רצה ללמוד אשר רבינו רצה לנהל חצירו

בדוגמת הרבנים בדורות הקודמים בבחינת מורה מוסר בלבד. ומזה הוא מגיע למסקנא על גישה מנוגדת בין משנתו של רבינו הזקן לבין התנהלות החסידים.

אולם כאשר נוכיח לקמן, אין כן פני הדברים אלא בפרט זה רבינו הזקן רצה ושאיתנו היתה לנהל חצירו בדיוק באותה הצורה שבה מתנהלת כל חצר חסידית מאז ועד עתה, התייעצות ופגישה אישית של הרבי והחסיד בכל ענין אשר בו מבקש החסיד להתייעץ. ובצורה זו גם נהג רבינו את חצירו גם למעשה השנים וכן נהגו כל אדמו"רי חב"ד בלי שום הבדל וסייג בשום זמן או תקופה.

סוגי בקשות ושאלות מאת הצדיק

ולפני שאציג כאן את דברי אדמו"ר הזקן המפורשים בזה,

ננסה לסדר את הסעיפים הנוגעים להקשר האישי של הרבי והחסיד, כפי שהם בפשטות:

(א) עיקר עניינו של הצדיק בכל הדורות של חב"ד, הוא הדרכתו בעניינים רוחניים של עבודת ה', דרכי לימוד והתעלות רוחנית,

(יעויין בספרי ה"אגרות קודש" של נשיאי חב"ד, ובפרקי ה"מבוא" וסקירות שם מאת הרב שלום דובער לוין, וזוהי מציאות קיימת אשר רוב הבקשות ושאלות ודיונים בהאגרות הן בענייני תורה ויראת שמים ורק חלק המעט עוסקים בענייני עצות גשמיות, ועיין לדוגמא במה שכתב "מבוא" לאגרות קודש הרבי ח"ג ע' 16. ועד"ז ספר "ימי מלך" ח"ג ע' 1124),

וכן היתה ההתנהלות אצל רבינו הזקן בכל הזמנים וכן בכל הדורות.

(ב) נאמר בגמרא ובשו"ע "מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים" (ב"ב קטז, א. שו"ע יו"ד סרל"ה ס"). זה כולל בקשות מהצדיק לתפילה עבור כל עניינים הנצרכים לאדם.

וכן היה אצל רבינו הזקן ואצל אדמו"רי חב"ד כל הזמנים, בבקשות ברכות ביחידות אישית או בכתיבת צעטיל ומסירתו אל הרבי (מסירת הבקשות היתה או על ידי אדמו"ר האמצעי בנו של רבינו הזקן שהיה ממונה במיוחד לתפקיד זה של מסירת הצעטליך לידי אביו כנוכח באגרות רבינו הזקן, או על ידי מזכיר מיוחד על כך).

(ג) אנשים רבים צריכים ייעוץ בעניינים גשמיים וגם בזה הם פונים אל הרבי בדורם,

[בענין זה השלישי גופא, קיימים כמה סוגים: לפעמים אין כאן שום ספק הנוגע למעשה רק שהאדם חפצו לשפוך את לבו ויגונו לפני הרבי. לפעמים כן יש ספק איך להתנהג בענין ארצי אולם היא שאלה שגם חכם גדול או מומחה באותו תחום בעירו של החסיד היה יכול לפתור שאלתו בדרך טובה ואין הכרח להגיע דוקא לפני רבו. ויש סוג של שאלה גורלית קשה שצריך פתרונה דוקא ע"י אדם גדול על דרך לשון הכתוב אשר חכמתו "כחכמת מלאך האלקים". וקיים גם שהשאלה היא כזו שגם אדם גדול יתקשה לענות עליה כדוגמת מה שמביא באגה"ק שם מן שאול שהלך לבקש את האתונות שנאבדו לאביו או ידיעת העתידות וכיו"ב ובזה גופא יש כמה גוונים ואכ"מ].

הנה גם בפרט זה השלישי של בקשת עצות גשמיות על כל סוגיו מן הקל אל הכבד, כן נהג גם רבינו הזקן כל השנים לתת לבאים אליו להתייעץ גם בענייניהם הארציים, וכך נהגו בכל הדורות של חב"ד.

[בענינו ראינו גם חסידים אשר כל מעיינם היתה עבודת ה' והפצת התורה, ומעולם לא עלה על דעתם לשאול אל הרבי בעניינים אישיים כל שהם, אבל כאן מדברים על הרוב ובפרט בדורותינו].

הגבלות המתחייבות מכורח המציאות

אלא שכאשר התרבו החסידים והתרבו בכלל האנשים המבקרים השואלים ונוצר מצב שאין הפנאי מספיק לענות לכולם, הנה הן אדמו"ר הזקן והן שאר האדמו"רים עד לדור השביעי, תיקנו תקנות אשר שאלות הפשוטות ישאלו לחכם בעירם (בבחינת "עשה לך רב" וכיו"ב), וגם עצרו מלקבל את אותו אדם שכבר נכנס לדבר ביחידות יותר מפעם או פעמיים בשנה (כתקנות ליאזני, וכהתקנות בדורינו בשנות ה'תש"מ, וכן אצל שאר נשיאי חב"ד).

וכל ענין תקנות אלו הם רק תקנות המתחייבות לפי כורח המצב, ואין בהם שום ניגוד בין שאיפתו של האדמו"ר לבין התנהלות החסידים.

את כל זה כותב רבינו הזקן במפורש בכל האיגרות הקשורות להגבלות ותקנות של ליאזני, כאשר נפרט להלן.

הצגת דברי רבינו הזקן בצורתם השלימה

מה שמסתמך כבוד הכותב על האמור בתניא אגה"ק סימן כ"ב: "ההיתה כזאת מימות עולם כו' לשאול בעצה גשמיית", הנה במחילתו הוא לא פירש הדברים נכון,

כי מה שנדפס בתניא היא רק חצייה השני וסיומה של איגרת ארוכה שכתב אדמו"ר הזקן בשנת תקנ"ג, בקשר לתקנות ליאזני.

[כמפורסם, איגרות רבות שנדפסו באגה"ק שבתניא אינם האיגרות בשלימותם, אלא כי המסדרים הדפיסו מתוך האיגרות רק את חלקי העניינים שיש בהם חידושי תורה וביאורי ענייני חסידות וקבלה השייכים לכל העם לדורות, ואילו החלקים שהיו נוגעים רק לשעתו לעדות או קהילות ומצבים מסויימים את זה השמיטו מן אגה"ק שבתניא. האיגרות בשלימות נדפסו בסדר כרונולוגי ובתוספת הערות ע"י הרב שד"ב שי' לוין בתוך ספר "אגרות קודש" מאת כ"ק אדמו"ר הזקן].

והמעייין באיגרת זו בחלקה הראשון (ובכל שאר האיגרות הקשורות לתקנות אלו של לאזני), יראה שרבינו הזקן לא שלל ענין היחידות פעם או פעמיים בשנה עם כל חסיד וגם לא שלל ענין שאלות עצות גשמיות, רק שהוא הגביל שם לא לשאול ביחידות: "כי אם לדבר גדול מאד שאי אפשר לשאול בעצת אנ"ש שבעירו, כי אין עונה לו".

וגם כותב שם אדה"ז שאם לא מדובר בשאלת ספק של ממש רק מדובר באדם שרוצה להודיע על צערו ה' ישמרנו: "אזי יודיעני במכתבו או על ידי נאמן ביתי, ונכון יהי' לבו בטוח כי הגד יגיד לי כל דבריו בשלימות ולא יפול דבר וחצי דבר ארצה, ואם יהי' לי מה להשיבו אשיבנה ג"כ על ידי הנ"ל, ולא ידחוק לכנוס אליי בכבודו ובעצמו".

רבינו עונה על טיעונים שיכולים לעלות

ורבינו מאריך שם באיגרת בסיבת התקנות החדשות: "כי זהו דבר שאי אפשר בשום אופן שיכנסו אלי [בזמן קצר אחד] לדבר כל הנאספים פה", "נלאיתי נשוא הבלבול במוח וביטול עבודה מריבוי העמקת מחשבתי ודעתי בעומק הענין [של השואלים] כדי להשיב דבר על אופנו מריבוי הענינים הרבים והעצומים של כלל אנ"ש", "ולב יודע מרת נפשי השפלה בשרשה באמת לאמיתו . . הבלבול הגדול מזה במוחי ולבי רבות העתים וכמה פעמים אני מואס בחיי ממש" [ובאיגרת נוספת כותב רבינו בהקשר לזה על דרך האמור ביתרו כי נבול תבול גם אתה גם כל העם כו'].]

ובהמשך מוסיף שם לענות על טיעונים שיכולים להעלות אלו שלא יאבו לשמוע לתקנות אלו, כגון הטיעון כי הלא הצדיקים תלמידי המגיד ממעריטש במקומות אחרים כן עונים על כל שאלות גשמיות, על זה עונה רבינו כי אצלם יש כמה צדיקים בעיירות סמוכות זו לזו והקל מעליהם ונשאו אתם במשא העם משא"כ כאן שמכל רוסיא הלבנה באים רק אליו ואיכה אשא לבדי כו'. וכן עונה שם רבינו על עוד טיעונים שיכולים לעלות.

רבינו לא הסתייג מיחידות ונתינת עצות גשמיות

ובסוף המכתב (החלק שנדפס בתניא אגה"ק) מעלה רבינו טיעון נוסף (להשקיט לב חסידים שכבר הורגלו לבוא כל פעם ליחידות ולדבר על כל דבר, ויוקשה עליהם התקנות) והוא אשר כל הענין של שאלות גשמיות אין לו יסוד בש"ס ולא היתה מימות עולם, וממשיך כי במקרים מסויימים גם חכמי הש"ס לא היו יכולים לענות להשואל כגון היכן האתונות שנאבדו לאביו כו' [ובמילא גם כאשר יהיו איזה הגבלות בסוג שאלות הגשמיות ודחיקתם רק לזמנים מסויימים בשנה, אין כאן דבר שאי אפשר להתקבל].

אבל על עצמו כתב רבינו בעצמו מפורש שם באותה איגרת עצמה (בחלק שלא נדפס בתניא, וכן בכל האיגרות של תקנות ליאזני) שהוא ימשיך לקבל אנשים ליחידות וימשיך לקבל שאלות גשמיות, רק בהגבלות הנזכרות.

[בהמשך האיגרת (בהחלק שנדפס גם בתניא) מעלה רבינו עוד טיעון רוחני כי בעבודת ה' האמיתית יש יתרון ומעלה בקבלת יסורים מאהבה אשר מעלה זו אובדת כשבאים להתלונן אצל הרבי. וגם שם ברור שדברים אלו כתב רבינו גם בשביל חסידים שעדיין לא הגיעו לתכלית נעלית זו של קבלת יסורים באהבה, אבל מטרת דברי רבינו הם אשר לפחות גם אצלם תוקטן המבוכה ממה שיצטרכו לחכות ולא יוכלו לבוא ולהיכנס מיד אל הרבי על כל דבר צער מכיון שגם להם יהיה ידוע שענין היסורים באמיתתם ובשרשם יש בהם מעלה ויתרון].

מנהג ותיקין

נראה לי לציין עוד פרט חשוב: רבינו הזקן דייק בלשונו וכתב כאן (אגה"ק סכ"ב): ואיה מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים "להיות מנהג ותיקין" לשאול בעצה גשמיית,

אדה"ו מוסיף כאן שלשה תיבות מיותרות לכאורה "להיות מנהג ותיקין", ומה הי' חסר אם הי' כותב: ואיה מצאתם מנהג באחד מכל... הראשונים והאחרונים לשאול בעצה גשמיית?

ולכאורה רצונו בזה, כי אמנם כן נמצא לפעמים בש"ס ששאלו בענינים גשמיים (כמו שהקשו במפרשי התניא עיין שם, והארכתי בזה במק"א).

רק שמוסיף רבינו שאינו "מנהג ותיקין". וזהו לפי המג"א בשו"ע או"ח הל' פורים סימן תר"צ שעיקר התוקף של המנהגים זהו דוקא במנהג שנתייחד על ידי ותיקין משא"כ מנהג שאין לו מקור בתורה, ואף אם נמצא בש"ס אשר יש מההמון שנהגו כן אין בכל זאת ראי' למנהג ותיקין.

[דברינו כאן הם לפי גירסא זו באגה"ק "מנהג ותיקין", אבל יש גם גירסא: "מנהג ותיקין"].

רבינו עצמו מעיד על שליחותו לייעץ גם בדברים ארציים

בנוסף להמפורש באיגרת זו, הנה כיהודא ועוד לקרא קיימת גם איגרת מקבילה של רבינו הזקן המתחילה "נפש השפילה באמת לאמיתו", שם כותב רבינו על עצמו (במקור הוא בלשון תלמודי שלא רגיל בו כל קורא, ולקמן אני כותב תירגום תוכני וענייני בלי דיוק כלל אל המקור),

אשר תפקיד נפשו בעולם היא לימוד תורה לעצמו ולאחרים בדרך של הבנה וחב"ד, וגם לעסוק עם אחרים בגמילות חסד גשמי בקירוב הדעת ועצות מרחוק בכל עניני צרכים גשמיים. ואף כי ביחס לאמיתיות התורה הנה כל ענייני העולם נקראים בשם שקר, אבל יש מעלה ב"חסד" אפילו שאינו של אמת.

וממשיך כי בדורות ראשונים עיקר העבודה היתה "תורה של חסד" ובמילא גם החסד שהיתה לבעלי התורה היתה של אמת [שלא עסקו כ"כ בענינים גשמיים, שכולם רחוקים מהאמת], משא"כ עתה בעקבות משיחא שעיקר העבודה היא בבחינת עשייה "אזי רוב החסד ככולו הוא שלא על פי תורת אמת" כי אם בהתקרבות לדעת העושה [הבא להתיעץ] אף שרצונו של העושה הוא רחוק מהאמת ובהנהגה זו דוקא של עקבות משיחא יש בזה מעלת "סוף מעשה במחשבה תחילה",

[יתכן כי כאן גם טמונה הבהרה על העובדה עליה הצביע הכותב הנכבד במאמרו כאן, על הבדל הנהגת מורי המוסר בדורות הראשונים שלא היה להם קירבה אישית

עם כל אחד משומעי דברם ובין הנהגת מורי החסידית של השפלת הרבי לעניינים הארציים של החסיד הפשוט. בסוגיא זו של הבדל נוהג זה בין דורות הקודמים לבין דורות מורי החסידות יש גם ביאור נוסף מרבינו במאמרי אדמו"ר הזקן על התורה ח"א עמוד נה].

ומסיים רבינו שם שגם כאשר מגיע שואל בעצה גשמית שאין בשאלתו ספק שקול איך עליו לנהוג אלא שהוא רוצה לשוחח דאגתו "אזי לנחמו, או לעוררו לפשפש במעשיו ושישוב עד הוי' בצר לו וירווח לו".

אודות איגרת "נפש השפילה"

הנה גם מאיגרת זו "נפש השפילה", ברור מאד שאין לומר ששאיפתו של אדה"ז היתה להחזיר את החצר החסידית לנוהגי מורי המוסר של דורות הקודמים.

[איגרת זו נדפסה ב"אגרות קודש" אדמו"ר הזקן סימן ק"ח ועוד. הלשונות באיגרת זו מקבילים מאד לאגה"ק של שנת תקנ"ג (שהארכנו עליה למעלה) מה שאפשר מורה על כתיבתם בסמיכות זמן. קיימים גירסאות שונות בזמן כתיבת איגרת זו של "נפש השפילה", עיין במובא ב"אגרות קודש" שם ובס' מאמרי אדמו"ר הזקן תקע"ג ע' כג, אבל בכל אלו אין בהם סתירה לעיקר דבריי כאן.

ובמק"א בחוברת של אדר שנת תשע"ג הארכתי בביאור כל איגרת זו על פי מקבילות בדרושי רבינו הזקן מאותה תקופה, שם גם הארכתי בכל פרטי הדברים הקשורים לאגה"ק סימן כ"ב].

ההנהגה אחרי פטירתו של רבינו הזקן

שוב כותב מר יוסף דן, על המאורע השלישי שבה הוא מוצא ניגודים בין אדה"ז אל החסידים.

הוא כותב על כי בעת הסתלקות אדמו"ר הזקן בשנת תקע"ג לא התגבשה אז עדיין מסורת חסידית מובהקת בענין תהליך הירושה של תפקיד הצדיק, ומסיבה זו נתעורר אז פולמוס בין חסידי חב"ד אשר יש שנטו אל הבן שהוא כ"ק אדמו"ר האמצעי ויש שנטו אל התלמיד הרב הקדוש ר' אהרן הלוי מסטראשעלי (בעל "עבודת הלוי").

וכבוד הכותב ממשיך להקשות מדוע לא מצאו החסידים ציטוט כל שהוא בכתביו של רבינו הזקן בספר התניא או בהדרושים, ציטוט שיקבע ויסביר כיצד צריכה המנהיגות לעבור מדור לדור? כיצד יתכן שבספר התניא שחסידי חב"ד הוגים בו יומם ולילה איננו מספק כיוון והדרכה בנושא רב משמעות זה?

ומזה הוא מסיק שם: זהו ציומת שלישי בתהליך התהוותה והתגבשותה של חב"ד שבו לא היה לר' שניאור זלמן כל חלק וכל השפעה. מאתיים שנותיה על תנועת חב"ד, שהמעבר השושלתי של ההנהגה מדור לדור עומד במרכזו, לא עוצבו על פי משנתו של ר' שניאור זלמן.

[לא איגרר כאן לעוד ענינים מסתעפים שנכתבו על זה במאמרו שם ויארכו הדברים, רק אתרכז לכתוב את המציאות ההיסטורית באופן נקודתי. גם אעמוד על מה שהכותב מתעקש שם באריכות שלא היתה שום גילוי דעת מאת רבינו הזקן בנוגע להמשך ההנהגה על ידי אדמו"ר האמצעי].

רבינו הזקן קבע מי ינהל את החסידות

המציאות היא, כי רבינו כן גילה דעתו אשר בנו אדמו"ר האמצעי ימשיך באמירת חסידות (עיין לקמן ממכתבים האותנטיים) ועל כן רוב החסידים אכן נהרו אחרי אדמו"ר האמצעי,

ובעצם רבינו לא היה צריך אפילו לגלות דעתו בזה כי הוא כבר מסר הרבה מן הנהגת החסידים, הן באמירת דרושים והן בהדרכת החסידים לידי בנו אדמו"ר האמצעי כבר בעשרים שנות האחרונות בחייו, כל זה מפורש באגרותיו של רבינו הזקן הזקן מכל השנים ובאגרותיו של הרה"ק הר"ר אברהם מקאליסק ועוד דרושים ומסמכים רבים.

מתוך איגרות ומקורות אותנטיים של אותה תקופה יש ללמוד גם כי בשנותיו האחרונות של רבינו הזקן כבר התגלע אז אי הבנה בין רבינו הזקן לבין תלמידו הרה"ק הר"ר אהרן, עד שר"א הוצרך להעתיק מקום מגוריו ולנסוע מליאדי ומה עוד צריך גילוי דעת,

ובנוסף לזה קיים מכתב של הרב הגאון החסיד רבי פינחס שיק משקלאו (מגדולי החסידים ואיש המקורב לרבינו הזקן) אשר מעיד על המקרה בשנת תקע"א בעת חתונת בת אדמו"ר האמצעי עם בן הרב מטשערנאביל, שקראו אז אדמו"ר הזקן לחדרו ביחד עם אדמו"ר האמצעי, ובין הדיבורים שהיו שם: ולזאת צויה לי שאחר הסתלקותו

בישיבה של מעלה אהיה משגיח על זה שגם פדיונות [לא רק אמירת דא"ח ומורה דבר ה' לעדתו] ייעשו על ידו [של אדמו"ר האמצעי] דוקא ולא מזולתו מטעם הכמוס אתו.

וגם המהרי"ל אחיו של רבינו הזקן מעיד במכתב כי "כך הי' דעת הרב אחמו"ר נ"ע ז"ל", ומאריך בפרטי הדברים.

ראה אגרות האותנטיות מתוך כתיב-יד, ומחקרים מפורטים בכל זה: בית רבי סז, א-סח, א. צג, ב-צו, א. אגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר האמצעי, במבוא עמודים 7-11, ובפנים הספר רפט-רצא. ספר "המשפיע" עמודים קעט-קפג. "היכל הבעש"ט" חוברת כ"ד עמודים קלא-קמא. חוברת כ"ז עמודים נ-ס.

כאן יש לציין במיוחד גם ל"מבוא" בספר של פרופ' אליאור על תורת האלקות של הר"א מסטראשעלי.

מהות התפלגות רבי אהרן על פי מכתבו עצמו

ודבר הזה שרבינו גילה דעתו שבנו ימשיך בהנהגה, אין בזה שום חולק,

וגם הרה"ק הר"ר אהרן מסטראשעלי כמובן ממכתבו שהוא כתב אז, הוא רק טען שהוא דורש יפה ושדבריו מיוסדים על תורת רבו ושחסידיים רבים יתמשכו יותר לדרכו הוא בחסידות וגם טען כי מה שרבינו לא רצה שהוא יאמר חסידות זה לא חל אחרי פטירת רבינו, אבל הוא לא חלק על זה שרבינו הזקן תמך בבנו להמשיך בדברים של אמירת דא"ח והדרכת החסידים ועוד [אחרי כן נתפרדה החבילה לגמרי והר"א המשיך גם בקבלת פדיונות ובהנהגת חצר לעצמו].

ועוד זאת כי כמה חסידים שנמשכו אז אחרי הרה"ק הר"א היו יכולים לסבור אשר כמו אחרי פטירת הרב המגיד ממעזריטש נפרדו החצרות לתלמידים שונים, כי יש שנמשכו לחב"ד ויש שנמשכו לחצרות קארלין או בארדיטשוב וכיו"ב, כמו כן אחר פטירת רבינו הזקן הם נמשכים אחר החסידות והנהגתו בקודש של הרה"ק הר"א אף כי רבינו הזקן הדריך את בנו להמשיך באמירת חסידות וקבלת פדיונות (וגם היו אחדים שהתאבלו אחרי רבינו הזקן וצעקו אוי החסידות שביקה חיים ואין לנו רב, עיין "אגרות קודש" מאת אדמו"ר האמצעי ע' קמ ועוד). אך רוב החסידים שנהרו אחרי אדמו"ר האמצעי הם לא קיבלו גישה זו והם הבינו משיטת רבינו כי כן יש מנהיג הממשיך בשיטת חב"ד ואשר יש רק אחד, כניכר ממכתבי אותה תקופה.

וכבר עמדו על זה כמה כותבים, אשר במשנתו של הר"א מסטראשעלי לא קיימת אותה ההתבטלות מוחלטת לדברי הרב שהיתה קיימת לדוגמא בהגותם של שאר תלמידי אדמו"ר הזקן כגון הרה"ק הרב יצחק אייזיק מהאמיל והרה"ק הרב הלל מפאריטש ועוד (עיין מחקריהם של הרב עמרם בלוי, הרב נחום גרינוואלד והרב חד"א טיפענברויך בקובצי "היכל הבעש"ט" שהזכרנו, וגם "בית רבי" מד, א).

אין חולק על זה אשר רבינו הזקן גילה דעתו

אבל כאמור אין חולק על מה שמוכח מכל האיגרות ומסמכים של אותה תקופה, אשר בשנים האחרונות של רבינו הזקן הוא הדריך את בנו לומר דא"ח ולא את הרה"ק הר"א שנצטווה על ידי רבינו הזקן לעזוב את ליאדי, וגם כעדות הגאון המהרי"ל אחיו של אדה"ז אשר אדה"ז עצר מבעד הר"א לומר דא"ח ועדות הר"פ שרבינו גילה דעתו על אשר בנו ימשיך בקבלת פדיונות.

[ועיין גם במאמר של פרופ' אליאור שהזכרנו, על "מסכת היחסים המורכבת בין רבינו הזקן ור' אהרן" (עמוד 31)]. ואילו היה גם הכותב הנכבד כאן בוחן הדברים ע"פ כל המסמכים המקוריים לא היה בא לטעות זו לפקפק באותנטיות של דברי הר"פ].

אם כן מה שרצה הכותב להעלות, אשר מעבר להנהגה מרבינו הזקן לבנו אדמו"ר האמצעי "לא עוצבה על פי משנתו של רבינו הזקן", במחילתו במבחן ההיסטורי אין זו קביעה נכונה.

גדולי החסידות לא תמיד קבעו מיהו ממלא מקומם

אך גם אילו היה כדברי הכותב, אשר רבינו הזקן לא הביע דעתו מיהו הראוי לרשת את מקומו בהנהגה החסידית,

הנה זהו כמו אצל נשיאי חסידות הראשונים והרבה אדמו"רי החסידות בכל הדורות (ואפשר רובם) אשר הם לא השתילו בעצמם יורש וממלא מקומם בהנהגה, אלא הם הניחו את הדברים להתפתחות ובחירת המצב הטבעי באשר הוא, מלבד במקרים מסויימים שבהם כן היתה צוואה מפורטת בנידון ולפעמים בדרך של שאיפה וגילוי דעת בלבד.

אם כן מה שייך זה לקוטב או ניגוד בין משנתו של רבינו הזקן להתנהלות החסידים. הלא גם לפי דבריו הנה רבינו הזקן לא כתב צוואה ולא הכריע לא לצד זה ולא לצד זה,

אלא השאיר הדבר לבחירת הציבור (כאשר נהגו רוב הדורות). אם כן על איזה ניגוד מדובר כאן.

רבינו לא עסק בעתידות

וגם שאלתו על אדמו"ר הזקן שהוא היה צריך לקבוע "כיצד צריכה ההנהגה לעבור מדור לדור" גם על דורות הבאים (שההנהגה תעבור רק לידי הצאצאים),

איך אפשר לקבוע הנהגה לכל הדורות הבאים, כאשר זהו דבר שלא בא לעולם עדיין?

האם הציור של מנהיגי החסידות היא שהם יושבים כ"אורים ותומים" ודורשים לפני תלמידיהם את אשר יקרה אותם באחרית הימים, ואלו הם הדברים אשר הם מנציחים בספרים ובדרושים שלהם?

גם כאשר רבינו הזקן גילה רצונו אשר בנו אדמו"ר האמצעי ימשיך בהנהגת החסידים, הלא זו היתה רק אל אותו הדור בלבד ולא הוראה קבועה לדורות הבאים איך תעבור ההנהגה בדור דור ודורשיו כאשר הדברים לא באו עדיין לעולם.

סיכום

לסיכום, ניכר כי כבוד הכותב לא עיין בעצמו בספריו של רבינו הזקן וגם לא במסמכים האוטנטיים העוסקים בפרשת הפולמוס לאחרי הסתלקות רבינו הזקן, אלא הוא שאב כמה מידיעותיו על פי מה שקרא באנציקלופדיות או במאמרים של חוקרים אחרים יהיו אשר יהיו.

אולם בטוחני, שכאשר איש מלומד ברמתו של כבוד הכותב יעיין בעצמו בגוף המסמכים הקשורים לפרשה זו, וילמד בעיון יסודי יותר את מבנה והתנהלות הן הרעיונית והן הלוגיסטית של החצר החסידי, וגם יעיין נא בספר התניא שהוא מזכיר במאמרו ושאר ספרי אדמו"ר הזקן האוטנטיים,

אז יוכל לתקן כמה דברים הדורשים תיקון במאמרו (גם דברים נוספים שלא הזכרתי במאמרי כאן, כי התרכזתי רק על עיקרי הדברים שבמאמרו), ויזכה לתאם דבריו יותר אל המציאות ההיסטורית.

[ותיתי לו לכותב זה, שבתכונותיו התרומיות נמצאת גם מעלת "מודה על האמת" הנזכרת במשנה, ובמאמרו זה בהערה 26 הוא חוזר בו מדברים שהוא עצמו כתב באנציקלופדיה העברית ערך "חסידות"].

לסיום אאחל, לכבוד מר יוסף דן שי' שיזכה עוד שנים רבות להרבות חכמה ודעת בישראל בפירסום מאמריו ומחקריו, ובבחינת "יגדיל תורה ויאדיר".



לעילוי נשמת

איש תם וישר משישי חסידי חב"ד

הרה"ת הרה"ח ר' מרדכי דובער ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' נחמן ע"ה

לאקשין

נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

בתו מרת מלכה רייזל בת בלומא לאה

ובעלה הרה"ח הרה"ת ר' יוסף חיים הכהן בן אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

רוזנפעלד



לעילוי נשמת

האשה מרת ריקל

בת ר' יהושע דוד ע"ה

ראזענבלום

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה

בן ר' יעקב ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדיו

הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה

ומשפחתם שיחיו

טייטלבוים



לעילוי נשמת

ר' אברהם ב"ר מרדכי ע"ה

פעלדמאן

נפטר ביום י"ט טבת ה'תשמ"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת פעשא לאה ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה

נלב"ע ביום כ"ג טבת ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה

קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לעילוי נשמת

מרת חי' חנה

בת ר' יעקב ע"ה

נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת

ר' דוד בן ר' יעקב ע"ה

נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. ג. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו

מאגאלניק

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מרים

בת ר' אלטער מרדכי ע"ה

ווייס

נפטרה ר"ח שבט ה'תשע"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ת יונה מרדכי שיחי' וזוגתו מרת הדסה תחי'

ווייס