

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 חי [אלף-קמח]
ש"פ דברים - חזון

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 ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ דברים - חזון
גליון חי [אלף-קמח]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 ייחוס בני ישראל לעתיד לבוא
הרב לוי יצחק ראסקין
- 11 יעודי פירות הארץ והאילן לעתיד
הרב שלום צירקינד
- 22 אמירת שיר של יום בתפלה לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 24 נחלת שבט מנשה
הנ"ל
- 26 בענין הידור מצוה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 34 הקמות יד ושם לזכר מי שנלב"ע
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 34 בענין אינו ברשותו
הרב עקיבא גרשון וגנר

חסידות

- 40 כמה הערות במאמר ד"ה את שבתותי בלקו"ת
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 42 הערה קטנה במאמר ד"ה כימי צאתך תשל"ח
הנ"ל

- 43 שלשה משלים בהמשך וככה
הרב משה מרקוביץ

רמב"ם

- 46 בענין מטמאין את הכהן לבטל דברי הצדוקין
הת' שמואל יוסף גרינבוים

הלכה ומנהג

- 51 דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' שאינו שומר שבת (א)
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד

- 61 דיוק לשון אדה"ז בדיני מצה גדולה
הרב מרדכי פרקש

- 63 בדיני הוצאה בשבת
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

- 64 תחלת זמן מנחה גדולה (גליון)
הרב מאיר צירקינד

- 66 שלושת ימי הגבלה (גליון)
הרב יצחק אייזיק הלוי פישר

פשוטו של מקרא

- 68 יפקוד ה' איש על העדה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

שונות

- 73 ספר התניא והלכות תלמוד תורה (א)
הרב אליהו מטוסוב

- 79 בעניין הדפסת התניא (גליון)
הרב אשר זך

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לש"פ ראה - ר"ח אלול ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ"ה מנחם-אב 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

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני משיח וגאולה

ייחוס בני ישראל לעתיד לבוא

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

א. ידוע ומפורסם על גודל המאבק של כ"ק אדמו"ר לתיקון חוק האומלל המכונה 'מיהו יהודי', ובכך לשמור שהממשלה באה"ק ת"ו תכיר כ'יהודי' רק מי שנולד כיהודי או מי שנתגייר כהלכה דייקא. נושא זה היווה סיבה לעגמת נפש מרובה, ובכל עת מצוא הי' הרבי מזכירו, בציפי' שיתוקן החוק כראוי.

אך ברבות השנים, מסתבר שהפעילות בענין זה גרמה קשיים לכמה משלוחי הרבי, בהיותם באים בקשר עם יהודים שלא היו שותפים בדיעה עם עמדה זו.

אחרי שעברו שנים רבות בההיר הרבי שעל השליח להתרכז במקום שליחותו, ואין לו להתבלבל עקב ענינים הנוגעים במקום אחר, היינו בארץ הקודש. וכן יתנהג כלפי אנשי הקשר שלו, שאם יעלו לפניו מה שהפעילות בענין ובמקום פלוני מפריע להם, יבקש מהם שיתרכזו בענינים הנוגעים במקומם, ולא ימשכו את שניהם לענין שאינו שייך לשניהם¹.

ובימים הסמוכים לשיחה ק' הנ"ל, יצאה גם מענה הרבי בכי"ק²:

1) זהו מה שאמרתי - שלא להכנס לשקו"ט בענינים שכוונת הצד השני רק להרבות אש דמחלוקת וכו'. (2) ופשיטא בנוגע להשלוחים שי' - שזהו היפך אופן שליחותם. (3) באם הצד השני אומר - שרוצה רק לברר האמת - ישלח לו ציוני המקום בשו"ע וכיו"ב. (4) כבר אמרתי (ונדפס) - שלמעשה אינו נוגע כלל - כי מדובר ע"ד חק והנהגה של 40 שנה באה"ק. (5) אלא שיש כאלה שרוצים להכניס לשם מחלוקת יותר. (6) והמשתתף בשקו"ט זו - מסייע להם. (7) כהנ"ל פשוט. (8) ולכאורה כבר הזמן מאז - שעסקני חב"ד יתדברו ביניהם ואין הכרח לערב אותי בזה. (9) ודחוף.

(1) שיחת כ"ד טבת תשמ"ט (תורת מנחם תשמ"ט ח"ב, ע' 195 ואילך).

(2) צילום הכי"ק ופיענוחו, בתשורה של משפחת גראנער, כסלו תשע"ד.

דברים עוד יותר מפתיעים נאמרו³ להח"כ החרדי הרב שמואל הלפרט נ"י, שהזכיר לפני הרבי העובדא שבין אלפי היהודים המהגרים מרוסיא, מעורבים ביניהם ריבוי נכרים:

ח"כ הרב האלפערט: כיום מבינים הכל את דעתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין 'מיהו יהודי', כאשר מאות אלפי גוים גמורים מגיעים לאה"ק, מרוסיא, מרומאניא ועוד - "למען דעת כל עמי הארץ"⁴.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: ביתיים נעשו כמה וכמה עניינים, ו"משפחה שנטמעה נטמעה", הם ירוויחו מכיון ש"אליהו לא בא . . . אלא לקרב"⁵, לא בכיוון הפכי, וכאמור לעיל⁶, הרי "ממלכת כהנים וגוי קדוש"⁷ נאמר על כלל ישראל.

ב. משפחה שנטמעה נטמעה

בביאור הלכה זו, הנה זה לשון הרמב"ם⁸:

בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר "וישב מצרף ומטהר וגו"⁹. ובני לוי מטהר תחילה, ואומר: "זה מיוחס כהן" ו"זה מיוחס לוי", ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל. הרי הוא אומר: "ויאמר התרשאת להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים"¹⁰, הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס. ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות: "זה ממזר" ו"זה עבד", שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה.

3 בחלוקת דולרים, יום א, ב שבט ה'תש"נ. הדברים נתפרסמו בשעתן, ומופיעים הם בס' 'זורע צדקות מצמיח ישועות' ע' 46.

4 מלכים-א ח, ס.

5 כעין לשון המשנה סוף עדיות, וכדעת ר' יהודה: "לקרב אבל לא לרחק".

ביאורים למשנה זו - ב'הדרן' הנאמר בו' תשרי וש"פ האוינו תש"מ (הופיע ע"י 'הנחות בלה"ק' לקראת י"א ניסן תשע"ו), וב'הדרן' על הרמב"ם, יו"ד שבט תשמ"ז (תורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 388; הדרנים על הרמב"ם וש"ס, ע' (כו)).

6 טרם הצלחתי לברר הכוונה ב"לעיל", ולהבין בבירור הקשר בין "ממלכת כהנים" לנושא הנידון.

7 שמות יט, ו.

8 הלכות מלכים פי"ב ה"ג.

9 מלאכי ג, ג.

10 נחמ"ז, סה.

מקור דברי הרמב"ם הוא לכאורה בסוגיית הש"ס בקידושין¹¹:

אמר רבי חמא בר חנינא: כשהקדוש ברוך הוא מטהר שבטים, שבטו של לוי מטהר תחילה, שנאמר: "וישב מצרף ומטהר כסף, וטיהר את בני לוי וזיקק אותם כזהב וכסף, והיו לה' מגישי מנחה בצדקה". אמר רבי יהושע בן לוי: כסף מטהר ממזרים, שנאמר: "וישב מצרף ומטהר כסף". מאי "מגישי מנחה בצדקה"? א"ר יצחק: צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל, שמשפחה שנטמעה - נטמעה.

ופירש רש"י:

מטהר השבטים - מיחסם . . שנאמר "וישב מצרף ומטהר כסף" - אותם שנטמעו מחמת ערשם . . שאינו מבדילים, אלא הואיל שנטמעו נטמעו. ורבי יהושע בן לוי סבירא ליה, האי "מטהר" לאו מבדיל פסוליהן קאמר, אלא מטהרם ומכשירם כולם.

כלומר, שר' יהושע בן לוי חולק על ר' חמא בר חנינא, שלר' חמא בר חנינא, "מצרף ומטהר" היינו בירור היחוס, כולל דחיית הפסולים. ור' חמא בר חנינא לא סבירא ליה להאי דינא ד"משפחה שנטמעה, נטמעה".

ובטעם דברי ר' יהושע בן לוי - למה אין הפסולים נדחים - כתב רש"י¹² "שלעתיד לבא אין הקב"ה מבדילים, מאחר שנדבקו בהן משפחות ישראל הרבה". והוא כעין הא דאיתא להלן בגמרא שם: "אמר ר' יוחנן, היכלא [= שבועה בהיכלו של מקום. רש"י], בידינו הוא [= גלות פסולי משפחות ארץ. רש"י], אבל מה אעשה, שהרי גדולי הדור נטמעו בה"¹³.

ואם כן איפוא יש מן הצורך לבאר דברי הרמב"ם, שכנראה העתיק להלכה הן דברי ר' חמא בר חנינא - "בני לוי מטהר תחילה", והן האי הלכתא "משפחה שנטמעה נטמעה" - שלפיה יוצא שבירור היחוס וצירופו יוגבל לזיהוי ישראל לשבטיהם, אך לא לברר ולסלק הפסולים שביניהם¹⁴.

(11) דף ע"ב.

(12) שם ד"ה כסף מטהר.

(13) ורא גם המצוטט להלן ליד ציון 18.

(14) וכבר הקשה כן על הרמב"ם בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קמט (ד"ה יש לי תימה).

ולהעיר שלדין "משפחה שנטמעה נטמעה" לא הביא הרמב"ם מקור מן המקרא, וא"כ יש להקשות: למה לא נפרש הכתוב "וישב מצרף ומטהר" כפשוטו? ונראה לומר שהרמב"ם סמך על דבריו בהלכה שלפניו, וזו אודות אליהו הנביא: "ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזק פסולין, אלא לעשות שלום בעולם". ועל זה הביא ראי' מן הכתוב (מלאכי, שם, כג-כד): "הנה אנכי שולח . . והשיב לב אבות וגו'". ומשמע שהפעולה לגלות

ג. מטרת הייחוס

ונקדים לתרץ מה ששמעתי מקשים: מכיון שמלך המשיח לא יזהה העבדים שנתערבו בתוך בני ישראל, הרי שיישארו בתוך כלל ישראל, ואם כן, בעת בירור ישראל לשבטיהם, לאיזה שבט יתייחסו?

ויש לומר בהקדים, דמסתבר לומר שמטרת הבירור של ישראל לשבטיהם היינו בעבור חלוקת הארץ, שתתקיים מחדש לעתיד לבא¹⁵. ולכן שייך הבירור בזה למלך המשיח דוקא ולא לאליהו הנביא, וכלשון הכתוב "מלך במשפט יעמיד ארץ"¹⁶.

וראה בנבואת יחזקאל: "והיה בשבט אשר גר הגר אתו, שם תתנו נחלתו, נאם ה' אלקים"¹⁷, שלעתיד לבא ינחלו הגרים בתוך השבט שהיו גרים בתוכו בהיותם בגולה. ולכן מסתבר שאף העבדים שלא יגלה אותם מלך המשיח, יצטרפו המה אל השבט שנתערבו בתוכו, הן לענין נחלה בארץ והן לכל דבר, וכדין הגרים הידועים.

ד. אופן טהרת הפסולים לעתיד לבא

ונחזור כעת לעיין בדין "משפחה שנטמעה נטמעה", דקי"ל כן אף לפני עת הגאולה¹⁸. אך אם כן הדבר, מה יתחדש בהלכה זו בעת הגאולה?

הנה, להלן בגמרא קידושין¹⁹ איתא:

ת"ר, ממזירי ונתניני טהורים לעתיד לבא, דברי ר' יוסי. ר' מאיר אומר, אין טהורים. אמר לו ר' יוסי, והלא כבר נאמר²⁰ "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם"! ... אמר רב

הפסולים הבלתי-יודעים הרי זה היפך של "לעשות שלום בעולם", ולא יתכן שמלך המשיח יקלקל מה שהי' נחשב לתיקון ביחס לפעולות של אליהו הנביא.

בתיווך השאלה: מי יעסוק בייחוס בני ישראל, אליהו הנביא או מלך המשיח? – ראה בארוכה ס' ימות המשיח בהלכה (גרליצקי) ח"ב ס' ט.

(15) ראה בארוכה יחזקאל פרק מח. ולדברי רש"י (שם, פסוק יח), גם לנתנינים יהי' חלק בארץ.

(16) משלי כט, ד.

(17) יחזקאל מז, כג.

(18) אלא שלכאורה אין הדבר שייך להלכה למעשה לאנשים כערכנו, כי אינו שייך כי אם לרואי דבר דרך רוח הקודש וכיו"ב.

(19) עב ב.

(20) יחזקאל לו, כה.

יהודה אמר שמואל, הלכה כר' יוסי. אמר רב יוסף, אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי, הוה אתי אליהו, מפיק מינן צוורני צוורני קולרין.

והקשו הראשונים, איך מתאימים דברי ר' יוסי עם הא דקי"ל לעיל דדוקא "משפחה שנטמעה נטמעה", דהיינו שרק הפסולים הבלתי-ידועים יוכשרו. וכן הוא משמעות המשנה²¹ "אין אליהו בא לטמא ולטהר, לרחק ולקרב". ואילו לדברי ר' יוסי משמע שלעתיד לבא ייטהרו הממזרים בכל אופן?

ותירצו על זה בכמה אופנים:

א) הרמב"ן בחידושו מבחין בין פסול ממזרות לפסול עבדות, שהעבדות הוא פסול יותר גרוע מהממזרות, כי העבדים אינם מבני ישראל. ומה שהכשירו רק ב"נטמעה" מיירי בפסול עבדות. ואילו דברי ר' יוסי, שממזרים עתידיים ליטהר, היינו אף מי שפסולו ידוע. ועל הקושיא, היתכן שתיבטל אז מצוה מן התורה של "לא יבא ממזר בקהל ה'"²², מתרץ הרמב"ן דכאן הוי הוראת שעה, ורק לטהר הממזרים שעד אז. וכדבריו כתב הרשב"א בחידושו שם.

ב) ואילו הריטב"א בחידושו מפרש בשם רבו, שכל הלשונות - הן "לרחק ולקרב", הן "נטמעה" - כולו קאי הן אעבדי הן אממזרי ונתיני. ברם, דברי ר' יוסי, שייטהרו לעתיד לבא, מיירי רק בפסולי קהל הבלתי-ידועים, "אבל להידועים: חלילה לערב בזרע הקודש". . . ור' יצחק דאמר 'משפחה שנטמעה נטמעה' סבירא לי' שאפילו מעכשיו כשרים [הבלתי-ידועים]".²³ ודברי ר' יוסי נאמרו לענין לעתיד לבא לחוד, שאע"פ שלאליהו הנביא ולמלך המשיח יוודעו פסוליהן, לא יגלו אז.

דעת הר"ן היא כהריטב"א, והוא מדייק שכך היא אף דעת הרמב"ם, שהרי מזכיר "עבד וממזר" בחדא מחתא, הרי דבתרוייהו לא יגלה פסוליהן כל עוד שעד הנה היתה להן חזקת כשרות²³.

היוצא מזה, שלהרמב"ן והרשב"א, מן הכתוב "מטהר כסף" אנו למדים שהעבדים "שאינם מכלל ישראל" הבלתי-ידועים, הרי הם נטהרים לעתיד לבא. ואילו ממזרים ייטהרו, אף שלא נטמעו. אבל להרא"ה הריטב"א והר"ן, וכן להרמב"ם, לא תהא אז טהרה

(21) סוף עדיות.

(22) דברים כג, ג.

(23) ולענ"ד יש להוסיף, שמאחר שנפסקה ההלכה בגמרא כר' יוסי, שהממזרים ייטהרו לעתיד לבא, למה לא הביא הרמב"ם דבר זה להלכה? ועל כרחין צ"ל שהרמב"ם פירש דברי ר' יוסי רק לענין הפסולים הבלתי-ידועים, וכשיטת הריטב"א.

לשום פסול ידוע, רק שהמטומעין ייטהרו בהוראת שעה, דהיינו שאע"פ שאליהו יכיר בהם, לא יגלה על כך. וזה אנו למדים מן המקראות: א) "וזרקתי . . וטהרתם" (ר' יוסי); ב) "כסף מטהר" (ר' יהושע בן לוי); ג) "והשיב לב אבות" (משנה סוף עדיות²⁴).

שלפי דעת הריטב"א, הר"ן והרמב"ם, לא פליגי ריב"ל ור' חמא בר חנינא: ר"ח ב"ח מייירי בפסולים ידועים, וריב"ל מייירי בפסולים לא-ידועים²⁵.

ה. דין נכרים שנטמעו

הנה בכל הנימוקים שהובאו עד הנה לא נראה לחלק בין עבד שנתערב בישראל לבין נכרי שנתערב בישראל, שהרי אף בהם שייכת הצורך להקל "מאחר שנדבקו בהן משפחות ישראל הרבה". ואם אנו למדים על הוראת שעה שייטהרו אז (לכולי עלמא, עכ"פ) הפסולים הבלתי-ידועים, הרי טהרת בני נכר לבא בקהל ישראל קרובה יותר כדיני התורה (ע"י מילה וטבילה) מאשר טהרת (העבדים, וכל שכן של) הממזרים, שאותם הפסולים הידועים אין להם שום תיקון ופתח היתר בזמן הזה. ומסתבר איפוא שהכלל של "משפחה שנטמעה נטמעה" נאמר אף על נכרי שנתערב בכלל בני ישראל ולא נודע, שלא יתגלה אז. ועכ"פ כך הם דברי כ"ק אדמו"ר שבתחילת דברינו.

ואסיים בלשון הריטב"א: הא-ל ברחמיו יזכנו לימות המשיח ויורנו האמת ותו לא מידי, אכ"ר.

24) ראה הע' 13. עוד יתכן לפרש אופן הדרוש מן "והשיב וגו'": אם טליהו הנביא יגלה על פסול העבדים שנתערבו והתחתנו בישראל, הרי הבנים שנולדו להם מנשים ישראליות לא יתייחסו לאביהם המולידים. וכי לזאת ייקרא "והשיב לב אבות על בנים"!!

25) הבית שמואל (אבן העזר סי' ב ס"ק יט) מבחין בין ממזרים לחללים, שהממזרים שאינם יכולים להתחתן בישראל, לכך אין לגלות פסולם. משא"כ בפסול חללים, "דיש להם תקנה להחתן בישראלים, מגלים".

שלפי זה לכאורה יש לתווך בדברי הרמב"ם, ש'טהרת הלויים' היינו מפסול חללות והדומה, וזה יגלה מלך המשיח. ואילו פסולי שאר שבטי ישראל, פסולי ממזרות, אותם לא יגלה. וכן משמע בשו"ת מהרי"ט שבהע' 14.

אך עיקר הבחנת הבית שמואל מוקשה לדעת הרמב"ם, שהרי השווה עבד וממזר. והרי פסול עבדות שפיר יכולים לטהר, ע"י שישחררו אותם, ואז יתרו לבא בקהל. וגם להרמב"ן הנ"ל, הרי דוקא בפסול עבדות כתב שלא יגלו, ובפסול ממזרות כתב שיגלו.

וע"ע אוצר הפוסקים לאבן העזר שם, ס"ק לו.

סיכום: א. המאבק על 'מיהו יהודי'. אין הפעילות בזה שייכת לכל שליח. נכרים שנתערבו בין עולי רוסיא. ב. סוגיית הגמרא לדעת הרמב"ם. ג. מטר בירור הייחוס - עבר חלוקת הארץ. הגרים והעבדים ינחלו בארץ יחד עם השבט שגרו ביניהם עד אז. ד. טהרת הפסולים לעת"ל - הוראת שעה, והוא חסד לישראל, מאחר שנטמעו בהן כמה וכמה. ה. מסתברא שאף לנכרים שנתערבו שייכת טהרה זו.



יעודי פירות הארץ והאילן לעתיד

הרב שלום צירקינד
תושב השכונה

ברכת הפירות לעתיד

בכמה מקומות בתנ"ך מבואר, שלעתיד יתן ה' ברכה מרובה בפירות ותבואת הארץ: "והורדתי¹ הגשם בעתו, גשמי ברכה יהיו. ונתן עץ השדה את פריו והארץ תתן יכולה וגו'". "וקראתי² אל הדגן והרבייתי אתו, ולא אתן עליכם רעב. והרבייתי את פרי העץ ותנובת השדה למען אשר לא תקחו עוד חרפת רעב בגוים". "הנה³ ימים באים נאם ה', ונגש חורש בקצר ודרך ענבים במשך הזרע, והטיפו ההרים עסיס, וכל הגבעות תתמוגגנה"⁴.

ובכמה מקומות מבואר, שמשחרב בית המקדש ובטל העבודה בו, ניטל ברכת הפירות, ולעתיד יחזירה הקב"ה⁵.

(1) יחזקאל לד, כו-ז.

(2) יחזקאל לו, כט-ל.

(3) עמוס ט, י"ג.

(4) וראה גם ישע"ל, כג. יחזקאל לו, ח. ירמיהו לא, יא. הושע ב כג-ד. יואל ד, יח. זכרי' ח, יב ועוד. וראה גם תרגום יונתן, ומדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרתי) על ויחי מט, יב. רד"ק על תהלים סז, ז.

(5) מדרש תנחומא פרשת תצוה אות י"ג (וכעין זה בילקוט שמעוני על חבקוק ג, יז, ובמדרש משלי פרשה כג, אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק ה) "אמר רב הונא בר אבא: בשעה שהיו הקורבנות קריבין, הייתה סאה ארכליס עושה סאה סולת, סאה קמח, סאה מורסן, סאה סובין, סאה קיבר, סאה גנינים. אבל עכשיו, אדם מוליך סאה של חטים לטחון, אינו מביא, אלא כמו שהולך ויתר מעט. למה? שבטל לחם הפנים. . לחם מצות ולחם הפנים שהיו מקריבין, היו מברכין את הלחם. ובכורים שהיו מקריבין, היו מברכין את פירות הארץ. מעשה ברבי יונתן בן אלעזר, שהיה יושב תחת תאנה אחת בימות הקיץ, והייתה התאנה מלאה תאנים יפות. יצא הטל והיו אותם התאנים שואבות דבש ומורידין, והיה הרוח

ועוד מבואר במדרש⁶, שלאחר חטא עץ הדעת, נתקללה הארץ, ונתמעטו פירות הארץ והאילן. ולעתיד לבוא יחזרו פירות הארץ והאילן לתקונן, כמו שהיו בתחילת הבריאה.

ועוד מבואר במדרש⁷, "ולעתיד לבא עתיד הקב"ה להוציא מירושלם שנים עשר נחלים ועל כל נחל ונחל כל עץ שעושה פירות, ובכל חדש וחדש מבכרין פירותיהן, שנאמר⁸ "ועל

מגבלו בעפר, ובא עז אחת והייתה מנספת חלב לתוך הדבש ונתערב החלב והדבש. קרא לתלמידיו אמר להם: בואו ראו מעין דוגמא של עולם הבא. וכל כך למה? שהיו הקורבנות קריבין. מעשה בסופר אחד, שהיה עולה לירושלים בכל שנה, הכירוהו בני ירושלים שהיה אדם גדול בתורה. אמרו לו: טול ממנו חמישים זהובים ושוב לך אצלנו. אמר להם: יש לי גפן אחת והיא חביבה עלי מכל מה שאתם נותנים, שהיא עושה לי שלוש רפואות בכל שנה, ושש מאות חביות עושה לי בכל שנה. הראשונה היא עושה שלוש מאות. והשנייה עושה מאתים. והשלישית היא עושה מאה. ואני מוכרם בדמים הרבה. מה עשה? הניחם וירד לו. וכל השבח הזה בזכות נסוך היין שהיה קרב על גבי מזבח. בטל נסוך היין, ונמנעו כל טובות שבעולם. אבל לעולם הבא, הקדוש ברוך הוא מחזיר לה הברכות שהיה עושה, שנאמר: ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבא (יחזקאל לו ח). ועיין שם בפירוש עץ יוסף.

וראה גם כן מסכת סוטה מח-מט, אודות נטילת טעם, ריח, ושומן הפירות על ידי חורבן בית המקדש ושאר סיבות. וראה בספר ילקוט מדרשים חלק ד' ע' ז', כ', שלעתיד לבוא יחזיר הקב"ה ברכת הדגן ושומן הפירות.

6) בראשית רבה פרשה יב, ו' רבי יודן בשם רבי אבין אמר: כנגד ו' דברים שנטלו מאדם הראשון ואלו הן: זיוו, חייו, וקומתו, ופרי הארץ, ופירות האילן, ומאורות. . . פרי האילן ופרי הארץ מניין? שנאמר (בראשית ג, יז) ארורה האדמה בעבורך. . . רבי ברכיה בשם רבי שמואל אמר: אף על פי שנבראו הדברים על מליאתן, כיון שחטא אדם הראשון נתקלקלו. ועוד, אינן חוזרין לתקונן, עד שיבא בן פרץ, שנאמר (רות ד, יח): אלה תולדות פרץ, מלא בשביל ו' דברים שיחזרו ואלו הן: זיוו, חייו, קומתו, פירות הארץ, ופירות האילן, ומאורות. . . פירות הארץ ופירות האילן מניין? שנא' (זכריה ח, יב): כי זרע השלום הגפן תתן פריה וגו'". ועל דרך זה במדבר רבה פרשה יג, יב. תנחומא בראשית אות ו'.

וראה ילקוט מדרשים חלק א' ע' ר' מ' (שופטים ט, יג) ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי, מהו החדלתי את תירושי, מלמד שבשעה שנהרג הבל, חדלה הגפן תשע מאות ועשרים וששה מיני פירות, ולא נשתיירו ממנה אלא אחד מין של ענבים, והשאר גנוזין לעתיד לבוא, וכן כל אילן ואילן וכל עשב ועשב, כולם עתידין לחזור לעתיד לבוא, שנאמר (יואל ב, כב) כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם".

7) מדרש ארקים (הובא באוצר מדרשים (אייזנשטיין) חלק א' ע' 71, ובילקוט מדרשים חלק א' ע' 71). וראה גם פרקי דרבי אליעזר פרק נ"א.

8) יחזקאל מז, יב.

הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל, לא יבול עלהו ולא יתום פרו, לחדשיו יבכר וגו'".

עתידה חטה שתתמר כדקל

בגמרא⁹ מבואר "אמר ר' חייא בר יוסף, עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר¹⁰ יהי פסת בר בארץ. תנו רבנן "יהי פסת בר בארץ בראש הרים" - אמרו עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים¹¹, ושמא תאמר יש צער לקוצרה, תלמוד לומר¹² "ירעש כלבנון פרו", הקב"ה מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עליה¹³ ומשרה את סלתה, ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.

"עם¹⁴ חלב כליות חטה", אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול¹⁵ . . .".

ובכמה מקומות¹⁶ מבואר בזה, שלעתיד יחזור העולם לכמו שהי' קודם החטא, שאז היו החטים גדלים על עץ כמין דקל גבוה.

(9) כתובות קיא, ב. וראה גם ילקוט שמעוני על תהלים עב, טז. ספרי על דברים פיסקא שט"ו. שם פיסקא שי"ז.

(10) תהלים עב, טז.

(11) בילקוט שמעוני הגירסא היא "שתתמר ועולה כדקל בראש הרים". וראה במהרש"א כתובות שם, דבור המתחיל עתידה חטה, "החטה גם שתצמח בעמק, תעלה בגובהה על ראש הרים, כדקל הזה שמתמר ועולה גם בעמק על ראש הרים".

(12) שם.

(13) וראה ביאור מאמר זה על דרך הסוד - בספר ליקוטי תורה וש"ס, על הפסוק (האזינו לב, יד) ודם ענב תשתה חמר.

(14) דברים לב, יד.

(15) ובגמרא שם ממשיך, שאל תתמה על גודל הפירות לעתיד, שהרי כבר מצאנו בשנים שעברו שהיו גודל הפירות באופן מופלא. עיין שם. וראה גם סוטה לד, א. תענית כג, א. ירושלמי מסכת פאה פרק ז' הלכה ג'. ועוד.

(16) ראה בראשית רבה פרשה ט"ו, ז "מה הי' אותו אילן שאכל ממנו אדם וחווה, ר' מאיר אומר חטים היו . . . רבי שמואל בר רבי יצחק בעי קמי רבי זעירא, אמר לי' אפשר חטים היו, אמר לי' הן, אמר לי' והכתיב עץ, אמר לי' מתמרות היו כארזי הלבנון". [ועיין עוד גירסת העין יעקב בסנהדרין ע, ב, שהובא בהערה על גליון הגמרא שם, ובעיני יעקב שם. עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו מאמר חקור דין חלק ב' סוף פרק ב', ובפירוש יד יהודה שם. פרי צדיק על פרשת בחוקותי אות י'].]

ובספר בן יהוידע¹⁷ מפרש שב' הדיעות בגמרא מדברים על שני ענינים שונים, דהיינו שבנוסף לזה שהארץ תוציא גלוסקאות שהוא לחם גמור, גם תוציא חטים שיש בהם סלת, בשביל מיני תבשילין שמערבים בהם סולת.

ועוד כתבו המפרשים¹⁸, שלעתיד יהי' הברכה מצוי' בהסולת, אשר מלא פסת יד של סולת, יספיק לאדם בשבילו ובשביל כל בני ביתו.

ברכת הענבים לעתיד

בגמרא מבואר¹⁹, "ודם²⁰ ענב תשתה חמר", אמרו לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך, העולם הבא²¹ מביא עונה אחת בקרון או בספינה ומניחה

ובאגדת אליהו על ירושלמי שקלים פרק ו' הלכה ב' אות ט"ו "זיתכן שאומרו עתידה חטה שתתמר כדקל, שיהיה התבואה כעץ הפרי שעומד לשנים רבות, ומוציא פירותיו בכל שנה ושנה, באופן שאפילו טורח וזיעה בכל שנה כמו עכשיו לא יצטרך התבואה". וראה רד"ק הושע יד, ת.

ולהעיר מזוהר חדש, מדרש הנעלם, פרשת נח (בסוף הדרשה על הפסוק אלה תולדות נח וגו'): "ואמר ריב"ל בימי דור המבול עשה הקב"ה קנה החטים כקנה ארזי הלבנון, ולא היו זורעין וקוצרים, אלא הרוח מנשבת ומנשר החטים למטה, ואוספים אותן וכן בכל שנה ושנה".

וראה בספר בניהו על מסכת כתובות שם, שביאר הענין בזה שיצמחו על עץ גבוה.

(17) על מסכת כתובות שם "קשה כיון דאמר שתוציא הארץ גלוסקאות, אם כן מה צורך יש בסולת זה של החטה, מאחר שיש להן לחם גמור. ונראה לומר סלת זה צריך להם, בשביל מיני תבשילין של בשר, ומיני מרקחות, שמערבים בהם קמח סולת למעדנים".

אמנם ראה בספר אגדת אליהו על ירושלמי שקלים פרק ו' הלכה ב' אות ט"ו, שמפרש שהגלוסקאות והסולת הם ענין אחד, "שענין זה כאלו מוציא גלוסקאות כיון שהסולת מזומנת בשדה לכל מי שרוצה ליטול יבוא ויטול".

(18) מהרש"א כתובות שם דבור המתחיל שמי יש "שתהי' הברכה מצוי' בו שלא יצטרך לו לפרנסתו ולפרנסת בני ביתו רק מלא פסת יד". ועל דרך זה כתב בחדושי אגדות מהר"ל על כתובות שם "שאין צריך לאכול וחוזר לאכול כמו שהוא עתה. . רק מביא כמלא פסת ידו ומוזה יהיה פרנסתו ופרנסת ביתו כי תהיה הברכה במעיו".

(19) כתובות שם. וראה גם ילקוט מדרשים חלק ד' ע' נג.

(20) שם.

(21) בחידושי אגדות מהר"ל כאן כתב, שפירוש "עולם הבא" כאן הוא לימות המשיח, (וראה גם תוספות כתובות קיב, ב ד"ה דור. חידושי המאירי (מהדורת בלוי) פסחים ג, א, ד"ה וקפאון, וד"ה נכתב.

בזוית ביתו ומספק הימנה כפטוס²² גדול, ועציו מסיקין תחת התבשיל²³. (ופירש רש"י "ודם ענב תשתה - מתוך הענבה תשתהו ולא תצטרך לדורכו²⁴). ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי (=שלושים סאה) יין.

כי אתא רב דימי אמר מאי דכתיב²⁵ "אוסרי לגפן עירה", אין לך כל גפן וגפן שבארץ ישראל שאין צריך עיר [=חמור זכר²⁶] אחת לבצור. "ולשורקה²⁷ בני אתונו" אין לך כל אילן סרק שבארץ ישראל שאינו מוציא משוי שתי אתונות. .²⁸

מנורת המאור נר ה' כלל ג' חלק ב' פרק י'). ועוד מפרש, שאפשר לומר שמדבר על עולם הבא ממש, ואז הכוונה הוא על שתי רוחנית. עיין שם.

(22 המהרש"א מפרש פיטס מלשון חבית. (וראה בילקוט מדרשים חלק ד' ע' נג "ומספיק ממנו בקנקן גדול"). ועיין עוד בפירוש תולדות אדם על הספרי דברים פיסקא שי"ז.

(23 בשיטה מקובצת מביא בשם רש"י מהדורא קמא, שפירש "עציה" על החרצנים. ועיין עוד מהרש"א שם דבור המתחיל ומסתפק.

(24 ומשמע מדבריו שבתוך הענבים עצמם יתהווה היין צלול כמשקה, ויהי שמור שם בתוך הענבים. וראה גם בספר בן יהוידע על סנהדרין צט, א דבור המתחיל זה יין המשומר, בסוף הדבור. צפנת פענח על מסכת ברכות לד, ב דבור המתחיל מאי עין.

(25 בראשית מט, יא. וראה בתורה שלמה על הפסוק, אות קס"א בהערה. ושם נסמן.

(26 ראה רש"י על פרשת ויחי מט, יא. על פרשת וישלח לב, טז. ועיין עוד בתורה שלמה על הפסוק בראשית מט, יא אות קס"א בהערה.

(27 שם.

(28 ועיין שם בהמשך הגמרא.

ובמדרש אלפא ביתו"ת פרק ו', מפרט יותר על גודל הפירות לעתיד: "ש"ת, על שם שהוא עתיד לשית לעולם הבא כל חטה וחטה ושעורה ושעורה שיתהא מהן מכל אחת ואחת עשרים ושנים עשרונים של קמה בשני טעינין של חמורים וסימנהון בגימטריא חט"ה. דבר אחר ש"ת על שום שהוא עתיד לשית לעולם הבא כל ענבה וענבה שיתהא לצאת הימנה מכל אחת ואחת קכ"ז גרבין של יין וסימנהון ענב"ה. דבר אחר ש"ת על שום שהוא עתיד לשית לעולם הבא כל תאנה ותאנה שיתהא תנ"ו ליטרין בליטרא של צפורי וסימנך תאנ"ה. דבר אחר ש"ת על שום שהוא עתיד לשית לעולם הבא כל זית וזית שיתהא תי"ז לוגין של שמן יוצאין מכל אחת ואחת וסימנך זי"ת. דבר אחר ש"ת על שום שהוא עתיד לשית לעולם הבא כל תמר ותמר שיתהא תר"מ צנצנת של שכר יוצאות מכל אחת ואחת וסימנך תמ"ר. דבר אחר ש"ת על שום שהוא עתיד לשית לעולם הבא כל תפוח ותפוח שיתהא לצאת מכל אחת תצ"ד גרבין יין של תפוח וסימנך תפ"ח. דבר אחר ש"ת על שום שהוא עתיד לשית לעולם הבא כל אגוז ואגוז שיתהא י"ז עשרונים של מוח לעשות מכל אחד ואחד וסימנך אגו"ז. דבר אחר ש"ת שעתיד כל אילן

ובמדרש אחר כתוב²⁹ "ועתידה הגפן שתמשך ותעלה בראש הרים כמקל, שמא תאמר יש צער לבוצרה, תלמוד לומר ירעש כלבנון פרי. והקדוש ברוך הוא מנשב בה הרוח ומנשר פירותיה וכל אחד מישראל נוטל ומביא פרנסתו ופרנסת בני ביתו".

האם הוא כפשוטו או בדרך משל

בספר הבתים³⁰ כתב על מאמרי חז"ל הנ"ל אודות גודל הפירות לעתיד, "אלו המאמרים וכיוצא בהן, אם נאמינם כפשוטו איו לנו היזק בזה. או אפשר שדברו על צד הגוזמא וההפלגה, למה שימצאו המזונות בעת ההוא בהסתפקות ובהרוחה". [ומכמה דברי המפרשים שהובאו לעיל, נראה שפירשו כפשוטו].

גודל הפירות קרוב לזמן הגאולה

בכמה ספרים מבואר³¹, שקרוב לזמן הגאולה, יוציאו האילנות פירות גדולים, וזה יהי סימן על ביאת המשיח.

ואילן שהן מוציין פירות לעתיד לבא, שנאמר (ויקרא כו, ד) ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו. דבר אחר ש"ת על שום שהוא עתיד לשית לעתיד לבא, נהרות של יין, נהרות נהרות של שמן, נהרות נהרות של דבש, נהרות נהרות של מעדנים, נהרות נהרות של ממתקנים, נהרות נהרות של אפרסמון טהור, וכל ההרים מנטפים עסיס, וכל הגבעות דבש וחלב, שנאמר (ויאל ד, יח) והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס וגו', וכל כך הללו למה שכך של צדיקים לעולם הבא, שנאמר (תהלים סח, ד) וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלקים וישישו בשמחה".

וראה גם בספר ילקוט מדרשים חלק ד' ע' כח אודות לעתיד "ויהי כור של חטים עושה בתשע מאות כור, וכן היין וכן השמן".

29) הובא בספר ילקוט מדרשים חלק ד' ע' נ"ג. וראה גם מסכת כלה רבתי פרק ב' הלכה ג' " יהי פיסת בר בארץ בראש הרים, אמרו לא כעולם הזה עולם הבא, העולם הזה יש צער לדרוך ולבצור, העולם הבא הקב"ה מוציא רוח מאוצרותיו ונופפת עליהם ונושרות אותם בקרקע, אדם יוצא לשדה מביא מלא פירותיה ממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו", (וממה שכתב "לדרוך ולבצור" משמע שמדבר בענבים, ולא בחטים).

30) מהדורת הרש"ר, חלק א' ע' קפ"ו. ועיין שם שמציין לדברי הרמב"ם בפירושו המשניות בהקדמה לפרק חלק (סנהדרין פרק י'), שפירש המאמר "עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" על דרך משל. ועיין ערכו. ולהעיר מלקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 192 הערה 24.

31) ראה בחידושי אגדות מהרש"א על סנהדרין צח, א דבור המתחיל אין לך קץ מגולה מזה "לפי שכל זמן שאין ישראל על אדמתם אין הארץ נותנת פירותיה כדרכה, אבל כשתחזור ליתן פירותיה, זהו קץ מגולה שקרב לבוא זמן גאולה שיחזור ישראל על אדמתן".

טובת היין לעתיד לבוא

במדרש מבואר³² "אמר הקדוש ברוך הוא לפי שבעולם הזה היין תקלה לעולם, לעתיד לבוא אני עושהו שמחה, הדא הוא דכתיב³³ "והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס".

ובכמה מקומות מבואר³⁴, שבזמן הזה, יכול היין להביא תוצאות בלתי רצויים, מה שאין כן לעתיד, יהי' היין טוב בתכלית ורק יביא לטוב.

ובספר דברי תורה (מונקאטש) מהדורא ד' אות טו"ב (י"ז) כתב על זה "המהרש"א ז"ל דייק בלשונו הזהב כשאין ישראל שרויין על אדמתן אין ארץ ישראל נותנת פירותי' "כדרכה" . היינו כדאמרין בש"ס כתובות (דף קי"ב ע"א) דריב"ל חזינהו להנהו קטופי (אשכולות) דהוו קיימי כי עיגלי, אמר עגלים בין הגפנים, אמרו לי' קטופי נינהו אמר ארץ הכניסי פירותיך, למי את מוציאה פירותיך לערביים הללו שעמדו עלינו בחטאתינו עיין שם. והיינו זהו "כדרכה" (שכתב המהרש"א) של ארץ ישראל להוציא פירות אשכולות שדומות לעגלים, ואם יראו שחזרת ומוציאת גדולות ונפלאות אלו כשאין ישראל שרויין על אדמתן (כנזכר מהמהרש"א) בעל כרחך הוא בשביל ישראל שיחזרו לאדמתן, כי לולא זאת לא תוציא עוד בשביל הערביים" עיין שם.

הקשר בין גודל הפירות לקיבוץ גליות, על פי חסידות - ראה אור התורה נביאים וכתובים כרך א' ע' תמ ואילך.

32) ויקרא רבה סוף פרשה י"ב. ועל דרך זה במדרש תנחומא שמיני אות ה'. ובמהדורת בובר פרשת נח אות כ"א, ופרשת שמיני אות ט'.

33) יואל ד, יח.

34) בביאור הענין על דרך החסידות, ראה אור התורה בראשית כרך ה' ע' 2014, שמות כרך ב' ע' שע"ב, שמות כרך ה' ע' א'תקסו ואילך, ויקרא חלק א' ע' מ' ואילך, דברים כרך ד' ע' א'תרצג, נביאים וכתובים כרך א' ע' תס. ספר הליקוטים ד"ח צמח צדק ערך יין ע' תשל"ז ואילך. יהל אור על תהלים ע' רעט. וראה גם מאמרי דבור המתחיל אסרי לגפן עירה וגו', בתורה אור פ' יוחי, וכו'. (תמצית הענינים הנ"ל הובאו ונתבארו בספר הנה ימים באים חלק א' ע' 314 ואילך, ובס' השבת בקבלה ובחסידות חלק ב' ע' 438 ואילך בארוכה).

וראה גם בס' בית יעקב (מאיזביצא) פרשת שמיני אות י"ב (ע' 86). ספר שפתי דעת (לבעל הכלי יקר) על פרשת נשא. וראה בס' טל תורה על ברכות לה, ב דבור המתחיל כשיבוא אליהו ויאמר (שלעתיד מכיזן שיהי' היין שמחה, אפשר שיקבעו עליו סעודה ויברכו אחרי ברכת המזון).

העץ עתיד להיות נאכל

בתורת הכהנים³⁵ כתוב "מנין שהעץ עתיד להיות נאכל? תלמוד לומר "עץ פרי³⁶" - אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר "עושה³⁷ פרי". אם כן למה נאמר "עץ פרי"? אלא מה פרי נאכל, אף העץ נאכל".

ולפי דיעה אחת במדרש³⁸, כשברא הקב"ה את העולם רצה שיהי' טעם העץ כטעם הפרי, אלא שהארץ עברה על הציווי ולא הוציאה כן. ולעתיד יתוקן הבריאה להיות על שלימותו כפי שהי' מתחילה ברצון ה'.

ובחסידות מבואר³⁹, שהענין הפנימי בזה שלעתיד יהי' טעם העץ כטעם הפרי, הוא שהגוף יהי' מזוכך ויהי' במדריגת הנשמה, ויהי' ניזון מזיו השכינה כמו הנשמה.

(35) על הפסוק ויקרא כו, ד.

(36) בראשית א, יא.

(37) שם.

(38) בראשית רבה פרשה ה, ט "ר"י בר"ש אמר שעברה על הצווי, שכך אמר לה הקב"ה (בראשית א, יא) תדשא הארץ דשא וגו', מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן, אלא (בראשית א, יב) ותוצא הארץ דשא וגו', הפרי נאכל והעץ אינו נאכל". וראה גם כן בירושלמי כלאים פרק א הלכה ז "שעברה על גזירותיו של הקב"ה", ובפירוש מהר"ש סיריליאו ומהר"א פלדא שם. רש"י בראשית א, יא. רמב"ן בראשית א, כט בסופו.

[ובביאור הדבר, למה עברה הארץ על צווי הקב"ה - ראה בפירוש נזר הקדש על מדרש רבה שם. של"ה ריש פרשת בראשית. אלשיך בראשית א, יא. שפתי כהן שם א, יב. ערבי נחל בראשית דרוש יז. והמעייין יראה שטעמים אלו אינם שייכים לעתיד. וראה גם פירוש עשירית האיפה על תורת הכהנים פרשת בחוקותי בתחילתו, אות ה'.]

בביאור הענין שעצו ופריו שוה, הפירוש הרגיל בזה הוא שהעץ היינו האילן, יהי' שווה לטעם הפרי (ולהעיר גם מכפות תמרים סוכה לה, א ועוד). ובס' בניהו סוף מסכת כתובות פירש בזה שיאכלו גם הגרעינים כמו הפרי. ולהעיר משיטה מקובצת סוף כתובות, שכתב בשם רש"י מהדו"ק, שה"עצים", דהיינו הגרעינים של הענבים לעתיד, ישתמשו להסקה, ודו"ק.

(39) לקוטי תורה פרשת וזאת הברכה, ק, טור ב "וזהו ענין תדשא הארץ כו' עץ פרי עושה פרי כו', והיינו על ידי ועניתם את נפשותיכם, על דרך העולם הבא אין בו אכילה ושתיה. והיינו על ידי שיהיה הגוף שלא על ידי דבר ונוקבא, כי אם ועצמותיך יחליץ, וזהו עץ פרי שטעם עצו ופריו שוה, כי האדם עץ השדה. ויהיה טעם עצו הוא הגוף, כמו פריו שהיא הנשמה, ולכן אין צריך אכילה ושתיה". וראה באור התורה בראשית כרך א' ע' 68 ואילן. ויקרא חלק א' ע' קצו. ויקרא חלק ד' ע' א'עא. ספר המאמרים תרל"ד ע' שכג. תרל"ו חלק ב' ע' רצ"ג, (שענינו שהמלכות תהי' שוה לו"א). שם ע' שנד

האם יעוד זה הוא כפשוטו או בדרך משל: בלקוטי שיחות⁴⁰ מבואר, שמכיון שבתורת כהנים מובא מאמר זה בהמשך לכמה מאמרים שמוכרח לפרשם כפשוטו, מסתבר שגם פירוש מאמר זה הוא כפשוטו. ואף לשיטת הרמב"ם⁴¹ שפוסק שלעתיד לא יהי שינוי מנהגו של עולם, מסתבר שכונת המאמר הנ"ל הוא כפשוטו, אלא שיתקיים בתקופה השני של ימות המשיח, שאז ישתנה מנהגו של עולם⁴².

התועלת בזה

התועלת בברכות הפירות לעתיד, הוא, כדי שימצאו בני ישראל כל צרכיהם מוכנים בשפע רב, ויוכלו להיות פנויין בתורה וחכמתה⁴³.

עוד תועלת בריבוי הפירות הוא, שלא יהי עין ברי' צרה בחבירתה, ויתוסף ריבוי שלום אצל בני ישראל⁴⁴.

(עצו ופריו שווה לעתיד על ידי ההמשכה בחי' אין שלמעלה מן החכמה, עיין שם). תר"ם חלק א' ע' רנט. ספר המאמרים תרס"ד ע' רנג. ספר השיחות תורת שלום ע' 180. פלח הרמון ויקרא ע' תלו (שהגוף הוא החומר כמו העץ, והנשמה היא הצורה כמו הפרי). לקוטי לוי יצחק על תנ"ך ומאמרי חז"ל ע' ק"ז. וראה גם בספר אמרי יוסף (ספיניקא) על פרשת בחוקותי ע' פז. וראה בס' חתם סופר דרושת ח"א ע' מ', דברי שערי חיים (מכת"י) על דברים ע' נ', עוד רמזים בזה.

40 חלק כז ע' 192 (בתרגום מאידית): "המאמר הנ"ל בתורת כהנים בא בהמשך לכמה ברכות שתוכנם דוקא ברכות גשמיות, כולל גם הברכה שבפסוק "ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר כו' נזרעת ועושה פירות בן יומה כו' נטוע ועושה פירות בן יומה כו' העץ נאכל", והיינו שהברכה היא כפשוטה בגשמיות ממש". עיין שם עוד ובהערות.

41 הלכות תשובה פ"ט ה"ב. הלכות מלכים פי"ב ה"ב. וראה פירוש המשניות הקדמה לפרק חלק, אגרת תחיית המתים פ"ו.

42 ועיין עוד מה שיתבאר בעז"ה בערך "שתי תקופות בימות המשיח".

43 ראה רמב"ם הלכות מלכים פרק י"ב הלכה ד' ואילך "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי להם נוגש ומבטל". "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". ובכמה מקומות.

44 ראה מדרש תהלים (שוחר טוב) מזמור עב (ג), "וכי הרים נושאים שלום וגבעות צדקה, אלא בזמן שהפירות מועטין מריבה בעולם, כיצד אדם נכנס לכרמו של חברו, הוא אומר לו מה אתה עושה בתוך כרמי, ומריבין זה עם זה, ובזמן שהפירות מרובין בעולם, עין טובה בעולם ושלום בעולם, שנאמר (זכרי' ג, י) ביום ההוא נאם ה' צבאות תקראו איש לרעהו אל תחת גפן ואל תחת תאנה".

וראה גם בערך "עשירות בני ישראל לעתיד לבוא" (גליון א'קמה) בכותרת "התועלת בשפע העשירות לעתיד".

עוד פרטים

בספר אגדת אליהו⁴⁵ כותב, שלעתיד יפלו הפירות מהאילן מעליהן ולא יצטרכו ללקוט אותם. וגם כותב שם, שלעתיד גם העלים יהיו ראויים לאכילה.

ובספר בניהו⁴⁶ כתב, שלעתיד, יטעו בני ישראל אילנות בבתיהם, ויתנו פירות בזמנם, בלי צורך להשקאת מים.

וראה מצודת דוד על זכרי' ח יב "הצלחת הזרע מביא השלום, כי בהעדר התבואה עין בריה צרה בחברתה, והוא סבה אל השנאה והמריבה, ולא כן כשהברכה מצויי". וראה גם בראשית רבה פרשה פט, ד. בבא מציעא נט, א. רש"י מקץ מא, ב.

45) על ירושלמי שקלים פרק ו' אות ט"ו, "וגם בפירות האילן לא יהיה טורח ללקטן להוציא זמן על זה, אלא יפלו מעצמן". (וראה עד"ז מה שוהבא לעיל אודות החטים והענבים לעתיד). ושם "ובענין הפסוק ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יבול עליהו. . לא יבול עלהו, שאפילו העלים יהיו לאכילה".

46) במסכת יומא לט, ב, כתוב "דאמור רב הושעיא, בשעה שבנה שלמה בית המקדש, נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאים פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר (תהלים עב, טז) ידעש כלבנון פריו, ומהן היתה פרנסה לכהונה, וכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יבשו, שנאמר (נחום א, ד) ופרח לבנון אומלל, ועתיד הקב"ה להחזירה לנו, שנאמר (ישעיהו לה, ב) פרוח תפרח ותגל אף גילת ורגן כבוד הלבנון נתן לה".

ובספר בניהו שם כתב "ועתיד הקב"ה להחזיר לנו. פירוש אחר ביאת המשיח, או גם בבתיים שלנו ניטע אילנות, ומוציאים פירות בזמנם בלתי השקאה של מים, אלא מאליהן. ויהי' כמו שהי' בבית המקדש, לכן אמר להחזיר לנו דייקא, ולא אמר להחזיר לבית המקדש, דזה פשיטא, ואין זה רבותא כל כך בבית שלישי שיבנה במהרה בימינו אמן".

הביאורים בזה על פי חסידות

בחסידות מבואר, שהטעם לברכת הפירות לעתיד, הוא מפני שהי' ההמשכה מבחינה שלמעלה מסדר השלתשלות⁴⁷. ועוד מבואר⁴⁸, שזה מורה שהארץ הגשמי יהי' בהתאחדות עם שרשו ומקורו שהוא דבר ה', שלכן הארץ הגשמי תוציא דברים בתכלית השלימות.

ובחסידות מבואר עוד⁴⁹, שהענין הפנימי בברכת פירות הארץ והאילן לעתיד, הוא, שפירות הארץ מרמז על מלאכים, ולעתיד יהי' בהם תוספת אור ויהי' בביטול יותר

47 ספר המאמרים תרל"ז חלק ב' ע' שנ"ד: "כי הנה יש ב' בחי' השפעות, הא' הוא מבחי' עץ שהוא בחינת חכמה מלשון עצה ותושי', ויש בחינת השפעה שלמעלה מן החכמה וכמו שכתוב והחכמה מאין תמצא, וזהו אם אין שהשפעה נמשך מבחינת אין שרש החכמה ולכן אזי ההשפעה היא בתוספת מרובה, וזהו ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו דהיינו שהפירות יהי' בתוספת מרובה, וממילא מובן שזהו מפני שנמשך ההמשכה מבחינת אין שלמעלה מסדר השתלשלות, וזהו ההבטחה שמבטיח שעץ השדה יתן פריו שאין הכוונה רק על פירות גשמיים, רק שהכוונה הוא שמבטיח אותם שההשפעה יהי' נמשך מבחינה גבוה מאד שלמעלה מסדר השתלשלות וזה אנו יודעין מהפירות שעל ידי זה שהפירות יהיו משונים משאר פירות מזה אנו יודעין שההמשכה נמשך ממקום גבוה כו" ועיין שם עוד. ובספר המאמרים תרכ"ז ע' תט. אור התורה ויקרא חלק א' ע' קצז., דברים חלק ב' ע' תשג ואילך. נביאים וכתובים חלק א' ע' תמ.

48 ראה לקוטי שיחות חלק לו ע' 83 ואילך: "על פי הנ"ל מבואר גם הקשר דהיעודים הגשמיים שבפסוקים ומאמרי רז"ל בנוגע לעתיד לבוא, וכמו מאמרים הנ"ל ב' ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" וכיו"ב - כי דוקא זה מורה על שלימות מצב בני ישראל בלימוד התורה וקיום המצוות שלהם: "זה שבזמן דעתה באים עניני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן בעשבים והן בפירות האילן, אינו רק בסיבת חטא עץ הדעת שירד מצב העולם, "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גו" בזעת אפיך תאכל לחם גו", אלא לפי שעניני גשמיות העולם אינם "כלים" כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם אדם הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכיו הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'. "וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא בימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיות, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמיים בהתאחדות עם שרשם ומקורם - דבר הוי' . . . כאשר התורה ומצוות נחקקים בהאדם מעבר אל עבר, שזהו כל העצם שלו, הרי זה חודר ופועל מעבר אל עבר, בכל כוחותיו ועניניו עד בכל הדברים שבעולם, ולכן נראה ונגלה גם בגשמיות העולם שאין הפסק בין פעולת האדם והפירות הצומחים, שההשפעה של הקב"ה נשפעת תיכף ומיד ממש בלי הפסק כלל. וענין זה יהי' בגילוי לעתיד לבוא . . ."

49 תורת מנחם תשט"ז חלק ב' ע' 277 "ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו, דהנה יש תבואות הארץ ותבואות האילן, תבואות הארץ קאי על מלאכים, ותבואות האילן קאי על נשמות, וזהו ונתנה

להקב"ה, ופירות האילן מרמזו על נשמות ישראל, ולעתיד יהי' בהם תוספת עילוי, שזהו ענין נשמות חדשות שיתגלו לעתיד.

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



אמירת שיר של יום בתפלה לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

טעמים למה אומרים שיר של יום

איתא במסכת סופרים (פרק י"ח ה"ב) "לפיכך נהגו העם לומר מזמורים בעונתן דתנינן תמן שיר שהלויים אומרים שיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש, ביום הראשון היו אומרים, ליי"י הארץ ומלואה תבל ויושבי בה וכו' שכל המזכיר פסוק בעונתו מעלה עליו כאילו בנה מזבח חדש והקריב עליו קרבן", ועד"ו איתא בסנהדרין (דף ק"א) "כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם" והרמב"ם בסוף ספר אהבה בסדר התפלה כתב: "נהגו מקצת העם לקרוא בכל יום אחר תחנונים אלו שיר שהלויים אומרים בבית המקדש באותו יום" וכ"כ הכל בו סימן ל"ו והטור בסימן קל"ג, וכן כתב אבודרהם עמוד קכ"ג "וגם נהגו לומר בכל השבוע השיר שהיו הלויים אומרים במקדש השירים שהיו הלויים אומרים", ובשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן כ"ה, וכן פסק הרמ"א בשו"ע או"ח סימן קל"ב סעיף ב "ואומרים השיר שהלויים היו אומרים במקדש שחרית לבד" ועי' שם במג"א.

ובהטעם שאומרים שיר של יום ראה מ"ש בחי' החת"ס על מסכת תמיד (נדפס בסוף ס' המאירי שם, ובסו"ס חי' חת"ס על מסכת גיטין) לאחר שכתב דלעת"ל לא יאמרו הלויים אותן השירות שהיו אומרים בבית המקדש אלא שירות חדשות וז"ל: ובזה נ"ל ליישב ג"כ קושיית תשובת אלשיך (שו"ת אלשיך סי' קל"ח) שהובא במג"א סוף סי' קל"ב (סקל"ד) על שאין אומרים שירים בתפלת המנחה, ואמאי הלא בביהמ"ק היו אומרים גם במנחה כדמוכח מהא דנתקלקלו הלויים בשיר (ר"ה ל, ב)?

הארץ יכולה, שהוא ענין העלי' בהמלאכים, שגם הם יהיו בבחינת מהלכים, ועל ידי זה שהנשמות יפעלו בהמלאכים שיהיו בבחינת מהלכים, יהי' תוספת עילוי גם בהנשמות, שזהו ועץ השדה יתן פרי, שיהיו נשמות חדשות, שזהו ענין צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן". ועל דרך זה בספר המאמרים תרכ"ז ע' קב. תרכ"ז ע' תט. תר"ל ע' קמו, קנה. ספר המאמרים תרנ"ז ע' קנד ואילך. וראה גם בספר בן יהודע על מסכת יומא כא, ב, דבור המתחיל נטע בו.

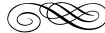
"ונלפענ"ד ליישב בהקדם דאנו אומרים פ' הקרבנות משום ונשלמה פרים שפתינו והיא על א' משני פנים: או דנאמר נהי שאין אנו מצפים להקריב היום עוד זה הקרבן והוא נמנע במציאות להקריבו עוד היום, כיון שלא נבנה עתה כבר בהמ"ק, מ"מ אנו אומרים כל הפרשיות מדמין בנפשינו כאלו הוא כבר נבנה מאתמול, ויהי' נא אמרינו לרצון כאלו אנו עומדים עתה בתוכו ומקריבים בו. והשני הוא כוונה יותר טובה ומעולה שבאמירה זו אנו משתוקקים ומצפים שעוד היום בירושלים לעמוד ויבנה בהמ"ק, כפירש"י במס' ר"ה (ל, א, ד"ה לא צריכא) שלעת"ל יהיו בנוי כמו רגע יורד בנוי מן השמים ומשוכלל, וידוע כי אין המזבח הפנימי מתחנך אלא בתמיד של בין הערבים, שא"א להקטיר עליו קטורת כ"א בהטיבו הנרות וצריך שתהי' מגורה דולקת בין הערבים תחלה, והא"ש דבבקר ע"כ אנו קוראים בפרשיות על הכוונה ראשונה, דא"נ יבנה היום מ"מ א"א לעבוד היום עבודת שחר שלימה, שהרי א"א לחנך מזבח הפנימי כ"א בקטורת ומגורה בנרות, וא"א לכווין כאשר הוא בנוי ועומד מאז, ע"כ אנו אומרים גם השירה שהי' אומרים אז, משא"כ בערב אנו רוצים שיבנה היום ונזכה לעשותו כאשר זכינו לסדרו, ע"כ אין אנו אומרים בו השיר שלא לקלקל כוונותינו, שהרי לעת"ל לא יאמר השיר ההוא וק"ל", עכ"ל החת"ס, דמשמע מדבריו דאמירת שיר של יום הוא חלק מאמירת פ' הקרבנות דונשלמה פרים שפתינו כמו שהי' עושים בעת הקרבת הקרבנות.

ועד"ז כתב בס' תולעת יעקב (בסוף סוד נפילת כפים): "ונהגו לומר בכל ימי השבוע השיר שהיו אומרים הלויים על הדוכן במקדש . . להורות שסדר התפלה כסדר הקרבן, כי התפלה עתה מקום הקרבן בזמן הבית, והשיר משום השיר שהיו הלויים אומרים וכו'".

ובספר סדר היום (סדר אשרי ובא לציון) כתב: "ויאמר השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן והוא כדי לזכור חורבן בית המקדש ולדאג על זה ולבקש מאת אלהינו שיחזיר עטרה ליושנה ויחדש ימינו כקדם ונקריב לפניו קרבנות חובותינו", ובסדר רב עמרם (סיום התפלה) כתב ג"כ שאומרים זה זכר למקדש ובמחזור ויטרי סי' א'.

אך בשיחות קודש מבואר בכ"מ טעם לאמירת "שיר של יום" הוא כדי לפעול אותם הענינים שנפעלו בששת ימי בראשית מחדש [כיון שמזמורים אלו קשורים לאותו היום שבשבוע כמבואר בר"ה לא, א) לדוגמא ראה בשיחת ליל י' כסלו תשמ"ה (תורת מנחם ח"ב ע' 776) אודות אמירת שיר של יום ביום שלישי שפועלים אז פעולה מיוחדת דטוב לשמים וטוב לבריות וכו' וכן בתו"מ תשמ"ט ח"ג ע' 349 ובכ"מ, וכן כתב בס' חקרי לב או"ח סי' ל"ב שהוא משום "קריאת פסוק בעונתו", ז.א. שאינו משום זכר למקדש אלא דכמו שהלויים אמרו שירים אלו שהם בעונתן כן הוא אצל כאו"א גם בזמן הזה, ומשמע כן ממס' ספרים כנ"ל וכ"כ בס' חזון נחום (מהג"ר אליעזר נחום) סוף מסכת תמיד וז"ל: "דשירים הללו אין ענינם שום יחס מענין עבודה אלא הן שבח והודאה לשמו הגדול בכל יום ויום מעין עניינו, ולכן שירים הללו היו אומרים בין קודם שנבנה הבית ובין אחר שנחרב וכמו שאמרו רז"ל בכל יום ויום תן לו מעין ברכתיו וכו' עכ"ל.

ולפי זה נראה לומר בנוגע ללעת"ל דאי נימא כטעם הא' שהוא משום זכר למקדש וכו' ונשלמה פרים שפתינו מובן דלעת"ל לא יאמרו שיר של יום בתפלה, משא"כ לפי טעם הב' שהוא משום שבח והודאה על יום זה ולהמשיך ההמשכות של יום זה כביאור הרבי, נמצא שגם לעת"ל יאמרוהו, וראה בס' שירת שמואל סי' ס"ז, ובענין תפלה לעת"ל ראה בס' ימות המשיח בהלכה חלק ראשון סי' כ"ט ואילך.



תורת רבינו

נחלת שבט מנשה

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ח פ' מטו"מ מקשה דלמה נתן משה נחלה בעבר הירדן גם לחצי שבט מנשה, הלא לא מצינו כלל שהם ביקשו שרוצים שם נחלה, ואצל בני גד ובני ראובן הי' זה חסרון שלא רצו נחלתם בארץ ישראל כדמוכח מקראי שמשה רבינו דימו אותם להמרגלים וכו' וא"כ למה נחלו הם - חצי שבט מנשה - מעבר הירדן? ומבאר שם בארוכה דבחצי שבט מנשה הי' זה למעליותא אף שהם לא ביקשו לנחול שם, מ"מ רצה משה רבינו להנחיל להם שם, כי זהו הכנה ל"ירחיב ה' את גבולך" דלעת"ל שנפעל ע"י משה רבינו, ומבאר שזה שייך במיוחד לשבט מנשה שהיו חובבים את הארץ עיי"ש בארוכה.

ובהערה 4 בקושיית השיחה שם כתב וז"ל: וגם בהתנאי אם יעברו גו" (לב, כט, ל, לא) נזכר חצי שבט מנשה ורק ביהושע (א יב יג) נאמר ולחצי שבט מנשה גו' זכור את הדבר גו" ולהעיר מלשון רש"י דברים ג, יח) לבני ראובן וגד" אלא שבמפרשי רש"י ששולל בזה שאר בני' וראה רש"י פרשתינו (שם יז) עכ"ל.

ויש להעיר עוד מתרגום יונתן דברים שם "ופקידית יתכון שבט ראובן ושבט גד ופלגות שבט מנשה כו" וכן נוסף להמוזכר לעיל ביהושע, ראה גם שם (ד, ב) ויעברו בני ראובן וחצי שבט המנשה וגו' כאשר דבר אליהם משה וכן שם (כב, א) אז יקרא יהושע לראובני ולחצי שבט המנשה ויאמר אליהם אתם שמרתם את כל אשר צוה אתכם משה וגו', הרי מוכח מזה שהי' ציווי גם על חצי שבט מנשה שצריכים ללחום ביחד עם בני גד ובני ראובן בארץ כנען, ולכאורה צריך ביאור דכיון שנתבאר בהשיחה דאצל מנשה הי' זה למעליותא כי הם לא ביקשו נחלה מעבר הירדן אלא שמשה נתן להם מעצמו בכדי שהי' ההכנה לכי ירחיב ה' את גבולך וכו' כנ"ל, א"כ למה באמת צוה להם משה ג"כ לעבור חלוצים כו', ולאידך גיסא צריך ביאור שבפרשתינו לא נזכר תנאי עם חצי שבט המנשה אלא לבני גד ובני ראובן וכמ"ש בהערה?

ואולי יש לומר בזה עפ"י מ"ש בחי' הגרי"ז על התורה פ' ברכה עה"פ צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל דמבאר בזה דאעפ"י שעיקר הדבר שלקחו בני גד ובני ראובן נחלתם בעבר הירדן בא להם עפ"י שאלתם שביקשו ממשה שיתן את הארץ הזאת לעבדיך לאחזה, מ"מ אח"כ נעשה זה לחוק ומשפט וציווי מאת ה' באופן החלוקה והמלחמה שהם יעברו חלוצים לפני בני ישראל ואפילו אם היו מוחלים על נחלתם בעבר הירדן כבר לא היו יכולים לבטל תנאם כדכתיב במטות ואם לא תעשו כן הנה חטאתם לה', ודעו חטאתם אשר תמצא אתכם שלא רק שלא תקיימו תנאכם והבטחתכם, רק גם תעברו על ציווי של מקום ותחטאו לה'.

ולפני זה כתיב "והייתם נקיים מה' ומישראל והיתה הארץ הזאת לכם לאחזה כו" קחשיב שני דברים מה' ומישראל, מה' פירושו מה שנעשה עליהם חובה מאת ה', ומישראל היינו קיום התנאי שזה נוגע לבני ישראל וגם בדברים שם כתיב ואצו אתכם בעת ההיא לאמר וגו' חלוצים תעברו לפני אחיכם וגו' דכאן לא תלה זאת בדעתם אלא דנעשה ציווי עליהם מפי הגבורה לעבור חלוצים לפני ישראל, וכן בתחילת יהושע כתיב זכור את הדבר אשר צוה אתכם משה וגו' משום דזה נעשה לציווי, ועפ"י מבאר גם מ"ש צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל דעי"ז שעברו חמושים נתקיים ב' הדברים הן לה' והן לבני ישראל עכתו"ד.

וראה עד"ז גם בהעמק דבר להנצי"ב (לב, כח): "ויצו להם משה. כמשמעו שהזהיר להם, דבזה היה משונה זה הענין מכל תנאי, שאין חיוב לקיים תנאי, והענין כמו שכתב הרא"ש בימות פרק י"ב סימן ט"ז, מה שאין כן כאן נתקיים הענין בדבר ה', כמבואר בס' דברים ג' י"ח ואצו אתכם וגו' ה' אלהיכם נתן לכם וגו', ומעתה מחויבים היו לקיים תנאם, והיינו ויצו להם משה את אלעזר וגו', פירוש עם אלעזר וגו'", וראה תוס' (ר"ה ו, א ד"ה זו) שהביא קרא דכתיב היוצא מפיכם תעשו, דמוכח מזה דהיינו ציווי ממש שלעולם צריכים לקיימו עיי"ש.

ולפי"ז יוצא שהי' להם ב' טעמים שהיו צריכים ללכת ללחום הא' מצד קיום התנאי, והב' מצד ציווי ה', ובמילא יש לומר בנוגע לחצי שבט מנשה דאה"נ בתחילה לא היו הם נכללים בהתנאי דבני גד ובני ראובן כיון שמשה מצ"ע רצה ליתן להם שם אחוזה וכפי שנת' בהשיחה, מ"מ כשנעשה אח"כ לציווי מאת ה' שצריכים לעבור חמושים לפני בני"ה הנה גם חצי שבט מנשה נכללו בציווי זה, ואפ"ל הטעם משום דכתיב (לב, ז) "ולמה תניאון את לב בני ישראל וגו'" דסו"ס אפשר להיות לישראל תרעומות אליהם שהם אינם משתתפים במלחמת ארץ כנען כדכתיב האחיכם יבואו למלחמה גו' לכן נכללו גם הם בציווי.

וא"ש דביהושע כשהזכיר גם חצי שבט מנשה לא הזכיר להם אודות התנאי רק בציווי ה' דרק בזה שייכים חצי שבט המנשה.

ביאור בסדר הכתובים בפרשתנו

ב. וראה בהעמק דבר פרשתנו (דברים ג, טז) שכתב וז"ל: ולראובני ולגדי וגו'. אין סדר הספור מכוון, במקרא י"ב החל בנחלת ראובני וגדי והפסיק הענין והחל בנחלת שבט מנשה, ואח"כ סיים בנחלת ראובני וגדי, ולא דבר ריק הוא. אלא נראה עפ"י שיש להתבונן עוד שהרבה משה רבינו חלקת חצי שבט מנשה הרבה לפי ערך שני שבטים אלו, וגם לא התנה עמם תנאי בני גד ובני ראובן.. וע"כ היה בזה כונה פנימית שנוגע לכלל ישראל שישבו בעבר הירדן. ונראה דבשביל שראה משה רבינו דבעבר הירדן כח התורה מעט, על כן השתדל להשתיל בקרבם גדולי תורה שיאירו מחשכי ארץ באור כח שלהם, וכתוב [שופטים ה' י"ד] מני מכיר ירדו מחוקקים, היינו גדולי תורה ראשי ישיבות, כמו שמפורש בסנהדרין ד"ה על הא דכתיב לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים, וכן היה בכל דור, וכבר פירשו ביבמות דס"ב ב' דמני מכיר ג"כ היה משבט יהודה, היינו זרע יאיר בן מנשה היו מבני יהודה כמבואר בדה"א ב' שהיה בן שגוב בן חצרון בן פרץ, ועי' להלן ל"ג כ"ג, והשתדל משה שיתרצו המה לשבת בעבר הירדן, ומשום זה הרבה להם נחלה עד שנתרצו. . וזהו סדר הפרשה שהוכיח משה לישראל שהחל לחלוק נחלת בני גד ובני ראובן, ולא יכול לגמור עד שדבר עם חצי שבט מנשה, וגמר עמם ונתרצו בחלקם, אז ידע משה לגמור חילוק נחלת בני גד ובני ראובן.. עכ"ל.

ולפי השיחה יש לתרץ סדר הכתובים ע"ד הנ"ל באופן אחר קצת, דבכלל לא הי' משה רבינו מסכים לב"ג וב"ר אפילו עם התנאי שלהם וכמ"ש הרמב"ן שרצה שהיה הכל מעבר הירדן כו' ורק אחר שדיבר עם חצי שבט המנשה וראה דעי"ז יהי' מעלה בנחלה כאן כיון שיש בהם מעין הענין דיראיב ה"א את גבולך דלעת"ל, לכן הסכים גם לב"ג וב"ר שינחלו כל נחלתם שם.



בענין הידור מצוה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

א. איתא בגמרא (ב"ק ט, א - ב) "א"ר זירא אמר רב הונא במצוה עד שלישי. מאי שלישי, אילימא שלישי ביתו, אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכוליה ביתא, אלא אמר ר' זירא בהידור מצוה עד שלישי במצוה. בעי רב אשי שלישי מלגיו או שלישי מלבר. תיקו".

ופרש"י: "בהידור מצוה עד שליש במצוה - שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, דתניא (שבת דף קלג:): זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה".

ובהסברת והגדרת דין זה של הידור מצוה, ישנו ביאור נפלא של הרבי, ואציע כאן נקודת הדברים, וקצת מה שיש להעיר בדא"פ לפענ"ד בדבריו הקדושים.

ביאורו של הרבי

ב. גרסינן בגמרא (שבת קלג, ב) . . . דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות. עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בבלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין".

וברמב"ם סוף הלכות איסורי מזבח, אחרי שמונה מיני שמנים שכשרין למנורה ומסיים שכולן כשרין למנחות, ממשיך בהלכה בפנ"ע (פ"ז הי"א):

"ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות, שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו, הרי נאמר בתורה והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב, אם בנה בית תפלה יהיה נאה מבית ישיבתו, האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו, כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו, הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר כל חלב לה' וגו'".

ובלקו"ש (חכ"ז שיחה ב' לפרשת ויקרא) מקשה הרבי – בתוך עוד קושיות והערות בדברי הרמב"ם הללו – מדוע משנה הרמב"ם מדברי הגמרא ומביא דוגמאות שונות ממה שהביאה הגמרא? וגם, אחרי שזוהו דין כללי הנוגע "בכל דבר שהוא לשם האל הטוב", אז מדוע חיכה הרמב"ם עד הל' אסו"מ להביאו, ולא הביאו לפני"ז בהל' מתנ"ע (בקשר לצדקה) או בהל' תפלה (בקשר לבנין בהכ"נ) וכיו"ב?

ונקודת הביאור בשיחה הוא, דדרשת הגמרא ודברי הרמב"ם מדברים על שני ענינים שונים בהידור מצוה; הגמרא מדברת על הידור של ה'גברא' המקיים את המצוה, וכדיוק הלשון "התנאה לפניו במצות", והיינו דבזה שמהדר בעשיית המצוה, הרי הוא נאה יותר במצוה זו. משא"כ הרמב"ם מדבר ע"ז שהחפצא שאיתו מקיים המצוה הוא מהודר ומשובח יותר כאשר מהדרו.

וחילוק זה נובע מחילוק הכללי בין קרבנות לשאר מצות; דבכלל הרי העיקר בקיום המצות הוא זה שהאדם מקיים ציווי הקב"ה, ולא כ"כ מה שפועל עי"ז בחפצא שבו מקיים המצוה, משא"כ בקרבנות העיקר הוא מה שהוא מקדיש ומוסר הקרבן להקב"ה, והיינו דכאן העיקר הוא החפצא הניתן לה'. ולכן חלוקים ביניהם גם בענין ההידור, דבסתם מצות

הרי ההידור הוא דין בגברא המקיים את המצוה, משא"כ בקרבנות הוה שלימות בהקרבן עצמו הנית לה' כמשנ"ת.

ועיי"ש איך שמבאר שהדוגמאות שמביא הרמב"ם – בנין בית תפילה ומצות צדקה – הוה בדוגמת קרבנות בענין זה (וגם איך שמבאר הלימוד המיוחד שמביא מ"וישע ה' אל הבל ומנחתו", ועוד).

הבדל בין הידור במילה להידור בקרבן ע"פ הרמב"ם וע"פ הטור - על יסוד השיחה

ג. ועיין בהערה (מספר 37) שכתב "עפ"ז יש להוסיף ביאור בהחילוק בין דין הידור מצוה גבי מילה, דבציצין שאין מעכבין את המילה אין חוזר עליון לאחר שסילק ידו (שבת קלג, ב וברש"י שם), משא"כ כאשר שחט כחושה בשבת חייב לחזור ולשחוט את השמינה (מנחות סד, א) – ראה אנציקלופדי' תלמודית שם [ערך הידור מצוה] (ע' רעח), ויש"נ.

והנה בפירוש דין זה, דבציצין שאין מעכבין את המילה אין חוזר עליהן לאחר שסילק ידו, נחלקו הראשונים: דעת הרמב"ם שהוא אפילו בחול, והיינו דאחר שסילק ידו מהמילה שוב אין ענין לחזור על ציצין שאין מעכבין בכלל, לעומת דעת הטור דדין זה נאמר רק לענין שבת – דלאחר שסילק ידו אין מחללין שבת עבור ציצין שאין מעכבין, אבל בחול צריכים לחזור עלים גם אחרי שסילק ידיו (ראה באנציק' שם ובהמצויין בהערות).

אשר לפ"ז כשבאים לדון בהבדל בין דין זה – דאין חוזרין על ציצין שאין מעכבין – להדין בקרבנות דלאחרי ששחט כחושה בשבת חוזרין ושוחטין שמנה, נמצא ב' הבנות שונות לחלוטין לכאורה בהבדל בין הדינים; להרמב"ם הרי ההבדל הוא האם ישנה דין הידור מצוה אחרי שכבר גמרו עיקר המצוה – במילה לא ובקרבנות כן, ואילו להטור הרי ההבדל הוא האם הידור מצוה (לחוד) דוחה את השבת או לאו – במילה לא ובקרבנות כן!

אמנם ב'הערה' הנ"ל כתב הרבי באופן סתמי שע"פ ההסברה בשיחה – דהידור במצות בכלל הוה דין בגברא לעומת הידור בקרבנות (וכיו"ב) דהוה דין בחפצא – יש להוסיף ביאור בהבדל בדין זה בין הידור במילה להידור בקרבן, בלי לפרט האם זהו לפי שיטת הרמב"ם או שיטת הטור בפירוש הדין! ומסתימת הדברים יש ללמוד לכאורה דההסברה בשיחה מבארת החילוק בין הדינים באיזה אופן שלא נפרש אותם! והיינו דגם לפי הרמב"ם וגם לפי הטור יתבאר החילוק בין דינים אלו ע"פ היסוד של השיחה כדלקמן.

ד. לשיטת הרמב"ם הרי ההבדל בין הדינים הוא, כנ"ל, האם ישנה ענין של הידור מצוה (בכלל) אחרי שכבר קיים עיקר מצותו – במילה אומרים שכבר אין בזה ענין של הידור, משא"כ בקרבנות עדיין ישנה.

ונראה דההבדל בזה יתבאר היטיב ע"פ היסוד המבואר בשיחה; דהידור שכל ענינו הוא בהגברא, היינו מה שהוא מהדר ומתנאה בקיום המצוה, אז אחרי שהוא כבר יצא י"ח

בעשיית המצוה אין ענין בזה שמוסיף הידור אח"כ, אחרי שכבר קיים חובתו או איך יתנאה בזה יותר?! בנ"א: אחרי שכבר יצא י"ח שוב אין עליו איזה חיוב וא"כ איך יתנאה יותר? אמנם בהידור שענינו הוא מה שמוסיף יופי והידור בהחפצא שבו מקיים המצוה, אז אע"פ שמצד הגברא כבר יצר י"ח מ"מ מצד החפצא של המצוה יש מקום להוסיף ולהדר בה יותר.

ומבואר היטיב מדוע במילה אומרים – לדעת הרמב"ם כנ"ל – ל דאחרי שקיים עיקר חיובו שוב אין ענין של הוספת הידור מצוה, אחרי דשם הוה דין הידור מצוה בגברא כמו שהוא ברוב המצות, ואילו בקרבנות כן יש מקום לזה כמשנ"ת.

(ויש להוסיף בזה: ה'בית הלוי' (שו"ת ח"ב סי' מ"ז) מבאר דבאמת גם הטור מסכים עם הרמב"ם דאחרי שגמר המצוה שוב אין מקום לענין של הידור, אלא דסב"ל שבמצות מילה אי"ז נחשב שגמר המצוה, אחרי שהמצוה נמשכת באדם תמיד, דהמצוה אינו רק על זמן הפעולה אלא היא תמיד שהאדם יהא מהול, וא"כ בכל זמן שיוסיף בה הידור הר"ז באמת עדיין באמצע קיומו של המצוה!

ולכאורה הר"ז סברא אלימתא, וצ"ע מה יענה הרמב"ם לזה? וראה בלקו"ש ח"ג פרשת לך לך (ובכ"מ) שהרבי מביא ומבאר דבר זה בפשיטות שבנוסף להמצוה בפעולת המילה ישנה מצוה שיהא מהול (ועוד זאת, שלא יהא ערל עיי"ש), אז האם נאמר שהרמב"ם חולק על כ"ז?!

אמנם להנ"ל דבמילה (כמו רוב המצות) עיקר ענין ההידור אינו אלא בהגברא – שהוא יתנאה לפניו במצות כנ"ל – אז י"ל דכל ענין ההידור לא שייכת אלא בחלק המצוה דהוה בפעולת האדם, משא"כ זה שיש מצוה תמידי שיהא מהול, אחרי שאי"ז ענין של פעולת האדם, בזה לא שייך כל ענין ההידור (של הגברא) בכלל. ומבואר היטיב מדוע הרמב"ם לא קיבל סברא זו).

ה. אמנם לשיטת הטור הרי ההבדל בין הדינים שונה, וכנ"ל דבמילה אומרים שאין הוספת ההידור דוחה את השבת ואילו בקרבנות אומרים שכן דוחה את השבת. ונראה דגם זה יתבאר היטיב על יסוד חילוקו של הרבי בין שני סוגי הידור – אשר במילה הוה דין בגברא לעומת בקרבנות דהוה דין בחפצא;

דהנה מצות מילה דוחה שבת, ועד"ז מצות הבאת קרבנות (מבוימות עכ"פ) דוחה את השבת, אמנם האם גם ההידור במצות אלו תדחה את השבת או לא, י"ל דתלוי בהגדרת ענין הידור מצוה; דבאם הוה מעלה בהחפצא שבו מקיימים את המצוה, אז י"ל דנחשב כחלק ממצוה זו אשר בעבורה דוחים את השבת, אמנם אם אינו אלא הידור ו'התנאה' של הגברא, אז נמצא דבאמת אין על ההידור שם של מצוה זו (דלא הוה מעליותא בהמצוה אלא בהאדם), ושוב יתכן דלזה לא ניתנה השבת לידחות.

וי"ל יסוד גדול לסברא זו מהמבואר במק"א בלקו"ש, והוא בביאור החילוק בין שתי שיטות האמוראים בטעמייהו דב"ש וב"ה בסדר הדלקת נרות של 'מהדרין מן המדרין', "חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורדין";

ומבאר הרבי, דלאופן הראשון – כנגד ימים הנכנסים או יוצאין – הרי ההידור הוא דין בה'חפצא' דמצות נר חנוכה עצמה, אחרי שזה קשור עם פירסומו של נס חנוכה, משא"כ לאופ השני אין טעמי ההידור קשורים עם חנוכה בכלל, ושוב הוה ההידור דין ב'גברא' לבד ולא בנר חנוכה.

ומביא ממפרשים נפק"מ בין ב' אופנים אלו: במקרה שהביאו נרות ההידור אחרי שכבר הדליק וברך על נר אחד לבד (היינו עיקר החיוב בלי ההידור); דלאופן הראשון אפשר לברך על נרות של ההידור 'להדליק נר חנוכה' אחרי שהן נהיו חלק ממצות נ"ח, משא"כ לאופן השני (יעו"ש ובהערות).

ועכ"פ רואים מזה דהיכא שההידור הוה בהחפצא נהי' בגדר של המצוה עצמה, משא"כ כשהיא רק בגברא אינו נחשב כן, אז עד"ז י"ל בענינינו לגבי דחיית שבת משום הידור זה וכמשנ"ת.

יסוד הפלוגתא בין הרמב"ם להטור

ו. ודאתינן להכא יוצא פלוגתא מעניינת בין הרמב"ם להטור; דשניהם מסכימים שהדין הידור במילה לא הוה אלא בגברא המהדר (לעומת דין הידור בקרבנות הוה בחפצא של המצוה), אלא דפליגי בזה, דלהרמב"ם היכא דכבר סיים עיקר המצוה שוב אין ענין של הידור בכלל, ואילו להטור עדיין ישנה ענין של הידור גם אז (ורק שהידור כזה אינה דוחה שבת כנ"ל). וצלה"ב במה פליגי.

והנראה לומר בזה בהקדים מה שברמב"ם מצינו דבר מעניין, והוא שלא מביא בכלל דרשה זו של הגמרא מהא דזה אלי ואנוהו. והנה בשיחה הנ"ל מבאר ההבדל בין ב' הלימודים, היינו הלימוד של הגמרא מהא דזה אלי והלימוד שמביא הרמב"ם בהלכות קרבנות – דאחד הוא דין הידור בגברא והשני בהחפצא של המצוה כמשנ"ת – ובהערות מסתפק האם הרמב"ם סב"ל להלכה מדרשה זו של 'זה אלי';

"ולכאורה י"ל (כמ"ש באחרונים. אבל ראה שאג"א ס"ג) דהרמב"ם סב"ל דאין הלכה כהאי תנא בגמרא דפי' 'זה אלי ואנוהו' – 'התנאה לפניו במצות' .. ועצ"ע. ואכ"מ" (הערה מספר 28 – עיי"ש לעוד פרטים בזה). ובהערה לפנ"ז (מספר 27) מביא שה'עין משפט' על דרשת הגמרא מזה אלי מציין לשני מקומות ברמב"ם, ומקשה על דבריו ושקו"ט בהם, עיי"ש.

והיוצא לכאורה דהרבי לא בא להכריע האם הרמב"ם כן סב"ל מהאי דרשה להלכה או לא. והיינו דהרבי בשיחה בא לבאר ההבדל בין ב' דרשות אלו מבלי ליכנס להשאלה האם הרמב"ם סב"ל מדרשה זו או לא – דבכל מקרה הרי זהו החילוק בין ב' הדרשות ולימודים. ולכאורה צ"ע, דאיך אפשר לומר שהרמב"ם כן סב"ל מהאי דרשה להלכה אחרי שאינו מביאו?

ז. והנראה לומר בזה, דאע"פ שעיקר הדרשה של הרמב"ם בענין הידור מצוה הוה ביחס לקרבנות דדהוה הידור בהחפצא כנ"ל, מ"מ הרי לשון הרמב"ם הוא כנ"ל .. שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר .., והיינו שקשור עם כפיית יצרו הרע של הגברא המביא את הקרבן!?

ומבאר בזה הרבי בהמשך השיחה (אות ט' והלאה) דהרי כל ענין הקרבן הוא מה שמביא לריצוי וכפרת האדם המביאו, וא"כ מובן שכל מה שיש יותר כפיית יצרו הרע הר"ז פועל שלמות בהקרבן עצמו (עיי"ש בהרחבת הביאור).

ועכ"פ יוצא מזה דגם גבי קרבנות קיימת מעלת ההידוד מצד הגברא ג"כ – שע"י הידור במצות ישנה כפיית היצר במדה יתירה – אלא דשם הר"ז נוגע ומוסיפה בהחפצא של הקרבן ג"כ.

ועפ"ז י"ל דבזה נכלל גם דין הידור בשאר מצות שאין בהן אלא המעלה בגברא המקיים את המצוה. והיינו דהרמב"ם בחר ללמדנו דין הידור מצוה אצל קרבנות מחמת זה ששם ישנה מעלה נוספת, שההידור פועלת ומוסיפה בהחפצא שמקיימים איתו המצוה ג"כ, אמנם ענין הראשון שבהידור דהוא מעלה בכפיית היצר של אדם המקיים המצוה אה"נ קיימת בכל המצות כולם, אשר ענינם מה שהאדם מקיים מצות ה'.

(וזה פשוט שכפיית היצר הוה מעלה נוספת בקיום המצות בכלל, ראה לדוגמא ברמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש (פי"ג הי"ג) .. אבל אם היה אחד שונא ואחד אוהב מצוה לטעון עם השונא תחילה כדי לכוף את יצרו הרע")

באותיות אחרות: זה גופה שהקרבן נהי' יותר מהודר עי"ז שהאדם כופה את יצרו ומהדרו, הר"ז מורה על המעלה של כפיית היצר בכל מקרה, אלא שכאן הרי מעלה זו מתבטאת בהחפצא ג"כ (מחמת ענינו הכללי של קרבנות כמשנ"ת), ובד"כ הר"ז 'נשאר' מעלה בגברא המקיים את המצוה.

ח. ואשר יוצא מזה הבדל מעניין בין שיטת הרמב"ם בחיוב ד'התנאה לפניו במצות' להחייב לפי פשטות סוגיית הגמרא; דלפי פשטות דברי הגמרא יש לזה פסוק ומקור מיוחד המלמדנו דין וחייב זה, ואילו לפי הרמב"ם אינו אלא הסתעפות מענין הכללי של כפיית יצר הרע!

(ויש להעיר שכן מצינו בכ"מ בלקו"ש אשר הרבי מבאר איך שהרמב"ם מביא דין בגמרא אבל עם סיבה או מקור אחר מהמבואר בגמרא, בכדי ללמדנו הגדרה אחרת באותו דין – ראה לדוגמא לקו"ש ח"ל (שיחה ב' לפרשת נח) לענין החיוב מד"ס להוסיף בפו"ר גם אחרי קיום עיקר החיוב, ושם (שיחה ב' לפרשת וישלח) לענין טומאת ע"ז מד"ס. ועוד)

ואולי י"ל דזהו סיבת החילוק בין הרמב"ם להטור בפלוגתתם הנ"ל; הטור סב"ל דישנה חיוב ומקור נפרד לענין הידור מצוה, ושלכן אע"פ שכבר סיים עיקר חיובו בקיום המצוה, עדיין ישנה ענין להמשיך בעשיית ההידור בכדי לקיים החיוב של 'התנאה'. משא"כ הרמב"ם סב"ל דאין שום חיוב נפרד של 'התנאה' אלא רק ענין כפיית היצר בקיום המצוה, ושוב אחרי שקיים המצוה אין שום ענין בהוספת ההידור.

שיטת השאגת אריה

ט. והנה בתחלת הביאור בשיחה (באות ד') אומר הרבי, דלכאורה הי' אפשר ללמוד דדין הידור המבואר ברמב"ם בדבריו "הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע ..", הוא (רק) דין בגברא ולא בחפצת הקרבן עצמה (וזהו מה שהרמב"ם שולל בהמשך דבריו .. עיי"ש).

ועל דבריו אלו מעיר (בהערה מספר 30) "להעיר (יתירה מזו) מריטב"א שבועות .. שהדין מבחר נדריכם (ושאר הדרשות בנוגע לקרבן שיהא מן המובחר) "משום דאיכא מצוה לעשות מן המובחר שיהא הקרבן חשוב בעיניו וכדאמרינן בעלמא התנאה לפניו במצות שלא יהא מצות בזויות עליו כו" . . וכן משמע בשאג"א ס"נ".

ולכאורה הרי הכוונה בזה, דלדעת הריטב"א הרי כל ענין ההידור גם בקרבנות – אפילו החיוב הבסיסי בזה הנלמד ממש"כ 'מבחר נדריכם' – אינו אלא ענין של הידור עבור גברא המביא את הקרבן. והוא בניגוד לשיטת הרמב"ם ע"פ ביאורו של הרבי שבקרבנות בכלל הרי ההידור הוא דין בחפצא של הקרבן כנ"ל. וע"ז מוסיף הרבי שכן משמע בשאג"א, אמנם לא ביאר איך זה נשמע מדבריו שם.

ונראה לבאר הדבר כך: השאג"א (שם) מכריע כשיטת הרמב"ם – נגד הטור – דאין ענין של הידור בכלל לחזור עבור הציצין שאינן מעכבין. ונקודת ההוכחה שלו הוא דאם באמת הי' בזה ענין של הידור גם אחרי שפירש, או בודאי הי' זה דוחה את השבת ג"כ, כמו שמצינו בקרבנות (כנ"ל) דגם עבור דין הידור דוחין את השבת ומביאים קרבן אחר! אלא ע"כ – מסיק השאג"א – דאחרי שגמר עיקר המצוה שוב אין ענין של הידור בחזרה על ציצין שאינן מעכבין, והיינו כשיטת הרמב"ם.

ולכאורה, אם הידור בקרבנות הוה הידור בחפצא של המצוה לעומת הידור בשאר מצות דאינו אלא דין בגברא המקיים, אז אזלה ליה ההוכחה של השאג"א, דהא אפ"ל – וכמו שבאמת ביארנו שיטת הטור על יסוד דברי הרבי – דלכן ההידור בקרבנות דוחה את השבת ולא ההידור בשאר מצות! אלא ע"כ דלהשאג"א הוה כולוהו באותה גדר, וזהו מש"כ הרבי

דמדבריו משמע דגם ההידור דקרבנות הוה אותה דין של התנאה לפניו במצות, שהוא דין בהגברא.

יוד. ויש להוסיף בזה עוד; לפי השאג"א הרי זה שלא חוזרין עבור ציצין שאינן מעכבין – גם בחול – הוא משום שאחרי שכבר סיים את המצוה שוב אין מקום לעשות מעשה של הידור, אמנם מ"מ הרי הדין בקרבנות הוא דגם אחרי שהביאו קרבן כחושה חוזרין ומביאין קרבן מהודר!?

ולכאורה הרי הביאור בזה הוא, דבמילה אם היו חוזרין על ציצין שאינן מעכבין, לא היו עושים מעשה של עיקר המצוה כלל, היות שכבר הוסרה עיקר הערלה, והיו עושים מעשה של הידור בלבד – ובזה אין שום ענין (לשיטתיה), משא"כ בקרבנות כשחוזר ומביא קרבן מהודרת, אינו עושה פעולה של הידור בלבד אלא מביא קרבן שלימה, והיינו שחוזר ומקיים כל עיקר המצוה יחד עם ההידור.

אלא דלכאורה עצ"ע בזה; דמהו ההבדל אם חוזר על עיקר המצוה או לא, אחרי שכבר קיים עיקר המצוה לפני"ז!?! והיינו דעל עיקר המצוה כבר אינו מחוייב דכבר קיימו, וכל החזרה אינו אלא עבור ההידור, אז למאי נפק"מ באם חוזר גם על העיקר יחד עם ההידור או לא!?

ונראה ששיטתו בזה יתבאר היטיב ע"פ דברי הרבי ב'הערה' הנ"ל; דלהשאג"א – כמו הריטב"א – זה שישנה ענין של הידור הוא בכדי שהמצוה תהי' חשובה בעיניו, אשר לפ"ז י"ל דכ"ז שחוזר על גוף מעשה המצוה אז יש מקום להוסיף בהידורו דזה מחשיבו בעיניו עוד, משא"כ אם אינו חוזר על גוף מעשה המצוה שוב אין ענין בפעולה של הידור גרידא, אחרי שכל ענין ההידור הוה להוסיף בחשיבות המצוה אצל האדם וכמשנ"ת.

(ועוד אחת נאמר: לפי השאג"א נמצא דמחד גיסא אחרי שגומר עיקר המצוה שוב אין ענין לחזור עבור הידור (אשר ביארנו לעיל דזה מתבאר לפי הצד שענין ההידור אינו אל א בגברא המקיים את המצוה), ומאידיך פשיטא ליה שבמקום שישנה לדין הידור מצוה הר"ז דוחה את השבת (אשר ביארנו לעיל דזה מתבאר לפי הצד דהידור הוה דין בחפצא של המצוה עצמה)!?

וי"ל ע"פ המבואר ב'הערה' הנ"ל, דבאמת לשיטתיה תרווייהו איתנהו ביה; מחד גיסא הרי ההידור הוא בחפצת המצוה עצמה שהיא תהא מהודרת, ולכן – י"ל – היא דוחה את השבת כמו גוף המצוה עצמה, אמנם מאידיך הרי הכוונה בזה היא שתהא חשובה בעיני האדם ולא בזויה עליו כנ"ל, ולכן זהו רק בעת שמקיים עיקר המצוה ולא אח"כ כמשנ"ת).



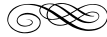
הקמת יד ושם לזכר מי שנלב"ע

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש חכ"ג אגרת ח'תתקסא:

"במענה למכתבו מי"ח אדר שני, בו כותב סברות שונות אודות אופן יקום יד ושם לזכותה של אמו ע"ה".

והעירני ח"א דצ"ע מה פירוש תיבות "יקום", האם זו טה"ד בעלמא במקום "הקמת", או במקום "שיקים", או שזו מילה חדשה שמשמעה הקמה בלשון זכר על משקל "יצור" וכיו"ב. וצ"ע.



נגלה

בענין אינו ברשותו*

הרב עקיבא גרשון וגר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' בכ"מ אמר ר"י גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו.

פלוגתת בעה"מ ורמב"ן כשהגזלן אינו מסרב

ובב"ק בדף (לו, ב) אמר ליה ההוא גברא הואיל ופלגא דזוזא הוא (הקנס של תוקע לחבירו, שחבירו הי' חייב לו) לא בעינא נתביה לעניים, הדר אמר ליה נתביה ניהלי, איזיל ואברי ביה נפשאי, א"ל רב יוסף כבר זכו ביה עניים ואף על גב דליכא עניים הכא, אנן יד עניים אנן וכו'.

וברי"ף: "ואנן אמרינן ליכא למשמע מינה הכי דבהדיא אמרי' [ראש - השנה ו' ע"א] בפיך זו צדקה אלמא בדיבור מיחייב והאי דאיצטריך רב יוסף הכא למימר ואף על גב דליכא עניי' הכא דליזכו ביה אנן ידי עניים אנן דאלמא אי לאו הכי הוה מצי למיהדר ביה לאו משום דדין עניים כדין הדיוט דמי אלא משום דההוא פלגא דזוזא לאו ברשותיה הוה קאי דהא לא אתא לידיה כדאמרינן [בבא - מציעא ז' ע"א] אמר רב כל ממון שאינו יכול

(* לזכות הת' היקר והנע' וכו' שד"ב שי' בן מרים לרפוש"ק תומ"י ממש!

להוציא בדוינים והקדישו אינו קדוש ואקשינו הא יכול להוציא בדוינים והקדישו קדוש והא"ר יוחנן גזל ולא נתיאשו ממנו הבעלים שניהן אינן יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו".

ובבעה"מ: "ומה שהביא הרב אלפסי ז"ל סיוע לדבריו גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו לא זו הדרך ולא זו העיר דלא אמרי' אינו ברשותו בדבר שאינו מסרב הלה ליתנו לו שאם אתה אומר כן אפי' מעמד שלשתן לא היה מועיל לו בהקדש וק"ו להדיוט וההיא דגנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר דאוקימנא בפ' מרובה בשעמד בדין בהכי נמי מתוקמא במסרב הלה ליתנו לו והדברים מוכיחין כן שהרי טבחו ומכרו".

והרמב"ן במלחמות כ' "ולא זו בלבד אלא שאף הפרש שפירש בגזל ולא נתיאשו הבעלים אינו כלום שאע"פ שהלה רוצה ליתן לו אינו קדוש כיון שבתורת גזל הוא אצלו".

והיינו דנחלקו הרמב"ן ובעה"מ בהך דינא דגזל ולא נתיאשו הבעלים, היכא דהגולן אינו מסרב להחזיר אי חשיב עדיין אינו ברשותו או לא, דהבעה"מ סב"ל דבכה"ג תו לא הוי אינו ברשותו, ולהרמב"ן אכתי הוה אינו ברשותו.

ורגילים לפרש דפליגי בעיקר הטעם דאינו ברשותו, דלבעה"מ תלוי זה המציאות, מה שאינו יכול להשתמש בה כרצונו, דזהו גדר של רשות, ולכן כל שאינו מסרב להחזיר לו תו הוי ברשות הבעלים. אבל הרמב"ן סב"ל דאינו ברשותו הוא מצד הקנין של הגולן, דכיון דקנאה קניני גזילה והוי ברשותו להתחייב באחריותה, הנה ע"ז נחלש הקנין של הבעלים ומצד גירעון זה בקנין של הבעלים הוא דאינו יכול להקדיש או להפקיר וכו' (כ"ה בדברי יחזקאל סי' נ"ד, ע"ש, ובקוב"ש המובא להלן ובכמה אחרונים).

דברי הב"ש, וב' אופנים לתלותו בפלוגתא הנ"ל

והנה בשו"ע אבהע"ז סי' כ"ח ס"ה איתא "אשה שחטפה מעות מאיש א', והוא בקש ממנה שתחזירם לו, ולא רצתה, ואמר לה הרי את מקודשת לי בהם ושתקה והחזיקה המעות, לא הוי קדושין, דהוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולא כלום הוא"

ובב"ש שם סקט'ז: "דמה לי אם בא לידה בתורת פקדון או בא לידה בתורת גזל לעולם שתיקה אחר מתנות מעות לא מהני אף על גב בתשו' מהר"מ פדו' לא החליט לקולא מ"מ בתשו' ש"י סימן כ"ח פסק לקולא ולכאורה נרא' אפילו אם אמרה הן לא מהני כיון שאין בידו א"י לקדשה בו כשם דא"י להקדיש דבר שאין בידו כן א"י לקדש בו וכן משמע בתשו' ש"י מיהו מדכתב בהג"ה שתיקה ש"מ דס"ל אם אמרה הן נעשה מיד פקדון אצלה ומקודשת ונעשה פקדון וקדושין כאחד לפ"ז מ"ש רבי יוחנן גזל ולא נתיאשו שניהם א"י להקדיש היינו כ"א אינו יכול להקדיש אבל בריצוי שניהם נעשה הקדש, ועי' תשו' הנ"ל

אפי' בפקדון אם תובע ממנה ואינה רצונה להחזיר לו א"י לקדש בו ולמ"ש אם אמרה הן מקודשת לא נ"מ מזה כלום".

ורגילים לפרש דדברי הב"ש הם רק לפי בעה"מ, דכיון ששניהם רוצים בקידושין הוי כמו שאינו מסרב להחזיר ושוב חשיב ברשותו, משא"כ להרמב"ן דהוא מצד הקנין, וכ"ז שאין קנין חדש אכתי הוי אינו ברשותו, א"כ גם שניהם אינם יכולים להקדיש (וכ"כ בשו"ת עונג יו"ט סי' צ"ג בתחלתו ובכמה אחרונים על אתר כאן).

ולא הבנתי, דלכ' הוא להיפך, דהרי הב"ש מיירי ששניהם מתרצים להקידושין, אבל הרי אין האשה מתרצית להחזיר לו הכסף, וא"כ אם ההגדרה ד"רשותו" לפי בעה"מ הוא מה שיכול לעשות בה כרצונו, א"כ הרי כה"ג אכתי אינו ברשותו, דמה בכך שהיא מסכמת לפעולת הקידושין, הרי הבעל מקדש אותה בדבר שאינו ברשותו. אבל לפי הרמב"ן יש ליישב, דכיון דחיסרון דאינו ברשותו הוא חיסרון בהכמות של הקנין של הבעלים, ומה שחסר בקנין הבעלים, הרי זה קנוי להגזלן, א"כ כששניהם מתרצים לענין מסויים כמו קידושין או הקדש, הרי הצירף של הקנין של שניהם די להקידושין או לההקדש לחלו (וכן משמע לפו"ד דמפרש בהמשך התשובה בעוי"ט שם).

ועי' בתוס' קידושין (נב, א ד"ה והוא לא אמר הכי) שכ' "וא"ת מאי אתא ר' יוחנן לאשמועינן בהא דאמרינן דאינו יכול להקדיש פשיטא דהא אמרינן בכמה משניות ובריייתות דגזל אינו נקנה אלא בייאוש כגון ההיא דאילו מציאות (ב"מ ד' כב). שטף נהר קוריו עציו ואבניו אם נתיאשו הבעלים הרי אלו שלו משמע הא לא נתיאשו לא וי"ל דמילתיה דרבי יוחנן קא משמע לן דאין הנגזל יכול להקדישן לפי שאינן ברשותו אבל בגזלן ליכא שום חידוש כדפרישית" (ולכ' צ"ע מדברי הגמ' בסוגיין (ב"ק סח, ב) דמשמע דיליף מקרא גם הדין דאינו מקדיש מה שאינו שלו).

ולכ' י"ל דדברי התוס' תלויים בפלוגתא הנ"ל, דלסברת רמב"ן דמה דהבעלים אינם יכולים להקדיש הוא מצד הקנין של הגזלן, והיינו דגם הקנין של הגזלן של ברשותו הוא ענין של בעלות, וזה מגרע בהבעלות של הבעלים, א"כ שפיר בעינן הפסוק והחידוש דר"י דבעלות זו אינו מספיק להקדיש (ועפ"ו א"ש מה דבסוגיין הוצרך למילף מקרא דאין אדם מקדיש מה שאינו שלו).

פי' הקצות, ותלוי בב' האופנים בדברי הב"ש אי סתרי דברי התוס' אהדדי

והנה עי' בקצה"ח (סי' רי"א סק"ג) שכ' "ובפ"ק דמצינא דף ו' (ע"א) בעי לה הקדישה בלא תקפה מי אמרינן כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט כמאן דתקפה, או דלמא השתא מיהת הא לא תקפה וכתביב (ויקרא כז, יד) איש כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו לאפוקי האי דלא ברשותו, וכתבו תוס' שם (ד"ה הקדישה) דמבעי ליה אי הוי אודויי אודי תו לא הוי דבר שאינו ברשותו דהו"ל כפקדון ע"ש. ומשמע דס"ל לתוס' דגזילה נמי כי האי דהתם דשנים או חזין בטלית וזה אומר כולה שלי, כי אודי

לסוף הדר הו"ל כמו פקדון" (וע"ש דכ' מטעם זה דלהרמב"ן ע"כ צריך לפרש הבעיא של הגמ' באו"א!).

ועי' בתוס' (קידושין נו, א ד"ה מתקיף לה) "ופירש בקונטרס דיאכל כנגדן רוצה לומר והלוקח יקח מעות משלו ויאמר כ"מ שהמעות ביד המוכר יהו מחוללים על מעות אלו ויעלם ויאכלם בירושלים והקשה רבי יצחק בן אברהם הא מוקמא לה בסמוך כשברח המוכר וא"כ היאך הוא יכול לחללם והרי אין אדם מחלל דבר שאין ברשותו כדאמר בפרק מרובה (ב"ק דף סט.). בשמעתא דצנועין דפריך לר' יוחנן דאמר גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו ופריך מהאי דצנועין שהיו אומרים כל הנלקט מזה יהו מחוללין על מעות הללו אלמא דמשהו חלול להקדש ומשני כל המתלקט ופירש ריב"א דאין זה אלא קנסא דקנסוהו ללוקח אבל לעולם המעות קדושים ביד המוכר והר"ר מאיר מפרש שאני הכא שהלוקח יכול לחלל המעשר ביד המוכר משום דזכות הוא לו למוכר וזכין לו לאדם שלא בפניו דהא זכיה מטעם שליחות והוי כמו שליח אבל בההיא דצנועיים ליכא למימר הכי שהרי הגולנים עצמם אינם יכולים לתקן כלום מה שבידם שהרי אינו שלהם והוי גזל ולא נתייאשו וכיון דאינהו לא מצי עבדי שלוחיהו נמי לא מצי עבדי".

ורגילים לפרש דדברי התוס' הם רק לפי הרמב"ן, דסב"ל דאף דשניהם מתרצים מ"מ אינו מועיל ההקדש או החילול, משא"כ לפי הבעה"מ, דכשאינו מסרב לא חשיב אינו ברשותו, א"כ הי' צריך להיות מועיל החילול הצנועים גם אליבא דר"י, מאחר שהוא זכות להגולן. ולפ"ז הנה לפמ"ש הקצות דהתוס' בב"מ ע"כ הם כבעה"מ נמצא דדברי התוס' סתר אהדדי (אף דאפ"ל, כמובן, דהם ב' בעלי תוס').

אבל לפמשנת" בדברי הב"ש דהב"ש הוא אדרבא דוקא להרמב"ן ולא להבעה"מ, א"כ ה"ה נמי לענין דברי התוס' דידן, דהא מה דהוי זכות להמוכר הוא רק חילול ולא שום דבר אחר, וא"כ לדעת בעה"מ אכתי הוי אינו ברשותו של הבעלים, דהא אינו יכול לעשות בה כרצונו, ואיך יכול לחלל? משא"כ להרמב"ן, הנה מכיון דהוי שליח דהמוכר הרי מצטרפים הקנינים שיש לשניהם בזה שיחול החילול. וא"כ דברי התוס' הם דוקא לבעה"מ ולא להרמב"ן, וא"ש עם דברי התוס' בב"מ לפי הקצות הנ"ל.

אבל ראה באב"מ (סי' כ"ח שם סקי"ג) שכ' "דבהקדש שאני כל ששניהם רוצים בהקדש ה"ל גבי הקדש כדין פקדון כיון שרוצה הגולן ליתנו להקדש ופקדון כל היכא דאיתיה יכול להקדישו משא"כ בחילול נהי דרוצה הגולן בחילול ואינה רוצה להחזיר כלל אכתי אינו

1) אך מ"ש דלהרמב"ן יתפרש הבעיא אי יכול להקדיש מה שאינו ברשותו (דהא פליגי בה ר"י ור"ל, ומסיק כר"י), הי' אפ"ל דפליגי בנידון זה עצמו, אם הריצוי של הגולן מועיל להיות נחשב ברשותו או לא, דהיינו אם הדין דאינו ברשותו תלוי בהמציאות של מניעת השמשות, או בהדין דקניני הגזילה, וכמשנ"ת.

ברשותו מש"ה לא הוי חילול אבל בשניהם רוצין בהקדש והגזלן רוצה להחזיר הגזילה ליד הקדש נעשה פקדון והקדש כאחת. וכן נראה מדברי תוס' פ"ק דמציעא (ו', א) ד"ה הקדישה בלא תקפה כו' כיון ששתק אודויי אודי לי' ולא דמי לגזל ולא נתייאשו בעלים דשניהם אין יכולין להקדישו כו' כיון דאודי לי' הוי לי' כפקדון שיש לו ביד אחרים דיכול להקדישו ע"ש ומבואר דכל שהקדישו הבעלים בריצוי הגנב ה"ל כמו פקדון ואף על גב דלא נתרצה הגנב אלא בשעת ההקדש ה"ל פקדון והקדש באין כאחת".

והיינו דהאב"מ מחלק דגם מ"ש התוס' בב"מ דמועיל בהקדש אם רוצים שניהם הוא דוקא לענין הקדש (וכן בנידון הב"ש לענין קידושין), דרוצה לתת החפץ עצמה להקדש או לקידושי האשה, וא"כ הוי כמחזיר החפץ עצמה, ונעשה פיקדון, ושוב יכול להקדישה או לקדש בה. אבל לענין חילול דמיירי בה התוס' בקידושין, שאין רצונו להחזיר החפץ ורק ניחא לי' בהחילול, בזה אינו מועיל אפי' לבעה"מ, וא"ש דברי התוס' בקידושין גם לפי דבריהם בב"מ. וע"ש בהמשך דכ"ז רק לבעה"מ, אבל להרמב"ן לא הי' מועיל אפי' גבי הקדש ד"מכ"ש אם אין הגזלן רוצה להחזיר הגזל לנגזל דאע"ג דרוצה בהקדש ורוצה ליתנו להקדש דלא הוי הקדש דבתורת גזל אתי לידי' מש"ה אינו יכול להקדיש".

דיון בדברי הקצות

אכן באמת לא הבנתי דברי הקצה"ח במה שהכריח דדברי התוס' בב"מ דהקדישה בלא תקפה הי' מועיל מטעם דאודויי אודי לי', דהרי שם מי שהקדיש אוחז בה, ואם השני אודויי אודי לי', א"כ מאחר שהודה נמצא שהוא אוחז ג"כ עבור זה שהקדיש (והמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ע"ש בסוגיא), וא"כ הרי קנה בקנין מעלייתא, ושפיר הוי ברשותו אף לפי הרמב"ן. וכנראה שהקצות מפרש דברי הרמב"ן באו"א, ולפירושו הנה מה דמועיל למיחשב את זה שוב לברשותו ההוא רק מעשה ההשבה של הגזלן, וכאן אין שום מעשה השבה. אבל לפי ההסכרה דלעיל לכ' פשוט דאי"צ יותר ממעשה קנין של הגזל, והרי זה מעשה קנין לכ', לכל הדיעות.

ולהעיר עוד, הנה ראשית דברי הקצות קאי בפיקדון, דהא קאי עמ"ש בשו"ע שם (בס"ז) "מי שהיה לו פקדון ביד אחר, הרי מקנהו במכר או במתנה, לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא, והרי הוא בחזקת שהוא קיים, ואם כפר בו זה שהופקד אצלו, אינו יכול להקנותו שזה כמי שאבד שאינו ברשותו". וע"ז הוא דכ' הקצות דכופר בפיקדון הוי כמו גזל ובמילא שאם נתרצה להחזיר יהי' תלוי בפלוגתא דהרמב"ן ובעה"מ.

אכן לכ' יש לדון בעיקר הדברים, דאליבא דהרמב"ן דכל הדין דאינו ברשותו תלוי בהקנין של הגזלן, א"כ בכופר בפיקדון לכ' אין כאן שום קנין (ועי' בשיעורים בריש הפרק דמטעם זה בעינן לגוזה"כ דטוטע"ג משלם כפל וכו'), ואיך נעשה אינו ברשותו עי"ז? ואף דהי' קנין כשנעשה שומר, וע"י אותה הקנין נתחייב באחריותה וכו' מדיני שומרים, הרי באותה קנין לא נפיק מרשות בעלים, דפיקדון כל היכא דאיתא ברשותה דמרא איתא ויכול

להקדיש, וא"כ איך נעשה ע"י הכפירה בהפיקדון קנין חדש להפקיע הבעלות של הנגזל, ולמה לא חשיב ברשותו לפי הנ"ל דהרמב"ן?

ולכ' אפשר לבאר לפי דברי הקובץ שיעורים (ב"ק אות ט') וז"ל: "וקשה מהא דאיתא לקמן קט"ו דבראה אנס בא כנגדו ואינו יכול להציל אינו יכול לחלל מע"ש" [כוונתו להמבואר בברייתא (קטו, ב) "מי שבא בדרך ומעות בידו ואנס כנגדו, לא יאמר הרי פירות שיש לי בתוך ביתי מחוללים על מעות הללו, ואם אמר דבריו קיימין, ומסיק בגמ' שהוא רק ביכול להציל (עכ"פ ע"י הדחק)] "וע"כ הטעם משום דמיקרי אינו ברשותו, אף דהאנס עדיין לא קנה את הגזילה קודם שבא לידו, וכן במסותא פ"ק דב"מ דאינו יכול להקדיש, אף דהשני לא עשה מעשה קנין בהמסותא, וע"כ צ"ל דגם הרמב"ן ס"ל, דמיקרי אינו ברשותו גם בלא קניני גזילה, משום שאינו שולט בנכסיו בפועל, אלא שהוסיף, דאפי' אם הגזול אינו מסרב להשיב מ"מ כיון דיש לו עדיין קנינין בהגזלה, מיקרי ג"כ אינו ברשותו", ולפ"ז י"ל דכופר בפיקדון חשיב אינו ברשותו מצד המציאות, ובוהו כו"ע מודים דהוי אינו ברשותו, וא"כ בוהו מועיל נתרצה להחזיר לכו"ע ואינו תלוי בפלוגתא דהרמב"ן והבעה"מ.

ולכ' יש להוכיח עוד מהא דאיסורי הנאה חשיב אינו ברשותו, אף דאין כאן שום מעשה גזילה, וע"כ הוא מצד המציאות (דלהדיעות דאיסורי הנאה הם אינם שלו ע"כ זהו דין מסויים, דלא שייך בהו בעלות, אבל אם הם אינם רשותו הרי זה לכ' כמו כל אינו ברשותו). אך י"ל דאי"ו ראי', דכיון דהא דאסור בהנאה הוא לא רק מציאות אלא הלכה ודין, הוי זה כמו הקניני גזילה של הגזול (ועי' במרחשת סי' א' דאיסוה"נ חשיב אינו ברשותו לכו"ע, וגם לר"ל אינו יכול להקדיש, ודוקא בגזול ולא נתייאשו הבעלים חולק משום שיש צד שיוחזרו לרשותו).

[ועי' בעונג יו"ט שם בא"ד שכ' "ולכאורה יש להביא ראייה לדברינו שביארנו דעיקר הטעם שאין הנגזל יכול להקדיש הוא משום דקלישא כחו ולא משום קנין הגזולן מהא דאמרינן בב"ק (דף ס"ט) גבי צנועין דאמרי כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות ואמר שם דצנועין פליגי אדר"י דאמר גזול ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שא"ב דהא אינהו הוו מחללי אחר שלקטו וגזלו העניים ולבתר הכי קאמר רבא אי לאו דאר"י צנועין ור"ד אמרו ד"א הו"א מאן תנא צנועין ר"מ היא לא אמר ר"מ מע"ש ממון גבוה ואפ"ה לענין פדיון אוקמא רחמנא ברשותו דכתיב ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו קרייה רחמנא מעשרו ומוסיף חומש כרם רבעי נמי גמר קודש ממעשר מה קודש דכתיב גבי מעשר אף על גב דממון גבוה הוא לענין פדיה אוקמיה רחמנא ברשותו אף האי קודש דכתיב גבי נטע רבעי אף על גב דלאו ממון דידיה לענין אחולי אוקמיה רחמנא ברשותיה דהא כי איתא ברשותו נמי לאו דידיה הוא ומצי מחיל מש"ה מצי מחיל. אבל גבי לקט כיון דממונא דידיה כי איתא ברשותו הוא דמצי מפקיר כי ליתא ברשותו לא מצי מפקיר עכ"ל הגמרא. והשתא תקשה ל"ל לרבא להאריך בטעמא דמצי בעה"ב לחלל לר"מ משום דבלא"ה לאו ברשותו לר"מ הא בלאו האי טעמא ניחא הא

דמצי לחלל לר"מ דהא אמרינג בקידושין (דף נ"ג) דלר"מ דסובר מע"ש ממון גבוה לא מצי יהיב ליה במתנה כלל ולא יוכל אדם לזכות בהן. א"כ הא לא שייך לאמר בהן דין גזל ולא נתיישאו הבעלים אין הנגזל יכול להקדישו לפי שא"ב כיון דהגזלן לא קנה להו ואין לגזלן בהם שום קנין דממון גבוה הוא ולא איקליש זכות הנגזל ע"י מה שגזלו העניים ולהכי מצי לחלל בכרם רבעי משום דגמר קודש קודש ממעשר א"ו דהא דאין הנגזל יכול להקדיש אין הטעם כלל משום קניית הגזלן אלא משום דהורע כחו של הנגזל ע"י מה שאין הדבר בידו ולהכי גם במעשר שני דלא קנה גזלן נמי אין הבעה"ב יכול להקדישו ולהפקיר דמ"מ הוקלש כח הבעה"ב ואינו יכול להקדישו" (וע"ש בהמשך דבריו מה שכ' ליישב ורצה להוכיח להיפך)

אמנם לדברי הקוב"ש אין כאן ראי' כלל, דאף בלי קנין היכא שבמציאות הוי אינו ברשותו אז כו"ע לא פליגי, וכדלעיל, וק"ל].



חֲסִידוֹת

כמה הערות במאמר ד"ה את שבתותי בלקו"ת

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהמאמר שואל מהו ענין עליית העולמות – והתומע"ט – בשבת, והלא מלא כל הארץ כבודו וכו' ומהו ל' עליית העולמות.

ובכדי לענות על שאלה זו, אומר דזה יובן בהקדים ענין ירידת הנשמות בגוף בעוה"ז שהוא ירידה צורך עליה וכו', והיינו דכאשר נבין את ענין העליה של הנשמות נבין גם את ענין עליית העולמות והתומע"ט בשבת.

ואכן באמת באותיות ג' וד' מבאר את ענין העליה של הנשמות, שזהו גילוי הסוכ"ע, גילוי אין האמיתי, דהעבודה עתה בעוה"ז היא ביטול היש, אבל השכר מצוה הוא המצוה בעצמה, היינו הביטול במציאות של היש לאין, דזהו ע"י גילוי הסוכ"ע, וכן הוא ג"כ עליית העולמות בשבת – ביטול העולמות, ע"י גילוי הסוכ"ע, ובזה גופא יש שבת תתאה ושבת עילאה כפי שמבאר בהמשך המאמר.

ויש להעיר, דבתחילה (באות ג') כשמבאר את העליה של הנשמות לאחר הירידה, אומר רק שזהו הגילוי דסוכ"ע (ואינו מדגיש שזה קשור לביטול של היש), אך בהמשך המאמר כשמבאר את הענין דשכר מצוה מצוה, שם מבאר את ענין הביטול, דהאדם ע"י

עבודתו בתומ"צ ה"ה רק מבטל את היש, אך אינו ביטול אמיתי, אך לעתיד לבוא יהיה גילוי השכר של המצוה שהיא המצוה בעצמה, היינו הביטול האמיתי (שהיד המחלקת צדקה תהי' ממש כחסד דאצילות דאיהו וגרמוהי חד, והמוח וחכמת האדם תהי' כחכמה דאצילות בביטול אמיתי ממש) שזהו ע"י גילוי הסוכ"ע וכו'.

כי באמת היינו הך, דגילוי הסוכ"ע הוא הביטול האמיתי של הנברא, (וכמ"ש בתניא פל"ה "דענין השראת השכינה הוא גילוי אלקותו ית' באיזה דבר, והיינו לומר שאותו דבר נכלל באור הוי' ובטל לו במציאות לגמרי וכו').

עוד יש להעיר, דלכאורה מדוע לצורך ביאור ענין עליית העולמות והתומע"ט בשבת מביא באריכות גדולה את ענין ירידת הנשמות למטה שהוא צורך עליה.

הרי לכאורה כמו שלענין ירידת הנשמה בגוף מבאר שהעליה היא גילוי הסוכ"ע, כך גם יכול לבאר מיד שכן הוא ג"כ ענין עליית העולמות כו' שהו"ע גילוי הסוכ"ע וביטול העולמות בשבת.

ואולי, מאחר שמסיים באות ג', בענין השכר של הנשמה, שהוא דוקא בעוה"ז, - א"כ הרי ברור דמ"ש ירידה צורך עליה אי"ז עליה למעלה, דהרי אדרבה הנשמה יורדת להתלבש בהגוף בעוה"ז בתחה"מ, - אלא דפי' עליה הוא גילוי הסוכ"ע וביטול הגוף והנפש בתכלית, וא"כ יובן גם כאן לענין עליית העולמות בשבת שאין הפי' שעולים למעלה, כ"א שנמשך גילוי הסוכ"ע ופועל ביטול אמיתי בעולמות שזהו עליית העולמות. עוד יש להעיר, דלכאורה לצורך זה, לא היה צריך להאריך כ"כ בביאור ענין ירידת הנשמה.

ונראה, דבחסידות שאלה ותשובה אינם כמו בנגלה, פשוט לענות תירוץ על השאלה, כ"א לבאר את הענין, דהקושיא למה ירדה הנשמה אינה רק פלפול, כ"א שאלה עיקרית מהותית בחיים, למה עשה הוי' כזאת?, ולכן לא מספיק לומר תשובה כללית דע"י הירידה תהי' עליה, דאי"ז הסבר, כ"א אמונה, שבודאי תהי' עליה ע"י הירידה, אך כדי שהדבר יובן בשכל, בחב"ד שבנפש, צריך לבאר מהו העליה, ובכדי לבאר מהו העליה צריך לדעת לפני זה היכן היתה הנשמה לפני ירידתה, מה היה מעלתה אז, ולאח"ז לבאר דעם כל המעלות שלה אז, היא עדיין רחוקה ממנה"ע ית', ואינה יכולה לשבח אלא רק את שמו ית' בלבד, כי אנה משגת רק את הארת שמו ית' בלבד, וע"כ זה נותן מקום להבין את העליה של הנשמה שלאחר וע"י הירידה, ואת זה מבאר באות ג' (את הענין דסוכ"ע וממכ"ע) - דזהו הגילוי דסוכ"ע בעוה"ז בתחה"מ..

עוד להעיר, דבהמשך לזה, באות א', מאריך בענין מעלת הנשמות על המלאכים שהנשמות עלו במחשבה ואילו המלאכים נבראו מהדיבור, וברוח פיו כל צבאם, וא"כ מסכם את השאלה למה ירדו כ"כ, - אלא דזהו צורך עליה, ע"כ בסיום אות א'.

ולכאורה למאי נפ"מ כ"כ שהם למעלה מהמלאכים, הרי גם אם הם רק כהמלאכים ג"כ יקשה למה ירדו למטה, ובכלל, כפשוט הם היו בג"ע בלי יצה"ר והשיגו השגות אלקות, א"כ הר"ז ירידה גדולה.

אך כנ"ל, דבכדי לבאר גודל המעלה דהעליה ע"י הירידה, חשוב לבאר את גודל המעלה של הנשמה לפני הירידה, דזה גם מחזק יותר את הקושיא למה ירדה למטה, אך זה גם מצד השני נותן פתח להבין את גודל העילוי של הנשמה לאחר וע"י הירידה, שהוא עליה שבאי"ע להנשמה כפי שהיתה בתכלית המעלה קודם ירידתה, שהוא גילוי הסוכ"ע בעוה"ז בתחה"מ.

עוד להעיר, שאלה כללית, מהו השאלה למה ירדה הנשמה למטה, הרי כל תכלית הבריאה שברא הקב"ה את עולמו הוא בכדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ובכדי לעשות את הדירה זה יכול להתבצע דוקא ע"י הנשמות למטה, - כך רצה הקב"ה שיהי' ע"י נש"י למטה בעוה"ז הגשמי - ולכן הורידו את הנשמות למטה, וא"כ מהו הקושיא למה ירדה.

ואולי אפשר לומר, דהנה הקב"ה הוא תכלית הטוב, ולכן לא יתכן שבשביל לעשות לו ית' דירה בתחתונים הוא יוריד את הנשמות למטה ויעשה להנשמות צער גדול מאד,

דאף שבודאי זהו זכות הכי גדולה, והמעלה הכי גדולה, להנשמה לזכות לעשות נח"ר לעצמותו ית', שזהו דוקא ע"י ירידתה בגוף, והיא שמחה מאוד על כך, - אעפ"כ (זהו עדיין בבחי' מיקיף (?) ו) לפועל זוהי ירידה,

ולכן מוכרח לומר שאם הוריד אותם למטה, בוודאי זה יהיה גם להם עליה כפשוטו, וע"ז היא השאלה מהי העליה שלהם. והמענה שיהיה להם כאן בעוה"ז גילוי הסוכ"ע דוקא ע"י ירידתה לגוף.

ועצ"ע ובירור בזה.



הערה קטנה במאמר ד"ה כימי צאתך תשל"ח

הנ"ל

באות ג' בהמאמר, מביא דברי הצ"צ, "דשרש הניסים המלובשים בטבע הוא ממקום נעלה יותר. . . מבחינת "לבדו".

ולכאורה הביאור בזה הוא, כי בכדי שנס (שהוא בעצם למעלה מהטבע, וכמ"ש לקמן באות ז' דשרשו הוא משם הוי' שלמעלה משם אלוקים מקור הטבע) יתלבש בטבע, שזהו היפך מהותו, הר"ז מכח נעלה יותר, ששם הנס והטבע שווים, ולכן יוכל הנס להתלבש בטבע.

ועפ"י הבנה זו, נראה לי לכאורה, דזה שלע"ל יהיה אראנו נפלאות, ומבאר בזה הרבי בהמאמר (דלפי הצ"צ שיהיו ניסים המלוכשים בטבע, הנה זהו החידוש דלע"ל שאז יהיה אראנו נפלאות) דהיינו ש"יהיה נראה בגילוי הנס שבהם", (ולא כמו עכשיו ש"הניסים הנמשכים מבחי' לבדו הוא באופן שרק לבדו יודע שזה נס"), א"כ לכאורה צריך לומר דהשורש לענין זה הוא ממקום נעלה יותר בבחינת לבדו גופא, כי הרי בכדי שבהטבע עצמו יראו בגילוי את הנס שבוזה (וכפי שמפרש לקמן באות ז' שזהו שבשם אלוקים יהי' שם הוי' בגילוי, "ששם אלוקים יהי' כלי להגילוי דשם הוי'") – שזהו דבר והיפוכו ממש לכאורה, הרי צ"ל לכאורה, דזה נמשך ממקום עליון יותר בבחי' לבדו גופא.

ועוד נראה, לכאורה, דזה שכותב בהמשך המאמר באות ו', (לפי הפירוש שלע"ל יהיו נפלאות כפשוטו) דלע"ל גם הניסים שלמעלה מהטבע, ששרשם (למעלה משם הוי') מזה שאוא"ס הוא למעלה מעלה עד אין קץ, גם הם "תהי' המשכתם גם בעולם באופן של גילוי" שיהיו מלוכשים בטבע ואעפ"כ יהיו נפלאות, "כי לע"ל גם ההעלם שלמעלה מגילוי יהי' בגילוי".

הנה לכאורה, שורש גילוי זה הוא מדרגא נעלית עוד יותר בבחינת לבדו גופא, כי בכדי שיהי' דבר כזה, שאוא"ס שהוא למעלה לגמרי מגילוי, יהי' בגילוי ממש בהטבע דהעולם, הר"ז דבר והיפוכו ממש באופן הכי מופרך, וא"כ לכאורה מוכרח לומר דשרשו הוא בדרגה עוד יותר נעלית בבחי' "לבדו", שמצד דרגה נעלית זו, ששם שני המצבים (אוא"ס שלמעלה מעלה עד אין קץ, העלם שלמעלה מגילוי – והטבע של עוה"ז הגשמי) שווים ממש לפניו, ולכן פועל שגם ההעלם שלמעלה מגילוי יהי' בגילוי ממש בהטבע.

כ"ז נראה לכאורה, ואם טעיתי ה' יכפר בעדי.



שלשה משלים בהמשך וככה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה וה' אמר המכסה עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' פ) מבאר בקיצור הטעם שמדרי' א"ק נק' אדם קדמון להיותו "בצלם ודמות האוא"ס שברא את האדם", וממשיך בדבריו:

"הגם שההתהוות היא בדרך אין ערוך, מ"מ הרי מבואר במ"א בענין עולם הבריאה שאינו בבחי' יש ממש, מפני שהוא היש הראשון שנתהווה מהאין האלקי שמאיר שם גילוי האין כו".

וממשיך:

"ועמ"ש בדרוש וככה, רל"ז, ג' משלים על ענין זה, וביאורם בדרוש בשעה שהקדימו תער"ב".

והנה לפום ריהטא משמע מכאן שיש בהמשך וככה שם ביאור הענין המבואר כאן שהבריאה של היש הראשון אינה בבחי' יש ממש מפני שמאיר שם גילוי האין, ויש על זה שם ג' משלים, וביאור המשלים הוא בהמשך תער"ב.

והנה לפי המפתחות לכאורה הכוונה למבואר בהמשך וככה פרק עג הטעם שבריאה נקראת חושך, "של להיות הבריאה היא ראשית התהוות היש שנברא מהאין המהוה את הריבאה, לכן מצד גדול עוצם ריבוי בהירות אור הבריאה א"א להיות בו השגה ותפיסא, ולכן נקרא חושך". ומביא שם משל לזה מאור השמש שאי אפשר להסתכל בו מחמת ריבוי האור אלא ע"י כלי. וממשיך שם עוד משל לזה מזה שאדם הבא בשנים עיניו נחשכות, שזהו מחמת ריבוי האור. ועוד דוגמא מביא ממה "שהאותיות החקוקים על האבן טוב המאיר ביותר א"א לקרות האותיות החקוקי' עליו מחמת רוב בהירותן", ובוזר מבאר למה בריאה נקראת חושך.

אך לכאורה לפי זה אינו מובן מה ענין שלשת המשלים להסברת הענין דנן שהאין האלקי שבעולם הבריאה מאיר ביותר, ולכן היש אינו בבחי' יש ממש.

ועוד ועיקר, שבהמשך תער"ב לא מצינו כלל שהביא ג' משלים אלה או האריך בהם לגבי ביאור הסוגיא דנן.

אלא שבהמשך תער"ב ח"ג ע' א'שפז איתא:

"ענין ההמשכה היתירה בעולם הברי' י"ל שזהו גילוי בחי' האין האלקי שבעולם הברי' כו', דלהיות שעולם הברי' הוא היש הראשון שנברא מהאין האלקי בבחי' מל' דאצי' מאיר שם גילוי האין כו' כמ"ש במ"א".

ושם מובא ענין זה בהמשך לביאור ג' משלים לאור חוזר - אור הלבנה ואור אבן טוב ואור הראי' שבעין, שמבאר שם שהם מלכות דבריאה ומלכות דיצירה ומלכות דעשי'.

ובהמשך לקטע הנ"ל אודות עולם הבריאה מבאר שזהו הטעם שנקרא חושך (כמו שהובא לעיל מהמשך וככה).

ושוב מבאר שג' מדריגות אלו הם ענין חומר צורה תיקון, ומבאר בזה:

"פי' חומר הוא התהוות עצם הדבר שהוא בבחי' פשיטות עדיין ואין בו שום צורה והוא חומר ההיולי שפשוט מכל צורה, וכמו הד' יסודות נברא תחלה בבחי' חומר פשוט... והענין הוא דהתהוות היש הוא באופן כזה שאינו נעשה מתחלה בבחי' יש ממש, רק תחלת התהוותו הוא בבחי' חומר פשוט דזהו רק בבחי' אפשרית המציאות לא בבחי' מציאות ממש וזהו בחי' הבריאה כו', ואח"כ מצטייר בצירוף שזהו בחי' המציאות כו', אבל הוא רק

כללות המציאות אבל לא בבחי' פרט עדיין כו' (וכמ"ש במ"א דכל דבר שיש ציור בכללות המשכתו בהכרח שיש בו ג"כ פרטים, ומ"מ יש בזה חילוק דכללות המשכתו הוא בבחי' ציור וניכר איך הוא אבל הפרטים אינם ניכרים עדיין כו', וזהו בחי' תיקון להיות ניכרים הפרטים כו', וזהו ל' הס"י שהביא הרמב"ן ע"פ בראשית יצר מתהו ממש ועשה אינו ישנו, תהו הוא בחי' החומר ההיולי שזהו דבר המתהה בנ"א שא"א לכנותו בשם מפני שאינו בבחי' תואר וציור כו', ויצר מתהו ממש הוא בחי' ציור החומר וה"ה בבחי' ממשות דבר בבחי' מציאות כללי עכ"פ שאפשר לכנותו בשם כו', וזהו בהו פי' בו הוא כו' והיינו שבזה ניכר הנרצה בהדבר כו', ומ"מ הוא בחי' אין עדיין שאינו ניכרים בו הפרטים עדיין, וזהו מפני שבכללותו אינו עדיין בבחי' מציאות יש ממש כו', ומש"א בס"י יצר מתהו ממש אין הכוונה יש ממש, וע"ד מ"ש הפרד"ס שע"ה פ"ד בענין החכ' שנק' יש וז"ל אין הכוונה ביש ישות מושג ממש ישות גמור, אמנם הכוונה במלת יש בהבדל אשר בין האין והיש לא ישות גמור אלא כשולל האין לא מחייב היש כלל כו' עכ"ל, ועמ"ש בפלח הרמון שע"ג פ"ב ונת' מזה לעיל, ועז"א עשה אינו ישנו בבחי' יש ממש שז"ע עשי' שבא בבחי' פרטים כו' ועמ"ש בפלה"ר ש"א פ"ח), והוא מפני שבתחלת התהוות היש ה"ה קרוב אל האין כו', דהגם דהתהוות היש הוא בדרך אין ערוך כו' ומ"מ אינו בבחי' אין ערוך לגמרי כי האין יש לו מקום קירוב ושייכות אל היש כו', ומשו"ז א"א שיהי' היש בבחי' מציאות ממש רק בבחי' אפשרות המציאות כו', וזה בעולם הבריאה שמאיר שם האין האלקי כו' וכמשנת"ל".

אמנם אינו מזכיר כאן כלל את ההמשך וככה וג' המשלים הנ"ל על הטעם שבריאה נק' חושך.

[ולהעיר שבד"ה אלקי נשמה תרצ"ט (ע' 223), שם מבואר ענין זה שעולם הבריאה הוא רק אפשריות המציאות, בתוך ביאור ענין חומר צורה תיקון, צויין להמשך וככה פרק מב ואילך, וצ"ע הכוונה בזה, אף שבפרק מב שם מבואר ענין היש דחכמה שאינו יש גמור].

ולכאורה באם אכן כוונתו כאן בעטר"ת לג' המשלים הנ"ל שבהמשך וככה, יש מקום לומר, שאדמו"ר הרש"ב מרמז כאן שבג' המשלים שהביא בהמשך תער"ב שם הוא מרמז לג' המשלים שבהמשך וככה שם (אלא שיש שחילוק במשל הראשון בין אור השמש לאור הלבנה), כלומר, שמעביר המשלים שבהמשך וככה עם שינויים לבאר ענין אחר. ודווקא.

ועדיין הדברים צריכים עיון רב.



רמב"ם

בענין מטמאין את הכהן לבטל דברי הצדוקין

הת' שמואל יוסף גרינבוים

תלמיד בישיבת ליובאוויטש טאראנטא

א. כתב הרמב"ם¹: "כל העוסקין בפרה אדומה מתחלה ועד סוף שהיו טבולי יום, כשרים למעשה הפרה ולקדש ולהזות מאפרה ואע"פ שעדיין לא העריב שמשן, שזה שנאמר בכל הפרשה "איש טהור", הוא טהור למעשר שני, אע"פ שאינו טהור לתרומה עד שיעריב שמשו, הרי הוא טהור לפרה".

וממשיך²: "הצדוקין היו אומרים שאין מעשה הפרה כשר אלא במעורבי שמש. לפיכך היו בית דין בבית שני מטמאין את הכהן השורף את הפרה בשרץ וכיוצא בו, וטובל, ואחר כך עוסק בה, כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם, לא מן הקבלה כו".

ומקורו במשנה³: "ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים שלא היו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית".

עוד כתב הרמב"ם⁴: "מעלות יתירות עשו בטהרת פרה אדומה והרחקות גדולות הרחיקו מטומאת המת בכל מעשיה, מפני שהיא כשרה בטבולי יום חשו שמא יבואו לזלזל בה כו".

ב. והדברים צריכים ביאור⁵:

הרי לכאורה הוא דבר והיפוכו, שמצד אחד הטעם שכעשמורים מהעולה על רוחם", היינו, לבטל עצם הרעיון שאפשר לחדש דברים בתורה מעצמם,

ומאידך גיסא, מכיון ש"חשו שמא יבואו לזלזל בה" ["מפני שהיא כשרה בטבולי יום", ולא עוד, אלא שהיו מטמאין את הכהן כדי שיעסוק בה בהיותו טבול יום דוקא], "מעלות

(1) הל' פרה אדומה פ"א הי"ג.

(2) שם הי"ד.

(3) פרה פ"ג מ"ז.

(4) שם פ"ב ה"א.

(5) שאלת כ"ק אדמו"ר מה"מ בשיחת ו' חשוון תשמ"ו (התוועדויות תשמ"ו ח"א ע' 529 ואילך). ומסיק (שאלה זו) ב"תן לחכם ויחכם עוד, (וכל מי שימצא תירוץ טוב יותר – תבוא עליו ברכה).

יתירות עשו בטהרת פרה אדומה והרחקות וכו", כלומר שהוסיפו כו"כ מעלות והרחקות מדעתם של חכמים, במקום שמה"ת אין חיוב לעשותם כל עיקר.

ולכאורה צ"ב, והרי עי"ז שהוסיפו כל הרחקות הללו מחזקים הם את טענת הצדוקים, שהחכמים מפרשים את התורה על דעת עצמם!?

ג. והנה עוד יש לדייק בדברי הרמב"ם:

(א) למה כתב ש"בי"ד בבית שני מטמאין את הכהן, שהרי אם כל הטעם שמטמאין את הכהן הוא לבטל דברי הצדוקים, מובן מאליו שהמדובר הוא זמן בית שני⁶.

וכן ילה"ק, הרי הוא מפורש (לקמן בדברי הרמב"ם⁷) ש"תשע פרות אדומות נעשו משנצטוו עד שחרב הבית בשני⁸, ראשונה עשה משה רבינו, שני' עשה עזרא וכו"⁸, הרי מבואר שלא עשו שום פרות בבית המקדש הראשון. ולכן לכאורה למה לי' לפרש ש"היו בית דין בבית שני"?

[והנה יש מפרשים⁹ שדחקו לפרש לשונו "היו בי"ד בבית שני מטמאין את הכהן", שאינו פוסק כך לדינא ולא שהלכתא כן, אלא כסיפור דברים.

6 ראה פיה"מ להרמב"ם אבות פ"א מ"ג, שהצדוקין הן תלמידיו ואוחזי שיטת צדוק שהי' מתלמידי אנטיגנוס איש סוכו (שקיבל משמעון הצדיק, בזמן בית שני) עיי"ש.

7 שם פ"ג בסופו.

8 להעיר שעפ"ז לכאורה רק טימאו את הכהן בחמשה מהפרות, דהא זה שעשו משה ועזרא היו לפני זמן הצדוקים. וכן השנים שעשה שמעון הצדיק (פרה פ"ג מ"ה) הי' ג"כ לפני שקילקלו הצדוקין (וראה הע' 6 בהסוגריום).

9 קרן אורה (מנחות סה, א ד"ה משנה).

ובדבריו גופא יש לעיין:

וז"ל [ונראה דלא הי' עושיין זה בפירסום אלא בבית שצצו האפיקורסין, ולא דינא הוא. והרמב"ם ז"ל כתב לכל הני דמתניתין משמע דדינא הכי גם כשיבנה בב"י. ולכאורה לא יצטרכו לזה כמאמר הכתוב "ובריתי וכו'", אבל נודע דרכו ז"ל כי כתב הלכותיו בכל עת שיבנה ואולי לא יתבערו עדיין כו', על כן כתב מנהג הקדום]. וכ"כ בה' פרה גבי הא דמטמאין הי' הכהן כו' מפני הצדוקים, אלא דשם כתב בלשון אחר "בימי בית שני היו מטמאים את הכהן" משמע לא דינא קאמר אלא כתב דכן עשו להוציא מלב הטיפשים. ומזה מובן אם יצטרכו לזה כן יעשו ולא כתב סתמא לטמאות הכהן משום דלולא פרה הוא, על כן כתב דהיו עושיין מצד ההכרח. ודו"ק". עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ב: (א) צ"ע במ"ש שבהלכות פרה כתב לשון אחר מזה שכתב בנוגע לקצירת העומר, שהלשון שם הוא "וכל כך למה מפני אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני" (הל' תמידין ומוספין

כלומר, שבזמן בית שני עשו כן מצד ההכרח, אבל כשלא יהיו צדוקים לא יצטרכו לטמאות הכהן (או לעשות כל ההרחקות).

אולם קשה לומר כן, שהרי ידוע שספר היד הוא ספר הלכה¹⁰, ואין מטרתו לספר ולתאר דברי ימי ישראל¹¹, וצ"ל שיש איזשהו נפק"מ להלכתא למה כתב הרמב"ם כן¹².

פ"ז הי"א), ובהלכתין הלשון הוא "היו בית דין בבית שני מטמאין את הכהן . . כדי לבטל דברי אלו הזדים כו", וצ"ב במה חלק ששם הוא בסגנון הלכה, וכאן הוא רק סיפור דברים.

(ב) וכן הלשון שמצטט מהרמב"ם, "בימי בית שני", ומוכיח מזה שהוא לאו דינא אלא כסיפור הדברים שכך עשו, לכאורה אינו בהדפוסים שלנו (וכן לא מצאתי לשון זה מצויין בס' שינויי הנוסחאות), וצ"ע היאך יחלק בין הלישונות בלי תיבת "בימי".

[ג] וגם צ"ע בקביעתו ש"אולי לא יתבערו עדיין", שלכאורה אינו כן ע"פ סדר התגלות והתפתחות ימות המשיח המבוארים בהל' מלך המשיח. אבל יש לחלק. ואכ"מ].

הערות המערכת: ראה בספר ימות המשיח בהלכה חלק שני סימן נד.

(10) הקדמת הרמב"ם לספר היד.

(11) התוודעויות שם ע' 535. (הוגה ב) לקו"ש חכ"ח ע' 131. ובכ"מ. (מצויין בכללי הרמב"ם (קה"ת, תנש"א) פרק שני כלל 4).

(12) ואם תאמר שהק"ן אורה מפרש בביאורו נפק"מ להלכה, בזה, שהדין כן רק בבית המקדש השני ולא בבית שלישי, הנה: א) לע"ע לא מצאתי שהרמב"ם ירשום סיפור דברי ימי ישראל, כדי להורות שלא דין הוא (והוא לי' לכתוב כן בפירוש).

(ב) לא אישתמיט בשום מקום שלא יעשו הרחקות אלו בזמן בית שלישי, ואדרבה כתב הרמב"ם באופן סתמי (וכדבפנים).

(ג) ועיקר: ההנחה שלו שכל הגזירות ותקנות (שתקנו לשלול הצדוקים (ולכאורה כן יפסוק לגבי כללות תקנות וכו')) יהי' בטילין בימות המשיח, לכאורה אינו.

דהא מצינו לגבי הגזרה דשמא יעביירו כו', שאף בבנין ביהמ"ק השלישי, אם בטלה טעמה לא בטלה גזירה (רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב), היינו שהגזירות דומן הזה יתקיימו לעת"ל (שיחת כ' מג"א תשט"ו; שו"ת מהרש"ם ח"ג סקפ"ח).

[ולכאורה ילה"ק ממ"ש בד"ה יו"ט של ר"ה תשמ"ג (סה"מ מלוקט ח"א ע' תכה) בסופו, ש"אז יתבטלו כל הענינים דגזירות, לכאורה צ"ל שלא יהי' זה באופן ממילא, אלא בדרך שמבואר ברמב"ם (שם ה"ב וה"ג) שיעמדו ב"ד שגדול בחכמה ובמנין ויבטלו דברי ב"ד הראשון שגזרו והתקינו עיי"ש, ומצד הלכה אכן יתקיימו בתחילת ימות המשיח].

ויתירה מזו, הרי כותב הרמב"ם (לקמן¹³, בתיאור מעשה שריפת הפרה) באופן סתמי "ומטמאין את הכהן, וסומכין הזקנים את ידיהם כל הכהן ואומרים לו טבול אחת וכו'" ככל סדר שריפתה, ואינו משמע כלל מכל האריכות בהמשך ההלכות, שזה שמטמאין את הכהן אינו דין אלא מה שנהגו מצד ההכרח].

ד. ב) עוד צ"ב למה כתב הרמב"ם שטימאו את הכהן "בשרץ וכיו"ב", דהא במשנה משמע שטימאו אותו עי"ז שסמכו הזקנים את ידיהם עליו.

ובלשון המשנה¹⁴: "סמכו ידיהם עליו, ואמרו לו אישי כהן גדול, טבול אחת וכו'". וצ"ב למה הוסיף הרמב"ם שהיתה שרץ (וכיו"ב) דוקא, [וכן בפיה"מ להרמב"ם כתב¹⁵: "כמו לנוגע¹⁶ בשרץ או בנדה או מה שדומה לזה"]?

והנה שקו"ט מפרשי המשנה¹⁷ במה היא הטומאה דסמיכת ידיים, וכתבו שהוא טומאת בגדי אוכלי קודש שהוא מדרס לחטאת (פרה אדומה)¹⁸.

הרי מבואר שלפי הרמב"ם צ"ל טבול יום מטומאה מדאורייתא, משא"כ לפי פשוטת המשנה די בכך שהוא טומאה מדבריהם.

וצ"ב למה פסק כן.

ה. ונראה לבאר בכ"ז, ובהקדים שאלה בכללות הסוגיא:

הנה צ"ב למה הוצרכו לכל הענין שמטמאין את הכהן, לכאורה מה נפסיד אם נחמיר כדברי הצדוקין, ובפרט שמצינו שחז"ל החמירו בכמה דברים שמה"ת הם מותרין, "ומה בכך אם נחמיר כדבריהם"?

(13) שם פ"ג ה"ב.

(14) פרה שם מ"ח.

(15) שם.

(16) לכאורה יש לחלק בין מ"ש בספר היד למ"ש בפיה"מ, אם הי' מטמאין אותו בהשרץ עצמו, או ע"י מישהו שהי' טמא לשרץ, ואכ"מ.

(17) ראה רע"ב, תוי"ט, משנ"א למשנה ז' שם. וראה בתוס' יומא דכ"א.

(18) חגיגה פ"ב מ"ז.

ומבארים¹⁹, שבנידון דידן לא רק שהם מחמירים ומה בכך להחמיר, אלא יסוד הדבר הוא שהם חולקים על קבלתינו ש"פרה אדומה כשרה בטבול יום", וא"כ אסור לעשות כדבריהם וחומרותיהם²⁰.

ודבר זה הוא לאו מה"ת²¹, כמו"ש²² "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", שמשמע שלא תסור מדברי החכמים בין "ימין" – להחמיר, ובין "שמאל" – להקל, ששניהם אסורין²³.

אבל זה ש"הוסיפו" והחמירו החכמים על דברי תורה, אינו לחלוק על התורה ולומר שדבר זה אסור, (אף כשמנן הדין מותר הוא), אלא מודים שמנן הדין יש להקל, רק שמחמירים לעשות "סיג לתורה"²⁴.

ו. עפ"ז [שגדרו של ההרחקות של חז"ל, אינו במובן שהם מוסיפים (או משנים) על דברי התורה, אלא שהוא סיג לתורה] יובן, איך אפשר לשלול את "חומרות" הצדוקים, בה בשעה שהחכמים בעצמם "מוסיפים" כל החומרות וההרחקות בנוגע לפרה אדומה.

ובסגנון אחר קצת: טענת הצדוקים היתה נגד כל הענין דתורה שבע"פ (ובענינו הלימוד על "איש טהור" שהוא טהור למע"ש), שאמרו שהחכמים בדו (ח"ו) את הכל מלבם.

אבל הרחקות וחומרות אלו, אינו מחזק טענת הצדוקים על החכמים – מפני שהחכמים מודים שאין זה מן התורה, והיא רק הרחקה מדבריהם (ומעולם²⁵ לא היתה טענתם (כ"כ) נגד זה שחז"ל גוזרין גזירות דהא סברו שכל אחד "יכול להקל במה שירצה, ולהכביד במה שירצה"⁶; אלא שטענתם הית' נגד זה שאומרים שהלימודים הם מה"ת).

ובזה יומתק מה שמדגיש הרמב"ם כמו"פ (בהמשך ההלכות), שכל אלו ההרחקות הם רק מדברי סופרים וכו', ומבאר כל הנפק"מ בין עיקר הדין וההרחקות, שהוא בכדי להדגיש

(19) שאלת וביאור המשנה אחרונה על אתר ד"ה מפני הצדוקים.

(20) וראוי לציין שכ"כ מחזקים ענין זה שלא להחמיר כהצדוקין, שפעם עשו בטעות פרה אדומה כשהכהן גדול (ר' ישמעאל בן פיאיב) היו מעורב ולא טבול יום, ופיסלוהו חכמים, (אף דמה"ת כשר הי') רק כדי שלא נחמיר כדברי הטועים (תוספתא פרה).

(21) סהמ"צ להרמב"ם לאו שיב. הל' ממרים פ"א ה"ב.

(22) שופטים, יז, יא.

(23) וראה 'ביאור מלות על התורה' להרלב"ג שם.

(24) אבות פ"א מ"א.

(25) משמעות לשון הפיה"מ לאבות הנ"ל. וראה כע"ז בלקו"ש חל"ג ע' 146. אבל יש לחלק.

שאי"ז כמו שטוענים הצדוקין שפירשו החכמים את התורה מדעתם, אלא רק "סיג לתורה" וחומרות כו'.

ז. ע"פ ביאור זה נוכל להבין מה שדייק הרמב"ם וכתב "בי"ד שבבית שני כו'", שהרי ידוע ש"רוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא"²⁶, ולכן י"ל בדא"פ שבכתבת מלים אלו רצה להדגיש ולהבליט עוה"פ שהרחקות וכו' היו דוקא באופן של "חומרא וסיג" ואינם הוספה על דברי תורה.

וכן מובן למה שינה הרמב"ם ופסק שצריך לטמאו בשרץ (וכיו"ב), היינו טומאה מדאורייתא,

כי מכיון שאסור בהחלט להחמיר כדברי הצדוקין, וכל הטעם שמטמאין את הכהן הוא לשלול דבריהם, א"כ צ"ל טומאה שהם ג"כ מחשיבים – טומאה מד"א, ולא רק טומאה דרבנן, - כי אם היו מטמאין אותה בטומאה מד"ד, ה' נראה בעיניהם כאילו שאנו מסכימים עם דעתם שעשיית הפרה הוא פסול בטבול יום²⁷.

ויה"ר שבזכות הלימוד בהלכות פרה אדומה, נזכה בקרוב לעשיית פרה העשירית ע"י מלך המשיח, יבוא ויגאלינו במהרה בימינו ממש, ובלשון הרמב"ם – "מהרה יגלה אמן כן יהי רצון".



הלכה ומנהג

דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' שאינו שומר שבת (א)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
ברוקלין נ.י.

כבר נשאו ונתנו בדין יין שנגע בו מחלל שבת בזמנינו, מה דינו, ומה דעת רבותינו נשיאינו בזה. ב'הערות וביאורים' גליון א'קמ הרחוב הגר"ב אבערלאנדער שליט"א, גאב"ד בודאפעסט יצ"ו, לדחות המקורות שמשמע שם שדעת כ"ק אדמו"ר להחמיר בזה. ולענ"ד לא נראה כן, אלא ברור שדעת רבותינו נשיאינו נ"ע שלא להקל בזה, וכן מורים רבני אנ"ש.

(26) לקו"ת דרושים לר"ה נו, ג.

(27) שו"ר עד"ז במפרשי המשנה שם.

א. המקור שהיין נאסר במגע מחלל שבת בפרהסיא

ראשית יש להביא דברי הב"י בשו"ע יו"ד סי' קכ"ד ס"ח: "ומומר אע"פ שהוא מהול עושה יין נסך במגעו".

ובנוגע מה נכלל בגדר "מומר" הביא הב"י שם בספרו הארוך תשובת הרשב"א (ח"א סי' שטו): "דאפילו משומד לחלל שבתות בפרהסיא הרי הוא משומד לכל התורה, וכדנתיא (חולין ה). מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בתשובה חוץ מן המשומד לנסך את היין ולחלל שבתות בפרהסיא עד כאן. תשובות הרשב"א עוד דיני משומד לענין יין נסך כתבתי בסימן קי"ט (קפח: ד"ה החשוד). "עכ"ל הב"י".

ובסימן קי"ט כתב הבית יוסף בשם הרשב"א (בתשובה ח"ז סי' קעט) וז"ל: עוד מפי הר"ר יונה ששמע מחכמי צרפת כי . . . אבל משומד לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל הוא מין, ויינו יין נסך."

והדרכי משה סי' קכ"ד אות ג' העתיק דברי הב"י הנזכר בשם הרשב"א, וגם דברי הריב"ש שהב"י מביא שם אח"כ, וז"ל: "כתב ריב"ש סימן ד' בשם הרשב"א דמי שנשתמד מחמת יראה אע"פ שהיה לו ליהרג ולא לעבור, מ"מ אם עבר, ישראל הוא ושחיטתו מותרת, ואין אוסרין במגען יין, עכ"ל הרשב"א. אמנם צריך להבין אם בצינעא שלא במקום יראה עובר, אז הוי משומד גמור... ואם עובדים עבודה זרה או מחללים שבת בפרהסיא דינן כשאר גוים עכ"ל".

וכן פסק הרמ"א שם ס"ט בנוגע האנוסים: "ואין אוסרין יין במגען. ודוקא אותם שדרים עדיין בין העובדי כוכבים ועושין עבירות בפרהסיא מפני אונס, רק בצנעא נזהרים ואפשר להם לברוח על נפשם רק שממתנינם משום ממון או כיוצא בו, אבל אם עוברין גם בצנעא על עבירות, אע"פ שעשו מתחלה באונס הרי הם כעובדי כוכבים (ריב"ש סי' ד)".

והדרכ"מ אות ד* על הב"י ציין לעיין לעיל סימן ב' דיני משומד. ושם מבואר בטור: "משומד לאחת משאר עבירות שוחט אפילו בינו לבין עצמו ואין צריך אפילו בדיקת הסכין תחילה או סוף... והני מילי לשאר עבירות חוץ מעבודה זרה וחילול שבת בפרהסיא אבל משומד לאחד מאלו הוי כגוי גמור". וכן פסק שם המחבר בשו"ע ס"ה.

וכדברי הרשב"א והריב"ש שמחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו כן מבואר בבה"ג (הל' שחיטת חולין), והובא באור זרוע (הל' שחיטת חולין סוף סי' שסז), וכ"כ הרבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות קמב), ספר האשכול (הל' שחיטה סי' ב), ושו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' שיב).

ב. גדרי מחלל שבת שאוסר

ובנוגע מה נקרא "מחלל שבת בפרהסיא", מעתיק הב"י בסימן קי"ט (הנ"ל) את המשך לשון תשובת הרשב"א: "וענין חילול שבת והעברת דברי רבותינו ז"ל לדעתו שעובר ע"ז

הוא דוקא שהיה מוחזק בו שלש פעמים, אבל בפעם אחת או שתיים אינו עושה יין נסך. ובפני עשרה צריך שיחלל עכ"ל."

ועי' ש"ך בהלכות שחיטה (סי' ב סקי"ז) שאפילו חילל שבת פעם אחת בפרהסיא נעשה מומר לכל התורה ודינו כעכו"ם, וכן פסק שם אדה"ז בשו"ע (קונט"א סק"י). וראה רוח חיים (סי' קכד אות ג) שהעיר שלפי דברי הש"ך כן הוא ביין נסך בפעם אחת, ולהרשב"א אינו אלא אחר ג' פעמים, והובא בדרכי תשובה (סקי"ב). (ועיי"ש שמביא בשם שו"ת עמודי אש שיש לחלק בין פסול לשחיטה לאוסר יין, שאף הכרתי ופילתי שפוסל לשחיטה בחילל שבת ביחיד, מ"מ למגע יין מודה שצריך דוקא בפרהסיא. ולפי זה אולי י"ל על דרך זה שגם הש"ך ואדה"ז יודו שכדי לאסור מגעו ביין צריך לחלל שבת שלש פעמים דוקא.)

ואם מחלל שבת רק באיסורי דרבנן, כבר דנו הפוסקים בזה, וראה שו"ע אדה"ז (יו"ד סי' ב קונט"א סק"ח וסק"י). ועיין שו"ת התעוררות תשובה (ח"ד סי' עד-עה) שלמעשה דעת רוב הפוסקים להקל, וכן בשו"ת קרן לדוד (סי' פז) מסיק: "לענין יין נסך בזה"ו דרבנן בודאי כדאי הנך פוסקים שפסקו להקל לסמוך עליהם."

ג. ההיתר ה'בנין ציון' במגע תינוק שנשבה, ובמחללי שבת שבזמנינו

בשו"ת בנין ציון (החדשות סי' כג), והובא בדרכי תשובה (סי' קכד סקי"ב), הסכים בפשיטות לדברי השואל דמחלל שבת בפרהסיא הוא כמומר לכל התורה ואוסר יין במגעו כשאר נכרי וכמש"כ הרשב"א בשו"ת הביאו בב"י (סי' קיט), אך עכ"ז כתב להתיר בזה"ל:

"אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעוה"ר פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר, שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפלה וקידוש. ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת, מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עכו"ם... והרבה ממושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם... ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה, אכן גם להמקילין יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד שזה ודאי כמומר גמור יחשב, ונגיעת יינו אסור עיי"ש."

מבואר מדבריו שני חידושים: האחד, שתינוק שנשבה אינו אוסר יין במגעו. והשני, שפושעי ישראל שבזמנינו יש מקום לומר שהם בגדר תינוק שנשבה, לכן המקיל יש לו על מה לסמוך.

אך מסייג שלא בכל מחללי שבת יש ההיתר של תינוק שנשבה. אלה שיודעים דיני שבת דלישראל אסור לעשות דבר זה בשבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל, באלה אין שום היתר ומגעם אסור כמומר גמור. ולפ"ז יש לחלק בין מי שנתגדל בבית מחלל שבת, ומעולם לא קיבל חינוך יהודי, לבין מי שנתגדל בבית שומרי תורה ומצוות ונחמץ רח"ל, שבוה אין היתר.

וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכא) השיב להגאון בעל התעוררות תשובה זצ"ל בשאלה אם מי שאינו שומר שבת כשר להתעסק בעריכת מצות מצוה, והמהרש"ם מצדד שם כמה צדדים בכחא דהיתרא, ובין שאר הצדדים מסתמך גם על פסק הבנין ציון.

גם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד סי' עד) דן במחללי שבתות בפרהסיא דזמנינו שאינם יודעים חומר שבת אם מגעם אסור, ומביא שהתב"ש בשמלה חדשה (סי' ב ס"ק כט) החמיר בוה. וכתב על זה: "ולי הדל והשפל צ"ע, דיש לדונם קצת כתינוק שנשבה לבין הנכרים שאינם עע"ז [עיין רמב"ם הלכות שגגות (פ"ב ה"ו) והלכות ממרים (פ"ג ה"ג) שבלי ספק במגעו היין מותר, כי סוברים ששומרי שבת חסידים המה, והמה בעצמם אינם יודעים קרוא מקרא בתורה לדעת מה הוא שבת." עכ"ל.

אולם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' עד ובקונטרס שירי מנחה) האריך לחלוק על הבנין ציון ומהרש"ם, וכתב: "זוה לא מיחזור, דהא ש"ס ערוך הוא בחולין (ה ע"א) ע"ש בפירוש רש"י דהאי תנא חמיר ליה שבת כע"ז משום דהמחלל שבת כופר במעשי הש"י שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, ע"ש. וא"כ כשמחלל במלאכה במזיד בפרהסיא הוא כופר בשביתת הקב"ה בשבת, ששביתת הקב"ה היתה כל הלילה וכל היום יום השביעי, ומה אהני בקידוש שעושה, וכי יש שביתה לחצי שבת, ישתקעו הדברים ולא יאמרו להקל עי"ז ביינו." ועל ההיתר השני שהם כתינוק שנשבה בין העכו"ם כמו הקראים, כתב שלא דמי לגמרי לקראים עיי"ש. וגם בבנין ציון נדפס שתשובה זו אינה להלכה ולמעשה.

ויש להעיר שהמהרש"ם עצמו בתשובה אחרת (ח"ו סי' צד, משנת תרנ"ו) פסק בפשיטת שהמחללים שב"ק במכירה וכתובה יינם יי"נ, וכל שומר נפשו ירחק מהם. ושם לא הביא ההיתר של הבנין ציון. וצ"ל ע"ז איזו תשובה מאוחרת, ואם יש מקום לחלק ביניהן. וגם בהתעוררות תשובה שם לא מסיק למעשה שאפשר להתיר ע"פ סברא זו נגד דעת התב"ש, והתיר שם רק בהנאה, וכן נראה בתשובה שאחרת שם (סי' עה). וראה גם שם ח"א סי' רל"ג.

ובשו"ת יבי"א (ח"א יו"ד סי' יא) האריך בדין מגע מחללי שבת דזמנינו, ודחה דברי המנח"א, והביא הרבה אחרונים שהביאו דברי הבנין ציון או שיטת שו"ת מהרי"א (אסאד) חיו"ד סי' נ' דבעינן דוקא שיעידו בפניו ובפני בי"ד ולא ע"פ קול, אך כתב (באות יט) שאמנם אין להתעלם שיש ג"כ כמה רבנים שלא קיבלו את דברי מהרי"א אסאד. וכתב שם (באות כ) להתיר בספק מגעם. ועוד כתב שם (באות כא) שאין לאסור ביין שנשאר בבקבוק

אחר שעירה ממנו לכוסו בנגיעה בכלי מבחוץ, אלא אם עשה שכשוך גמור. ואחר כל האריכות מסיק בסוף התשובה, שעל פי הבנין ציון ומהר"י אסאד יש להקל באנשים אלו שהם שומרי תורה ומצוות ועכ"ז נכשלים בחילול שבת בפרהסיא, שאין מגעם נאסר.

ובנוגע למה שהמנח"א סובר שמחללי שבתות דזמנינו אין להחשיב כתינוקות שנשבו דלא דמי לגמרי לקראים, הנה דעת הרבי בפירושו אינו כן, עכ"פ לפי המציאות של היום. בנוגע למבצע תפילין לשון הרבי הוא (לקו"ש ח"ו עמ' 273): "כי בזמננו, רובם ככולם של אלו הרחוקים לעת עתה מתומ"צ הם בסוג וגדר תינוק שנשבה כו.". וכ"כ כלשון זה בעוד שתי שיחות (חט"ו עמ' 198 וחכ"ו עמ' 131).

ובתורת מנחם (תשמ"ג ג' עמוד 1280) איתא: "בזמנינו זה אין מציאות של רשעים. כי גם אלו שנראים רשעים בנוגע למעשה בפועל, כשמתבוננים בהם היטב רואים שאינם אלא 'תינוקות שנשבו לבין העכו"ם'. אי אפשר לבוא אליהם בטענות על מעשיהם – משום שהם קיבלו חינוך כזה, מימיהם לא ראו מה זה יהדות ואינם יודעים דבר בעניני יהדות. הדבר אינו באשמתם אלא בהשגחה פרטית.

"לפני זמן רב היו כאלה שבחרו בעצמם ר"ל בדרך חיים שכזו, אבל במשך החמישים-ששים-שבעים שנה האחרונות (ובפרט במדינה זו) הסיבה לכך שלא הולכים בדרך הישר אינה אלא בעם הארצות, או שלא סופר להם כלל אודות ענין היהדות, או שסופר להם בדרך כזו שלא נשאר דבר אחרי הסיפור..." והדברים נאמרו במסגרת לימוד זכות ובנוגע להחוב המונח על כאו"א להשתדל בפדיון "שבויים".

עכ"פ גם במי שדינו בודאי כתינוק שנשבה, הרי אפילו הבנין ציון עצמו כתב שהמחמיר להחשיב נגיעתם לסתם יינם תע"ב, לכן מי שיודע שיגיע למצב שיצטרך לשתות יין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא, כגון שמזמין אליו אורחים כאלו שלע"ע עדיין אינן שומרי תו"מ, בודאי שלכתחילה מהראוי שידאוג שהיין יהיה מבושל, ולא יצטרך להיכנס למצב של זקיקה להיתרים.

אך במצב של בדיעבד, עלינו לעיין מה דעת רבותינו נשיאינו בזה, האם סומכים למעשה על הבנין ציון או לא.

ד. דברי הרבי הרי"ץ זי"ע

בספר השיחות (השי"ת עמוד 381-380):

"(כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר לרפ. א.): די משקה וואָס דו האָסט מיר געבראַכט אַ מתנה פון אה"ק איז ביי מיר זייער טייער. . [וממשיך בגודל חשיבות וחביבות פירות ארץ ישראל אצל רבותינו, אך בכל זאת הקפידו לברך רק על אתרוגי קאלאבריה, אם כי השתדלו להשיג גם אתרוג מא"י. וממשיך:]

"די משקה וואָס דו האָסט מיר געבריינגט האָב איך ניט געטרונקען. עס האָבן עס אפילו געמאכט אידן, אָבער איך ווייס ניט ווי זיי האַלטן אין שמירת התורה ומצוות מעשיות, זיי זיינען אפשר ניט מחלל שבת בפרהסיא, אָבער ווי זיינען זיי בכלל... מיר ווייסן ניט קיין קונצן, מיר זיינען שו"ע אידן. איך זאָג עס דיר מיט אַ כוונה, אַז דו זאָלסט עס איבערגעבן, אַז דאָס זאָל ווערן מתוקן..."

[תרגום: המשקה שהבאת לי במתנה מאה"ק יקר אצלי מאד... המשקה שהבאת לי לא שתיתי. אע"פ שיהודים עשו את זה, אבל איני יודע מצבם בשמירת התורה ומצוות מעשיות. אפשר שהם לא מחללים שבת בפרהסיא, אבל איך הם בכלל... אנחנו לא יודעים התחכמויות. אנחנו יהודים של השו"ע. אני אומר לך זאת בכוונה, שתמסור זאת, שהדבר יתוקן...]

דבריו הק' "מיר ווייסן ניט קיין קונצן, מיר זיינען שו"ע אידן", נראה שכוונתו לשלול בזה סברת הרוצים לומר כהבנין ציון הנ"ל שבזמנינו שאני שדינם כתינוק שנשבה, לזה אמר שאין אנו מתחכמים, רק הולכים אחר הדברים המפורשים בשו"ע וב"י ודרכ"מ שמגעע מומר ומחלל שבת אוסר היין.

ב"מיר ווייסן ניט קיין קונצן" נכלל גם שאין אנחנו מחפשים היתרים אחרים, כגון לסמוך על הדעה האומרת שמחלל שבת בפרהסיא אינו אוסר היין, כמובא בדרכי תשובה שם, רק "מיר זיינען שו"ע אידן" – אנחנו נגדרים אחר השו"ע שפסק כהריב"ש ורשב"א שמגעם אוסר.

ואמר זאת להשליח למסור שבעתיד שוב לא ישלחו לו יין כזה שלא ידוע אם נעשה ע"י שומרי שבת כראוי. ואמר דברים אלו ברבים, לפי שזאת היא הוראה לרבים שאין לסמוך על קולות בזה.

וכאן, אע"פ שכבר נשלח לו היין מאה"ק, הרי זה עדיין במצב של לכתחילה, שיש יינות אחרים. אך עדיין יש לעיין מה יהיה הדין בדיעבד.

ה. תשובות הרבי בדבר האניות הישראליות

ונראה שעל יסוד זה כתב הרבי בין מכתביו הרבים בדבר חומר איסור נסיעה באניות ישראליות תוך כדי חילול שבת של קרבניטיה היהודים, ובין הדברים כתב בדרך אגב בנוגע היין דשם, שגם זה אסור בשתייה.

במכתב מיום כ"ג תמוז תשט"ז (אגרות קודש חי"ג, אגרת ד'תקנה, עמ' רפט) כתב: "על הרב להודיעו שאסור... אסור לקדש על היין."

ובאגרת אחרת מתקופה זו (שם, אגרת ד'תקפד, עמ' שכב): "במש"כ ע"ד פ' שנסע באני' הנ"ל, ובש"ק היתה בידו היכולת לקדש על יין וכו'. תמיהני – האם זה מתיר חילול שבת בפרהסיא!! עוד זאת – הרי קידש על היין השייך לבעלי האני' הנוסעת בחילול שבת

בפרהסיא, שהיין אסור הוא (והשגחה בנדון זה הרי זה חוכא וטלולא, כי אין איסור יינו של מחלל שבת בפרהסיא מפני מגע עכו"ם וק"ל). ומזה נכשל בספק אם יש לברך עליו, וכידוע המחלוקת באיסורים כגון דא. מזה נגרר לעוד ספק – אם סעד אותו הלילה בלא קידוש.

ובעוד אגרת מי"ד מנ"א תשט"ז כתב (שם, ד'תרכד, עמ' שעב): "באני' נמצא מטבח כשר בהשגחת רבנים, ושייך המטבח והאוכלין ומשקין לבעלי האניה כמו שאר הענינים שבאניה, וע"פ האמור שהם מחללי שבת בפרהסיא צע"ג בהנאמנות שלהם על כשרות המאכלים, וכן אפילו בנאמנות המשגיה, ופשיטא בהנוגע להיין."

ובעוד אגרת מיום כ"א סיון תשי"ז כתב (שם חט"ו, אגרת ה'תקלד, עמ' ריז): "שהמדובר בזה הוא ע"ד חילול שבת בפרהסיא, אשר שקולה כנגד כל המצות, עד שיינו וכו'. . . ובמילא קדש שם על היין השייך לבעלי האניה הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא, שהיין אסור בשתיה . . .". וחזור שם על הדברים שנכתבו באגרת ד'תקפ"ד דלעיל בשינויים קלים בלשון.

ובאגרת נוספת מז' אדר תשי"ח (חט"ו, אגרת ו'צז, עמ' שכג): "דבר ברור שהנסיעה עצמה ולא רק העגנה אסורה, כי קשורה היא במלאכות דאורייתא וכו', וזהו חילול שבת בפרהסיא מן התורה אשר יינם של זה ופתם' וכו' כמבואר בשו"ע, ומה מועיל בזה משגיח."

חלק מן המכתבים הובאו בשערי הלכה ומנהג (ח"ב עמודים לג לט מב) ובשלחן מנחם (או"ח ח"ב עמ' יג ועמ' יט).

והגר"ב אבערלאנדער שי' דחה זה, וז"ל:

"ויל"ע בזה, שהרי אפשר היה לו לנוסע הנ"ל לקדש על יין מבושל, שאפילו באם נכרי נגע בהם מותר (שו"ע יו"ד סי' קכג ס"ג), ואז ודאי שיצא ידי חובתו, ואין שום ספק האם לברך עליו, וודאי שלא סעד אותו שבת בלא קידוש. וצ"ל שאין כוונת הרבי להורות כאן הלכה על כשרות היין באותה נסיעה, אלא שרצה שהנוסע באניה הנ"ל יבין חומרת הענין שקשור בחילול שבת, עד שיכול להיות שכל היין אסור בשתיה וכו' וכו'. אבל לפועל ודאי תלוי באם קידש על יין מבושל או על הלחם וכיו"ב." עכ"ד.

ולענ"ד דברי הרבי די ברורים שהיין אכן אסור, ואף בדיעבד יש ספק אם בירך לבטלה ואכל בלי קידוש. ואף אם נרצה לומר שאין כוונת הרבי להורות כן להלכה ולמעשה, זה היה אפשר אילו הרבי היה כותב כן רק פעם אחת ושוב לא העלה טענה זו, ואולי אף אם

(1) כאן הוסיף גם "פתם", ואולי בכדי נקטיה לשיגרא דלישנא, וראה לקמן (אות י), וצ"ע.

כתב כן פעמיים, אך בהשנות הדבר חמש פעמים (לפחות) בחמש אגרות (לפחות) אחרות, על כרחך צריכים לומר שכוונת הרבי כן בדוקא.

ומה שהקשה "שהרי אפשר היה לו לנוסע הנ"ל לקדש על יין מבושל", אין בטענה זו כדי להוציא הדברים מפשטם, שפשוט שהרבי ידע שהיינות שהיו מגישים באניות בתקופה ההיא לא היו מבושל. וכוונת הרבי, שיהודי כזה שלא עומד על חומר הבעיה במה שיהודים אחרים מחללים שבת בשבילו, גם לא עומד על כך שמגזע מחללי שבתות בפרהסיא כמגע נכרי, ובודאי לוקח לקידוש מין שמגישים באניה, שהרי ישנה השגחת רבנים למטבח (כמש"כ בהתשובה).

ואין אנו צריכים לביאורים והוכחות משלי, אחרי שמצאנו שהרבי בעצמו חזר וחיזק דבריו בביאור יותר באגרת ששית דלהלן, במכתב קודש אל הגרש"י זווין. ושם למדים אנו שהדברים אכן כפשוטם ונאמרו בדוקא.

ו. הרבי להגרש"י זווין: לא כתבתי דברים שיש בהם שקו"ט

במכתב מיום י"ט מרחשון ה'תשי"ט כתב הרבי אל הגרש"י זווין ז"ל, ונדפס כנספח לשיחת ש"פ בראשית התועודות ב' תשכ"ז (ע"י הנחות בלה"ק, יג תשרי תשע"א) עמוד 19 ואילך, וזל"ק:

"במ"ש בהנוגע למכתבי אודות האניות, האם היתה כוונתי, שיהיה יינו של מחלל שבת בפרהסיא, אסור אפילו בלא נגיעה.

"הנה במכתבי הנ"ל – הבאתי רק הענינים הכי ברורים לדעתי בענין, שגם הם רבים הם. והשמטתי בכוונה כל דבר וענין שיש להתפלפל, אפילו באם תהי' המסקנא לאיסורא – וטעמי פשוט – בהתחשב עם טבעי בנ"א: כשאין רצונם במסקנא איזה שתהיה, לוחמים במסקנא בענינה החלש מבלי להזכיר שזה בא כסניף. ועפי"ז מובן – שבהנ"ל לא נכנסתי לנקודה האמורה, כיון שיש כאן מקום לשקו"ט. וכמרומו גם במכתבי, הנה לאידך גיסא – לא רציתי להדגיש עוד יותר כוונתי, והיא שהמשגיח עצמו גם הוא מסוג האמור, שהרי משתמש בהמים והאור ועוד ועוד. גם כבר ברור מפי עדות, ששומרים היין ממגע אינם יהודים, אבל לא ממגע הצוות ובראשם רב החובל – שבשלחן הוא היו"ר וכו' וממלאכתו – הם עניני כתיבה וכו' וגם ביום הש"ק.

"בהנוגע לעצם השאלה, לדעתי לא רק ישנו מקום לשקו"ט, אלא שקרוב יותר לומר שחותם בתוך חותם בכגון דא אינו מועיל. וכמו הדין דשו"ע סי' קנו סעיף ו' ועוד, ואכ"מ. "עכל"ק.

(2) כ"ה בהעתקה לפנינו, והוא טה"ד דמוכח וצ"ל: קלא ס"ו, ויש מציעין דצ"ל: קלא ס"ח.

מבואר מפורש, שזה שהיין שעל הספינה אסור הוא מן "הענינים הכי ברורים לדעתי", עד כדי כך שאין בו אפילו מקום לשקו"ט, כיון שאין שומרים ממגע מחללי שבתות בפרהסיא. רק בנוגע למה שרש"י זיין שאל האם כוונת הרבי שגם בלי נגיעה אסור, על זה השיב הרבי שבזה יש מקום לשקו"ט ולכן לא כתב כן בפירושו, הגם שקרוב לומר שאכן אסור בכגון דא אפילו בחותם בתוך חותם.

וראה העו"ב גליון א'יב (עמוד 26), וגליון א'עג (עמוד 59 הע' 56).

ז. תשובת הרבי ליהודי רוסיא

ב'יגדיל תורה' ירושלים גליון יא (תמוז תשל"ט, עמ' 18-16) נדפס 'ג' תשובות בעניני קירוב רחוקים", והשאלה השניה דנה בענינינו:

"שאלה ב': כאשר מזמינים יהודים שאינם שומרי מצוות, ושגדלו בכתים שלא שמרו מצוות, האם מותר לשתות יין אתם?

"תשובה: קיים מגוון רחב של יהודים שאינם שומרי מצוות. מסיבות מובנות לא נ[י]תן לבדוק את ה'תעודת זהות' היהודית של כאו"א. לכן, למה כדאי להכנס למצב של ספק, כשקיימים סוגים רבים של משקאות שנתן להגישם מבלי להכנס ל'שאלה'".

ובהערה כתב הרבי: "במיוחד בדרך כלל מעורבת בזה גם 'שאלה' על כשרות היין. כשאין שאלה על כשרות היין, והמדובר בהזמנת אורח (או אורחים) לקידוש בשבת או יו"ט, כדאי שיקדש המארח בלבד ויש להגביל את שתית היין לקידוש בלבד."

לשנה האחרת נדפסה שוב ב'תשובות וביאורים' בתוך 'יגדיל תורה' בגליון יג (שבט תש"מ), והאגרת נחלקה לג' סימנים: תשובה ב' הנ"ל בסימן ריא עמוד 50; שאלה א' בסי' רכ עמוד 56, ושאלה ג' בסימן רנב עמוד 85.

אמנם ב'תשובות וביאורים' שנדפסה בסדר חדש בשנה שאחרי שנה הנ"ל, בשנת תשמ"א, נדפסה רק שאלה א' בסימן קסו עמוד 243, ושאלה ג' בסימן קסה בעמוד 241, ושאלה ב' משום מה לא נדפסה שם, ואין אתנו יודע מדוע. אך האגרת נתפרסמה שוב בשלמותה בתרגום חדש ב'מורה לדור נבוך' (ח"ב עמ' 126-124).

והנה הגרב"א דחה שאין מכאן ראיה לאסור מגע של אינם שומרים שבת, שאם לכן הכוונה אז: "אינם מובנים כלל דברי הרבי, שהרי כתב ש'קיים מגוון רחב של יהודים שאינם שומרי מצוות', וכי מה נוגע לכאן המגוון הרחב, והרי כל אלו שאינם שומרי מצות יש שאלה על מגע יינם. (ודוחק גדול לומר שהכוונה לאלו שאינם שומרי מצוות, אבל אינם מחללים שבת בפרהסיא). כמו כן אינו מובן מה הכוונה ש'מסיבות מובנות לא נ[י]תן לבדוק את ה'תעודת זהות' היהודית של כאו"א", וכי באם היה ניתן לבדוק את ה'תעודת זהות' אז הם כבר לא מחללי שבת?"

ועפי"ז מסיק: "וצ"ל שכוונתו לומר שב'מגוון הרחב' שבין יהודים שאינם שומרי מצות, ישנם כאלו שהם יהודים מצד האם וישנם כאלו שהם יהודים מצד האב, ולא ניתן לבדוק את תעודות היהדות שלהם, ועל כן יש חשש גדול שלא-יהודי יגע בין (שאינו מבושל) ויאסור אותו בשתיה." עכ"ל.

אך מאידך גיסא, פלא לומר אשר "מגוון רחב של יהודים שאינם שומרי מצוות" כולל גם גוים גמורים. (וכן כפי נוסח תירגום ה'מורה לדור נבוך': "לאור העובדה שיהודים שאינם שומרי מצוות מרכיבים מגוון רחב מהקצה האחד עד הקצה האחר", תמוה לומר שכוונת הרבי שאחד הקצוות של המגוון הרחב של יהודים הוא גוי גמור.) הללו אינם "יהודים מצד האב", אלא גוים גמורים אשר האב הביאלולוגי שלהם הוא יהודי. אלא אם כן נדחוק לפרש ולומר שכוונת הרבי לומר אשר "קיים מגוון רחב של [אלו שמזדהים עצמם כ-] יהודים שאינם שומרי מצוות". אלא דלכאורה כל כי האי היה צריך לפרש, וידוע עד כמה נגע לנפשו של הרבי הענין של "מיהו יהודי", ומשך שנים רבות פעל נמרצות בתיקון הענין הזה, ואיך נוכל לקבל שכאן לא דק בלישניה.

אלא נראה שכוונת הרבי כפשוטם, כי קיים מגוון רחב של יהודים – יהודים באמת – יהודים ע"פ הלכה – אשר תחזותם החיצונית נותנת הרושם שאינם שומרי מצוות, ולא ניתן לבדוק ולחקור אחר כל אחד ואחד מן הבאים מהו מצבו האמיתי ב"יהדות" – "אידישקייט", כלומר: שמירת תורה ומצוות, האם שומר שבת הוא עכ"פ בפני עשרה מישראל.

והלשון "תעודת זהות" י"ל שהוא לשון מושאל. (והרי גם לפי פירוש הגרב"א הוא על כרחק לשון מושאל.) ועוד יש לומר, שהכוונה ב"זהות היהודית" היא כמה הם מזדהים עצמם עם יהדותם, והכוונה כמו "זהות היהודית" שבתשובה א' מתוך ג' התשובות הנ"ל, אשר שם כתוב: "כן יש להביא לחשבון אותם 'מקרי גבול' שבין הלומדים, שזהותם היהודית חלשה עדיין, ושיש לחזק את מחויבותם לתורה." שם ודאי לא ניתן לפרש "שזהותם היהודית חלשה" שהם יהודים רק מצד האב.

איך שיהיה, כיון שהדברים במקורם נכתבו באנגלית, אי אפשר לעשות דיוקים מלשונות אלה וכאלה מן תרגום חפשי, וצריכים לעיין במקור.

והגרב"א, לפי פירושו שהחשש כאן הוא רק על שבין הבאים יש גוים, רצה לומר על פי שיטתו דאדרבה, מכאן ראיה שהרבי חשש רק לנגיעת גוי, ולא לנגיעת יהודי שאינו שומר מצות. אמנם גם אם נקבל כאן את פירושו, אין שום הכרח מכאן שהרבי לא חשש לנגיעת שאינו שומר מצוות, שי"ל דחדא מיניה נקט, ועדיפא נקט.

מכל הנ"ל מוכח שאין להתיר מגע יין מחללי שבתות בדאורייתא במזיד בפרהסיא דזמנינו על סמך היתר גורף של דמי לתינוק שנשבה.

דיוק לשון אדה"ז בדיני מצה גזולה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

בשו"ע הל' פסח (סי' תנד ס"ד) "אין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה" וכותב המגן אברהם (סק"ה) "כשאופין הרבה בתנור אחד יאמרו: כל מי שיגיע מצתי לידו יהיה לו במתנה, ונ"ל דטוב לומר כן בשעת טחינה שלפעמים מתחלף הקמח". מקורו הוא הגהות מיימוניות (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז סק"ו, הובא בבית יוסף סי' תנד) "כתב אבי הרוקח (סי' רפא) שטוב ללמד לומר כל מי שיגיע לידו מצה שלי הרי היא לו מתנה, כדאמרינן פרק לולב וערבה (סוכה מב ע"ב) ומלמדין אותו לומר כל מי שיגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה".

בשוע"ר (סי' תנד סי"ג) כותב אדה"ז: "כשהרבה בני אדם אופין מצת של מצוה בתנור אחד טוב שיאמר כל אחד מהם, כל מי שהגיע מצתי לידו הרי היא נתונה לו במתנה, לפי שיש לחוש שמא יתחלפו מצות של זה לזה, ואין אדם יוצא אלא במצה שלו, וכן טוב לומר בשעת הטחינה כשטוחנין הרבה ביחד, שלפעמים מתחלף הקמח ונמצא מברך שלא כדת".

אף שבמקור הדברים כנ"ל בהג"מ ומג"א הלשון הוא "כל מי שיגיע" שהוא לשון עתיד, הרי אדה"ז שינה וכתב "כל מי שהגיע" שהוא לשון עבר. ונראה שבדווקא נקט אדה"ז לשון זה דווקא, כי בזה הרוויח לישמט מקושיא ושקו"ט המבוארת במפרשים.

השאגת אריה (סימן צב) הביא את דברי ההגה"מ הנ"ל בשם הרוקח, והקשה עליו כיון דקיי"ל שבדאורייתא אין ברירה, אם כן מה מועילה תקנה זו, הרי כשתגיע המצה לידו לא נוכל לומר שהיתה שלו מקודם, כי איסור מצה גזולה הוא מן התורה ובדאורייתא אין ברירה? והאריכו אחרונים בקושיא זו (עיינין קצוה"ח סי' סא סק"ג ובנתיבות המשפט שם ועוד), והשג"א מחדש יסוד בברירה, מתי אומרים אין ברירה הוא רק אם רוצים שההפקר יחול מלמפרע משעת האמירה, אבל אם רוצים שההפקר יחול רק משעה שיגיע המצה לידו, מכאן ולהבא, אז אמרינן יש ברירה, דחלות הקנין יחול כשכבר יתברר מי הוא הקונה ולא צריך שיתברר מלמפרע, ואע"פ שהתנאי היה קודם לכן זה גם מועיל אפילו למ"ד שאין ברירה.

וכן כתב הנתיבות בספרו מקור חיים (הל' פסח סי' תנד ביאורים ב) "דדוקא במקום דאי אפשר להדבר לחול באותו הפעם שיתברר ואז צריך לומר דוקא הוברר הדבר למפרע, להכי אמרינן אין ברירה, כגון גבי שילקטו עניים, דאחר שבא לידם אי אפשר להפקיר מטעם גזל ולא נתייאשו הבעלים. . . משא"כ הכא דאף אחר שנתברר יכול להקנותו כיון שלא נעשה גזל ביד חבריו [דהרי לא נתכוון לגזולו, עיי"ש לעיל] לא שייך דין ברירה, ובמקום דיכול להקנות לכשתברר יכול להקנות אף גם לקנות למפרע" ומציין לנתיבות הנ"ל ומסיים "ולשכנו תדרשו".

והנה דברי השג"א מיוסדים על סוגית הגמ' (בבא קמא סט, א) שם מבוארת המשנה (מעשר שני פ"ה, א) שהצנועין שהיו חוששים שמא יאכלו אנשים מכרם רבעי שלהם בלי פדיון היו "מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו", וכפרש"י שם שהיו מניחים המעות בסוף היום ומחללים עליהם את הפירות שכבר נלקטו ללא רשות במשך היום. והגמ' אומרת "לא תימא כל הנלקט מזה, אלא אימא כל המתלקט מזה" שהצנועים לא אמרו בלשון עבר אלא בלשון עתיד "כל המתלקט" והיינו שהיו מחללים פירות העתידיים להילקט כשעדיין היו ברשותם.

הגמ' בהמשך מביאה ברייתא שחלקו תנאים כיצד ינהג אדם החושש שמא ילקטו העניים בשדהו יותר מהראוי להם [שהרי רק שבולת אחת או שניים הוי לקט ושלשה אינה לקט והוה חשש גזל], "רבי יהודה אומר שחרית בעל הבית עומד ואומר כל שילקטו עניים היום יהא הפקר" ובפרש"י "וכי לקיט אמרינן הוברר שזה הפקר, ואע"פ שאין בעל הבית יודע בשחרית דשמא לא ילקטו יותר על דינם", מכל מקום מצד דין ברירה אנו אומרים שמ"מ לאחר שילקטו יתברר למפרע שהופקרו בתחילת היום כשהיו עדיין ברשות בעל השדה, "רבי דוסא אומר כל שלקטו עניים יהא הפקר" היינו גם שבליים שכבר נלקטו וכבר אינם ברשות בעל השדה עדיין יכול הוא להפקיר. וכן בכרם רבעי הצנועים חיללו הפירות שכבר נלקטו "צנועין ור' דוסא אמרו דבר אחד", ועיי"ש בשקו"ט בגמ' בארוכה, ועכ"פ מבואר בגמרא שם שלשון עתיד "כל שילקטו" או "כל המתלקט" בעינין רק אם סוברים "יש ברירה", ולאחר זמן יתברר שכלו חלו מעשיו מלמפרע. אבל אם משתמש בלשון עבר לא נחתינן לדין ברירה אלא כנ"ל שסוברים שיכולים להפקיר גם כשאינם ברשות בעה"ב.

יצא לפי"ז שלפי דיוק לשון אדה"ז שאומרים "כל מי שהגיע" לשון עבר הרי אין אנו צריכים להגיע לדיני ברירה כלל ומלכתחילה לא נחתינן לשקו"ט ז. ואף שלמעשה דברי השג"א מסתברים לכאורה ואם אכן יאמר "כל מי שיגיע" בלשון עתיד גם יהני, כי כנ"ל במקום שלא דנים על העבר אלא משעה שבא המצה לידו לא צריכים להגיע לדין ברירה, ועוד יותר הרי יסוד זה של השג"א הובא בעוד ראשונים ומפרשים וגם להלכה בכ"מ, אבל יעויין בקצוה"ח שצויין לעיל ושם מאריך בענין זה ומביא תשובת הרשב"א שהובא בבית יוסף אבן העזר סימן קמא שדעתו מבואר שצריך שיבורר בשעת מעשה, ובלשון הקצות "ומוכח מדברי הרשב"א דאפילו בשעת גמר הענין כבר הוברר, אם לא הוברר בשעת מעשה לא מהני", עיי"ש [וכבר האריכו במפרשים לבאר שיטת הרשב"א ובפרט שהוא לכאורה בסתירה למה שכתב הרשב"א עצמו בתשובה (ח"ב סי' פב) שאם די לנו שחלות הדבר תהיה אח"כ משעה שיתברר ואילך אין אנו זקוקים לדיני ברירה וכשמגיע שעת הביורר יחול המעשה ואכ"מ].

עכ"פ, ללשון שמביא אדה"ז "כל מי שהגיע" אכן לא נחתינן לדיני ברירה וכנ"ל, הוא ברור יותר ובלי שקו"ט. וכמובן שהוא ביאור בדוחק כי כנ"ל מקובל ומסתבר דאם הוא דבר

שיגיע לאדם אח"כ לא צריך לדיני ברירה וכנ"ל, אבל סו"ס זה סברא שחידשו השאג"א ועוד בהמשך לקושיא שהיה להם בהבנת הדין, הרי אולי יש מי שלא סבר כן אף שלא מצאתי בנתיים (חוץ מדברי הקצוה"ח הנ"ל), הרי עוד ועיקר אי אפשר להתעלם מדיוק לשון זה באדה"ז וכנ"ל.

הטעם שבלולב התקינו לומר בלשון "כל מי שיגיע לולבי בידו" לשון עתיד, י"ל שהמציאות בלולב שונה ממצה, בלולב מניחים את לולביהם בהר הבית בערב שבת ויגיעו לידיהם רק למחרת בשבת בבוקר שהוא יו"ט ראשון למצות נטילת הלולב, אבל יכול להיות שמיד בבוקר בטרם בעל הלולב "כל מי שהגיע", כבר נטל אחד הלולב ו"מדאגביה נפק ביה", ויוצא שבדרך על לולב שאין בו "לכס", לכן בלולב אומרים כבר בערב שבת החג "כל מי שיגיע" על שם העתיד, או משום חשש ברירה או למפרשים הנ"ל דלא בעינן לדיני ברירה וכו', משא"כ במצה הרי יש שהות בין אפיית המצות לאכילתו שבנתיים אמר בעל המצה, יאמר "כל מי שהגיע" מצתי לידו, ומיד שנמצא המצה בידו של מישהו הוא כבר שלו ואין חשש גזילה וכנ"ל.



בדיני הוצאה בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

בשוע"ר סי' שא סעיף י' "לא יצא הזב בכיס שעושה להצילו מזיבתו שלא יטנף בו בגדיו כו' וכן אישה נדה המקשרת בגד לפניה שלא תלכלך בגדיה בדם נידותה אסורה לצאת בו אלא אם כן הוא סינר עשוי כעין מלבוש מלפניה ומלאחריה כמו מכנסיים שלובשים לצניעות אבל אם הוא מלאחריה לבד אלא שקושרתו ברצועות לפניה אין זה דרך מלבוש ואסור". דין זה שאם קושרתו לפניה ברצועות לבד שאסורה לצאת בה הובא במ"א ס"ק כ' בשם הג"מ פי"ט. וכן איתא במשנה ברורה ס"ק נ'.

כשתדייק בדברי רבינו הזקן, תראה שרבינו הזקן מוסיף על דברי המ"א וכותב "שלובשים לצניעות". מדבריו תבין שהוא מניח יסוד גדול בהגדרה של לבוש. רבינו סובר שאפילו אם גוף האדם מוקף מהבגד וכמו בענינו שהאישה יש לה כמין בגד מאחריה ויש להבגד רצועות שקושרת לפניה מ"מ כותב המ"א שלא נקרא בגד לענין שבת כיון שאינה עושה מעשה הגנה לגוף האדם כי אם היא עושה מעשה הגנה על בגדיה. אבל במקרה שהבגד היא סינר שעושה מעשה של צניעות אז מותר אפילו אם כוונתה כאן היא להגן על בגדיה משום שכל בגד שעשויה לצניעות נקרא בגד לענין שבת.

דבר זה שאפילו אם האדם מלובש בהבגד שאסור לאדם ללבושו כשאנו מיוחד להגנת גופה או לצניעות הוא בניגוד להפסק של האגרות משה בחלק ראשון לאו"ח בסי' קיא שהוא כותב ששעון שלובשו על היד נחשבת כלבישה ממש ומותר לנושאו על ידו בשבת ולא נקרא הוצאה בשבת כיון שהוא מוציאו דרך לבישה. האגרות משה מביא ראייה מטבעת שיש עליה חותם לאיש שאין עליו איסור הוצאה אף שתשמישו הוא למלאכה שאסורה בשבת וכשיתקלקל החותם לא ילבישנו ומ"מ מותר. דעת ר' משה שהטעם שאין שם איסור הוצאה הוא דכיון שהוא על גופו ממש נקרא דרך לבישה ואין בה איסור הוצאה אף שאינו תכשיט כלל ועיקר עשייתו הוא לתשמיש.

אבל דעת רבינו הזקן אינו כן שהוא סובר שמהדין של אישה נדה שאסורה לקשר בגד לפניה במקום שהבגד אינה עושה פעולת בגד דהיינו במקום שאינו מגין על הגוף ואין האישה לובשה לצניעות כי אם היא לובשה להגן על בגדיה אז אף שהיא לובשה על גופה ממש לא נקרא בגד.

רבינו הזקן יסבור שמה שמותר לאיש ללבוש טבעת שיש עליה חותם הוא משום שהוא בעיקר מיוחד להיות תכשיט. דהנה בסעיף ט' מביא המחבר דעת רש"י שאיש שיצא בטבעת שיש עליה חותם פטור והוא מביא דעת ר"ת והרמב"ם שמותר לגמרי. המחבר אינו מביא הדין של דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו עד סעיף י"א למרות שגם טבעת שיש עליה חותם נעשה לתכשיט ולהשתמש בו? והטעם לזה הוא משום שטבעת שיש עליה חותם נעשה בעיקר לתכשיט לאיש וע"כ אינו נכנס לכלל דבר העשוי לתכשיט והשתמש בו של סעיף יא. טבעת שיש עליה חותם הוא תכשיט גמור. ואף שעושין על ידה פעולה של חתימת השם לא אמרינן שמשום זה תהיה הטבעת בדין שאר דברים העושין לתכשיט ולהשתמש בו שלדעת קצת דעות אסור לצאת בו "שהרואה יאמר שלצורך תכשיט הוא מוציאן ולא כדי להתקשט בו" עיין שוע"ר סעיף ח'.

ובאמת הוא פלא גדול מה שהאגרות משה לא העלה בתשובתו הדין של אישה המקשרת סינר לפניה או לאחריה. ולא העיר כלל מזה!



תחלת זמן מנחה גדולה (גליון)

הרב מאיר צירקינד

פלורידה, אה"ב

בגליון א' קמד כתב הרב שלום דובער לוין שיחי' בארוכה בענין הזמן של אמירת קרבן התמיד במנחה. וסיכום דבריו הוא שצריך להמתין עד חצי שעה אחר חצות לומר הקרבנות.

ויש לתמוה: במאי עסקינן! אי מדובר שלכתחילה (או למצוה מן המובחר) צריך (או רצוי) להמתין עד חצי שעה אחר חצות - מאי קמ"ל? פשיטא! ואי מדובר גם בדיעבד או שעת הדחק יש לדין ממ"ש בשוע"ר (תנח, א): "נהגו כל ישראל שלא ללוש המצות של מצוה עד אחר חצות היום בערב פסח שהוא זמן הקרבת הפסח שמצות מצה הוקשה למצות הפסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו ולפי שאין הכל בקיאים בחצות היום ממש לפיכך נכון להמתין חצי שעה אחר חצות היום כי כן היו ממתנינים בשחיטת הפסח שלא לשחטו עד לאחר שש ומחצה".

ממ"ש "נכון" משמע שבשעת הדחק אינו צריך להמתין, וא"כ ה"ה לגבי קרבנות קודם מנחה שאינם אלא מנהג. ויותר מזה, אם (כדבריו) שהיתה גזירת חכמים שאפילו בדיעבד אינו יכול להתפלל מנחה בשעה שלא הקריבו קרבן התמיד למה כתב רבינו בסדר הכנסת שבת "אבל לענין תפלת המנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת." - הא אמרינן (זבחים דף נו.) דדם נפסל בשקיעת החמה, ואם הוא פסול מדינה מה אהני וכמו שמצינו שהתירו חכמים . . . "ומה ולצורך מצוה עוברת" - הא כבר עבר ועבר!?

אלא צריכים אנו לומר שבדיעבד אמרינן שבתפלה לא החמירו כל כך שצריך לדייק האיך שהיתה התמידין קרבין, וכמ"ש רבינו בסימן רפו, ג (לגבי תפילת מוסף) "ואם עבר והתפלל אותה קודם שהתפלל שחרית יצא שאף שקרבן מוסף שהקריבוהו קודם תמיד של שחר פסול מכל מקום בתפלה לא החמירו כל כך להיות חוזר ומתפלל הואיל והתפלל אותה בשעה הראויה להקרבה".

וא"כ מאי שנא לאחר שקיעה שמותר לקודם מנחה גדולה (בשעת הדחק) עכ"פ לענין אמירת קרבנות?

(ומה שמביא ראייה שיש גזירת או תקנת חכמים שאף בדיעבד לא יצא: ממ"ש בשו"ע (רס"י רלג): "מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה, יצא". ובמ"א שם (ס"ק א): "משמע דקודם לכן לא יצא, ואף על גב דבאמת זמנה אחר ו' שעות, כדאיתא ביומא דף כ"ח, מכל מקום כיון דאין אנו בקיאים לא יצא.

לא זכיתי להבין האיך משמעות הלכה בשו"ע נעשה תקנת חז"ל!.

בדרך אגב, לא מצינו שהקריבו התמיד לאחר שקיעת החמה, אבל מצינו (ביומא כח, ב) "אמר רב ספרא צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי" - דהיינו חצות (ורב ספרא בא ללמדנו שעל האדם להתפלל מנחה באותה שעה שהתפלל אברהם אבינו, שאם לא כן, מה הוא בא ללמדנו, והרי מה שהיה היה! ריטב"א).



שלושת ימי הגבלה (גליון)

הרב יצחק אייזיק הלוי פישר

בורו פארק

בגליון א'קט האריך הרב א"א שי' בנוגע לשלילת התענית ואי אמירת תחנון בשלשת ימי הגבלה דבשועה"ר (בסי' תצ"ד) מפרט בפרטיות המאורע של כל יום השולל אמירת התחנון ואילו המג"א סתם וכתב דאין מתענין משום דהוי ימי הגבלה ולא פירט המאורעות של כל יום וביאר בזה דבאמת לא נאסרו עדיין לעלות בהר בג' ימים אלו אלא שעצם הצווי היה בג' בסיון וכ"כ באוה"ח הק' דהאיסור נגיעה לא נהג קודם רדת השכינה ביום מ"ת רק שהכתוב הקדימה כדי שינהגו כבוד מעכשיו וגם ירגילו עצמן להתרחק ממנו בג' ימים לכן ל"ש לומר דזה שא"א תחנון היא בגלל מצות הגבלה שהרי לא נהג עדיין רק דבג' בסיון כיון שאז היה עצם הצווי בגלל זה עצמו א"א בו תחנון [אף שזה גופא צ"ב ואכ"מ] ובימים שלאחריו א"א תחנון בגלל מצות פרישה (ולפי"ז צ"ב מה שכל ג' ימים אלו נקראו ימי הגבלה ראה בלקו"ש חכ"ג ע' 346).

והמג"א סובר דהיות דעצם הצווי הנאמר להם ביום ג' נמשך עד ששי בסיון וסו"ס הרי נתרחקו מההר (שלא בתורת חיוב) יש כאן סיבה מספקת שלא לומר תחנון.

והנה אף שבכללות הדברים נראים נכונים מכל מקום אכתי צ"ב בדעת המג"א דהן אמת דקבלה זו של ריחוק מההר כבר קבלו על עצמן טרם נתחייבו בה וזהו סיבה מספקת לאי אמירת תחנון מ"מ הרי קבלה זו לא היתה בתורת מצווה ועושה אלא כאינו מצווה ועושה שכלל ישראל קבלו על עצמן מצות הגבלה ונהגו כן מדעת עצמן ולאידך על מצות פרישה כבר נצטוו ונתחייבו לנהוג כן מיד אחר הצווי ולפי"ז צ"ב מדוע הוצרך המג"א להביא ממרחק לחמו ולומר שאי אמירת תחנון היא בגלל מצות הגבלה בה בשעה שבימים אלו כבר נתחייבו במצות פרישה וכדברי רביה"ו.

לכן נראה לומר דמש"כ המג"א "אין מתענין דהוי ימי הגבלה" אין הכוונה רק למצות "הגבל את ההר וקדשתו" כפשוטו שנצטוו בג' בסיון אלא גם למצות פרישה שכבר נהג אז רק שהמג"א לא נחית כאן לפרטים לכן סתם את הדברים וכתב משום דהוי ימי הגבלה.

והביאור בזה י"ל עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ח ע' 3 לבאר הבדלי הלשונות בין המג"א לאדה"ז דלשון המג"א היא "א"ל משה לקדשם לתורה" ואילו לשון אדה"ז היא "התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה" דמשמעות הלשון היא דהגדר של ימים אלו אינם סתם ימים של הכנה למ"ת אלא שעל ימים אלו חל גדר מיוחד של ימי קבלת התורה דגם כמה ימים לפני מ"ת התחילה כבר הענין של קבלת התורה ולכן הוצרך רבינו להדגיש ענינו המיוחד של כל יום שכל יום המתקרב ובא למ"ת היא קבלה חדשה לכן מפרט בפרטיות המאורע של כל יום (בג' בסיון הגבלה ובד' וה' מצות פרישה) משא"כ המג"א סובר דהסיבה לאי אמירת תחנון בימים אלו היא רק בגלל ההכנה הכללית של ימים אלו

למ"ת ולא בגלל שעצם ימים אלו הם ימים של קבלת התורה ולכן מדגיש המג"א רק שימים אלו הם ימי הגבלה כי זה לחוד כבר מדגיש היחודיות של ימים אלו המהווים המשך אחד של הכנה למ"ת ולפי"ז שלפי"ד המג"א היסוד לשלילת אמירת תחנון ותענית היא רק בגלל ההכנה הכללית של ימים אלו למ"ת שפיר ניתן לומר שהכוונה בדברי המג"א דאין מתענין משום "דהוי ימי הגבלה" אינו שעל כל ימים אלו היה חל גדר של מצות הגבלה מן ההר אלא שימים אלו הם ימי הכנה למ"ת בכלל וזה בגלל שבג' בסיון היה עצם הצויו על הגבלה מן ההר ובימים שלאחריו מצות פרישה נמצא שימים אלו הם ימי הכנה למ"ת לכן זהו סיבה נכונה וטעם מספיק לאי אמירת תחנון ולפי"ז כללות הימים נקראו ימי הגבלה.

ובדרך רמז י"ל דזה שהמג"א מתאר הג' ימים כימי הגבלה אף שבאמת הם גם ימי פרישה - עפ"י המבואר בלקו"ש שם בההבדל שבין מצות הגבלה למצות פרישה דתוכן מצות הגבלה היא לא להיות פרוש לגמרי מן העולם באופן שיבא לכלות הנפש כי כונת התורה היא כמ"ש "לא תהי בראה לשבת יצרה" לעשות את העולם כפי הוראת התורה דירה לו ית' בתחתונים וזהו השמרו לכם עלות בהר (דא"ג ילה"ע ממש"כ בספר זרע קודש להרה"ק מרופשיץ (שבועות ע' מד) דאחז"ל בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין שבאמת צריך לעובדו ית' בכל הפעולות והעשיות אפי' בעניני גשמיות שמצד היצה"ר רק שצריך לעשות גבול שלא לצאת חוץ מהגבול ח"ו כי האדם צריך לאכול ולשתות וכו' עיי"ש עוד ומסיק דיצה"ר נקרא הר כמ"ש לעתיד לצדיקים נדמה להם כהר וז"ש הגבל את ההר לעשות גבול לעשיות שמצד היצה"ר עיי"ו וקדשתו תקדש את היצה"ר כי עיי"ו היצה"ר נעשה מסייע לקדושה כנ"ל ע"י התוה"ק).

ולאידך צריכין זהירות מיוחדת כשעוסקין בעניני העולם לא להיות שקוע יותר מדאי בעניני העולם שעניני העולם לא יורידו אותו {בלשון הידוע לא להיות מגושם} ולזה באה מצות פרישה לפרוש קצת מעניני העולם.

והנה בכ"מ מבואר (ראה לקו"ש ח"ח שיחה לשבועות) דבעיקר מה שנמשך בשעת מ"ת היא הענין של העליונים ירדו לתחתונים "דוירד ד' על הר סיני" שאלקות נמשך וחדר בתוך עצם מציאת גשמיות העולם שקודם מ"ת זה היה רק ברוחניות ואלו במ"ת נתחדש שאלקות יכול להמשך ולהתגלות גם בתוך עוה"ז הגשמי כפי שמצינו שבשעת מ"ת צפור לא צוות עוף לא פרח שאלקות היה בהתגלות בתוך עוה"ז הגשמי אכן בשעת מ"ת היתה רק המשכת אלקות בעולם אך זיכרון ועליית העולם התחתונים יעלו לעליונים הגם שהנתינת כח על זה היא ג"כ ממ"ת שאז ניתן הכח והאפשרות לעליית התחתון מ"מ בפועל עליית התחתון התחיל רק לאחר מ"ת וזהו ע"י עבודת בני ישראל בקיום התורה והמצות.

והיות שעיקר הענין שנמשך בעת מ"ת היא המשכת אלקות למטה מובן מזה דבעיקר זה מתבטא במצות הגבלה שתוכנו לא להיות נעתק ונבדל לגמרי מעניני העולם אלא להמשיך אלקות בתוך מציאת העולם משא"כ מצות פרישה הרי תוכנו לפרוש ולהיות

מופשט מעניני העולם והרי זה התוכן של עליית התחנות והיות שימים שלפני מ"ת הם ימי הכנה למ"ת שעיקרו היא ה"וירד ד' על הר סיני" המשכת אלקות בעולם לכן המג"א מכנה ימים אלו בשם ימי הגבלה ודו"ק.



פשוטו של מקרא

יפקוד ה' איש על העדה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

א. בפרשת פנחס פרק כז, תחלה מסופר על תביעת בנות צלפחד ותשובת הקב"ה להן אשר כולל דיני ירושת בת וירושה בכלל. אח"כ אומר הקב"ה אל משה לעלות על הר העברים לראות את הארץ היות שעוד מעט עומד ליפטר מן העולם מחמת חטא מי מריבה. ואח"כ מסופר על בקשת משה רבינו על מינוי מנהיג אחריו ותשובת הקב"ה אליו בענין מינוי יהושע (ואיך שמשה רבינו קיים את הציווי).

ועל בקשת משה מהקב"ה כותב רש"י (כו, טז) "יפקד ה' - כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שיירשו בני את גדולתי. אמר לו הקדוש ברוך הוא לא כך עלתה במחשבה לפני, כדאי הוא יהושע ליטול שכר שמושו שלא מש מתוך האהל. וזהו שאמר שלמה (משלי כז, יח) נוצר תאנה יאכל פריו".

ואולם על הפסוק לפני"ז (טו) כתב רש"י "וידבר משה אל ה' וגו' - להודיע שבחן של צדיקים שכשנפטרין מן העולם מניחין צרכן ועוסקין בצרכי צבור".

ולכאורה יש כאן סתירה בין ב' דבר רש"י אלו הבאים זא"ז; האם בא משה כאן לתבוע צרכיו בזה שמבקש שבניו יירשו אותו, או להניח צרכיו, ולעסוק בצ"צ?!

ומעניין שרש"י משתמש עם אותי ביטוי - 'צרכיו' - בשני הפסוקים, אף שלכאורה הוּו בכיוון הפכי ממש זמ"ז?!?

ב. ואף את"ל שיש ליישב הסתירה ולומר דמחד גיסא יש כאן ענין של הנחת צרכיו בזה שלא מבקש על עצמו שייכנס לארץ ורק על מנהיג עבור בניו, ומאידך יש גם תביעת צרכיו בזה שמבקש שהמנהיג יהי מבניו (אף דמובן שלכאורה דוחק הוא, דאיך יקרא ענין של הנחת צרכיו בשעה שבאותה בקשה ה"ה תובע אותן?), עדיין יוקשה ביותר דלכאורה כל פירוש 'מורידה' ההוכחה לפירוש השני;

ביאור הדברים: אחרי שיודעים שמשה רבינו בא בקשה זו לתבוע צרכיו (ע"י ירושת בניו) אז מהו ההכרח והיסוד לומר שהי' כאן גם ענין של הנחת צרכיו עבור כלל ישראל, הרי יתכן לומר שכל כוונתו הי' עבור צרכיו?!

ועד"ז לאידך, אחרי שישנה פשט שמשה רבינו בא כאן להניח את צרכיו ולבקש עבור כלל ישראל, אז מה ההכרח לפרש שיש כאן ענין של תביעת צרכיו בכלל, ומדוע לא נפרש כפשוטו, שלא ביקש עבור עצמו כלל אלא רק עבור מינוי מנהיג חדש עבור כלל ישראל (וכן הקשה במזרחי עיי"ש).

ג. ובאמת לולא כ"ז אינו מובן היכן מרומו בפסוק כל ענין זה שבא לבקש עבור בניו שהם יהיו ממלאי מקום שלו, הרי לשון בקשתו הוא "יפקד ה' אלוקי הרוחות לכל בשר איש על העדה ..", הרי שבכלל אינו מבקש עבור איש פרטי, ואדרבא מבקש שהקב"ה יפקוד את האיש, והוא לא מתערב בדבר לבקש על מישהו בפרטות?!

וביותר תמוה שפירוש זה של רש"י הוא על המילים של הפסוק "יפקד ה'", והיינו דעל מילים אלו שתוכנם הוו לכאורה שהקב"ה יחליט וימנה, מפרש רש"י שמשה בא לבקש עבור בניו בפרטות (ונודע לכל דיוקיו של הרבי ב'דיבור המתחיל' של רש"י)?!

ד. ובכלל צלה"ב עצם הסברא שמשה רבינו רוען של ישראל יבקש עבור כבוד בניו על 'החשבון' של טובת כלל ישראל?! והרי הוא עצמו אומר בבקשתו "רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו" (פירש"י ע"ז שקרא להקב"ה כאן בשם 'אלהי הרוחות'), והאם משה רבינו טעה (ח"ו) בהערכת בניו וחשב שהם ראויים יותר לזה מיהושע?!

(וראה בלקו"ש חכ"ג שיחה ג' לפרשת פנחס שהרבי מביא פירושו של ה'מגלה עמוקות' שמשה רבינו ביקש כאן שיהיו שני מנהיגים, אחד בתורה ואחד לענין מלחמה, והרבי שקו"ט בזה הרבה עיי"ש. אבל לכאורה לא נאמרו הדברים בכלל לענין פשש"מ ופירוש רש"י שאין בו זכר לכ"ז)

גם צ"ע בדברי רש"י בתשובת הקב"ה למשה " .. לא כך עלתה במחשבה לפני, כדאי הוא יהושע ליטול שכר שמושו שלא מש מתוך האהל ..", והאם בענין שכר ועונש עסקינן כאן? הלא יהושע צ"ל המנהיג משום שהוא הכי ראוי לזה, וכדברי הפסוק בהמשך "איש אשר רוח בו" ("כאשר שאלת שיוכל להלוך כנגד רוחו של כאו"א – רש"י), ולא משום שכר על איזה פעולה טובה שעשה?

ואף אם נפרש שהשכר ע"ז שלא מש מתוך האהל הוא שנהי' הכי ראוי לזה – ובדרגת 'איש אשר רוח בו' – הרי העיקר הוא כמובן זה שהוא הכי ראוי לכך כעת, ולא שהוא יתמנה למנהיג בני' כשכר על משהו?!

ה). ובדרך מאמר המוסגר אולי הי' אפשר לתרץ ד' קושיות האחרונות באם נאמר שלהיות מנהיגם של ישראל – "איש אשר רוח בו" – הר"ז מתנה מיוחדת שנותנים לאדם מלמעלה, ולא קשור ותלוי דוקא בדרגתו לפני שבוחרים בו למנהיג;

אשר לפ"ז הי' אפ"ל דמשה ביקש שהקב"ה יתן מתנה זו לבניו דוקא, אף אם לפני מתנה זו לא היו ראויים לזה מצ"ע. וע"ז ענה לו הקב"ה שיהושע הוא זה שיזכה למתנה זו בשכר שימוש וכו'.

ועפ"ז הי' אפ"ל ג"כ דכ"ז נלמד ממה שמבקש משה רבינו 'פקוד ה'; והיינו דזהו דבר שתלוי כל כולו בבחירת הקב"ה אחרי שזהו מתנה שניתנת מלמעלה כמשנ"ת, ומבואר היטב גם הד"ה של רש"י.

ולדרך זה אולי הי' אפשר להוסיף ביאור איך דבקשה זו באה בהמשך לסיפור דבנות צלפחד, דגם שם ביקשו שהקב"ה 'תערב' ויחדש הלכה חדשה בשבילהן, ועד"ז כאן שמבקש מתנה מיוחדת וחדשה מהקב"ה שלא היו ראויים לזה מצ"ע לפנ"ז.

אמנם לכאורה – גם אם עצם הרעיון נכונה, אשר לכאורה צ"ע בזה – דרך זה לא יתרץ קושיות הראשונות שכתבתי, וגם לא קושיות הבאות. ע"כ מאמר המוסגר).

ו. גם יש לעיין ולדקדק בסיום דברי רש"י "וזהו שאמר שלמה (משלי כז, יח) נוצר תאנה יאכל פריו"; הלא אכילת פירות מהתאנה לא הוה אלא קבלת ענין חיצוני שהאילן מוציאה, ומובן שאין כאן חשיבות של האילן עצמו, אז לכאורה איך זה דומה להמדובר כאן על מינויו של יהושע כממלא מקומו של משה רבינו, האם זה נחשב לאכילת פירות – ממשה רבינו – בלבד?!

ז. וביותר יש לתמוה כאן על תחלת דברי רש"י "כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שיירשו בני את גדולתי ..";

הרי מיד אחר מעשה בנות צלפחד נאמר למשה (כנ"ל) עלה אל הר העברים וגו', ומפרש ע"ז רש"י (פסוק יב) "למה נסמכה לכאן, כיון שאמר הקב"ה נתן נתן להם, אמר אותי צוה המקום להנחיל, שמא הותרה הגזירה ואכנס לארץ. אמר לו הקב"ה גזרתי במקומה עומדת. דבר אחר כיון שנכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן שמח ואמר כמדומה שהותר לי נדרי .. כיון שבא ליכנס לקיטון, א"ל בני מכאן ואילך אתה אסור ליכנס".

הרי לנו שלפי פירוש רש"י בעצמו, אחרי מעשה בנות צלפחד חשב משה רבינו שאולי הותרה הגזירה ויכנס לארץ, אז איך מפרש כאן – כמה פסוקים לאח"ז – שמעשה זו של בנות צלפחד גרם שייבקש בניו גדולתו?!

ובכלל צ"ע ובירור בסדר הדברים ע"פ ב' פירושי רש"י אלו; סיפור בנות צלפחד גרם אצל משה רבינו שתי סברות שונות – שמא הותרה לו כו' ושיירשו בניו גדולתו – אז תחלה שלל לו הקב"ה א' מהם באמרו שהוא עומד ליפטר מה"ע, ואח"כ ביקש משה על

דבר השני, ואח"כ שלל הקב"ה גם אותו – ולכאורה מדוע לא נשללו ביחד ובבת אחת, בלי שצ"ל תחילה שלילה אחת, ורק אח"כ בקשה חדשה ושוב עוד שלילה?

ה. ולסכם הדברים בקצרה, יש כאן עשר קושיות:

(א) סתירת דברי רש"י לכאורה האם הי' כאן ענין של הנחת צרכיו או תביעת צרכיו. (ב) אחרי שיש כאן ענין של תביעת צרכיו, מהו ההוכחה שהי' כאן גם ענין של הנחת צרכיו? (ג) ולאידך אחרי שיש כאן ענין של הנחת צרכיו מהו ההכרח שהי' כאן ענין של תביעת צרכיו?

(ד) איפה מרומז בפסוק כל ענין זה של תביעת צרכיו ובקשתו של משה רבינו עבור ירושת בניו? (ה) ובפרט במילים אלו של 'פקוד ה' אשר רש"י מעתיק מהפסוק – אשר לכאורה משמעם להיפך? (ו) איך אפשר להבין שמשה רבינו יבקש עבור טובת בניו שלא היו ראויים כ"כ, על ה'חשבון' של טובת כלל ישראל?

(ז) מהו פירוש דברי הקב"ה שיהושע יהי' הממלא מקום כשכר לשימושו וכו', האם בחירה למנהיג ישראל הוא ענין של 'שכר' (הלא העיקר הוא שיהי' ראוי לכך)? (ח) מהו הדוגמא מהא ד'נוצר תאנה יאכל פרי' אשר לכאורה אינו אלא קבלת ענין חיצוני מהתאנה?

(ט) איך אפ"ל דמשה תבע ירושת בניו כתוצאה מסיפור בנות צלפחד, אחרי שרש"י אמר לפנ"ז דסיפור זה גרם שמשה יחשוב שיכנס בעצמו לארץ? (יוד) אחרי ששתי הסברות – שיכנס לארץ ושיירשו בניו גדולתו – נולדו ביחד, אז מהו סדר הדברים בהזכרתן ובשלילתן?

ט. ומחמת חומר כל הני קושיות אולי יש לבאר ולהסביר הדברים כך;

כאשר משה רבינו ביקש יפקוד ה' וגו', באמת לא התכוין בכלל לבקש עבור בניו, אלא כפשטות משמעות בקשתו – שהקב"ה יפקוד וימנה זה שהוא הכי ראוי לכך.

ואכן כאשר ביקש משה כך הניח בזה צרכי עצמו שהי' תובע לפני זה שבניו יירשו גדולתו!

והיינו שתביעת משה רבינו שיירשו בניו גדולתו הי' – כדברי רש"י כנ"ל – לפנ"ז כאשר קרה סיפור בנות צלפחד, וזה הי' באמת לפני שנאמרה לו שהוא הולך ליפטר מן העולם כעת. אמנם מיד שנאמר לו זה, אז הניח תביעת צרכיו אלו וביקש רק עבור המינני של מי שהוא הכי מוכשר לזה.

ואשר לפ"ז מובן שתביעת משה לירושת בניו מעולם לא הי' ע"ז שהם יתמנו כממלאי מקומו, אחרי שעדיין לא דובר ע"ז מכיון שלא הי' ברור בכלל שהוא עומד ליפטר מה"ע,

אלא הי' בקשה שיהי' להם איזה ירושה של הגדולה שלו, אבל לא דוקא באופן שיתמנו כממלאי מקומו.

ועפ"ז י"ל שכשרש"י מביא תשובת הקב"ה לתביעה זו – שיהושע יקבל את זה כשכר שימושו בו, ומביא ע"ז הפסוק של נוצר תאנה וגו', מתכוין לאותה גדולה שמשה הי' מבקש עבור בניו – לא ענין מילוי מקומו כנ"ל – וע"ז מביא רש"י דגם זה ניתנה ליהושע בתור שכר בו ובאופן של 'אכל פריו'.

ואכן בהמשך הפסוקים לומדים שבנוסף לזה שיהושע הוא "איש אשר רוח בו" (פסוק יח) ושלכן צריכים לקחת אותו "להנהיג בניו של מקום" (לשון רש"י שם), נצטווה משה גם (בפסוק כ) "ונתתה מהודך עליו" – "זה קירון עור פנים" (רש"י), ו"למען ישמעו כל עדת בני ישראל" – "שיהיו נוהגין בו כבוד ויראה כדרך שנוהגין בכ" (רש"י),

די"ל דאלו הוה דברים נוספים שזכה בהם יהושע מגדולת משה בנוסף לעצם המינוי להיות ממלא מקומו ומנהיגם של ישראל.

יוד. ואם כנים הדברים אז סרו כל קושיות הנ"ל;

א) אין כאן סתירה כלל, דאדרבה אותן צרכיו שתבע מעיקרא, הן אלו שהניחן אח"כ כשנודע לא שהולך ליפטר מה"ע. ב) משה רבינו בבקשתו כאן אינו תובע צרכיו, ושוב צ"ל שביטל התביעה דמעיקרא. ג) י"ל דזה שמדגיש בבקשתו שה' יפקוד בעצמו את ממלא מקומו, זה גופא מלמדנו שמבטל בזה איזו סברא ותביעה שהי' לו לפנ"ז (אשר שם הוא מציע מישהו, ואילו כאן מוסרו לגמרי לה').

ד) כנ"ל בזה שמדגיש שה' בעצמו יפקוד האיש שעל העדה, זה מראה ששולל בזה סברא ותביעה אחרת שהי' לפנ"ז. ה) ומדוייק ביותר המילים שרש"י מצטט מהפסוק – "יפקוד ה'". ו) באמת לא ביקש משה שבניו יתמנו לממלאי מקומו כמשנ"ת.

ז) ה'שכר' שיהושע יקבל זה לא להיות הממלא מקום (דלזה זכה מחמת היותו ראוי לזה), אלא לגדולה הנוספת שמשה רבינו הי' רוצה להוריש לבניו, ח) והוא בדוגמת אכילת פירות מהתאנה (לא עצם החלפת התאנה – היינו שיתמנה במקומו).

ט) אכן משה רבינו תבע גדולה זו לבניו בשעה שחשב שעדיין יכנס לארץ ולא בקשר לדיבור על מינוי ממלא מקום. יוד) אז באמת ביקש תחלה על שתי הענינים – שהוא יכנס לארץ ושבניו ירשו גדולתו – ומיד ששמע מהקב"ה שהולך ליפטר מה"ע, שכח על תביעת צרכיו וביקש רק עבור מינוי מנהיג ראוי לכלל ישראל.



שונות

ספר התניא והלכות תלמוד תורה (א)

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ספר התניא וספר הלכות ת"ת לרבינו הזקן, נכתבו שניהם על ידי רבינו הזקן בסמיכות זמן,

[הלכות ת"ת נמסר לדפוס ע"י רבינו בשקלאב שנת תקנ"ד, והתניא נמסר לדפוס בשנת תקנ"ו ונדפס בתקנ"ז, אך כבר נתפרסם בהעתקות כת"י קצת שנים לפני זה, עיין בסוף הקדמת אדה"ז לתניא ובס' תניא מהדורא קמא ובכ"מ].

להלן אכתוב על ענינים ולשונות שהן מקבילות בספר התניא ובספר הלכות ת"ת [אשר גם מתוך מקבילות אלו גופא, היה אפשר ללמוד על זיקה מיוחדת בין שני הספרים וכתבתם בסמוך אחד לשני. ועיין להלן בסיום דברינו על זמן הקדימה בשני ספרים אלו גופא, איזה מהם נכתב קודם].

בהמקבילות לקמן, יש כאלו שהם דמיון לשוני בלבד, ויש כאלו שהם גם דמיון בענין ותוכן.

[מפאת קוצר הזמן, נציין במאמר זה על שמונה פרקים הראשונים של התניא, ובמאמר שיבוא לאחריו בעז"ה על שאר פרקי התניא].

*

א) בהקדמת התניא, מחלק רבינו בספרי היראה ומוסר לשני סוגים: "ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי שבדאי אינן שוין לכל נפש", ולאידך "ספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונו ואורייתא וקוב"ה כולא חד" שספרי יראה אלו שוים לכל נפש כי שייך לכל ישראל כי כולאו מתקשראן באורייתא וקוב"ה כו' ע"ש.

[בהקדמת התניא מביא שני דרגות אלו בספרי היראה (ספרים של שכל אנושי, וספרים שיסודותם בהררי קודש מדרשי חז"ל), לא בהקשר לספר התניא עצמו אלא בהקשר למעלת השמיעה מפי הרב יותר מאשר לימוד בספרים. אבל מכללו של דבר יש גם ללמוד על גדרו של ספר התניא, כי רבינו הזקן מפרש בשער התניא (וכן לקמן בהמשך ההקדמה) שהוא ספר ה"מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון" א"כ הלא הוא בגדר ספרי היראה שיסודותם בהררי קודש ואיננו מכלל ספרי הבנויים ע"פ שכל האנושי. ויש לבדוק אם כבר נכתב על דיוק זה].

את חילוק זה עצמו כתב רבינו גם בהלכות ת"ת, בפ"ב ה"ט על חיוב לימוד "בספרי מוסר שנבנו דבריהם על המדרשים וההגדות ומאמרי הוזהר", ושם פ"ג ה"ד: "ולימוד בהגדות ומדרשים או ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים שדבריהם תורה וקבלה ולא שכל אנושי כמו שנתבאר למעלה".

[בהערות וצייונים על הל' ת"ת להרמ"ש אשכנזי פ"ג ע' 233, מוסיף דיוק נכבד על הלשון בהל' ת"ת כאן, שלכאורה די לכתוב "שדבריהם דברי קבלה" ומדוע מוסיף "שדבריהם תורה וקבלה", אלא שרצונו לרמוז ע"ד מ"ש בהקדמת התניא כאן אשר ספרי מוסר הם ג"כ בגדר תורה שנאמר עלי' דאורייתא וקוב"ה כולא חד וישראל מתקשראן באורייתא כו'.

ענין "אורייתא וקוב"ה כולא חד" שהובא בתניא כאן בהקדמה (והוא מיוסד על לשון הוזהר, וגם נתבאר באורך בתניא לקמן פ"ד ועוד, הובא ג"כ בהל' ת"ת פ"ד ס"ו].

*

ב) בהקדמה שם כותב רבינו בענין קריאה בספרים: "שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו ולפי השגת ותפיסת שכלו באשר הוא שם", וממשיך כי יש ספרים שאינן שוין לכל נפש "כי אין כל השכלים והדעות שוות", וגם הספרים אשר יסודותם במאמרי חז"ל אשר רוח ה' דיבר בם ואורייתא וקוב"ה כולא חד "הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי בתורה".

ובתניא פל"ד: "בקביעות עתים ביום ובלילה כדת הניתנה לכל אחד ואחד הלכות תלמוד תורה".

ענין זה שאין כל הדיעות שוות, הוא כלל גדול שמחדש רבינו ועובר כחוט השני כמעט בכל הפרטים של הל' ת"ת. כגון בפ"ב ובפ"ג שמחלק בידינו וגדרי מצות ת"ת בין ע"ה שאינו מבין פירוש המלות, ובין מי שיכול ללמוד הלכות אך אין דעתו יפה ללמוד טעמי ההלכות, ובין מי שדעתו יפה ללמוד גם טעמי ההלכות ולהגיע לידיעת כל התורה כולה, ולמעלה מהם רשב"י וחבריו ומי שרוצה לנהוג כבן עזאי ולא לישא אשה כו'. וגם דן שם בדין חיוב הלימוד במי שהוא שכחן בטבעו ותולדותו ועוד.

[וראה תניא לקמן פ"ח: דברים בטלים בהיתר כגון עם הארץ שאינו יכול ללמוד, ובדברינו לקמן אות י"ב].

*

ג) בהקדמה שם: "בהלכות איסור והיתר הנגלות לנו ולבנינו",

כלשון הזה בהל' ת"ת פ"א ס"ה: "ההלכות הנגלות לנו ולבנינו" [שם הוא בהקשר אחר. מאשר בתניא].

*

ד) בהקדמה: "וכנודע עונש המר על מונע בר" [מי שאינו מלמד תורה].

בהלכות ת"ת (פ"ג קו"א א') "העונש המר והחמור על ביטול תורה".

[וצריך בירור אם לשון "עונש המר" ביחס לביטול תלמוד תורה לעצמו או לאחרים, נמצא כבר באיזה מהקדמונים או שזהו מסגנונו של אדה"ז גרידא, ואין הפנאי לחפש כעת. בעונש המר כוונת רבינו לסנהדרין צא, א: כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעו אמו מקללין אותו שנאמר מונע בר כו' מנקבין אותו ככברה כו'. וראה עוד חגיגה ה, ב וסנהדרין צט, א על העוסק בתורה ואינו מלמדה. אבל בכל אלו לא נמצא לשון "עונש המר", ויל"ע במפרשי התניא].

*

ה) בתניא פ"א: וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו'.

בהל' ת"ת פ"ג ס"ו: חייב לעסוק בתורה בכל עת שאפשר לו גו' וכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עליו הכתוב אומר כי את דבר ה' בזה וגו'.

[מקור הדברים הוא בגמ' סנהד' צט, א על "כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק", ועיין בהערות וציונים להל' ת"ת ח"ג ע' 374 ואילך על חידושו של רבינו הוקן בענין זה שזהו אפילו כשמפסיק לשעה מועטת הוא עובר על מ"ע כלשונו בהל' ת"ת שם ס"ו "בכל עת שאפשר לו ואפילו כשהולך בדרך" שהוא מקביל לשיטתו בתניא כאן ובפכ"ה ועוד בענין לא פסיק פומי' מגירסא.

בענין אחר יש להוסיף כאן עוד דיוק על השינוי שבתניא מוסיף סיום הכתוב "הכרת תכרת" משא"כ בהל' ת"ת רק "כי דבר ה' בזה וגו'". ואפשר כי הדגשת הסיום שייך דוקא לתניא שהוא מספרי היראה כו' משא"כ בשו"ע שהוא ספר של הלכות].

*

ו) תניא ריש פ"ד: "מחשבה דבור ומעשה של תרי"ג מצות התורה", וממשיך שדיבור ומחשבה של תרי"ג מצות הוא ענין מצות תלמוד תורה בדיבור והשגה כו',

בהל' ת"ת פ"א ס"ד: וכן אמרו חכמי האמת שכל נפש מישראל צריכה לבא בגלגולים רבים עד שתקיים כל התרי"ג מצות במעשה דבור ומחשבה, ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן כו'. [וראה הערות וציונים על הל' ת"ת ח"א ע' 357 על חילוקים דקים בין הענין כפי שהוא בתניא לכפי שהוא בהל' ת"ת].

*

ז) בתניא פ"ד שם בגדר מצות ת"ת "בדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן",

וזה תואם למ"ש בהלכות ת"ת שם פ"א בתחילת ס"ד (וכן שם ס"ז, פ"ב ס"א וסי"א, פ"ג ס"א (ובקו"א שם) וס"ב) בחיוב לימוד התורה שהוא "פירוש התרי"ג מצות שבתורה". ועיי"ש בפ"ב ס"ה ועוד שהחיוב הוא בידיעת כל התורה, ומתאים למ"ש בתניא כאן "בפירוש כל תרי"ג מצות".

*

ח) תניא פ"ד שם: שכשהאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות, ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה ... בהשגת התורה שהוא משיג בפרד"ס כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה.

בהלכות ת"ת פ"א ה"ד: ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע, וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט צריך לבא בגלגול עד שישגי וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות, כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה ואי אפשר לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' כו'.

*

ט) תניא שם פ"ד: והיראה היא שרש לשם"ה לא תעשה . . יראה פנימית שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו . . בשם"ה לא תעשה כו'.

ומציין בהערות רבינו להל' ת"ת פ"ד ה"ו: כי תכלית היראה היא לירא ולהתבושש מגדלותו למרות עיני כבודו ח"ו לעשות הרע בעיניו לעבור על אחת מכל מצות ה' בין ל"ת של תורה בין של ד"ס ח"ו כו'.

*

י) תניא פ"ה: "וזאת מעלה יתרה . . אשר במצות ידיעת התורה והשגתה . . על מצות תלמוד תורה שבדבור".

ומבואר בהערות רבינו לתניא כאן (בקונט') מראי מקומות והערות קצרות) כי הדברים תואמים להל' ת"ת (פ"ג ס"א וקו"א שם ד"ה והנה, ופ"ד ס"ו), וז"ל: "להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז ובקו"א שם דיש מצות ידיעת התורה ויש מצות והגית בו לחזור על תלמודו תמיד. וגם במצות והגית בו יש חלק ההשגה. ואולי זהו רמז אדה"ז במה שכתב ג"כ נוסף על מצות

ידיעת התורה "והשגתה" היינו חלק המחשבה שבמצות והגית בו שגם בזה יש מעלה יתירה כו' לגבי הדיבור שבמצות והגית".

[יש לציין כי ענין זה במצות ידיעת התורה כו', הוא מהחידושים של רבינו הזקן בהל' ת"ת].

*

יא) בסוף פ"ה שם מבאר רבינו במעלת מצות תלמוד תורה על שאר מצוות [אור פנימי ואור מקיף. ונמצא עוד במעלת התורה על המצות בתניא פכ"ג, תורה יחוד גמור משא"כ מצות רק אברים דמלכא]. וכל זה הוא מצד מצות ת"ת מצד עצמה בלי קשר למעלת התלמוד שמביא לידי מעשה.

ונזכר ענין מעלת תורה על מצות גם בהל' ת"ת פ"ד ס"ג: מכל מקום מצות עשה של תלמוד תורה מצד עצמה היא ג"כ גדולה משאר מצות, רק שאינה שקולה כנגד כל המצות כולן אלא משום שהתלמוד מביא לידי מעשה כולן כו'.

[עיינ מזה בספר הערות וצייונים להלכות ת"ת במבוא ע' 32. בתניא שם סוף פ"ה מביא ג"כ על זה את לשון הפוסקים המובא בהל' ת"ת אשר "תלמוד תורה שקול כנגד כל המצות". ועיינ הערות וצייונים שם לפרק ד' ע' 35 וע' 37].

*

יב) בתניא פ"ח: "ועל דברים בטלים בהיתא כגון עם הארץ שאינו יכול ללמוד צריך לטהר נפשו מטומאה זו דקליפה . . . וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדברים בטלים" כו'.

בהל' ת"ת פ"ג ה"ו: "וכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עליו הכתוב אומר כי את דבר ה' בזה . . . וכל יושבי קרנות שהזכרו בדברי חכמים הם עמי הארץ שאינם יודעים ללמוד כלל" [ובהערות וצייונים מאת הרב מרדכי אשכנזי כאן (ע' 380) מפרש: "שבא לומר היתר ליושבי קרנות ועמי הארץ שאינם בכלל המבואר לעיל דכל מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק ואינם בכלל כי דבר ה' בזה" כו' ע"ש].

*

יג) בתניא פ"ח: וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדברים בטלים . . . עונשים חמורים שמענישים על ביטול תורה בפרטות מלבד עונש הכלל לכל ביטול מ"ע כו'.

ובהל' ת"ת פ"ד ה"ז: כשם שמצות תלמוד תורה שקולה כנגד כל המצות ושכרה שקול כנגד שכר כולן כך ענשה חמור ושקול כנגד כולן כמו שמצינו במקדש ראשון שויתר הקב"ה . . . ולא ויתר על ביטול תורה כו'. ועיי' ג"כ אגה"ת פ"א.

*

יד) בתניא שם פ"ח: "וכן העוסק בחכמות אוה"ע בכלל דברים בטלים יחשב לענין עון ביטול תורה כמ"ש בהלכות תלמוד תורה".

וב"מראי מקומות והערות קצרות" מציין ע"ז רבינו: שו"ע אדה"ז [הל' ת"ת] ג' ז' וש"נ לספרי ואתחנן". בהל' ת"ת שם: "ולא בדברים בטלים בלבד אלא אפילו בחכמות העולם אסור לעסוק שנאמר ודברת בם שלא תערב עמהם דברים אחרים". [ובשו"ע י"ד סרמ"ז ס"ד (רמ"א) כתוב רק: "ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם ובוזו יקנה העוה"ז והעוה"ב, אבל לא בלמוד שאר חכמות"].

*

טו) שם בפ"ח: "העוסק בחכמות אוה"ע. . הוא מלביש ומטמא. . אלא אם עושה אותן קרדום לחתוך בהן. . שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל וסיעתן שעסקו בהן".

ומתאים לשיטתו בהל' ת"ת פ"ג ה"ז: אסור לעסוק בחכמות העולם. . ומכל מקום באקראי מותר לתלמיד חכם ללמוד בשאר חכמות שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים ודרך ארץ אבל לא שאר העם".

[לענ"ד במ"ש כאן "ודרך ארץ" כוונתו לאותו ענין שנזכר בתניא שם: קרדום לחתוך בהן דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה' או שיודע כו'. ועי' בהערות וצינונים להל' ת"ת פ"ג שם להרב אשכנזי ע' 403 שלא ס"ל כן. יש לציין עוד דיוק בלשון הוזהב כאן כי בתניא שהוא ספר יראה הזכיר מתחילת "לעבודת ה'" ואח"כ "או לתורתו", ואילו בשו"ע שהוא ספר הלכות הסדר הוא "דברי תורה ויראת שמים"].

יש לציין גם ל"מ"מ והערות קצרות" מרבינו שכותב בתניא כאן, שמזה שכותב בתניא כאן ההיתר לרמב"ם ורמב"ן שהוא מצד קרדום לחפור בהן, מוכח דגם מי שקיים מצות ידיעת התורה כולה בכל זאת אסור בלימוד חכמות האומות, ומתאים למה שפסק בהל' ת"ת פ"ג ה"ז ממנחות דצ"ט ע"ב.

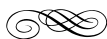
ועי' בהערות וצינונים (מאת הרמ"ש אשכנזי) להל' ת"ת כאן (ע' 383) שמדייק אשר רק בתניא והל' ת"ת לאדה"ז האיסור בנוגע לחכמות חיצוניות הוא בלשון עסק ("העוסק בחכמות" "אסור לעסוק") משא"כ ברמ"א ושאר פוסקים "אסור ללמוד", שזה מתאים לשיטת רבינו שבאקראי מותר לת"ח ללמוד כו'.

רשמנו כאן רק עד פ"ח, והמשך יבוא בעז"ה.

*

בענין הזיקה שבין ספר התניא והלכות ת"ת, כבר עמד על כך ב"מבוא" שבתחילת ספר "הלכות ת"ת לרבינו הזקן עם הערות וציונים" (מאת הגה"ח הר"ר מרדכי שמואל אשכנזי), והקדיש שם על זה פרק מיוחד בעל תוכן רב בשם "הלכות תלמוד תורה וספר התניא כחיבור אחד" (פ"ג מפרקי המבוא), אולם לא נסמנו שם רוב המקומות שהבאנו לעיל.

ושם בע' 28 הוא דן ג"כ כי מביין שני ספרים אלו גופא הרי שהלכות ת"ת נכתבו לפני ספר התניא. ולדבר זה נצרך דיון במאמר בפני עצמו.



בעניין הדפסת התניא (גליון)

הרב אשר זך
תל אביב, אה"ק

בגליון 'הערות וביאורים' הקודם (א'קמז) כתב הרה"ח ר' אלי' מטוסוב שי' בארוכה לחזק בדקו, ולהעמיד דבריו על דיוקם ועל יסוד נכון. ואגב כך נכנס גם להניח שְׁדֵי לשדה הפקר, עזובה מפרי טוב, לפרק דבריי ולהעמיד חִידוּשֵי כנטול יסוד ומשולל דעת.

בשורות דלהלן אדון קמעא במה שכתבתי, וגם באיזה נקודות ממה שהעלה הוא. ותקוותי שיובנו הדברים אל נכון.

והנה ראשית דבר מוכרחני לבקש מחילת אותו חכם בקי, הר"א מטוסוב שי', על שלא נזהרתי בלשוני כלפיו בהערתי שנדפסה ב'הערות וביאורים' גליון א'קמז¹.

הדברים נכתבו על ידי לפני איזה שנים, ושכבו כמעט ללא הופכין. לאחרונה נדרשתי לסדר איזה מרשימותיי ושלחתייה ללא עריכה כלל מאז (ואף לא קראתי את הדברים טרם שילוחם, ולהווי ברור שאם הייתי עובר ע"ז לבטח הייתי משמיט איזה פרטים וביטויים), ומיצר אני על שכך עלתה לי, ומבקש אני מחילתו, מחילה גמורה.

והריני להודיעו, כי דבריו שנדפסו בס' 'הרב' היו לי לעיניים, שמחתי בקריאתם, ונהניתי ביותר לדבריו, ובהחלט לא כיוונתי כפי שעלה לי, וכפי שציין שבאיזה מקום כתבתי בשם "חכם אחד" דברים הנשענים על דבריו, רק שבשטף הדברים עלה כך (מה גם שבזמנו כתבתיו קרעים קרעים)².

(1) עמ' 89, הערה 110 בסופה.

(2) בדבריו מתייחס באיזה מקומות לעיניים שאינם קשורים בתורף הנידון, ומהם: זהותי, מקורות עליהם נסמכו דבריי, אילו ספרים אני נוהג לקרוא, פליאות על סגנון הכתיבה וכו'. התלבטתי הרבה אם

א. כעת אגש לתורף העניין, ואענה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

הר"א מטוסוב שי' מאריך להתפלפל בדבריי, ומעלה השערות³ למה כיוונתי בדבריי שכתבתי בהערה בשוה"ג בקיצור נמרץ, אך לא עלתה יפה בידו. ואצטט מה שכתבתי:

"מהא שכרך את מחלוקתו ההגותית יחד עם הממונית, עד שחזר בו מדבריו בתקס"א, מלבד שאין לזה שחר, שלא הביא אסמכתא לדבריו, נראה לומר שאין לכרוך שניהם יחד, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ"⁴.

ולענ"ד כוונת הדברים פשוטה. והיא שהר"א מטוסוב כרך למחלוקת אחת את המחלוקת הממונית עם הרעיונית-תיאולוגית, בשנים תקנ"ז-תקס"א. כלומר, שבשנים אלו גם חלק על רבינו בענייני ממונות, וע"ז כתבתי "נראה לומר שאין לכרוך שניהם יחד". אמנם כעת אחר עיון במאמרו איני מוצא למה התכוונתי, וכפי הנראה טעיתי בזה, והריני לחזור בי⁵.

ב. ובכל זאת הנה אם אֶטְפֵּל לדבריו, לעניין מה שהאריך בו בהרחבה, עדיין נראה לְהַפְּךְ הדבר שלא כדבריו. וכפי הנראה כלל לא עיין (או עכ"פ, כל צרכו) בספר 'בעל התניא' של פרופ' עמנואל אטקס שי'⁶.

והנה, לא אאריך בדבר זה, רק אציין איזה נקודות ברורות בהשתלשלות העניינים, וכבר קדמוני בזה גדולי החוקרים וההיסטוריונים, ואהיה אני כמלקט גרגרים אחריהם⁷.

ובכן:

להתייחס לכל אלו, אם להזים דבריו או כיו"ב. ובכן לא אתייחס לשלל טענותיו לא בקיצור ולא בפירוט, רק אומר שלרבות מטענותיו אין מקום כלל, ואדרבה (וראה ערכין טז, ב).

(3) העו"ב גל' א'קמז עמ' 179-180, ושוב בעמ' 188.

(4) העו"ב גל' א'קמו עמ' 89 הערה 110.

(5) ראה שו"ע חו"מ סי' רלב ס"א.

(6) עמנואל אטקס, 'בעל התניא', מרכז זלמן שזר 2011.

(7) רבים הם ואכה"מ לפורטם (רשימה חלקית ראה בשולי מאמרה של ד"ר רעיה הרן 'ר' אברהם מקליסק ור' שניאור זלמן מלאדי - ידידות שנפסקה").

בעניין מ"ש הר"א מטוסוב (בעמ' 190-191, ושוב בעמ' 195-196) הנה דעתו זו מוסכמת עלי רק כשמדובר בספרים שיש בהם יותר משמץ מינות. ולזולו במחקר האקדמי אינו נכון ואינו ישר בעיניי כלל, ואיך אפשר לדחות רוב טובה בשתי ידיים? ואכה"מ"ל.

עד שנת תקנ"ז לא היו שום ניצני פירוד לבבות בין הדבקים האוהבים, הר"א היה מזרז את אנ"ש לילך אצל רבינו הזקן לקבל השפעתו והדרכתו, ואדה"ו מצדו היה מבקש את חסידיו מדי שנה בשנה למען תת מדמיהם לטובת היושבים באה"ק, גם עמד לצדו בעת הפירוד לכולל רייסין וכולל ווהלין⁸.

בשנת תקנ"ז יצא לאור ספר התניא. אז נפל דבר, והחלה מחלוקת זוטא ביניהם.

עקב הוצאת ספר זה, הר"א מקליסק כתב מכתב בו נוזף באדה"ו על פרסום הספר⁹, שיטתו בחסידות, ועל הנהגתו את החסידים. רק אצטט מתוך מכתבו את דבריו כנגד שיטת רבינו שהובעה בספר התניא:

"קא חזינא לספר הבינוני שהדפיס כת"ר, ולא מצאתי בו תועלת כ"כ להצלת נפשות . . . וריבוי השמן בנר הוא ח"ו סבה לכבותו ויצרו של אדם מתגבר עליו בכ"י יביע אומר ראה זה דבר חדש הוא בחכמה ובתבונה ובדעת . . . וכך ה' מנהג רבותינו היו נשמרי' ונוהרי' מאוד בדבריה' שלא להשמיע לרוב החסידי' ורובם ככולם, כ"א בדרך מוסר ולהכניסם בברית אמונת חכמי". ומאריך שם הר"א בזה, ובעוד תוספת פרטים עיי"ש¹⁰.

נוסף לזה כתב הר"א מקליסק מכתב לכללות אנ"ש שבחו"ל, במכתבו זה גם מתייחס להנ"ל, ואצטט מתוכה איזה מילין:

"בהאי שתא ראיתי דמעוה העשוקי' ותלמידיה' מגדולי הצדיקי' אשר לא שמשו כל צרכן ולא נוהרו בגחלתן ונכוו שריפת הנפש והגוף קיים. ובעוה"ר תועים מדברי אלקי' חיים . . . אשר ע"כ חרדתי עליה' את כל החרדה הזאת פן ואולי ח"ו תקראנה אותם כאלה. לבנות מגדל בשכל נבדל פן יפתה לבבכם וסרתם מכוונת האמונה והאמת . . . ולהיות

(8) ראה מסע ברדיטשוב, עמ' 3-1.

(9) תמיהה זוטא: באם אכן נקבל כי כוונת אדה"ו בכותבו "רבותינו שבאה"ק" הייתה לכלול את הר"א מקליסק, הנה מה אכפת לו – לר"א – שהספר הולך ומתפרסם, כאשר הקרדיט' של הספר על שמו? ואולי היא גופא הטעם לכך שהרגיש עצמו פטרון על רבינו, עד שרבינו כתב כי אינו מבקש רשות הימנו בדברי חסידות. וגם לאידך גיסא באם אכן כוונת אדה"ו אליו, למה לא הסכים אדה"ו לקבל הימנו בדברי חסידות ולשנות שיטתו, הלא הוא מ'רבותינו שבאה"ק" והוא 'מקבל'? ואולי רשם כן אך מטעמי כבוד, ולא שבאמת קיבל השפעה הימנו. ויש עוד להרחיב בזה.

הר"א מטוסוב כתב בהעו"ב גל' א'קמו (עמ' 179) "באמת אפשר בלשון רבים 'רבותינו שבאה"ק" אולי מלכתחילה התכוון רבינו הזקן רק להרמ"מ מוויטעפסק". ולא חש כי לפי"ז נעקר כל פלפול, ושוב אין מובן מה טעם השמיט אדה"ו משפט זה במהדורת תקס"ו.

(10) יעקב ברנאי, 'אגרות חסידיים מארץ ישראל', אגרת סד (קטעים ממנה נדפסו באג"ק אדה"ו נספח

הנקודה הזאת שלא לזוז ממנה צונו ד' הלכה למעשה ע"פ התורה אמונת חכמים בל תסור מאמונה אז תצליח ותשכיל ותורך נוראות ימינה משא"כ התורה והשכליים לבדם מבלי יראה קודמת הנה נבדלים". עיין עוד בהמשך דבריו מה שמוסיף בזה¹¹.

במכתב משנה שלאחריה כתב הר"א לאנ"ש שברוסיה, "את קולם שמענו, קול הבערה לחלק קטיגוריא בין ת"ח וכו'", ומעמידם לציית לאדה"ז ("כל מיילי דרבנן אסמכינהו אלאו דלא תסור מדברי הרב מהרש"ז, כי בכלל דברינו דבריו"¹²).

והנה מכתבים אלו נכתבו בקיץ תקנ"ח, והגיעו לרבינו בראשית שנת תקנ"ט, בתקופה בה נטרד אדה"ז עקב המלשינות והמאסר, כמסופר על ידו: "ובשנת תקנ"ט, מחמת צוק העתים לא נפניתי להשיב לו תשובה נכונה עד שנת תק"ס"¹³.

עכ"פ נמצאנו למדים כי חלק על רבינו ב"ענין ההתבוננות" המבוארת בספר התניא.

והנה בשנת תקס"א כתב הר"א מקליסק, וז"ל:

"מה נכבד היום קול מבשר משמיע שלו' כי נחה שקטה מהמחלוקת ונתקרבו הלבבות מעט, חדאי נפשאי מאוד, שוש אישש בה', מובטחני שיהי' מוסיף והולך ואור, ולא יחצו עוד לשני מחנות ויחדיו יהי' תמים כאיש אחד, לשמוע בקול קדוש אשר בקרבכם רב אחאי גאון איש האלהי אור תורה, אליו תשמעון, איש אשר רוח אלהים קדושים בי' אתו חכמה

11 יעקב ברנאי, אגרת סה (קטעים ממנה נדפסו באג"ק אדה"ז נספח 20).

12 יעקב ברנאי, אגרת סו (קטעים ממנה נדפסו באג"ק אדה"ז נספח 23).

13 שלום דובער לוין, רבינו הזקן ואדמו"רי קרלין, בתוך: 'הרב' עמ' תרעב.

הר"א מטוסוב ציטט באופן חלקי ומטעה, ולכן הגיע למסקנה (בעמ' 193-192) כי "מוזה ניכר אשר רבינו הזקן לא נחפו לטפל בתלונותיו של הרה"ק הר"א". ע"כ דברי הר"א ש'י. אך נראה ברור שכוונת רבינו שאכן רצה לענות תשובה למכתב הר"א מקליסק, רק שהיה טרוד בעניינים דחופים יותר, כמו מאסרו והכרוך בזה (כך פירש שמעון דובנוב את דברי אדה"ז 'צוק העתים', בספרו 'תולדות החסידות' עמ' 336-335, ואחריו כולם). וק"ל.

תמנהי על הסטטיסטיקה שהציע שם למעט בגודלה של המחלוקת, ויותר נכון לחשב כי מתוך 11 אגרות (עט-פט) משנים תקס"ב-תקס"ה נמצאו 2 אגרות שעוסקות בזה, ועוד אחת יש מתקופה מאוחרת יותר שבה מזכיר גם את המחלוקת הזו. מה גם שכמה וכמה מן האגרות (שוודאי היו עוד, וחלקן נזכרות באגרות שבידינו – וראה 'בעל התניא' עמ' 336-335, 354 הערה 97) לא הגיעו לידינו, וחבל על דאבדין. עכ"פ ברור כי אין מקום לסטטיסטיקה הזו בהעדר אגרות רבות.

מה גם כי אף בקריאה ב'בית רבי' וכיו"ב נוצר הרושם שלא היה מדובר ב"התנגדות זוטרתא" (שלא העיבה על אדה"ז) כלל וכלל. עיי"ש.

ודעת אלהים, להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה, בעבודה תמה וברה כפי אשר קבלנו מרבותינו הקדושים ואין כל חדש ח"ו. אשר נבהלתי משמוע קול ענות, כי שמעתי אשר יצא הקול במדינתם, ששמעו מאיזה דברים שבכתב שיצאו ממני, ונדמה להם שאינם עולים בקנה אחד, ויש איזה הפרש ח"ו בדרכי העבודה, חלילה להם מלהרהר ולחשוב כדבר הזה, כי לא יש הפרש בינינו אפילו כמלא נימא ח"ו, ובפרט מענין התבוננות, איך יעלה על הדעת לחלוק על הדבר הזה אשר כל נקודת עבודת ה' נשען עליה, וזאת התורה וזו היא העבודה האמיתית כפי אשר קבלנו מרבותינו הקדושים, והס מלהזכיר ולחשוב כזאת, הרחמן יצילני מהאי דעתא, והנה אנחנו כאחד ממש, מיום היותינו יחד לשמוע דברי אלהים חיים מבאר מים חיים ממקור אחד נטע אחד נטענו, ונפשי קשורה בנפשו מעולם ועד עולם כרשפי אש שלהבת יה ריעין דלא מתפרשין, ובכל דבריו הקדושים נ"ע, ובכל אשר הוא עושה ה' אתו. מה מאוד שמח לבי ותגל נפשי בה', חמותי ראיתי אור אשר פתח מעיינות החכמה בעבודת ה' בהתגלות אלהות בעולם, רבים יאותו לאורו¹⁴.

מכאן עולה ברור שבשנת תקס"א חזר בו הר"א מקליסק ממכתבו דשנת תקנ"ח, ושם לאחוז בשיטת אדה"ז ב"ענין ההתבוננות". כלומר, שבמכתבו זה הודיע הר"א מקליסק כי חזר בו לגמרי מדבריו, ומצהיר קבל עם כי מסכים הוא לשיטת רבינו המבוארת בספר התניא.

ונראה לומר כי גם בהמשך התקופה הסכים כשיטת רבינו, גם במהלך מחלוקתו שפרצה לאחמ"כ, כדלהלן.

בשנת תקס"ג¹⁵, פרצה המחלוקת פעם שנייה ביתר שאת וביתר עוז, והפעם עד כדי חחרפת היחסים וניתוקם המוחלט.

ולדידי נראה (על בסיס שחזורו המצוין של פרופ' עמנואל אטקס שי' בספרו 'בעל התניא') כי טיבו של הריב המחודש עיקרו סכסוך על ענייני כספים¹⁶, והאשמות הדדיות וכו', כרגיל בכיו"ב.

14) הובא באג"ק אדה"ז, נספח 30.

15) ב'בית רבי' (ח"א, פכ"א) כתב "בערך שנת תקס"ב". וראה אגרת אדה"ז כי המחלוקת החלה בשנת תקס"ג (ראה בפנים).

16) ראה גם 'תולדות חב"ד באה"ק' פרק ה, ושם לא מובאים כלל טיעונים הנוגעים לשיטה בעבודת ה', אלא רק ע"ד הדין ודברים שהיה בענייני הממון. אם כי משם אולי אין להוכיח כי עוסק בנקודת פרטית יותר, היינו הקמת כולל חב"ד, ולזה נוגע יותר הדין ודברים שהיו ביניהם בדברי ממון.

כניכר מתוך המכתבים (של ר"א מקליסק, אדה"ז ורלוי"צ מברדיצ'ב), בשנת תקס"ג הגיעו אל אדה"ז שלוחים (מטעמו של ר"א מקליסק) לקחת הממון שנאסף על ידו, רק שהם לא הסכימו לקבל.

וכפי שכתב אדה"ז במכתבו, "בחורף תקס"ג באו אלי הני נחותאי הידועים ובקשו ממני לבטל כל השלוחים במדינתנו מכל המעמדות הישנים, רק שיסבבו בעצמם ויעשו להם מעמדות חדשים מאוהבים אמיתיים שאינם מכוונים בשם חב"ד . . ואמרו לי בפירוש שעושים כן מדעת הרב שלהם . . ולא אביתי שמוע"¹⁷.

וגם רלוי"צ מברדיצ'ב כתב, "ואת אשר כתב אודות המעות, מאד תמוה בעיני עליו על תרעומתו, הלא הוא בעצמו שלח שלוחים לקלקל השורה . . ואמרו בשמו שאינו רוצה כלל המעות שלנו, ואיך הי' יכול לעשות באופן אחר, אדרבה יפה עשה"¹⁸.

בהמשך לזה ר"א מקליסק טען ששליחיו לא קיבלו את הכסף (ואף יצאו מליאדי בביזיונות גדולים), ומוסיף לטעון על אדה"ז כי "השמיט הכספים תחת ידו" וכו'¹⁹.

מכאן ואילך פרצה מריבה שנמשכה עד שנת תקס"ה-תקס"ו.

[אמנם הר"א מקליסק כתב גם כי כבר בשנת תקס"ג שלח שלוחים לדון עם אדה"ז בעניין ההתבוננות. כפי שכותב: "והנה אחרי רואי שלא היתה תועלת במעשה הכתב באגרות הראשונות הנ"ל, גמרתו בלבי ודעתי לשלוח אליו אנשי לבבי, מלב אל לב ידברו אליו ואליהם, ושלחתי את . . ושמתתי דברי בפיו. וגם הרב . . שיתוועדו שניהם יחדיו יכוננו לדבר עם הרב כל הדברים והאמת פנים אל פנים . . המה יביעו אומר ויפרשו שיחתי ומצפוני לבי בטוב טעם ודעת השכל"²⁰.

אך מסתבר לא לקבל דבריו, שכן הן אדה"ז הכחיש זאת (בהתייחסו לטיבם של השלוחים), "גם בחורף תקס"ג לא עמדו לנגדי רק במילי דארעא קדישא לבטל המשולחים דמדינתנו, שיסבבו הם בעצמם לבד במדינתנו, ולא באו בחשבון עמי במילי דשמיא, כי אינם ממארי דחושבנא ואינם בקיאים בחשבונות . . והנה לפי דבריו במכתבו למחותני הגאון נ"י, ששלחם אלי למצוא חשבון נכון במילי דשמיא, ולהתנהג עמי כפי ראות עיניהם וחשבונם הנכון, ומסר להם דעתו לומר בשמו כאשר יוכשר בעיניהם . . אנחנו מכיריהם ויודעיהם מנעוריהם ועד עתה דלא ידעי בצורתא דשמעתתא בנגלה ולא בנסתר, ודי

(17) אג"ק אדה"ז עמ' שמו-שמו.

(18) 'אגרות בעל התניא ובני דורו', עמ' קעב.

(19) יעקב ברנאי, עמ' 262-267.

(20) הילמן, 'אגרות בעל התניא', עמ' קסח.

לקרותם יודעי ספר. ונוראות נפלאתי מי ראה כזאת, למסור ענין גדול ונורא, לחלוק עם אלפי אלפים מישראל בידי שלוחים, לתת חרב בידם לפי דעתם וחשבונם, אשר הם אינם כדאי להכריע ולחלק, בהיות ודאי באלפי ישראל נמצאים רבים וכן שלמים אשר קטנם עבה ממתנם²¹.

הן רלוי"צ מברדיצ'ב ציין כי ידועים האנשים האלו שאינם ת"ח, וז"ל: "אך ורק אנשים רעים בני בליעל הביאו לשון הרע באזניו, ותלוי' בדבר הוא, כאשר סופו מוכיח על תחלתו, שהאנשים ריקים בלי דעת תורה, כאשר ראיתי אותם. ומאד הוא למותר את אשר מפליג בשבחם לומר עליהם מופלגים ויראים אנשי אמת, כי לא ראיתי מעולם יראים ומופלגים מאנשי אמת בהם. ואיך יוכל לכתוב עליהם אנשי אמת, הלא כמה שקרים אמר לפני . . . ואם הוא מופלג איני יודע מי עם הארץ"²².

כלומר, ר"א מקליסק אמנם שלח שלוחים, אך אלו באו בטענות ומענות ממוניות גרידא, ואילו בטיעונים רעיוניים לא נגעו כלל (כי אין זה מתאים עם מדריגתם הרוחנית), ומסתבר שגם הר"א מקליסק הכיר את מדריגתם, רק שניסה להטעין על הפגישה גם טיעונים רעיוניים (מה שלא עולה בקנה אחד עם מדריגתם). כך יוצא שר"א מקליסק חלק על אדה"ז רק בשל שאיפותיו הממוניות, להיות מושל בהן].

רק מאוחר יותר ב(שלהי?) תקס"ה עלה גם הממד הרעיוני-תיאולוגי שעלה ביניהם שנים אחדות קודם לכן, שאז חלק הר"א מקליסק על אדה"ז בעניין ההתבוננות.

אדה"ז, מצדו חוזר ואומר כי הר"א מקליסק לא חלק ע"ז עד שלהי המחלוקת, וז"ל: "גם מה שכתב למחותני הגאון הנ"ל, בראותו שלא הועיל מעשה המכתב שלח אלי משולחים לבא עמי לחשבון נכון במילי דשמיא כו' הנה מפורסם לכל כי אדרבה ואדרבה, תיכף שבאו אלינו בחורף תקס"ב דברו רק טוב ונחומים לנחמני על מכתבו דשנת תקנ"ח ויפה עשיתי שדנתי בגניזה . . . וגם בחורף תקס"ג לא עמדו לנגדי . . . גם מה שכתב למחותני הנ"ל שכמה יגיעות יגע במכתבים שונים להעמידני על אחת וצדיק באמונתו יחי', מלתא דעבידא לגלוי' הוא על ידי מכתביו מדי שנה בשנה הנמצאים תחת ידי, כי לא כתב אלי מזה רק פעם אחת לבד בשנת תקנ"ח"²³.

(21) אג"ק אדה"ז, עמ' שמא-שמג.

(22) 'אגרות בעל התניא', עמ' קעב. חלקו נדפס באג"ק אדה"ז נספח 34.

(23) אג"ק אדה"ז עמ' שמ-שמא.

וכך מסתבר לומר, כדברי עמנואל אטקס, שהשתמשותו של ר"א מקליסק בוויכוח הרעיוני היה רק להטרים את הוויכוח²⁴ [ובכך – אולי יש להוסיף – גם לשוות לוויכוח טיעונים רעיוניים ולא פוליטיים גרידא].

המורם מכל האמור, כי לא באמת חזר בו הר"א מקליסק מהודאתו בשנת תקס"א בעניין ההתבוננות, וכל מחלוקתו הייתה בעיקרה סביב עניינים ארציים, והעיסוק (המאוחר משלהי שנת תקס"ה) שימש רק כמעטה חלקי וחיצוני.

יש להוכיח כל זאת, גם ממחלוקת ר"ב ממוז'בוז' על אדה"ז, שעמד לצדו של ר"א מקליסק במחלוקת זו.

אדה"ז כתב במכתבו על דו-שיח בינו ובין ר"ב ממוז'בוז' בשנת תק"ע, ושם ניכרים הדברים שלא חולק על ספר התניא, אלא רק בעניינים אחרים פרטיים, וזאת על אף שעמד לצדו של ר"א מקליסק במחלוקת זו גופא. וז"ל במכתב:

"ואחר כך שאלתי אותו האמת הוא שאומרים לי משמו שאמר על ספר בינונים שלי שהוא ספר השכל. והודה לדברי. ושאלתי אותו אם כן למה חרה אפכם עלי. והשיב לי למה באתם למדינתנו . . . ואמרתי לו ניכרין הדברים שקבלתם לשון הרע עלי מהנהו בני מערבא, כי עד שנת תקס"ב היינו אוהבים נאמנים, והנהו בני מערבא דיברו עלי לשון הרע, וקבל דבריהם, כמו שקיבל שאול על דוד"²⁵.

הנה העלתה ד"ר רעיה הרן, ונראים דבריה, "בספרו זאת מדגיש רש"ז שהמחלוקת בינו לבין ר' ברוך לא היתה מחלוקת אידיאולוגית, אלא נסבה על השפעה טריטוריאלית, והכתוב בתניא התקבל על דעתו של ר' ברוך"²⁶.

לעניין מה שציטט הר"א מטוסוב שי' מתוך אגרת ר' מנחם שמואל ב"ר בנימין זאב וולף²⁷, הנה מאגרת זו גופא ניכר כי המחלוקת הייתה בענייני מעות (לכל אורך המכתב הוא מזכיר את התיבה, שבה היו המסמכים מחשבונות המעות, כך גם אדה"ז מצטדק ומתגונן מפני האשמות שהוטלו עליו), וגם מצד זה שאדה"ז שולל ש"אין זו מחלוקת בענייני מעות" מובן שהפשוט והמפורסם היה שזו מחלוקת בענייני המעות, אלא שיש לפרש את דברי אדה"ז באו"א.

24 אטקס, עמ' 345, 381.

25 אג"ק אדה"ז, עמ' שעא.

26 רעיה הרן, 'ר' אברהם מקליסק ור' שניאור זלמן מלאדי – ידידות שנפסקה', בתוך: 'קולות רבים',

כרך ב, עמ' 416-415.

27 נדפסה באג"ק אדה"ז נספח 36.

ג. הר"א מטוסוב כתב בהערותו "עיר אחת בשם 'רויצא' שלדעת הכותב ב"הערות וביאורים" כאן היו בה הרוב מתנגדים או חסידים הכפופים אל כולל רייסין שהתנגד לאדה"ז"²⁸.

הנה יש להוסיף עוד לחזק זאת ממה שמצאתי ראיתי את שכתב הר"מ גלזמן שי' ב'הערות וביאורים' ושם כתב, ואצטט דבריו:

"שהרב יצחק ציוני עצמו התקרב לחסידים וחסידות מזמן רבנותו שם! [כ"כ בלוח שנה לשנת ת"ש של הקהילה ברזקנא (אלמאנאך קאלענדאר געווידמעט דעם יידישן קיבוץ אין רעזעקנע) ע' 37, שכשגר בקריסלבה בהיותו שם בסביבה חסידית התקרב לחסידות ואח"כ הביא נטיה זו גם לרזקנא, למד הרבה חסידות - במיוחד תניא - והנהיג ברזקנא בביהמ"ד ה'ירוק' (בו התפלל) מנהיגים חסידיים, כמו הקפות בליל שמע"צ ועוד]"²⁹.

הרב יצחק ציוני הגיע לרויצא בשנת תרכ"א, עד אז היה רבה של קריסלבה³⁰, שם היה לחסיד חב"ד.

א"כ עולה ברור מדבריו שבעיר הנ"ל לא היו חסידי חב"ד ניכרים עד שהגיע הר"י ציוני, וא"כ בדור אדה"ז כנראה לא היו רבים חסידי אדה"ז שם, אם בכלל היו שם³¹.

ד. שאלה נוספת שעלתה בדבריו של הר"א מטוסוב היא בטיב הנהגת המתנגדים לס' התניא אם התקיים תוך הפגנת אלימות והשחתה, או שנשאר רק כחילוקי דיעות, תוך שמירת כבוד הדדי, ועל קדושת ספרי הצד המנגד.

ובזה כתבתי בהערתי כי ייתכן שהיה "חשש שהספרים יינזקו . . ויגרם נזק למדפיסים וחילול הקודש, מההתנגדות שהייתה אז לרבינו הזקן מבית ומחוץ, והיה חשש שמא יגיע לכל החפץ לבזות שם קדשו, ולא יפלא אם א' משומעי לקחו של ר"א מקאליסק או שמא אחר עשה מעשה שלא יעשה"³².

לעומת זאת הר"א מטוסוב סבור כי "לא יתכן סברה מוזרה זו, אשר אדה"ז חשש משריפת התניא על ידי חסידי הרה"ק מקאליסק. וגם בכלל זהו דבר בלתי מתקבל, להוציא

(28) העו"ב, גל' א'קמו, עמ' 191.

(29) גל' א'עז עמ' 79.

(30) ראה שם, עמ' 78.

(31) לא מצאתי בנושא זה מקורות רבים, מה גם שמחוסר ספרים אני במקומי. יש לציין שגם ב'תולדות חב"ד בפולין, ליטא ולטביא' פרקים י-יג אין התייחסות לעיירה זו.

(32) גל' א'קמו, עמ' 89-88.

לעז ולהמציא חשד שוא על חסידים מתוך חצרות קרלין וכיו"ב (שהתנגדו לחב"ד) שהם ייכשלו ח"ו בשריפת ספרים קדושים, דבר שאין לו שום צל של מקור³³.

ובכן, דומני כי אין צריך מקור כתוב לזה, שכן בנוהג הוא אצל חסידים שבלהט לבם תוך פזיזות וחוסר תבונה מזיקים את כל מי שמנגד לרבם או לשיטתם. ובנידון ספרים היינו לתלוש דפים, למחוק ולהזיק בשאר שיטות שאין כאן המקום לפרטן, וכפי שניתן לראות זאת כהיום ג"כ (וד"ל). איני סבור שחסידים דאו שונים בטבעם מחסידים דעתה.

ומה שציינתי לדוגמת היזק שספרים "יישרפו", מובן מאליו שאין כוונתי כי דווקא בזה האופן יינזקו הספרים, והוא רק דוגמא בעלמא לסוג היזק. מה שהשתמשתי דווקא בדוגמא כזו הוא מפני שיש לזה תקדים, מה שמתנגדים לתורת החסידות שרפו את הס' צוואת הריב"ש³⁴.

והנה כבר בהקדמת המלקט כתב אדה"ז "והנה אחר שנתפשו הקונטרסים הנ"ל בקרב כל אנ"ש הנ"ל בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים. . מנקים מכל סיג וט"ס ומוגהים היטב".

וכן לפני"ז כתב הר"ר זושא מאניפאלי בהסכמתו, "רק מחמת התפשטות הקונטרסים ההם בקרב כל ישראל בהעתקות רבות מידי סופרים משונים".

וידוע פירוש חסידים על זה³⁵, אשר היו כאלו שזייפו והכניסו טעויות בכוונת מכווין. והנה בהקדמה להסכמת הרבנים שבספר התניא כתב ר"י וויינברג ע"ה "און ווי עס שטייט אין אן אנדער ארט³⁶ איז אויך געווען וואס מתנגדים האבען בכיוון פארגרייזט ענינים [כדי] עס זאל ארויסקומען א ניט ריכטיקער ענין".

(33) גל' א'קמז, עמ' 194.

(34) אג"ק אדה"ז עמ' קפה, ובהנסמן שם.

וראה גם להיפך, שחסידי אמדורא (מבי מדרשא דקרלין) שרפו כתבים מתנגדיים (ראה הנסמן במפתח עניינים בספרו של מרדכי וילנסקי, 'חסידים ומתנגדים' ח"ב, ערך 'שריפת כתבים מתנגדיים'). אם כי אולי אין לדמות, מפאת שכתבי המתנגדים היו כתבי שטנה ועלילה, ואין בהן עם תורה ויראה ולא כלום. אך עדיין יש ללמוד מזה על דרכי פעולת היזק בשעת זעם.

(35) כך פירש גם הרה"ח ר' שלמה חיים קסלמן ע"ה ('ביאורי רש"ח על התניא', עמ' ס, סו). הרה"ח ר' יוסף וויינברג ע"ה (מיסוד שיעורי הרה"ח ר' ברוך פרידמן הי"ד – 'שיעורים בספר התניא' עמ' קנט, קע; וראה גם המצוטט בפנים). כן ציין גם הרה"ח ר' יואל שי' כהן ('המאור שבתורה', עמ' יט הערה ג).

(36) לא מצאתי היכן נדפס קודם לספר זה.

כ"ק אדמו"ר העביר קולמוסו על תיבה "מתנגדים" ורשם "אנדערע וואס תואנה הם מבקשים", ובסופו הוסיף לרשום "וועט מען מאכען א טומעל וכו'". מעבר לדף רשם "ועפ"ז יומתק לשון אדה"ז בסוף הקדמתו "סופרים שונים ומשונים", און הוספתו נאכדעם מכל סיג וט"ס".

ועד"ז גם ידוע מה שהיה בדבר ה"לקוטי תורה לג' פרשיות", שחסידי קאפוסט התקינו ב"תחבולות" טעויות, והחליפו מאמרי אדמו"ר מהר"ש במאמרי אביו אדמו"ר הצ"צ, ע"מ להוציא לעז על ליובאוויטש³⁷.

וגם בעניין מחלוקת ר"א מקליסק ורבינו הזקן מצאנו על חסיד רבינו הזקן (ר' אליעזר מדיסנא³⁸) ש"הי' מרגלא בפומי' כל שאינו יודע ואינו הולך בדרך הזה הוא אפיקורס", ולא נחה דעתו עד שהאשים את ר"א מקליסק באפיקורסות, והיה מצייק לו ללא הפסק³⁹.

לפי כמה מסורות⁴⁰, הדברים באו עד כדי פגיעה פיזית באדה"ז ע"י אחד מחסידיו ר"ב ממז'בו' (אם כי לפיהן בסופו של דבר לא היה זה לרוחו ולדעתו).

ע"כ לעניין זה שאפשר הדבר שהן חסידים (ואפילו חסידי חב"ד גם מדורו של אדמו"ר הזקן, שהיו ידועים במעלתם) והן מתנגדים יכולים להיגרר למעשי שטות כגון דא, לבזות ספרי קודש ואנשי מעשה, בכל האמצעים העומדים לרשותם תוך שהמטרה מקדשת את האמצעים. ואין להאריך בעניין זה.

ה. הר"א מטוסוב הוסיף לשלול דבריי מכווח קושייתו "האם בגלל התנגדות איזו שתהי' ימעט ח"ו רבינו בהפצת החסידות, ובגלל קיטרוגים אלו הוא יצמצם את הפצת התניא?",

אמנם בכלל בס' זה נמצאו הרבה ציונים מסוג הנ"ל, ולא נמצא מקורם – ראה לדוג' 'משנה תורה השלם' (חזק), 'אקדמות מילין' עמ' 9 הערה 12.

37 'רשימות היומן', עמ' רפ. ובכ"מ.

38 לטיבו של זה ראה אג"ק אדמו"ר האמצעי, אגרת לב. ב'בית רבי', ח"א, פכ"ז כתב עליו, "אחר פטירת רבינו, היה ממנגדי בנו אדמו"ר האמצעי נ"ע". ואולי היה בעל מדון ומריבה.

39 יעקב ברנאי, 'איגרות חסידים מארץ ישראל', ירושלים תש"ם, אגרת סח.

כך מצאנו גם להיפך, ראה אג"ק אדה"ז עמ' של. ושם, "שמעתי שהם מגזמים בשקרים גדולים יותר מכדי הדעת טועה, בהוציאם עלינו שם רע כת הש"צ ימ"ש וכה"ג". [מעניין לציין שאדה"ז מתייחס לביקורתם כ"גוזמא", ואינו שוללה (עיי"ש)].

40 ראה 'מסע ברדיטשוב' עמ' 40, 42. ועוד אחת יש מפי ר' זלמן לייב אסטולין (ללא ציון מקורה), בס' 'גאון וחסיד' עמ' 204-205.

ורושם "חלילה לומר שרבינו הזקן יגביל ויצמצם את התפשטות ספר התניא בגלל איזה מחלוקת של הרה"ק מקאליסק"⁴¹.

והנה פשוט שאם ישנו חשש אמיתי לביזיון ספר קודש במכוון כל אחד מחויב למנוע מעשים כאלו, משום איסור 'חילול השם'⁴². והוא פשוט. ואיך אפשר שיאטום רבינו את עיניו, ויגרם בזה שיתבזו ספרי קודש, על ידי שלא מיעט חלוקתם לאנשים ידועים?

והנה מה שכתב בהמשך דבריו, "בעת תוקף התנגדות המתנגדים מוילנא כו' שכוחם הי' רב ברוסיא, ומהם סבל רבינו והחסידים רדיפות רבות (ולדעת הכותב כאן הנה אלו גם שרפו ספר התניא ואכ"מ⁴³), זה לא מנע את רבינו ח"ו מהפצת החסידות, ובעיצומה של מחלוקת המתנגדים הוא הדפיס את התניא בשנת תקנ"ו ותקנ"ז".

הנה יש להעיר שרבינו הזקן הדפיס ספרו בעילום שם⁴⁴. ייתכן והיה זה מסיבת עניויות⁴⁵. אך ייתכן שהיה זה מסיבת המתנגדים עליו.⁴⁶ וא"כ ייתכן שלא הייתה בעיה להדפיס את התניא אז.

(41) העו"ב, א'קמז, עמ' 195-194.

(42) ראה רמב"ם הל' ת"ת פ"ה ה"ג.

(43) כאן מסתמא מתייחס הר"א מטוסוב למה שכתבתי במוסגר בעמ' 88. אך 'שגגה' היא מאתי, ולא ל'ספר התניא' כיוונתי, אלא ל'צוואת הריב"ש' (ראה לעיל הערה 34), אם כי גם לעובדה הרשומה שם (היינו שריפת ס' התניא) ישנו "מקור" מאוחר שמציין כך (ולע"ע לא מצאתי לו אח ורע קדום ממנו), והוא, רשימת "דברי ימי חיי אדמו"ר הזקן" (ניו יורק, תשע"א) חוברת ח', עמ' מח.

מהמסופר ומבואר בלקו"ש ח"ל (עמ' 170 ואילך) אין להוכיח, כי שם אין חילול ה' (!) מכון, רק ביזוי ספרי קודש סתם. ופשוט שגם להאמור שם אין מקום לכתחילה לגרום לביזוי ספרי קודש, אלא רק כדברי סניגוריה שלאחר מעשה.

(44) ראה חסידות מבוארת ח"א עמ' י הערה א. וכפי שניתן להיווכח ג"כ מ'ספר התניא ביבליוגרפיה' ששם המחבר אינו נזכר עד מהדרת שקלוב תקע"ד (עמ' 62-60) ואילך.

(45) כמו שיש מפרשים זאת ביחס לשם הס' "לקוטי אמרים", "הקדמת המלקט" (שיעורים בספר התניא ע' קסה; 'ביאור תניא' (אבן-ישראל) ח"א, ע' 19; כמו"כ הובא רעיון זה ע"י כ"ק אדמו"ר - התועודיות, תשמ"ב, ח"ב עמ' 1073-1072).

(46) ראה ביאור - דיוק הנזכר בהערה הקודמת - הרה"ח ר' טוביה בלוי שי' (נר למשיחי' (תשע"ד), עמ' קמד). את פרט זה הסיקה גם ד"ר רעיה הרן במאמרה "ר' אברהם מקליסק ור' שניאור זלמן מלאדי - ידידות שנפסקה", "השמירה על האנונימיות מורה שרש"ז היה מודע להעזתו וידע שחיבר ספר יוצא

1. לעניין השמועה שהבאתי מהרא"ס יודאסין כתב הר"א מטוסוב, וז"ל: "כשלעצמה זו שמועה מפקפקת לענ"ד ואין סומכין על השמועות, ולא מצאנו שמועה זו אצל רבותינו נשיאינו. וידוע אשר בשמועות בשינוי תיבה אחת ישתנה כל הענין מן הקצה לקצה, וכמה צינורות עברה שמועה זו עד שהגיעה אל בעל "הלקח והלבוש"⁴⁷.

והנה לא כתב למה זו "שמועה מפקפקת". והאם לדעתו אין לסמוך על מקור בלתי נדלה, שרוב שמועות טובות שבידינו ממנו, הרה"ח ר' שמואל גרונוס אסתרמן. מה גם שכ"ק אדמו"ר כתב "בכלל מסורת חסידים בעל סמכא היא"^{48 49}.

בכלל נמצא באיזה מקומן שכ"ק אדמו"ר ביקש שירשמו שמועותיו, כמו במכתבו אל הר"ן נמנוב, "אולי ידוע לו ממי שנמצא אצלו. . מ"מ ספורים והערות על התניא מזקני החסידים ובפרט ר"י קייידאנער והר"ש גרונוס"⁵⁰.

דופן בספרות החסידות באותם ימים". את דבריה ניתן ללמוד הן לעניין התנגדות חיצונית (מפני המתנגדים הרבניים), והן לעניין התנגדות פנימית (בקרב החוגים החסידיים עצמם).

ואם כי קצת קשה להעמיד על יסוד זה כי לא ידוע, שהרי לבטח חסידים ידעו מי חיבר הקונטרס, וא"כ לבטח לא היה זה כנגד תלמידי הרב המגיד שחלקו על שיטת רבינו הזקן.

[מ"ש הר"א מטוסוב (בעמ' 193) כי הר"א היה היחידי מבין תלמידי הרב המגיד "שניסה להתנגד לדרך רבינו הזקן" (הוא לא רק ניסה, אלא גם התנגד בפועל!), ו"ויש לעיין בהסיפורים בענין הרה"ק הר"ש מקארלין", ראה 'בית רבי', ח"א פכ"ה בערכו בהערה בשם "אחד מהרבנים מנכדי רבינו נ"ע" (מופיע ג"כ בלקו"ד ח"א דף קמא). בעניין זה ראה מ"ש הר"ח שלום דובער לוי, במאמרו "רבינו הזקן ואדמו"רי קרלין" ('הרב', עמ' תרסא-תרסה).

לעניין ר' לוי"צ מברדיטשוב הנה באיזה מקומן (נקבצו ב'החתונה הגדולה בולאבין', עמ' 66-71, ונסמנו בהערות 70, 75-72) מסופרים איזה סיפורים מהם עולה כי היו חילוקי דיעות ביניהם. וצ"ע שכן עוד טרם החתונה הסכים כשיטת אדה"ו במכתבו לר"א מקליסק (ראה 'אגרות בעל התניא' סי' קב. הובא חלקו באג"ק אדה"ו נספח 34).

(47) העו"ב, א'קמז, עמ' 192.

(48) לקו"ש, חל"ו עמ' 222.

(49) לעניין מהימנות הרא"ס יודאסין ראה מ"ש הר"י מונדישין ע"ה:

<http://shturem.net/index.php?section=artdays&id=731&lang=hebrew&lang=hebrew>

(50) אג"ק, ח"ב, עמ' רפה. ההדגשות אינן במקור.

כמו"כ סיפר הר"י חיטריק, "פעם כתבתי לכ"ק אדמו"ר שליט"א סיפור ששמעתי מהמשפיע הרה"ח המשכיל ר' שמואל גרונוס ז"ל אסתרמן. וקבלתי מכתב תודה מכ"ק, ובקשה להמשיך לכתוב מה ששמעתי. וכה נמשך שנים אחדות – מזמן לזמן כתבתי לכ"ק מה ששמעתי"⁵¹.

גם ר"י מונדשיין כותב עליו: "דברי ימי חב"ד היו נהירים לו בתכלית"⁵². ואחר כ"ז לא מצאתי (ועדיין איני מוצא) סיבה לפקפק בשמועה זו ובמקורה.

ולעצמה של שמועה – היינו לעניין קושיותיו ופירוקיו – כבר התייחסתי לעיל בסעיפים ד-ה.



(51) 'רשימות דברים' (תשס"ט), עמ' 15. ההדגשה אינה במקור.

(52) 'המסע האחרון', עמ' 67, הערה 2.

לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא שפרה

ומשפחתם שיחיו

שורפין



לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא

ומשפחתם שיחיו

ראסקין

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מג"א ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לעילוי נשמת

האשה החשובה הצנועה והחסודה

מרת בתיה ב"ר אברהם רפאל ז"ל

דרימער

נלב"ע ביום כ"ב תמוז ה'תשס"ז



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח ר' רפאל שלמה שי' וזוגתו מרת חי' שרה תחי'

דרימער

לזכות

התינוקת שטערנא שרה תחי'

בת הרה"ת ר' יוסף שנ"ז ומרת חי' מושקא יחיו ריבקיין

נולדה למזל טוב ביום כ' תמוז תשע"ח

ולזכות התינוקת חנה עטקא תחי'

בת הרה"ת ר' אברהם ומרת רחל יחיו גערליצקי

נולדה למזל טוב ביום כ"א תמוז תשע"ח

ולזכות התינוק שי'

בן הרה"ת ר' יוסף יצחק ומרת חי' מושקא יחיו גערליצקי

נולד למזל טוב ביום ד' מנ"א תשע"ח

שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ



יהי רצון שיגדלו אותם לתורה ולחופה ולמעשים טובים

עם הרבה נחת ועונג

לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י משפחתם שיחיו