

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 יב [אלף-קמב]
ש"פ ויקה"פ - פרה

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 וחמש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 אריכות ימים לעתיד לבוא
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 21 אינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

חסידות

- 25 מדת הבינוני היא מדת כל אדם (גליון)
הרב נחום שטראקס
- 31 שמחה בפל"ג תניא (גליון)
הנ"ל
- 33 ביאור בתניא פרק ל"ג (גליון)
הת' יהושע זעליג הכהן כצמאן
- 35 מדריגות דומות שאינן שוות ממש
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 36 כפרים מקדימין ליום הכניסה
הרב יהורה לייב הלוי הבר
- 39 בענין ושלח זה הרגל
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 44 הערות בסוגיא ד"המתים אינם יודעים מאומה"
הרב אליהו יוניק

רמב"ם

- 54 כל בית ישראל מצווין על קידוש ה'
הרב יעקב יוסף קופרמן
- 56 קריאת התורה בפורים בשחרית
הנ"ל

הלכה ומנהג

- 57 דין מגילה שנקרעה לשנים
הרב ברוך אבערלאנדער
- 60 ביטול דיני אבלות יב חודש על אב ואם לאשה נשואה מפני שרשות אחרים עלי'.....
הרב חיים רפפורט
- 66 קילוף פירות בשבת (גליון)
הרב מאיר צירקינד
- 69 הגדרת שכיר יום לענין אמירה לנכרי בשו"ע אדה"ז.....
הרב משה מרקוביץ
- 70 הצלת ממון מיד הנכרי הוי מצוה
הנ"ל
- 71 קניות המובאים לבית ישראל בשבת
הרב לוי יצחק ראסקין
- 73 אכילה אצל הזולת בפסח
הרב יעקב ליב אלטיין
- 74 שימוש בספרי קודש
הרב מנחם מענדל רייצס
- 76 שיטת אדה"ז במהדו"ב בענין הנאה ממעשה נכרי בשבת (גליון).....
הרב אורי למברג

פשוטו של מקרא

- 86 ויתן אל משה
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 87 ונשא לשון סליחה.....
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 89 דגים בגמטריא נ"ז כמו דגן
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 90 ציונים של אדמו"ר הצ"צ בספר דרך מצותיך
הרב אליהו מטוסוב

ברכת מזל טוב

לידידנו האהוב והיקר, האי גברא רבה ויקירא, איש הטוב והחסד,
ממייסדי הקובץ "הערות וביאורים" במסירה ונתינה נפלאה, מגזע גדולי
החסידים,
איש חי ורב פעלים, משכיל על כל דבר טוב, מקושר גדול לרבינו נשיאנו,

ה"ה הרה"ח הרה"ת הנעלה ר' שמעון שי' מאצקין

לרגל הולדת נכדתו

אסתר צביה תחי'

למזל טוב

לחתנו השליח החשוב הרה"ת ר' שניאור זלמן שי'

ובתו השלוחה החשובה מרת חי' מושקא תחי'

גאלדבערג

יהי' רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ויזכו לרוות ממנה הרבה נחת בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

הקובץ הבא - קובץ מוגדל

יצא לאור אי"ה לכבוד

יום הבהיר י"א ניסן-חגה"פ ה'תשע"ח

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ג' ניסן 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

אריכות ימים לעתיד לבוא*

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

מקור היעוד

בישעי' כתוב¹ "לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו, כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקלל". "לא² יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר יאכל, כי כימי העץ ימי עמי ומעשה ידיהם יבלו בחירי³".

ופירושו המפרשים⁴, שלעתיד יארכו חיי האדם, כימי העץ שמתקיים בארץ הרבה זמן, עד שאם ימות אחד בן מאה שנה, יאמרו עליו שהי' נער, ומפני חטאו נפטר בגיל צעיר כל כך.

(* לעילוי נשמת אבי מורי הרב יצחק ב"ר אליעזר צבי זאב ע"ה, בקשר ליום היארצייט ח"י אדר. תנצב"ה. ויה"ר שנוכה תומ"י ממש לקיום היעודים בלע המות לנצח גו' והקיצו ורנגו שוכני עפר וגו'.

תודתי נתונה להרה"ת משה אליהו שי' גורארי' על סיועו בעריכת הדברים.

(1) ישעיהו סה, כ.

(2) שם שם כב.

(3) וראה גם זכרי' ח, ד "עד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם ואיש משענתו בידו מרב ימים".

(4) ראה מצודת דוד שם "כי הנער בן מאה שנה ימות - רצונו לומר אם ימות מי בן מאה שנים, יאמרו עליו נער מת. והחוטא - הנחסר מן העולם כשיהיה בן מאה שנה לקללה תחשב, כי עודו נער לפי מרבית חיי האנשים שיהיה אז, והוא כפל ענין במלות שונות. .. כי כימי העץ - כימי משך זמן עמידת העץ המתקיים הרבה כאילן חרוב וכדומה כימי עץ הזה יהיה ימי עמי.

ובפירושו הרד"ק "לא יהיה משם - מירושלם, והוא הדין לכל ארץ ישראל אבל ירושלים היא העקר והיא ראש ממלכת ישראל, ופירוש משם, כי באמרו לא יהיה, רצונו לומר לא יצא משם לקבורה. עול - נער, כמו עולל וזקן, כי בן שישים לזקנה והנה הוא זקן ולא מלא את ימיו עד שיהיה בן שבעים, וזה בזמן הזה, אבל באותו הזמן לא יאמרו על זקן שמלא את ימיו, עד שיהיה בן שלוש מאות וחמש מאות שנה ויותר, כמו שהיו הדורות הראשונים בתחילת בריאת העולם, היו החיים ההם בכלל או ביחידים ולעתיד לבא יהיה בכלל ישראל. כי הנער בן מאה שנה ימות - אם ימות אדם בן מאה שנה וזה יהיה בעונו יאמרו עליו נער מת, ופירש זה ואמר והחוטא בן מאה שנה יקולל, כלומר כי קללת הקל תהיה לו וחוטא הוא כשימות בן מאה שנה. .. לא יבנו - כי כימי העץ שיטעו כן יהיו ימיהם, כמו שאמר לא יטעו ואחר יאכל. ואמר עמי ובחירי, כי להם יהיה אריכות הימים לבד ועל דרך מופת לא

כמה זמן יארכו חייהם

מצינו דיעות שונות כמה זמן יחיו לעתיד. הרד"ק⁵ כותב שיחיו כשלש מאות שנה, או חמש מאות שנה ויותר. וכן כתבו רב סעדי' גאון⁶ ורבינו בחי'י⁷, שיחיו לערך חמש מאות שנה.

ומדברי הרמ"ק⁸ נראה שפירוש הפסוק כימי העץ ימי עמי, הוא, שיחיו שש מאות שנה, (אלא שלשיטתו פסוק זה מדבר בסוג מסויים של אנשים, ובתקופה מסויימת, וכדלקמן).

לשאר העמים. ויונתן תרגם: כי כימי העץ - ארי כימי אילן חייה, ואפשר שכוון בזה למה שאמרו רבותינו ז"ל: עץ חיים מהלך חמש מאות שנה. יבלו בחיירי - שיבלה מעשה ידיהם בימיהם, כמו שאמר ולא יבנו ואחר ישב".

ובפירוש האבן עזרא "הנה תורה זאת הפרשה, כי השבים אל ציון בימות המשיח יחיו שנים רבות, והנה הזקן ימלא את ימיו שהוא בתולדות לחיות, כמו הקדמונים מאדם ועד נח, וכן עול ימים שהוא העולל, והמת מת והוא בן מאה שנה, ואם מת יקולל, כי אם חיה פחות מאלה השנים, אז יאמרו עליו עדין לא שלמה דעתו, וזה אמר שמת והוא נער והחוטא אם יהיה בן מאה. הכתוב לעד כי סוף העולם ישוב כראשיתו. ... "כימי העץ - שיעמוד שנים רבות כמו החרוב, גם אחרים".

וראה בבא בתרא טו, א "ששנותיו ארוכות כעץ".

(5) הובא בהערה לעיל.

(6) בספרו אמונות ודיעות סוף מאמר השביעי, ע"פ מהדורת קאפח "זוה שמתמצא הכתוב אומר: כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקלל, אינו אלא בקירוב ובאופן יחסי, והוא שימי החיים בדורותינו אלה קרוב למאה שנה, נעשה אצלנו מי שמת בן עשרים שנה או אומרים שהוא מת נער, וכאשר יהיו ימי החיים באותו הדור קרוב לחמש מאות שנה, יהיה באופן יחסי אילו מת בו אחד בן מאה, יאמרו עליו שהוא מת נער".

ובגירסאות אחרות מספר זה כתוב שיחיו כגון ארבע מאות שנה או חמש מאות שנה.

(7) רבינו בחי'י על התורה, דברים יא, כא (וראה שם בראשית ו, ג) "כימי השמים על הארץ. . . ויתכן עוד לומר שיהי' הבטחה לעתיד לבא, כי בזכות התורה יאריכו ימים ויחיו חיים ארוכים, ארבע מאות וחמש מאות שנה, זהו שאמר כימי השמים על הארץ, שהרי ת"ק שנה מן השמים לארץ, וכן התנבא ישעי' ע"ה לעתיד ואמר כימי העץ ימי עמי, כאותו זמן של אדם הראשון שאכל מן העץ והיו ימי האדם וחייהם ארוכין, כן יהיו ימי עמי לעתיד, וזה יהי' כשתחזור השכינה שהיא ה"א אחרונה שבשם, לפי שבעולם הזה אין בית דין של מעלה מענישין עד עשרים שנה, ולעתיד כשתחזור ה"א לא יהיו מענישים עד מאה, שהוא חמשה פעמים עשרים, שכן כתוב כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, וכיון שיאריכו לרשע ולא יענש עד מאה שהוא חמשה פעמים עשרים, אין ספק כי הצדיק המתברך והזוכה יהי' למעוט חמשה פעמים מאה שהוא ת"ק, וזהו שאמר ישעי' ע"ה כימי העץ ימי עמי והוא עץ החיים שדרשו בו רז"ל עץ החיים מהלך ת"ק שנה".

וראה רדב"ז בספרו מגן דוד אות סמ"ך "כימי העץ ימי עמי, וימי העץ הם ת"ק שנה או יותר".

(8) ראה שיעור קומה להרמ"ק סימן פ"ג "כימי העץ ימי עמי, אלו שש מאות שנה שנשאר מן זמן התחיה עד זמן השבת העולם", ועוד שם "כי כימי העץ ימי עמי, שהם שש מאות שנה, כימי עץ החיים שהוא התפארת שש מאות". וראה בספר נחלת אבות להאברבנאל על פרקי אבות סוף פרק ד', השורש השביעי, שמביא בשם רב סעדי' גאון הנ"ל "כימי העץ ימי עמי, רצונו לומר שיחיו ת"ק שנה או ת"ר שנים".

ומדברי הרמב"ן נראה⁹, שיחיו לעתיד כימי אדם הראשון (שחי 930 שנה¹⁰) ומתושלח (שחי 969 שנה¹¹).

והאברבנאל¹² מחלק בין אלו שיהיו בזמן קיבוץ גליות, שהם יחיו לערך מאה שנה, לבין הדור של תחיית המתים (שיהי' לאחר קיבוץ גליות), שיארכו חייהם כימי אדם הראשון.

וראה לקמן, אודות השיטות שיהי' חיים נצחיים לעתיד.

הסיבות לזה

ולמעיר מבראשית רבה פרק י"ב, ו "כימי העץ ימי עמי, כשקמה הזו שהיא עושה בארץ שש מאות שנה", ועיין שם בפירושו יפה תואר הארוך ובפירושו נזר הקודש. ובמדרש שוחר טוב על תהלים ז, טו "ד' ברכי' ור' דוסא סבא אמרו שש מאות שנה, שנאמר כימי העץ ימי עמי, והדין סדנא עביד בארעא שית מאה שנין".

9 ספר הגאולה להרמב"ן "לא יהיה שם עול ימים וזקן אשר לא ימלא ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל וגו', ובאמרו סך ידוע מורה כי הוא כן ואיננו דרך משל והרחבת לשון, רק כי ישוב העולם בסוף באשר היה בהתחלתו בתולדת היצירה, וחיו שנים רבות כימי אדם ומתושלח".

10 בראשית ה, ה.

11 בראשית ה, כז.

12 בפירושו על ישעי' סה, כ (וגם בספרו משמיע ישועה, המבשר השלישי נבואה י"ד) "חשבו המפרשים שלזמן הגאולה ישובו בני אדם לחיות חיים ארוכים כימים הראשנים בתחלת הבריאה, ושלכן אמר שאם ימות אדם בן מאה שנה יאמרו עליו נער מת, וכן החוטא כשיקולל יהיה במוותו בן מאה שנה, ואני אחשוב שאם נאמר זה על קבוץ הגליות שלא יתארכו החיים כל כך, ולא בא הכתוב להודיע כי אם הנער שמיתתו היום בן עשר או עשרים שנה מפני שנכרתו ימיו, לא ימות בזמן ההוא כי אם בן מאה שנה, לפי שימלא את ימיו כמו שאמר לא יהיה משם עוד עול ימים ואמר אשר לא ימלא את ימיו, וכן החוטא בעטיו של נחש כי זהו החטא הנזכר כאן, שמפניו נתקלל אדם והתחייב זרעו למיתה הנה הוא בן מאה שנה תבואהו קללת המות שהיא קללת אדם הראשון, ולא הגיד הכתוב אם כן שיחיו האנשים כימי נח ומתושלח,

אלא אם נפרש אלה הפסוקים על זמן תחיית המתים שתהיה קרובה לקבוץ גליות, כי אז בלי ספק יתארכו ימי הקמים בתחייה, לפי שאף על פי שיאכלו וישתו, הנה יהיה כפי השכל ובדרך הנהגה טובה, והקב"ה יחדש בהם מזג נאות ובלתי משתנה, כי כמו שתהיה בריאתם דוגמת בריאת אדם הראשון עפר מן האדמה, כן יחיו אז כחיו, ועליהם אמר כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, ואמר גם כן כי כימי העץ ימי עמי".

(א) הרמב"ם¹³ מבאר אודות ימות המשיח, "וגם יארכו חיי בני אדם"¹⁴, כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים¹⁵.

(ב) האברבנאל¹⁶ מבאר, שהסיבה לאריכות הימים המופלגה שיהי' אז (שלשיטתו יהי' זה לאחרית תחיית המתים, כנ"ל), הוא "לפי שאף על פי שאכלו וישתו, הנה יהיה כפי השכל ובדרך הנהגה טובה, והקב"ה יחדש בהם מזג נאות ובלתי משתנה, כי כמו שתהיה בריאתם דוגמת בריאת אדם הראשון עפר מן האדמה, כן יחיו אז כחיו".

ומוסיף ומבאר עוד¹⁷ "שיתנהגו בזמן ההוא כל עניניהם כפי השכל והראוי, יתנהגו במאכלם כפי הצורך להעמדת החיות בלבד, וידעו להעמיד שווי חומרם ולחותם השרשי כפי הזמן והמקום והאוויר המקיף, ויעמדו בשלוחה מבלי אנחות ודאגות, ועם שמירת המצות, שיראת ה' תוסיף חיים, ולכן יתארכו חייהם בזמן ההוא".

(ג) האבן עזרא¹⁸ מבאר, שלעתיד לבוא יחדש ה' אויר טוב ומבריא, ועל ידי זה יהיו בני אדם בריאים בגופם ויחיו שנים רבות.

ובכמה ספרים מבואר¹⁹, שבתחילת הבריאה הי' האויר טוב ולכן חיו בני אדם שנים רבות, ולאחר המבול התקלקל האויר ומזה בא קיצור שנות האדם, ולעתיד לבוא יחזור העולם לקדמותו, ולכן יהיו בריאים ויחיו שנים רבות.

13 בפירוש המשניות, הקדמה לפרק חלק (סנהדרין פרק י), על פי מהדורת קאפח.

14 וראה ג"כ באגרת תחיית המתים פ"ד (מהדורות קאפח), שכותב אודות אלו שיקומו בתחיית המתים "ימותו אחרי אריכות ימים הרבה כימי אותם הנמצאים בימות המשיח".

15 וראה בספר בית אלקים להמבי"ט שער היסודות סוף פרק נ"ט "כי הנמצאים בזמן הישועה, גם כי נולדו קודם בזמן הגלות אשר ימיהם היו קצרים, בשמחת הישועה ומנוחת הגופים והנפשות בזמן ההוא יארכו ימים, וישובו לימי עלומיהם ותתענג בדרשן נפשם, וכל שכן הנולדים אחר כך בזמן הישועה, כי בטרם נוצרו בבטן אמם נודעו ונתייעד עליהם שיחיו שנים ארוכים, ובטרם יצאו מרחם אמם הוקדשו גופם ונפשם לעבודת ה' במנוחת זמן הישועה, ובוהו יחיו שנים ארוכים".

16 בפירושו לישע'י' שהובא לעיל.

17 בפירושו נחלת אבות על פרקי אבות, סוף פרק ד', השורש הי"ד.

18 על הפסוק (ישע'י' סה, יז) "כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה וגו'", פירש האבן עזרא "כי השמים הם הרקיע והשם יחדש אויר טוב שיהיה בני אדם בריאים בגופם ויחיו שנים רבות...". והובא בספר הבתים (מהדורת הרשלר) חלק א' ע' קפ"ב.

19 ראה ספר הבתים שם "בזמן המשיח יתחדש האויר ויזדכך בטוב הכנת המזגים, ויעמדו בבריאות ויחיו חיים נעימים. וזאת כוונת מאמר הנביא ישע'י' באמרו כי הנני בורא שמים חדשים ... ופירש האבן עזרא כי השמים הם

ובפי' הספורנו²⁰ מבאר בזה עוד, וזה לשונו "כי קודם המבול הי' מהלך השמש תמיד בקו משווה היום, ובזה הי' אז תמיד עת האביב, ובו הי' תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם.. אשר יתקן הקל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו הארץ החדשה אשר אני עושה, כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משווה היום כמאז, ויהי' תקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי חיים ולאורך חייהם כמו שהי' קודם המבול כאמרו כי הנער בן מאה שנה ימות...".

(ד) אמנם הרד"ק²¹ חולק על האבן עזרא, וסובר שלא יחודש אז אויר טוב, ואריכות הימים שיהי' אז, יהי' נס מיוחד בבני ישראל²².

(ה) ובמדרש הגדול מבואר²³, שבתחילה חיו בני אדם כמה מאות שנים, ומפני חטא דור המבול נתקצרו שנות בני אדם למאה ועשרים שנה, ולעתיד יתוקן חטא זה, ויחזרו לחיות חיים ארוכים כדורות הראשונים.

הרקיע, וה' יחדש אויר טוב שיהיו בני אדם בריאים בגופם, ויחיו שנים רבות... הדורות הראשונים שחיו ימים רבים בזכות האויר, וזה שאמר בזאת הפרשה הנער בן מאה שנה ימות".

ובספר הגאולה להרמב"ן (הובא לעיל) "לא יהיה שם עול ימים וזקן אשר לא ימלא ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל וגו', ובאמרו סך ידוע מורה כי הוא כן ואיננו דרך משל והרחבת לשון, רק כי ישוב העולם בסוף באשר היה בהתחלתו בתולדת היצירה, וחיו שנים רבות כימי אדם ומתושלח". וראה ברמב"ן בראשית ה, ד, שמבאר שקיצור שנות האדם אחרי המבול וכו' בא מחמת קלקול האויר. ומזה משמע קצת, שלעתיד שישונו לחיות כימי אדם ומתושלח, יהי' זה בזכות האויר הטוב שיהי' אז.

(20) על הפסוק בראשית ח, כב. ועיין עוד בפירושו על בראשית ו, י"ג; קהלת ג, י"ד-ט"ו; תהלים צו, א-ג; שם; ק"ט, פט-צא; איוב כב, כ; שם, לח, ד-טו. ובפי' המלבי"ם על בראשית ח, כ"א-כ"ב. (ולכאורה צריך עיון מהפסוק זכרי' יד, ח "בקין ובחורף יהי'", שמשמע שיהי' לעתיד חילוק התקופות בין קיץ וחורף. ואולי יש בזה תקופות שונות. ואכ"מ).

ועיין עוד בבראשית רבה פרשה ל"ד, י"א, אודות האויר קודם המבול. ובמדרש תנחומא סוף פרשת בראשית.

(21) בפירושו על ישעי' סה, יז "והחכם רבי אברהם פירש שמים חדשים על הרקיע, אמר שהקל יחדש אויר טוב שיהיו בני אדם בריאים ויחיו שנים רבות, גם יוסיף בכח הארץ והנה היא חדשה. ואם כפירושו יהיה זה בכל העמים, והנה אמר הכתוב: כי כימי העץ ימי עמי, לא עמים אחרים". [אמנם יש להעיר שהאברנאל על ישעיהו סה, יז מביא בשם האבן עזרא שיחודש האויר הטוב בארץ ישראל, ולהעיר מפירושו הרד"ק על תהלים קטז, ט].

וגם בנוגע אריכות ימים שקודם המבול, נראה שאינו לומד שהי' זה מפני האויר הטוב, אלא מפני טעמים אחרים. ראה בפירושו על התורה בראשית פרק ה פסוקים ד, לב. פרק ו, ד. ובפירושו לישעיהו סה, כ.

(22) ראה בפירושו לישעי' סה, כב "כי להם יהיה אריכות הימים לבד, ועל דרך מופת, לא לשאר העמים".

(23) מדרש הגדול בראשית ו, ד אודות הטובות שהיו בדור המבול "רוב שנים, דכתיב (בראשית ה, ה) ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלשים שנה, וכשחטאו אמר הקדוש ברוך הוא (שם ו, ג) והיו ימיו מאה

האם יהי' מיתה לעתיד לבוא²⁴

לעיל הובא דיעות שונות כמה זמן יארכו חיי האדם לעתיד. ומדבריהם מבואר שאף שיארכו חייהם, מכל מקום סוף כל סוף ימותו. לעומת זאת, מצאנו שלעתיד יתבטל המיתה מן העולם לגמרי, וכמו שכתוב²⁵ "בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים וגו'".

ויש בזה שלש שיטות: (א) שיטה הסוברת שלעתיד יהי' חיים ארוכים, אבל סוף כל סוף כולם ימותו. (ב) שיטות המחלקות בין תקופות שונות, או בין אנשים שונים. שבתקופה (או סוג אנשים) מסויים, יהיו רק חיים ארוכים, ובתקופה (או סוג אנשים) מסויים יהי' חיים נצחיים. (ג) יש גם שיטה הסוברת שמיד בתחילת ימות המשיח, יתבטל המיתה מן העולם לגמרי. וכדלקמן.

וידוע שבהרבה שיחות אומר הרבי שנוכה תיכף ומיד לחיים נצחיים.

השיטה שיחיו חיים ארוכים ולא חיים נצחיים

הרמב"ם²⁶ ועוד²⁷, סוברים, שלעתיד לבוא, גם אלו שיקומו בתחיית המתים, יחיו חיים ארוכים, אבל לא חיים נצחיים.

ועשרים שנה, ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לישראל, דכתיב (ישעי' סה, כב) לא יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר יאכל כי כימי העץ ימי עמי ומעשה ידיהם יבלו בחירי'".

ומה שכתוב בפירוש הפסוק והיו ימי מאה ועשרים שנה, שאז נתקצרו שנות האדם, ראה בפירוש המיוחס להרא"ש, פירוש רס"ג, אבן עזרא, ובס' צרור המור על הפסוק, ועיין עוד בתורת מנחם תשמ"ה ח"ה ע' 2781.

(24) בכמה ענינים דלקמן, ראה גם בס' ימות המשיח בהלכה חלק ב' סימן ל"ח ובהנסמן שם.

(25) ישעיהו כה, ח.

(26) אגרת תחיית המתים פרק ד' (מהדרות קאפח), "כי אותם בני אדם אשר יחזרו נפשותם לאותם הגופות, יאכלו וישתו, וישמשו ויולידו, וימותו אחרי אריכות ימים הרבה, כימי אותם הנמצאים בימות המשיח". ובפירוש המשניות, הקדמה לפרק חלק (סנהדרין פרק י'), "ודע שהאדם ימות בהחלט ויפרד למה שהורכב ממנו", (וראה הלכות יסודי התורה פרק ד' הלכות ג-ד). ועוד שם, כתב שגם משיח עצמו ימות "המשיח ימות, וימלוך בנו ובן בנו, וכבר ביאר ה' את מותו, אמר (ישעי' מב, ד) לא יכה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט וגו'".

(27) ראה נחלת אבות להאברבנאל על פרקי אבות סוף פרק ד', השורש הי"ד.

ומה שכתוב "בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים וגו'", נראה שהרמב"ם יפרש כפירושו הרד"ק²⁸, שלעתיד לא יהי' עוד מיתה מקרית (מחמת גורם צדדי, כמו הריגה, חולי פתאומית וכיוצא), אבל מיתה טבעית (שמצד הטבע צריך כל אדם למות סוף סוף לאחר חיים ארוכים) יהי' גם אז²⁹.

טעמו ושיטתו של הרמב"ם, יתבאר בעז"ה בערך "חיים נצחיים לעתיד לבוא".

השיטה שתחילה יהי' חיים ארוכים ולאחר מכן חיים נצחיים

בכמה ספרים מבואר³⁰, שלשיטת שמואל³¹ שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, הנה בתחילת ימות המשיח יתקיים הפסוק והנער בן מאה שנה ימות וגו', היינו

(28) רד"ק על ישעיהו כה, ח "בלע המות - ישחית ויבטל המות, רוצה לומר מיתה מקרית, לא מיתה טבעית, רוצה לומר ההריגה שהיו הורגים אותם הגוים בגלות, אז תבטל אותה המיתה והדמעה שהיתה על כל פנים, רוצה לומר על כל פני עם ישראל שהיו בוכים בגלות תמיד מהרעות שהיו עושים להם הגוים, אז ימחה הקל אותה הדמעה מעל פניהם כי לא תהיה להם צרה עוד".

(29) עוד פירושים - לפי שיטה זו - בפירוש הפסוק בלע המות לנצח:

האבן עזרא בפירושו על הפסוק כותב "בלע המות - יבלע אותם", היינו שהמות יבלע לאותם העמים שילחמו בירושלים (שעליהם מדובר בהמשך הפסוקים) - לנצח. ועיין עוד על דרך זה באברבנאל על ישעיהו שם.

והאברבנאל בספרו נחלת אבות על פרקי אבות, (ועל דרך זה בפירושו לישעיהו שם) מפרש, "שכאשר יקומו ויחיו המתים, יבטל הדעת הנפסד שהיה בבני אדם שהיה המות נצחית לעד ולא ישובו עוד המתים לחיות. והוה בלע המות לנצח רוצה לומר בלע מבני האדם דעתם הקדום שהיה המות לנצח. וכאשר יחשבו בני אדם שיחיו המתים ימחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים, כי לא יתגודדו ולא ישימו עוד קרחה בין עיניהם למת".

וראה באברבנאל ישעיהו סה, יט "ולא ישמע בה עוד קול בכי וקול זעקה, עד שאף הבכי והזעקה שעושים בני אדם על המתים לא תהיה ביניהם, לפי שלא ימות מהם אחד בקוצר שנים, כי אם עד זקנה ושיבה, ולכן לא יבכו למת ולא ינודו לו".

וראה גם בפירוש נזר הקודש על בראשית רבה פרשה כו, ג על מ"ש שם "אין מיתה לעתיד לבוא".

(30) כן כתב בדרשות מלך המשיח לתלמיד הריצב"א, (נדפס בקובץ חצי גבורים חוברת ו' (טבת תשע"ד) ע' כ"ט "לשמואל דאמר דאין ביניהם אלא שעבוד מלכויות, אם כן מצי למימר בן [מאה] שנה לפני תחיית המתים, ובלע המות לנצח לאחר תחיית המתים". וכן כתב ביד רמה סנהדרין צ, א קטע דבור המתחיל והא דאמרינן לקמן בפרקין, ושם צא, א קטע ד"ה עולא רמי. ועל דרך זה כתב בספר בן יהודע על מסכת שבת סג, א, שלשיטת שמואל, באלף הששי עדיין לא יבולע המות לגמרי, אלא הנער בן מאה שנה ימות, ובאלף השביעי יבולע המות לנצח, (ועל דרך זה כתב השל"ה בחלק בית דוד).

ועיין עוד בפירוש יפה תואר הארוך ובנזר הקדש על בראשית רבה פרשה כו, ג. ובפירוש יפה תואר הארוך על שמות רבה פרשה טו, כא, ד"ה אין עוד מות בעולם.

(31) ברכות לד, ב. שבת סג, א. שם קנא, ב. פסחים סח, א. סנהדרין צא, ב, ושם צט, א.

שיחיו חיים ארוכים, אבל לבסוף ימותו. אבל לאחר תחיית המתים יתבטל המיתה מן העולם, ואז יתקיים הפסוק בלע המות לנצח וגו'.

ובתורת החסידות מבואר בזה³², שבימות המשיח, מכיון שהגוף נולד מאב ואם גשמיים על ידי תאוה גשמית, יצטרך מיתה שהוא זיכוכ הגוף, ולאחר תחיית המתים, שאז יתהוו הגופים על ידי הקב"ה, יחיו חיים נצחיים³³.

השיטה שבני ישראל יחיו חיים נצחיים, ואומות העולם יחיו חיים ארוכים

בגמרא³⁴ מבואר, "עולא רמי, כתיב (ישעיהו כה, ח) בלע המות לנצח, וכתוב (ישעיהו סה, כ) כי הנער בן מאה שנה ימות, לא קשיא, כאן בישראל כאן באומות העולם". דהיינו, שבני ישראל יחיו לנצח, ואומות העולם יחיו חיים ארוכים, אבל לא לנצח.

ובמדרש רבה³⁵ מובא שיטת רבי חנינא ש"אין מיתה לעתיד לבוא אלא בבני נח בלבד".

ולפי זה, פירוש הפסוק כימי העץ ימי עמי, הוא שבני ישראל יחיו לנצח, כמו עץ החיים³⁶, אבל על אומות העולם נאמר והנער בן מאה שנה ימות וגו'.

32) ספר המאמרים תרפ"ז ע' רכ"ז ואילך (וראה גם כן ספר המאמרים עטר"ת ע' תט"ו) "הנה לימות המשיח הגם שיהי' בתכלית ההזדככות מכל מקום יהיו גופים גשמיים ... ויהי' אז אריכות ימים, וכמו שכתוב והנער בן מאה שנה ימות כו' ומכל מקום יהי' מיתה, ומיתה הוא זיכוכ הגוף, דהגם שלא יהי' בו תערובות רע מכל מקום מאחר שהגוף שבימות המשיח יהי' מלידת אב ואם גשמיים בתאוה גשמית כנ"ל לזאת יצטרך לזיכוכ זה האחרון שיוזכך מגשמיותו ומטבעו לגמרי, אבל בתחיית המתים יעמדו נשמות בגופים, דהגופים ההם יהי' גם כן גשמיים אבל אינם מלידת אב ואם או כי אם שיחיו בטל תחי' ... ולהיות שהגוף שיהי' בתחיית המתים יהי' מהקב"ה על ידי טל תחי' על כן יהיו גופים קדושים וטהורים לגמרי, וכמו גופו של אדם הראשון שהי' יציר כפיו של הקב"ה, שהי' גופו קודש בקדש העליון ... הנה כמו כן יהיו הגופים בתחיית המתים קדושים וטהורים לגמרי ויחיו חיים נצחיים".

וראה גם כן תורת חיים לאדמו"ר האמצעי על ספר שמות, הוצאה החדשה, חלק א' ע' כב, ד, ושם ע' קנח, ד, וחלק ב' ע' שב, א. ספר אגרא דכלה על הפסוק דברים א, יא.

ולהעיר מספר השיחות תשמ"ח חלק א' ע' 227-8, שהזיכוכ דמיתה יכול להתקיים על ידי הענין של "ונפשי כעפר לכל תהי'", ואז אין צריך שהגוף יחזור לעפר כפשוטה.

33) ראה גם כן בס' לשם שבו ואחלמה ספר הדעה חלק ב' ע' נ"ח.

34) פסחים סה, א. סנהדרין צא, ב.

35) בראשית פרשה כו, ג.

36) ראה ישעיהו סה, כב ברש"י "כימי העץ - תירגם יונתן עץ החיים".

ובמפרשים³⁷ יש שתי אופנים לבאר דברי הגמרא והמדרש. א) שמדובר על הזמן של ימות המשיח, שכבר אז יבולע המות לנצח בשביל בני ישראל³⁸. ב) שמדובר רק בעולם הבא, דהיינו לאחר תחיית המתים³⁹.

והמהר"ל⁴⁰ מבאר טעם החילוק בין בני ישראל לאומות העולם, כי בני ישראל דבוקים בה' (מקור החיים) יותר מאומות העולם, ולכן יתבטל מהם המיתה לגמרי.

בווהר⁴¹ מבואר, שהגרים מאומות העולם שיתגיירו בימות המשיח, ימותו לעתיד, אלא שהצדיקים יחיו אותם.

וראה בפירושו יפה תואר הארוך על מדרשה רבה פרשה כ"ו סימן ג' "דעך זה הוא עץ החיים כדתרגמין אילן חייה וכן פירש רש"י, והרמז בו באומרו העץ בה"א הידיעה שיראה העץ הנודע בחשיבות, שזו הוראת ה"א הידיעה ... והעץ היותר נודע בחשיבות הוא עץ החיים, ולפי זה יהיה אומרו כימי העץ על התמדת החיים לעד, והדמיון לעץ החיים הוא לפי שממנו תוצאות חיים, אמר שיהיו החיים לישראל דומים למקורם בנצחיות, ואף על פי שכתב הרד"ק שאפשר כיון יונתן למה שאמרו ז"ל עץ החיים מהלך ת"ק שנה, ונראה שכונתו בזה לומר שקצב החיים הן ת"ק שנה, הוא ודאי בטל, שת"ק שנה הוא שעור גופו לא מדת זמנו, ומה ענין זה אל כימי העץ ימי עמי שהוא דמיון לקצב הזמן".

וראה בווהר חלק א' רכא, ב' "תא חזי, לעלמא דאתי כתיב [=בא ראה, לעולם הבא כתוב] כי כימי העץ ימי עמי, כימי העץ ההוא דאשתמודעא, ביה זמנא כתיב [אותו שנודע, באותו זמן כתוב] בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ וגו'".

וראה ג"כ ספרי פרשת עקב יא, כא "רבי שמעון בן יוחאי אומר הרי הוא אומר כימי העץ ימי עמי, ואין עץ אלא תורה, שנאמר (משלי ג, יח) עץ חיים היא וגו', והרי דברים קל וחומר, ומה התורה שלא נבראת אלא לכבודן של ישראל הרי היא קיימת לעולם ולעולמי עולמים, קל וחומר לצדיקים שבשבלים נברא העולם".

(37) עיין בזה באריכות בפירושו יפה תואר הארוך ובנזר הקדש על בראשית רבה פרשה כו, ג.

(38) ראה בדרשות הרן סוף דרוש החמישי. דרשות מלך המשיח לתלמיד הריצב"א, (נדפס בקובץ חצי גבורים חוברת ו' (טבת תשע"ד)) ע' כ"ט. יד רמה סנהדרין צ, א קטע דבור המתחיל והא דאמרינן לקמן בפרקין, ושם צא, א קטע ד"ה עולא רמי.

(39) ראה בסנהדרי גדולה על סנהדרין צא, א.

ולכאורה יש להעיר, שפירושו הפסוק "בלע המות לנצח" לכאורה כולל ב' דברים, א' שלא יהי' עוד מיתה כלל, ב' שגם אלו שמתו בעבר יקומו לתחי', דהיינו שיתבטל המות מן העולם גם למפרע. ולהדיעה הראשונה שהובא לעיל צריך לחלק בין ב' הענינים, שענין הראשון (ביטול המיתה מכאן ולהבא) יתקיים בתקופה הראשונה, והענין השני (ביטול המיתה למפרע) יתקיים רק לאחר תחיית המתים.

(40) חדושי אגדות מהר"ל על סנהדרין צא, א.

(41) חלק א, קיד, ב' ואילך (במדרש הנעלם) "אלא אמר רבי יצחק, עתידים הצדיקים לעתיד לבא להחיות מתים כאלישע הנביא ... דכתיב ואיש משענתו בידו, כדי להחיות בו את המתים, (מאן מתים אותם) מהגרים שנתגורו

ובספר עבודת הקודש⁴² כתב, שאפילו להדיעה שיש מיתה באומות העולם, "מודה שאין חסידי אומות העולם בכלל מיתה לעתיד"⁴³.

והרמ"ע מפאנו⁴⁴ כותב שהפסוק והנער בן מאה שנה ימות וגו' מדבר גם על הגבעונים.

עוד שיטות בזה

רב סעדי' גאון כתב⁴⁵, שהקמים בתחיית המתים יחיו חיים נצחיים, אבל אלו מבני ישראל שיהיו חיים בזמן תחיית המתים, יחיו חיים ארוכים ולבסוף ימותו, ועליהם נאמר והנער בן

מאומות העולם, דכתיב בהו כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקולל, אמר רבי יצחק סיפיה דקרא מוכח, דכתיב מרוב ימים". וראה פסחים סח, א.

ובעמק המלך סוף שער עולם התהו כתב "ועתידים הצדיקים להחיות את הגרים שנתגירו מאומות העולם, והם המתים בימות המשיח, דכתיב באומות העולם הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, ומפני שלא נתגירו קודם ביאת הגואל לא יקרב אותם משיח, ויתביישו ממעשיהם ויעשו תשובה וימותו, ואחר זה יחיו על ידי הצדיקים".

ועיין עוד בס' לשם שבו ואחלמה, ספר הדעה חלק ב', ע' נ"ח. תוספות השלם על פרשת וארא ע' רל"ה.

(42) חלק שני שער העבודה פרק מ"ב.

(43) וממשיך "ואף אם אותם אשר מתו לא יחיו בתחיית המתים, מכל מקום אותם אשר ימצאו בזמן התחייה לא ימותו ויהי' להם חלק לעולם הבא", עיין שם.

(44) ראה בספרו כנפי יונה חלק ב' סימן קל"א "וכן הגבעונים דקיימו בארור נקראו בנבואת יחזקאל העובד העיר, פירוש העלינה בסוד הגלגול שכל נשמה בלתי מטוהרה מיועדת אליהם להטרה בשפלותם וגנותם עד עת קץ ושב ורפה לה, והם לא יתרפאו לעולם, ובהם נאמר הנער בן מאה שנה ימות, וזה עד שנת החמישים עולם שכולו שבת ותו לא".

וכנראה יסוד דבריו הוא מהילקוט שמעוני על הפסוק ישעיהו סה, כה (מבראשית רבה פרשה כ, ה) "אמר ר' לוי לעתיד לבוא הכל מתרפאין חוץ מן הנחש וגבעוני ... גבעוני מנין (יחזקאל מח, יט) והעובד העיר יעבודוהו מכל שבטי ישראל". ובמדבר רבה פרשה ח, ד (ועוד) מבאר אודות הגבעונים "אף לעתיד לבא הקב"ה מרחקן שנאמר והעובד העיר יעבודוהו מכל שבטי ישראל, יאבדוהו מכל שבטי ישראל".

וראה יבמות עב, ח, ובמדבר רבה פרשה ח, ד, אודות קללת הגבעונים ועל הגזירה שגזרו עליהם שלא לבוא בקהל. וראה בצפנת פענח במדבר ע' רע"א, שגם לעתיד לבוא יהיו הגבעונים אסורים לבוא בקהל.

(45) בספר אמונות ודעות מאמר השביעי פרק ט "והשאלה העשירית על העם אשר בהם הישועה בחייהם, מה יהיה מעינם? וכן הילודים בזמן הישועה? ואשיב, בעבור שהכתוב לא דבר בזה ולא רבותינו לא קבלו בזה בקלה, נחלקו בזה על שלשה דרכים. יש מי שאומר שאין מתים כלל, ונתלה באמרו (ישעיה כ"ה ח') בלע המות לנצח. יש מי שאומר ימותו ויחיו כדי להשתוות עם המחויים ההם. יש מי שאומר יחיו שנים רבות וימותו, ולא יחיו עד העולם הבא.

ולבי נוטה אל זה המאמר השלישי, מפני שלא מצאתי תחיית המתים הוכחה בימי הישועה, אלא למי שהיה בגלות. ולא ראיתי להוסיף על זה דבר מלבי, כל שכן שהעלה בתחיית המתים אשר מתו בגלות, היא שלא תמנע

מאה שנה ימות וגו', [אלא שלאחר זה יקומו לתחי', כדי שיכנסו לחיי עולם הבא⁴⁶], (שהוא לשיטתו משך זמן לאחר תחיית המתים⁴⁷)⁴⁸.

והרמ"ק כותב⁴⁹ שלעתיד אחר התחי' יהיו שם כמה כתות. יהיו צדיקים שיחיו לנצח. ויהיו בני ישראל שהם במדרגה פחותה שהם יחיו שש מאות שנה, שהוא הזמן הנשאר מזמן התחי' עד השבתת העולם, ועליהם נאמר כימי העץ ימי עמי וגו'. ויהיו אז גם אומות העולם, ועליהם נאמר והנער בן מאה שנה ימות וגו'.

מהם זאת הישועה הגדולה, אבל מי שראה אותה מן החיים והישרים, כבר הגיע לחפצו. אך ימיהם יהיו ארוכים, כגון ארבע מאות שנה וחמש מאות שנה, עד שיהיה המת בן מאתים בדור ההוא, כמו שמת בדור הזה בן עשרים, כמו שאמר (ישעיה ס"ה כ') כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל. ומי שחטא על בני אדם והוא בן מאה שנה יקולל, ויהיו הימים כימי הבנינים והנטעים הגדולים, כמו שאמר (שם כ"ב) לא יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר יאכל כי כימי העץ ימי עמי וגו'.

46) כן הוא בספר התחי' והפדות לרב סעדי' גאון השאלה העשירית האופן השלישי. וכן כתב האברבנאל בספר נחלת אבות (על פרקי אבות) סוף פרק ד' שורש הו' "וקצתם אמרו שיחיו חיים ארוכים וימותו ובסוף הישועה יקיצו ויכנסו לחיים הנצחיים, ונטה הגאון לדעת השלישי הזה". אמנם בספר אמונות ודעות מהדורת קאפח שם, כתוב "אבל אותם שתמצאם כשהם חיים, הרי כבר ראו אותה בעודם חיים, ואין עניין להחיות אותם לעת העולם הבא", ומזה משמע שלאחר שימותו לא יקומו עוד.

47) ראה מזה שביאר בזה בס' בית אלקים להמבי"ט שער היסודות פרק נ"ט, השאלה הששית והשביעית.

48) אמנם ראה באגרות קודש חלק ב' ע' ע"ה, שהרס"ג כותב שמכיון שאין בזה קבלה מרבתינו לכן נחלקו בזה והוא כותב בזה על פי דעתו, אבל עתה שזכינו לגילוי ספר הזהר, נמצא שם (חלק ב' קח, ב), שאלו שחיים בזמן תחיית המתים, ימותו ויקומו מיד. עיי' שם.

49) בספר שיעור קומה סימן פ"ג "אמנם נשאר כאן מקום לבאר כי בני אדם יחלקו אחר התחיה לחלקים רבים, האחד אותם שמתו ונטהרו וחיו ונתקדשו שאלו אינם יוצאים מקדושתם לעולם, ואלו בסוד דקות ורוחניות ועפרם הוא זך ואין עפרם עוד צריך צירוף המיתה ...

ויש צדיקים עוד שאינם כדאים למעלה זו, שעליהם נאמר לא יבנו ואחר ישוב לא יטעו ואחר יאכל, כי כימי העץ ימי עמי, אלו שש מאות שנה שנשאר מן זמן התחיה עד זמן השבתת העולם כאשר נבאר, ואלו הם עמי הארץ והם זוכים לימות המשיח,

ויש גם כן עוד אומות העולם שהם מתרפאים כאומרו כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, שעליהם נאמר כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל, כדפירש בגממרא במסכת פסחים פרק אלו דברים, והיינו אותם שעובדים את ישראל כאומרו ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם, ואלו הם אומות העולם שהם עתידיים לחיות שהם חסידי אומות העולם". עיי' שם עוד שהארץ בזה.

והרדב"ז כתב⁵⁰, שצדיקים שמתו בגלות יקומו לתחי' מיד בתחילת ימות המשיח (לפני תחיית המתים הכללי לכל ישראל, שהוא סמוך לאלף השביעי), והם לא ימותו לעולם. והכתוב והנער בן מאה שנה ימות וגו', מדבר רק באלו הנולדים לאחר ביאת המשיח, או באלו שחיים בעת ביאת המשיח.

והשל"ה⁵¹ מבאר, שאלו הנולדים בימות המשיח ואילך יזכו לנשמות חדשות, ולכן לא ימותו לעולם, (וכן אלו שיקומו בתחי'). ורק אלו שנולדו קודם ביאת המשיח וחיים בעת ביאת המשיח, ימותו, ואחר כן יחיו לתחיית המתים⁵².

השיטה שלא יהי' מיתה כלל לעתיד

50 שו"ת הרדב"ז חלק ב' סי' תתל"ט "אני קבלתי מהחכמים הראשונים נוחי נפש דתרי תחיות נינהו, חדא סמוך לביאת המשיח לצדיקים אשר מתו בגלות וסבלו הצרות ולא ראו בטובתן של ישראל, כדי שיראו בטובה ההיא ויזכו לראות בית המקדש בתיקונו ומקריבין עליו עולות, והתחייה השנית לסוף ימות המשיח סמוך לאלף השביעי ועליהם כתיב ורבים מישני אדמת עפר יקיצו וגו', וכן כתב הריטב"א ז"ל (עיין חידושי הריטב"א ראש השנה טז, ב בשם רבותיו), וכן העליתי בתשובה אחרת (ח"ג סי' תרמד). והשתא כי היכי דבתחייה השנייה אשר עתידין ליכנס מיד לעולם שכולו טוב וכולו ארוך יחיו ולא ימותו כדי שיוזכו בגוף ונפש כפי משל הסומא והחוגר (סנהדרין צא, א), דליכא למימר לעמוד בדין לבד דאם כן לא יתקיים המשל יפה, כך בני התחייה הראשונה יחיו ולא ימותו דאין חילוק בין שתי התחיות...

ואם תקשה עלי קרא דכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות, משמע דאיכא מיתה. יש לומר דהנך קראי ודכוותיהו איירי בנולדים אחר ביאת המשיח, ובאותם שראו ביאת המשיח שיחיו חיים ארוכים לסוף יטעמו טעם מיתה, וכן כתב הרמב"ם ז"ל כי מלך המשיח ימות וימלוך בנו אחריו. אבל הצדיקים שכבר טעמו טעם מיתה וחיו בשביל צדקתם לא ימותו עוד. אי נמי דהנך קראי באומות העולם, והכי משני בחלק".

51 בחלק בית דוד 'ואפשר אף באלף הששי, מודה שמואל רכל מה שאמרנו בענין הנולדים מביאת המשיח ואילך יזכו לנשמות חדשות, והוא לא דיבר רק מאלו הנפשות שנולדו קודם ביאת המשיח מטפה סרוחה (אבות פרק ג ממשנה א) שבהם יהיה נוהג ענין המיתה, ואחר כך יחיו לתחיית המתים הגדולה. אמנם הנולדים בקדושה לא ישלוט בהם המות עוד. וכן המתים אשר יחיו בביאת המשיח, אשר כלה מהם הגוף העכור מזוהמתו, אז ישארו חיים וקיימים".

ולכאורה נראה שזה שייך להמבואר בשל"ה פרשת נח חלק תורה אור שלעתידי לא יהי' הולדת תולדות ע"י התעוררות היצר הרע, וראה בוהר חלק א' ע' קל"ו במדרש הנעלם. אמנם ראה בסה"מ תרפ"ו ועטר"ת שהובא לעיל ששם משמע שגם אלו שילדו לעתיד יצטרכו למיתה. אמנם אולי יש להעיר שבמאמר להבין ענין הילולא דרשב"י שמוסד על המאמרים הנ"ל לא הובא פרט זה.

52 ועיין עוד בספר הפרדס לרש"י סימן ב', (כפי שביאר דבריו בספר גליוני הש"ס על פסחים סח, א קטע דבור המתחיל כתיב בלע), שמי שיעמוד בתחיית המתים בצדקת עצמו, עליו נאמר בלע המות לנצח וגו', ואשר לא יספיק צדקת עצמו לזה רק יהי' לו בן וקרוב צדיקים אשר ילמדו עליו זכות לפני השם יתברך להעמידו בתחי', אז השי"ת יחיהו על מנת שלא ישוב לחטוא, ואם עודנו יעמוד ברשתתו עליו הכתוב אומר והחוטא בן מאה שנה יקולל וגו'.

במדרש רבה⁵³ כתוב "אמר רבי חנינא: אין מיתה לעתיד לבא, אלא בבני נח בלבד. ר' יהושע בן לוי אמר: לא בישראל ולא באומות העולם, שנאמר: ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים. מה עבד ל' רבי חנינא [=מה עושה רבי חנינא עם הפסוק] מעל כל פנים? מעל פניהם של ישראל. והכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות, והא מסייע ליה לר' חנינא [=הפסוק הזה מסייע לר' חנינא]. מה עבד ליה רבי יהושע בן לוי [=מה עושה ר' יהושע בן לוי עם הפסוק]? ראוי לכל עונשים"⁵⁴.

ובמפרשים⁵⁵ יש שתי אופנים לבאר דברי המדרש. א) שמדובר על הזמן של ימות המשיח. ב) שמדובר רק בעולם הבא, דהיינו לאחר תחיית המתים. ולפי האופן הראשון, נמצא שלשיטת ר' יהושע בן לוי, מיד בתחילת ימות המשיח תבטל המיתה לגמרי, הן מבני ישראל והן מאומות העולם.

ואדמו"ר מהר"ש מבאר⁵⁶, כי לעתיד לבוא יוגמר הביורורים, ולכן סובר ר' יהושע בן לוי שלא יהי' ענין המיתה (שהוא עליית הניצוץ שבו) גם באומות העולם. ושיטת רבי חנינא שלעתיד תהי' מיתה בבני נח, אין כוונתו מיתה ממש, אלא נפילה, כי מי שנפל מדרגתו נקרא מת⁵⁷. והיינו, שעל ידי שניצוצות הקדושה שנבלעו בהם יתבררו מהם לעתיד ויעלו למעלה,

(53) בראשית רבה פרשה כו סימן ב (ובכמה דפוסים הוא בסימן ג).

(54) ומסיים שם: "והא כתיב (תהלים מט, טו) כצאן לשאול שתו מות ירעם וירדו במ ישרים. והא מסייע ליה לרבי חנינא. מה עבד ליה ר' יהושע בן לוי? לפי שבעולם הזה פרעה בשעתן, סיסרא בשעתן, סנחריב בשעתן, אבל לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא עושה מלאך המות סטטיונר שלהם, הדא הוא דכתיב (שם): וירדו במ ישרים לבקר, וצורם לבלות שאול מזובול לו. מלמד, ששאול בלה וגופן אינה בלה. וכל כך למה? על שפשטו ידיהם בזובול, הדא הוא דכתיב (מלכים א, ח, יג) בנה בניתי בית זבול לך".

(55) עיין בזה באריכות בפירוש יפה תואר הארוך ובנור הקדש על בראשית רבה פרשה כו, ג.

(56) תורת שמואל תרכ"ח ע' מ', (ושם ע' מ"ב) "והנה לעתיד לבא כתיב ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, להיות כי יתמו הביורורים ויתעלו כל הניצוצות שנפלו בשבירת הכלים, וזהו דסבירא ל' לר' יהושע בן לוי שאין מיתה לעתיד לבוא לא לישראל ולא לאומות העולם, בהיות כי או יהי' תשלום הביורורים, ולכן גם לאומות העולם לא יהי' מיתה, שהוא ענין העלי' היינו בחי' העלאת הניצוצות שנבלעו בהם להיות כי כבר נתעלו.

ולר' חנינא דאמר אין מיתה אלא לבני נח בלבד מפרש ענין המיתה הוא כמאמר מאן דנפיל מדרגי' אקרי מית, ובחינה זו לא יהי' אלא לבני נח בלבד, להיות כי הניצוצות שנבלעו בהם יתעלו, והחלק הרע שיש שבהם יפול למטה, וזה ענין המיתה שבחי' זו לא יהי' רק לבני נח, אבל בישראל יתעלה גם הגוף ויחי' מטל תחי', שגם הגוף יזון מרוחניות כמו הנפש, וזהו הוראה שנתברר לגמרי עד אשר יוכל לקבל חיות מרוחניות וכו'".

וענין זה הובא גם בסוף מאמר דבור המתחיל בלע המות לנצח, תשכ"ה. ועיין עוד שיחות קודש תש"מ ח"ג ע'

.518

(57) ראה לקוטי תורה לאדמו"ר הוקן חוקת נו, רע"א. ובכ"מ בחסידות.. ובזוהר חלק ג' קלה, ב איתא: מאן דנחית מדרגא קדמאה דהוה בי', קארי בי' מיתה.

הרע שבהם (היינו גוף הגשמי שלהם, שנקרא בשם רע בערך לניצוצות הקדושה שבו), יפול למטה.

ביאור הפסוקים שכתוב שיהי' מיתה לעתיד

בספר יחזקאל⁵⁸ כתוב אודות דיני הכהנים לעתיד "ואל מת אדם לא יבוא לטמאה, כי אם לאב ולאם ולבן ולבת לאח, ולאחות אשר לא היתה לאיש יטמאו". ויש להקשות, איך זה מתאים עם המבואר לעיל שלעתיד תתבטל מיתה מן בני ישראל.

וכן יש להקשות על המבואר בתורה⁵⁹ שלעתיד יוסיפו שלש ערי מקלט, שהוא בשביל מי שהרג בשוגג, דלכאורה איך יתכן שיהי' מיתה לעתיד.

והשל"ה⁶⁰ מבאר שבתחילת ימות המשיח, עדיין יהי' שייך מיתה, ורק לאחר כך יתבטל המיתה מן העולם.

ובספר המקנה⁶¹ מתרץ, דאף על פי שמיתה רגילה תתבטל בימות המשיח, מכל מקום יהי' שייך מיתה על ידי רציחה או על ידי מיתת בית דין.

ועיין עוד בערך "ערי מקלט בימות המשיח". ובלקו"ש חכ"ד שופטים ב'.

(58) מד, כה.

(59) דברים יט, ט. וראה רמב"ם הלכות מלכים פרק י"א הלכה ב'.

(60) בחלק בית דוד. ועיין שם שיש לחלק גם בין תקופת משיח בן יוסף לתקופת משיח בן דוד.

(61) על מסכת קדושין דף ע"ח ע"ב, קטע דבור המתחיל עוד נראה. ועד"ז כתב בספר ערוך לנר מכות ט, ב, ד"ה בגלעד. והמעין יראה שב' תירוצי השל"ה והמקנה, מכוונים להדיעות השונות שהובא לעיל האם מיד בתחית ימות המשיח יתבטל המות מן בני ישראל או לא. דמדברי המקנה משמע שס"ל כהדיעה שמיד בתחילת ימות המשיח יתבטל המיתה מן בני ישראל, (משא"כ לתירוץ השל"ה), ולכן תירץ באופן אחר מהשל"ה.

אמנם לכאורה יש להעיר בדברי המקנה, שמדבריו נראה שהפסוק ביחזקאל שמדבר על טומאת כהן לקרוביו, מדבר גם על אלו שנהרגו בבית דין, ולכאורה צ"ע מהמבואר שכהן אינו מטמא לקרוביו באם נהרגו בבית דין, ראה באנציקלופדי' תלמודית כרך י' ערך הרוגי בית דין ע' תרכ"א.

עוד יש להעיר בכללות שיטת המקנה, דנראה שזהו בהיפך משיטת הרמב"ם שהובא לעיל, שס"ל שמיתה ע"י הריגה יתבטל לעתיד, משא"כ מיתה טבעית לא יתבטל, ומה משמע שמיתה ע"י הריגה מושלל לעתיד יותר ממיתה טבעית, ואילו לשיטה זו שמיתה טבעית יתבטל לעתיד אבל לא מיתה ע"י הריגה, משמע להיפך, שמיתה טבעית מושלל לעתיד יותר ממיתה על ידי הריגה. ואוי"ל דלהרמב"ם אין הפירוש שהאפשרויות למיתה על ידי הריגה יתבטל, אלא שבפועל לא יהיו רוצחים (עכ"פ בתקופה מאוחרת יותר בביאת המשיח), דהיינו שלא יהי' מושלל בעצם אלא מושלל בפועל.

לעתיד יתארכו הימים

המגלה עמוקות⁶² כתב, שלעתיד יתארכו הימים, ויהי' יום אחד לעתיד, כמו שנה עכשיו. והחתם סופר כתב⁶³, שמכיון שלעתיד יהי' אור השמש שמ"ג פעמים מכמו שהוא עכשיו⁶⁴, לכן יהי' אורך כל יום לעתיד, שמ"ג פעמים מכמו שהוא עכשיו.

ובביאור לספר התמונה⁶⁵ כתב, שלעתיד ילכו הגלגלים בנחת ולא במרוצה, ולכן במאה שנים הראשונים של ימות המשיח, יהי' אורך כל יום כמו שבוע עכשיו, ובמשך מאה שנים שלאחר זה יהי' אורך כל יום כשני שבועיים עכשיו, ובמשך מאה שנים שלאחר זה יהי' אורך כל יום כחדש עכשיו, וכן הולכים וכופלים.

ויש מפרשים בדברי ספר התמונה⁶⁶, על פי הפסוק⁶⁷ והי' אור הלבנה כאור החמה כאור שבעת הימים, שבשבוע הראשון של ימות המשיח יהי' אורך כל יום כמו שבוע עכשיו, ובשבוע השני יהי' אורך כל יום כשבוע שעברה היינו כמו מ"ט ימים עכשיו, ובשבוע השלישית יהי' כל יום כשבוע השני, וכן עד אלף השביעי.

62 מגלה עמוקות ריש פרשת מקץ (ועד"ו כתב בפרשת בחוקותי על הפסוק (כו, י) ואכלתם ישן נושן וגו') "יהי' מקץ. כשיבא קץ הימין, אזי יהי' שנתיים ימים, רוצה לומר עד תום שנה תמימה יהי' ימים גאולתו, והוא על דרך שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה, רוצה לומר או רעה שראינו שנות שמחנו כימות לעתיד לבוא. לתרץ קושיא הלא אנחנו בגלות זמן רב, ואם יבא משיח ואין לנו לסוף שית אלפי עלמא רק זמן קצר. אבל יקיים (ישעי' נד, ב) הרחיבו מקום אהלך, כמו שיתפשט המקום כן יתארך הגלגל, ויהי' יום א' כמו שנה, זהו שכתוב (שם סג, ד) כי יום נקם בלבי שנת גאולי באה, רוצה לומר יום אחד יהי' שנה, וכן הוא אומר (מיכה ז, כימי צאתך מארץ מצרים, שנתן הקב"ה למרגלים יום לשנה, כן אראנו נפלאות לעתיד לבוא שיהי' מיום אחד שנה, לכן אמר בכאן ויהי' מקץ ולא אמר מסוף, כי לשון קץ סוף הוא, אבל רמז על לע"ל".

וראה ליקוט מכמה ספרים שכתבו על דרך זה, בקובץ אשל אברהם חוברת ב (שנת תשע"ב) ע' רמב ואילך.

63 ראה בחתם סופר על הפסוק בראשית מט, כ "כי על ידי שתגדל החמה יאריך הקץ הגלגול שמ"ג פעם כמו עתה ויהי' כל שנה אורך שמ"ג שנה". ועיין עוד דרשות חתם סופר כרך ג' דרוש לו' אב תקע"ה (ע' פה), ובחידושי חתם סופר פסחים נ, א.

64 ראה ישעיהו ל, כו "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים וגו'". ופירש רש"י (וכן כתב בתרגום יונתן שם) "שבעתים כאור שבעת הימים - שבעתים שבע שבעיות כאור של שבעת הימים הרי ארבעים ותשע שביעיות העולים לשלש מאות וארבעים ושלושה".

65 על מה שכתוב בספר התמונה, תמונה ג' אות ס' "ועוד לימים ידועים יגאלו הגלגלים כי תם מרוצתם".

66 ראה בספר סדורו של שבת חלק ב, דרוש ג, סוף פרק ב. ובארוכה בספר הברית, חלק ב, מאמר י"ב, פרק ט.

67 ישעיהו ל, כו.

התועלת בהארכת הימים הוא⁶⁸, כדי שנספיק בזמן המועט שנשאר עד אלף השביעי, לשבוע ולהתענג מטוב ימות המשיח, כנגד הצער שנצטערנו בגלות ארוך כל כך.

ביאורי חסידות בפסוק והנער בן מאה שנה ימות

בלקוטי תורה⁶⁹ מבאר בזה, שהנער, הוא בחינת יסוד, ויתעלה לעתיד לבחינת מאה שנה, שהוא ג' ראשונות דכתר.

ואדמו"ר מהר"ש⁷⁰ מבאר בזה, שהנער יתעלה בבחינת מאה שנה שזהו בחינת הכתר, ובדרגת התורה זהו בחינת רזין דרזין, יחידה שבתורה, ועל ידי זה ימות, דהיינו שיתבטל לגמרי ויתדבק עם ה'.

(68) כמו שכתבו בספרים הנ"ל.

(69) לקוטי תורה לאדמו"ר הזקן פרשת צו י, א' "והענין כמו שכתוב (בישעיה סי' ס"ה כ') הנער בן מאה שנה ימות, פי' שבחי' הנער יתעלה כל כך עד שיהיה בן מאה שנה שהוא למעלה מבחי' ומדרגת זקנה ושיבה דעכשיו שהוא בן ע' שנה דהיינו ז' תחתונות דכתר, אבל בן מאה שנה היינו גם ג' ראשונות דכתר עם ז' תחתונות שהם עשר ספירות דכתר הכלולים מעשר וכמו שכתוב בפרשת חיי שרה דקכ"ג ע"א קב"ה דאתכליל מאתר עילאה סתימא דכל סתימא במאה ברזא דמאה ברכאן כו' ואם כן יהיו אז בחי' נערים למעלה מבחי' זקן דעתה שהוא בחי' ז' תחתונות דמוחא סתימא ... והיינו כי בחי' נער הוא בחי' יוסף שהוא יסוד ז"א יתעלה ביסוד דעתיק וגם למעלה יותר וכמ"ש הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד אותיות אדם בחי' אדם קדמון". ובאור התורה בראשית א ע' תכ"ה ואילך, "והנה לעתיד לבוא כתיב הנער בן מאה שנה ימות. והענין כי זקנה ושיבה הוא בחינת ע' שנה ששרשו מבחינת י"ג תקוני דיקנא הנמשכים מחכמה שבכתר, אבל בחי' כתר שבכתר הוא הגבה למעלה מבחי' חכמה שבכתר וזהו ענין מאה שנה. וכן כתב בלקוטי תורה כאן דמאה שנה נמשך מבחי' כתר שבכתר. והנה עכשיו המשכה זו בבחינת מלכות אכן לעתיד לבוא יהי' עלי' יתירה שאפילו הנער שהוא בבחינת יצירה ששם שולט נער מט"ט יתעלה לקבל מבחי' מאה שנה כו".

וראה גם בספר המאמרים תקע"א ע' ע"ו. אור התורה בראשית כרך א קי, ב. אור התורה בראשית כרך ג' תרעא, ב. ועיין עוד אור התורה על נ"ך כרך א ע' תקיז, שכן מאה שנה לעתיד הוא ג' ראשונות דארין אנפין, והזקנים לעתיד יהיו בבחינת עתיק יומין שלמעלה מאריך אנפין.

(70) לקוטי תורה תורת שמואל תרל"ח ע' קנ"ד "ובזה יתפרש גם כן פסוק הנער בן מאה שנים ימות ... ולפי הנ"ל יש לומר נער הוא בחינת כי נער ישראל ואהבהו, על ידי היותו נער בחינת לכתך אחרי במדבר שזהו חסד געורייך כו', ופירוש בן מאה שנה, דהנה בתורה כתיב ושמתם ואמרו רז"ל זכה נעשית לו סם חיים, פירוש זכה היינו כשלמד תורה לשמה נעשית לו סם חיים, חיים היינו בחי' חי' רזין דאורייתא כנ"ל וכמו שכתוב והחכמה תחי', ס"ם יש לומר מה שעולה מספרו מאה רמז לבחינת הכתר, וכמו שכתוב חיי דף קך"ג קוב"ה דאתכליל מאתר עילא סתימא דכל סתימין, ובתורה זהו רזי דרזין סתימא דכל סתימין בחינת יחידה שבתורה כו', וזהו סם חיים ולעתיד לבוא שהנער יהי' בן מאה שנים היינו בחינת יחידה שבתורה סתימא דכל סתימין רזי דרזין, ימות, על דרך שנתבאר בזה בענין נפילת אפיים כמאן דמית, וכמו שכתוב בסידור בסוף דבור המתחיל אחרי ה' אלקי' בענין וכו' תדבקון, כמו וטח את הבית וזהו ואתם הדבקים בה' חיים כולכם מבחי' חיי החיים כו' / ... הנער בן מאה על דרך ושמתם ס"ם חיים, ימות על דרך בחד קטירא אתקטרנא דרשב"כ כו', ואתם הדבקים כו' חיים כו".

והרבי מבאר בזה⁷¹, שהענין של והנער בן מאה שנה ימות הוא, שלעתיד, בכדי שהנער יעלה למדרגה נעלית יותר לאחר שיהי' בן מאה שנה, יצטרך להיות ענין הנפילה (שנקרא בשם מיתה) מהדרגה בה עמד לפני זה, ולגבי מדרגתו הראשונה נקרא זה בשם נפילה, ולאחרי זה יתעלה למדרגה עליונה יותר.

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



תורת רבינו

אינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ו פ' תשא (ב) סעי' ד' מבאר דהא דאמרינן ד"כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא" (יל"ש משלי כב ומדרש תנחומא פ' במדבר, הובא במגן אברהם או"ח סי' קנ"ו סק"ב) שעובר בלאו, הרי זה רק באופן שהתורה לא נעשית שלו שלא נתעצמו בשכלו והשגתו, לכן שייך בזה הענין דגזילה, אבל באופן שהתייגע והתעמק בהבנת הדברים עד שהם נתעצמו בשכלו והשגתו⁷², וכשאומר אח"כ דבר זה אינו ענין של חזרה על דברי רבו בלבד, אלא דבר זה מוכרח מצד שכלו, במילא נעשה הוא הבעלים על התורה ולא שייך בזה הלאו דלא תגזול עיי"ש.

וביבמות צו,ב, (הובא בסעי' ג') איתא: "אזל ר' אלעזר אמר לשמעתא בי מדרשא, ולא אמרה משמיה דר' יוחנן. שמע רבי יוחנן, איקפד... עול לגביה ר' יעקב בר אידי, א"ל: כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה משה את יהושע וכן עשה יהושע לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה, וכי על כל דבר שאמר יהושע היה אומר להם כך אמר לי משה? אלא יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של משה היא, אף ר' אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם, והכל יודעין כי שלך היא... ורבי יוחנן מ"ט קפיד כולי האי? דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב אגורה באהלך עולמים? וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים? אלא אמר דוד לפני

71 שיחות קודש תש"מ חלק ג' ע' 518, ועיין שם מה שמביא הדוגמא (ראה בביא מציעא פה, א) מר' זירא שהי' צריך לשכוח תלמוד בבלי בכדי ללמוד תלמוד ירושלמי, ומדברי הגמרא (שבת קנב, ב) שצדיקים חוזרים לעפרן שעה אחת קודם תחיית המתים. ולכאורה צע"ק מהמבואר בד"ה להבין ענין תחיית המתים תשמ"ו סוף סעיף ה'.

72 ראה גם בס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס (ע"ד המהדורות דס' הי"ד לרמב"ם) ע' ער.

הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעוה"ז; דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר."

והקשה בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' קנ"ו דלמה לא אמר דאיקפד משום דהוה גזלה, (בשלמא הא דלא אמר דאיקפד משום דמביא גאולה לעולם כבר תירץ המהרש"א בחדא"ג שם דאי משום הא אחרים נמי יש להם להקפיד בכך ולכן אמר שהקפיד על דבר שנוגע לריו"ח עיי"ש) אבל משום גזלה קשה?

ועד"ז יש להקשות גם בהך דבכורות לא, ב: "רבי אידי סרסיה דרב ששת הוה שמעה מיניה, אזל אמרה בי מדרשא ולא אמרה משמיה, שמע רב ששת איקפד.. ורב ששת מאי נפקא ליה מיניה? דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב אגורה באהלך עולמים וכי איפשר לאדם לגור בשני עולמים? אלא אמר דוד: רבוננו של עולם, יאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה! דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר וכו'" וגם הכא קשה כנ"ל דלמה לא אמר משום איסור גזילה?

ובשדה חמד (שירי פאה מערכת א' כלל ל"ה) תירץ דלכאורה קשה למה הקפיד ריו"ח על ר"א תלמידו שלא אמרה משמו מה חרה אפו הלא לאו מידי חסריה ובפרט שכלפי שמיא גליא של מי הוא? וזהו שהקשה הגמ' שם מאי נפק"מ דלמה כעס? ומתירן דאיכא בזה קפידה שהבעלים מרחיש שפתותם בקבר, ועי"ז שהקפיד עובר על איסור גזל עיי"ש.

ולפי השיחה יש לומר דאצל ר' אלעזר נעשה זה לתורה שלו שנתעצם בשכל שלו, ובמילא שוב ליכא כאן דין גזל שהרי זהו שלו כנ"ל, וקפידתו היתה רק משום דעי"ז שיזכיר שמו הרי יהיו שפתותיו דובבות בקבר.

ולכאורה יל"ע באופן שהשמועה נעשה לגמרי דיליה של האומר, אם שפתותיו של הראשון דובבות בקבר כיון דשמועה זו נעשית לגמרי של האומר, ואי נימא כהנ"ל יוצא דאף שהדבר שמועה נעשה לגמרי דיליה של האומר, מ"מ כיון שמזכיר שמו של מי ששמע ממנו, זה גופא פועל ששפתותיו דובבות בקבר.

ועי' בס' פנים מאירות (ח"א בהקדמתו) דסב"ל דבכדי שיהי' שפתותיו דובבות בקבר אי"צ להזכיר שם של בעל המאמר, כי קמי שמיא גליא דזהו שלו, והא דהקפיד ריו"ח הוא משום שחשב שכשר' אלעזר לא יזכיר שמו לא יתקבל הדבר, ובמילא אח"כ לא יאמרו שמועה זו לגמרי, ובמילא לא יהיו שפתותיו דובבות בקבר עיי"ש.

ובס' שם הגדולים (מערכת ספרים אות ז' ס' הזכרונות) כתב וז"ל: עתה ראיתי בספר חסידים שכתב סימן שס"ז וז"ל: חכמים הראשונים לא היו כותבים ספריהם בשמם ולא היו מניחים לכתוב שמם על ספריהם כגון מי שחיבר תורת כהנים מכילתא ברייתות ומדרשים ואגדות ותקוני עולם כגון מס' סופרים, לא כתבו בספריהם אני פ' בר פ' כתבתי וחברתי זה הספר כדי שלא יהנה מהעוה"ז ויפגום שכרו בעה"ב, או היו לו ממעטים בעוה"ז זרעו ושם טוב מזרעו כנגד הנאה שנהנה בעה"ז שקבל הנאה על שמו עכ"ל. הבט ימין וראה טעם לשבח על החסידות הוזה שלא להזכיר שמו שלא ליהנות ואשר כי עשו גדולי עולם. ונתקיימו דברי הרב פנים מאירות דטעם הזכרת השם למחבר ספר כי היכי דלקבלו מכח האומר דרב גובריה. אבל לענין שפתותיו דובבות אין צריך להזכיר שמו דקמי שמיא גליא מי בעל דברים וכשנאמר הדין או החידוש אפילו סתם הוא ברחמיו דובב שפתי ישנים, - וממשיך - ושמעתי מקשים ע"ז ממ"ש בזהר הקדוש (ויחי דף רי"ז ע"ב) דרבי יצחק שאל לרבי יהודה בהרגישו כי קרוב יום סילוקו וז"ל: אתינא לגבך למבעי תלת מלין חד דכד תימא מלי דאורייתא ותדכר מאינון מלין דאנא אמינא דתימא לון משמי בגין לאדכרא שמי וכו' עכ"ל. והרי דר' יצחק רצה שיזכירו חידושי משמו, ואי כדעת הרב פנים מאירות דכשנאמר החידוש אפי' בסתם מאי איכפת ליה לרבי יצחק להזכיר שמיא והלא קמי שמיא גליא עיי"ש שהאריך בכל זה.

ולכאורה אם אינו מזכיר שמו, וגם גוף השמועה הוא דייליה לגמרי של האומר, למה נימא דשפתותיו דובבות כו'?

ואפ"ל עפ"י מה שהובא בכ"מ בשיחות ומאמרים מ"ש החיד"א בס' חומת אנך (משלי פרק ג) וז"ל: אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תבונה וכו'. אפשר במה שסופר שמר"ן הקדוש ז"ל הוקשה לו בבית מדרשו לשון הרמב"ם קשה מאד והיו כמה ימים ולא מצאו ישוב. ולילה א' באשמורת מר"ן הקדוש היה מעיין הרבה ובא לדעתו ישוב נכון ושמח הרבה, ולמחר ביישיבה אמר אמש זיכני ה' ואמרת ישוב לדברי הרמב"ם. נענה ת"ח רך בשנים ואמר אם יתן לי רשות אומר אני מה שעיינתי ואמר הרשות נתונה, ואמר לו הת"ח הדרך כמות שהוא אמר לו מר"ן ברוך אתה לשמים שזה הדרך שאמרת והוא האמת ושמתו כל השומעים, אך מר"ן ז"ל נצטער שכל מה שטרח הוא ז"ל. אותו הת"ח אמרו בנקל. ואמר לו המגיד אל תצטער שאתה זכית לטרוח מאד ועיי"ז כיונת אל האמת ועד אותו היום לא היה שום חכם שעמד בסוד דברי הרמב"ם ז"ל, אך אחר שטרחת והוצאת לאור הענין עתה כל חכם יכול להבינו, וכיון שהיית נושא ונותן וחוזר על הדרך שאמרת. הת"ח ההוא הוא חריף וקלטו מן האויר עכ"ל. (ראה מאמר ד"ה והניף ידו תשכ"ו תו"מ ח"ב ע' 326 וש"נ) א"כ עד"ו י"ל הכא דאף אם השמועה נעשה דייליה מ"מ י"ל דהראשון הוא הוא שפתח וגרם לכל זה.

אבל בס' דברי נחמיה (ח"ג בההקדמה) האריך בן המחבר לחלוק על הפנים מאירות, ומבאר הטעם דבעינן הזכרת שמו דוקא ולא מספיק בזה דקמי שמיא גליא וכו', משום דאף דצדיקים במיתתן נקראים חיים, מ"מ כח הדיבור ממש בגוף אין להם, וזהו החידוש בשפתותיו דובבות

בקבר שגם כח הדיבור ממש יהי' בגוף בקבר, והואיל שדבר זה תלוי בכח בני אדם דלמטה, שהם גורמים זה ע"י שאומרים ההלכה, במילא לא שייך ע"ז מה דקמי שמיא גליא, כי כל עיקר דבר זה תלוי רק בסיבתם של התחנתונים, א"כ לא שייך לומר דקמי שמיא גליא וממילא פשוט דבעי דוקא שיזכרו שמו עיי"ש בארוכה, וראה באגרות קודש ח"ב ע' פג וזלה"ק: בהקדמת דברי נחמי' חאה"ע האריך בן המחבר בטעם מה שצריך להיות בשם דוקא, ויש להעיר בדבריו, ואכ"מ עכ"ל.

גדר הלאו דאל תגזול דל וגו'

בסעי' ג' מבאר גדר הלאו דאל תגזול דל וז"ל: ע"פ פשוט יש לומר דהלאו ד"אל תגזול דל" הוא ע"ד גזילה בפשטות שדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו אין בו משום גזל, ועד"ז בדברי תורה שהאיסור הוא רק כשהאומר מקפיד שיאמרו הדבר משמו, אבל כשאינו מקפיד ליכא הלאו דאל תגזול דל, ולכן מובן שר' אליעזר לא עבר ע"ז כי רבותיו לא היו מקפידים בזה עכ"ל.

ועי' בס' לפלגות ראובן (חלק א-ב בהקדמתו) שהקשה (ג"כ) דממסכת אבות משמע דזהו רק "מילתא דחסידותא" דמביא גאולה לעולם, וממ"ש שיש בזה הלאו דאל תגזול וגו' משמע שהוא איסור גמור לא רק מילתא דחסידותא? ומתרץ שיש חילוק אם הוא מייחס הדברי תורה לשמו ומתעטר בטלית שאינו שלו דאז עובר על איסור גזל, אבל כאשר אינו אומר דבר זה בשמו אלא אומר רק שאחד אמר זה וכיו"כ כיון שאינו מייחס זה אצלו, אינו עובר על איסור גזל, כי גזלן לא מקרי רק כשהכניס הדבר לרשותו שעשה בו קנין וכו', ובכה"ג יש הענין דמילתא דחסידותא דעי"ז שמזכיר בפירוש שמו של בעל המאמר מביא גאולה לעולם עיי"ש.

אבל לפי היוצא מהשיחה י"ל דאינו כן, כי גדר הלאו הוא, דכיון דזהו דבר שהבעלים מקפידים שלא יאמרו דבר זה כי אם משמם, הנה זה גופא שאומר זה בשם אחד ואינו מזכיר שמו הנה זה גופא הוה גזלה דאסור לו להשתמש בזה, ואף דמ"מ ה"ז זה נהנה וזה לא חסר כי אם ירצה האומר לא יזכיר דברי השני כלל ונמצא שלא הפסיד כלום מ"מ הרי גם בזה נהנה וזה לא חסר מבואר דאף דאח"כ פטור מ"מ בתחילה יכול בעה"ב למחות בידו ולמנעו מלהיכנס לדור בביתו ושואל שלא מדעת הוה גזלן (ראה ב"ק כא,א ואנציקלופדיה תלמודית כרך י"ב ע' ה) וא"כ ה"ה הכא כיון שמשתמש בשל חבירו בלי רשותו, ולפי זה לא קשה מה שהקשה בשו"ת מהר"ם שיק (שם) דלמה יש בזה דין גזלה הרי לאו מידי חסריה כיון שאין בו ממש, ומאי שנא מקול דאין בו דין גזל כמבואר דגזל שופר ותקע בו יצא כיון דקול אין בו ממש, (רמב"ם הל' שופר פ"א ה"ג) ומאי שנא הכא? אבל לפי הנ"ל מובן דכיון דלפועל מקפיד בזה ה"ז גזל אפילו אם לאו מידי חסריה, וכנ"ל בזה נהנה וזה לא חסר דלכתחילה יכול למנעו וכו', ושאינו שופר דשם ההקפדה היא רק בגוף השופר ולא בהקול דבהקול אינו מקפיד ולכן יוצא יד"ח שהמצוה היא בשמיעת הקול, משא"כ בדברי תורה ששם הקפידה היא בגוף התורה דדיליה הוא.

ב' אופנים בלומדי תורה

לפי מה שנתבאר בהשיחה דהאיסור גזל הוא רק אם לא נעשה דילי' שלא נתעצם עמו מצד שכלו הוא משא"כ כשנתעצם עמו ה"ז דיליה וכו', נראה לתרץ קושיא הידועה שהקשו במכות (כב,ב): "אמר רבא כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא" הרי משמע מכאן דגברא רבה עדיף מס"ת, ואילו בקידושין (לג,ב) אמרו להיפך: "מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש" וראה ר"ן ותוס' רי"ד קידושין שם ועוד.

ולפי הנ"ל י"ל דזה תלוי אם התורה נעשה דיליה כי נתעצם עמו או לא, דהא דאמרינן במכות דגברא רבה עדיף מס"ת ה"ז באופן שמתעצם עם התורה ונעשה דיליה עד שיכול לחדש בו כהך דל"ט מלקות, משא"כ בגמ' קידושין איירי בלומד תורה שיש לו ידיעות בתורה וכו' אבל לא נתעצם עמו ונעשה שלו וכיון דאין זה מציאותו שלו ודאי אמרינן דמפני עומדיה עומדים מפניה לא כ"ש.



חסידות

מדת הבינוני היא מדת כל אדם (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'קמא העירו הרב ל.יג.והרב פ.י.פ. על מה שכתבתי בגליון א'קמ בבאור מ"ש בתניא פי"ד שהבינוני הוא מדת כל אדם.

ויש להקדים ולבאר בזה: ידוע הקושיא והסתירה ממ"ש בפ"ב שהבינוני הוא ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבר לעולם" למ"ש בפ"ד ש"הבינוני הוא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך, שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה", דאם הבינוני "לא עבר מימיו" איך אפשר לומר "שכל אדם יכול להיות בינוני".

ומבאר בזה הרבי (עיין אג"ק ח"א ע' פח וע' שו, ד"ה ואלה משפטים תשל"ח, מאמרים מלוקט ח"א ע' שט הערה 43) שבפ"ב הכוונה היא שעכשיו – אחרי שעשה תשובה – הוא במצב ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם".

ברם הנה ידוע גם פירוש החסידים (שהובא בתניא מבוארת הע' 3 לפרק יד), שבפי"ד מדובר על אדם שאינו במדרגה דבינוני של פי"ב (ש"לא עבר כו" ולא יעבר כו") אלא רק שבאותו עת ובאותו שעה (כסגנון הלשון הנ"ל דפי"ד) הוא "סור מרע ועשה טוב" בפועל כמו בינוני.

בגיליון הנ"ל הואיל הרב ל.ג.ג. לבאר היטב יסוד פירושים זה של חסידים, שהוא ע"פ החילוק בתניא כאן בפי"ד ממ"ש בפי"ח ופכ"ה.

והיינו, שבפי"ד מדובר על מי שאהבה המסותרת אצלו פועלת עליו רק בנוגע לסור מרע ועשה טוב במעשה – בלא שום התעוררות האהבה המסותרת כלל, שלכן ההתגברות שלו על הרע הוא רק ע"י אמירה לבד (כהלשון בפי"ד: "באמרו ללבו"), וכן היא גם שלא מתוך הרגש במהות הרע של החטא אלא רק מתוך הכרה בזה שהוא יהודי ושלכן אינו רוצה להיפרד ע"י החטא ולהיות אחרת משאר בני ישראל, וכהלשון בפי"ד: "איני רוצה כו' אני רוצה כו' כמו בלב כללות ישראל כו' ולא נופל אנכי כו'" (וכן גם אינו רוצה להיות שוטה כמ"ש בפי"ד בהמשך הדברים, עיי"ש);

משא"כ בפי"ח מדובר על מי שיש אצלו התעוררות האהבה המסותרת "בלבבו ממש מעומקא דלבא באמת לאמיתו בדחילו ורחימו כו'", וכן הוא גם בריש פכ"ה: "לזכור ולעורר אהבתו לה' אחד כו' וז"ש בלבבך ונכלל בהם גם דחילו", וכן גם יש הרגש במהות הרע של החטא והפירוד שנגרם ע"ז מהקב"ה, וכמ"ש: "להעביר רוח השטות והשכחה מקרבו כו' שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך כו'" (וכמבואר בהמשך הפרק שם).

ועוד יש להוסיף על דבריו (וכמוכן ממ"ש בחסידות מבוארת), שפי"ד לכאורה גם שונה מפי"ב. כי הרי בפי"ב (ע' 34) כתוב שהבינוני בשעת התפלה מתעוררת אצלו האהבה כרשפי אש, ושלכן אחרי התפלה, מועיל אצלו "הרשימו במוחין כו' להתגבר ולשלוט על הרע הזה המתאווה תאוה שלא להיות לו שליטה וממשלה בעיר כו' אפי' במוח לבדו להרהר ברע כו' שיקבל ברצון כו'", משא"כ מפי"ד מובן שהאדם כבר נלכד במצב ש"הלב חומד ומתאוה" אצלו בפועל – ושלכן לא יוכל לשלוט עליו אם לא מתוך אמירה לבד וכו' כנ"ל.

שלכן גם אחרי ביאור הרבי בזה, עדיין יש לקיים ביאור הנ"ל מחסידים ולחלק שבפי"ד מדובר על מי שאינו במדרגה האמתית של בינוני אלא רק מתנהג בסור מרע ועשה בפועל כבינוני, והיינו באותו עת ושעה לבד.

ב. והנה אף שביאור הנ"ל בסגנון דברי התניא יפה ומתקבל מאד, הרי המסקנא מזה לתווח עפ"ז את ביאורם הנ"ל מחסידים עם ביאור הרבי, נ"ל שמושגל לגמרי.

וסיבת תוקף הדברים בזה – הוא:

(א) התיווך של הרבי בין פי"ב לפי"ד מבואר בכו"כ מקומות. ולפי שיטה הנ"ל נצטרך לומר שאף שטרח הרבי כל הטרחה הזאת ליישב הסתירה שבין ב' פרקים אלו, הוא לא התייחס כלל לעובדה שעדיין קיימת סתירה ביניהם ושעדיין מדובר בעצם על ב' מדרגות שונים בבינוני.

(ב) בד"ה ואלה המשפטים מקשה הרבי איך שייך שאדם שבדרגה דעבד כנעני שבהפקירא ניחא לי' יהי' בינוני. ומתרץ ע"פ דברי התניא הנ"ל ש"מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך כו", ומבאר, שהנפה"א של כל אחד (אפי' זה שהוא בדרגת עבד כנעני) רוצה להיות בינוני ולכן בפועל מדת הבינוני (לפי מדרגה האמתית שבזה) היא מדתו⁷³.

אך לפי שיטה הנ"ל נצטרך לומר שפירוש זה של הרבי ב"מדת כל אדם" שהוא מצד נפה"א – הוא רק הוספה (שע"פ דרך הדרוש וכו') על פירוש הפשוט בתניא שם, כי פירוש הפשוט בתניא שם הוא הרי כמפורש בהמשך הפרק (כביאור הנ"ל של חסידים) שכל אדם יכול להיות בינוני בסור מרע ועשה טוב אבל לא לפי מדרגה האמתית שבזה.

(ג) בתניא עם מ"מ ולקוטי פירושים מובא רשימה מהרבי על "והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך", וז"ל: כפשוטו – שלמדה זו שייך וזה מצב כל אדם, ואח"כ מוסיף – שבזה צ"ל עבודת כל אדם – להמשיך אחרי מדה זו. ועפ"ז ב' "כל אדם" – פי' שווה. ע"כ.

ונ"ל בכוונת דברי הרבי⁷⁴ שבא לתרץ את הסתירה שמרישא לסיפא. כי הנה ברישא כתוב ש"היא מדת כל אדם" ובסיפא כתוב ש"אחרי' כל אדם ימשוך", ואי"מ – ממ"נ, אם היא כבר מדתו ("מדת כל אדם") – מדוע הוא צריך להמשך אחרי'. שלכן הי' סברה לומר שמדובר על ב' מיני "אדם" וש"אדם" דהרישא אינו אותו "אדם" דהסיפא (כמו שיתבאר בזה להלן). ע"ז מבאר הרבי – שאינו כן, אלא הפירוש ב"מדת כל אדם" ברישא הוא – שהאדם שייך לזה (ומשום כך זהו מדתו ומצבו) אבל לא שזוהי מדתו בפועל, וממילא ה"אדם" של הרישא הוא אותו "אדם" של הסיפא – שצריך להמשך אחרי', כי הרי גם ברישא מדובר על אדם ששייך לזה ולא שזוהי מדתו בפועל⁷⁵.

(73) להעיר, שממ"ש שם בהע' 31 מובן שרשע טוב ולו אפי' במדרגתו הכי גבוה הוא עדיין בבחי' עבד דבהפקירא ניחא לי', וממילא מובן שהמדובר הוא ברוב בני אדם.

(74) בגליון הנ"ל כתב לבאר הדברים בדרך קצת אחרת, אבל כמדומה לי, שהמבואר להלן הוא פשוטם של דברים.

(75) והרבי בדבריו גם מוסיף ומבהיר, שבסיפא גם מפקד על האדם להמשך אחרי'.

ויש לעיין בדברים: אף שיש בדברי הרבי האלו יש ישוב נכון לדברי התניא, הרי התמיהה היא, האם באמת צריכים לרבי שילמדנו שלא מדובר כאן על ב' מיני אדם כשהם כתובים בהמשך אחד ממש?!

ברם כד דייקת שפיר תראה שאדרבה לכאורה הי' מקום דוקא לומר להיפך, והיינו – כפירוש הנ"ל מחסידים. כי הנה י"ל אדרבה, שהסיפא בא לגלות על הרישא ולמעט ממנו, דהיינו שהסיפא בא לומר שזה שכתוב ברישא "מדת כל אדם", אין הכוונה שכל אדם יכול להיות בינוני (במדרגה האמיתית שבזה), אלא רק שכל אדם יכול וצריך להמשך אחרי מדה זו (אף שאינו שייך לזה), ומשום כך היא נקראת מדתו – משום שהוא צריך להמשך אחרי'. שלפ"ז הי' מתפרש המשך דברי התניא כפתור ופרח כפירוש הנ"ל מחסידים, שמדת הבינוני היא מדתו של כל אדם – משום שכל אדם צריך להמשך אחרי' בהנהגה בפועל בסור מרע ועשה טוב.

וביאור זה – שוללו הרבי, ומבאר שמדת הבינוני היא מדרגה האמתית דבינוני דוקא, ושמידרגה זו (האמתית) שייכת לכל אדם, ולכן יכול וצריך להמשך אחרי'⁷⁶.

(ד) בינוני הוא תואר של עובד ה'. כך מבואר בתניא פט"ו, ועי' בפמ"א (ע' 112) שראשית העבודה הוא העבדות והקב"ע⁷⁷, וא"כ מובן ופשוט שזהו ענינו של בינוני, דהיינו שהוא עבד.

ברם אופן עבודת הבינוני היא (כעיקר ענינו דעבד), שהעבדות (והקב"ע) שלו הוא רק בענינים דמחשבה דיבור ומעשה (סור מרע ועשה טוב), אך לא בכוחות נפשו הפנימיים – שעליהם אינו שולט.

והנה בפ"ו ופל"ה דתניא מבואר, שכל מה שאינו בטל אצלו ית' – הוא סט"א וקליפה. שיטה זו דביטול מוחלטת כלפי הקב"ה כתנאי הכרחי לכל דבר טוב וקדושה, היא מהלך כללי של ספר התניא (ושל חסידות בכלל), ומשתקף הוא בכו"כ ענינים (והדברים ידועים לכל תלמיד מתחיל).

76) בקשר לדברי הרב ל.י.ג. שהביטוי "הלואי בינוני" נאמר באופן מעשי בעיקר על הבינוני דפי"ד, יש להעיר מלקו"ש חט"ו ע' 423, עי"ש. אעפ"כ נ"ל שהבינוני דפי"ד הוא אותו בינוני דפי"ב, והציטוט שם בלקו"ש מפיי"ד דוקא, הוא משום כי בפיי"ד מפורש שהיא מדת כל אדם.

77) ומבואר הדברים בלקו"ש ח"ז ע' 180 ואילך.

ענין זה משתקף גם בעניינינו, שהעבודות של הבינוני (בסור מרע ועשה טוב בפועל) היא מתוך קב"ע מוחלטת – שלא שייך אצלו ענין דחטא כלל. והוא הענין שכתוב בתניא שהבינוני הוא זה שלא עבר מעולם ולא יעבור לעולם.⁷⁸

(78) כיון שכבר הגענו לכך – יש להעיר: בלקו"ש חט"ז ע' 362 סעיפים יח ויט מבואר שזה שבינוני "לא עבר כו' ולא יעבור כו' ואינו עולה בדעתו לעשות איסור כו'" היינו רק בענינים דאיסור ממש, אבל על תאוות היתר צריך הבינוני עזר מהקב"ה כדי שיוכל להתגבר על יצרו.

[בביאור החילוק שבין עשיית איסור לתאוות היתר – עי' תניא מבוארת שם עיונים אות מב. ויש להעיר אולי מלקו"ש חט"ז ע' 246 שמחלק בין כבישת היצר בקיום מצוות לכבישת היצר בענינים דכל מעשיך. וכן יש להעיר מלקו"ש חכ"ד ע' 109 ואילך בענין עשיית חטא לעת"ל (בתקופה הא'), שיהי' שייך בשוגג אבל לא במזיד (עי"ש) אות ה' שלעת"ל לא הי' שייך יחס לבבו, ובהע' 28 שם בפשטות שיהי' שייך חטא בשוגג, וכן הוא בתחילת אות ו (שם)].

ובהע' 85 שם מוכיח הרבי את דבריו (לחלק בין איסור לתאוות היתר) בהעתיקו לשון התניא פי"ב (זו ריש ע"ב) – וז"ל: בדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש כו'. ומ"ש ברפ"ג בענין אלמלא הקב"ה עוזרו כו' הוא בעיקר בענין הרהורים כו', עיי"ש. והחילוק בפשטות – כי הרהורים באים מאיליו (וכתניא ספי"ב), משא"כ דיבור ומעשה שהם מרצונו של האדם. ע"כ.

ויש לעיין, איזה הרהורי איסור מתגבר עליהם הבינוני רק ע"י העזר של הקב"ה – דממ"נ: אם הכוונה על הרהור איסור שעולה מאיליו, הרי מפורש בתניא שם – שהבינוני לא ניצול מהם; ואם הכוונה על הרהור איסור ברצון, הרי מפורש בתניא – שהבינוני "אינו מקבלו ברצון אפי' להרהר בו ברצון וכ"ש להעלותו על הדעת לעשותו ח"ו". כי המהרהר ברצון נק' רשע באותה שעה והבינוני אינו רשע אפי' שעה אחת לעולם".

ונ"ל שהכוונה היא על הרהורי איסור ברצון אך לא כדי לעשות האיסור, וז"ש בתניא שהבינוני אינו מהרהר ברצון אפי' להרהר בו ברצון (שלא כדי לעשותו) הרי הוא גופא – כביאור הרבי – משום העזר של הקב"ה. ודברי הרבי שהרהורים אלו "באים מאיליו", כוונתם, שהבינוני הי' ממשיך להרהר בהם ברצון גם אחרי עלייתם משום שבאים מאליהם. וצ"ב בזה. ועי' תניא מבוארת לפי"ג הע' 11 ובמצוין שם.

ויש אולי להוסיף הבהרה בזה בשים לב שהביאור בשיחה שם לא נאמר כביאור בדברי התניא אלא כדי ליישב דברי התניא עם הביאור שם בשיחה ע"פ דברי הט"ז (ואדה"ז בשו"ע) שאומר שיש ענינים בעבודת האדם שלא צריך עליהם עזר מלמעלה הקב"ה. א"כ שפיר י"ל שהדברים האלו נכללים בתניא רק ברמז לבד אך לא נחית כלל בתניא לפרש ענין זה.

עוד יש להעיר: בהע' 84 שם מוכיח שצדיק אין לו מלחמה אפי' מתאוות היתר ממ"ש בפ"ג (י"ח, סע"ב) "לא נתבטל לגמרי כו' אלא בצדיק כו'". ונ"ל שכוונת ההוכחה היא, מהשינוי בזה ממ"ש בפ"י שרק אצל צדיק וטוב לו נתבטל הרע לגמרי, שלפ"ז צ"ל שהכוונה ב'נתבטל לגמרי' (כאן בפ"ג) היא שאין לו אפי' תאוות היתר (שענין זה שייך אצל כל הצדיקים, כמ"ש שם בשיחה).

אך לפי שיטה הנ"ל נצטרך לומר, שיש מדרגה כזו בעבודת ה' (שלא כפי מהלך הכללי של חסידות) שהאדם יש עליו תואר של עבד ה' – בינוני, אף שלא מושלל ממנו ענין החטא!!⁷⁹

ג. מכ"ז הנ"ל נראה לכאורה ברור, שאחרי שהרבי גילה את ביאורו הנ"ל ביישוב הסתירה שמפי"ב לפי"ד, שוב אין שום סתירה כלל בין ב' פרקים אלו, ושגם בפי"ד מדובר על אותו בינוני כמו בפי"ב – רק בהדגשה אחרת⁸⁰:

והיינו שבפי"ד מדובר על אדם שלבו "חומד ומתאוה איזה תאוה גשמית בהיתר או באיסור ח"ו" – אך לא ע"י הרהור ברצון ח"ו, אלא ע"ד כמו"ש בפי"ב – ש"אחר התפלה כו' יכול להיות סכלות הכסיל הרע בהתגלות לבו כו' להתאות תאוה לכל ענייני גשמיות עוה"ז עוה"ז בין בהיתר בין באיסור ח"ו כאילו לא התפלל כלל" ואעפ"כ "לזה מועיל הרשימו במוחין כו' להתגבר ולשלוט על הרע הזה כו' שלא להיות לו שליטה וממשלה כו' אפי' במוח לבדו כו' להרהר ח"ו כו' שיקבל ברצון ח"ו הרהור זה הרע כו'", שע"ז כותב בפי"ד – רק עם הדגשה אחרת קצת (על המעשה ולא על פעולת התפלה) – כי "גם בשעה שהלב חומד ומתאוה כו' יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי באמרו ללבו כו'" וככל המשך הביאור הנ"ל דפי"ד.

וכיון שגם אצל הבינוני שייך ענין המלחמה עם יצרו, ממילא מדת הבינוני היא מדת כל אדם – גם של רשע שיש לו מלחמות תמידיות עם יצרו כו'.

ובד"ה ואלה משפטים מוסיף הרבי ומבאר בזה, שמדריגה זו דבינוני שייכת גם לאדם כזה היודע בעצמו (מהנהגתו בפועל שעד עכשיו) שהוא בדרך כלל אינו מתגבר על יצרו ובהפקידא ניחא לי', אעפ"כ עליו לדעת שהבינוני הוא מדתו, והיינו – מצד הנפה"א, וכמבואר שם בהמאמר.

ד. ויש להעיר בכ"ז, שאין בכל הנ"ל תפיסה על הביאור מחסידים, כי י"ל שהם אמרו פירוש זה לפי ההבנה שלהם בפי"ב ש"לא עבר מעולם" היינו כפשוטו – מעולם ממש⁸¹, שלכן היו מוכרחים לבאר שבפי"ד מדובר על מדרגה אחרת. אבל י"ל שגם הם כיוונו שצריך שיהי' בדעתו

79 בגליון הנ"ל הביא הר' פ.י.פ. מד"ה ואלה המשפטים תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו ע' ק') שיש מדרגה בבינוני שלא עבר כו' שעבודתו היא מצד ההכרח. ולכאורה אין במאמר ההוא חידוש – בנוגע לעניינו – על המבואר במאמר זה דתשל"ח, אדרבה במאמר דתשל"ח מבואר שגם מי שעבר הדרך מדתו היא מדת הבינוני, ע"ש.

[ויש להעיר שאין סתירה לכ"ז ממ"ש בשיחת הרבי שנדפב בשיעורים בספר התניא אגה"ת פי"א, שיחה הא', אות ו' (ע' 1196 באידיש), ע"ש. כי המדובר כאן הוא על עבודה מסודרת ולא על עבודה דבע"ת, וכמבואר החילוק בשיחה שם].

80 ועד"ז בנוגע לפי"ח ופכ"ה.

81 עי' שקו"ט בזה בהתמיהם חוברת ח' (ע' תח).

שלא לעבור לעולם, וזה שאמרו שדי להיות בינוני אפי' רק לאותו עת ושעה, י"ל שכוונתם הייתה שע"י שיהי' תמיד בינוני רק לאותו עת ושעה בדרך ממילא יהי' בינוני לעולם.

בכל אופן, איך שנפרש דברי החסידים, דברי הרבי לכאורה ברורים. שלכן להציע ביאור הנ"ל מחסידים – כפירוש נפרד לעצמו וכחוספה על ביאור הרבי, לכאורה מושלל לגמרי.

בקשר לדברי הרי לי"נ בסיום דבריו ש"אל יפול לב האדם, כי גם טרם שהצליח להשיג מדרגה זו, ה"ז מדתו ושייכת לו" (ע"פ פירוש הנ"ל מחסידים), יש להעיר ולהתריע שאלו הם תוכן דברי הרבי ממש בד"ה ואלה משפטים הנ"ל – אך באור"א, והוא, שכל אחד יכול ושייך להיות בינוני במדרגה האמתית בזה, והוא ע"י שישנה את קו המחשבה שלו וישים אל לבו את הנאמר בזה בתניא ובדברי הרבי שזה קרוב אליו מאד.



שמחה בפל"ג תניא (גליון)

הנ"ל

א. בגליון הקודם (אלף-קמ"א) כתבתי בענין השמחה שבפל"ג דתניא.

ויש להוסיף ולהעיר בזה מב' הערות של הרבי שנדפסו בלקוטי ביאורים (ובשינוי לשון קצת בלקוטי פירושים עם מ"מ).

ואלו ב' ההערות:

על מ"ש שם בתניא פל"ג שם (סוף ע' מב) "ועל זה תקנו ליתן שבח והודיה" כותב הרבי: "היינו על האמונה והביטול ליחוד השם, דער אפלייג אז אלץ איז בטל",

ועל מ"ש שם (ריש ע' 84) "וזו היא דירתו בתחתונים", כותב: "אז די גבראים זאלין וויסען און בטל זיין צום ענין פון אין עוד מלבדו".

ונ"ל בכוונת הדברים: בענין של דירה בתחתונים יש הרי הפלאה עצומה של ריבוי פרטים, וכפי שמוכן ממ"ש בתניא שם משל מ"מלך בשר ודם המתאכסן ודר אתו עמו בביתו" שבביאת המלך הרי באים עמו גם כל שריו ועבדיו כו', וכן עד"ו הוא בענין דדירה בתחתונים, שיחד עם גילוי האלקות שיהי' אז בדירה יהי' גם רכוש ענק של תומ"צ וכן גם רכוש ענק של יעודים גשמיים שיקבלו בנ"י כשכר על קיום תומ"צ אלו.

לכן מדגיש הרבי בהערותיו כאן, שלא על פרטים אלו (דתומ"צ ויעודי השכר) היא כוונת הענין בתניא כאן, אלא על האמונה ביחודו ית' שאין עוד מלבדו (וכמ"ש בתניא) ותו לא.

דברים אלו מתאימים עם סגנון הרגיל של תניא (ותורת החסידות בכ"מ) ששלימות הענין של דירה בתחוננים לעת"ל תהי' בענין גילוי האלקות שיהי' בעולם ולא בענין קיום התומ"צ, וכמבואר בכ"מ שתומ"צ תהיו אז רק בבחי' שרגא בטיהרא. עי' להלן בתניא פרק לו, אגה"ק סוסכ"ו, הדרן על הרמב"ם תשנ"ב הע' 35, סה"ש תשמ"ט ע' 645 הע' 33, ועוד.

שלכן עשיית הדירה בפועל בעבודת האדם בזמנינו הוא, ההנחה שאצל האדם שאין עוד מלבדו, כי הנחה זו היא מציאות הדירה בפועל. וזהו הענין שמבואר כאן בתניא, וענין זה מודגש בהערות האלו של הרבי.

לפ"ז יש ליישב גם השאלה שמובאת בחסידות מבוארת שם (הע' 84) על מ"ש בתניא שם "כשיהי' לבו שש ושמח באמונתו ביחוד ה' בתכלית השמחה כאילו לא היתה עליו רק מצוה זו לבדה והיא תכלית בריאתו ובריאת כל העולמות", שלכאורה אי"מ, איך ניתן לומר שיש רק מצוה זו - כשיש עוד מצוות רבות אחרות.

וי"ל ע"פ הנ"ל, כי מטרתם של כל המצוות היא הרי להגיע לקיום מצוה זו דאמונה ביחודו ית', כי הרי קיום מצוה זו היא מציאות הדירה בפועל. לכן יש לאדם לשמוח בקיום מצוה זו כאילו שאין עליו מצוה אחרת כלל, כי ראשית הכול, ע"י קיום מצוה זו - הוא יבוא לקיום כל המצוות האחרות (כמבואר בתניא כאן, ועי' מ"ש בזה בגיליון הקודם), ועוד זאת, קיום מצוה זו היא הרי מטרתן של כל המצוות (כי היא הרי מציאות הדירה בפועל), לכן יש לו לשמוח במצוה זו כאילו אין עליו מצוות אחרות כלל.

[ב"חסידות מבוארת" כתבו לבאר הדברים באופן אחר, וגם דבריהם נכונים, ובאתי רק להעיר איך שדברי הרבי האלו מוסיפים ביאור בהבנת הדברים].

ב. בגליון הקודם כתבתי שענין השמחה שבפל"ג אינה מהתאמתות ההשגה ביחוד ית' אלא מעצם הענין האמונה ביחודו ית'.

ויש להעיר, שכוונתי הייתה לומר שאין התאמתות ההשגה עיקר בזה, אלא ע"ד כמ"ש בתניא פט"ז ומ"א (ע' נז, במי שאינו מרגיש היראה אפי' במוחו), ובפמ"ד (ע' 126 שהובא בגליון הקודם, לצייר ענין האהבה), ובכ"מ שיש כאלו שאין ההשגה פועלת עליהם. שכך הוא גם בנדו"ד, שבפרק זה מדובר גם על מי שאין ההשגה פועלת עליו, וממילא השמחה שלו היא מעצם הענין האמונה והידיעה אודות השגה זו ולא מהתאמתות ההשגה בזה, וכמ"ש בגליון הנ"ל.



ביאור בתניא פרק ל"ג (גליון)

הת' יהושע זעליג הכהן כצמאן
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (אלף-קמא) כ' הרב נ. ש. ע"ד הבנת דברי אדה"ז בענין ההתבוננות המביאה
ל"שמחת הנפש האמיתית" המבואר בלקו"א פל"ג, וערער על הביאור הנדפס בהפירוש "תניא
- חסידות מבוארת"⁸².

ובלשונו ש"ע"פ משנ"ת שם "ענין השמחה שמבואר כאן היא תוצאה מהשגת הענין דיחו"ע
בשלימות ההתאמתות בשכלו ודעתו של האדם", שענין זה שייך רק ליחידי סגולה כמ"ש שם,
ועיי"ש בארוכה.

ומקשה כמה קושיות ע"ז, ומכריח ש"ענין השמחה שמבוארת כאן אינה מהתאמתות
ההשגה כלל, אלא מעצם הענין שיש לו אמונה ביחודו ית'. דהיינו, עצם הענין שיש לאדם
ידיעה, אודות הענין של יחודו ית' (אף שאינה בהתאמתות אצלו כלל), היא סיבה להיות
בשמחה אמיתית". ו ש"שאינ צורך להתאמתות ההשגה כדי לפעול השמחה, אלא די רק ציור
הענין המושג לבד", עיי"ש בארוכה.

ונ"ל כדבריו מכמה טעמים:

כמ"ש הנ"ל: "א) התאמתותו הענין דיחו"ע – שייך רק ליחידי סגולה (כמ"ש בתניא
בכ"מ⁸³), והרי דוחק גדול לומר שפרק זה מיועד בעיקר עבורם".

וכן מפורש בקונטרס עה"ח (ר"פ ז):

"והנה הגם שהעבודה הנ"ל דיחו"ת היא מדת כל אדם, ורוב הנשמות דעכשיו⁸⁴ עבודתם
היא בבחי' הביטול דיחו"ת ובזה צריכים להשתדל לעבוד עבודה אמיתית זו שיהי' באמת. .
ומ"מ איתא בסש"ב פי"ד שכאו"א צריך לקבוע לו עיתים ג"כ לשית עצות בנפשו להיות מואס

(82) חלק ה' ע' קצד-א, ע' רד-רו, ובהערה 51 שם. ועוד.

(83) עי' פל"ד בהמשך למ"ש בפרק זה.

(84) שכולם נכללים במ"ש אדה"ז בר"פ י"ד "והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם".

ברע וההיפך להתענג ולשמוח בה' כו'. . דלכאורה אינו מובן מפני מה צריך ליגייע ולהרגיל א"ע לבוא למעט מזועיר עכ"פ ואפילו בדרך דמיון . . בעבודה ויחוד זה, מאחר שאין זה ממדריגתו והלא כל אחד צריך להכיר את מקומו⁸⁵ כו'. .

וממשיך לבאר איך שצ"ל העבודה דיחו"ע בכאו"א [ע"פ מ"ש אדה"ז בתו"א ד"ה בחדש השלישי⁸⁶]. ולהעיר שהמשך הענינים בהמאמר שם מקבילים בדיוק להמשך הענינים בפל"ג - ל"ד כאן. וק"ל, ואכמ"ל].

ומזה ברור ומוכרח שהביאור בפירקין הו"ע העבודה דיחו"ע כפי שהוא בעבודת הבינוני, שהיא מדת כל אדם.

וכ"מ מהמשל המובא כאן משמחת השיוט מקירוב המלך וכו' שהוא ע"ד המשל המובא לקמן פמ"ו⁸⁷. ומבואר⁸⁸ שענין זה מיועד גם לאדם שפל ונבזה, ועד"ז י"ל כאן.

ויש להביא סיוע לכ"ז, ממ"ש בד"ה זה היום תש"ח⁸⁹ "דכאו"א מישראל מחוייב לקיים כל התרי"ג מצוות . . וכן חבוקק בא והעמידן על אחת, והיינו דכח האמונה פשוטה בלבד הוא הדבר המעמיד לכללות קיום תרי"ג מצוות". ובהערה לט שם - מציין כ"ק אדמו"ר לתניא פל"ג.

ויצא לנו מזה לכאורה, שההתבוננות המבואר בפרק זה הוא:

(א) דבר המעמיד שאר קיום התומ"צ שבכאו"א מישראל.

(ב) הו"ע שאפשר לקבל באמונה פשוטה, ואצ"ל בהתאמתות ובבחי' ראי' וציור מוחשי. (ולכן שייך לכאו"א מישראל, שאמונה ו"אפלייג"⁹⁰ בזה אפשר להיות בכ"א, לכאורה).

(85) להעיר מל' אדה"ז לעיל פכ"ז "שאינו מכיר מקומו וע"כ ירע לבבו", ובקונ' העבודה פ"ז (שצויין שם).

(86) סז, א

(87) וכמ"ש בחסידות מבוארת שם ע' שלב בהערה 90

(88) עיי' לקוטי ביאורים ר"פ מ"ו "כל שמדרי' והבנת האדם נמוכה יותר, קרוב יותר לעורר את האהבה - כמבואר המשל באריכות כו"כ דרגות השווים במעלה מלך' גדול' רב ובקצה השני' הדיוט ונבזה, ושפל, וכו'". ולכאורה אפשר לבאר עד"ז בהמשל שבפירקין.

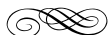
(89) סה"מ תש"ח ע' 250-249.

(90) כהלשון בלקוטי ביאורים שם.

וכ"מ בכ"מ בלקו"ב (שציין הנ"ל לחלקם), עיי"ש.

והעירני חכם א' שביאור מלת "צייר" שבפירקין יש לפרש כמו שביאר כ"ק אדמו"ר בשעהיוה"א פ"ז "ודבר זה קשה מאד לצייר בשכלנו"⁹¹ עיי"ש⁹². ודו"ק.

וכ"ז נ"ל בפשטות, ואם שגיתי – אבקש מקוראי הגליון להעמידני על האמת. ויגדיל תורה ויאדיר.



מדריגות דומות שאינן שוות ממש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין ניו

בהשלמת הדרוש דהמשך תרס"ו, לאחרי שמבאר הטעם שאין תוקעין ביו"ט שר"ה שחל בשבת משום שג' הענינים הנפעלים ע"י מלכיות זכרונות ושופרות נפעלים בשבת בעצמם, כי ג' המדריגות דמלכיות זכרונות ושופרות, ששרשן לפני הצמצום הן באור דעלות הרצון (שרש הממלא), אור שלפני עלות הרצון (שרש הסובב), ועצם האור שלמעלה משניהם, נמשכים בשבת בג' הסעודות, שהם בחי' שמור ובחי' זכור ובחי' שמור וזכור בדיבור אחד, וממשיך לבאר (ע' תשיח) אשר "בהג' מדריגות הנ"ל, יש בכל א' כמה מדריגות, ולכן, הגם דמלכיות זכרונות הוא ענין שמור וזכור, והשופר שע"י נמשך מדרי' הנ"ל הוא ענין זכור ושמור בד"א כו', עכ"ז אינם שוים ממש. ועל דרך מ"ש בלק"ת בדרושי שבועות בהביאור דוספרתם בסופו, דעומר שעורים הוא במלכות, בחי' נוקבא, וכמו כן תש"י הוא בנוקבא, ואינן שוים כלל, שהרי הקרבן עומר שעורים אינו נוהג רק בפני הבית, משא"כ תש"י נוהג בכל מקום ובכל זמן. וכמו כן הבחי' הנעשי' ע"י השופר, ובחי' זכור ושמור דשבת, הגם שהן ענין א', ומ"מ אינן שוים במדריגתן כו" (וממשיך לבאר שיש הפרש בין פנימיות וחיצוניות וכו').

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע למה מביא דוגמא רחוקה על ההבדל בין קרבן העומר ותש"י דשניהם במלכות ומ"מ יש בהם גדרים שונים, והרי לכאורה יש עוד הרבה דוגמאות לכגון דא, שיש כמה מצות השייכות לספירה מסויימת ומ"מ יש להם גדרים שונים.

(91) הערה 13 בשיעורים בספר התיא שם.

(92) ובזה סר לכאורה הביאור שכ' בחסידות מבוארת שם. ומ"ש בהערה 18 - דוחק גדול לומר שז"ע השייך לכל בינוני בכל עת ובכל שעה.

ואולי אפשר לומר דבא לתת דוגמא על ענין שההבדל בין שתי מצות השייכות לאותה הספירה הוא בענין זמן ומקום קיומם, משום שכן הוא גם בנדון דידן בשופר שיש הבדל בין זמן הבית ושלא בזמן הבית. ועצ"ב.



נגלה

כפרים מקדימין ליום הכניסה

הרב יהודה לייב הלוי הבר

שליח כ"ק אדמו"ר

יורקטאון, נ.י.

איתא בגמרא מגילה ב, א: מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו. והמשנה מסבירה שהסיבה שקוראים בי"א י"ב וי"ג הוא כי הכפרים מקדימין ליום הכניסה (שני וחמישי), וימי הקריאה השונות תלוי באיזה יום בשבוע הוא פורים (י"ד), דבני הכפר מקדימין לשני או חמישי קודם לכן.

רש"י ד"ה אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה מסביר ש"הכפרים מתכנסין לעיירות בשני וחמישי למשפט, לפי שבת יונין יושבין בעיירות בשני ובחמישי כתקנת עזרא, והכפרים אינן בקיאתן לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר, ולא הטריחום חכמים לחזור ולבוא ביום י"ד".

הר"ן על אתר ד"ה ויש לשאול שואל על משנה זו מהפסוק לא תתגודדו: "היאך מתירין לכפרים להקדים ביום הכניסה, קרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות?". ומתריך "ויש לומר דהני כשני בתי דינין בשתי עיירות מיקרו, שהרי בני הכפרים מצויינין לעצמן ודעתן לחזור ואחד מהן הוא שמוציאן, שאינו נראה שיהא אחד מבני העיר פוטרן כיון שאינו מחויב בדבר, הלכך הווי להו כשני בתי דינין בשני עיירות ושרי".

הר"ן מקשה שני קושיות. אחד איך מתירין לכפרים להקדים הרי יש איסור דלא תתגודדו. וקושיא שנית הוא איך בני העיר יכולים לקרוא לבני הכפר והרי הם אינם מחויבים בקריאת המגילה ביום הכניסה אלא ביום י"ד. וע"ז מתריך הר"ן שאלה אחד בהשני, שבאמת לא מדובר שבני העיר קוראת לבני הכפר ביום הכניסה, אלא דבני הכפר עצמן קוראים לעצמם בעיר ביום הכניסה. ולכן אין האיסור דלא תתגודדו כי בני הכפר והעיר מצויים לעצמן בנפרד וכשני עיירות

נינהו. וזה שבני הכפר הולכין לעיר ביום הכניסה הוא לא כי לא יודעין לקרוא המגילה (כמו שרש"י פירש) אלא בכדי לקרוא המגילה במנין.⁹³

הרמב"ם הלכות מגילה פ"א ה"ו נראה שלומד יום הכניסה הכוונה הוא דבני הכפר מתכנסים בבתי כנסיות שלהם בכפר שבני וחמישי, ואז יש להם מנין, ולכן מקדימין ליום הכניסה לקרוא המגילה בכדי שיהיה בעשרה. וראה הלחם משנה שם דהרמב"ם לומד כנ"ל מפני אותן הקושיות דמקשה הר"ן (והובא בתוס' יבמות יד. ד"ה כי, מהירושלמי מגילה פ"ב ה"ג). אלא שהרמב"ם לא מסתפק בזה שבני הכפר קוראין בעיר דאז הוי כשני עיירות ולכן אין כאן האיסור דלא תתגודדו (כמו שלומד הר"ן כאן, והרא"ש ביבמות שם), אלא לומד שבני הכפר קוראין בכפרם הם, וזה ודאי שתי עיירות (וכמו שלומד התוס' ביבמות).

רק דקשה על רש"י הנ"ל קושיות הר"ן איך בני העיר יכולים לקרוא לבני הכפר והרי הם אינם מחויבים בקריאת המגילה ביום הכניסה אלא ביום י"ד? וגם קשה מהאיסור דלא תתגודדו?

וכתב רבי עקיבא איגר בתוספותיו במשניות ליישב שיטת רש"י, שאין כוונתו שבני הכפרים יוצאים בקריאתו של בן העיר מדין שומע כעונה, אלא הוא אינו אלא מקריא בפניהם והם עונים אחריו בפיהם, ויוצאים ע"י קריאת עצמם.

ותמה הקהילת יעקב בדבריו, איך יוצאים הם בקריאה זו בלא דין שומע כעונה, והלא קריאת עצמם אינה אלא בעל פה ולא מתוך הכתב, וקיימא לן שהקורא על פה לא יצא?⁹⁴

ולכאורה יש לתרץ שיטת רש"י ע"פ הכלל שמביא אדה"ז בשו"ע ח"א סימן קצ"ז ס"ו⁹⁵, "שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא כמי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינו נוהגות בהן, אבל כל שמצווה זו נוהגת בהן אע"פ שלא נתחייב בה עתה הוא אלא חבירו, נקרא הוא ג"כ מחוייב בדבר מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה ועליו להציל חבירו מעון ולפוטרו ממצוה שנתחייב בה".

93 כדמשמע בר"ן בסוף ד"ה מקדימין ליום הכניסה "ולכנס שם ביום הפורים לשמוע מקרא מגילה בעשרה". אבל צ"ע מזה שאומר הר"ן לפנ"כ בסוף ד"ה אלא שהכפרים, דאין להכפרים שליח צבור שיקרא להם המגילה.

94 ואפשר לפרש כוונת רע"א שבני הכפר קוראים מתוך הכתב מה שהבן עיר קוראים ועוזרים להם (דקשה לבני הכפר לקרוא בעצמם מתוך המגילה בלי נקודות וטעמים). ודו"ק.

95 לכאורה מיוסד על הגמרא ר"ה כט. "כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא".

ע"פ כלל זה יוצא שהגם שבני העיר אינם מחויבים לקרוא המגילה ביום הכניסה, אבל עדיין בני חיובא נינהו (ביום שלהם), ומצד ערבות יכולים הם לפטור בני הכפר במצותם⁹⁶.

96) ולכאורה כלל זה הוא נגד הירושלמי המובא לעיל. הירושלמי כותב דבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך קריאת המגילה ביום ט"ו כיון שהוא אינו בר חיובא ביום זה. וזה לכאורה חולק על הבבלי ר"ה הנ"ל.

אבל ראה ירושלמי ברכות פרק מי שמתו, דגם הירושלמי כותב (כמו הגמרא ר"ה כט. הנ"ל) "כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתו, הא אם היה חייב אפילו יצא מוציא"?

ויש לומר ע"פ סברת הקה"י שמביא (ע"פ הריטב"א) שהירושלמי לא כתב להדיא דין זה (דכל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם) אלא בבן עיר שאינו מוציא בן כרך, ויש לחלק בין דין זה לבין דין בן עיר המוציא בן כפר. לפי שחייב בן עיר בי"ד וחייב בן כרך בט"ו חלוקים בעיקר יסודם. שהרי חייב י"ד הוא מקרא ד"פרוים", ובן כרך הוא מקרא ד"שושן". ועל כן בן עיר אינו בר חיובא בט"ו. אבל חייב בני הכפרים אף הוא בעיקרו חייב של י"ד, שהרי יום הכניסה אינו יום טוב חדש לבני הכפרים, שכן שאר מצוות הפורים כמשתנה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים אף להם היא בי"ד, אלא שקריאת יום הכניסה היא תשלומין לחייב י"ד, ועל כן נחשב בן עיר לבר חיובא בקריאה זו שהיא ביסודה קריאת י"ד.

ע"פ סברת הקה"י אפשר להסביר איך כלל הנ"ל ד"אפילו יצא מוציא" אינו סתירה להירושלמי דמגילה. דשאני דין הבן כרך כיון שאינו בר חיובא באותו חייב של הבן עיר (וכמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן), ולכן אינו מוציא את הבן עיר. משא"כ אם הוא בר חיובא באותו חייב, (כמו בן עיר ובן כפר, וכן אם כבר יצא י"ח אותו ברכה), הגם שאינו מחויב עכשיו, אבל הוא עדיין בר חיובא בחייב זה, ולכן יכול להוציא אחר.

רק דע עדיין צ"ע מתוס' הנ"ל יבמות יד. ד"ה כי (וגם הר"ן במגילה). כי תוס' מביא הירושלמי להסביר למה הבן עיר אינו יכול להוציא הבן כפר דאינו מחויב או בקריאה. יוצא דלתוס' אין סברא לחלק בין בן עיר ובן כרך, לבן עיר ובן כפר (ודלא כסברת הקה"י). ואם כן קשה לתוס' איך הירושלמי אומר בברכות דאפילו יצא מוציא, ובמגילה אומר דבן כרך אינו מוציא בן עיר כי אינו מחויב בדבר?

ואולי יש לחלק לתוס' בין הדין הירושלמי במגילה ובין הירושלמי בברכות, דשאני חייב דיום אחר מחייב היום. ז"א דבן העיר אינו חייב בקריאה ביום של בן הכרך, ולכן אינו יכול להוציא בקריאתו כי ביום זה אין בו חיוב כלל (וכמו שחייב זה אינו נוהג בו). ואם כן גם בן העיר אינו יכול להוציא בן הכפר כי אינו חייב בקריאה ביום של בן הכפר. ולכן לא לומד כמו רש"י שבן עיר קורא לבן כפר, אלא שבני הכפר קוראים לעצמם. משא"כ אם אפשר לו להיות חייב היום, ורק שכבר יצא וכדומה, אז הוא עדיין נחשב בר חיובא, ולכן הירושלמי אומר בברכות דאעפ"י דיצא מוציא.

ואם כן יוצא מחלוקת רש"י ותוס' האם אומרים כלל זה דמביא אדה"ז (ד"כל שמצוה זו נוהגת בהן אע"פ שלא נתחייב בה עתה הוא אלא חבירו, נקרא הוא ג"כ מחוייב בדבר מדין ערבות") גם על חיוב ביום אחר או לא. לרש"י אומרים שיכול להוציא גם אם החייב הוא ביום אחר (ולכן בן עיר יכול לקרות לבני הכפר), והתוס' אומרים שאינו יכול להוציא אם אינו בעל חיוב באותו יום (ולכן אין הבן עיר יכול לקרות לבני הכפר).

ואולי נפק"מ להלכה יהיה, האם בן א"י יכול לקרות בתורה ולהוציא בן חו"ל ביום טוב שני של גלויות. לפי רש"י יכול לקרות ולהוציא, ולפי תוס' אינו יכול, כי חיובו אינו היום. וכן גם במקרה שאחד עבר קו התאריך בימי הספירה, דלשיטת רבינו בלקו"ש ח"ג פרשת אמר סופר לפי מספר ימיו, וחוגג שבועות ביום החמישים שלו. האם הוא יכול לקרות בתורה בחג שבועות של המנין, ביום שהוא לא חוגג. לרש"י יכול לקרות ולהוציא, ולתוס' אינו יכול.

מלשון אדה"ז (מזה שלא התנה שהחייב צ"ל בו ביום בכדי להוציא), משמע שפוסק כשיטת רש"י שבכל אופן יכול להוציא אחר, גם אם הוא לא מחויב בה היום. ועדצ"ע.

ולתרץ הקושיא דלא תתגודדו לרש"י, יש לומר שרש"י לומד כמו התירוץ הראשון בהרא"ש יבמות יד. "דלא קרינן ביה לא תתגודדו כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא אלא שהמקום גורם, ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם הלכך לא מיחזי כב' תורות". זאת אומרת, שהגם שבני העיר קוראים לבני הכפר ביום אחר משלהם, אעפ"כ אינו לא תתגודדו, אלא ההלכה הוא לפי המקום.

או אפשר לתרץ לרש"י כמו הריטב"א שם, דהקדמת הקריאה לבני הכפר אין הוא חיוב והלכה, אלא הוא "כמנהגא דמי, כיון שאם רצו עושים כבני עיירות" ולכן אין ע"ז האיסור דלא תתגודדו.



בענין ושלח זה הרגל

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ב"ק ג, א): אמר מר ושלח זו הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור, טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור הא לאו הכי במאי מוקמת לה אי קרן כתיב אי שן כתיב, איצטריך סד"א אידי ואידי אשן והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא קמ"ל וכו'. ובהמשך הסוגיא: ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי וביער דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל דכתיב משלחי רגל השור והחמור ומשמע שן דכתיב ושן בהמות אשלח בם, אי לאו קרא יתירה ה"א או הא או הא, או רגל דהזיקו מצוי או שן דיש הנאה להזיקו ... איצטריך, סד"א הני מילי היכי דשלח שלוחי אבל אולא ממילא לא, קמ"ל.

והק' הת' הנע' וכו' מ"מ שי' חייקין קושיא עצומה, דלכ' למסקנת הגמ' תחזור הקושיא דאימא אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא, ואכתי רגל מנלן. והרי לעיל דחה הך סברא רק משום דהפסוק משלחי רגל השור והחמור מגלה דושלח היינו רגל, אבל לפי המסקנא, דושלח אפשר לפרש נמי אשן, מקרא ד"ושן בהמות אשלח בם", א"כ הדק"ל לכ', דאימא אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא, ורגל מנלן?

והנה לכ' אפ"ל (וכן תי' הת' הנע' וכו' דוד לייב שי' מרוזוב) דמאי דקאמר למסקנא דלכתוב רחמנא ושלח ולא בעי ובער דמשמע רגל ומשמע שן, אין הפי' דאפשר לפרשה בין ארגל ובין אשן, כ"א דכיון דאיכא ב' פסוקים, לכן מפרשים דושלח פירושה תרווייהו רגל ושן. ולפ"ז הרי למסקנא אין מקום להקושיא דדילמא אידי ואידי אשן כו', דבוודאי למסקנא קאי ושלח גם ארגל.

ויש יסוד לפי זה מדברי הרשב"א, הדנה על מאי דקאמר בגמ' "ולכתוב רחמנא ושילח ולא בעי וביער, דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל דכתיב משלחי רגל השור והחמור, ומשמע שן דכתיב ושן בהמות אשלח בס, אי לאו קרא יתירה ה"א או הא או הא או רגל דהזיקו מצוי או שן דיש הנאה להזיקו, מכדי שקולין הן ויבאו שניהם דהי מנייהו מפקות", כ' הרשב"א: "קשיא לי אדרבה לימא הי מנייהו מעיילת דהא קי"ל המוציא מחברו עליו הראיה" (וע"ש מה שתי, וכדלהלן).

והנה לעיל (ב, ב) "מאי ואומר כו' מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד ה"מ בתלושה אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא קמ"ל". וברשב"א שם (ד"ה אבל במחוברת): "ק"ל אדרבה אימא כולה תמה היא לשלם חצי נזק בלחוד דכל לאפוקי ממונא קולא לתובע וחומרא לנתבע, וי"ל דאדרבה בנויקין ספיקי דיידהו להחמיר כאיסורין, ועוד יש לומר דלפחות מן התלושה אי אפשר דק"ו הוא".

ומבואר בתי הראשון דהרשב"א דהדין בדיני נזיקין ביסודתה הוא דיון בדיני איסור והיתר, והחיוב ממון הוא תוצאה מהאיסור, ולכן הדין דספיקא לחומרא ככל האיסורים.

והק' במפרשים דלכ' הרשב"א סותר דברי עצמו, דכאן הק' דנימא מספק לקולא, דהמע"ה, ושם מסיק דכיון דניזקין הם ביסודם דין איסור לכן ספיקא דיידהו לחומרא, דלפ"ו אין מקום לקושייתו בסוגיין (ולכ' דוחק לומר דכל דבריו בסוגיין הם רק לאידך פירושא שם)?

והנה בגמ' בסוגיין מק' והשתא דאוקימנא ארגל שן דלא מכליא קרנא מנלן, ומשני דומיא דרגל, מה רגל לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא אף שן לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא.

ובתוס' (בד"ה דומיא): "וא"ת ונימא איפכא דהא דמקשינן לחומרא הנ"מ באיסורא אבל בממונא לא ואומר ר"ת דמדה היא בתורה לא שנא באיסורא ול"ש בממונא".

והנה מקושיית התוס' מבואר דלא כסברת הרשב"א הנ"ל בדף ב, ב, דהרי לסברת הרשב"א צריך לומר דבמקום ספק אזלינן לחומרא מצד הספק עצמה, ולא מטעם דמקשינן לחומרא, כ"א משום דניזקין הם בגדר איסורא ולעולם אזלינן בהו לחומרא. ועפ"ז הנה גם מתי' התוס' מבואר דלא כהרשב"א, דהרי לתי' התוס' מה דאזלינן לחומרא הוא משום דהכלל דמקשינן לחומרא הוא גם לענין דיני ממונות, אבל להרשב"א הוא מטעם דכן הוא לעולם לענין נזיקין, וכנ"ל.

ועפ"ז צ"ע ביותר, שהרי גם הרשב"א הק' כקושיית התוס', וז"ל (בד"ה דומיא דרגל): "ומהא נמי מסתברא לי דלא אמרינן איפכא רגל דומיא דשן מה שן דמכליא אף רגל דוקא

דמכליא, חדא דסתם רגל לא מכליא ועוד דשן מנ"ל דמכליא דוקא עד שנגזור דשן מכליא ונעשה הוכחה לרגל", הרי שהרשב"א הק' נמי כקושיית התוס' (ותי' בב' אופנים אחרים), ולכ' זהו בסתירה למ"ש בדף ב, ב דנוזיקין ספיקא דידהו לחומרא כאיסורים (ולכ' דוחק לומר דב' מקומות אלו מפרש הרשב"א כתי' הב' דלעיל (ב, ב), דלית לי' הסברא דבנוזיקין ספיקא לחומרא (ולכן תי' שם באו"א), ובב' המקומות לא הזכיר כלל סברתם הראשון שם דהם כאיסוקים דספק לחומרא)?

והנראה בכ"ז בהקדם דהנה לכ' דברי התוס' צ"ע, שהתוס' הק' דהא דמקשינן לחומרא הוא רק באיסורא אבל בממונא לא, והיינו דכיון דכאן הוי בממונא יהי' ההיקש לקולא, ואין הכוונה דיהי' לקולא, דהא גבי ממון לא שייך חומרא או קולא דחומרא לזה הוי קולא לזה, אלא כוונת התוס' דכיון דלענין ממון ליכא הכלל דמקשינן לחומרא, במילא יהי' נשאר הדין דיהי' קולא לנתבע מטעם המע"ה, וכמפורש בתוס' תלמיד ר"ת (בשיטת הקדמונים) "וא"ת קולא וחומרא [לחומרא מקשינן] הני מילי שייך למימר גבי איסורא, דמספיקא אזלינן לחומרא, אבל גבי ממון מספק המוציא מחבירו עליו הראיה. הילכך הוה ליה לאקושי לקולא לפטור".

אך עפ"ז צ"ע התי' של התוס', דאף אי נימא דמדה היא בתורה דמקשינן לחומרא אף לענין ממון, אכתי צ"ע דהרי לענין ממון לא שייך כל הענין דקולא וחומרא, וכנ"ל, והדק"ל דיהי' הדין דהמע"ה? וכבר הק' כן על תי' התוס' בתוס' תלמיד ר"ת שם וז"ל "ומתריך דהא דאמרין קולא וחומרא, לחומרא מקשינן ולקולא לא מקשינן, לאו משום דמספק אזלינן לחומרא, אלא כך היא מדה בתורה. הילכך לא שנא באיסור ולא שנא בממון, מיהו תימה לרבי גבי ממון מאי שייכא חומרא, דחומרא לזה היא וקולא לזה היא גימגום". וצ"ע ליישב דברי התוס'.

ולכ' יש לבאר בפשטות: התוס' אינם דנים אי יש כלל דמקשינן לחומרא לענין דיני ממונות, דהא דיני ממונות לא שייך חומרא וקולא, וכנ"ל. אלא כוונת התוס' דכיון דלענין איסורא אזלינן לחומרא, א"כ הרי הוקבע הדין באופן זה, וא"כ גם לענין מה שיש נ"מ לענין ממונא יוקבע הדין כפי מה שנקבע לענין איסורא (אף שלגבי דיני ממונות עצמם לא שייך קולא וחומרא).

אך זה תלוי במה שיש לחקור בהך דינא דמקשינן לחומרא (לענין איסורא), דאפשר לבאר בזה בב' אופנים: א) דוהו מצד הספק, דכיון דספק איסורא לחומרא, לכן כשיש ספק באיזה אופן לדרוש ההיקש מקשינן לחומרא. וכ"כ בפרמ"ג (בפתיחה כוללת ח"א אות י') "ואמנם צריך לדעת כי כפי דעתי באם יש גזירה שוה לחומרא וגזירה שוה לקולא וכן בהקישא, דאין עונשין מהם, דנהי דלקולא וחומרא לחומרא ילפינן, היינו מספק צריך להחמיר, ומכל מקום מספק אי אפשר לענוש מספק אף מלקות וכל שכן מיתת בית דין. עיין קידושין ל"ג [לד] ב' ובתוספות שם [ד"ה ונילף]",

(ב) או אפ"ל דזהו דין מדיני היקש, וכמ"ש התוס' בתירוץ דמדה היא בתורה (ועי' באתו"ד כלל י"ח שהאריך בזה, והביא שהאחרונים תמהו על דברי הפרמ"ג הנ"ל מתי' התוס' בסוגיין).

והנ"מ הוא לענין ממונא, דאי נימא דמה דבהיקש מקשינן לחומרא הוא מצד הספק, וכאופן הראשון הנ"ל, הנה אם יצא מזה נ"מ לדינא לענין ממונא, בזה יהי' הדין דהמע"ה, דהרי הוא ספק, ורק לענין איסורא מחמירין מספק, אבל מידי ספק לא נפקא, ולענין ממונא נשאר הכלל דמספק אמרינן המע"ה. אבל אי נימא דמקשינן לחומרא מן הדין, דמדה היא בתורה, א"כ לאחרי דמקשינן באופן זה הרי זה בתורת וודאי, ושוב אין כאן ספק, וא"כ אם יצא מזה נ"מ לענין ממונא בהתאם לדרשא זו ג"כ יהי' הדין כן גם לענין הממון, ולא שייך תו המע"ה דשוב אין כאן ספק.

ועפ"ז מובנים היטב דברי התוס' בסוגיין, דבקושייתם נקטו התוס' דמה דמקשינן לחומרא הוא מספק, ולכן סברו דמה דיצא מזה נ"מ לענין ממונא, בזה אין סומכים על ההיקש (ועדמ"ש הפרמ"ג הנ"ל דלענין עונשים א"א לסמוך הוה), דלענין ממונא ישאר הדין דהמע"ה. ותי' התוס' דמדה היא בתורה דמקשינן לחומרא (היינו מה דחשיב חומרא לענין איסורא), וא"כ הוי בתורת וודאי, ואף לענין מה דיוצא מזה נ"מ לענין ממונא סמכינן על דרשת ההיקש [ולהעיר מהשקו"ט באופן הפכי, לענין המע"ה אי נעשה עי"ז שלו בתורת וודאי לענין דינים אחרים או לא, עי' ב"מ (ו, ב) דמצד הדין דהמע"ה נכנסין לדיר להתעשר, ועי' כתובות (יט, א) ובשול"ת חמד"ש סי' א' וסי' ב' (לענין קנה ב' אילנות לענין מקרא ביכורים) וכו"כ כיו"ב].

ומעתה מובן דמ"ש הרשב"א (לעיל ב, ב) דנוזיקין "ספיקי דידיהו להחמיר כאיסורין", הרי צ"ל דנתחדש בזה לא רק היסוד דבנוזיקין העיקר הוא האיסור והדיני ממון נובעים מהדין איסור, אלא עוד זאת דבנוגע להאיסור גופא מה שהולכים לחומרא הוא לא רק מצד הספק, דאז לא הי' שייך לומר מטעם זה דגם לענין ממון יהי' אותה הדין, כ"א דהוי בתורת וודאי, ולכן הוי הדין כן אף לענין ממונא (וכן מובא מהברכ"ש סי' ב' שביאר כן בדברי הרשב"א שם בשם הגר"ח, וביאר דכיון דהספק הוא בפ"י הכתובים, א"כ מאחר דדורשים באופן מסויים (מצד ההלכה דספק איסורים לחומרא) הרי זה נעשה פ"י הכתובים ושוב הוי הדין כן בתורת וודאי [ולכן אין קושיא ממה דבכ"מ הוי הדין דספק בנוזיקין לקולא]).

ומעתה יובנו היטב דברי הרשב"א בסוגיין, דהרי בסוגיין הוי הספק בפ"י ד"ושלח", דמשמע רגל ומשמע שן, וא"כ אף דמצד הספק הי' ראוי להחמיר, אבל כאן ע"כ אין הפ"י ד"ושלח" תרווייהו, דהא נאמר רק פסוק א' ד"ושלח", וא"כ כאן בהכרח הי' הפ"י דמחמירין מספק לחייב בשניהם הן בשן והן ברגל, וכיון דהחומרא הוא מספק, א"כ זהו רק כשדנים על האיסור, אבל כשדנים על החיוב ממון צ"ל הדין דהמע"ה מספק.

[דוגמא לדבר, הדין דב' כתי עדים המכחישים זא"ז דאמרינן בהדי סהדי שקרי למה לך, דאף דבחזקה בכלל אפ"ל דהוא מדין וודאי, אבל כאן שב' החזקות סותרות זו את זו, ע"כ הם רק מספק ודין חזקה, ונת' בארוכה במ"א ואכ"מ].

וא"ש תי' הרשב"א "וניחא לי דאם איתא אי מדינא מפקת תרוייהו מן הספק מאי אהני לן קרא ולמה כתביניהו רחמנא, אלא כיון דתרוייהו משתמעו מיניה וליכא דעדיפא מחברתה ע"כ לא מפקת חד מינייהו", והיינו דהרשב"א מחדש בתירוצו, דכיון דלא שייך (מצד ההכרח מן הפסוק גופא) לפטור תרוייהו, א"כ מוכרחים לפרש הפסוק על שניהם, ונעשה זה פי' הפסוק בתורת ודאי (ועדמ"ש התוס' ד"מדה היא בתורה"), ושוב לא שייך המע"ה, וכמשנ"ת.

עכ"פ יוצא לפ"ז שלתי' הרשב"א הוי הפי' של הגמ' דילפינן מושלח תרוייהו, שן ורגל.

אך באמת לכ' אי"ו מספיק לתרץ הקושיא דלעיל, דהרי לכ' משמעות ל' הגמ' הוא דהוא מצד הספק (וכן הוא לכ' מצד הסברא), דקאמר בגמ' "הי מינייהו מפקת", ולפי' הרשב"א א"ש, דבעצם לא שייך מסברא לפרש ושלח ארוייהו, ורק דמכיון דמצד הסברא היינו צ"ל הי מינייהו עיילית, וזה לא יתכן, דא"כ ושלח למאי אתי, וא"כ זה מכריח לומר דקאי על תרוייהו (ולומר דהי מינייהו מפקת בתורת וודאי). אבל למסקנת הגמ', הרי אין הכרח לומר דכולל שניהם, דהא הסברא נותנת לומר דקאי אשן כמו ובער, ואידי ואידי אשן כאן דמכליא קרנא כאן דלא מכליא קרנא (שלכן הק' כן הש"ס לעיל), וא"כ כ"ז דאין הכרח לפרש ארגל נפרשה רק אשן (כמו דלעיל כשלא הי' שום פסוק לא לשן ולא לרגל הי' סברת קושיית הגמ' הנ"ל לפרשה אשן), ושוב הדק"ל גם לפי' הרשב"א הנ"ל דרגל מנלן?

ואואפ"ל בזה בפשטות: מאי דקאמר בגמ' לעיל דנימא אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא הוא לא משום דמסתבר לאוקמי ושלח אשן מאחר דמוקמינן ובער אשן (שלפ"ז הי' צ"ל גם למסקנא הך סברא דנימא אידי ואידי אשן וכו'), דאדרבא, מטעם זה דדרשינן ובער אשן מסתבר שלא לפרש ושלח ג"כ אשן, אף דכאן דמכליא קרנא כאן דלא מכליא קרנא, דלא מסתבר כלל שהתורה תחלק בין ב' אופני היזק של אב א' (שן דמכליא ודלא מכליא) לב' פסוקים (דהרי זה חזינן דפשוט לה לכל הסוגיא דמחשהים ושלח ובער לב' פסוקים), והוי כאילו שהתורה חילקה שן לב' אבות שדיניהם א'.

ומה שהגמ' הק' כן לעיל היינו משום דיותר דוחק לומר ש'ושלח קאי ארגל בלי שום פסוק, רק מצד ההכרח דבמאי מוקמית, ולכן מסתבר יותר (אף שהוא ג"כ דוחק) לומר דאידי ואידי אשן, שיש לה קרא בהדיא. ליתר ביאור, הרי יסוד הסוגיא הוא דאבותת קרי להנך דכתיבי בקרא בהדיא, ואי נימא דושלח קאי ארגל (רק משום דאי לאו הכי במאי מוקמית לה), א"כ נצטרך לומר דגם ההכרח מצד הסברא דבמאי מוקמית לה חשיב בהדיא וזה דוחק (ועי' להלן גבי ר' אושיעא ור' חייא דשם השמיט רש"י להדיא, ואכ"מ).

ועפ"ז גם מאי דקאמר בגמ' אידי ואידי ארגל כאן דשלח שלוחי כאן דאזלה ממילא, הכוונה דאף דדוחק לומר דאידי ואידי ארגל, ושהתורה חילקה (ב' אופני ההיזק של) האב דרגל לשנים וכללם בב' פסוקים, מ"מ יותר דוחק לומר דחד פסוק קאי על שן ונתחדש בה מזיק חדש שאין עליה שום "קרא להדיא" כ"א ההכרח מצד הסברא דבמאי מוקמית לה.

ולפ"ז מובן דלמסקנא לא שייך לומר אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא, אף דשייך לפרש ושלח על רגל מצד הפסוק דושן בהמות אשלח בם, דזה דוחק לומר דהתורה חילקה האב דשן לשנים, מאחר דאפשר לפרשה על רגל, והוי שפיר להדיא דאיכא ע"ז הפסוק דמשלחי רגל השור והחמור, וזה בוודאי א"ש יותר, וכמשנ"ת, וא"ש.



הערות בסוגיא ד"המתים אינם יודעים מאומה"*

הרב אליהו יוניק

שליח כ"ק אדמו"ר

בורלינגטאן, ווערמאנט

א. ברכות יח, א-ב: "רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן [– הציצית של ר' יונתן היתה נגדרת בחוץ]. אמר ליה רבי חייא דלייה [הגביהנו. רש"י], כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו [– כדי שהמתים לא יטענו שאנו מלגלגים עליהם על כך שהם לא יכולים לקיים מצות ציצית]. אמר ליה, ומי ידעי כולי האי, והא כתיב (קהלת ט, ה) והמתים אינם יודעים מאומה? אמר ליה . . המתים אינם יודעים מאומה, אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים".

הרי שיש פלוגתא בין ר' יונתן ור' חייא, דלר"י אין המתים יודעים מאומה מהמתרחש למטה, ואילו לדעת ר' חייא המתים אכן יודעים מה שמתרחש למטה, והפסוק "והמתים אינם יודעים מאומה" קאי על על הרשעים דוקא.

ולהלן בגמ' שם: "בני ר' חייא . . אייקר להו תלמודייהו [אשתכח תלמודם מגרסתם. רש"י], הוו קא מצערי לאדכוריה [– להיזכר במה ששכחו], א"ל חד לחבריה, ידע אבון בהאי צערא [– האם אבינו (ר' חייא) שהלך לעולמו יודע אודות הצער שלנו], א"ל אידך, מנא ידע והא

(* לע"נ אבי הרה"ת ר' אברהם ברוך בן ר' דובער יוניק. וראה העו"ב גליון קכד ששם העיר בסיפור שהובא באות ה' לקמן [נעתק לקמן אות ט].

כתיב (איוב יד, כא) יכבדו בניו ולא ידע [– "הן אם בניו יהיו מכובדים לא ידע מזה, והן אם ימעטו בכבוד לא יבין את זאת" (מצודות עה"פ שם), הרי דהאב לאחר מיתתו אינו מרגיש כלל במה שקורה לבניו הנמצאים בעוה"ז]. א"ל אידך, ולא ידע? והא כתיב (איוב יד, כב) אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, ואמר רבי יצחק [– עה"פ הנ"ל] קשה רמה למת כמחט בבשר החי [– הרי דגם לאחר מיתתם מרגישים המתים בצער הגשמי דעוה"ז], אמרי, בצערא דידהו ידעי [צער גופם ממש כגון עקיצת הרימה. רש"י], בצערא דאחרינא [– כגון צער בניו] לא ידעי".

בהמשך הסוגיא, מביאה הגמ' שלשה סיפורים מברייתות שונות שמהם מוכח שהמתים אכן יודעים מה שקורה למטה, והגמ' מקשה מהם על אלו דס"ל דאין המתים יודעים מאומה. ואלו הן המסקנות העולות מסוגיית הגמ':

א) בנוגע לסיפור הא' מתרצת הגמ': "דילמא איניש אחרינא שכיב ואזיל, שהי' ואזיל ואמר להו". דהיינו שיתכן שבאותו מקרה, מה שהמתים ידעו אודות דברים מסויימים שהתרחשו כאן בעולם הזה, הי' רק בגלל שבינתיים מת אדם אחר מעוה"ז (שהוא ידע אודות הדברים כי הרי הי' חי כאן בעולם), והוא הלך וסיפר למתים אותם הדברים.

ב) בנוגע לסיפור הב' מתרצת הגמ': "דלמא דומה קדים ומכריז להו", ופרש"י: "מלאך שהוא ממונה על המתים [– הנקרא "דומה"] קדים ומכריז להו . . אבל שאר דברי החיים אינם יודעים".

ג) תוכן הסיפור הג' הוא דכאשר שמואל הגיע לעולם הבא, ידע אביו שהוא חשוב מאד בעוה"ז, והגמ' מבארת שמה שאביו ידע אודות חשיבותו של בנו בעוה"ז הי' רק כי "דילמא שאני שמואל, כיון דחשיב, קדמי ומכריז פנו מקום" – דאולי בגלל ששמואל הי' חשוב מאד, כאשר עלה למעלה הכריזו שיפנו מקום בעבורו כי הוא אדם חשוב, ורק בגלל זה ידע אביו שהוא נחשב לחשוב בעוה"ז, אבל אין להם ידיעה בעצם במה שקורה בעוה"ז.

ב. והנה, מתי' הא' (והב') הנ"ל מוכח, דגם אי אמרי' דאין המתים יודעים מאומה, אין הכוונה שאין הם מבינים כלום אודות הקורה למטה, אלא הכוונה דאין הם יודעים מעצמם אודות הקורה למטה, אבל אם באיזשהו דרך נודע להם אודות הקורה למטה, הם בדואי מבינים זאת. דאי לא תימא הכי – מהו תוכן התי' "דילמא איניש אחרינא שכיב ואזיל ואמר להו" – הלא גם לאחר שאותו "אניש אחרינא" אמר להו, אין הם מבינים בזה כלום?! אלא ע"כ כנ"ל: דאף להך מ"ד דאין המתים יודעים מאומה, הם עדיין מבינים אודות הנעשה בעוה"ז, ורק דאינם יודעים מעצמם כלום.

ובהמשך הגמ' (יח, ב. וריש יט, א) גרסינן: "ואף ר' יונתן הדר ב', דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, מנין למתים שמספרים זה עם זה, שנאמר (דברים לד, ד) ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר [במייתת משה כתיב. רש"י], מאי לאמר – [למי יש לו למשה לומר, והרי הוא הולך למות]? אמר הקדוש ברוך הוא למשה, לך אמור להם לאברהם ליצחק וליעקב, שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתי לבניכם. ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי [אין מבינין כלום אלא צערא דגופא. רש"י]? אלא מאי, דידעי, למא לי' למימר להו – [והרי הם כבר יודעים מכך מעצמם]? לאחזוקי ליה טיבותא למשה".

ובחדא"ג למהרש"א (ד"ה ואי ס"ד) הקשה: "יש לדקדק מאי קא מוכח מהא דידעי, ואימא כדמשני לעיל דאינש אחרינא שכיב ואזיל וא"ל, ה"נ הכא לימא דלא ידעי אלא דמשה אזיל ואמר להו". כלומר – כמבואר לעיל, הרי מסוגיית הגמ' גופא מוכח דאף למ"ד אין המתים יודעים מאומה, אם מספרים להם מה שקורה, הם מבינים בזה. וא"כ מהו הקושיא על דעת ר' יונתן "ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי [אין מבינין כלום אלא צערא דגופא. רש"י]" – הלא אם משה יגיד להם, הם בודאי יבינו בזה.

ומת' המהרש"א: "וי"ל דלא משני הכי לעיל, אלא לחד מבני ר' חייא דקאמר דלא ידעי ומייתי לי' מדכתיב יכבדו בניו ולא ידע, דאיכא למימר דמודה דאי אתי איניש וא"ל, ידעי. אבל רבי יהונתן דמייתי מדכתיב והמתים אינם יודעים מאומה – משמע אפילו בדבר שמספרים להם שם אין יודעים". דהיינו שיש חילוק יסודי בין ש' ר' יונתן (לפני חזרתו) דהביא ראי' מהפסוק "והמתים אינם יודעים מאומה", לשיטת אחד מבני ר' חייא דהביא ראי' מהפסוק "יכבדו בניו ולא ידע" – דמהפסוק "ולא ידע" ניתן למילף רק שהמתים אינם יודעים מעצמם כלום, אבל אם באיזשהו דרך מודיעים להם, אין שום הכרח מהפסוק שאין הם מבינים מה שקורה למטה (ועל שיטה זו מתרצת הגמ' לעיל, "דילמא איניש אחרינא שכיב ואזיל ואמר להו"), אבל מהפסוק "והמתים אינם יודעים מאומה" משמע שלא מבינים כלום בדברים שמתרחשים למטה. ולכן, אם ר' יונתן גופא ס"ל דמשה הודיע לאבות אודות קיום השבוע, הרי דבדואי ס"ל דהפסוק "והמתים אינם יודעים מאומה" קאי דוקא ברשעים (כש' ר' חייא), וכבר מסתבר לומר דס"ל שהמתים יודעים אפי' מעצמם אודות הקורה למטה (דהרי מאחר שר' יונתן בין כך בודאי חזר משיטתו, כבר אין סיבה לומר דר' יונתן ס"ל כש' חד מבני ר' חייא דהמתים אינם יודעים מעצמם אודות הקורה למטה).

עכ"פ, המורם מכל האמור, די ששלש שיטות: א) דעת ר' יונתן (קודם שחזר בו) דהמתים אינם יודעים ומבינים כלום אודות הקורה למטה. ב) דעת חד מבני ר' חייא דהמתים אכן מבינים אודות דברים שקורים למטה, אבל אינם יודעים מעצמם שום דבר

אא"כ מודיעים להם, והדבר היחידי שמרגישים מעצמם הוא צערא דגופא [אבל אפי' צערא דצאצאיהם אין הם יודעים, שהרי בזה הי' עיקר המחלוקת בין בניו דר' חייא (אם ר' חייא מרגיש בצער שלהם אם לא)]. ג) דעת אידך מבני ר' חייא דהמתים יודעים ומרגישים בעצמם אודות דברים מסויימים המתרחשים למטה (כמו בצער של ביניהם או שאר דברים שנוגעים להם). ושי' זו היא גם דעת ר' יונתן לאחר חזרה.

ודעת ר' חייא עצמו הוא בפשטות כהדעה הג', אלא שיש מקום שס"ל גם כהדעה הב', כמוש"נ.

ג. סוטה לד, ב: "אמר רבא . . . כלב . . . הלך ונשתטח על קברי אבות אמר להן אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים".

ובתוס' ד"ה ואבותי: "וא"ת והאמר בפרק מי שמתו דמיתי לא ידעין מידי, ומשמע במסקנא ואפילו אבות העולם. יש לומר דעל ידי תפלה שזה מתפלל, מודיעין להן שכך נתפלל".

ואמ"ש התוס' "ומשמע במסקנא ואפי' אבות עולם", כ' במסורת הש"ס: "ע"ש היטב, ומצוה ליישב".

ולכאורה כוונתו, דבמסקנת הגמ', כאשר הגמ' אכן דנה בענין הידיעה של אבות העולם במתחרחש למטה, נאמר בהדיא שהאבות ידעו מעצמם אודות מה שקורה לעם ישראל למטה (קיום השבועה של הקב"ה אודות ירושת א"י), וא"כ כ"ש וק"ו דכאשר מישהו מתפלל על קברם הם יודעים מזה, וא"כ תמוה ביותר ("ומצוה ליישב") מה שכתבו התוס' דבמסקנת הגמ' מבואר דאפי' אבות עולם "לא ידעין מידי".

ואולי יש ליישב, דבאמת התוס' קאי בשי' חד מבני ר' חייא דהמתים אינם יודעים מעצמם כלום עד שמת אחר או דומה וכיו"ב מודיע להם. וכוונת התוס' הוא כך: דבאמת, גם בשי' חד מבני ר' חייא יש מקום לחלק בין רוב האנשים שמתו ל"אבות העולם" ולומר, שהן אמת דרוב המתים אינן יודעים מעצמם אודות דברים הנעשים למטה (אא"כ הודיעו להם מת אחר וכיו"ב), אבל "אבות העולם", מחמת גודל ועוצם מדריגתם וזיכוך גופם בחייהם וכיו"ב, יודעים מעצמם אודות דברים הקורים למטה גם לאחר מיתתם. אך ממסקנת הגמ', דהגמ' הקשה מר' יונתן אר' יונתן ממה שמשה הודיע לאבות אודות קיום השבועה, משמע לכאורה דהגמ' לא מחלקת בין שאר מתים להאבות, וא"כ מסתבר דהוא הדין גם לחד מבני ר' חייא דס"ל דאין המתים יודעים מעצמם אודות הנעשה למטה – דזהו הן בשאר מתים והן באבות העולם. וזהו שהקשה התוס', דכיצד עולים דברי הגמ' בסוטה

בקנה אחד לדעת חד מבני ר' חייא "דמיתי לא ידעין מידי, ומשמע במסקנא ואפילו אבות העולם". וראה עד"ז בס' מגדים חדשים, וע"ש מה שתי' עוד בזה ע"פ גירסת הילקוט.

ובגמ' חגיגה (ד, ב) מבואר ששמואל אמר למשה "קום בהדאי דליכא מילתא דכתבת באורייתא דלא קיימתי" – שתבוא ותעיד עבורי שאין דבר שכתבת בתורה שלא קיימתי. וכתבו התוס' (ד"ה דליכא), דאין הכוונה שביקש ממושה שיעיד עבורו שאכן קיים הכל "דמנא ידע והא לא היה בדורו", ופירושו דברי הגמ' באופ"א, ע"ש. ובמהרש"א העיר דלמסקנת הגמ' בברכות הרי המתים אכן יודעים ויודעים מה שקורה למטה, וא"כ אינו מובן מהו ההכרח של התוס' להוציא את דברי הגמ' מפשוטם ע"ש (ועי' גם במהר"ץ חיות שם). וכבר העיר בס' מגדים חדשים, דהתוס' אולו לשיטתם בסוטה דמסקנת הגמ' בברכות היא דהמתים אינן יודעים מעצמם אודות הקורה למטה (זולת צערא דגופא).

ולפ"ז יוצא, דאף שנת' לעיל דהתוס' בסוטה קאי בדעת חד מר' חייא, ולא התכוונו לומר שמבואר להדיא בגמ' שזהו מסקנת הסוגיא (כנ"ל בארוכה) – מ"מ הם עצמם נקטו לדינא כאותו מ"ד, שלכן כתבו **בסתמא** בחגיגה כדעת חד מר' חייא.

ד. מובא בספר 'הרב מליאדי' (לר"מ טייטלבוים, עמ' 163): "עד רגעיו האחרונים היתה דעת הרב [אדמוה"ז נ"ע] מיושבת עליו. . . אחרי כן פנה אל בניו בנותיו ונכדיו אשר הקיפו את מטתו ויאמר אליהם: בני, עוד מעט ואני הולך בדרך אשר לא אשוב עוד, והנה אל ישיאכם לבכם לאמר שלום יהיה לנו אף אם בשרירות לבנו נלך, כי אבינו יגן עלינו ויהיה לנו למליץ יושר לפני אלקים. בני, אל נא תחשבו כן ואל תשעשעו נפשכם בתקות-שוא. ידוע תדעו כי המתים אינם יודעים מאומה מכל הנעשה פה בעולם התחתון, והנפש האלקית שמתגעגעת תמיד למעלה מיד כשהיא מתפרדת מן הגוף ועוזבת את בית חמרה להתדבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים, מאותה שעה ואילך נפסק כל החבור בינה ובין העולם הגשמי, וכל הקשר שביניהם נפרד לגמרי. וזה לכם האות, כי לוא ידעו המתים מכל הנעשה פה בארץ, כי אז בלי ספק הפריעו בעד דברים הרבה שבחיים היו להם למורת רוח, ואבותינו נוחי-נפש בודאי לא הניחו שעל מערת המכפלה במקום הקדוש והנורא הזה יתנוסס בית מסגד לישמעאלים".

המחבר מציין שמקור הסיפור הוא מהרה"ק ר' נחום בן אדמו"ר האמצעי, שסיפר את הסיפור לגיסו של מחבר הספר.

ויש להעיר, דבודאי לא כל הנאמר בשם אדה"ז כאן אכן נאמר על ידו, דהרי קשה ביותר לומר שאדה"ז יתבטא שהנפש "מיד כשהיא מתפרדת מן הגוף" כבר אינו יודע מאומה, דהרי בודאי עד סתימת הגולל לכה"פ יודעים המתים כל מה שאומרים בפניהם (כנ"ל אות

ג). וגם עצם ענין פירוד הנפש מן הגוף אינו דבר שקורה מיד בבת אחת, עי' שבת קנב, ב ובתוס' שם (קנב, א ד"ה ונשמתו), וראה גם דברי אדמו"ר הרש"ב נ"ע בד"ה שובה תרנ"ט ובכ"מ. ואכמ"ל.

עכ"פ אף שבודאי אין הל' שהובא בספר הנ"ל מדוייק בתכלית, אבל כפי שכבר העירו, תוכן האמרה שהמתים אינן יודעים מאומה, והראי' על כך מהאבות – לכאורה אכן נאמר ע"י אדה"ז, וכדלהלן.

דהנה בקובץ יגדיל תורה (נ.י חוברת מג עמ' שג) צוטט ממכתב של רד"מ רבינוביץ, שמספר מה ששמע מהגה"ח ר"פ חן זצ"ל: "פעם הראשון שראה כ"ק אדמו"ר הזקן נבג"מ זי"ע, הייתי תינוק בן ארבעה שנים, ולקחני אבי אלחנן ז"ל על זרועותיו והביאני לבית כ"ק אדמו"ר הזקן נבג"מ . . . ותיכף שמעתי כי הרבי התחיל לאמר תורה, אך לא הבנתי מאומה, אך אחר איזו משך שמעתי קול דביקות עצומה בניגון מדבר אידיש בזה הלשון: או אברהם אבינו וואלט וויסען וויפיהל קלויסטערס מי האט עם אויף גישטעלט אויף זיין מערת המכפלה ואלט עם איינג גיווארען אלע זיינע גן עדן'ס - מלמד אין המתים יודעים כלום". הרי שגם החסיד ר"פ חן שמע תוכן דברים אלו מאדה"ז.

ותוכן האמרה הנ"ל אודות אברהם אבינו הובא גם בס' רשימות דברים (לר"י חיסריק ע"ה. מהדורה החדשה עמ' 99) בשם המשפיע ר' שמואל גרונם ז"ל.

הסיפור מר"פ חן הובא גם בס' כתבי הרח"א ביחובסקי (עמ' קה), בשם חותנו ששמע את זה מר"פ עצמו. והעיר הרח"א [לא ברור אם ההערה הוא בשם חותנו או בשם ר"פ עצמו, וכבר הסתפק בזה הר"נ גרינוולד שי' ב'היכל הבעש"ט' חוברת יג עמ' קצג]: "והי' קשה לו אז, הלא בגמ' ברכות יש שקו"ט אם המתים יודעים מאומה או לא, והלא מדברי רבינו נפשט זה". ובספר 'מרגליות הים' (לרי"מ מארגולן, עמ' ר) הביא את הסיפור מהס' 'הרב מליאדי' והעיר ג"כ מהגמ' ברכות, והסיק בגלל זה שברור לו שהסיפור להד"מ, ע"ש. אלא, שכאמור, יש מקור מהר"פ חן לעצם דברי אדה"ז על האבות.

אך יש להעיר, דבאמת הלא לדעת התוס' (בסוטה ובחגיגה) נראה דס"ל דהמסקנה היא כדעת חד מבני ר' חייא, דהמתים אינן יודעים מעצמם כלום אודות הקורה למטה. ואף בודאי אם מלאך או מת אחר וכיו"ב מודיע למתים מה שקורה הם מבינים את זה (כדמוכח מדברי הגמ' – ראה לעיל אות א-ב), הרי מסתברא מילתא דאין אחד שרוצה לצער את האבות בדוקא ולהודיע להם אודות המסגד שיש על קבריהם.

ה. ב'כתבי הרח"א' שם העיר שמדברי הילקוט איכה (רמז תתקצו) משמע כדברי אדמוה"ז.

וז"ל הילקוט: "הלך ירמיה למערת המכפלה לאבות העולם, ואמר להם עמדו, שהגיע זמן שאתם מתבקשים לפני הקדוש ברוך הוא, אמרו לו מה היום מימים שאנו מתבקשים לפני הקדוש ברוך הוא, אמר איני יודע, מפני שהיה ירא לומר להם חרבן בית המקדש". ולכאורה כוונת הרח"א, שאף מהילקוט עולה כשי' חד מבני ר' חייא דהמתים אינן יודעים מעצמם כלום. דהרי אם ידעו מעצמם, מדוע הי' ירא ירמי' לומר להם, הלא הם כבר ידעו זאת מעצמם?

[ואף שהגמ' בברכות הוכיח דמהא דמשה סיפר להאבות אודות קיום השבועה, מוכח דהמתים כבר יודעים מעצמם אודות כל הקורה למטה – כבר נתבאר לעיל (אות ב) ע"פ דברי המהרש"א, דכ"ז הוא לשי' ר' יונתן, אך לדעת חד מבני ר' חייא, המתים אכן לא יודעים כלום מעצמם, אך אם מספרים להם – הם אכן מבינים ומריגשים בדברים שקורה למטה].

אלא שיש להעיר דלכאורה יש קצת חילוק בין שי' חד מבני ר' חייא לשי' הילקוט. דהנה המשמעות הפשוטה של סוגיית המג' בברכות היא, דלדעת אותו חד מבני ר' חייא, הדרך היחידה שהמתים יכולים להוודע אודות מה שקורה למטה הוא ע"י שמלאך או עוד מת (שז"ע נפטר) יספרו להם. ואף שהובא לעיל (אות ד) דברי התוס' "דעל ידי תפלה שזה מתפלל, מודיעין להן שכך נתפלל" – אין הכוונה שניתן להתפלל ליד קברי המתים וע"י התפלה עצמה כבר יודעים המתים מבקשת החי, אלא הכוונה שע"י תפלה ראוי, מלמעלה מגלים למתים אודות מצוקת החי, וזה גורם שהמת יתפלל בעד החי.

ואילו מדברי הילקוט מבואר, דגם אדם חי יכול לספר למתים אודות הקורה למטה ועי"ז שפיר יידעו – דהרי ירמי' הי' חי, והוא עצמו אמר להאבות שעליהם להתפלל על בניהם. דהיינו, שאע"פ שהמתים אינן יודעים כלום מעצמם, אבל מ"מ אם מגיעים לקברם ומספרים להם במיוחד אודות ענין מסויים – עי"ז שפיר יודעים.

המורם מכ"ז, דיתכן שאדה"ז נקט כדעת התוס' שמסקנת הגמ' היא כדעת חד מבני ר' חייא דהמתים אינן יודעים מעצמם, או דאדה"ז נקט כדעת הילקוט. ולכן הי' ס"ל דאף שניתן לספר למתים אודות מה שקורה למטה (ע"י שמתפללים שיוידעו להם מלמעלה, או ע"י זה לחוד שמודיעים להם), אך הם מעצמם אינן יודעים כלום, ולכן שפיר לא מרגישים האבות במסגדים שיש על קברם.

ולפ"ז יש ליישב עוד תמי' גדולה על דברי אדה"ז, דהנה ידוע שמנהג ישראל (ומנהג חסידים בפרט) שבעת צרה הולכים לקברי צדיקים ומבקשים רחמים. ומקור המנהג הוא בזהר (ח"ב קמא, ב): "וכד אצטריך לבני עלמא כד אינון בצערא ואזלי לבי קברי . . . וכדין

קודשא בריך הוא חיים על עלמא והא אוקימנא [- וכשבני העולם הם בצער וחסר להם משהו, הולכים לבית הקברות . . ואז (ע"י פעולת המתים) הקב"ה חס על העולם]". וראה גם עד"ז בזהר ח"ג עא, א. ובכ"מ.

ועי' גם ספר חסידים סי' תשי: "הנאה יש למתים שאוהבים הולכים על קבריהם ומבקשים לנשמתן טובה מטייבים להם באותו ענין. וגם כשמבקשים עליהם הם מתפללים על החיים".

ולכאורה הכיזד עולה כ"ז בקנה אחד עם דברי אדה"ז דנקטינן דהמתים אינן יודעים מאומה?

אך להאמור לק"מ: דהרי בין אם נאמר דהדה"ז נקט כדעת התוס' ובין אם נאמר דנקט כדברי הילקוט – הרי בודאי יש ענין גדול ללכת ולהתפלל על קברי המתים (אם כדברי התוס' – כדי שע"י התפלה פועלים שיודיעו למתים ע"מ שהם יתפללו בעד החי. ואם כדברי הילקוט – שע"י שהחי מודיע למתים אודות צעור, בזה לחוד הם כבר יודעים ומרגישים בצער).

[ולפ"ז יש להעיר על מה שראיתי ממחברי דורנו שכותבים, שראוי לנהוג לא להתפלל אצל קברי צדיקים וכיו"ב, ואחד מהטעמים דהרי יש דעה בגמ' ד"אין המתים יודעים מאומה", ולדעתם (מחמת כמה ראיות) זהו מסקנת הגמ'. אך באמת להמבואר אין זה נכון כלל, דהרי גם להשי' דאין המתים יודעים מאומה, מועילה תפלה על יד קברם, כמבואר להדיא בתוס', וכן עולה מדבר הילקוט, וכן"ל].

ו. עוד יש להעיר מהידוע בפי' הכתוב 'רחל מבכה על בני', שכאשר נחרב בית המקדש עברו בני' ליד קברה ורחל התפללה עליהם, דלכאורה כיזד עולה הדבר בקנה אחד עם דברי אדה"ז דנקטינן דאין המתים (ואפי' האבות) יודעים מאומה. ודוחק גדול לומר דאותם מדרשים קאים רק בדעת הנך אמוראי דס"ל דהמתים יודעים מעצמם אודות צרת צאצאיהם, אך אנן נקטינן כדעת חד מבני ר' חייא דלא ידעי מעצמם כלום.

אך להאמור יש ליישב, דהנה הל' בבראשית רבה (וישלח פרשה פב) הוא 'צפה יעקב שהגליות עוברות משם לפיכך קברה שם שתבקש עליהם רחמים', ומזה משמע, דעצם זה שבני ישראל "עברו" ליד קברה הי' מספיק שהיא תדע ותרגיש במה שקורה עמהם. וכן משמע מל' רש"י בפירושו עה"ת (בראשית מח, ז), ע"ש. אך בפסיקתא רבתי (פיסקא ג) הל' הוא: 'גלוי וצפוי לפניו שסוף בית המקדש עתיד ליחרב ובניו עתידים לצאת בגולה והם הולכין אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם ואינם מועילין להם וכיון שהם הולכין בדרך הם באין ומחבקין קבורת רחל והיא עומדת ומבקשת רחמים מן הקדוש ברוך

הוא . . מייד הקדוש ברוך הוא שומע בקול תפילתה", ובפשטות הפי' ב"מחקבין קבורת רחל" הוא שמבקשים ממנה להתפלל בעדם כפי שעשו לפני"ז אצל קברי שאר האבות.

וכיון שכך מפורש בפסיקתא רבתי, מסתבר לומר דאף המדרש רבה (ורש"י) גם נתכוונו לומר שיתפללו אצל קבר רחל (ולא שעצם זה שעברו דרך קברה מספיק).

ולפ"ז שפיר עולים דברי אדה"ז בקנה אחד עם דברי המדרשים אודות רחל, שהרי כמבואר לעיל הן לדברי התוס' והן לדברי הילקוט, באם באים לקברי המתים ומתפללים, הרי עי"ז הם אכן מרגישים ומצטערים בצרת בניהם.

[ויש להעיר, שגם אם ננקוט שהמדרשים חולקים זא"ז, ולדברי המדרש רבה עצם זה שבני הגולה עברו ליד קבר רחל הועיל להם – הרי סוכ"ס מדברי המדרש רבה עולה לכאורה דלא ס"ל דהמתים יודעים מעצמם אודות צרת בניהם (כדעת אידך דבני ר' חייא, וכדעת ר' יונתן למסקנה) – דהרי כל תוכן דברי המדרש הוא לבאר מדוע קבר יעקב את רחל בבית לחם, והיינו כדי שבני הגולה יעברו דרך קברה. הרי, **דבעצם**, אין המתים מרגישים בצרת בניהם וזולת אם המצטערים עוברים ליד קברם. ויל"ע עוד בכ"ז].

ועי' גם במג"א סו"ס תקנט, אהא דמבואר ברמ"א שם דראוי ללכת לבית הקברות בת"ב אחרי התפלה: "דאף המתים מצטערים ולכן לא מהני אם הולך על קברי עכו"ם" והוא מדברי השל"ה במס' תענית. והנה, אף שעצם זה שהמתים יודעים אודות החורבן אינו קשה כלל (דאם מדובר בסתם בית הקברות, שבהם קבורים בד"כ אלו שנפטרו לאחר החורבן, הרי בדואי פשיטא דלכו"ע מתים אלו יודעים אודות צער החורבן, דהרי הדבר כבר נודע להם כאשר עוד חיו בעולם הזה, וגם אם מדובר בבית הקברות עתיקה של מתים של לפני החורבן – הרי יתכן שמאז שהי' החורבן, נודע להם מענין החורבן ע"י מתים אחרים וכיו"ב), אך לכאורה, מכך שצרכים ללכת לבית הקברות בת"ב, משמע שעיקר צער המתים שעליו מדובר כאן, הוא מכך שכאשר פוקדים על קברם אף הם מצטערים בגלל צרתינו. ולהאמור מובן, שאין מכך שום סתירה לדברי אדה"ז, דהרי בודאי ע"י תפלה על קברם, הם שפיר יודעים ומרגישים את צרתינו.

ז. והנה בשו"ע (או"ח ריש סי' כג) מבואר שצריכים לכסות הציציות בבית הקברות משום לועג לרש. והמקור הוא ממעשה דר' חייא ור' יונתן שבברכות יח, א – וכמבואר בבאר הגולה ובביאור הגר"א על אתר.

ולכאורה יש לעיין, לאור כל האמור שאדה"ז נקט כדעת התוס' (או כדעת הילקוט) דלמסקנה נקטינן כדעת חד מבני ר' חייא דהמתים אינן יודעים מעצמם כלום (וזולת צערא

דגופא ממש, או זולת אם מתפללים להדיא) – הרי לכאורה לדינא לא היינו צריכים לנקוט כדעת ר' חייא, דהרי לדידנן ליכא חשש דלועג לרש מאחר דהמתים אינם יודעים כלום.

[ואף דהי' מקום לומר דאין הכוונה ב'לועג לרש' שהמתים עצמם מרגישים בלעג, והכוונה היא שזה מדה מגונה מצד האדם החי להתפאר בריש גלי' אודות דבר שאין ביכולת המתים לקיים – הרי מקור דברי השו"ע הוא (כנ"ל) מדברי הגמ', ושם מבואר להדיא שזהו בגלל שהמתים מרגישים בצער].

אך להמבואר לעיל (אות ב) ע"פ דברי ה'כותב' בעין יעקב דהצער של אי-היכולת לקיים מצוה הוא כצערא דגופא ממש, ולכן כל בני ר' חייא אזלו בדעת אביהם – י"ל דכ"ה גם דעת אדה"ו, ולכן שפיר נקטינן לדינא דיש להזהר מ'לועג לרש', אף דנקטינן דאין המתים יודעים מעצמם אודות דברים הקורים למטה.

ח. אלא דלאחרי כ"ז עדיין יש כמה דברים הצ"ע בדברי אדה"ו הנ"ל:

א) אאמו"ר ז"ל העיר (בקובץ 'הערות וביאורים' גליון קכד) מל' ה'מענה לשון' הידוע: "ואף לא תצטערו בצרת קרובים", ומשמע דהמתים יודעים תמיד אודות צרת הקרובים שלהם (גם בלי שיתפללו אצל קבריהם), וצ"ע כיצד הדבר עולה בקנה אחד עם דברי אדה"ו.

ב) עוד העיר הר"י מונדשיין ע"ה (בספר 'המסע האחרון' עמ' 176) מלשון אדמו"ר האמצעי נ"ע ("אג"ק עמ' רנח): "אבינו ז"ל במקום מנוחתו בג"ע . . . בלי ספק ידע אבונא בהאי צערא דידן". וצ"ע בזה.

ג) הרי"ש גינזבורג שי' (בקובץ 'הערות וביאורים' ש"פ משפטים תשס"ב) העיר, וז"ל: "בזוהר (ח"ב טז, ב) שרבי יהודה בר שלום שאל את הנפטר "ואתון ידעין בצערא דחיי?" והלה ענה לו "שרי קברי [בהגהת מהרח"ו]: "שנשבע בשר הממונה על הקברות". וב'דרך אמת' פירש, ששר הקבר השיבו כן. וכ"כ ב'מעבר יבוק' 'שפתי רננות' פכ"ד. וב'ניצוצי זוהר' שם פירש: בקש מחילה מכל הקברים על שעלתה על דעתך להסתפק בזה. וכ"פ בשו"ת 'שם משמעון' (פולאק) חאו"ח סו"ס ד], אי לאו בעותא דילן על חיי - לא יתקיימן פלגות יומא".

וראה עוד מ"ש הר"נ גרינוולד שי' בדברי אדה"ו אלו ב'היכל הבעש"ט' גליון יג עמ' קפח ואילך.

ותן לחכם ויחכם עוד.

רמב"ם

כל בית ישראל מצווין על קידוש ה'

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ ומשפיע – תות"ל קרית גת, ארה"ק

כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ה ה"א, "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל" וכבר עמדו ע"ז הרבה מהמפרשים מהו הדיוק "כל בית ישראל"?

ונתחלקו המפרשים לג' דרכים: יש שכתבו שבא לאפוקי נכרים שאינם מצווין על קידוש השם, ולדעת הרמב"ם נפשט הספק של הגמ' בסנהדרין האם ב"נ מצווים על קידוש השם (כן כתב הפרי חדש בספרו מים חיים וכן כתב בספר הקובץ על הרמב"ם ועוד).

אבל כבר העיר ע"ז באור גדול בסי' א' ש"עדיין איננו מדוקדק מאי דדקדק "כל בית ישראל", דמשמע דאתי לרבוויי איזה דבר".

ובאור גדול ובעבודת המלך פירשו שבא לאתויי נשים במצווה זו. אבל לא ברור מהי הסברא למעט נשים ממצווה זו וכן יל"ע למה לא כתב כן גם בשאר מצוות שנשים חייבות, וגם תיבת כל אינה מדוקדקת.

ובחקרי לב ועוד מפרשים כתבו שבא לרבות קטנים אף שאינם חייבים בשאר מצוות, וגם על זה כבר פקפקו מכמה צדדים ואכהמ"ל.

ואוי"ל באו"א שבא לומר שמצווה זו שייכת לכל איש ישראל, וגם אנשים פשוטים ביותר מחויבים בזה וכדלקמן.

(ונתעוררתי לזה ממה שנת' בשיחת ש"פ תשא ט"ז אדר ה'תשל"א בנוגע למה שאמרה אסתר למרדכי לך כנוס את כל היהודים וצומו עלי וכו' דלכאו' למה הוצרכה להוסיף כל היהודים? אלא שרצתה להדגיש שלא יחשוב שאלו שנהנו מסעודתו של אותו רשע לא שייכים לזה, ולכן הדגישה אסתר שכולם שייכים לזה. ע"ש מה שנתבאר בארוכה בטו"ט).

דהנה בהמשך הפרק בהל' י"א מבאר הרמב"ם "שיש דברים שהם בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרגינים אחריו

בשבילם, אע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל השם וכו' וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דיבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת בהן ומקבלן בספ"י וכו' עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאוין למעשיו הרי זה קידש את השם".

ונמצא שהקידוש השם וכן הפכו תלוי בחשיבות האדם העושה מעשים אלו, דכשאישי פשוט עושה כן אינו גורם לחילול השם וכו', והיה מקום לומר דגם בעיקר המצווה דקידוש ה' שבתחילת הפרק אין זה חיוב על כולם, שהרי אנסו אותם למיתה ולא יבואו ללמוד ממעשיהם וכו', וזה בא הרמב"ם להדגיש שאינו כן אלא שכל בית ישראל מצווים על עיקר המצווה, אף שיש פרטים מסוימים שאינם שייכים אלא באנשים גדולים וכו' וכנ"ל.

שו"ר שבאגרת קידוש השם לרמב"ם יש ראי' חזקה לפירוש זה. וז"ל שם "כל איש ואיש מישראל חייב על קידוש השם הוא שאמרו בסיפרא אני שהוצאתי אתכם מארץ מצריים להיות לכם לאלוקים על מנת שתקדישו את שמי ברבים. ואמרו בפרק בן סורר ומורה, בעו מיניה מרב אמי בן נח מצווה על קידוש השם או לא, שמע מיניה דבן ישראל לא צריך בעיית דמצווה הוא על קידוש השם דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל".

הרי מבואר כאן בלשונו שבא להוכיח מזה שנסתפקו בנוגע לב"נ אם הוא מצווה על קידוש השם או לא, דמזה מוכח דכל איש ואיש מישראל כן מצווים, ואילו כוונת הרמב"ם בכל בית ישראל היתה לנשים או לקטנים, הרי אין כל ראייה מספיקת הגמ' בבן נח, דהרי שייך שבן נח יהיה מצווה על זה ונשים או קטנים יהיו פטורים.

ורק אם נפרש שכוונת הרמב"ם בכל בית ישראל היא שזה גם ביהודי הכי פשוט, א"ש הראי' מבעיית הגמ' בבן נח, ודו"ק.

ועפ"ז יומתק מאד לשון הרמב"ם בספר המצוות מצווה ט' "המצווה התשיעית היא שנצטוונו על קידוש השם והוא אמרו ונקדשתי בתוך בני ישראל (ומאריך לבאר איך שבזמן נבוכדנצר הרשע שגזר להשתחוות לצלם ורק חנניה מישאל ועזריה מסרו עצמם למיתה וכל העמים השתחוו וישראל בכלל, היה בזה חרפה גדולה על ישראל שנעדרה המצווה הזאת מכולם, שכולם פחדו וכו') ומסיים עם הגמ' דסנהדרין הנ"ל שהסתפקו האם בן נח מצווה על קידוש השם או לא ומזה מגיע ל"הנה כבר התבאר לך שהיא מכלל מספר המצוות שהם חובה לישראל".

והרי זה ממש כפי שנתבאר באגרת הנ"ל שמהגמ' הנ"ל מוכח שזהו מצווה שהיא ממש חובה על כל איש ואיש מישראל, ולא עניין של מידת חסידות לאנשי המעלה וכו"ב.

וכל זה מחזק שזהו באמת כוונת הרמב"ם בהל' יסוה"ת הנ"ל באמרו ש"כל בית ישראל מצווין על קידוש השם" שבא לשלול הסברא הנ"ל שאין זה שייך לכלל בית ישראל ממש וכפי שנתבאר לעיל. ולזה הדגיש שאינו כן, דאף שבהמשך הפרק ישנם פרטים במצווה זו שאינם שייכים לכלל בית ישראל אבל בעיקר המצווה באמת מצווים כל בית ישראל ממש בלי יוצא מן הכלל.



קריאת התורה בפורים בשחרית

הנ"ל

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תפילה הל' י"ז בנוגע לקריאת התורה דחנוכה ופורים, "בחנוכה, ביום הראשון קורין מברכת כהנים עד סוף קרבן המקריב ביום הראשון וכו'. בפורים קורין בשחרית ויבא עמלק".

ויל"ע מהו הטעם שהוסיף הרמב"ם בנוגע לקריאה דפורים דווקא שהוא בשחרית? הדנה בכל הפרק כשמזכיר הלשון קריאה בשחרית זה בימים שיש בהם גם קריאה במנחה כמו: שבת, יום הכיפורים ותשעה באב, משא"כ בשאר הימים שיש בהם קריאה כמו כל המועדות ור"ח בחנוכה, הלשון הוא קורין סתם, ומדוע בפורים דווקא הזכיר שקורין בשחרית?

ואו"ל שבזה רמז הרמב"ם שבפורים מלבד הדין הכללי שיש בכל יום שהקריאות נקבעו לשחרית וכפי שביאר הרמב"ם בפרק הקודם, הרי יש בפורים ענין נוסף שבקריאה זו יש גם את המצווה דזכירת עמלק, (וכבר כתב המגן אברהם בסתרפ"ה שיוצאים בזה י"ח מצוות זכירת עמלק מן התורה כששומעים בפורים פרשת ויבא עמלק, "לסמוך מעשה עמלק למעשה המן").

וא"כ הרי צריך להקדים זכירה לעשי' כלשון הגמ' במגילה, וממילא נוגע במיוחד שזה יהיה בשחרית לפני קריאת המגילה. ולכן הדגיש כאן הרמב"ם "שבפורים קורין בשחרית" יותר מאשר בשאר הימים שבהן קורין בשחרית. אבל אין בהם את הטעם המיוחד של פורים. ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

דין מגילה שנקרעה לשנים*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד דבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בליל פורים נשאלתי משני בחורים שהגיעו לבסיס צבאי באה"ק כדי לקרוא את המגילה בפני החיילים, אבל כשפתחו את המגילה התברר להם שזה קרוע לשנים, האם אפשר לקרוא להם את המגילה או לא. הבסיס הו"ל נמצא במקום רחוק מן הישוב, ואין זמן לנסוע ולהביא מגילה אחרת, ובאם לא יקראו עכשיו, כבר לא יהיה מי שיקרא את המגילה בפני החיילים הללו. ואנסה כאן לכתוב הנלפענ"ד בזה.

מגילה שחסר תחילתה או סופה או רובה

והנה נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תרצ"ג): "צריך לקרותה כולה ומתוך הכתב. ואם קראה על פה לא יצא. וצריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחלה, אבל בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא. אבל ביותר מחציה, אפילו הן כתובות אלא שהן מטושטשות ואין רישומן ניכר, פסולה". וכתב הרמ"א: "אבל אם השמיט תחילתה או סופה, אפילו מיעוטה, לא יצא. ואפילו באמצעה דוקא דלא השמיט ענין שלם".

ולכאורה באם המגילה קרועה לשנים, אז בחלק של תחילת המגילה חסר את סופה, ובחלק של סוף המגילה חסר תחילתה. ולא עוד אלא כיון שכמעט בלתי אפשרי שהמגילה קרועה בדיוק באמצע, אז באחד משני החלקים חסר רובה של המגילה. ואפילו באם זה קרועה בדיוק באמצע, "יש לעיין אם כשרה בדיעבד" (משנה ברורה' סק"ט).

(* לזכות בתי לאה גיטל שחת'י לרגל בואה בקשרי שידוכין עב"ג התמים יוסף בנימין שי' ראזענבערג. ויהי רצון שיוכו לבנות בית נאמן בישראל.

אמנם אי משום הא הרי דבשעת הדחק היה אפשר לקרוא עכ"פ בלי ברכה ולסמוך על המובא ב'ביאור הלכה' שם "דמדברי הרא"ש בפ"ב סימן ד' משמע להקל בזה בדיעבד בכל גווני, בין בחסר בראש הספר ובין בחסר ענין שלם, כל זמן שלא חסר רוב הספר".

ולכאורה היה אפשר לומר שחסר הוי רק כשהחסיר הסופר ולא כתב חלק מהמגילה, לא כן בנדו"ד שהרי כל המלים של המגילה נמצאים בשני החצאים שבידו. ויבואר עוד לקמן בס"ד.

חיוב תפירה במגילה נלמד מס"ת ותפילין

ובאמת יש עוד חסרון במגילה שנקרעה לשנים מדין תפירה. דהנה חיוב התפירה בגידין נאמרה הלל"מ בבתים של התפילין, ומשם לומדים את זה בהיקש לס"ת, וכמבואר בגמרא מכות (יא, א): ספר שתפרו בפשתן, פליגי בה ר' יהודה ור"מ, חד אומר כשר, וחד אומר פסול. למ"ד פסול, דכתיב למען תהיה תורת ה' בפין, ואיתקש כל התורה כולה לתפילין, מה תפילין הלכה למשה מסיני לתופרן בגידין, אף כל לתופרן בגידין.

גם במגילה לומדים חיוב התפירה מס"ת, וכמבואר במגילה (יט, א): מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת. נקראת ספר – שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת אגרת – שאם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה. וכך נפסקה ההלכה שם (או"ח סי' תרצא ס"ה-ו): "אם תפרה בחוטי פשתן פסולה. אם הטיל בה שלשה חוטי גידים כשרה, ובלבד שיהיו משולשות...".

ומעתה בנדו"ד ודאי שהמגילה פסולה, כיון שאינה תפורה ודאי גרוע יותר מתפרה בחוטי פשתן.

האם ההלל"מ מחייב רק שהתפירה תיעשה בגידין או שמחייב גם עצם התפירה

ויל"ע האם למדים מההלל"מ גם חיוב של תפירה, וגם שהתפירה תהיה בגידים, או שחיוב התפירה הוא מדין חסר, וההלל"מ מחייב רק שהתפירה תהיה בגידים.

ומצאתי ב'ספר המפתח' (פרנקל) להרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"א) שהביא חידוש מה'צפנת פענח' דאפילו כתבה על קלף אחד גדול פסולה, דדינא הוא שצריך תפירה בגידין. וכמו שכתב גם בחידושו עמ"ס מכות (יא, א – עמ' לב בסופו): "במגילה צריך לתפור, לא בשביל שיחברו, ונ"מ דמוכרח לעשות מיריעות מפורדות כדי שיתפור". ומביא דוגמא לזה מבגדי כהונה (יומא עב, ב, רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח הט"ו), שבית היד נארג בפני עצמו כי מצוה לתפורם במחוט.

אמנם בשו"ת 'אבני נזר' (יו"ד סי' שסב אות ג) כתב דאין דין תפירה רק כדי לחבר: "...והרי הלמ"מ כי לחבר היריעות צריך לתפרן בגידין, והיינו דלא הוי חיבור רק ע"י גידין. ובודאי אם ה' משכחת יריעה גדולה שכתוב עליה כל התורה ה' כשר". וכך מביא ב'ארחות חיים' (סי' תרצא אות י) משו"ת 'מור ואהל' (אוהל בית הרואה סי' יג).

ובשו"ת 'עטרת משה' (יו"ד ח"ב סי' רח) מבאר שהס"ת ודאי נכתבה כל פרשה כשניתנה לו למשה, והמחלוקת בגיטין (ס, א) אי מגילה ניתנה או חתומה ניתנה, אינו רק אי מסרה משה לישראל כל מגילה בפ"ע או רק חתונה ניתנה. וא"כ מסתבר דגם המגילה צריך שיהיה המגילה כתובה ביריעות, "דעי"ז נקראת ספר שדומה לס"ת".

ומצאתי בט"ז ליו"ד (סי' רעה סוף סק"ב) שכתב לגבי ס"ת שנקרע רוב תפירות שבין יריעה ליריעה: "...משא"כ כאן דבעינן חיבור, שיהיה הכל ספר אחד, וכל שנקרע רובו בטל ממנו שם זה", דלשיטתו התפירה של הס"ת ענינו לעשות מהיריעות השונות ספר אחד. ואילו ב'פתחי תשובה' שם (סק"ד) הביא ג"כ להלכה כן מה'בני יונה' אבל מטעם אחר: "דהלכה כך היתה להיות היריעות תפורים בגידים, ולא משום חיבור לבד אתיא לן, אלא שכן ההלכה [=הלמ"מ], לכן בעינן כל התפר או רובו קיים".

שינויי הלשונות בזה ברמב"ם ובשו"ע

ואולי יש להעיר בזה משינוי הלשונות ברמב"ם. שבהל' ס"ת (פ"ט הי"ג) כתב: "כשתפרין היריעות אין תופרין אותן אלא בגידין של בהמה או חיה טהורה... כדרך שתופרין התפלין...", ובלשון הזה ממש כתב שם בהל' תפילין (פ"ג ה"ט). ואילו בהל' מגילה (פ"ב הי"א) כתב: "המגילה צריכה תפירה עד שיהיו כל עורותיה מגלה אחת. ואינה נתפרת אלא בגידין כס"ת. ואם תפרה שלא בגידין פסולה". ומלשון הרמב"ם משמע שבמגילה יש כאן שני חיובים שונים, עצם התפירה צריכה להיות כדי שתהיה "מגילה אחת", ובנוסף לזה לומדים מס"ת שהתפירה צריכה להיות בגידין. ואילו בתפירת הס"ת אין הרמב"ם מחלק את זה לשנים, ומשמע שגם עצם התפירה נלמד מהלל"מ.

וכן יש להעיר משינוי הלשונות בשו"ע באופן אחר. לגבי תפילין כתב (או"ח סי' לב סמ"ט): "הלכה למשה מסיני שיהיו תפילין נתפרים בגידי בהמה וחיה טהורים". ולגבי ס"ת כתב שם (יו"ד סי' רעה ס"א): "אין תופרין ס"ת אלא בגידי בהמה או חיה טהורים". ולגבי מגילה כתב שם (או"ח סי' תרצא ס"ה-ה-ו): "אם תפרה בחוטי פשתן פסולה. אם הטיל בה שלשה חוטי גידים כשרה, ובלבד שיהיו משולשות...". ולכאורה משמע משינוי הלשונות דגם ס"ת וגם מגילה אין חיוב התפירה נלמד מהלל"מ, כי התפירה נעשית מטעמים אחרים, אלא שלמדים שצריך לעשותה בגידים כשרים.

ולפי זה יש ללמוד שע"פ שיטת השו"ע גם ס"ת וגם מגלה שלא תפרום, הרי זה פסול מדין חסר.

[והאמת שאני מסופק מהו שורש הדין ד"מגילה אחת" דבשביל זה צריך תפירה, האם זה כדי שלא יהיה חסר, שזה פסול לגבי ס"ת יותר מאשר לגבי מגילה, שכנ"ל לשיטת הרא"ש אף בחסר מתחילתו כשר בדיעבד. ואולי דין ד"מגילה אחת" אינו קשור לחסר, אלא שבאם ישנם יריעות יריעות אין גם חפצא של מגילה או ספר. ויל"ע בזה.]

באם דין התפירה מדין "מגילה אחת" אז יש לתפור גם שלא בגידין

והנה על מה שכתב בשו"ע שם "אם הטיל בה שלשה חוטי גידים כשרה", כתב הרמ"א: "ואם אין לו גידין יותר מוטב לתפור הנשאר בחוטי פשתן מלהניחו בלא תפירה. אבל אם יש לו גידין, יתפור כולה בגידין". וב'ביאור הגר"א' (סקכ"ז) הביא בקשר לזה: "...ובירושלמי פ"א דמגילה [ה"ט] תיפורה הלל"מ, וכן כתב הרמב"ם פ"ב המגילה צריכה שתהא תפורה כולה עד שיהיו כל עורותיה מגילה אחת".

וביאר ב'דמשק אליעזר': "...וכמ"ש בירושלמי 'תפורה הלמ"מ', ולא קאמר 'גידין לס"ת הלמ"מ', ש"מ דעיקר הקפידא שיהיה תפור ויהיה הכל כמגילה אחת. וכ"כ הרמב"ם פ"ב הי"א 'מגילה צריכה שתהא תפורה כולה עד שיהיו כל עורותיה מגילה אחת, ואינה נתפרת אלא בגידין', הרי דעיקר חיוב התפירה שיהיה מגילה אחת, ולהכי כשאין לו גידין טוב יותר לתפור במשי מלהניח אינו תפור. וכמו בשטר דעיקר הקפידא שלא יהיה אור, וטוב יותר למלאות בקרובים מלהניח חלק".

ולכאורה גם דין זה תלוי בחקירה הנ"ל, שהרי באם כל דין התפירה נלמד מהלל"מ, לא כל כך מסתבר לחלק ולומר דבאם אין לו גידין יתפור את הנשאר בפשתן, שהרי ההלמ"מ נאמר רק בגידין ומאיפה יש ללמוד תפירה שלא בגידין.

ועצ"ע בכל זה.



ביטול דיני אבלות יב חודש על אב ואם לאשה נשואה מפני שרשות אחרים עלי'

הרב חיים רפופורט
לונדון אנגלי'

פס"ד ה'אגרות משה' לגבי אבילות י"ב חודש דאשה נשואה

א) איתא בגמרא (קידושין ל, סע"ב): תנינא להא דת"ר, 'איש' (ויקרא יט, ג), אין לי אלא איש, אשה מנין, כשהוא אומר 'תיראו' הרי כאן שנים; אם כן, מה ת"ל איש, איש סיפק בידו לעשות [שאין מוחה בידו. רש"י], אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים [בעלה. רש"י] עלי⁹⁷. אמר רב אידי בר אבין אמר רב, נתגרשה [מבעלה. רש"י], שניהם שוים [הרי היא כאחי' במצות כיבוד. רש"י]. וכן פסקו הרי"ף (קידושין פ"א סי' תריא), הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו ה"ז) והרא"ש (קידושין פ"א סי' מד) והטוש"ע (יו"ד סי' רמ ס"ז).

[אלא שלהמתחסדים עם קונם ועושים לפנים משורת הדין, כתב בספר חסידים (סי' שלה) והביא דבריו בשיירי כנסת הגדולה (יו"ד שם בהגהות הטור אות לה): "האב שבתו נשואה ועוסקת בצרכי בעלה והאב צריך לה, לא יצווה לבתו לעשות צרכי כל זמן שעוסקת בצרכי בעלה; ואם הבעל טוב, יאמר לה לעשות צרכי האב קודם"].

והנה בשו"ע יו"ד סי' שצא ס"ב נפסק: על כל מתים נכנס לבית המשתה לאחר שלשים יום; על אביו ועל אמו לאחר י"ב חדש. ומיהו שמחת מריעות שהי' חייב לפרוע אותה מיד, מותר לעשותה מיד אחר שבעה כו' ועל אביו ועל אמו אע"פ שחייב לפרעה, אסור (עד) לאחר י"ב חדש.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ה"א סי' רנה) נשאל בדבר "אשה שהיא אבלה בתוך י"ב חודש על אבי' והבעל רוצה בדוקא שתלך עמו לאיזה משתה שעשו לאיזה צורך לטובת בית הכנסת, משום שבעצמו אינו יכול ללכת לשם משום שאינו כדרך כבודו, ובאם לא תלך אמר שלא יהי' שלום בבית"⁹⁸.

והתיר הדבר מפני השלום, כיון ד"מסתבר לעניות דעתי, שדין י"ב חדש על אב ואם שהוא יותר משאר קרובים שחייבים להתאבל עליהם אינו מצד הקרובה היתירה שיש לאב ואם אליו נגד שאר קרובים. . אלא הוא מדין כיבוד אב ואם, שהבן והבת מחוייבין במצות כיבוד לכבד אביו ואמו. . ומכיון שהוא מדין כיבוד הא אשה אינה מחוייבת אם הוא נגד צורך הבעל כמפורש בקידושין דף ל' אף בחיי האב ונפסק כן בש"ע. . וזה ודאי שאין החיוב

97 ועד"ז הוא בתורת כהנים עה"כ (ויקרא שם) ובירושלמי פאה פ"א ה"א. ובפסיקתא זוטרתא עה"כ (שם): "מה ת"ל איש לפי שהאיש יש בידו יכולת והאשה אינה מספקת מפני שרשות אחרים עלי'".

98 ראה רמ"א יו"ד סי' שצא ס"ג.

דלכבדו במותו עדיף מדין הכיבוד בחייו⁹⁹, ולכן גם מדין כיבוד במותו פטורה אם הוא נגד צורך ורצון הבעל, ולכן בעובדא זו שהבעל צריך לילך ומתבייש לילך בעצמו הוא צורך הבעל שפטורה מכיבוד, וגם על הבעל אין איסור מלהקפיד שעל ידי זה תתמנע ממצות כיבוד¹⁰⁰. ובספר 'אשרי האיש' (יו"ד ח"ב עמ' שיב) הביא שהגר"ש"א הסכים לדברי האג"מ בזה¹⁰¹.

ונראה שכבר קדמו ביסוד הדבר בשו"ת חיים שאל (להחיד"א) ח"א (סי' כא) שנשאל בדבר "אשה כי תזרע וילדה זכר ובעל הברית אבי הבן רוצה להביא כלי זמר בווייליא וביום המילה כמנהג העיר, והיולדת היא בתוך שנת אבי", והורה להתיר כיון שהוא יום שמחה והיולדת "להקריב אשה פרי בטנה למולות", והוסיף עוד טעם בזה"ל: דהכא אבי הבן אינו חייב בזה, והוא שליט להביא כלי זמר כמנהג ביום שמחתו, והרי התורה פטרה לאשה

99 מ"ש באג"מ שפשוט הוא "שאין החיוב דלכבדו במותו עדיף מדין הכבוד בחייו" מבואר בדבריו בדברות משה (קידושין סי' נ הערה כ), וז"ל: איכא חילוק בין הכבוד בחייו להכבוד במותו, שבחייו חמור, דהא לכבד בחיים הא פסק רב אסי [קידושין לא, ב] ועשה גם למעשה שמותר לצאת מא"י לחו"ל לקראת אמו, ואף שנסתפק רבי יוחנן הא הכריע רב אסי לצאת ור"י הסכים לו שהרי ברכו כדהוכיח ר"א, ולכבד במותו הא א"ד אסי שלא הי' יוצא אם הי' יודע דארונה קאתי, אף שודאי מחוייב הבן לצאת לקראת ארון או"א דהא ענין לוי הוא מכבוד המת, ולצאת כנגדו הוא ענין כבוד זה דלוי, שממילא מחוייב הבן לצאת, ומ"מ אמר שלא הי' יוצא מא"י אם הי' יודע שארונה קאתי, משום דלא לכל מצות יוצאין רק לישא אשה וללמוד תורה, ורב אסי חידש דאף לכבוד אב ואם בחיים יוצאין מא"י לחו"ל, ולקראת הארון שג"כ הוא מחוייב מצות כבוד קילא במיתה שאין יוצאין, עכ"ל.

ויש להעיר: (א) שכבר קדמו ברא"י זו בשו"ת נו"ב (מהדו"ת אה"ע ז' סי' מה), וסיים: "הרי דמצות הכיבוד לאחר מיתה לא אלים כמצות הכיבוד שמחיים". (ב) שיש לפקפק בהוכחה זו עפמ"ש בתוס' ר"י הזקן קידושין שם [הו"ד גם בדברות משה גיטין סי' יד הערה ז (עמ' קנה)] ו"אי ידעי לא נפקי, שאין זה מכבוד שלאחר מיתה", ועד"ז כתב בחי' אגדות מהרש"א (קידושין שם) שכתב "אע"ג דאמרינן בסמוך מכבדו בחייו ובמותו לקראת המת, כי הכא אפשר שאין מקרי כבוד למת, וק"ל". וראה גם שו"ת רע"א (מהדו"ק סי' סח) שהביא רא"י ממ"ש הב"י (יו"ד סי' שעו) לסתור דעתו של הנו"ב (והאג"מ). (ג) בתפא"י על המשניות (קידושין פ"א מ"ז) הביא רא"י מגמרא זו שלאחר מיתה מצות "כבוד ומורא אינו רק מדרבנן". וכ"כ בשפת אמת (יו"ד סי' רמ ס"ט). אבל ראה דברות משה (גיטין שם) ד"משמע שגם מכבדו במותו היא מדאורייתא", ושם ביאר באו"א למה חילק רב אסי בין בחייו ללאחר מותו, ע"ש. ואכ"מ.

100 אלא שסיים האג"מ: "מכיון שלא מצאתי בפירוש דין זה לא רציתי להתיר אלא באופן זה שיש לחוש שתופר השלום ביניהם, שמצינו שהקלה תורה בדברים יותר חמורים בשביל שלום שבין איש לאשתו, שבוה סמכתי על סברתי שבעצם היא ברורה". אבל ראה לקמן בפנים שהחיד"א כבר כתב כן, ולפי זה נראה לכאורה דיש להתיר בריווח.

101 ויעיין גם בספר 'סודי שמחות' [באנגלית, להרב אהרן פלדר] פ"ח ח"ד (עמ' 112) שאבל שהזמניהו למסיבה בתוך 'אורח הכבוד', מותר לו ללכת לאחר שלשים. ושם (הערה 115): "כן שמעתי ממרן [הגרמ"פ] שליט"א, הואיל ואבלות ית חודש משום כיבוד אב ואם, יש לשער שהם מוחלים על כבודם כשמכבדים בנם". ולשיתני' אזיל.

מכבוד אב ואם הן בעודנו חי משום דרשות בעלה עלי', ואף כי אחרי מותו מחוייבת לעשות רצון בעלה. עכ"ל. ונראה שכיוון למ"ש באג"מ.

ישוב שיטת האגרות משה מהשגת ה'תשובות והנהגות'

ב) והנה בשו"ת תשובות והנהגות (להר"מ שטרנבוך) ח"ה (סי' רעג) כתב, וז"ל: **ודבר תמוה** ראיתי בתשובות אגרות משה . . שכתב שאם הבעל דורש שאשתו תלך ללוותו בתוך י"ב חודש של אבלותה למגבית צדקה שיש בה משתה, צריכה לילך, כיון שכבוד בעלה עדיף, וכ"ש במקרה שיוסר השלום ביניהם ע"ש, ואני לא מבין, שהלוא ללכת לבית המשתה או לסעודת מריעים הוא איסור דרבנן ככל האיסורים מדרבנן, ולא רק מדין כבוד אבי' בעלמא, ופשיטא שאין לו זכות לדרוש שתעבור על איסור דרבנן, וכמו שבכבוד אב שחמור¹⁰², מ"מ נגד איסור דרבנן לא שומעין לו¹⁰³, כ"ש מפני כבוד בעלה אפילו במקום שלום בית, לא שרינן איסור מדרבנן, וראוי להסביר לו שרוצה ומוכנה, אבל יש על זה איסור וכמש"נ. עכ"ל.

וכנראה הוקשה לו להרב בעל תשובות והנהגות, דאפילו את"ל דיסוד חיוב אבילות י"ב חודש הוא מחמת כיבוד או"א, מ"מ מ"מ לאחר שתיקנו חז"ל להתאבל, אין תקנה זו נידונית ע"פ גדרי מצות כיבוד או"א כי אם ע"פ גדרי הלכות אבילות, ושוב הדר דינא דהו"ל ככל מצוה ותקנה מד"ס שהאשה חייבת בה שאינה נדחית מפני שיעבודה לבעלה, ואשר על כן נוהגים איסורי אבילות אלו בכל אופן, גם באשה נשואה וכיו"ב.

ובדעת האג"מ נ"ל דס"ל שגם לאחר שתיקנו חז"ל דין אבלות יב חודש, מכיון ששורש ויסוד התקנה ה"ה מחמת כיבוד או"א, הרי תקנה זו נידונית לפי גדרי כמצות כיבוד או"א.

הוכחה לשיטת האגרות משה

ג) ונראה להוכיח כשיטת האג"מ, בהקדם דמה שנקט מסברא דנפשי' שחיוב אבילות יב חודש לאו"א הוא מחמת כיבוד או"א מפורש כן בשו"ך (יו"ד סי' שדמ סק"ט) ש"אם ציום

102) ראה רמב"ם הל' ממרים פ"ו הי"ב. תושו"ע יו"ד סי' רמ סט"ז.

103) "דלא התירו איסורים . . בשביל שלום בית" (שו"ת אגרות משה אהע"ז ח"ד סי' סו). וראה מה שהאריך בזה ב'קובץ הערות ע"ס התורה והמועדים' להגרי"ש אלישיב (מכון קרן רא"ם ירושלים תשע"א) עמ' 229, וסיים: "דכנדוד" שאנו צריכים לעבור על איסור ברכה לבטלה רק משום שלום בית אין לנו מקום להתיר".

האב ואם שלא לנהוג בהם י"ב חדש כיון דאינו שייך בשאר מתים אלא בכבוד אב ואם, מצוה לקיים דבריהם"¹⁰⁴.

ומקור דבריו הוא (כפי שציין הש"ך) בשו"ת מהר"י ווייל (סי' יז): "ועל האשה שצותה לבנות' שלא לישא הסרבל על ראשם, הדעת מערכת שהבנות יקיימו מה שציותה, מידי דהוה אמי שצוה אל תספדוני מנכסי דשומעים לו, כיון דהספדא יקרא דשכיבא הוא כו', וה"נ לאחר שלושים עד י"ב חדש לא הוי אלא משום יקרא של האם, והאם שמחלה על כבודה כבודה מחול כדאמרין פ"ק דקידושין, אבל תוך שלשים, כיון דאשאר מתים נמי מתאבלים עליהם כו', לא נתברר לי אי הוי יקרא דחיי ואינו יכול למחול או יקרא דשכבא הוא ויכול למחול"¹⁰⁵, דהא ודאי דאבילות גופי' אינו יכול למחול, דא"כ בטלי להו דיני אבילות"¹⁰⁶.

וכן צידד בשו"ת הראנ"ח (מים עמוקים ח"ב סי' ג) שנשאל בענין "ראובן המתאבל על אביו תוך י"ב חדש, ובן רבו מובהק והקרוב אליו רוצה לישא אשה, והוא צריך לראובן להיות לו שושבין כמנהג ולברך לו ברכת נשואין", האם "מותר לו להכנס בבית החופה לצורך דברים הללו או לאו", והתיר מכמה טעמים, ומהם: "דמורא רבך כמורא שמים, ועדיף כבוד הרב מכבוד האבות [כריתות כח, א במשנה], ואבדת אביו ואבדת רבו אבדת רבו קודמת [ב"מ לג, א במשנה], וא"כ כבוד האבות נדחה מפני כבוד הרב", ונראה לומר ד"אע"ג דחיוב האבל בכלל לאו מטעם כבוד הוא, חומר האב והאם מטעם כבוד הוא, וכיון דמשום כבוד הוא יש לדחותו מפני כבוד הרב"¹⁰⁷ [וכבוד בנו של הרב ה"ה בכלל כבוד עצמו, ע"ש].

104) וראה יוסף דעת (יו"ד סי' שצא ס"ב) שביאר עפ"ז שיטת המס' שמחות (פ"ט, טו - ע"פ גירסת הרא"ש מו"ק פ"ג סי' מב) שאסור לאבל להכנס לבית המשתה כל יב"ח "אא"כ היתה לש"ש", כי "באמת שיעור אבילות הוא עד שלשים כו' ורק דבאביו ואמו החמירו חז"ל משום כבוד אביו ואמו להתאבל כו' עד שמשתכח מן הלב כו'" וע"כ "כל שהיתה לש"ש אגן סהדי דאביו ואמו מוחלין לו המצוה, ואדרבה זה כבודם שעושה מצוה רבה", ע"ש.

105) ראה מ"ש ע"ז שו"ת שבת יעקב (ח"ב סי' קב) ובהגהות רע"א (יו"ד סי' שעב שם).

106) בספר מאור האפלה (מהדורת קאפח, ירושלים תשי"ז) דברים ה, טז (עמ' תעט) כתב "כבד את אביך ואת אמך, איזהו כבוד מאכיל ומשקה כו' ושהוא מת קוברו ובוכה עליו ומספידו כו' ולא יכנס לשמחת מרעות עד שנים עשר חודש ויגירו בו חבריו". ונראה מבואר מדבריו, שבזה שקוברו ומתאבל על או"א מקיים גם מצות כיבוד או"א, אבל אין ללמוד מדבריו שאבלות יב"ח נתקנה מפני כיבוד או"א, שהרי חיובי קבורה ואבלות נאמרו גם בשאר קרובים.

107) "ואע"ג דהרב כבר נתבקש בישיבה של מעלה ואינו בחיים מ"מ חיוב הכבוד נמי שחייבים בכבוד הוא אפילו לאחר מיתה כדאמרין לגבי אב מכבודו בחייו ומכבודו במוותו" (שו"ת מים עמוקים שם). ומוזה נראה דס"ל להראנ"ח שחיוב הכיבוד לאחר תקפו כחיוב הכבוד מחיים [ודלא כמ"ש הנ"ב והאג"מ הנ"ל הערה

הרי מבואר מדברי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים: חדא, ש"לאחר שלושים עד י"ב חדש לא הוי אלא משום יקרא של האם" מחמת מצות כיבוד או"א; ועוד, דגם לאחר שקבעו חכמים ותיקנו דיני אבלות יב חודש לאו"א ה"ה נידונים ע"פ גדרי מצות כיבוד או"א, ובכה"ג שההורים מחלו על כבודם אין דינים אלו נוהגים, ועד"ז כאשר האיסור להכנס לסעודת מריעות כל יב חודש מתנגש עם חיוב כבוד רבו, כבוד רבו דוחה איסור כיון שאיסור זה הוא מדיני כיבוד אב ונידון ע"פ גדריו. ועפ"ז שפיר נקט באג"מ שאין האיסור להשתתף בסעודת מרעים "ככל האיסורים מדרבנן" שאינם נדחים מפני שלום בית, אלא דכיון דיסוד האיסור אינו אלא מפני אבילות די"ב חודש על אב ואם, הרי הוא תלוי ועומד בגדרי ותנאי מצות כיבוד אב. ותלונת התשובות והנהגות, לא על האג"מ היא, כי אם על הפוסקים הקדמונים, מהר"י ווייל והש"ך והראנ"ח.

גדול כבוד הבריות

ד) והנה לכאורה ה' מקום להוסיף עוד סניף להתיר בנידון האגרות משה ע"פ הא דקיי"ל בעלמא¹⁰⁸ דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה¹⁰⁹, ופסק הרמ"א (או"ח סי' יג ס"ג) ש"אם נפסק אחד מן הציציות [של טלית גדול] ומתבייש לישב בלא טלית, דיוכל ללבושו בלא ברכה מכח כבוד הבריות", וביאר המג"א (שם סק"ח) דאע"פ שאין כאן "גנאי גדול" אלא "גנאי קטן" [ובכה"ג לא התירו לעבור על איסור דאורייתא אפילו בשוא"ת], מ"מ כיון שבנדוד"ד אין כאן אלא איסור דרבנן, הרי "חכמים לא העמידו דבריהם במקום כבוד הבריות אפילו אין שם אלא גנאי קטן" ו"לכן לכן אם הוא מתבייש [להתפלל] בלא טלית יכול ללבושו בלא ברכה" (שו"ע רבינו הרב שם ס"ו)¹¹⁰, ואף ד"משמע פשוט דהיתר בשביל כבוד הבריות הוא רק באופן שהוא בזיון" דוקא ולא רק מניעת הכבוד (שו"ת אג"מ

[3], דאי לאו הכי תדחה כבוד אביו החי את כבוד רבו שמת [ועדמ"ש בשו"ת נו"ב הנ"ל שם], אלא עכצ"ל דשניהם שווים.

108) ברכות יט, ב. שבת פא, רע"ב. שבת צד, ב; עירובין מא, ב; מגילה ג, ב. מנחות לו, ב-לח, א. ירושלמי נזיר פ"ו ה"א. ועוד.

109) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (פ' שופטים יז, יא) – ראה ברכות ומנחות שבהערה הקודמת ורמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב.

110) ובכל "מקום בושת וגדול כבוד הבריות" מותר לעבור על איסור דרבנן (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' קצו) וכמבואר מדברי הפוסקים במקומות רבו מלספור – ודלא כמו שצידד בשו"ת חוות יאיר (סו"ס צה) שאין להתיי אסור דרבנן משום כבוד הבריות כי אם בדברים שנוכרו בש"ס.

י"ד ח"א סי' רמט)¹¹¹, אולי י"ל דכן הוא בנדו"ד שכתב האג"מ "שהבעל צריך לילך ומתבייש לילך בעצמו".

אבל באמת נראה שבנדון זה באנו לידי מחלוקת הג"ר יצחק בלאזר והג"ר נפתלי אמשטרדם (שו"ת פרי יצחק ח"א סי' נג וסי' נד), שהג"ר נפתלי אמשטרדם (שם סי' נג) סבר ש"כבוד הבריות לא נאמר רק על דבר שהוא גנאי לכל מין האנושי, יהי' מאיזה מין שיהי', כמו מת מצוה או לילך ערום שרוב בני אדם מתביישים מזה, אבל בדבר שהבזיון מתייחס רק לאדם הזה לפי תכונתו כמו לישא שק או קופה או לילך להעיד לפני ב"ד קטן כו' לא שייך כלל לפטור מטעם כבוד הבריות", ואילו הג"ר יצחק בלאזר (שם סי' נד) להוכיח מהא דקיי"ל (ברכות יט, ב. רמב"ם הל' אבל פ"ג הי"ד. טושו"ע יו"ד סי' שעב ס"א) שכהן מיטמא בבית הפרס מפני כבוד של האבל, אף שהכבוד "מתייחס רק להאבל לבד מפני תכונת אבילותו, דמשום שהוא מר נפש הכבוד מחוייב אליו כו', ומ"מ הרי הוא בכלל כבוד הבריות".

ועד"ז נ"ל בנדו"ד שלרוב בני אדם אין זה גנאי ללכת לבדם (בלי נשותיהם) לבית המשתה, ורק יחידים ממש מתביישים בזה, שלפי הר"י בלאזר מותרת האשה לילך מפני 'כבוד הבריות' של בעלה, ולפי הגר"נ אמשטרדם אסורה לילך.

וראיית הר"י בלאזר ראי' מאבל צ"ע, כיון שכבוד האבל אינו ענין מיוחד "לאדם הזה לפי תכונתו" המיוחדת והיוצאת מן הכלל, כי אם למצב של אבל ויגון, וכל אדם בשעת אבלו בוש ונכלם כאשר מלוויו עוזבים אותו לדרכו, משא"כ בנידון אדם המתבזה מדבר שרוב בני אדם אינם מתבזים ממנו כלל, שע"ז כתב הג"ר נפתלי אמשטרדם לחלוק ולומר שבכה"ג לא נאמר שכבוד הבריות דוחה. והדבר צריך הכרע.



קילוף פירות בשבת (גליון)

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלארידה

בגליון א' קמא תמה עלי הרב יקותיאל פרקש שליט"א על מה שכתבתי (בגליון קמ) שלקילוף פירות איסורו משום מפרק (תולדת דש), וז"ל "ובאמת תמיהה רבתא לי דבריו ולפלא הכי גדול נחשב בעיני, שלדעתו קילוף פרי אסור משום מפרק תולדת הדש! שהרי

(111) ודלא כמ"ש בשו"ת פרי יצחק (סי' נד שם) דאף בכה"ג ד"ליכא בזיון כלל", הרי "במקום שהכבוד מחוייב גם העדר כבוד הוא בכלל כבוד הבריות דהעדר כבוד הוי כמו גנאי".

כל המעיין בספרי שם, בפרק המיוחד שייחדתי לדיני קילוף הפירות וכו' – יראה ברור מהמפורש בשו"ע ונ"כ ועוד ועוד, שלא אישתמיט שום אחד מהם לכתוב כן".

אבל מה אעשה שכך כתב בעצמו בשם האגלי טל' שמביא הדרכי משה' (בסימן תריא סק"ב) וז"ל (הד"מ): "כתב מה"ר אברהם מפראג וז"ל נראה לי דוקא לשברם ולהניחם בקליפותיהם עד הערב אבל להוציא האוכל מהן הוי דש מאחר שאינו רוצה לאכול לאלתר" וכן הבאתי (בסוף דברי שם) פירוש רבינו חננאל הסובר כן.

ובאמת יש מחלוקת בדבר, וכמ"ש ב'שביתת השבת' (דף מב עמוד ג סוף אות ד): "נמצינו למדים מכל זה, דהקולף קנים, ונראה דכן הדין בקליפת פירות המחוברת שאינה נאכלת, לר"ח (לרבינו חננאל) ו'הערוך' חייב משום דש, ולרש"י (שכתב גבי האי מאן דעביד חלתא מפשיט ליכא למימר בקנים דאין הפשטה אלא בעור) והסמ"ג והגמ"י (פ"ח מהלכות שבת, בשם הר"מ מקוצי דהיינו בעל הסמ"ג, "אבל לקלוף שומים או בצלים לאכול לאלתר שרי") וכן נראה דעת הרמ"א ס"ס שכ"א אין בקולף משום דש ורק אם קולף להניח או אסור משום בורר".

אבל ב'מוסף שבת' (מלאכת הדש) כתב שלרש"י שהוא נכלל במלאכת דש, וז"ל: "ובגמרא ע"ד ע"א ולחשוב נמי כותש, ופירש"י: חטין במכתשת להסיר קליפתן, דדמייא לדש, דהא נמי מיפרקא מלבוש היא, ובדיבור שאחר זה כתב ומיהו ודאי אב מלאכה הוא ובכלל דש. ומבואר דהסרת האוכל מתוך הקליפה הוי דש, והוי אב, והוא אחד עם דש. ונראה דמ"מ קצת חילוק הוא, דדש התבואה - הוא מסיר החטה מעל הקליפה העליונה שנקרא מוץ, וכותש - הוא מסיר הקליפה של החטה עצמה. אבל באמת הם אחד, שמסיר האוכל מתוך הפסולת שנכסה בו. ועיין רש"י צ"ה ע"א ד"ה מפרק כתב" כמו מפרק משאוי, שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו, והוי תולדת דש. וזהו עיקר דש, ותולדותיו כיוצא בו", עכ"ל.

וכן נראה מדברי קדשו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ (בחידושים דף עג עמוד ג), וזלה"ק: "אך גבי המקלף שעורים מן השבולת שלהם פרש"י בביצה (דף י"ג ב') דמשקבצן ביד ה"ל תולדה דדש וחייב והיינו שמקלף ביד... עכלה"ק.

וכן ב'ערוך השלחן' (סימן שיט סעיף כ-כב) כתב, וז"ל: "איתא בירושלמי דכלל גדול: ההן דשחק תומא, כלומר מי ששוחק את השום, כד מיפרך ברישא משום דש, כד מברר בקליפיתא משום בורר וכו'... ולכאורה משמע מדבריהם דלקלוף שומים ובצלים הרבה - הוי בורר ואסור... ועוד דזה שייך למפרק, כמו שפירש רש"י שם, ולא לבורר. עכ"ל לענינינו.

וב'אגלי טל' (דש ג אותיות ב, ה) כתב, וז"ל: "והנראה עפ"י מה דאיתא בש"ע סוף סי' שכ"א דמותר לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר ואין איסור אלא רק כשקולף להניח. אף דברושלמי איתא ההן דשחיק תימא כדמפרך בראשייא משום דש ופי' הקרבן עדה כשהיא מפרכת בראשין שלהן דבזה מסירה הקליפה וכל שבקליפה משום דש. ובספר התרומה עמד בזה ותחילת לשון תירוצו נשתבש בדפוס ומסקנת דבריו אבל כי רוצה לאכול בלא איסורא אחר כן שרי לקולפו לאוכלו מיד ומבואר מדבריהם דכיון שרוצה לאוכלו לאלתר לא חשוב דש. ואף דבסי' שי"ט מבואר בשרביטין וכן בקליפה עליונה שעל אגוזים דחשיב דש אף לאכול לאלתר. צריך לומר דשאני הכא משום שדרכו לקלפו בשעת אכילה משא"כ באגוזים שקליפה עליונה הדרך לקולפה קודם שעת אכילה. וכן במלילות דאסור בפ"ק דביצה אף לאכול לאלתר משום דדרך תבואה לדישה בכרי. והיינו טעמא דמותר לפצוע אגוזים בשבת ולא חשוב דש ואפי' בכלי שרי ומשנה שלימה שנינו בפרק כל הכלים קורנס לפצוע בו אגוזים ע"כ הטעם כיון שדרך לעשותה רק בשעת אכילה. וה"נ באשכול ענבים וכיוצא בו." עכ"ל.

נראה מדברי ה'אגלי טל' להדיא שאם אינו רוצה לאוכלו לאלתר - חשוב דש! והוא ממש מה שכתב ה'דרכי משה' (בסימן תריא סק"ב) הנ"ל. ולמה דלג עלי במה שכתבתי "מה שאין כן (למשל) בתפוזים כשנקלפים מהקליפה (אעפ"י שמשאיר הקליפות עם הפרי בתוך תערובת) הרי עשה מלאכת מפרק שלא בזמן אכילה?"

עוד כתב הרב "ועוד יותר לא הבנתי כיצד הגיע הרב הנ"ל לסק"ד שיש בקילוף פרי (וכפי שכותב "למשל תפוזים") לא רק משום בורר, אלא גם משום דש. והרי בסידור אדה"ז ב"הלכתא רבתא לשבת" באזהרתו ש"טוב למנוע מלאכול אגוזים ולוזים בשבת, אלא אם כן הוציאם בכל דבריו דן רק באיסור הבורר ומוקצה, וכלל לא מזכיר - מקליפתם מערב שבת" וכו' שיתכן בזה גם מלאכת הדש!"

כבר חילק כ"ק אדמו"ר הצ"צ (בחידושים דף מו עמוד ד) בין אגוזים ושאר דברים, וזלה"ק: "מפרק לא שייך רק כשהאוכל מחובר לקליפה או ע"ד מפקד פקיד כדפרש"י (דף צ"ה), משא"כ פרי האגוז אינו מייפקד פקיד רק ע"ד אוכל הנותן בתיבה שיש חלל ביניהם ע"פ רוב. ול' רש"י כתובות (דף ס' ע"א) מפרק הנותק דבר ממקום שגדל בו. נותק דוקא. משא"כ הכא הפרי האגוז שבתוך קליפה הקשה. ה"ל כנתוק כבר מן הקליפה רק שהיא לו כתיבה." עכלה"ק.



הגדרת שכיר יום לענין אמירה לנכרי בשו"ע אדה"ז

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בשו"ע אדה"ז סימן רמג סעיף ד, לאחר שמבאר בסעיף הקודם שהשוכר נכרי לשנה לעשות מלאכה עבורו הרי באם מלאכתו בשבת היא לטובת הישראל נראה כשלוחו ואסור, ממשיך:

וכל שכן שאם שכר הנכרי לימים, שאמר לו בעד כל יום ויום שתתעסק במרחץ או תגור או רחיים אתן לך כך וכך, אף על פי שלא אמר לו שיתעסק בשבת, והנכרי מעצמו הולך ומתעסק גם בשבת, צריך למחות בידו, ולא יניחנו להתעסק בשבת. שאף שהנכרי מתכוין לטובת עצמו כדי ליטול השכר שקצץ לו בעד כל יום, מכל מקום, כיון שהוא עושה כן מחמת דבורו של ישראל ששכרו להתעסק איזה ימים, הרי זה כעוסק בשליחות הישראל. שאף שהישראל לא אמר לו להתעסק בשבת אלא שכרו לאיזה ימים סתם, מכל מקום, הנכרי שמתעסק בשבת מתעסק הוא מחמת השכירות ששכרו הישראל לאיזה ימים, והרי בדעתו היום שהוא שכירו של ישראל היום והוא עושה שליחות הישראל, לפיכך אף שעושה בשביל טובת עצמו אין זה מועיל כלום, שלענין שליחות אין לחלק בין עושה לטובת המשלח בין עושה לטובת השליח בין כך ובין כך שלוחו הוא. עכ"ל.

ובקונטרס אחרון סק"א:

שאם שכרו לימים כו'. אף שבשו"ע כאן י"ל דצוהו לעשות בשבת, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם הועתק בשו"ע סי' רמ"ד ס"א, מכל מקום הרי פירש שם המ"א סק"ג כלומר ששכרו לימים (ור"ל כמו"ש בפנים כאן). וכן משמע בכל הפוסקים הובאו ב"י סי' רמ"ד, שהביאו הירושלמי לחלק בין שכיר יום לקבלנות, ואי כשצוהו לעשות בשבת אף בקבלנות אסור כמבואר בסי' רנ"ב. ועיין בב"י שם שכתב ודומה כאילו כו' משמע בהדיא כמו"ש. וכן מוכח בהדיא בספר התרומה סי' רכ"ב ע"ש. וכ"מ בהדיא במדרכי הובא ב"י סוף סי' רמ"ד, דאף כשקובע לו לעשות בשבת יש חילוק בין שכיר יום לקבלנות. וכן פסק בש"ע שם. וע"כ הוא מהטעם שכתבתי בפנים. עכ"ל הקו"א.

ועל התיבות "מהטעם שכתבתי בפנים", נכתב בהערה במהדורא החדשה:

שהשוכר נכרי להתעסק בכל המלאכה הצריכה נקרא קבלן (בסעיף ג', אלא שאסור מטעמים אחרים, כמבואר שם), והשוכרו לימים נקרא שכיר יום (בסעיף ד). עכ"ל.

והעירני ח"א, דלכאורה מ"ש בהערה ש"הטעם שכתבתי בפנים" הוא עצם ההפרש בין קבלן לשכיר לימים, אינו מדוייק, דהא ה"טעם" הוא מ"ש בהמשך הסעיף כנ"ל אמאי שכיר יום מקרי שליחות גם כשלא ציהו לעשות בשבת, כי "הנכרי שמתעסק בשבת מתעסק הוא מחמת השכירות ששכרו הישראל לאיזה ימים, והרי בדעתו היום שהוא שכירו של ישראל היום והוא עושה שליחות הישראל", משא"כ הקבלן איסורו הוא רק מחמת שעושה לטובת הישראל. ו"נראה הדבר כאלו עסק זה הוא בשביל הישראל בלבד" (כמ"ש בסוף סעיף ג). וק"ל.



הצלת ממון מיד הנכרי הוי מצוה

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז סרמ"ד סי"ב:

ואע"פ שהישראל קובע לו מלאכתו שיעשה בשבת, אין בזה משום אמירה לנכרי שבות, לפי שקבלת המכס אין בה איסור אפילו לישראל אלא משום שבות, והרי זה שבות שיש מתירין אותו במקום הפסד כמ"ש בסימן ש"ז [ז].

ואף שיש אוסרין אף במקום הפסד אם לא לצורך מצוה כמ"ש שם, מכל מקום כאן חשוב דבר מצוה, שאם לא יטול המכס מהנכרי בשבת לא יוכל לגבותו אחר השבת, וישתקע הממון ביד הנכרי, והרי הוא עושה מצוה במה שמציל הממון מידם, כמ"ש בי"ד סימן קמ"ט ושע"ב. עכ"ל.

הרי מבואר כאן דהצלת ממון מיד נכרים שיכול להגיע לישראל הוי דבר מצוה, והמקור לזה מציין ליו"ד סקמ"ט ושע"ב.

אמנם לכאורה ביו"ד שם לא נזכר לשון דבר מצוה אלא שיש להתיר דברים כגון הליכה לערכאות של עכו"ם או כהן במקום של טומאה דרבנן, בכדי להציל ממון מיד הנכרים, ובשו"ע שם (וגם בש"ך סקמ"ט שם הנסמן בהערות שבהוצאה החדשה) לא נזכר דהוי דבר מצוה.

ובהעו"ב גליון תתלב (ש"פ משפטים תשס"ב) [צויין בהערות לשוע"ר שם] דן בזה הרב ש.ז. שי', לבאר מהו גדר המצוה שבהצלת הממון מידי נכרים (ושם מבאר שזהו חידוש של אדה"ז על יסוד דברי המג"א), ומחדש שהמצוה היא להוציא הניצוצות שאצל הנכרים

שיבואו לידי ישראל כמו שמצוה להלוות לנכרי בריבית, כמבואר באריכות תוכן הענין בלקו"ש חי"ב שהובא שם.

אך לכאורה דוחק גדול לפרש שיש מצוה כזו שלא נתפרשה בשום מקום. אמנם בטור סקמ"ט שם מביא מרבנו יונה הלשון "משום מיעוטניהו שרי", ובפרישה שם "ר"ל למעט הגויים", והמקור לזה הוא בגמרא ע"ז יג, ב ורש"י שם (ד"ה משום מיעוטניהו), שממעט העובדי כוכבים ומדלדלן.

ולפי זה לכאורה צ"ל דהמצוה שבזה היא גדר ביטול ומיעוט עבודה זרה. וא"כ לכאורה ענין זה שייך רק בנכרים עובדי עבודה זרה בלבד. וצ"ב.



קניות המובאים לבית ישראל בשבת

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"ץ קהילת ליובאוויטש
לונדון, אנגלי'

שאלה: מילתא דשכיחא טובא בהאי עידנא לקנות חפצים באתרים וכיו"ב, ומשלמים עבורם מראש בכרטיס אשראי וכיו"ב, והספק שולח החפץ לבית הלוקח, אם ע"י הדואר או ע"י חברה להובלת חבילות. אז לדוגמא: קניתי בגד באופן הנ"ל, והנהגה - שהוא פועל של חברת ההובלה - דופק בדלתי בשבת, ובידו חבילה ובה מונחת הבגד שהזמנתי. האם מותר לי להורות לנהג שיניח החבילה בביתי, במקום שלא תיגנב?

תשובה: הנה בספרי המלקטים דנו בעיקר מצד איסור הוצאה והכנסה ומצד המובא מחוץ לתחום (ראה שמירת שבת כהלכתה פ"ל סכ"ג). אבל טרם ראיתי שידונו אודות איסור הקניי' בשבת (ראה שו"ע ר' שו"ס ד). ומסתבר דמקדמת דנא לא הי' כל כך מצוי לקנות דרך הדואר, אבל באופן הקניות היום באתרים וכו', פשיטא לי: א) שבעוד הבגד החדש בידי המוביל, איננו נמנה על רכושי כלל; ב) ברגע שתגיע החבילה לידי מידי המוביל, אזי אני קונה אותה. וא"כ יש לאסור קבלתה בשבת משום מקח וממכר.

ואכן מצינו בדין נכרי החייב ליהודי כמות של תבואה והוא מביאה בשבת, ומורידה מהעגלה ומכניסה לאוצר של היהודי, שזה מותר לפי שבעת מעשה עדיין התבואה בבעלות הנכרי, והוא "במלאכת עצמו הוא עוסק, ואינו של הישראל עד אחר המדידה ושיחשוב עמו אח"כ" (רמ"א או"ח סו"ס שז). ובשוע"ר (שם סל"ז) מוסיף: "עד שיחשוב עמהם אחר

השבת. אבל בנדוד, אחרי שהונח הדבר ברשות ישראל לא נשאר בקניין כלום, ונמצא שהוא קונה בשבת.

הציע לי חכם אחד, שהיהודי יחשוב בדעתו שאינו רוצה לקנות החבילה עד למוצאי שבת. אך שוב ראיתי שאין עצה זו מספקת, דמצינו בדין עכו"ם שהביא לישראל דורון של חמץ, שכתב המחבר (סי' תמח ס"ב): "לא יקבלנו הישראל, וגם לא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו. וטוב שיאמר שאינו רוצה שיקנה לו רשותו".

בחק יעקב (שם סק"ח) מבאר שאם יאמר הישראל "הנח על גבי הסלע" הרי זה נחשב כמקבל ברצון את החמץ, אע"פ שלגבי קידושין לא ייחשב לשון זה לקבלת הקידושין, ובסוף דבריו מציין לשו"ת מהר"י מינץ סי' פב.

ובשו"ע אדה"ז (שם ס"ג) מבאר עוד: "לא יאמר לו הישראל שיניח הדורון במקום צנוע וכיוצא בדברים אלו שניכר בהם שהוא חפץ בדורון, שאם הוא חפץ בו הוא נקנה לו על ידי שהוא מונח בחצירו. . אבל כשאין ניכר מתוך דבוריו או מעשיו שהוא חפץ בהדורון, אין חצירו קונה לו, לפי שמן הסתם אין נוח לאדם לקנות לו דבר האסור לו לקנותו. . "וא"כ בנדוד, אם בעה"ב היהודי יורה להנכרי להניח החבילה במקום בטוח, הרי גילה שהוא חפץ בו, ובמילא קונה לו חצירו.

ברם במשנה ברורה (שם סק"ז), על דברי המחבר (בשם הרא"ש) "וטוב שיאמר שאינו רוצה שיקנה לו רשותו", כתב דהיינו לרווחא דמילתא, ומן הדין גם בסתמא אינו מתכוין שיקנה לו חצירו. ושוב מוסיף: "ובאופן זה, אפילו אם מראה לו מקום להניחו, שרי". והיינו, שחידש לומר שהדיבור השלילי יועיל להוציא מידי המעשה החיובי.

בשער הציון כתב על זה: "פשוט". ולי הקטן אין הדבר פשוט כלל וכלל. ובשו"ת מהר"י מינץ שם דן ביהודי שגבה בחובו פרה מעוברת מן הנכרי, ובדעתו חשב שמכרה תיכף לגוי אחרת, ושוב משך היהודי את הפרה לרשותו וילדה בכור. ולנו נגלה שהמכרה לגוי לא הועילה כלום. ומבואר שם בארוכה הדק היטב שכאשר האדם מגלה שרוצה בדבר מסויים, ובדעתו שאינו קונהו עכשיו, אך עשה מעשה קנין המועיל, הרי הוא קונה הדבר. ולכן יש לולד קדושת בכור, ע"ש.

ונחזור לדין החמץ: כאשר מעשיו מגלים שהוא חפץ בדורון ובדיבורו הוא אומר שאינו רוצה בו – הרי בפשטות יש לאסור, כי ניכר ממעשיו שהוא חפץ בו. וא"כ רבותא קמ"ל המשנ"ב שמועיל דיבורו לבטל מעשהו.

ונחזור לנידון החבילה המגיעה בשבת, ובעה"ב היהודי מורה לנהג להניח החבילה במקום בטוח, אזי בפשטות יש כאן קנין. ולדעת המשנ"ב, צריך שיאמר בפירוש "לא יקנה לי רשותי" וכיו"ב, ואז שרי.

שאלה זו אינה מצויה באה"ק ת"ו, וטרם מצאתי שידונו בזה בפוסקים של זמננו. ואבקש מהקוראים שאם ידועים להם דברי מי מהפוסקים שעמד בשאלתנו, נא להודיענו, וזכות הרבים בידו.



אכילה אצל הזולת בפסח

הרב יעקב ליב אלטיין

תושב השכונה

מרגלא בפומי דאינשי שאחת מהחומרות שאנו נוהגים בה בחג הפסח היא שאין אוכלים אצל הזולת.

ולפ"ז יוצא דבר תמוה לכאורה, שבמועד דפסח אין מציאות של אורחים בין אנ"ש הנוהגים במנהגי חב"ד, והרי ידוע שחובת שמחת יו"ט מחייבת לארח אורחים על שולחנו כמבואר ברמב"ם הל' יו"ט.

הנה מקור חומרא הנ"ל הא לכאורה מהמובא בהיום יום - וזל"ק שם כ ניסן: רבינו הזקן אמר פסח דארף איינער דעם אנדערן ניט מכבד זיין באכילת ושתי אבער נעמען אליין מעג מען.

אגב מסוף לשונו "מעג מען", מובן שאין כאן ענין של הידור בעלמא אלא שאלה של איסור והיתר! עכ"פ מצד מדת חסידות.

אך כד מדייקים בלישנא אין כאן שום זכר שלא לאכול אצל הזולת. ואת"ל אדרבה, ההוראה היא אל המארח שלא יכבד את האורח באכו"ש - הרי שמילתא דפשיטא שיש כאן אורח אלא שמוזהרים את המארח שלא לכבד אותו אלא להניח אותו לקחת מעצמו.

הנה ידוע שבכל הלכה שבתורה ישנו כפי שהוא ברוחניות בנפש האדם ועאכו"כ הוראה של אדה"ז.

ולפענ"ד תוכן הוראה הנ"ל הוא להיפך ממש מהחומרא שזכר לעיל.

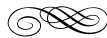
דהנה אדם האומר לעצמו "אני לא אוכל אצל פלוני" – מזה יכול לצמוח רגש של ישות עצומה, כי מדוע אכן איני אוכל אצלו? כי אני הלא מחמיר גדול בפסח, ואולי הוא אינו "פרום" כמוני!

בא אדה"ו ואומר שצ"ל להיפך ממש: תזמין אורח, אבל אל תכבד אותו באכו"ש כי אולי אתה לא פרום מספיק עבורו! אלא תשאיר הבחירה ביד האורח! מה לאכול.

והנה אם כנים הדברים, אפשר לבאר דבר תמוה לכאורה במיקומו של פתגם הנ"ל בלוח – וע"ד הקושיא הידועה בפסקא הא לחמא עניא בהגדה שאומרים בה "כל דכפין כו", שאם הכוונה רק כפשוטו להזמין אורחים, מדוע אומרים זה בתחילת מגיד ולא קודם קדש, ועוד יותר הול"ל בביהכנ"ס קודם ההליכה לבית!

ועד"ז בענינו, את"ל שפתגם הנ"ל בא להורות רק כפשוטו כיצד על האדם לסדר הסעודות דיו"ט אם אצל עצמו או אצל הזולת כו', מדוע בא הפתגם בכ' ניסן לאחרי ימים ראשונים של חג!

אך ע"פ המבואר לעיל בתוכן הפנימי של ההוראה אולי יש לומר (ע"ד הצחות עכ"פ), שזוהי הבחינה אם האדם קיים כדבעי מצות אכילת מצה בימים הראשונים שכידוע מצה (לעומת חמץ) מורה על העבודה דביטול (ראה ד"ה ששת ימים בלקו"ת) ולכן האבן הבוחן שהאדם אכן בא לידי ביטול הוא כשמזמין אורח ופשוט אצלו שהאורח הוא יותר מחמיר ממנו עד שאסור לו לכבדו באכו"ש!



שימוש בספרי קודש

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

ידוע גדול זהירותו של רבינו נשיאנו בכבוד ספרי קודש, והיה מקפיד להסיר אפילו נייר קטן או בגד וכיו"ב שהונח על גבי ספרים (ואפילו טלית או תפילין שהונחו על גבי ספרים), והמפורסמות א"צ ראייה.

[וכדוגמא אחת אציין עדות של הרה"ח ר' ליפא שי' קורצווייל – המתייחסת לשנים תשכ"ז-תשכ"ח (התקשרות' גליון תשיא ע' 16):

1) פעם נכנס רבינו בשבת מברכים לאמירת תהלים. הש"ץ הקבוע לתהלים הגיע מביתו עטוף בטלית, ופשט אותה והניחה על השולחן שהיו בו ספרים. רבינו הסיר את הטלית מהשולחן, והניחה על הספסל.

2) בערב שבת קודש ה' רבינו מתפלל תפלת מנחה בבית הכנסת הקטן, וכדי להגיע למקומו ה' עובר דרך המסדרון והחזר הפנימי. פעם ראה שם ערימת ספרים שהצטברה על ידי מי שניקה ואירגן את המקום לקראת שבת, ובתוך הספרים היו תחובים חוברות של 'לקוטי שיחות'. רבינו עבר על הספרים, והוציא כל חוברת 'לקוטי שיחות' שהיתה מונחת בתוך סידור או חומש (אבל לא הוציא את החוברות שהיו בתוך ספרי גמרא, שולחן ערוך או ספרים אחרים). וכנראה שכעין זה אירע לא רק פעם אחת אלא פעמים רבות].

ובשיחת ש"פ במדבר תשמ"ט דיבר רבינו על המנהג המפורסם שבמקרה של ספק פותחים ספר קודש ומוציאים רמז בהכתוב שם לגבי הפעולה המסופקת, והעיר שם בזה"ל: "מצד גודל הזהירות שצריכה להיות בספרי קודש – אולי כדאי להימנע מלהשתמש בספרי קודש, ופשיטא שלא בשביל בירור בעניני חול, ויעשו 'גורל' בשאר אופנים". עכ"ל.

ובענין זה יש להעיר, שרבינו בעצמו הורה במכתבו הידוע לקראת יו"ד שבת תשי"א – ש"פ הוראתו הק' חזר ונדפס עשרות פעמים בשנים שלאח"כ כהוראה לרבים – שכאשר כותבים פ"נ (ונמצאים בריחוק מקום מהציון הק') יש להכניסו בתוך דפי קונטרס מתורת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ; ולכאורה, לפי הנ"ל היה מן הראוי להימנע מזה, שהרי משתמש בספר קודש לצרכים אישיים?

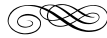
אמנם יתירה מזו ראינו בקביעות בהנהגת רבינו בעצמו, שבתוך סידורו היה מכניס קונטרסים שונים וכו'. ויתירה מזו, שכמה פעמים נתנו לו פתקים בעת כניסתו לתפילה וכיו"ב והכניסם בתוך הסידור שלו; ועוד יתירה מזו, שבעת חלוקת שטרות לצדקה, היה רבינו בסוף החלוקה לוקח שטר אחד או כמה שטרות ומכניסם בתוך סידורו.

אמנם גם אם נאמר שהוא ענין פרטי של הרבי בעצמו, הרי היו כמה פעמים שרבינו חילק בידו הק' לכל אחד ואחת ספרים או קונטרסים שבתוכם היה מונח שטר של דולר, ומזה מובן שיש בזה גם הוראה לרבים שקיבלו את הספר עם השטר בתוכו. ולפום ריהטא צ"ע איך מתיישב הדבר עם הזהירות שצ"ל בספרי קודש ובכבודם, שלא להשתמש בהם בענין אחר לכאורה.

ובחפשי דוגמאות לזה בדורות הקודמים, חשבתי אולי לרמות לזה את הידוע שבסידור הבעש"ט כתבו תלמידי את שמותיהם שיהיה לזכרון בין עיניו בתפלתו, דלכאורה גם זה

הוי בדוגמת שימוש פרטי בספר קודש, אלא שהוא לצורך ולתועלת רוחנית, כמובן, ואולי גם בכל הדוגמאות הנ"ל כן הוא.

ועדיין יש לעיין ולברר בגדר השימוש המתאים – הלכה למעשה.



שיטת אדה"ז במהדו"ב בענין הנאה ממעשה נכרי בשבת (גליון)

הרב אורי למברג

חיפה, ארה"ק

בגליון דפ' וירא (א'קלג), כתב הרמ"מ שי' מרוזוב עמ"ש בס' מהדו"ב המבוארת, ואסכם הדברים ואח"כ אתייחס אליהם.

א. ד' גיוני איסורי הנאה ממעשה נכרי איתנהו: א) נכרי שהביא מחוץ לתחום דברים למכור (או שעשה מלאכה אחרת כדי למכור התוצרת) בעיר שרובה ישראל.

ב) נכרי שקצץ עמו הישראל שכר לעשות לו מלאכה, ועשה הנכרי בשבת.

ג) נכרי שעשה מעצמו עבור הישראל, ללא שכר, וללא אמירת הישראל.

ד) נכרי שהביא דורון לישראל (מחול"ת או ע"י מלאכה).

ואופן ב' הוא מחלוקת הראשונים אם יש בו איסור הנאה, כי סו"ס הנכרי עושה ע"מ להשלים קבלנותו, וגם אם הישראל לא יהנה בשבת מן המלאכה – עדיין יעשה אותה, לגמור המוטל עליו ובוזה נקט השו"ע לקולא, ולהרמ"א בשעת הצורך – יש להקל.

אלא שאם הנכרי עושה דבר שגוף הישראל נהנה ממנו – כהדלקת נר ואש – אז הדבר אסור, והטעם כתב אדה"ז (סי' רנב ס"י) שאם לא הנאת הישראל בשבת לא הי' הנכרי עושה בשבת. – וא"כ יהי' אסור גם להמקילים ליהנות ממלאכה שקצץ לו הישראל שכר. ולכן גם בדורון יהי' אסור (שאם לא יקבל הישראל בשבת – לא יביא לו הנכרי), גם במביא למכור בעיר שרובה ישראל (שאם לא יקנו ממנו הישראל – לא יביא בשבת).

ב. והנה בסי' רנב קו"א סוסק"ז כתב אדה"ז שיש חילוק באופן הב' בין אם הנכרי משלים את קבלנותו וגומר המוטל עליו - שאז עשייתו בשבת היא בשביל עצמו, לגמור המוטל עליו - ובין אם זו שכירות בלי כמות מוגבלת, כמרחץ וגביית מכס, שהעבודה היא עבודה תמידית, ואם לא יעשה בשבת - לא יצטרך לעשות ביום ראשון פעמיים.

ובאופן זה האחרון יש ריוח לישראל (ולא לנכרי), כי לנכרי אין נפק"מ בעשייתו בשבת, ורק הישראל מרויח, ועל כן אסור וצריך למחות בו וגם שלא ליהנות.

ומביא ראי' לזה מנכרי שעושה מנעלים למכור בעיר שרובה ישראל - דאע"פ שהוי כקצץ, שהרי עושה על דעת שכרו (ע"ש שהאריך), מ"מ, כיון שאם לא יעשה היום - לא יעשה כפליים מחר, נמצא שאינו משלים קבלנותו - ולהכי אסור.

ובס' מהדו"ב המבוארת כתבתי, דהואיל ובמהדו"ב חזר בו אדה"ז ששכיר לזמן מותר, ואף שאינו עושה להשלים קבלנותו, שיש ריוח לישראל מזה שעושה גם בשבת -

א"כ מובן מזה שגם המביא מנעלים או מאכלים למכור, אף הוא מותר.

וע"ז השיג הרמ"מ שי', דהא מביא מנעלים ומאכלים גרע משכיר לזמן, דשכיר לזמן הי' עושה גם אם הישראל לא הי' נהנה בשבת (כ"א לעשות המוטל עליו מצד קציצת הישראל), אבל המביא למכור לא הי' מביא אילו הישראלים לא היו נוטלים ממנו ונהנים מכך בשבת.

וכ"כ אדה"ז לגבי המביא דורון (בסתקט"ו סכ"א) ולגבי מלאכות שגופו נהנה (סרנ"ב ס"י) שכיון שאלמלא הנאת הישראל בשבת - לא הי' הנכרי עושה בשבת, על כן אסור ליהנות מן המלאכה - עכת"ד הרמ"מ שי'.

ונראה שכן שיטת אדה"ז בשולחנו, אבל חזר בו אדה"ז במהדו"ב, וכמו שית'.

ג. אלא שעדיין יש להבין שיטתו בשו"ע, דאינו מובן, אם גרע המוכר מנעלים משכיר לזמן שקצץ עמו הישראל, איך הביא אדה"ז (בסרנ"ב קו"א סק"ז) ראי' ממוכר מנעלים לשכיר לזמן, שאף הוא אסור כי אין לו השלמת קבלנות ועושה בשביל הישראל (וכמו שכבר הרגיש בזה הרמ"מ שי', אבל בדבריו לא נתבאר מאי ראי' יש כאן מזל"ז).

ובאמת לק"מ, כי בשו"ע שלו לא ס"ל לאדה"ז דגרע מוכר מנעלים משכיר לזמן, ורק למהדו"ב יש מקום לומר כן.

דבשו"ע (סרמ"ד סי"א. ועוד) ס"ל לאדה"ז, שאין לנו דבר עם כוונתו של הנכרי (שכוונתו לעשות המוטל עליו לפי תומו שמוכרח לעבוד גם בשבת) אלא עם מעשהו **באמת** (שהישראל אסור להכריחו ויתן לו כל שכרו גם אם לא יעשה בשבת, וא"כ מעשה השבת הוא נפק"מ רק לישראל וריוח רק לו), ולפי האמת הנכרי עושה בשבת כמו המוכר מנעלים – רק לטובת הישראל.

ורק למהדו"ב (בהוצאה חדשה ע' תתס) שאולינן בתר כוונת הנכרי, וכיון שהוא עושה מצד שעולה על דעתו שהוא מוכרח בזה – א"כ הוא עושה לצורך עצמו, וגם לולא טובת הישראל הי' עושה, וא"כ גרע העושה מנעלים למכור – שעושה רק אם הישראל ייהנו ויקנו הימנו – משכיר לזמן, וא"כ שיטתו בשו"ע מחוורת.

ד. ואמנם, בגוף הסברא הנזכרת – שבנדון שאילולא הנאת הישראל לא הי' עושה הנכרי, א"כ אסור ליהנות – יש חילוק במהדו"ב.

דהנה בסי' שה קו"א סק"א כתב אדה"ז סברא, שחייב מחאה בנכרי העושה מאליו, וכן איסור הנאה (שתלויים זב"ז), הם רק בגופו נהנה מגוף מלאכת הנכרי כגון המדליק נר או מבעיר אש, ועל כן א"צ למחות בנכרי המכבה נרות הישראל, שאין גוף הישראל נהנה מכבי' כמו מהדלקה¹¹².

[ואפילו גבי עשיית גבינות הסתפק המג"א ולא החליט לאסור¹¹³ ליהנות מהן ולהצריכו למחות].

112 יש שכתבו (קיצור הלכות (אהלי שם, תשנ"ב) סי' רעו הערה ז), דהיינו הואיל והנאה זו היא לא הנאת גופו אלא הנאת ממונו הישראל, שמרויח את השמן שלא ידלק בחנם, וע"ד ליקוט עשבים בשביל בהמת הישראל וחליבת בהמתו, דלא הווי גוף הישראל נהנה (סי' שה ס"ט וסי' שכה ס"ב) – ולפ"ז הי' חילוק מהו טעם הכיבוי – אם לצורך השמן, או כדי שיישן הישראל.

ומ"מ נראה, דלא כן, כי גם בכגון דא (שיישן הישראל) אין הישראל נהנה מגוף המלאכה, כ"א בדרך הסרת המניעה בלבד. ועאכ"כ לפי משי"ת לקמן מהמהדו"ב, שצ"ל הנאה מיד היינו שניכר שהנאתו ישירה מהמלאכה.

113 ולכאורה זה תליא בספיקא דהמג"א (סתקט"ו סק"ג) אי מאכלים הווי גופו נהנה.

וכסברא זו נקט אדה"ז במהדו"ב¹¹⁴, דאיסור הנאה בעושה מאליו הוא דוקא בגופו נהנה מגוף המלאכה. אלא שבמהדו"ב הוסיף לחדש, שהגדר דגופו נהנה מגוף המלאכה הוא דוקא אי נהנה הישראל מיד (ולא די שנהנה הימנה בשבת).

ה. ואע"פ שהרמ"מ שי' כתב שם שאין מוכרח הדבר מהי כוונת מיד, אי מיד ממש, או מיד – בשבת (למען) אחר השבת.

הרי ברור מלשון אדה"ז במהדורא בתרא, שנכרי המוסיף שמן בנר הדולק בשבת – לא הוי גוף הישראל נהנה מגוף המלאכה, וא"צ למחות ושרי ליהנות¹¹⁵.

ונכרי זה המוסיף שמן, ודאי כוונתו שיהנה הישראל בשבת ואעפ"כ בהדיא כנ"ל, דשרי; ועכצ"ל דמיד היינו – כפשוטו, וכיין שבהוספת השמן לא יהנה הישראל אלא כאשר יכלה השמן הקודם – א"כ אין כאן הנאה מיד ממש.

ואיברא, בשו"ע שלו ס"ל לאדה"ז דחייב למחות בו (ולכן כתב בסי' רעו ס"ד-ה דמיירי בשמן של נכרי ולהכי א"צ למחות, ע"ש), אבל במהדו"ב ברור כנ"ל (וכדציינו בשו"ע מהדורת תשס"ב).

ועכצ"ל דמאחר ואינו נהנה מיד ממש (אלא לאחר שיכלה השמן הראשון), לא הוי בגדר גופו נהנה.

הוא הדין והוא הטעם במרבה להדליק עוד נרות על נרות הדלוקים כבר (כ"כ במהדו"ב שם), כי יהנה מהם רק לאחר זמן, כשיכבו הראשונים. ולפ"ז, כ"ש וק"ו העושה ומביא מנעלים למכור, וכדלקמן (ס"ז).

ו. אלא שעדיין צריך לברורי, בסי' רעו כתב הטור: אבל לאחר שיכבה הראשון אסור להשתמש לאור השני; וכן אם נתן שמן בנר הדלוק יכול להשתמש בו עד כדי שיכלה השמן שהי' בו כבר. וכ"פ בשו"ע (סעיף ד').

114 לסי' רמג בסופה (כמצויין בשו"ע הוצאה חדשה לקו"א כאן. ובספר מהדו"ב המבוארת (עמ' 152) נוסף ציון לעוד מקום במהדו"ב).

115 בשו"ע מהדורת תשס"ב ואילך ע' תתעא שו"ה ועושה מעצמו (נת' בס' מהדו"ב המבוארת בשו"ה ג' הד' להערה כה).

ולהמבואר עד עתה צריך עיון בהא, דהא (א) כיון דלא נהנה מיד, מהיכי תיתי לאוסרו בהנאה אח"כ (ב) אם כן – הוי לן לחייבו למחות בו בשעת מעשה (דהנאה ומחאה תלויים זב"ז).

וי"ל בזה, ובהקדים: הט"ז (סק"ג) חכך טובא באיסור הנאה זה, דהנה בשו"ע סעיף א', הביא ב' דיעות המותר ישראל לישב אצל המדורה שהדליק הנכרי לצורך עצמו, היש לחוש שמא ירבה הנכרי עצים בשל כך עבור הישראל היושב; משא"כ נר, דלא חיישינן בי' שמא ירבה. הטור אסר במדורה, וסה"ת וסמ"ג והגמ"י ומרדכי – התיירו.

ובטעם הדבר שבנר לא חיישינן ורק במדורה חיישינן – כתבו הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו או לצורך) והמג"א (סוסק"ג), דהיינו משום שנר לאחד נר למאה, אבל אש אין מתחממים שפיר הרבה כמו יחיד, וכשיש רבים צריך אש גדולה יותר ולכן יש לחוש שמא ירבה באש;

והמתירים אף באש ס"ל דסו"ס גם באש יוכלו הרבים להתחמם גם בלי ריבוי¹¹⁶, או איפכא – דגם בנר יש לומר דאינו מאיר נר אחד כמו עשר נרות ולהכי כשם שלא חיישינן בנר, כך לא חיישינן באש ומדורה.

אבל הט"ז (סק"ג) ביאר באו"א טעם החילוק בין נר למדורה, ובמילא גם טעמא דפלוגתא הוא טעמא אחרינא: במדורה אין ידוע מתי כלו עצים הראשונים, משא"כ בנר ושמן דאיכא היכרא וידוע לישראל אימתי כלו הנר והשמן שהי' מתחילה;

ולהכי הטור אסר לישב אצל המדורה, כדי שלא ירבה הנכרי ויהי' הישראל אסור ליהנות מלכתחילה כי לא יהי' לו היכר אימתי לפרוש.

אבל סה"ת וסייעתו ס"ל דאזלינן בתר ההתחלה, וכיון שבשעה שהנכרי ריבה עצים הי' מותר הישראל ליהנות (כי לא כלו הראשונים), א"כ אף אח"כ שיכלו לא ישתנה דינו, דאזלינן בתר אתחלתא דמילתא.

ולפ"ז החילוק בין נר למדורה הוא רק לטור האוסר, אבל לסה"ת תרווייהו מותרים, וגם בנר אזלינן בתר אתחלתא דמילתא, ויהי' מותר לו ליהנות אף אחר שיכלו הנר והשמן דהו מעיקרא.

116) ובלשון אדה"ז (סי"ג): ואף שע"י ריבוי העצים נהנה ממנו בריח, אין תוספת הנאה זו כדאי לגזור בשבילה, שמא יאמר לו להרבות בשבילו עצים (והוא דלא כפשוטו לשון הב"י ד"ה ומ"ש רבינו או לצורך, ע"ש).

וא"כ הקשה הט"ז, צ"ע אהשו"ע, שבסעיף א הביא ב' דיעות, אי מותר לישב אצל המדורה אי לא ובסעיף ד הביא בסתם ובלית מאן דפליג, שאסור ליהנות אחר שכלו השמן והגר הראשונים. וסיים, דיש לסמוך על המתירין בשעת הצורך הגדול. דהיינו שכשעונג שבת תלוי בזה – יש להתיר ליהנות ולהתחמם כנגד המדורה גם אחר שכלו עצים הראשונים. וכן פסק אדה"ז בשולחנו (סוסי"ד).

[אלא שלהט"ז ב' הדינים תלויים זב"ז, ולכן גם לישב נגד המדורה אין מותר שלא בצורך גדול דעונג שבת, משא"כ לאדה"ז (וכסברת הב"י והמג"א), ולכן לישב נגד המדורה מותר במקום הצורך (סתם, גם אם אינו גדול), - וכמו שביאר אדה"ז בארוכה בקו"א סק"ה].

ז. והנה אדה"ז (קו"א שם), פירש דברי הט"ז. דהא דלא התיר אלא לצורך גדול, אף שבסעיף א סתם בשו"ע כהמתירין, - היינו משום שהשו"ע חזר וסתם, בסעיף ד, כהאוסרין; וא"כ הכי קיי"ל.

ועפ"ז י"ל דלמהדרו"ב, קיי"ל כהמתירין, כי הרמ"א חזר וסתם כוונתו. דהרמ"א (סו"ד) כתב: ומותר למחות בגוי שבא להדליק נר או להוסיף שמן.

ומזה הוכיח אדה"ז (כנ"ל סעיף ה. וש"נ) דא"צ למחות. ואי תימא דאסור ליהנות לאח"ז, הי' צריך גם למחות (דתלויים זב"ז – כנ"ל ס"ד)¹¹⁷, ועכצ"ל דאזלינן בתר אתחלתא דמילתא, וכיון שאין גופו נהנה מיד, בתחילתו של דבר – כולו מותר. ומאחר שבסעיף א סתם המחבר כהמתירין וחזר הרמ"א וסתם בסו"ד כוונתו, שוב לית לן להחמיר בדבר. וכבר כתב אדה"ז (בקו"א שם בסופו) שלשון סה"ת והסמ"ג ומרדכי והגמ"י מורה כהט"ז.

ח. ולכשתמצי לומר, כן משמע גם בס' התרומה גופי', דמיד היינו כפשוטו, ולא רק שנהנה אחר זמן בשבת. דבס' רכב חקק סה"ת את האסור והמותר גבי מלאכת נכרי, וביאר ששכיר יום אסור, וכן כל שאומר לו הישראל לעשות בשבת – אסור אפילו הוא קבלן. אבל אם לא אמר לו לעשות בשבת והנכרי עשה מאליו – מותר אם גוף הישראל אינו נהנה מיד בדבר. ומתחיל לפרט היוצאים מכלל זה: (א) שילוח אגרות כתב הישראל, דהואיל וניכר כתבו אין מותר אפילו לא אמר לו לעשות בשבת עד שיקצוץ שכרו (ב) מלאכה בבית הישראל, שאז גם אם קצוץ שכרו אסור הואיל ומינכר טובא. (ג) אם גוף הישראל נהנה

117) ואף שהם דברי הטור, ומשם הביא הרמ"א דין זה. – הרי בטור לא נזכרה – בשום דוכתא בהלכות שבת – חובת מחאה בנכרי העושה מאליו (ורק איסור הנאה), משא"כ לשו"ע והרמ"א (ראה סע' רנב סו"ב, ודמאי לגנו"ד, מלאכה שהנכרי עושה כדי שיהנה ממנה הישראל בשבת – ראה שו"ע אדה"ז סי' רנב ס"ז. ודק). [ובפרט שהטור לא הזכיר חומרא במלאכות שגופו נהנה, אלא הרמ"א, בסעיף א].

מגוף המלאכה כגון הדלקת נר ואש, שהישראל נהנה מגוף המלאכה, מן הנר ומן האש, שאז אסור אפילו קצץ שכרו. – ולא דמי לאגרות (דמהני בהו קציצת שכר למישרי) שאין גוף הישראל נהנה מגוף ההוצאה וההולכה.

והנה סה"ת לא כתב כלל דצריך שיהנה דוקא בשבת; וגם התנאי דמיד, לא כתב בעידנא דעסיק בדין גופו נהנה, אלא לעיל מיני, כשמביאו דרך אגב ובקיצור, כדי לבאר מהי המלאכה המותרת. וגם התם נראה דלא כתב כן אלא דרך קצרה, ד"מיד" היינו "גוף המלאכה", ולהכי לא כתב "גופו נהנה מיד מגוף המלאכה" אלא "גופו נהנה מיד בדבר", כלומר שאין אלה שני תנאים: "מיד" ו"גוף המלאכה" – כי אם זהו פירוש "גוף המלאכה".

עוד זאת, כשמבאר אמאי אגרות אינן בכלל זה, כותב "שאיין גוף הישראל נהנה מגוף ההוצאה וההולכה". – והרי באגרות, תרווייהו איתנהו, דגם גוף הישראל אינו נהנה (כי אם שחבירו מקבל האגרת) וגם מקבל האגרת (חבירו) אינו נהנה מגוף המלאכה,

ונראה שסה"ת אתא לאשמועינן, דגם אם הישראל מבקש מהנכרי להביא לו בעצמו אגרת וכה"ג, שהוא גופי' נהנה, מ"מ גם זה שרי הואיל ולא נתקיים התנאי דנהנה מגוף המלאכה (מגוף ההוצאה וההולכה).

הא קמן, דאף שנהנה בשבת, לא די בכך עד שיהנה מן המלאכה גופה (שזהו"ע "מיד", ובמילא מובן גם דדין מוכר מנעלים גם הוא אינו בכלל "מיד" אף שנהנה בשבת).

ט. וי"ל שזוהי כוונת אדה"ז במהדו"ב (בתחילתה): והנה הנאה זו פי' בסה"ת (סי' רכ"ב) דדוקא שנהנה מיד, וכן דקדק רמ"א בלשונו סי' רע"ו.

ותיבת "בלשונו" יש לפרש בשני אופנים: א) שמ"ש רמ"א (שם) "בשבת" הוא דקדוק מלשון סה"ת, דכיון שסה"ת לא כתב מהו"ע "מיד" – דקדק הרמ"א לומר דהיינו "בשבת". ב) שהרמ"א עצמו דקדק בלשונו שלו ולא העתיק שיגרא דלישאנא "גופו נהנה מגוף המלאכה" אלא דייק "והישראל נהנה מהמלאכה עצמה (בשבת)", וכדלקמן.

ולאופן הא' אינו מובן כל כך, מה דקדק הרמ"א בלשון סה"ת, הלא להיפך – סה"ת נקט "מיד" ובא הרמ"א ופירש דלאו דוקא הוא אלא הכוונה: בשבת (והול"ל "ופירש הרמ"א" וכיו"ב).

אבל לאופן הב' א"ש טובא, כי יש "גוף המלאכה" ויש "המלאכה עצמה", ותרי גווני המה:

"גוף המלאכה" קאי על החפצא שבו המלאכה נעשית (ראה שו"ע אדה"ז סי' רעח לגבי דין מלאכה הצריכה לגופה), ולפי זה גם אם הישראל נהנה מן האגרת הוי גוף המלאכה. ולהכי דקדק הרמ"א בלשונו שלו וכתב "המלאכה עצמה"¹¹⁸ ע"ד שכתב סה"ת "מגוף ההוצאה וההולכה".

י. ובטעם הדבר שצ"ל דוקא הנאה מיד, י"ל: ג' דברים מנה סה"ת שאסורים גם אם הנכרי עשה מאליו בשבת: (א) אגרת ישראל, (ב) בית הישראל, (ג) גופו נהנה.

וא"כ נראה דכשם שבב' הראשונים – אסור הואיל ומינכר שהיא מלאכת הישראל (כמ"ש סה"ת), הוא הדין בגופו נהנה דהוי משום דמינכר [ויתרה מזו – דמינכר טובא, שלכן גם קציצה לא מהני (כנ"ל ס"ח)];

ועל כן, הא דכוונת הנכרי שיהנה הימנה הישראל בשבת – לא די בכך לאשוויי מינכרא.

ובזה יובן גם מה ששקו"ט אדה"ז במהדו"ב¹¹⁹ אי שרי ליהנות מרחוק – כיון דלא מינכר כ"כ (אלא שלא ברירא לי' מילתא, הואיל וההיכר כאן הוא לאחר מעשה הנכרי ולא במעשה גופא או בשעת המעשה גופא).

יא. אמנם, בתר כל דין קשה מאוד דין נכרי המביא מחוץ לתחום בשבת, שאסור (מי שהובא בשבילי) ליהנות ולהשתמש מהדבר המובא עד מוצ"ש בכדי שיעשה¹²⁰.

ופירש המג"א¹²¹ דאף שאין הישראל נהנה מגוף המלאכה, אלא מהדבר המובא, מ"מ גזרינן איסור הנאה, שמא יאמר לנכרי פעם אחרת להביא לו.

הא לן בהדיא שאיסור הנאה הוא לאו דוקא בגופו נהנה.

ואכן הרמ"מ שי' תירץ זה דרך הילוכו, דלא דוקא גופו נהנה, אלא שאגופו נהנה הוא דוגמא לדבר שלולא הנאת הישראל בשבת לא הי' עושה הנכרי (וכ"מ מביאור אדה"ז

118) ובוזה יומתק דיוק לשון אדה"ז (סתקט"ז סי"ב): גוף המלאכה בעצמה, ע"ש. [משא"כ ס' התרומה שהארץ לבאר ענין "גוף המלאכה" ולהכי לא חש לדייק "בעצמה"].

119) במהדורת תשס"ב ואילך ע' תתסב ד"ה אבל אם (ובס' מהדו"ב המבוארת ע' 73 ואילך, ע' 102 בשוה"ג הד' בסופו).

120) בשו"ע סי' שכה ס"ח-ט (ודאדה"ז סי"א ואילך). סתקט"ז ס"ה ואילך (ודאדה"ז סי"א ואילך).

121) סתקט"ו סקכ"ו (הובא ונת' בשו"ע אדה"ז שם סי"ב).

בסתקט"ו סכ"א), ועל כן – דורון, שלולא שיהנה הישראל בשבת, לא הי' מביא הנכרי – אסור ככל מלאכות שגופו נהנה.

אבל לדידן אי אפשר לומר כן, שהרי הוכח לעיל, דהיינו דוקא שנהנה מיד, ואילו לביאור זה – די בכך שהישראל יהנה בשבת מן המלאכה לאוסרה.

[ומ"ש אדה"ו בסתקט"ו סכ"א, הוא לשיטתו בשו"ע, דדי בזה שנהנה בשבת, וא"צ מיד ממש, וכהמג"א, כנ"ל באורך].

יב. ולחומר הקושיא אולי י"ל (ע"פ הנ"ל ס"ח) דהיות ויסוד הדין של גופו נהנה הוא משום "מינכר טובא" שזוהי מלאכת הישראל, א"כ יש לחלק לשני צדדים:

א) דתרי גווני הנאה נינהו; הנאה ע"י מעשה בגוף החפצא שבו נעשית מלאכת הנכרי – כגון האוכל וכן הלושב דבר המובא מחול"ת. והנאה ע"י מעשה של הישראל בדבר אחר, כגון הקורא לאור הנר והמתחמם כנגד האש

ובסוג הנאה הא' – אסור ליהנות אף אם אין גופו נהנה מגוף המלאכה (מגוף ההבאה מחול"ת או ההוצאה). כי הנאה ע"י מעשה חשוב כזה – ה"ז מינכרא מילתא.

- ורק שא"צ למחות בו (כי עצם מעשה הנכרי לא מינכרא).

משא"כ בסוג הנאה הב' אין איסור ליהנות עד אימת שצריך למחות בו, כלומר: רק אם גופו נהנה מגוף המלאכה.

ועוד חילוק בין גופו נהנה לשאין גופו נהנה, אפילו אם נהנה ע"י מעשה בחפצא עצמו – אי מהני קציצה. דבדבר שגופו נהנה לא מהני קציצה (כנ"ל ס"ח), ולעולם אסור ליהנות וצריך למחות, משא"כ אם אין גופו נהנה – נחלקו הראשונים, ולהלכה בשעת הצורך יכול ליהנות¹²².

[והטעם בזה, כנ"ל ס"ח, שיש נפק"מ בין "מינכר" ל"מינכר טובא", שרק אז לא מהני קציצה. וגופו נהנה הוי מינכר טובא].

122) ראה שו"ע סי' רנב ס"ד. שו"ע אדה"ז שם סי"א. והוסיף אדה"ז יתרה מזו, בסי' תקטו סכ"א שגם גבי מאכלים אפשר שהוא כן (ונראה קצת שנוטה בספיקו של המג"א (סתקט"ו ס"ק"ג) לקולא, שמאכלים לא הוו גופו נהנה*).

(* ולקמן בפנים סוסי"ג נת' שהמהדו"ב ס"ל דהוו גופו נהנה. וכן הלכה.

(ב) עוד י"ל, שלא נאסר דבר שהביא הנכרי מחול"ת אלא אם כן הביאו הנכרי למקום או בית הישראל, שבזה ניכר ונודע שהיא מלאכת הישראל (משא"כ אם הישראל אול לבית הנכרי ליקח).

וה"ה אם הביא הנכרי לעיר שרובה ישראל, דמינכר ש(גם) לצורך ישראל הביאם.

וכן משמע קצת לשון ס' התרומה – מרא דסברא דמינכרא מילתא – בסי' רנא: דאם נודע שבשביל ישראל באו ממקום רחוק לא יספוד (בחלילין שבאו בשבת מחול"ת) עד כדי שיעשו.

ובזה מדוייק לשון אדה"ז בסי' שכה, דבכו"כ מלאכות שעושה הנכרי בשביל הישראל נקט לשון "בשביל" (ראה לדוגמא שם ס"ט וס"י), אבל בהבאה מחול"ת שאין הישראל נהנה מגוף המלאכה נקט (סי"א בתחילתו) "הביאו לישראל" (ולא "הביאו בשביל ישראל"¹²³) כי בהא בעינן שיתן לו בידי או למקומו ממש.

[וי"ל דבסי' תקטו סי"א לא דייק כן, כי בסי' תקטו איירי בדורון שמביא הנכרי (וכלשון הגמ' ביצה כד, ב) ו"דורון" משמע בלאו הכי שניכר ונודע שהוא לישראל].

יג. וא"כ יש לחלק לשני צדדים: אם ניכר מצד מעשה הנאת הישראל, או מצד מעשה הנכרי. הצד השווה שבהן – דמינכר, אבל לא מינכר טובא, ולהכי מהניא קציצה למישרי, וכמו שכתבו המג"א סתקט"ו סק"ג ואדה"ז סכ"א.

אמנם, איתא בגמ' עירובין (מ,א): ההוא ליפתא דאתי למחוזא, נפק רבא חזיא דכמישא (ולא נלקט היום) שרא למיזבן מיני'. . . כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו (שהיות שקונים מהם, מרבים עוד להביא מחוץ לתחום) אסר להו¹²⁴.

והנה, מה שאסר רבא לעשות כן אפילו דרך קנין במעות, אף דהוי קציצה – י"ל בשני אופנים:

(א) כמ"ש אדה"ז בסרנ"ב קו"א סק"ז (הובא לעיל ס"ב-ג), שהואיל ולא נשלמת קבלנותו של הנכרי (שאם יעשה היום לא יצטרך לעשות למחר) לא הוי קצץ (וכדלעיל שם). (ב) שאע"פ שקנין במעות הוא קציצה אף שלא נשלמת קבלנותו – וכ"מ במהדו"ב (כדלעיל ס"ב-ג) – מ"מ ליפתא, שהוא דבר מאכל, הוי דבר שגופו נהנה מגוף המלאכה

123 ובהמשך הסעיף, אחר שדייק לכתוב קפידא זו, שוב חוזר לכתוב "בשביל".

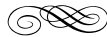
124 הובא להלכה במג"א סתקט"ו סק"ב. ובשו"ע אדה"ז שם סי"ח.

ובי' לא מהני קציצה (וכמו שנסתפק המג"א (סתקט"ו סק"ג), אבל למהדו"ב מוכרח להכריע דהוי גופו נהנה).

ונפק"מ בין שני התירוצים – אם הגוי מרבה להביא חלילים או מנעלים – דלתירוץ הא' יהי' אסור למיזבן מיני', ולתי' הב' יהי' מותר.

ובזה יהי' תלוי דין נכרי המביא למכור מנעלים בעיר שרובה ישראל.

לסיום ברצוני להודות לרמ"מ שי' מרוזוב על הערתו החשובה שבזכותה נתבארו לי כמה דברים והתיישבו לי ספקות שונים.



פשוטו של מקרא

ויתן אל משה

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטאן ביטש, נ.י.

בפרשת כי תשא לא, יח ד"ה ויתן אל משה וגו', כותב "אין מוקדם ומאוחר בתורה, מעשה העגל קדם לצווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות, וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן.

הרא"ם ביאר הכרחו של רש"י, כי אם נצטווה משה על מלאכת המשכן לפני מעשה העגל לא היה משה יכול למסור זה לבנ"י אחר מעשה העגל כי אולי בגלל חטא העגל לא היה הקב"ה רוצה להשרות שכינתו בתוך בנ"י במשכן, ואע"פ שמחל להם הקב"ה ונתרצה לתת לוחות שהיות אולי לא היה זה מחילה גמורה עד כדי כך שישרה שכינתו בתוכם, ובלי ציווי מפורש מהקב"ה לא היה משה אומר לבנ"י לבנות המשכן, וזה הכריח רש"י לפרש שציווי מלאכת המשכן היה אחר מעשה העגל.

אבל ביאורו קשה, כי מאחר שנצטווה משה מפי הקב"ה על מלאכת המשכן, הרי כל זמן שהקב"ה לא ביטל הציווי ולא חזר מדברו בפירוש, היה למשה לקיימו, ולא לעשות חשבונות אחרות מדעתו, שזה לא מסתבר כלל.

המ"ל כותב שמוכרחים לומר שציווי ה' למשה על המשכן היה קודם מעשה העגל, כדאיתא בזהר (ויקהל קצה, א) וגם ממה שנאמר (תרומה כה, מ) אשר אתה מראה בהר, ו"אשר הראית בהר" (תרומה כו, ל) ולא מצינו שמשנה עלה בהר אחרי שירד ביום הכיפורים, ולכן מוכרחים לומר שנצטווה על המשכן לפני חטא העגל, ומבאר כוונת רש"י שכותב שמעשה העגל קדם לציווי מלאכת המשכן, היינו בנוגע לפרטי הציווי, אבל בנוגע לציווי המשכן באופן כללי זה היה קודם לחטא העגל.

אבל בפירוש"י לא משמע כן, שכותב "מעשה העגל קדם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים היה" והוכיח כן מפשטות הכתובים שלפי פשוטו של מקרא מוכרח לומר כן ולפי זה כותב ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה", ומזה שנאמר "אשר הראית בהר" שהמ"ל מוכיח מזה שציווי המשכן היה קודם מעשה העגל, אין מזה שום הוכחה לגבי ציווי עשיית המשכן, רק שהקב"ה הראה למשה תבנית המשכן וכליו בהיותו בהר שהיה עתיד לצוותו, אבל אז לא ציווה לו כלל על עשיית המשכן.

ומה שהכריח רש"י לומר שציווי מלאכת המשכן לא קדם למעשה העגל כי הקב"ה ידע שלא יוכל משה למסור הציווי לבנ"י עד אחרי ימים רבים, אז למה הקדים לצוותו על עשיית המשכן בידעו שלא יוכל משה למסור הציווי עד אחרי ימים רבים!?

ואע"פ שכל התורה ומצוותיה ציווה הקב"ה למשה אע"פ שלא היה אפשר למשה למסרם לבני ישראל עד אחרי יוה"כ, כי בהם לא היה הדרישה שיעשו תיכף ומיד, משא"כ המשכן רצה הקב"ה שיעשו אותו מיד ובזריזות עד שהיה הכרח להזהירם שלא ידחו את השבת בגלל בנין המשכן.

ואף שלפי הזהר קדם ציווי המשכן למעשה העגל, כי בדרך הסוד וההלכה והדרוש יתכן שכן הוא, אבל בדרך הפשט א"א לומר כן ופירושו רש"י הוא לפי פשוטו של מקרא.



ונשא לשון סליחה

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכינה

בפרש"י פרשת תצוה ד"ה ונשא (כה, לח): "לשון סליחה ואע"פ כן אינו זו ממשמעו אהרן נושא את המשא של עון נמצא מסולק העון מן הקדשים".

ויעויין בפרש"י פרשת בראשית ד"ה גדול עוני מנשוא (ד, יג): "בתמי' אתה טוען עליונים ותחתונים ועוני אי אפשר לטעון".

וצריך להבין, למה לא פירש רש"י שם ש"מנשוא" הוא לשון סליחה, על דרך שמפרש כאן?

ועד"ז בפרשת וירא (יח, כו) נאמר: "ונשאת לכל המקום בעבורו", ולמה לא פירש רש"י שם מהו הפירוש של "ונשאתי"?

ואולי י"ל בדא"פ שלא בא כאן רש"י לפרש מהו הפירוש של ונשא, שהוא לשון סליחה.

וטעם הדבר, מפני מה אין צריך לפרש תיבה זו לבן חמש למקרא, הוא מפני שהבן חמש למקרא רגיל בתיבה זו כשמתפלל בכל יום שאומרים תחנון.

ומה שרש"י בא כאן לפרש הוא, איך שייך לומר שאהרן יסלח עון, דהרי דבר זה שייך להקב"ה, והרי העון הי' להקב"ה?

ועל זה מתרץ רש"י, שאעפ"כ הוא לשון סליחה מפני שבמשמעות לשון סליחה יש גם הכוונה של נשיאה, והפירוש הוא שאהרן ישא את המשא של העון.

ובזה יובן מה שרש"י העתיק בדיבור המתחיל גם תיבת אהרן, הגם שמפרש רק תיבת ונשא.

ואולי בזה יובן גם מה שלא פירש רש"י בפרשת בראשית בד"ה גדול עוני מנשוא שהוא לשון סליחה:

רש"י בא כאן לפרש מה הי' תמיהת קין.

ואם הי' רש"י מפרש שתמיהת קין הי' שהקב"ה אין יכול לסלוח לו, אין זה תמיהת כל כך, שאולי חטא כזה אין הקב"ה יכול למחול לו.

לכן פירש רש"י שפירוש מנשוא (בתמיהת קין) הוא מלשון משא, דהיינו שהחטא הוא משא, אם כן תמה הרי הקב"ה נושא משאות כבדות מזו.



שונות

דגים בגמטריא נ"ז כמו דגן

הרב ישכר דוד קלוזינר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר אבני זכרון הוא ליקוט מדברי הרה"ק החוזה מלובלין זי"ע (עמ' רלד, אות תרעח) כתב וז"ל: וינצלו את מצרים (שמות יב, לו), א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, וריש לקיש אמר עשאוה כמצודה שאין לה דגים (ברכות ט, ב), בשם הרבי מלובלין זי"ע דגים בגימטריא נ"ז, כמו דגן. עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' גליון רנג ('מי יודע' אות ד סק"א) הקשה הרב ברוך הכהן כ"ץ: "מי יודע פשר דבר ופירושו המאמר?".

והנראה בזה בס"ד, בהקדם הא דאיתא בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"פ צו, שושן פורים תשמ"א, דשמות א-ל הוי' בגימטריא "זן". דשם א-ל הינו חסד - המקור של כל השפעות והמשכות. והרי בכלל י"ג מדה"ר הם למעלה מכל סדר השתלשלות, ובכל זאת הם המקור והממוצע לכל המשכות והשפעות למטה בעוה"ז. ובפרט ששם "א-ל" שהיא המדה הראשונה של הי"ג. וכידוע תורת הרב המגיד בביאור בקשת משה עבור מרים "א-ל נא רפא נא לה"...

ובשעה ששם "א-ל" מצטרף יחדיו עם שם "הוי'", אזי הענין בזה שהמשכה של חסד שלמעלה מסדר השתלשלות נמשכת בשם הוי' - מלשון היה הוה ויהיה כאחד, כלומר, שהמשכה הזאת מגיע למטה בעוה"ז כמו שהיא למעלה באופן של "היה הוה ויהיה" בכל מקום ובכל זמן לפי ענינו, כמו שהוא למעלה מכל סדר ההשתלשלות.

וזהו ענין דשמות א-ל הוי' בגימטריא "זן", דשמות "א-ל הוי'" נמשכות ב"זן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים ו"זן ומפרנס לכל", כמש"נ בברכת הזן, ע"ש בארוכה. - הובא גם בקונטרס "צדי"ק למלך" ח"ד (ע' 34 ואילך).

ומעתה י"ל בכוונת דברי הרבי מלובלין זי"ע כמין חומר, ד"דגים בגימטריא נ"ז, כמו דגן". כוונתו כאן לאפושי מחלוקת, דבאמת רבי אמי וריש לקיש לא פליגי, אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא, ובעצם גם דגים וגם דגן הם אותו גימטריא ממש - "זן", שהוא בעצם

גם הגימטריא דשמות א-ל הוי', שהינו ההמשכה למטה של חסד שלמעלה מסדר השתלשלות שנמשכת בשם הוי' - מלשון היה הוה ויהיה כאחד כמו שהיא למעלה כנ"ל, וזאת הסיבה¹²⁵ שלא פליגי אלא דמר אמר חדא וכו', וא"ש מאד וזה כו"פ.

ועי' ב'בן יהוידע' כאן (בפירושו השני) שג"כ אומר שלא נחלקו רבי אמי וריש לקיש, אבל מסיבה אחרת לגמרי, ע"ש.



ציונים של אדמו"ר הצ"צ בספר דרך מצותיך

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

מקורות הספרים שמביא ב"דרך מצותיך"

שאלני עתה ח"א (ממערכת "דרך מצותיך המבואר") בדרמ"צ ריש מצות בנין מקדש (פה, א): "להבין ענין המקדש והכלים, בהיות כי עיקר כוונת עשיית המקדש הוא להיות גילוי אלקות בישראל כמ"ש ושכנתי בתוכם לכך נצטוונו לעשותו כדוגמת סדר ההשתלשלות הנמשך מעצמות א"ס ב"ה, כי מבואר במ"ח דרך בריאת העולם כיצד אא"ס צמצם אורו ופנה מקום שוה מכל צדדיו והוא מקום עגול כו', ומשך בתוכו קו אור דק, ובדרך ירדתו האיר בחלל ההוא עגול אחר של אור רחוק מעט מאא"ס וברדתו עוד האיר עגול שני עד עשרה עגולים שהם כח"ב כו' ואחריהם באים י"ס דיושר כו' עכ"ד במסכת א"ב סדר זרעים ע"ש" ע"כ בדרמ"צ,

125 ע"ד מ"ש ב'אגרת הקודש' (סי' יב): "מה שארו"ל ע"פ עושה שלום במרומיו כי מיכאל שר של מים וגבריאל שר של אש ואין מכבין זה את זה, כלומר שמיכאל שר של חסד הנק' בשם מים היוודים ממקום גבוה למקום נמוך והוא בחי' ההשפעה והתפשטות החיות מעולמות עליונים לתחתונים. ובחי' אש שטבעה לעלות למעלה היא בחי' הגבורה והסתלקות השפעת החיים ממטה למעלה שלא להשפיע רק בצמצום עצום ורב והן מדות נגדיות והפכיות זו לזו והיינו כשהן בבחי' מדות לבדן. אך הקב"ה עושה שלום ביניהם דהיינו ע"י גילוי שמתגלה בהן הארה רבה והשפעה עצומה מאד מאור א"ס ב"ה אשר כשמו כן הוא שאינו בבחי' מדה ח"ו אלא למעלה מעלה עד אין קץ אפילו מבחי' חב"ד מקור המדות ואזי המדות נגדיות של מיכאל וגבריאל נכללות במקורן ושרשן והיו לאחדים ממש ובטלים באורו יתברך המאיר להם בבחי' גילוי ואזי מתמזגים ומתמתקים הגבורות בחסדים ע"י בחי' ממוצעת קו המכריע ומטה כלפי חסד היא מדת הרחמים הנק' בשם תפארת בדברי חכמי האמת לפי שהיא כלולה מב' גוונים לובן ואודם המרמזים לחו"ג ולכן סתם שם הוי' ב"ה שבכל התורה מורה על מדת התפארת כמ"ש בזה"ק לפי שכאן הוא בחי' גילוי אור א"ס ב"ה הארה רבה ביתר שאת משאר מדותיו הקדושות יתברך".

[וממשיך לבאר: וביאור הדברים ידוע דאור הפנימי הוא בחי' גילוי אלהות בכל עולם לפי ערכו, ואור המקיף הוא מה שנשאר בהעלם ולא בא לידי גילוי שהוא סובב מכל צד בשהו, ורצה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים כדוגמת ראשית ההשתלשלות מעצמות אא"ס לכך צוה לעשות המשכן כדוגמת זה כו', והיינו היריעות והקרשים שבמשכן הם דוגמת אורות מקיפים עליונים כו', והכלים הם כמו בחי' אורות פנימיים המשתלשלים מן הקו שהם בחי' גילוי אלהות ממש בכל עולם כו'].]

וכותב השואל: וקשה לי מדוע לא הביא ענין זה מהעץ חיים (ש"א ענף ב) שם גם התבאר ענין זה בפרטיות. אולי זה קשור לדפוסים מסויימים של הע"ח? אולי המשנת חסידים היה נפוץ יותר? שזא בחר בו כי לשונו קצרה ומתומצתת יותר? (למרות העדיפות הידועה להביא מכתבי הרח"ו דוקא. ואולי אין עדיפות כ"כ של כתבי הרח"ו ביחס למשנת חסידים "שכל דבריו הם דברי הארז"ל" (כמובא בפסקי דינים להצ"צ יו"ד סקט"ז).

מאמר אדה"ו מש"פ ויקהל-פקודי

ויש להוסיף על דבריו, כי הדרמ"צ כאן מיוסד על לשון כ"ק אדהאמ"צ בסה"מ תקס"ג ח"א ע' רמב ואילך, שהוא דרוש רבינו הזקן (מש"פ ויקהל-פקודי תקס"ג) המתחיל: למה נסמכה פרשת המשכן למלאכת המשכן. ושם בתקס"ג מביא הענין מן ע"ח ("יש להקדים ענין הידוע בע"ח בהתחלתו שבראשית הצמצום מעצמות אור א"ס ב"ה הי' בבחי' קו וחוט ונשאר מקום פנוי באמצעיתו..."). ואדמו"ר הצ"צ כאן בדרמ"צ דוקא משנה ומציין להמשנת חסידים במקום לע"ח.

כל הענין מובא גם כן בשם הע"ח בתחילת ד"ה להבין מ"ש בע"ח בחי' הקו, במאמרי אדה"ו ענינים ח"ב ע' תקב. ד"ה להבין שרש ענין עגולים ויושר, במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' תכג.

סגנון מיוחד ב"דרך מצותיך"

הנה יתכן כי יהי' מעיין אשר ירצה לעמוד היטב על שורש הדברים בספרי הקבלה, ואולי ימצא חילוק דק אשר הצ"צ בחר כאן דוקא בלשון המשנת חסידים על לשון העץ חיים (שלשון המ"ח יתאים יותר להביאור ע"פ חסידות שמבאר לקמן בהמאמר).

אבל נראה לי כי מה שמביא הצ"צ כאן בשם המ"ח הוא כמ"ש השואל שהוא משום כי לשון המ"ח קצרה יותר, משא"כ בע"ח שכל הענין מבואר באריכות ויוקשה מאד להביא ממנו תמצית הענין בשתי שורות בלבד.

ובעיקר זהו בדרמ"צ, שאדמו"ר הצ"צ כתב את דרושי רבינו הזקן עם ביאורים עבור מתחילים בלימוד החסידות, ושם רגיל להביא יותר ספרים שבהם באים הענינים (שעליהם סובב הביאור בחסידות) בקיצור ובתמצית יותר (כגון ס' החינוך שעליו מיוסדים ביאורי המצוות שם), וזהו בכדי להקל על המעיין.

אבל בספרי "אור התורה" להצ"צ רגיל לציין הרבה בעניינים אלו הן להעץ חיים והן להמשנת חסידים.

וראה גם בדרמ"צ שם בתחילת מצוות קרבן פסח (עו, א ואילך). וראה בנדו"ד בדרמ"צ קסא, א שמביא בענין עגולים ויושר "כנזכר כל זה בע"ח ובמ"ח בתחילתו".

עוד מובאות מן ה"משנת חסידים"

ועיין מאמר מאדה"ז בסה"מ תקע"ב ע' ר: "איתא במ"ח בענין מקיפים ופנימים שהמקיפים הם כגלידי בצלים העליון מכולם הוא המשובח מכולם ובפנימיות הוא בהיפך שהם בבחי' התלבשות ות"ז פנימי מכולם הוא המשובח מכולם" כו'.

והובא זה בשערי אורה שער הפורים סד, א ואוה"ת מג"א ע' צ, ובכולם הוא בשם המ"ח. אף שלכאורה יש הענין גם בע"ח [שער א' (דרוש עגולים ויושר) ענף ב'. ובשער ב' (השתלשלות י"ס) פ"ב].

וראה עוד בסידור עם דא"ח רסג, ג: להבין ענין הלולב ומיניו הנה מבואר במשנת חסידים בדרך קצרה תוכן כוונת נענועים בלולב.

[יש עוד בדא"ח אלפי ציונים למשנת חסידים, רק ציינתי כאן לאיזה התחלות של מאמרים, שיש לעיין בהם גם בע"ח].

כמו מה שאנו דנים כאן בענין המ"ח, יש לדון ג"כ בקשר לספר "אוצרות חיים" וכן ספר "מאורי אור" (להמקובל הר"מ פאפרוש), וצריך ע"ז דיונים בפני עצמם.

עדות בעל המשנת חסידים עצמו

וראה מ"ש בעל המשנת חסידים בהקדמה לספרו חזה ציון: "ובמשך שלשה שנים שנים שנתעכבתי בעיר ליורנו זיכני ה' לחבר הספר הרביעי והוא ספר משנת חסידים, אשר בו קיצרתי כל הנמצא מכתבי האר"י בלשון צח דומה למה שחיבר הרמב"ם במשנה תורה שלו עד שהמעט החזיק את המרובה".

ולא עיינתי עתה בהקדמת הספר מ"ח עצמו, שכמדומה גם שם יש מזה.

אם המשנת חסידים העתיק רק דברי האריז"ל

אגב, בענין המ"ח אם העתיק רק דברי האריז"ל ע"פ הרח"ו, עיין היטב בלשונות בפסקי דינים שם. ובלקוטי שיחות חכ"א ע' 332 ועוד שמביא משו"ת הצ"צ אהע"ז סקמ"ג ששם הלשון הוא רק "ואפשר הוא מהאריז"ל".

וכבר העירו אשר המקובל הנהר שלום (שאלוניק תקס"ו, ס, ב. ירושלים תש"ך, קלה, ב) סבירא לי' שיש מקומות במ"ח שדבריו מעורבים עם שאר תלמידי הרב שלא סמך ידו עליהם ועל כן אין לסמוך אלא על כתבי הרח"ו ע"ח ופע"ח כו'. [הנהר שלום בכלל מובא הרבה בציוני רבינו, וכמדומה גם במאמרי אדמו"ר מוהרש"ב, וצ"ב עוד].

אבל גם לדברי הנהר שלום שאני המקומות שמובאים בחסידות בשם המ"ח שבודאי מקורם בתורת הרח"ו בשם האריז"ל.

[ויש לעיין בספר "שערי חסידות" להר"ר מיכאל הרב גאלאמב אם הוא מביא בענין זה, ואינו לידי עתה. וראה בנסמן אצל מונדשיין במפתחות ל"לקוטי לוי יצחק" ע' 114. לרשימת הספרים שמציין שם יש להוסיף גם מ"ש בס' "עטרת ישועה" זידיטשוב על המ"ח שהוא סולת נקייה מכתבי האריז"ל].

ציונים לספרי פשטנים, וספרי קיצורים

ארשום כאן איזה מקומות בחסידות (כתבי אדמו"ר הצ"צ) שמעדיפים לפעמים להביא את פשטני המקרא (וכן נמצא הרבה בספרי רבינו), גם כאשר ימצא מקורו במאמרי חז"ל שלפני זה. וזהו לא רק בדרך מצותיך. [המובאות להלן הם בלי עיון הדרוש, ובבחינת "לא עליך המלאכה לגמור"]:

א. לקו"ת ויקרא נד, ג: ועיין בפרש"י בחומש ס"פ חקת ע"פ ע"כ יאמרו המושלים בלעם שנאמר בו וישא משלו כו'.

ומקורו בתנחומא ובמדב"ר פי"ט, ל.

ב. בלקו"ת במדבר יד, ד: ועיין בפרש"י באיוב סי' ד' ע"פ ואלו דבר יגונב ובסנהדרין דפ"ט ע"ב.

ג. לקו"ת מסעי צב, א בענין הקליפות הקרובים עדיין לנוגה שהיה אפשר לבררם גם לפני מתן תורה, "על ידי שבעה מצות שנצטוו במרה שמירת שבת וכבוד אב ואם, וכמו שנאמר בהם בדברות האחרונות כאשר צוך ה' אלקיך ופירש"י דכאשר צוך היינו במרה".

והוא בגמ' סנהדרין נ"ו ע"ב: "עשר מצות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם, דינין דכתיב שם שם לו חוק ומשפט, שבת וכיבוד אב ואם דכתיב כאשר צוך ה' אלהיך ואמר רב יהודה כאשר צוך במרה" [ויש לתאם לשון הלקו"ת כאן עם הגמ' כאן. ואולי בזה גופא נעוץ הציון לרש"י ולא לגמ' וצ"ע. וראה ג"כ בלשון המקביל בסה"מ תקע"א ע' רכז, ואוה"ת מסעי בהוספות ע' 58. וראה גם הוריות ח' ע"ב].

ד. בלקו"ת ואתחנן ג, ג: "והמגיד נ"ע פי' במ"ש (במדבר י"א ה') זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם דפרש"י חנם מן המצות, דהיינו שנמשך השפע ממקום גבוה שלמעלה מאתערותא דלתתא" כו'.

והפי' חנם מן המצות נמצא בספרי בהעלותך שם עה"פ, ומ"מ מביא יותר את רש"י שזה מדגיש ג"כ על פשטות הדבר.

ה. אוה"ת שבת שובה ע' א'תקכז: עמידת משכן שילה עד"מ כמו שעמד שס"ט שנה כמו שכתב הרעב"ט ותיוו"ט פרק בתרא דזבחים משנה ו' ז'. עכ"ל. [הרעב"ט, הוא הרב עובדי' ברטנורא, כמדומה שהצ"צ לא רצה לכתוב הר"ת "רע"ב" והוא קוראו תמיד "רע"ו" או רעב"ט וכיו"ב].

ונמצא בש"ס זבחים קי"ח קי"ט (סדר עולם רבה).

ו. באוה"ת נ"ך ח"א ע' תרעז מפלפל בענין אם יש נספה בלא משפט, ובתוך הדברים מזכיר: ודוגמת מ"ש רש"י בחומש ע"פ ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו שכיון שניתן רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע.

והוא ממכילתא עה"פ וגמ' ב"ק ד"ס ע"א, אלא שפשוט יותר להביאו מרש"י.

לפעמים עדיפות לספרי הפשטנים

ובכל מקומות אלו (ומסתמא עוד), ניכר שלפעמים נוקטים בחסידות את הציון לספרי הפשטנים והמקצרים שרגילים יותר לעיין בהם

[וע"ד שכתבתי באחד מהגליונות בענין ציוני התניא לש"ס, שניכר כי הם מוסבים גם על הספר עין יעקב שהוא שוה לכל נפש וגם כי רוב פנימיה"ת גזונין בו.]

ועד"ז בלקו"ת מרבה אדמו"ר הצ"צ לציין לזוהר (אף כי מציין הרבה גם לש"ס, אבל הציונים לזוהר הם יותר). ופנימיות התורה שייך לשליש במקרא (יל"ע לקו"ת ויקרא ביאור ד"ה ולא תשבית ובמציין לשם), וכן פירש"י קשור עם פנימיה"ת כמ"ש הראשונים ומובא בשיחות.

בענין ספרי המלקטים הזכרנו לעיל גם מס' אוצרות חיים וס' מאורי אור].

אמנם ברוב הפעמים מצינים בחסידות אל המקור הראשון, ויש לעיין בכל מקום לפי עניינו.

שאלה בקונטרס "מאמרי אדמו"ר הצ"צ - הקצרים"

אסיים בעוד ענין שלא קשור לכל זה. והוא בקונטרס מאמרי אדמו"ר הצ"צ הקצרים קובץ וא"ו, שנדפס זה עתה לקראת פורים, ושם בעמוד יג, מביא מפרשת בלק אשר בשלשה מקומות עמד מלאך ה' לנגד בלעם, וברש"י בשם מדרש שהראהו סימני ג' אבות,

ועפ"ז מפרש אדמו"ר הצ"צ אשר על כן הנה בפעם הג' כתוב על מלאך ה' "ויעמוד במקום צר אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל", "כי פעם הג' שהיה כנגד יעקב בחינת תפארת קו האמצעי, על כן אין לנטות ממנו להימין שהוא חסד או לשמאל שהוא גבורה כו' אלא כולל כולם כנודע".

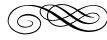
נחלה בלי מצרים

והוקשה לי, כי הלא על יעקב נאמר בגמ' שבת (קי"ח) על פסוק והאכלתיך נחלת יעקב אביך שהיא נחלה בלי מצרים שנאמר בו ופרצת ימה וקדמה כו',

והובא זה גם בתניא ספי"ג: "כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב הנקרא בריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין, ובכל מעלה ומדרגה מבריח תוך נקודה האמצעית שהיא נקודת ובחי' מדת אמת שלה, ומדת אמת היא נחלה בלי מצרים ואין לה שיעור למעלה עד רום המעלות" כו'. ונתבאר גם בארוכה בד"ה ענין נחלת יעקב בלקו"ת סוף ספר במדבר ובמקומות רבים בדא"ח.

ומעתה איך יתכן לומר על בחינת יעקב "במקום צר אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל", איך זה תואם לנחלה בלי מצרים ימה וקדמה כו'.

[וגם זה בבחינת "לא עליך המלאכה לגמור", אך באם לא יתבאר כאן בגליונות הבאים, אז נבאר בעז"ה את הדברים באחד מגליונות שלאח"ז].



ברכת מזל טוב

לידידנו הנעלה והחשוב חבר המערכת בשנים תשע"ו-
תשע"ז ברוב מסירה ונתינה,

ה"ה הת' המצויין ברוב כשרונות, משים לילות כימים וימים
כלילות ביגיעה התמדה ושקידה בלימוד התורה נגלה
וחסידות ובעבודת התפלה,

מקושר גדול לרבינו הק'

הבנש"ק הנודע לשם ולתפארת מנחם מענדל שי'

בראנדוויין

לרגל יום ההולדת שלו בהגיעו לגיל "בן עשרים לרדוף"
לאריכות ימים ושנים טובות.

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל
עניניו בגו"ר, וימשיך להצליח ולעלות מעלה מעלה בעבודת
ה' ולהיות "נר להאיר" לכל סביבתו לנח"ר רבינו נשיאנו, וכל
רואיו יכירו כי זרע ברך ה' הוא.

המערכת