

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון א [אלף-קסט]

ראש השנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטון פארקווי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ראש השנה
גליון א [אלף-קסט]

תוכן הענינים

תורת רבינו

- 5 מצוות התשובה ע"פ משנתו של הרבי
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 13....."שמעתי"
הרב חנני יוסף אייזנבך
- 20..... בשמים – מומעל; ועל הארץ – מתחת
הרב חיים רפופרט
- 27..... קידושין לפני מתן תורה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 35....."לפיכך צריך שיראה עצמו" - לפי שהדין בדרך צדקה
הת' דב בעריש רוטנברג
- 37..... כיצד שואלין באורים ותומים
הרב משה מרדכי גינזבורג
- 38..... ביאור במאמר ד"ה לך אמר ליבי תש"כ
הת' יועז קמפבל

אגרות קודש

- 43..... ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ב)
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 49..... האשה אקרא קאי
הרב אפרים פישל אסטער
- 51..... ביאור הגהות מהרי"ל ביו"ד ריש סקפ"ג
הרב מנחם מענדל מרזוב
- 56..... עמידה בפני עושי מצווה
הרב זלמן שניאור

58..... כסף איקרי קנין
הת' משה דוד הומינר

חסידות

63..... עבדים היינו מענה לשאלת הבן חכם
הרב משה מרקוביץ

65..... תיקון בד"ה קדושים עטר"ת
הנ"ל

רמב"ם

65..... לאו שאין בו מעשה
הרב זלמן שניאור

הלכה ומנהג

69..... חיוב מזונות לילד שנולד מאשה לא יהודייה
הרב ברוך אבערלאנדער

73..... ברכות נישואין לאחר זמן
הרב לוי יצחק ראסקין

77..... ביום ראש השנה מי קודם למי לעלות לתורה – סנדק או בעל תוקע
מהג"ר יעקב יואל ענגרש ז"ל

80..... ברכת "שהחיינו" על שופר ביום ב' דר"ה
הרב אברהם אלאשילי

85..... קפה טחון בשבת
הרב שבתי אשר טיאר

פשוטו של מקרא

87..... שבט לוי יצאו למלחמת מדין?
הרב ישכר דוד קלויזנר

88..... ויביאנו אל המקום הזה
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

שונות

91..... אל המקום אשר יבחר ה'
הרב משה מרקוביץ

- 91.....הערה בפזמון "שלום עליכם".
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 92.....מענה להערות, על חודש אלול.
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות ה'תש"פ
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ה', בשם השם י"א תשרי
ה'תש"פ
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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

תורת רבינו

מצות התשובה ע"פ משנתו של הרבי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לדעת הרמב"ם האם יש מ"ע בתשובה

ברמב"ם ריש הל' תשובה: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני הא-ל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה כו'" ודייקו באחרונים דלמה לא כתב הרמב"ם שהמצוה היא התשובה עצמה דאם עבר כו' חייב לשוב? ומלשונו משמע שהמצוה היא הוידוי ולא גוף התשובה, וראה גם בספר המצוות (מ"ע ע"ג): "שצונו להתודות על העונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל ולאמר אותם עם התשובה וזהו וידוי" דגם הכא משמע שהתשובה עצמה אינה מצוה אלא הוידוי.

והמנ"ח (מצוה שס"ד) באמת הוכיח מכאן ששיטת הרמב"ם היא דתשובה עצמה אינה מצוה, ואם אינו עושה תשובה אינו מבטל שום מ"ע, והמצוה הוא רק דאם עושה תשובה ה"ז צריך להיות ע"י וידוי דוקא, וזה דומה לכמה מצוות שאינן מצוות חיוביות כמו שחיטה דליכא חיוב לשחוט, אלא דאם ירצה לאכול בשר ה"ז צריך להיות ע"י שחיטה דוקא, וכן מצות גירושין דאמרה התורה דאם ירצה לגרש ה"ז צ"ל באופן מסויים ע"י גט כריתות כו' וכיו"ב, וכן הכא בנוגע לתשובה שהמצוה היא דאם ירצה לעשות תשובה ה"ז צ"ל באופן מסויים של וידוי כו', וכ"כ בס' עבודת המלך ועוד.

ובס' משנת יעבץ (או"ח סי' נ"ד) מביא ראי' לזה מהא דכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה) כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין ומפרש דזהו כוונת הכתוב (נצבים ל, א-ב): "והי' כי יבואו אליך כל הדברים וגו' עד ה"א וגו'", והרי בנוגע לתורה ומצוות כתב הרמב"ם (פ"ה שם) שיש בחירה חפשית ולא שייך בזה כפיה וכו' ואי נימא שהתשובה היא מצוה איך שייך בזה שהבטיחה התורה שישראל עושין תשובה? ומוכח כהמנ"ח שתשובה אינה מצוה, אבל דבריו אינם מובנים דהלא אפילו נימא שתשובה אינה מצוה, אבל עכ"פ הבטחה זו שישראל עושין תשובה ודאי כולל גם שישראל יקיימו מצוות, דהרי ענין התשובה הוא

עזיבת החטא כו' וא"כ ממ"נ לפי דבריו קשה בכל אופן דאיך שייך בזה הבטחה כאשר קיום תומ"צ הם רק בבחירה חפשית, ובס' התשובה ח"ב ע' תכ"ה הביא שכן הקשה בס' דעת קדושים להגר"ר האמבורגער דאיך זה מתאים לענין הבחירה ומבאר דטבע ישראל הוא לעשות תשובה אלא שישנם דברים המונעים ומעכבים ובסוף גלותן יסיר ה' הדברים המונעים ויעשו תשובה מצד עצמם, ועי' גם לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי ב' (ע' 215) ולקו"ש חי"א פ' שמות א' ובהערה 57, ובתורת שלום ע' 220 הערה 4. ובכל אופן אין מזה שום ראי'.

כמה אופנים לבאר דעת הרמב"ם שמנה הוידי למצוה

ובחידושים וביאורים לש"ס ח"א סי' י"ח, ולקו"ש חל"ח פ' נשא א' ועוד הקשה ע"ז הרבי מלשון הרמב"ם בהכותרת להל' תשובה: "מ"ע אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה" הרי מוכח דשיטת הרמב"ם דתשובה עצמה היא מ"ע ולא כהמנ"ח.

ובלקו"ש חי"ט ע' 532 באג"ק וכן בחידושים וביאורים ולקו"ש חל"ח שם, ביאר הרבי הענין באופן אחר דיודע מה שהשריש הרמב"ם (בספהמ"צ שורש ד') שציוויים הכוללים כל התורה ואין בהם חידוש מיוחד אינם נמנים בתרי"ג המצוות, היינו דאף שזהו מצוה כדכתיב "ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד" דמשמע דאיירי שכבר עבר עבירות כו', מ"מ אין זה נמנה במנין המצוות כיון דאין כאן שום חידוש שלא ידעינן ממקום אחר, דהרי ענין התשובה היא עזיבת החטא, וזה גופא כבר נכלל בשאר מצוות כמו קבלת עול מלכות שמים כו' (מצוה ב') או מצות יראה (מצוה ד') ולכן חושב רק ענין הוידי במניין המצוות כיון דזהו מעשה מיוחד שלא ידענו ממצוות אחרות עיי"ש, ועי' גם בס' משך חכמה פ' וילך עה"פ ואמר ביום ההוא עד"ז.

אבל גם על ביאור זה מקשה הרבי דהרי כתב הרמב"ם דבתשובה בעינן גם "חרטה על העבר" וכמ"ש בפ"ב ה"ב: "וכן יתנחם על שעבר" ונמצא שיש בתשובה עצמה חידוש מיוחד כיון דחרטה על העבר אינו נכלל בשאר מצוות, דאף דעזיבת החטא בנוגע להבא נכלל כנ"ל, אבל לא חרטה על העבר, ואף די"ל דבתשובה בכדי שיוכל להיות אצלו עזיבת החטא צריך במילא גם לחרטה על העבר דאם אינו מתחרט על העבר לא יוכל להיות אצלו עזיבת החטא (ולפי"ז יש לבאר דיוק הרמב"ם שם שהתחיל בנוגע לעזיבת החטא שיעזוב החוטא חטאו וממשיך בחרטה על העבר כנ"ל שיתנחם על מה שעבר ואח"כ שוב ממשיך ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, דזהו ג"כ הענין דעזיבת החטא ולכאורה למה הפסיק באמצע עם חרטה על העבר?

ולפי הנ"ל י"ל דרך ע"י חרטה על העבר אפ"ל עזיבת החטא שיעיד עליו יודע תעולמות שלא ישוב לחטא זה לעולם כו') ונמצא דגם חרטה על העבר נכלל בשאר המצוות כיון דבבעל תשובה הרי זה הכרח בשביל עזיבת החטא, אבל מסיק דזה אינו דבודאי צ"ל דשייך עזיבת החטא בלי חרטה על העבר והביא רא' לזה מחו"מ סי' ל"ד לענין עדות דלשון הרמ"א שם (סעי' ל"ג): "מיד כשקיבל עליו בבי"ד שבעירו שלא לעשות עוד סגי ליה" הרי מוכח דאפילו בלי חרטה על העבר שייך ענין התשובה, [אף שבכלל נוגע חרטה על העבר לקבלה על להבא כנ"ל] ונמצא דהענין דחרטה על העבר הוא מעשה מיוחד שלא ידענו ממצוות אחרות?

ומסיק הרבי הביאור באופן אחר דמצוות כאלו שהן מורכבות משני חלקים מחשבה ומעשה כו' הנה הרמב"ם מונה במנין המצוות רק חלק המעשה ולא המחשבה, ובנוגע לתשובה כתב בקרית ספר בריש הל' תשובה: "התשובה והיודוי מצוה אחת היא שאין וידוי בלי תשובה כי מי שמתודה ואינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו והיודוי הוא גמר התשובה", ויש לבאר זה דבמצוות יש "פעולת המצוה" ו"קיום המצוה", דבכלל קיום המצוה הוא ע"י הפעולה והם ענין אחד, כמו נטילת לולב אכילת מצה וכו', אבל בתשובה הפעולה והמעשה הוא היודוי, והקיום הוא התשובה בלב, דהפעולה לבדה בלי תשובה בלב לא קיים כלום, וזהו כוונת הרמב"ם שהביא דוגמא במתודה ולא גמר בלבו לעזוב ה"ז כטובל בשרץ בידו, ולכאורה למה צריך להביא דוגמא זו? אלא כוונתו לומר דכשם שבטובל ושרץ בידו דלא עלתה לא הטבילה אי"ז משום שחסר לו תנאי צדדי בהטבילה כמו כשטובל עם חציצה וכו', אלא דזה דבר והיפוכו דלא שייך שיטהר כשבשעת מעשה אוחזו שרץ, כן הכא דמתודה ואינו עוזב חטאו בלבו אין זה כלום, כי כנ"ל דהתשובה עם היודוי הוא ענין אחד, וכשאומר הרמב"ם דוידוי הוא מ"ע זה כולל במילא גם התשובה כיון דוידוי בלי תשובה אינו כלום, (אבל ראה ובלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי שם בענין טובל ושרץ בידו באופן אחר קצת עיי"ש).

ועד"ז הוא במצות התפלה דפעולת המצוה היא הדיבור וקיום המצוה הוא העבודה שבלב כדכתיב ועבדתם ה"א עבודה שבלב זו תפלה שזהו ענין ההרגש כו' כמבואר בלקו"ש חכ"ב ע' 117, ושיטת הרמב"ם במצוות כאלו שהוא מונה הפעולה של המצוה ולא הקיום של המצוה, ולכן מונה רק ענין היודוי, וכן בהל' תפלה מונה הענין דלהתפלל שהו"ע הדיבור ולא הענין שבלב עיי"ש.

(ואולי יש להוסיף שכל זה הוא בההלכות עצמן בספר היד, וכן בספר המצוות

כנ"ל, משא"כ בהכותרת שלפני ההלכות שם מבאר הרמב"ם גם קיום המצוה, דלכן כתב בריש הל' תפלה שהמצוה היא לעבוד את ה' בכל יום עיי"ש, וכן הכא בהל' תשובה כתב כנ"ל שישוּב החוטא מחטאו).

ב' אופנים ביידי

ובלקו"ש חי"ז פ' אחרי הביא מ"ש הרמב"ם בענין הוידי בריש הל' תשובה שאומר חטאתי עויתי פשעתי והרי נחמתי ובושתי כו' במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, ובפ"ב הל' ח' כתב שעיקר הוידי הוא כשאומר חטאתי, ומקשה דלמה מספיק במה שאומר חטאתי הרי זה קאי על שוגג בלבד? ובכלל מהו ב' הענינים שביידי? ומבאר דכיון דוידי הוא שמגלה התשובה שבלבו, הנה כשם שבתשובה עצמה ישנם ב' ענינים עד"ז מתבטא ביידי שישנם ב' ענינים.

וממשיך לבאר שם בארוכה במ"ש אדה"ז בריש אגרת התשובה דמצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד, דמשמע דזה גופא שלהבא אינו חוטא הו"ע התשובה ונשתנה מצבו מרשע לצדיק, וכל שאר הפרטים שמצינו בתשובה חרטה על העבר ויידי כו' זה נוגע לשלימות התשובה דלא רק שהאדם ישתנה מצדיק לרשע אלא שגם יתכפר לו על מה שעבר עד שיהי' כאילו לא חטא מעולם כו' שכל זה הוא שלימות במצות התשובה אבל תשובה עצמה היא עזיבת החטא, ומביא ראי' לזה מהדין (קידושין מט, ב) דהמקדש את האשה ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור חוששין לקידושין שמא הרהר תשובה בלבו, ולכאורה הלא לא התודה כלל כו' ומוכח מזה דע"י עזיבת החטא בלבד נעשה לצדיק גמור, (וכ"כ המנ"ח שם) ונמצא שבתשובה ישנם ב' ענינים עצם התשובה ושלימות התשובה, ובמילא גם ביידי ישנם ב' ענינים השלימות דיידי דזה כולל גם חרטה על העבר כו', ועיקר הוידי שאומר רק חטאתי דכיון שזה קאי על שוגג לא מודגש בזה הענין דחרטה על העבר ויש כאן רק קבלה על להבא הענין דעזיבת החטא בלבד עיי"ש בארוכה.

אבל לכאורה אכתי צריך ביאור דלמה הביא הרמב"ם הדין דעיקר וידי רק שם בנוגע ליום הכפורים ולא לפני זה?

תשובת יוהכ"פ

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ט יוהכ"פ דמבאר הענין דתשובה בכלל דזה תלוי בהגברא דכשחטא צריך לעשות תשובה, ובעשרת ימי תשובה כתב הרמב"ם (פ"ב ה"ו) דאז מתקבלת יותר כו' דאין הפירוש שאז משתנה החיוב לגבי הגברא אלא

שמתקבלת יותר כו' אבל בהל' ז' שם כותב דיוהכ"פ הוה "זמן תשובה לכל" לפיכך חייבין הכל לעשות תשובה עיי"ש, דביוהכ"פ ניתוסף חידוש דאין החיוב רק מצד הגברא אלא מצד החפצא דהזמן עצמו, דזמן דיוהכ"פ שהוא זמן של מחילה וסליחה וכו' הוא מצד עצמו מחייב תשובה, ולכן זה שייך לכל אפילו כשאין לו חטא כו' וכמ"ש שם שאפילו כבר התודה בערבית צריך להתפלל בשחרית וכו', וכן ביאר הרמב"ם בהל' ח' דאפילו אם כבר התודה עליהם ביוהכ"פ העבר ועומד בתשובתו חוזר ומתודה עליהם ביוהכ"פ זה כדכתיב וחסאתי נגדי תמיד, וזהו כנ"ל דאפילו אם בכלל הוא במצב שאינו צריך לתשובה מ"מ שאני יוהכ"פ כיון שהזמן עצמו מחייב תשובה צריכים הכל לעשות תשובה עיי"ש.

ולפי"ז יש לומר דאתי שפיר למה בהל' ח' לגבי יוהכ"פ מביא עיקר הוידוי כנ"ל שהוא רק עזיבת החטא כו' כי מכיון דכאן איירי לא אודות כפרת התשובה כנ"ל דאינו צריך לזה דמ"מ צריך תשובה מצד הזמן במילא שייך כאן להביא עיקר הוידוי ששייך לעצם התשובה ולא להכפרה, וא"ש דמיד בהמשך לזה בא הדין דעבירות שכבר התודה עליהם חוזר ומתודה כו' כיון דכל זה בא בהמשך אחד.

זבח רשעים תועבה

והנה במה שנתבאר שע"י הרהור תשובה לבד הוה צדיק אלא דלכפרה בעינן שלימות התשובה, תמה המנ"ח שם מגמ' זבחים ז, ב אמר רבא עולה דמכפר על עשה דורון הוא, דממ"נ אם איירי שלא עשה תשובה הרי זבח רשעים תועבה ואם איירי דעשה תשובה הלא אין צריך לקרבן כלל דבעשה מיד שעשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלים לו ומוכח דעולה דורון הוא עיי"ש, ועד"ז איתא בשבועות יב, ב, לגבי שעיר המשתלח שמכפר גם על עשה דמקשה הגמ' ממ"נ אם לא עשה תשובה הלא זבח רשעים תועבה, ואם עשה תשובה הלא אי"צ לקרבן כלל עיי"ש, והקשה המנ"ח דלפי הנ"ל הרי אפ"ל דרק הרהר תשובה ושוב עי"ז אינו בגדר זבח רשעים, אבל כיון שלא נתכפר לו בזה מועיל הקרבן ומגלגל דעולה דורון הוא?

והנה ברשימות (חוברת קסד) כתב וזלה"ק: ובתחלה נברר הדין והוא ביד תשובה א' א' 'בעלי חטאות ואשמות... אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים' (עי' שבועות יג, א) ובהל' שגגות פ"ג ה"י "אין יוהכ"פ ולא החטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתן... אבל המבעט... והביא חטאתו או אשמו והוא אומר שאין אלו מכפרין אע"פ שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו" והוא מכריתות (ז, א). וצ"ע שם אם

לא שב בתשובה או לא התודה אם גם אז צריך להביא עוה"פ חטאתו, או זהו דוקא במבעט דאומר לא תכפר דחמיר טפי. עייג"כ תוד"ה דאי (שבועות יג, א) ואין להביא ראי' דא"כ עדיפא מיני' ממבעט הו"ל להשמיענו ביד, דאין דרך הרמב"ם להביא דין שלא הובא בש"ס, וכמ"ש בכללי היד, עכלה"ק.

ולכאורה יל"ע מהגמ' זבחים הנ"ל דאמר רבא עולה דורון היא, היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה וכו' עיי"ש, הרי מפורש דאם לא עשה תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, ועד"ז איתא בשבועות כנ"ל, וכיון דבלי תשובה חל בזה הדין דזבח רשעים תועבה, א"כ הרי צ"ל שהקרבן נפסל כדאיתא בסנהדרין קיב, ב, וכן פסק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ד הי"ג) לגבי עיר הנדחת דאם היו בה קדשי מזבח ימותו דזבח רשעים תועבה עיי"ש, וא"כ מהו ספיקתו של הרבי, דלכאורה בפשטות צ"ל דאם לא עשה תשובה ודאי הקרבן נפסל וצריך להביא אחר, וא"כ י"ל דהרמב"ם מחדש הכא דאפילו אם עשה תשובה ואינו בגדר רשע, כיון שאינו מאמין בכפרת הקרבן אין הקרבן מכפר עבורו וצריך להביא אחר.

ולכאורה אפ"ל שהדין דזבח רשעים תועבה אמרינן רק כשעבר במזיד ולא עשה תשובה משא"כ אם עבר בשוגג לא, וכ"כ בגבורת ארי יומא פה, ב, וכן בשפת אמת זבחים שם הקשה דמהו ראיית רבא דעולה דורון היא דאם לא עשה תשובה הרי זבח רשעים תועבה, דילמא איירי אם עבר בשוגג ובשוגג אינו רשע ולא שייך זבח רשעים תועבה? ותירץ דסב"ל לרבא דשוגג בעשה אי"צ כפרה כלל דרק חייבי כריתות צריך כפרה בשוגג, וא"כ הרי מוכרח דעולה באה רק במזיד, ושפיר קאמר רבא דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה והביא שכ"כ הרמב"ן ויקרא א, ד, עיי"ש. וראה כלי חמדה ויצא לח, ב, ופנים יפות ויקרא שם דשקו"ט בדברי הרמב"ן, ועי' גם בגור ארי' שם למהר"ל שכ"כ, ולפי"ז י"ל דבנדוד"ד בהרמב"ם דאיירי לגבי שוגג לא שייך הדין דזבח רשעים תועבה, דבשוגג לא נקרא רשע, ולכן מספקא ליה להרבי דילמא בזה אי"צ אח"כ קרבן אחר.

אבל ברמב"ם ריש הל' תשובה כתב: "כל מצות שבתורה בין עשה ובין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בודון ובין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו'" וראה גם פיהמ"ש להרמב"ם יומא פ"ח ד"ה חטאת ואשם שכתב וז"ל: שמור אלו העיקרים וסמוך עליהם והוא כשהאדם שוגג בעשה ול"ת או מזיד בעשה ועשה תשובה מכפרים לו מיד עכ"ל, הרי משמע דחולק על הנ"ל וגם כששגג בעשה צריך כפרה, ונמצא לפי"ז דהגמ' דזבחים איירי גם לגבי שוגג ומ"מ אמרינן בזה זבח

רשעים תועבה, וכ"כ בהדיא בשע"ת לרבינו יונה (שער ד' אות ב'): "כי מבלתי הוידוי והתשובה לא יתכפר עונו בקרבן החטאת שנאמר זבח רשעים תועבה" הרי דגם בנוגע לשוגג [חטאת] אמרינן הדין זבח רשעים תועבה, ונמצא לפי"ז דגם בדין הרמב"ם שייך הדין זבח רשעים תועבה וא"כ מה מספקא ליה להרבי? ועוד הרי הרמב"ם איירי גם באשמות כמפורש בהל' תשובה שם, וכתב בזה "או על זדונן" ובנוגע למזיד ודאי אמרינן זבח רשעים תועבה?

אבל באמת גם מלשון הרמב"ם שכתב דבלי תשובה "אין מתכפר להם בקרבנם" משמע שהקרבן עצמו אינו נפסל, דאל"כ עדיפא מיני' ה' לו לומר שגוף הקרבן פסול, ומשמע דבכה"ג הקרבן כשר, ולפי"ז שפיר מספקא ליה להרבי אם אח"כ כשיעשה תשובה צריך קרבן אחר כמ"ש הרמב"ם לגבי מבעט, או נימא דכאן שאני שכשיעשה תשובה אי"צ קרבן אחר דאז הם מצטרפים ביחד ומכפרים לו, אלא דלפי"ז אכתי קשה בדעת הרמב"ם עצמו, דלמה בלי תשובה אין הקרבן נפסל משום זבח רשעים תועבה כמ"ש בהל' ע"ז לגבי קדשי עיר הנדחת?

וראה בס' חביבת הקודש זבחים שם שהקשה על מ"ש הרמב"ם (הל' מעה"ק פ"ג ה"ד) דדוקא מי שרגיל בעבירה אין מקבלין ממנו קרבן, אבל בפעם אחת מקבלין עיי"ש, ובזבחים שם משמע דאפילו כשעבר פעם אחת אמרינן דהוה זבח רשעים תועבה, ועי"ש גם בס' יד דוד שם שהביא מ"ש במל"מ (הל' שגגות פ"ג ה"ז) דזבח רשעים תועבה לא שייך אלא במומר לע"ז וכו', ומקשה דמהסוגיא דזבחים משמע דגם כשעבר בעשה אמרינן זבח רשעים תועבה? ועוד דאכתי קשה מרבינו יונה דמשמע מלשונו דאיירי בלא עשה תשובה כלל, ומ"מ קאמר ד"לא יתכפר עונו בקרבן החטאת שנאמר זבח רשעים תועבה" ומשמע דמ"מ הקרבן כשר אלא שאינו מכפר עבורו?

ב' דינים בזבח רשעים תועבה

ולכן נראה לומר דזבח רשעים תועבה ישנם ב' דינים: א) אם הוא רשע כגון מומר וכו' הקרבן נפסל לגמרי, וכהך דעיר הנדחת כשעבדו ע"ז. ב) אף כשאינו רשע מפרשינן האי קרא דאם אינו עושה תשובה על הך עבירה עצמה שהוא מביא קרבנו עליה אין הקרבן יכול לכפר עליו, היינו דפשוטות הפירוש בהך קרא דזבח רשעים תועבה הוא במומר וכו' דקרבנו נפסל משום דהוה תועבה, אבל מזה גופא דמוכח שכשהוא רשע קרבנו פסול, למדו חז"ל גם דין אחר כיוצא בזה, דאפילו כשאינו בגדר רשע כגון כשהוא שוגג וכו' דאם אינו עושה תשובה אין קרבן זה שבא בשביל עבירה זו יכול לכפר עליו, וכוונת הגמ' זבחים שם דקאמר דאם לא עשה תשובה זבח רשעים

תועבה אינו משום דהוה רשע, אלא דמהך קרא ילפינן גם דקרנן בלי תשובה אינו מכפר וכפי שנת', וראי' לזה מהסוגיא דשבועות הנ"ל דאיירי לגבי שעיר המשתלח, וקאמר דאם לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה, ושם ודאי לא שייך לומר שנפסל משום יחיד, ועכצ"ל שהכוונה בזה רק דאינו מכפר עבורו, (ועי' גם ביד דוד שם).

דלפי"ז לא קשה קושיית החיבת קודש הנ"ל, כי ברגיל הוה רשע ממש וקרנן נפסל, משא"כ בהך דזבחים אין הקרנן נפסל כיון שאינו רשע, ורק דאינו מכפר עליו, וכן לא קשה משום על המל"מ, כי המל"מ איירי ברשע שקרננו נפסל, ולפי"ז יש לתרץ גם קושיית המנ"ח הנ"ל שהקשה על הגמ' זבחים דילמא איירי שהרהר תשובה ושוב אינו רשע אבל לא התודה, דאז העולה מכפר עליו ואינה דורון ומנלי' לרבא דעולה דורון היא עיי"ש, ולהנ"ל ניחא דאין כוונת הגמ' מצד שהוא רשע, אלא דאם אינו משלים תנאי הקרנן שצריך תשובה ויודוי מסתבר שאין הקרנן מכפר עליו, ועיי"ש עוד במנ"ח שהקשה דלא מצינו דאם עובר על עשה שנקרא רשע וא"כ למה קאמר בגמ' שם לגבי עשה דהוה זבח רשעים וגו, ולהנ"ל ניחא דאין כוונת הגמ' דהוה רשע וכפי שנתבאר.

ולפי"ז מתורץ גם דברי הרמב"ם דבלי תשובה אין הקרנן מכפר עליו ומשמע כנ"ל דמ"מ הקרנן כשר, וכן א"ש מ"ש רבינו יונה דבלי תשובה הוה זבח רשעים תועבה ומ"מ משמע שהקרנן כשר, דלהנ"ל ניחא דכוונתו כנ"ל בזבחים וכפי שנת' דגם אם אינו רשע מ"מ בנוגע לעבירה זו עצמה שעליה מביא קרנן צריך תשובה בכדי שיכפר לו, ועי' לקו"ש חכ"ז פ' אחרי ב' הערה 41 שציינן לכ"מ בצפע"נ דבלי תשובה הקרנן כשר ורק במומר פסול עיי"ש, ונראה דכוונתו כנ"ל.

וכיון שהקרנן כשר כנ"ל שפיר מספקא ליה להרבי אם אח"כ כשיעשה תשובה צריך קרנן אחר כמו במבעט או דכאן שאני, ויסוד הספק לכאורה יש לבאר, אם הפירוש דקרנן בלי תשובה ויודוי, יש חסרון בכח הכפרה של גוף הקרנן, ולכן אח"כ צריך קרנן אחר, כיון שהקרבתו לא פעל כלום, או נימא דכח המכפר בהקרנן יש גם אז אלא דבעינן גם תשובה ויודוי, דע"י שניהם מתכפר לו, ובמילא אח"כ כשיעשה תשובה מצטרף עם הקרנן ומתכפר לו, ואינו דומה למבעט בקרנן ששם הי' חסר בכח הקרנן עצמו, (וראה לקו"ש חל"ב פ' ויקרא ב' ע' 10, ב' אופנים די"ל באופן כפרת קרנן חטאת).

"שמעתי"

הרב הנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בפר' תבוא (כט, ג): (בקשר לשנת הארבעים) "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה", וברש"י: "עד היום הזה, שמעתי, שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי כמ"ש (לקמן לא, ט): "ויתנה אל הכהנים בני לוי" באו כל ישראל לפני משה, ואמרו לו: משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר "לא לכם ניתנה לנו ניתנה", ושמח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם "היום הזה נהיית לעם וגו' (לעיל כז, ט), היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום".

ב. וכל האריכות ברש"י צריכה ביאור, ומהם שכבר עמדו על זה במפרשים, וצ"ע.

והנה על התחלת דברי רש"י "שמעתי", המה ראו כן תמהו כל לומדי פירוש רש"י, שאינו לשון רגיל כלל בפירושו, ואיתא בשיחת קודש ב"תורת מנחם" ש"פ תבא תשמ"ג: "דרך אגב לשון רש"י בהתחלת פירושו שמעתי כו" הוא לשון שאינו רגיל כלל בפרש"י, כי בדרך כלל כותב רש"י רבותינו דרשו, באגדה איתא, וכיו"ב, ולכאורה דרוש ביאור מדוע כותב רש"י "שמעתי" סתם ואינו מביא פירוש זה בשם אומרו, ופשיטא שלא שייך לומר שרש"י שכח ח"ו ממי שמע זאת, ולכל הפחות הי' צריך לומר "שמעתי ממורי" שזהו לשון רגיל בפירושו על הש"ס, ויש לומר בכמה אופנים: א. רש"י שמע זאת מכמה אנשים ולכן אין מקום לפרט את שמותיהם, ובלשון הידוע אטו תנא כי רוכלא. ב. אותו אחד שממנו שמע רש"י ענין זה לא רצה שיאמרו זאת בשמו. ג. מקורו של רש"י הוא גבוה כל כך עד שמפני ענוותנותו לא רצה לומר מהיכן קיבל פירוש זה, עכתד"ק.

ולע"ד עדיין צ"ב:

(א) הרי ברור ופשוט שיש הרבה פירושים על התורה שקיבל רש"י ז"ל מאחרים, ולא ראה ענין לכתוב כלל "שמעתי", והם נכללים בפירושו. (ב) מהלשון "שמעתי" (שלעדות רבינו לא הוזכר כיוצא בו בכל פירוש רש"י על התורה) משמע, שאכן פירוש זה ודאי שאינו נמצא בשום מקום במדרשי חז"ל, שאם לא כן, מאי שנא האי שמועה משאר פירושו, ואף על פי כן יש לשאול ממה נפשך: אם רש"י ז"ל קיבל את אותו הפירוש מה טעם לא נכלל בפירוש עצמו, ולשם מה הוצרך לכתוב "שמעתי". (ג)

ובודאי לא גרע מכמה וכמה פירושים, שהגיע אליהם בעומק תבונתו ז"ל, ונכללו בפירושו הגדול, ומה ענין היה לו לציין על פירוש זה דוקא "שמעתי"? (ד) יש שרש"י כותב "ולבי אומר לי", ולכאורה גם שם אינו מפורש בחז"ל, אלא שלא שמעה מאחרים כי אם הוא עצמו עמד על זה, אך עי' ברש"י פר' פנחס (במדבר כו, טז) שכתב: "לאזני, אומר אני שזו משפחת אצבון, ואיני יודע למה לא נקראת על שמו", ועי' באוה"ח הק' שם שרוה"ק נצנצה בבית מדרשו ונתכוין למש"כ להדיא בפסיקתא עי"ש. (ה) מש"כ רבינו ש"מקורו של רש"י הוא "גבוה כל כך" עד שמפני ענוותנותו לא רצה לומר מהיכן קיבל פירוש זה", לכאורה סתם ולא פירש גדר האי שמועה ממקור "גבוה כל כך". (ו) ולכאורה הרושם שמתקבל מדברי רש"י ז"ל אלו, הוא שפירוש זה אינו כשאר פירושים, וכאילו אינו ממסגרת פירושי התורה, כי אם הגדרה אחרת יש לו, וצ"ע מהו.

ג. גם יש לדקדק בגוף דברי רש"י:

(א) לכאורה אין הפירוש על הפסוק "היום הזה" שבפרשת תבא, ואף שהעמיד פירושו על הפסוק "עד היום הזה", אבל בגוף הפירוש הרי ציין לפסוק "היום הזה נהיית לעם". (ב) גם לכאורה היה לו לפרש זאת על הפסוק בפרשת וילך (לא, ט) "ויתנה אל הכהנים בני לוי", שהרי על זה "באו כל ישראל לפני משה". (ג) "ויאמרו לנו יום מחר: לא לכם ניתנה לנו ניתנה", ולכאורה פלא גדול הוא זה, הרי עיקר טענתם ובקשתם היתה על עצם הדבר, שהתורה תינתן גם להם, ומה איכפת להם מה שיאמרו להם "לא לכם ניתנה לנו ניתנה" (ד) ובעיקר אינו מובן, התרסה זו של בני לוי "לא לכם ניתנה לנו ניתנה" באמת מה ענינה. [ועי' ביאור דברי רש"י אלו גם ב"לקוטי שיחות" חלק י"ד תבא ב'].]

ד. והנראה בזה בס"ד, בהקדם לשון הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר: יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם כו'; ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו, להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהי ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים כו',

והנה החלק הראשון ששבט לוי "הובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות כו'", הרי מפורש הוא בכמה פסוקים, אבל החלקו השני והמסיים: "ולא שבט לוי בלבד כו'" הרי

צ"ע, וכבר עמדו על לשונו זה, שלא הובא מקורו כלל בנושאי כליו, ויש לתמוה: (א) ממה נפשך, אם "לא שבט לוי בלבד" הרי זה סותר לכאורה את מה שכתב לפני זה ש"שבט לוי" הוא שהובדל וכו'. (ב) דיוק הלשון: "ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים". (ג) "כל איש ואיש מכל באי העולם" מורה לכאורה שלא רק בני ישראל אלא "כל באי העולם" שייכים לענין זה, ולכאורה תמוה. (ד) צ"ב כל מליצתו (בספר ההלכות) "והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם", ומה רצה בזה.

ה. והנראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם בריש הל' עבודה זרה: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים, וזו היתה טעותם: אמרו, הואיל והא-ל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם, ונתנם במרום וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארום, וזהו רצון הא-ל בראוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבודו, כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו והעומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך. כיון שעלה דבר זה על לבם, התחילו לבנות לכוכבים היכולות ולהקריב להם קרבנות ולשבחם ולפארום בדברים, ולהשתחוות למולן, כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודה זרה", ובהמשך לזה בהלכה ב-ג: "וכיון שארכו הימים נשתקע השם הנכבד והנורא מפי כל היקום כו' אבל צור העולמים לא היה שם מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח ונח ושם ועבר, ועל דרך זה היה העולם מתגלגל והולך עד שנולד עמודו של עולם שהוא אברהם אבינו כו'; ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלקה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב כו', והתחיל לעמוד ולקרות בקול גדול לכל העם ולהודיעם שיש אלוהא אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והיה מהלך וקורא, ומקבץ העם מעיר לעיר וממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא, שנאמר: ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם, וכיון שהיו העם מתקבצין לו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע לכל אחד ואחד לפי דעתו, עד שיחזירוהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות, והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה, וחיבר בו ספרים, והודיעו ליצחק בנו וישב יצחק מלמד ומחזיר, ויצחק הודיעו ליעקב, ומינהו ללמד וישב מלמד ומחזיר כל הנלוים אליו, ויעקב אבינו לימד בניו כולם, והבדיל לוי ומינהו ראש, והושיבו בישיבה ללמד דרך ה' ולשמור מצות אברהם, וציוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי, ממונה אחר ממונה, כדי שלא ישתכח הלימוד, והיה הדבר הולך ומתגבר בבני

יעקב ובנלויים עליהם, ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את השם, עד שארכו הימים לישראל במצרים, וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד עבודה זרה כמותן, חוץ משבט לוי שעמד במצוות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודה זרה, וכמעט קט היה והעיקר ששתל אברהם נעקר, וחזרו בני יעקב לטעות בטעות העמים ותהייתם, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבינו ורבן של כל הנביאים ושלחו, כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' בישראל לנחלה, הכתירן במצוות והודיען דרך עבודתו כו".

ו. ובאריכות הגדולה הזאת, שאין דומה לה בכל ספרי היד החזקה, מתאר לנו הרמב"ם את סדר השתלשלות הענינים עד לדורו של משה רבינו ע"ה ששלחו הקדוש ברוך הוא להכתיר את ישראל במצוות:

והוא, שבעצם "האלקים עשה את האדם ישר", [וב"תנחומא" בראשית ז': "ויאמר ה' אלקים הו האדם, זה שאמר הכתוב: לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר (קהלת ז, כט), לא בראו הקדוש ברוך הוא כו' אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו"]. ויכול היה האדם לי שאר כך בישרותו. אלא ש"המה בקשו חשבונות רבים", והוא הוא ה"טעות" שטעו "בני האדם", אנוש ודורו, לכבד את השמש והכוכבים, ומזה התדרדרו הדורות עד שהיו לעובדי עבודה זרה כפשוטו.

וכדי להחזיר שוב את המצב לקדמותו, "וליישר" מחדש את מוחותיהם וליבותיהם של באי העולם, באו אברהם יצחק ויעקב, שנקראו "ישרים", כדאיתא בגמרא עבודה זרה כ"ה ע"א: "מאי "ספר הישר"? ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים", [ואברהם אבינו ע"ה, הקב"ה העיד עליו כי הוא "ישר מן הישרים" (ב"ר מ"ט, ג), ובשמואל-ב א, יח: "ויאמר ללמד בני יהודה קשת הנה כתובה על ספר הישר" וברש"י: "הלא היא כתובה על ספר בראשית שהיא ספר ישרים אברהם יצחק ויעקב"],

והאבות ע"ה החלו להפיץ את אמונת ה' הטהורה והישרה לכל בני דורם. ובלשון הרמב"ם: "ושתל (אברהם) בלבם העיקר הגדול הזה, וחיבר בו ספרים, והודיעו ליצחק בנו וישב יצחק מלמד ומחזיר, ויצחק הודיעו ליעקב, ומינהו ללמד וישב מלמד ומחזיר כל הנלויים אליו, ויעקב אבינו לימד בניו כולם, והבדיל לוי ומינהו ראש, והושיבו בישיבה ללמד דרך ה' ולשמור מצות אברהם, וציוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי, ממונה אחר ממונה, כדי שלא ישתכח הלימוד, והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלויים עליהם",

וזהו דיוק הלשון "מלמד ומחזיר" שכתב הרמב"ם לגבי יצחק ויעקב (כן הוא בהוצאת פרנקל), היינו ש"החזירו" את באי העולם לאמונתם ולישירותם. וחוזר ענין זה אצל הרמב"ם כחוט השני בספר ה"יד": (א) בפ"ב מהל' איסורי ביאה פי"ג הט"ו: "לפיכך לא קיבלו בית דין גרים כעל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שחיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן הגויים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגרי צדק". (ב) ובהל' מלכים ריש פ"ב: "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם כו' ויחזרו כולם לדת האמת".

ונתבאר עוד בדבריו ז"ל, שלולא ירדו לשיעבוד מצרים, היתה קיימת "אומה היודעת את ה'", היינו שהיו נשואים דבוקים ב"מצות אברהם" היא האמונה החזקה בבורא עולם ומנהיגו, ושוב לא היו צריכים לשום ענין אחר. אלא לאחר "שארכו הימים לישראל במצרים, וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד עבודה זרה כמותן, - חוץ משבט לוי שעמד במצוות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודה זרה, - וכמעט קט היה והעיקר ששתל אברהם נעקר" ולכן "עשה משה רבינו ורבן של כל הנביאים ושלחו, כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' בישראל לנחלה, הכתירן במצוות וכו'".

ז. ומבואר, שבעצם זה שנתן לנו הקדוש ברוך הוא את התורה, היתה כדי להחזיר ולחזק את האמונה, שהיא "העיקר הגדול ששתל אברהם", ויבואר בזה מדרש תמוה (שמות רבה פכ"ח): "באותה שעה, בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה, עשה הקב"ה קלסתר פניו של משה דומה לאברהם, אמר להם הקב"ה: אי אתם מתביישיין הימנו? לא זה הוא שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו? כו" עי"ש, ואינו מובן, כלום הונאה היתה כאן שהמלאכים יחשבו שמי שבא להוריד את התורה אינו משה רבינו כי אם אברהם אבינו? ולהנ"ל אתי שפיר, שביקש הקב"ה לומר למלאכים, שכל ענין התורה שמשה רבינו בא לקחת, הוא על מנת כי כך היתה דרכו של אברהם אבינו ע"ה כנודע (סוטה י, ב), שלאחר שנתן לאורחים לאכול ביקש מהם לברך ולהודות לה', ובכך השריש האמונה בו ית'.

ח. והנה שתי ההבדלות שהזכיר הרמב"ם לגבי "שבט לוי" "שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו" מבוארות לפי דבריו ז"ל במקומות אחרים בחיבורו: בהלכות "כלי המקדש" (ריש פרק ג') כתב: "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר: בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי", הרי ששבט הלוי הובדל מכל אחיו בענין העבודה בבית המקדש, והוא שכתב כאן הרמב"ם ששבט לוי הובדל "לשרתו לעבוד את ה'".

אולם בהלכות עבודה זרה הנ"ל כתב הרמב"ם: "ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו ביישיבה ללמד דרך השם כו' וציוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלימוד". הרי הזכיר כאן "הבדלה" נוספת לגבי שבט לוי, לענין "לימוד דרך השם", והוא שכתב כאן "להורות דרכיו הישרים ומשפטי הצדיקים".

ויומתק מאד לשונו "להורות דרכיו הישרים" שהרי זה היתה עיקר עבודת שבט לוי, בהמשך לאברהם יצחק ויעקב, "ליישר" את האומה, מן ה"טעות" של דור אנוש, ו"החשבונות הרבים" שבקשו בני האדם.

עוד זאת מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל, שמלבד ה"הבדלה" של שבט לוי שמפורשת בתורה, הרי שבט לוי, הובדל גם מכוח היותו "ממונה אחר ממונה" להפצת האמונה ודרכי ה'. ולכאורה ענין זה לא נפסק ח"ו גם לאחר שניתנה תורה, שכן לגבי שבט לוי, שיעבוד מצרים לא הביא שום שינוי במצבו, וכלשון הרמב"ם: "חוץ משבט לוי שעמד במצוות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודה זרה",

ט. והחילוק שבין שתי ההבדלות הוא לכאורה פשוט, שההבדלה המפורשת בתורה שהיא לשבט לוי, ודאי שאינה שייכת לשום שבט אחר, אבל ההבדלה הזו שיעקב אבינו בחר בלוי והורה שיהיה ממונה אחר ממונה בכל דור, להורות דרכי ה' הישרים, הרי אין זה משום קדושת הלוייה, כי אם שזו לוי ובניו אחריו לאותו תפקיד להורות דרכי אמונת ה', ובענין זה הרי כל אחד יכול להצטרף, ואדרבא.

ולפי זה, זהו איפוא שכתב הרמב"ם: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותנו והבינו מדעו, להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם" הרי זה נתקדש קדש קדשים כו".

י. ומעתה יש לומר ככל הדברים האמורים, גם בדברי רש"י שהצבנו בראש דברינו: "שמעתי, שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי כמ"ש (לקמן לא, ט): "ויתנה אל הכהנים בני לוי" באו כל ישראל לפני משה, ואמרו לו: משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר "לא לכם ניתנה לנו ניתנה", ושמה משה על הדבר, ועל זאת אמר להם "היום הזה נהיית לעם וגו' (לעיל כז, ט), היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום".

שבני ישראל באו בטענה על ההבדלה של בני לוי: "ומה אתה משליט את בני שבטך עליה", וזהו שאמרו: "ויאמרו לנו יום מחר לא לכם ניתנה לנו ניתנה", שענין ההבדלה הוא, שהוא שלנו ולא שלכם, אבל "על זאת אמר להם כו' הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום", היינו ע"ד שכתב הרמב"ם "ולא שבט בלבד וכו'".

ואולי יש להעמיס זאת גם בדברי הרבי "מקורו של רש"י הוא גבוה כל כך עד שמפני ענוותנותו לא רצה לומר מהיכן קיבל פירוש זה", שכן "שמעתי" זה אינו מדברים או על דברים המפורשים בתורה, אלא בדברים שבאים מפי השמועה, מסוד ה' ליראיו, ועל דרך שיש ברמב"ם בהל' קריאת שמע: "ומסורת בדינו" וכן בפ"ב מהל' בית הבחירה: "ומסורת ביד הכל", ואם שגיתי ה' יכפר.

יא. ובעיקר דברי רש"י אלו, ראיתי מקשים על כפל הלשון ברש"י "אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה, וניתנה לנו", ובפשוט י"ל על פי דבריהם ז"ל בסוגיא דמתן תורה (שבת פ"ט ע"א): "ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שירד משה מלפני הקדוש ברוך הוא בא שטן ואמר לפניו: רבוננו של עולם! תורה היכן היא? אמר לו: נתתיה לארץ כו', חזר ואמר לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם! חפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה, אמר לו: לך אצל בן עמרם! הלך אצל משה, אמר לו: תורה שנתן לך הקדוש ברוך הוא היכן היא? אמר לו: וכי מה אני שנתן לי הקדוש ברוך הוא תורה? אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה בדאי אתה! אמר לפניו: רבוננו של עולם! חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום, אני אחזיק טובה לעצמי? אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: הואיל ומיעטת עצמך, תיקרא על שמך, שנאמר: זכרו תורת משה עבדי כו'", וכבר נתחבטו בוה, בהבנת הענין ובפשר הדין ודברים שבין משה להקב"ה,

ויש לומר על פי מה שביאר בקדשו כ"ק אדמו"ר (ביו"ד שבט תשכ"ז) את מה שאמרו חז"ל במכילתא (לגירסת בעל הטורים): "לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן"! ולכאורה הדברים מתמיהים: הרי הלכה פסוקה היא (רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח): "כל איש מישאל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין שהיה זקן שתשש כוחו כו'", אם כן הרי יש לכל ישראל חלק וחובה בלימוד התורה ולא רק אלו שהגיעו לדרגת "אוכלי המן", ואמר רבינו, לפי מאמרם ז"ל (קידושין ל"ב ע"ב וע"ז י"ט ע"א): "ואמר רבא: בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר: בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", ומבואר שיש שני אופנים בלימוד התורה: אחד, שלומד תורת ה' אולם עדיין לא זכה להיות קרויה על שמו, והשני, שע"י יגיעת ועמל התורה, זוכה האדם והתורה

"נתונה לו במתנה" עד שנקראת על שמו, וזהו שאמרו: "לא ניתנה תורה" היינו במסירה ומתנה להיות "שלו" - "אלא לאוכלי המן" עיי"ש [ועיין בספר הקדוש "פנים יפות" פר' יתרו ובהקדמת ספר "נחל יצחק" ח"א].

ובדרך זו יש איפוא לפרש את דברי הגמ' בשבת הנ"ל: "בא שטן ואמר לפניו רבונו של עולם! תורה היכן היא? אמר לו "נתתיה" לארץ! פירוש, שאותה התורה שהיא "שעשועי המלך בעצמותו" נמסרה במתנה ללומדיה בעולם הזה. "הלך אצל משה, אמר לו: תורה "שנתן לך" הקב"ה היכן היא, "אמר לו: וכי מה אני שנתן לי הקדוש ברוך הוא תורה"? שברוב ענוותנותו של משה חשב שלא זכה שהתורה תהא קרויה על שמו, ועל זה גופו אמר לו הקדוש ברוך הוא: "הואיל ומיעטת עצמך תיקרא על שמך", היינו שאדרבא, ענוה זו היא היא המביאה לידי כך שתהא קרויה על שמו, ועל דרך שאמרו בעירובין י"ג ע"ב: "מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן מפני שנחין ועלובין היו".

ומעתה זה שדייק רש"י בכתבו "וקבלנו את התורה וניתנה לנו", שנתכוין לב' המעלות שיש בקבלת התורה, אחד, עצם הדבר שקיבלנו את התורה, ועוד ועיקר "שניתנה לנו".



בשמים - ממעל; ועל הארץ - מתחת

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר - לונדון, אנגלי'

שמח בחלקו - בגשמיות, ומתי יגיעו מעשי למעשי אבותי' - ברוחניות

כתב רבינו זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע באגרת, וז"ל: זיכער האט איר געהערט פון דעם טייטש - וועלכער ווערט געבראכט אין פילע ספרים [הדגשת המעתיק] - אויף דעם אויסשפראך, **בשמים ממעל ועל הארץ מתחת**, אז ווען מען קומט צו עניני שמים וועלכע זיינען פארבונדען מיט השי"ת און קדושה, דארף מען זעהען דעם **ממעל**, ארויפקוקען צו העכערע מענשן און זעהען שטייגען צו זיי, **ועל הארץ מתחת**, אז בא ענינים גשמיים דארפמען קוקען אראפ, וואס עס טוט זיך בא די נידעריגערע פון עם, וואס אזא איינשטעלונג בריינגט צו, אז מען איז א שמח בחלקו, וואס דענסטמאל איז

מען דער אמת'ר עשיר - איזוהו עשיר השמח בחלקו¹.

ובשיחתו אמר פעם רבינו זי"ע, וז"ל: מדובר כמ"פ - בדרך צחות - שהענין האמור מרומז במ"ש (דברים ד, לט) 'בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'. . והביאור בזה: 'בשמים ממעל' - כאשר מדובר אודות עניני 'שמים', ענינים רוחניים ועניני קדושה, צריכה להיות הנהגת האדם באופן ד'ממעל', היינו, להביט על זה שנמצא בדרגא נעלית יותר, ולשאוף ולהשתדל להגיע לדרגא זו². 'ועל הארץ מתחת' - כאשר מדובר אודות עניני 'ארץ', עניני העולם וכו', צריכה להיות הנהגת האדם באופן ד'מתחת', היינו, להביט על זה שנמצא במצב ירוד יותר, ולהיות שמח בחלקו³. זאת אומרת, כאשר הקב"ה נותן ליהודי את כל צרכו כו' - עליו להיות 'שמח בחלקו', ולא לבוא ולטעון שאין זה מספיק וכו'. אבל כאשר מדובר אודות ענינים רוחניים - אסור לו להיות 'שמח בחלקו' אלא עליו לשאוף ולהשתדל להגיע לדרגא נעלית יותר עד לתכלית השלימות, עכ"ל⁴.

1) אג"ק ח"ה עמ' רלח [בטח שמע מהפירוש - שמובא בספרים רבים - על הביטוי בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, שכאשר באים לעניני שמים הקשורים עם השי"ת וקדושה, יש לראות את הממעל, להביט אל אנשים נעלים יותר ולהשתדל להתעלות אליהם, ועל הארץ מתחת, שבענינים גשמיים יש להביט למטה, מה קורה אצל נחותים ממנו, שגישה כזו גורמת שהוא שמח בחלקו, שאז הוא העשיר האמיתי - איזוהו עשיר השמח בחלקו].

2) ראה כד הקמח (לרבינו בחיי) ערך חמדה בסופה: "צריך אדם להזהר מאיסור החמדה שלא יחמוד דבר מכל קניני העולם השפל כו' אלא תורה ומעש"ט בלבד כו' החמדה הזאת בלבד היא מותרת וכמ"ש (ב"ב כא, א) קנאת סופרים תרבה חכמה, וכן החמדה בהקב"ה שיכסוף ויחמוד להיות מן הכת המשיגים אותו כו', וכן שיחמוד לשבת בצלו ולהיות במחיצתו". ועד"ז בסוף ערך קנאה: "הקנאה בתומ"צ ובמעש"ט הר"ז מדה משובחת, וכן אמרו קנאת סופרים תרבה חכמה, וכבר הזהירו שלמה ע"ה שנתלבש קנאה ביראת השי"ת כו' אל יקנא לבך בחטאים, כי אם ביראת ה' כל היום" (משלי כג, יז).

[וראה גם שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ה סי' יז: "התורה הקדושה אמרה משפט אחד לכל אדם, משום שאין כלל אדם אחד קדוש בעצם מחברו, אלא מצד גדלותו בתורה. אבל כל העולם אף משה רבנו ע"ה הוא ילוד אשה ככל אדם וצריך לכל צרכי האדם ככל אדם, ואין לו שום דינים אחרים מכל אדם, וגאון ואיש פשוט ממש שוים הם. ואם כן לומד מהגדול כל אדם, ומבין כל אחד שגם הוא יכול להיות גדול בתורה וצדיק כהאדם הגדול שמכיר, כיון שהוא אדם פשוט כמוהו והגיע לשלימות כו' וילמד מהגדול ויקנאהו קנאת סופרים, שהרי גם הוא יכול להיות כן". וראה גם דרש משה עה"ת ר"פ ויצא].

3) ראה פיהמ"ש להרמב"ם (אבות פ"ב מ"ט) "איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם. . . עין טובה" - "עין טובה - ההסתפקות במה שיש לאדם, והיא ממעלות המדות. . . והן הן מעלות המידות, והן כוללות את ההסתפקות".

4) שיחת יום שמח"ת ה'תשמ"ב ס"ט (תורת מנחם התועדויות ה'תשמ"ב ח"א עמ' 251).

ומצאתי בעז"ה מקור לכללות פירושו של רבינו בספר קדושת לוי (פ' אמור), וז"ל: לכן יזהר האדם מאד במדת הענוה, שלא יעלה במעלות המדריגות אשר אין ערכו בכך ואשר עדיין לא הגיע לזה, כי אם אדרבה להיות שפל רוח בעיניו, ואם רואה בעצמו איזה מצות ומעשים טובים לא יהי' נחשב בעיניו שהוא עובד ה', ואדרבה צריך להסתכל שיש צדיקים עובדים ה' יומם ולילה אשר אינו מגיע לקרסולי רגליהם, ויבין בהסתכלותו בהם מיעוט ערכו ושפלותו. לא כן בעסקי עוה"ז, כשיש לו מאה זהובים, אל יסתכל יש עשיר יותר ממאה זהובים ויקנא עצמו בו, רק אדרבא יסתכל במה שלמטה ממנו, שיש עני אחד אשר אין לו אפילו פרוטה. והנה רז"ל דרשו 'בשמים ממעל' זו הנשמה 'ועל הארץ מתחת' זו הגוף⁵. וזהו כוונת הכתוב, 'בשמים' כלומר בצרכי שמים - דהיינו בצרכי הנשמה, מה שנוגע לעבודת הבורא ב"ה - תסתכל 'ממעל', על דבר שהוא ממעל לך, על הצדיק שיש בידו מעשים טובים יותר ממך ותבין שפלותך. 'ועל הארץ', בעסקי הגוף הנוגע לעוה"ז, 'מתחת', פירוש תסתכל במה שלמטה ממך, שיש עני יותר ממך, ודו"ק. עכ"ל.

הדברים מתאימים עם מאמרו של אדמו"ר הזקן צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הובא בלוח 'היום יום' (ל' סיון): "רוחניות וגשמיות זיינען הפכים בעצם מהותם. דאס וואס עס איז א מעלה אין גשמיות, איז א חסרון אין רוחניות. אין גשמיות, איז א 'שמח בחלקו' דער גרעסטער בעל מעלה. און דורך עבודה וועט אזא איינער צוקומען צו די העכסטע מדריגות. אין רוחניות אבער, איז א 'שמח בחלקו' דער גרעסטער חסרון, און ער ווערט ר"ל א יורד ונופל"⁶.

[ועד"ז מצינו במאמרי אדמו"ר הזקן⁷: "ולא יהי' שמח בחלקו להסתפק במועט במה שמשיג בגדולת ה' ב"ה ומתפעל באהוי"ר"].

ובאגרות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ צוקללה"ה נבג"מ זי"ע (ח"ה סוף עמ' תלו ואילך): "שני דרכים בדרכי החיים ישנם לאדם: א) להביט על ארחות חיי אנשים החיים בחיים

(5) ראה סנהדרין צא, ב: "אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר (תהלים ג, ד) 'יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו', יקרא אל השמים מעל - זו נשמה, ואל הארץ לדין עמו - זה הגוף".

(6) "רוחניות וגשמיות הינם הפכים בעצם מהותם. מה שהוא מעלה בגשמיות, הוא חסרון ברוחניות. בגשמיות ה'שמח בחלקו' הינו ה'בעל מעלה' הכי גדול. וע"י עבודה, יכול אחד שכוה להגיע לדרגות הכי עליונות. אבל ברוחניות, ה'שמח בחלקו' הוא החסרון הגדול ביותר והוא נעשה ר"ל, יורד ונופל" [מאגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ זי"ע ח"ד עמ' קכא.

(7) מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ה ח"ב ד"ה אום אני חומה (עמ' אלף), בנוסחא שני'.

טובים ממנו. ב) להסתכל על ארחות חיי אנשים בחיים פחות טובים או גם רעים מחיינו. הוא. - קוקן אויף א לעבן וואס איז בעסער פון זיינעם, אדער קוקן אויף א לעבן וואס איז ערגער פון זיינעם. שני דרכי החיים האמורים מביאים שתי מדות לפי ענינם, הדרך הראשון מביא את מדת הקנאה, והשני מביא את מדת השמחה. כל המדות, אף גם המדות הלא טובות או גם הרעות על פי תוארן ושמותיהן, אפשר להשתמש בהם לעבודת הוי' ע"פ התורה כו', ובכך צריך האדם להשתמש בשני הדרכים בדרך החיים. בדרך הראשון - בחייו המוסריים - להביט במי שנעלה ממנו בתורה ויראת אלקים לקנא בו ולהתלמד ממנו. ובעניניו הגשמיים ישתמש בדרך השני, להסתכל בארחות חיי הגרועים ממנו ולהיות שמח בחלקו⁸].

ולכללות הענין יש להעיר עוד ממ"ש רבינו זי"ע בביאוריו לפרקי אבות (פ"ד מ"א) ח"א (עמ' 184) על מאמר בן זומא "איזהו עשיר השמח בחלקו": "העשיר בטבעו, אינו מסתפק במה שיש לו, בבחינת 'מי שיש לו מנה רוצה מאתיים'⁹. והתנא מחדש, שאדרבה: עשיר אמיתי הוא דוקא 'השמח בחלקו', וכתוצאה מכך יש לו מנוחת הנפש, 'אינו מצטער להיות רודף ולהוט לאצור ולקנות יותר מחלקו' (פרש"י על אבות שם)."

ולאידך גיסא, בנוגע לעניני רוחניות, כתב רבינו זי"ע בכו"כ מקומות, ד'מי שיש לו מנה רוצה מאתיים' ה"ה מעלה גדולה, וז"ל: "כי הנשמה היא בצלם ודמות אדם העליון, והגוף הוא מעין ודוגמת הנשמה, ורואים בגוף שככל שמשתמשים ומתעמלים באבר מן הגוף - כן יתפתח ויגדל כוחו, והוא הדין בכוחות הנפש, וכן הוא בניצול האפשרויות - שהמנצל אותן במילואן מזמינים לו מלמעלה כהנה וכהנה. ואם תמצא לומר זהו ענין מי שיש לו מנה רוצה מאתיים - ברוחניות¹⁰ שאין הכוונה עונש, שלעולם

8) וראה גם שיחת י"ב תמוז ה'תשכ"ה סל"ד (תורת מנחם חמ"ד, עמ' 103): "בנוגע לעניני העולם צריך להיות שמח בחלקו. משא"כ בנוגע לעניני תומ"צ - שהרי ברוחניות לא צריך להיות 'שמח בחלקו' (שכבר למד מספיק, ולמה לו ללמוד עוד; יש לו מספיק מצוות, ולמה לו לקיים עוד מצוה), אלא אדרבה: כמה שיש לו, צריך לרצות עוד יותר, וכמ"ש (קהלת ה, ט) אוהב כסף לא ישבע כסף, כך, שכל שיש לו ריבוי תומ"צ, רוצה כמ"פ ככה וביתר חשק ורצון ואהבה".

9) בקהלת רבה פ"א, יג [ושם פ"ג, י]: "אמר רבי יודן בשם רבי איבו אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו אלא אין אית לי' מאה בעי למעבד יתהון תרתין מאוון, ואן אית לי' תרתי מאוון בעי למעבד יתהון ארבעה מאה". וראה לקוטי שיחות חכ"א עמ' 450.

10) ראה גם אנ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זי"ע (ח"ח עמ' קלג): "הטביע הקב"ה באדם להיות תאב למצב יותר נעלה מכפי שהוא נמצא בו, וטבע זה ישנו באדם בין בענינים הגשמיים ובין בענינים הרוחניים,

לא יהי' לו לאדם סיפוק רוחני, אלא אדרבה כיון שרכש 'מנה' מזכים אותו ברצון חזק לרכוש 'מאתים', ואין לך דבר העומד בפני הרצון¹¹ " (אג"ק חכ"ג עמ' כו).

שמח בחלקו - בגשמיות, ו'מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי' - ברוחניות

ב. והנה באגרת המיוחסת לרבותינו איתא: "תשובה כללית לידידי נפשי בעסק העבודה שרבים צועקים על המח"ז, והתהוות הסיבה (היא¹²) הגדלות שבהם שאין שמחים בעבודתם ולא די להם כ"א גדולות ונפלאות מהן¹³, כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמח בחלקו גם בעסק התורה והעבודה, 'אם מעט ואם הרבה'¹⁴ ויהנה ממנה, משא"כ אם אינו נהנה ממנו ושמח, והנפש רוצה להיות מתאוה תאוה. וכן המח"ז, מפני שאינו שמח בחלקו ועבודתו ורוצה בגדולות ונפלאות ממנו, דוחין אותו למחשבת חוץ. הנה אהובי אחיי, הלא ידע אינש בנפשו למה יחפצו בגדולות במה זכה בהם, ודאי מהראוי לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי [תנדא"ר פכ"ה] ואפ"ה יהי' שמח בחלקו של עכשיו, ובשמחה של מצוה זו יזכה לגדולה ממנה, ואם יאמרו אי' תורה ואי' מצות שאין לו כלום, זה אינו, שאפילו פושעי ישראל מלאים מצות כו' (חגיגה כו, א), אבל אינו שמח ונהנה בהם, משא"כ כשישמח במעשיו יהי' כבוד ה' לעולם¹⁵".

[אגרת זו נדפסה לראשונה - מיוחסת לרבותינו - בספר מגדל עוז¹⁶, ומשם

אלא שהכוסף לענינים הגשמיים נרגש יותר מהכוסף לענינים הרוחניים, ולכן גם העשיר דאוג - פארזארגט - כמאמר מי שיש לו מנה רוצה מאתים", ע"ש.

(11) על 'מאמר' זה כתב רבינו (סה"מ תש"ג עמ' 12): "הובא בכ"מ. ולע"ע לא ידעתי מקומו". ובאגרות קודש חכ"ב עמ' רצג בשוה"ג מציין לוח"ב קסב, רע"ב ["כל מלין דעלמא לא תליין אלא ברעותא"]. וראה קונטרס לימוד החסידות לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ עמ' 29.

(12) כן הוא באג"ק אבל במגדל עוז - אינו (ראה לקמן הערה 16, 17).

(13) ראה אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ (ח"ב עמ' לא - נעתקה בהוספות לכתר שם טוב, מהדורא חדשה, קה"ת תשנ"ב, אות פו (עמ' שגכ)) בשם הבעיש"ט: "סדר העבודה צריך להיות ראשיתך מצער כו' בסדר והדרגה דוקא, מן הקל אל החמור, כלומר לבלי ללכת בגדולות ונפלאות, כי אם במה שבערך, ולאט לאט עולה בעילוי אחר עילוי מדרגא לדרגא". וראה גם ספר השיחות תרפ"ח עמ' 19: "רבינו יסד היסוד ועמוד העבודה בדרך מלמטה למעלה ע"י יגיעה דוקא ולא לילך בגדולות ונפלאות, כי אם עבודה תמידית".

(14) לשון הכתוב - קהלת ה, יא.

(15) לשון הכתוב - תהלים קד, לא.

(16) להרה"ר ר' יהושע מונדשיין ז"ל (כפר חב"ד תש"מ) עמ' תטז ואילך. נרשם בתחלתה בזה"ל: "בכת"י אחד שלפיו נדפס עתה נמצא קטע זה בין מאמרי אדמו"ר הצ"צ משנת תקצ"ז, אך לא נתפרש

נעתקה ונדפסה בשמם ב'אגרות קודש מאת אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצמח צדק¹⁷].

ושמעתי מקשים, איך מתאימים הדברים שבאגרת זו עם האמור לעיל (ס"א) שרק בגשמיות צ"ל שמח בחלקו, משא"כ ברוחניות.

והנה בקובץ 'היכל הבעש"ט' (גליון כה עמ' נו הערה 28) כתב הרב אליהו שי' מטוסב על אגרת זו, ש"ע"פ הסגנון ברור שאינה לרבותינו מחב"ד".

ואכן דברים אלו נמצאים, בשינויים קלים, בקרב מכתבי הרה"ק רמ"מ מוויטעבסק צ"ל, וז"ל:

תשובה כללית לידידי נפשי, בעסק התורה והעבודה אשר רבים צועקים על המחשבות זרות והתהוות הסיבה הוא הגדלות שבהם שאינם שמחים בעבודתם, ולא די להם כי אם גדולות ונפלאות מהם, כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמח בחלקו גם בעסק התורה ועבודה, אם מעט ואם הרבה ויהנה ממנו, משא"כ אם אינו הנהה ושמח והנפש רוצה להנות מתאוה תאוה, וכן המחשבות זרות מפני שאינו שמח בעבודתו ורוצה בגדולות ונפלאות ממנו דוחים אותו למחשבת חוץ, שכל מחשבה ומחשבה 'היכל ה' המה'¹⁸, ומי שרוצה לכנוס במקום שאינו ראוי דוחין אותו לחוץ, הנה אהובי הלא ידע אינש בנפשי' למה יחפצו בגדולות, במה זכה בהם, ודאי מהראוי לומר מתי אגיע למעשה אבותי, ואפ"ה יהי' שמח מאוד בעסק עבודתו של עכשיו¹⁹, ובשמחה

שם ממי יצאו הדברים. וכך מופיע הוא (בשיבושים רבים) גם בכת"י 3448. בכת"י 1057 נרשם בכותרתו: מאדמו"ר מוהר"מ (הצ"צ נ"ע) נבג"מ זיע"א, נ"א מאדמו"ר הזקן נ"ע".

17) מהדורת קה"ת ה'תשמ"ז, במדור 'ספק למי' (עמ' שעד). ובמקורות והערות למדור זה (שם עמ' תקיד) הובאה הרשימה שבמגדל עוז (נעתקה בהערה הקודמת), ושוב מביא מעוד כת"י – על שם אדמו"ר הזקן, ושוב מציין לכתבי יד אחרים שם הובאו הדברים ע"ש הרמ"מ מוויטעבסק ובכת"י נוספים ע"ש הר"א מקאליסק, ע"ש.

18) לשון הכתוב – ירמי' ז, ד.

19) להעיר ממ"ש בתפארת שלמה להרה"ק ר' שלמה מראדאמסק צ"ל (ירושלים תשע"א) פ' תבא (עמ' תקט) בענין מדת ההסתפקות 'בעניני צרכי עוה"ז'. . . וכן הוא ג"כ בעניני עבודת הש"י ב"ה בחי' השלימות והסתפקות, היינו שיתפק האדם במה שחנן לו אלקים בחב"ד. . . ולא יתאמר בלבבו לאמר לעלות במעלות הגדולים, אם כי ראה יראה רעהו גדול ממנו בהשגתו וצדקתו, הנה הוא אך בתומו יתהלך כל הימים, אם כי מחוייב האדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי, בכל זה אם אינו בכח השגתו וקדושתו אל יהרהר אחריו חלילה, וח"ו אל יקנא לרדוף אחריו חלילה. אך יהי' לו מדריגתו לשלימות אתו ויודה לד' וישמח בחלקו. . . וז"פ ושמחת בכל הטוב (דברים כו, יא) שיהי' לך שמחה

של מצוה זו יזכה לגדולה ממנה, ואם יאמר 'הי תורה והי מצוה'²⁰ שאין לו כלום, זה אינו, והלא פושעי ישראל מלאים מצות כרמון, אבל אינו שמח ונהנה ממנו, משא"כ כשישמח במעשיו יהי כבוד ה' לעולם, עכ"ל²¹.

והנה אם נאמר שבטעות נשתרבבה האגרת לתוך כתבי רבותינו נשיאי חב"ד, אין מקום להקשות מזע"ז, דגברא אגברא קא רמית. אבל באמת נ"ל דגם אם לא נקבע מסמרים ביחוס האגרת, קושיא מעיקרא ליתא. ואיך שיהי', הרי הדברים מצ"ע מתאימים זל"ז ועולים בקנה אחד. ונראה לבאר בשני אופנים:

(א) באגרת זו לא בא לשלול את השאיפה לעבודה נעלית יותר, ובפירוש נאמר בה "וודאי מהראוי לומר מתי יגיעו מעשי כו'", אלא שכוננתו שלא יהי' עצב ומדוכא ממה ובמה שהוא עוסק עכשיו²², ויעבוד את ה' בשמחה וב'הנאה' גם במדרגה זו. והוא ע"ד המבואר במאמרי אדמו"ר מהר"ש זי"ע (סה"מ תרל"ט ח"ב עמ' תקעו) ש"צ"ל עבודה בשמחה שכל אחד יהי' שמח בחלקו שהרי הוא עובד ה' שלא יהי' במרירות ועצבות כ"א בשמחה, וכמ"ש (דברים כה, מז) תחת אשר לא עבדת גו', שצ"ל עבודה בשמחה²³. גם במאמרי אדמו"ר הזקן עה"ת ומועדים (ח"א עמ' תיח) איתא: "מי שהוא בעצבות, אף על עבודת הבורא ית', הוא רק גסות הרוח שאינו שמח בחלקו, ורוצה לבא למדריגה, ותיכף, בלא יגיעות לאהוי"ר".

(ב) באגרת זו מדבר מאלו ש"צועקים על המח"ז", והם "חפצים בגדולות ונפלאות . . . והנפש רוצה להיות מתאוה תאוה", דהיינו שרוצים ומבקשים [לא רק להתעלות בעבודתם ובדרגתם, כי אם] סוג של עבודה אחרת, שלא יצטרך ללחום עם מח"ז וכיו"ב, ועל זה כבר כתב רבינו הזקן בספר התניא (פרק כו) שאם מתעצב מחמת "הרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו . . . בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ

ומדת ההסתפקות כאילו הי' לך כל הטוב בשלימות בעוה"ז . . . כן בעניני העבודות ושמחת כי הוא אשר נתן לך ה' אלקיך אין להרהר אחריו כלל".

20) לשון חז"ל – ברכות לא, ב.

21) פרי הארץ (ירושלים תשס"ז) עמ' קפו. ובמהדורת 'פרי הארץ' (ירושלים תשע"א) מכתב כה (עמ' קיג). [ומשמם העתיקו ב'חסידות מבוארת' על ספר תניא קדישא ח"ד (עמ' קסו, הערה 92)].

22) במגדל עוז שם מציין ללקוטי תורה פ' תבא (מג, א): "והעצבות הוא כשמבקש גדולות דוקא להגיע למדריגת רשב"י שתורתו אומנתו כו'", ע"ש.

23) ולהעיר גם מאג"ק רבינו זי"ע (ח"א עמ' רנו): "עאכו"כ שכאו"א מאתנו צריך להיות שמח בחלקו כאשר השי"ת מזכהו ומצליחו לעשות פעולות כאלו כו"כ פעמים ביום אחד". ועד"ז בכ"מ.

וכה"ג", הרי אדרבה "יש לו לשמוח בחלקו" שמקיים מל"ת ד"לא תתורו"²⁴, "ואדרבה, העצבות היא מגסות הרוח, שאינו מכיר מקומו, ועל כן ירע לבבו על שאינו במדרגת צדיק, שלצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו". ועבודת דחיית המח"ז היא "היא מדת הבינונים ועבודתם", [והרי "מדת הבינוני היא מדת כל אדם, ואחרי' כל אדם ימשוך" (תניא פי"ד)], "ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד, גם אם יהי' כן כל ימיו במלחמה זו, כי אולי לכך נברא" [ואילו עבודת הצדיקים "אין כל אדם זוכה לזה, כי זהו כעין קבול שכר"²⁵].

אבל בדרגות השייכות גם לבינוני, בוודאי אסור לו להיות שמח בחלקו ולעמוד במצבו, אלא יש לו להסתכל "בשמים ממעל", לשאוף להגיע לדרגה געלית יותר, וכמבואר בכ"מ ד"גם כאשר נמצאים במדרגה געלית ביותר צריך תמיד להתעלות עוד יותר, ואל יאמר האדם די ומספיק לי בעבודתי הקודמת, כי האדם תפקידו וענינו הוא להיות 'מהלך' ולא 'עומד'"²⁶, וכמשנ"ת.

והבוחר יבחר.



קידושין לפני מתן תורה

עיון בלקוטי שיחות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

חידושו של הרבי

א. בלקוטי שיחות ח"ל (שיחה ב' לפרשת ויחי) מבואר דאף שזה פשוט גם לפי

24 "ולא תתורו גו' אחרי עיניכם" (במדבר טו, לט) - "זה הרהור עבירה". וברמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"ג): "זו זנות". וראה ספהמ"צ שלו (מל"ת מז).

25 ראה גם תניא פי"ד: "ואין כל אדם זוכה לזה, כי זהו כעין קבול שכר, וכדכתיב (במדבר יח, ז) עבודת מתנה אתן את כהונתכם וגו'".

26 לקוטי שיחות ח"ב עמ' 353. וראה לקוטי שיחות ח"ד (עמ' 1335) "שבעבודת האדם צריך להיות שינוי (ועלי') מיום ליום, כיון שהאדם ע"י עבודתו צ"ל מהלך, ולא עוד אלא שאמתית ענין ההילוך הוא עליות ושינויים שלא בהדרגה", ע"ש. ויש לציין למ"ש במאמרי אדה"ז תקע"א עמ' א: "שלא כדעת העולם שסוברים שהאדם הולך ממדרגה למדרגה בעבודתו כסדר השתלשלות, אלא דוקא בבחי' דילוג". וראה לקוטי שיחות ח"ז עמ' 112 ואילך ועמ' 133 ואילך. ספר המאמרים מלוקט ח"א עמ' פג ואילך. ח"ג עמ' צג ואילך ועמ' קמו ואילך. ועוד. ואכ"מ.

פשוט"מ שקיימו האבות כל התורה הכולה עד שלא ניתנה, מ"מ לא נתפרש (בפשוט"מ) שקידשו נשותיהם לפני שנשאו אותם.

ואדרבה פשטות לשון הכתובים גבי יצחק "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה", משמע שלא היו קידושין לפני כן אלא הכניסה תיכף לביתו. "וכן מצינו ביעקב דכאשר הכניס לבן את לאה בתו במקום רחל ויבוא אליה, היתה טענת יעקב רק "למה רימיתני", אבל לא ערער על נישואין כאלו בלי קידושין".

ואף שבדרז"ל מצינו כו"כ מקורות שכן קידש יצחק את רבקה (בכמה מדרשים, במסכת כלה וכלה רבתי, ובתוספות ועוד – ראה המצויין בהערה 31) – אבל כ"ז לא הובא כלל בפרש"י עה"ת. ו'ע"ד ההלכה' מבואר במהרש"א איך שגם אצל יעקב ולא (ועד"ז עם רחל) היו קידושין – אבל ע"ד הפשוט צ"ע בדבריו כמבואר ב'הערה' (מס' 34).

"ומכיון שפשטות המקראות מורה שלא היו אירוסין לפני הנישואין אצל האבות – את"ל שס"ל לרש"י שאינו כן, אלא שקידשו נשותיהן לפני הנישואין, הו"ל לכתוב כן בפירוש".

ונקודת הביאור של הרבי הוא, דלפני מ"ת לא רק שלא הי' ציווי על ענין הקידושין, אלא שלא הי' שייך כל הענין; "שהרי ענין 'אשת איש' (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד. . ולכן, לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש 'ליקוחין' שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם 'אשת איש' כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו) לבית בעלה" . היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב, שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשריות לקנות אשה. . " . יעויין שם בהמשך השיחה מה שהרבי מבאר עפ"ז ואכ"מ.

תמיהה בהשיחות

ב. והקושיא מתבקשת מאליה; הרי הרבי עצמו הזכיר בשיחה איך שבדרז"ל מצינו כו"כ מקורות לזה שהאבות כן קידשו נשיהם, וכמו שמצויין לעיל, אז איך מתאים חידושו של הרבי עם כל הני מקורות בחז"ל!?

ולא יכולים לבאר דחידושו של הרבי נאמר רק לענין פירוש רש"י והיינו ע"פ פשוט"מ דוקא (וכידוע ה'כלל' שהפירוש בפשוט"מ לא צריך להתאים עם חלק ההלכה של תורה); דהרי המעיין בשיחה יראה שהביאור מבוסס על דברי הרמב"ם בריש

הלכות אישות?! ואדרבה, אחרי שהרבי מבאר הדברים מיוסד על הרמב"ם ממשיך "ויש לומר שגם ע"פ פשוט"מ כן הוא ..".

ובלקו"ש חל"ט (פרשת תצא) חוזר הרבי על חידוש זה כפשוט בדברי הרמב"ם, וממשיך לומר נפק"מ מזה להלכה בזה"ז – שמעשה קידושין של נכרי לא פועלים כלום, אחרי שבלי החידוש של תורה אין שום ענין וכח בקידושין! ושוב תמוה לכאורה איך אפ"ל חידוש זה ברמב"ם, ועד לנפק"מ בהלכה, כאשר כל הני מקורות בחז"ל נוגדים אותו ומורים שכן ישנה לענין הקידושין גם לולא מ"ת והציווי וכו'!

קידושין של עמרם - חילוקים בה'הערות'

ג. והנה ב'הערה' (בהשיחה בח"ל, מס' 42) מביא הרבי מדברי הצפפע"נ עה"ת דעמרם הוסיף דין של נישואין, והוא מיוסד על דברי הגמרא בב"ב, ומתאים עם דברי הרמב"ם בהל' מלכים דעמרם הוסיף דינים ומצות – אשר לכאורה קשה מזה על היסוד של השיחה שלפני מ"ת לא הי' שייך כל הענין של קידושין?

וכתב ע"ז הרבי דמלשון רש"י שעמרם הי' פרוש ממנה והחזירה (ודלא כלשון הגמרא שגירש אותה וכו') משמע קצת שלא היו גדר קידושין (דלאחר מ"ת).

(ומובן דגם בזה יש להעיר כדלעיל, דאה"נ בלשון רש"י אין זה המשמעות, אבל בלשון הגמרא כן משמע כדבריו, אז איך מתאים ביאורו של הרבי לפי דברי ולשון הגמרא!?)

ובהשיחה בחל"ט (הנ"ל) מביא ג"כ בהערה (12) דברי הצפפע"נ הללו, אלא דכאן מתרץ תחלה די"ל הצפפע"נ מדבר על 'נישואין' ולא על 'קידושין' (ושוב לא יוקשה להיסוד של הרבי דקידושין דוקא לא שייכים לפני מ"ת). אמנם ממשיך לומר דבמהר"ץ חיות מבואר דעמרם הוסיף מצות 'קידושין'!! אז מציין להערה הנ"ל בחלק ל' (דבלשון רש"י משמע דלא כן). ואח"כ מוסיף עוד ציון להערה בלקו"ש ח"י"ח.

ד. ביאור הציון לחי"ח: בשיחה שם מבאר הרבי 'טענת' זמרי על משה רבינו "בת יתרו מי התיירה לך", ע"פ המבואר בחז"ל דלמשה רבינו (לעומת בניו) הי' דין כהן, והרי גיורת אסורה לכהן (יעויין בשיחה באריכות)! ומבאר הרבי מדוע הטענה באמת לא היתה נכונה, ע"פ הדין ד"אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנוס", ועד"ז כאן מכיון שמשה רבינו נשא את ציפורה לאשה לפני שנהייתה גיורת, לכן היתה מותרת לו גם אח"כ.

וממשיך דלכאורה הי' אפשר להקשות ע"ז דהרי נישואיו הי' לפני מ"ת, וא"כ לא הי' לזה גדר הלקיחה שלאחר מ"ת, ושוב הי' צריך לחדשם אחרי מ"ת, והדרא קושיא לדוכתה?! אמנם באמת לא קשה דהרי עמרם כבר חידש ענין הליקוחין כמו שהם אחרי מ"ת בלקיחתו את יוכבד, וכדברי הצפע"נ בזה (כנ"ל)!

ומוסיף ע"ז בהערה (57) דעפ"ז צ"ל שמש"כ הרמב"ם שבמתן תורה נתחדש ענין הקידושין, הר"ז "לאו דוקא"! והיינו (בפשטות) דאין כוונת הרמב"ם לומר שזה התחיל במ"ת ממש, אלא שהתחיל מתי שהתחיל הציווי של תורה ע"ז, אשר זה הי' אה"נ קצת לפני מ"ת בשעת לקיחת עמרם את יוכבד.

ולהערה זו (בחי"ח) מציין הרבי בשיחה הנ"ל (חל"ט) לתרץ איך שדברי הצפע"נ דעמרם כבר חידש ענין הנישואין לא הוה בסתירה להמבואר כאן דלפני מ"ת לא הי' מציאות הקידושין בכלל – דאה"נ אין הכוונה שלפני מ"ת לא הי' יתכן ענין של קידושין, אלא לפני נתינת ציווי זה בתורה, אשר באמת יתכן שזה היתה קצת זמן לפני מ"ת לפועל.

ולכאורה צ"ע הרי ביאור זה בחי"ח הוא ביאור פשוט לכאורה (דלפני מ"ת פירושו לפני שניתנה ציווי זה), אז מדוע בהשיחה בח"ל נתקשה הרבי בדברי הצפע"נ עד שהוצרך לפרש שזה לא אזיל אליבא דרש"י, ובחל"ט נתקשה בזה עוה"פ עד שתחלה רוצה לפרש שהצפע"נ מדבר על נישואין ולא קידושין, ואח"כ מציין להשיחה בח"ל דדברי הצפע"נ לא מתאימים לדברי רש"י, ורק אח"כ מוסיף לציין להביאור בחי"ח איפה שהענין כבר תורץ בפשיטות לכאורה!?

נקודת הביאור

ה. ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז כך:

חידושו של הרבי הוא שבלי מ"ת לא שייך כל הענין של קידושין כמשנ"ת, ואשר לפ"ז מבואר דכן הוא לענין נכרי גם בזה"ז שבשבילו לא ניתנה תורה – דלא שייך כל ענין הקידושין, ולא פועלת כלום כנ"ל. והא דמצינו שתי שיטות באם עשו האבות קידושין לפני מ"ת או לא, הוא משום דנחלקו אם האבות לפני מ"ת נחשבים כאלו שכבר הי' מ"ת בשבילם או לא!

והיינו ע"פ השאלה הידועה שהוזכרה כו"כ פעמים בדברי הרבי – והרבי תמיד מציין לדברי ה'פרשת דרכים' (בריש ספרו) ו'בית האוצר' (בתחלתו) שדנים בזה באריכות – האם יצאו האבות מכלל בני נח לגמרי (היינו גם לקולא) להחשב כבני

ישראל או לא;

דבאם באמת כבר נחשבים כבני ישראל אז נמצא דמתן תורה כבר הוה מציאות בשבילם, אף שעדיין חסרה הציווי כמשי"ת, וא"כ כבר קיימת מציאות וחשיבות של קידושין בשבילם. משא"כ אם הוה בעצם בני נח אז נמצא דהמציאות של מ"ת לא קיימת בשבילם בכלל, ושוב ליתא למציאות של קידושין.

אשר אם כנים הדבים נמצא דבפלוגתא זו ליתא שום קושיא או פירכא על חידושו של הרבי; דהרבי בא לומר רק נקודה ויסוד אחת, והוא דבלי מ"ת לא שייכת כל הענין של קידושין. ואילו כאן ישנה פלוגתא צדדי, האם בשביל האבות כבר הי' מציאות של מ"ת או לא.

ומבואר היטיב דהרבי בהשיחות נקט כהני שיטות דלהאבות לא הי' דין בני ישראל (גמורים) לפני מ"ת, ואשר לכן נמצא דלא הי' אצלם כל הענין והמציאות של קידושין, ואילו שיטות אלו דסב"ל שכן הי' אצלם קידושין לא פליגי על היסוד העיקרי שמחודש כאן אלא על זה שהאבות לא יצאו מכלל בני נח כמשנ"ת.

ועפ"ז נוסף ונאמר דזהו גם החילוק בין השיחות בח"ל וחל"ט לעומת השיחה בחי"ח הנ"ל – לענין הליקוחין של עמרם;

דבח"ל וחל"ט אזיל הרבי (כנ"ל) כפי השיטה דלא יצאו האבות מכלל ב"נ לפני מ"ת, וא"כ לא יכול לתרץ דברי הצפע"נ ולומר דכבר נצטוו במצוה זו בשעת נישואי עמרם ויוכבד, דמאחר שלא יצאו מכלל ב"נ עד מ"ת אז אפילו אם היו מצוים ע"ז, לא הי' לזה גדר של ליקוחין ונישואין כמו אחרי מ"ת! ואילו בחי"ח אזיל לפי שיטה החולקת ע"ז וסב"ל שאכן יצאו מגדר ב"נ, ושוב כשנצטוו על הקידושין אז הי' לזה אותו גדר כמו אחרי מ"ת.

ולקמן יתבאר היסוד וההסברה לכ"ז בעוה"ת.

ב' אופנים בתומ"צ של האבות

ו. בלקו"ש חל"ה (שיחה ב' לפרשת תולדות, והוא גם סיום על מסכת קידושין) מבאר הרבי ההבדל בין דברי המשנה בסוף קידושין "מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", לדברי רב במסכת יומא (כח, ב) "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה" (דלכאורה מאי אתא רב לאשמעינן לאחרי שהוא משנה מפורשת כנ"ל – כקושיית המהרש"א שם ועוד);

ומבאר ע"פ מה שיש שני אופנים להבין גדר תורה ומצות של האבות: (א) דישנה החפצא דתומ"צ (שהרי אלפיים שנה קדמה תורה לעולם) אלא שעדיין לא הי' ציווי להגברא (כיון שעדיין לא ניתנה למטה), ולפ"ז קיום המצות לפני מ"ת הוי בגדר אינו מצווה ועושה (שמצינו לאחר מ"ת), דישנן לתומ"צ אלא שהגברא אינו מצווה עליהן. (ב) לפני מ"ת ליכא החפצא דתומ"צ בעולם, דלא רק שלא הי' ציווי להגברא, אלא שהחפצא נתחדשה (בעולם) בשעת מ"ת".

וזהו החידוש בדברי רב שקיים כל התורה, על דברי המשנה שעשה את זה; דלשון עשייה מורה שלא חל על פעולותיו גדר של קיום תומ"צ, והיינו כאופן השני הנ"ל דלא הי' אז החפצא של תומ"צ בעולם, ואילו רב מחדש שהי' בתומ"צ שלהם גדר של קיום תומ"צ ממש (עיי' בהשיחה באריכות).

והנה אף שנתבאר בשיחה יסוד ב' אופנים אלו, יל"ע כאיזה מהם נקטינן? ואף דלכאורה אינו נוגע לנו להלכה כעת, אמנם בהבנת גדר תומ"צ דהאבות – כמאן נקטינן; כהמשנה (דלא הי' ע"ז גדר של תומ"צ בכלל), או כרב (דכן הוה גדר של תומ"צ ורק כמי שאינו מצווה ועושה).

הכרעת השיחות בענין תומ"צ של האבות

ז. ונראה שבכללות בהשיחות נוקט הרבי כפי שיטת המשנה (והיינו לא כחידושו של רב) דבאמת לא הי' אז עיקר הגדר של תומ"צ בעולם בכלל;

יעויין לדוגמא בלקו"ש חט"ז (שיחה ג' לפרשת יתרו) לאריכות הביאור בדברי רב יוסף בקשר ליום מ"ת "אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", אשר אחת מהנקודות שם היא, דע"י מ"ת הרי אפילו מי שאינו מצווה ועושה (כמו רב יוסף עצמו שהי' סומא, ולחד מ"ד לא הי' מצווה על קיום המצות), מ"מ יש על המצות שלו פעולה על החפצא וכו', מכיון שמ"ת פעלה שזהו גדר של מעשה מצוה, משא"כ לפני מ"ת שהי' רק מעשה של הגברא.

ועד"ז בלקו"ש ח"כ (שיחה ב' לפרשת מקץ) מבאר הרבי ההבדל בין מצות שבת לשאר המצות, ובא"ד מבאר "אנדערע מצות איז זייער 'מציאות' נתחדש געווארן בעת מ"ת, פאר דעם זיינען זיי ניט געווען בגדר מציאות (א 'חפצא' בפ"ע, א 'חפצא' של מצוה); בקיום המצות לפני מ"ת איז געווען נאר א פעולת האדם (מעשה הגברא) ..".

ח. ובאמת י"ל דמקומו עצמו – היינו השיחה בחל"ה – הוא מוכרע (והיינו בלי לחפש בשאר שיחות);

הרבי מבאר מדוע באמת הי' נוגע לרב לחדש באותה סוגיא (ביומא) דבר זה שקיום התומ"צ של האבות הי' בגדר פעולה של תומ"צ ממש; דהוא בהמשך לקושיית הגמרא שם "אמר רב יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמר"? ופי' הערוך "היאך נלמד מאברהם שקיים התורה עד שלא ניתנה ואין לנו ללמוד אלא ממנהג נביאים מפני שנהגו בהלל"מ"! – אז ע"ז הביאה הגמרא שם בהמשך דברי רב אשר תוכנם הוא שבאמת הי' בקיום התומ"צ של האבות גדר של תומ"צ ממש, ושוב יכולים ללמוד מהם! (ע"כ מהשיחה).

אמנם הרי לפועל הלכה רווחת היא דאין למדים מלפני מ"ת! וא"כ מוכח דלהלכה באמת לא נקטינן כדרכו של רב בזה אלא כדרכו של המשנה – דלא הי' על קיום תומ"צ שלהם גדר של תומ"צ ממש!

(ולמעשה מדבר יפה מאוד לפ"ז: רב יוסף הי' זה שהקשה באותה סוגיא דהיאך יכולים ללמוד מאברהם אבינו שהי' לפני מ"ת (אשר קושיא זו מתורצת לפי חידושו של רב כמשנ"ת) – אז נמצא דרב יוסף אזיל בזה לשיטתיה דאמר "אי לאו האי יומא ..", אשר הרבי ביאר שתוכנו הוא דרך מ"ת חידוש המציאות של תומ"צ בעולם!)

ביאור השיטות בענין קידושין של האבות

ט. ועכ"פ לפי ביאורו של הרבי בדברי המשנה לעומת דברי רב נמצינו למדים ב' אופנים בקיום התומ"צ של האבות – האם כבר הי' אצלם המציאות של תורה, וכמו שהרבי מזכיר המאחז"ד ד"אלפיים שנה קדמה תורה לעולם", ורק הי' חסר להם הציווי, או שבכלל לא הי' גדר התורה בעולם כמשנ"ת.

ומבואר היטיב היסוד למה שביארנו לעיל ב' השיטות ואופנים באם הי' שייך אצלם ענין הקידושין דהוה חידוש של התורה, או לא.

ומבואר נמי מדוע הרבי נוקט כהשיטה דלא הי' שייך אצלם קידושין – ע"פ מה מה שכתבתי דלכאורה מוכח מדברי הרבי בכ"מ שהעיקר הוא כצד זה דבאמת לא הי' אצלם המציאות של תורה למטה, ורק 'עשו' את הדברים כפעולה של הגברא לבד.

גדרן של האבות כבנ"ח או כבנ"י

יוד. ולכאורה יש להוסיף ולומר דשתי אופנים אלו תלויים (ומתבארים) בשאלה הידועה האם האבות יצאו מכלל בני נח או לא; דהרי התורה הוא שבביל ישראל כידוע, וא"כ אם באמת לא יצאו מכלל ב"נ אז באמת לא הי' לתורה שום שייכות לעולם אחר

שלא היו בעולם בני" (ונשארה למעלה מן העולם), ואילו אי יצאו מכלל ב"נ, שוב כבר ישנה למציאות התורה בעולם אף שעדיין לא התחייבו בזה.

זאת ועוד: ב'בית האוצר' (להגר"י ענגל, אשר כנ"ל הרבי ציין לזה הרבה בענין זה) מבאר (כמ"פ במערכה זו) דבשאלה זו – האם האבות יצאו מכלל ב"נ או לא – תלוי' אי כל התורה כולה ניתנה רק בשעת מ"ת, או דכל ציווי שהקב"ה נתן להאבות כבר הי' התחלה של מתן תומ"צ לעולם; דאם יצאו מכלל ב"נ, אז הוה החיסרון רק זה שעוד לא נצטוו, וא"כ בשעת שנצטוו באיזה דבר שוב חל ע"ז גדר של נתינת התורה, ואילו אי לא יצאו מכלל ב"נ הרי גם כשנצטוו על איזה דבר לא הי' בזה גדר של מ"ת אחרי שזה לא הי' לישראל.

ולכאורה הרי הן הן הדברים של השיחה; היינו ב' האופנים האם היו על פעולות האבות פעולה של תורה ומצות או לא.

(ולמעשה מהמבואר בשיחה הנ"ל בחט"ז שאף שהקב"ה ציווה לאברהם על מצות מילה, מ"מ אנחנו לא מלים מחמת אותה ציווי משום שעדיין הי' לפני מ"ת, וא"כ לא חל ע"ז חפצא של מצוה באותו אופן כמו אחרי מ"ת. עיי"ש ובהערות).

ב' האופנים בענין קידושין של עמרם

יא. ואשר לפ"ז יתבאר היטיב מש"כ לעיל דלפי 'הנחה' זו, כבר לא יכולים לומר דבעת שנצטווה עמרם על ליקוחין של יוכבד נתחדש ענין הקידושין; דהרי ל'צד' זה נמצא דגם הציוויים של לפני מ"ת לא היו אלא על מעשה הגברא אבל לא שנתחדש החפצא של תומ"צ, דהא לא יצאו מכלל ב"נ! ושוב אפילו אם נצטווה ע"ז עדיין לא הי' בגדר ליקוחין של אחרי מ"ת בכלל!

אמנם בהשיחה בחי"ח כן אמר הרבי ביאור זה (ובפשטות) – דמאז שנצטווה עמרם בקידושין כבר נתחדש מצוה זו בעולם! וכתבתי לעיל די"ל דשיחה זו 'הולך' לפי הצד דהאבות כן יצאו מכלל ב"נ וכל הבעי' היתה בזה שעוד לא נצטוו במצות, וא"כ מיד שנצטווה עמרם ע"ז כבר הי' בזה גדר של מצוה שלימה! וכנ"ל מדברי ה'בית האוצר' דלצד זה הי' מ"ת פעולה נמשכת שהתחיל מכל המצוות שנצטוו לפני"ז.

ויסוד וביאור הדבר – היינו מדוע באמת שיחה זו הולך כפי צד זה ולא כמו שאר השיחות הנ"ל – פשוט מאוד;

הרי כל הביאור בשיחה זה דן ב'טענת' זמרי "בת יתרו מי התירה לך", והיינו

משום דהוה גיורת (כנ"ל), ונשאלת 'קלאץ קשיא'; הרי כאו"א מכלל ישראל היו גרים אז בשעת מ"ת, אז מהו פשר הדבר שהיא נחשבת לגיורת מחמת היותה 'בת יתרו'!?

אלא ע"כ דכל דיון זה הוא אליבא דמ"ד שגם לפני מ"ת יצאו האבות מכלל ב"נ, והיינו שבעצם כבר הי' האומה הישראלית לפניו, ושוב יש מקום לחלק ולומר דהיא באמת היתה גיורת לעומת בני ובנות אברהם יצחק ויעקב!

ולכן בשיחה המבארת דיון זה אכן נקט כשיטה זו, ושוב הי' גדר של תומ"צ גם לפני מ"ת ורק בלי הציווי, ושוב אפ"ל דכשנצטווה עמרם על קידושין כבר התחיל מצוה זו בשלימותה וכמשנ"ת.



"לפיכך צריך שיראה עצמו" - לפי שהדין בדרך צדקה

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ד) וז"ל: אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם (כולו) חציו זכאי וחציו חייב חטא אחד הרי הכריע עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף חובה וגרם להן השחתה עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף זכות וגרם להן תשועה והצלה זה הוא שנאמר "וצדיק יסוד עולם" זה שצידק עצמו הכריע את כל העולם כולו והצילו ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל ימות השנה ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ודברי כיבושין עד שיאור היום.

וכבר תמהו המפרשים (נסמנו בספר המפתח שברמב"ם הוצאת פרנקל על הלכה זו) מהי משמעות תיבת "לפיכך" - מדוע דווקא מצד הרמז שבשופר שמעורר את

היהודי לשוב בתשובה עליו לראות עצמו כל השנה כאלו חציו זכאי וחציו חייב?
ותירצו באופנים שונים.

ויש לומר שהדברים מבוארים על פי הסברו של כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"ד שיחת ראה-אלול סעיף ג', עיי"ש) בסיום הלכה זו, שהרמב"ם חילק את המנהגים דעשרת ימי תשובה לשתי בבות (נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים . . ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו ולהתפלל) ולא כללם יחד, כדי להורות דאף שבראש השנה מדובר בדין והוה אמינא שבו יכולות להכריע רק זכויות ממש שיטו את הדין ואין מקום לערב בזה עניני בקשת רחמים שהקב"ה יזכה אותנו בדין בדרך צדקה - אין הדבר כן, לפי שאין מעשה בני אדם תופסים מקום אצלו ית' ואפילו עשיית המעשים טובים עצמם היא בכוחו של הקב"ה ועל כן זה גופא מה שהקב"ה משפיל את עצמו לדון ולזכות את האדם על ידי מעשיו הטובים הוא צדקה ויש לבקש על כך רחמים מאת הקב"ה.

ועל כן חילקם הרמב"ם לשתי בבות, ובלשון כ"ק אדמו"ר: כי הם שני ענינים נפרדים בפעולתם של ישראל לזכות בדין: בבא הא' הם הדברים שבנ"י עושים כדי להכריע כף המאזניים, ובבא הב' - התפלה והתחנונים, כי בשביל זה גופא שדברים אלו יכריעו לכף זכות זקוקים לרחמי הקב"ה כנ"ל. עכלה"ק.

ולפי הסבר זה מתפרשת ההלכה היטב, ונאמר שחידוש זה עצמו של הרמב"ם נכפל פעמיים בדבריו - ראשית (בדרך רמז ועל ידי סדר הדברים) לגבי יסוד וסיבת הדבר ולאחר מכן (בפירוש) בנוגע לתוצאה:

בתחילה כתב הרמב"ם אודות ה"רמז" שבשופר להזכיר את כל אחד ואחד לעשות תשובה.

בהמשך לזה מדגיש ומזכיר דאף על פי כן גם בשעת הוספת הזכויות עצמה יש לזכור שהכל הוי בעצם בדרך צדקה - ו"לפיכך (מצד הדין עצמו דראש השנה) צריך כל אדם שיראה עצמו . . כאילו חציו זכאי וחציו חייב" ויזכור שאין בזכויותיו מצד עצמן סיפק לזכותו בדין לולא רחמיו של הקב"ה (ומצד זה עצמו עליו גם לדעת ש)בכל ימות השנה) ביכולתו להכריע במעשה אחד את כל העולם לחובה או לזכות, כפי שכותב במפורש הרמב"ם).

ובסיום ההלכה מביא הרמב"ם את שני המנהגים שבאים כתוצאה משתי גישות אלו: מצד ה"רמז" דשופר והצורך להרבות בזכויות - נהגו כל בית ישראל להרבות

בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל ימות השנה; ומצד הצורך לראות עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי - "ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ודברי כיבושין עד שיאור היום".



כיצד שואלין באורים ותומים

הרב משה מרדכי גינזבורג

ע"ה"ק ירושלים

בשיחת ש"פ פנחס תשמ"ז (תו"מ סכ"ו ואילך, ובתו"מ יין מלכות ח"ב סי' כג) בנוגע לשאלה באורים ותומים כתב הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"י הי"א): כיצד שואלין, עומד הכהן ופניו לפני הארון, והשואל מאחוריו פניו לאחורי הכהן כו' ומיד רוח"ק לובשת את הכהן ומביט בחושן ורואה כו" ומוקד הדברים במס' יומא (עג, א) והנשאל פניו כלפי השכינה" ומפרש הרמב"ם ששכינה קאי על הארון.

"ובענין זה יש להעיר על דבר תמוה ביותר: מכיון שמקומו של הארון הוא בקודש הקדשים, הרי "עומד הכהן ופניו לפני הארון" פירושו שהוא נכנס לקוה"ק (א) לא רק ביוהכ"פ "אחת בשנה כי אם ביום חול סתם, כשיש צורך לשאול למלחמה . . וכיו"ב, וגם לא בבגדי בד (כביוהכ"פ) אלא בשמונה בגדים דוקא ("מביט בחושן"). (ונוסף בשוה"ג (כנראה מכת"י) "ואם נפרש שעומד מחוץ לקדה"ק עפ"ז יבטלו ריבוי דרשות בכיו"ב שנדרשים מ"לפני" וכיו"ב.) ותמיהה גדולה יותר שבכניסה לקודש הקדשים לשאול באו"ת, נכנס לא רק הכה"ג הנשאל, אלא גם השואל, אף שאינו כה"ג, ואפילו לא כהן סתם, אלא "זר" עד לאיש הכי פשוט (כש"צורך הציבור בשאלתו"), דמכיון ש"השואל מאחוריו, פניו לאחורי הכהן" לא יתכן שהכהן היה בפנים והשואל מבחוץ אלא גם השואל נכנס לקוה"ק...

"ומכאן באים לשאלה ותמיהה נוספת: מדוע לא כתב הרמב"ם פרטי דינים בנוגע לאופן הכניסה לקודש הקדשים כדי לשאול באו"ת ("בזאת יבא אהרן אל הקודש") אם יש צורך בטבילה, ולפני זה קידוש ידים ורגלים, קרבנות מיוחדים וכיו"ב... "עכלה"ק.

ולכאורה צ"ע: א. מהכ"ת לפרש כן, הרי מקור הדברים הוא בגמ', ושם הרי כ' רק ש"פניו כלפי השכינה" דהיינו לכיוון השכינה, וא"כ מהכ"ת לומר שכוונת הרמב"ם במש"כ "לפני הארון" היא לדבר אחר, דהיינו שהכהן עומד בתוך קוה"ק, דבר שלא

נזכר בגמ', (וא"כ גם יוצא דמה שנזכר בגמ' לאיזה כיוון פניו פונות, לא מזכירו).

ב. המפרשים על הרמב"ם (הכס"מ, מהר"י קורקוס, ועוד) פי' דמקור הרמב"ם הוא מגמ' הנ"ל, ואת"ל דהרמב"ם מוסיף עוד דבר שלא כ' בגמ' דהיינו שהי' עומד בקוה"ק, הו"ל לא' מהמפרשים לציינו, ומדלא ציינו ע"כ הבינו בפשטות דכוונת הרמב"ם הוא כמ"ש בגמ', דהיינו שפונה לכיוון השכינה.

ג. מש"כ בשוה"ג (כנראה במענה על שאלת העורכים) "דאם נפרש שעומד מחוץ יבטלו ריבוי דרשות בכיו"ב שנדרשים מ"לפני" וכיו"ב, צ"ע, דהנה א. "לפני" יכול להתפרש שהחפץ נמצא במקום פנימי יותר אך יכול להתפרש שזה נמצא אל מול פני הדבר, (ופני הארון היינו מה שכלפי חוץ והוא מול הכהן, וע"ד מה שרש"י פי' על "מול פניו" של האפוד (שמות כח, כה) "...בעבר העליון שכלפי חוץ, והוא קרוי מול פניו של אפוד, כי אותו עבר שאינו נראה אינו קרוי פנים") ולכאורה ל' הרמב"ם לקוח מל' הפסוק במדבר כז, כא "ושאל לו במשפט האורים לפני ה'" (ומפרש שהכוונה לארון וכמו שביארו המפרשים בדעת הרמב"ם ל' שכינה הנזכר בגמ') וכמו ששם הכוונה אל מול השכינה כן גם הכוונה בל' הרמב"ם. ב. מה שיש ריבוי דרשות ד"לפני" היינו בפנימיות, י"ל דדוקא שם נתקבל הדרשה כך במסורת, וכן משמע באותם מקומות מענינו, אך ע"כ יש הרבה פעמים שהכוונה "אל מול פני" וכמו "לפני ה'" כאן וכן בעוד הרבה כיו"ב.

ד. הרמב"ם בעצמו כ' בפיה"מ (יומא פ"ז מ"ה) "וצורת השאלה, כיון שזכרנו אותה, כך היא: כהן גדול היה מחזיר פניו לארון והשואל היה מחזיר פניו לאחורי הכהן... "וא"כ חזינו להדיא שהרמב"ם מפרש שהכוונה לכיוון ולא למקום. וצ"ע בכל זה!.



ביאור במאמר ד"ה לך אמר ליבי תש"כ

הת' יועז קמפבל

תות"ל המרכזית – 770

במאמר לך אמר ליבי תש"כ מבאר שהמילים "בקשו פני" מתייחסים לפנימיות של שלושת הדרגות: עולמות נשמות ואלקות, שבהם עצמם יש בחי' חיצוניות ובחי' פנימיות, וז"ל: ועפ"ז יש לומר גם בנוגע לבקשו פני, שהעבודה דבקשו פני היא

בתפלה, שהיא בג' בחינות אלו. דבתיבת פני (שבפסוק זה), ג' פירושים. דלפירוש רש"י בלך אמר לבי, שהלב אומר בשליחותו או במקומו של הקב"ה, פני קאי על פניו ית', פנימיות דאלקות. ואדמו"ר הזקן מפרש, דזה שהלב אומר בקשו פני קאי על הפנימיות שלו, פנימיות הלב, הפנימיות דנשמות. ועוד פירוש בבקשו פני, שפני קאי על אצילות, כי ד' המדריגות פנים ואחור ימין ושמאל הם ד' העולמות אבי"ע [אחור – עש"י, שמאל – יצירה, ימין – בריאה, ופנים – אצילות], פנימיות העולמות.

אח"כ ממשיך לבאר (בס"ד) שבפנימיות גופא ישנם שני אופנים: פנימיות ששייך לחיצוניות ופנימיות שמובדלת מהחיצוניות: בעולמות – זה אצילות ולמעלה מאצילות כמו שמביא שם מהצ"צ, בנשמות – זה הארת חיצוניות הלב ופנימיות הלב כפי שמביא שם מלקו"ת, ובאלקות – זה שני השמות הוי' ואלוקים שהוי' זה החיצוניות ואלוקים זה הפנימיות כפי שמביא שם מתניא.

ביאור העניינים בקצרה: בעולמות – אצילות הוא בכלל עולמות בי"ע אלא שהוא הפנימיות שלהם, משא"כ למעלה מאצילות ששם אין שייכות לעולמות בי"ע. בנשמות – בלקו"ת שם מבאר שחיצוניות הלב זה אהבה שע"פ טו"ד, כפי ההתבוננות בגדולת ה' ושהעולם אין ואפס וכו' כפי שמבאר שם סוף ס"א, שזה הדרגה של ממלא כל עלמין מכיוון שהיא אהבה שלוקחה מן הטו"ד ולמטה מהם; ופנימיות הלב זה רעו"ד שלמעלה מן הטו"ד – השתפכות הנפש אל חיק אביה וכו', ראה שם בארוכה. באלקות – שם אלוקים פועל צמצום (מידת הגבורה) בכדי שיוכל להיבראות עולמות, ושם הוי' זה הגילוי אלקות בעולמות (ראה שם בתניא ובכ"מ).

וממשיך בס"ה: "ויש לומר דבחינת פניך הוי', הפנימיות דהוי', הוא למעלה גם מהוי' שלמעלה מהתלבשות באלקים. [וע"ד המבואר במקום אחר בפירוש הכתוב ואמת הוי' לעולם, דגם שם הוי' שלמעלה מהתלבשות באלקים הוא הוי' (סתם), ואמת הוי' (האמיתית דהוי')] הוא עצמות ואו"ס שלמעלה משם הוי', למעלה גם מהוי' שלמעלה מהתלבשות באלקים]. ויובן זה ע"פ הידוע דהפנימיות של כל דבר הוא הדבר עצמו, וזה שהוא מקור לאיזה ענין אחר, הוא החיצוניות שלו. ועפ"ז יש לבאר החילוק בין שתי הדרגות בהפנימיות שלמעלה (הוי' ואו"ס שלמעלה מהוי'), דהוי' הוא לשון מהווה, אלא שההתהוות שמשם הוי' היא באופן דבדרך ממילא. וכידוע דההתהוות שמשם אלקים היא בדרך התלבשות (בראשית ברא אלקים), וההתהוות משם הוי' היא באופן דבדרך ממילא (יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו). ולכן, בכללות, שם הוי' הוא פנימיות, כי זה שההתהוות ממנו היא באופן דבדרך ממילא, מורה על זה שהוא

מופלא מענין ההתהוות (ואינו מקור ממש). אבל בפרטיות, זה שמשם הוי' נעשה ההתהוות, הוא מפני שהוא מקור להתהוות, ולכן, עיקר ענין הפנימיות הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מהוי'.

"ועפ"ו יש לומר שעד"ו הוא בשתי המדריגות דפנימיות הלב, דזה שהארת נקודת הלב אינה בבחינת פנימיות כ"כ כהפנימיות דעצמות נקודת הלב הוא גם כמו שהיא בעצמותה, לפני שהיא מאירה בחיצוניות הלב. דמזה שממנה נמשך להאיר בחיצוניות הלב, מוכח, שאינה אמיתית ענין הפנימיות. ואמיתית ענין הפנימיות הוא בעצמות נקודת הלב שהיא מובדלת מחיצוניות הלב. וע"ד שנת"ל בתחלת הסעיף, בענין פניך הוי', שהוא למעלה גם מהוי' שלמעלה מהתלבשות באלקים".

היינו, ש"פניך הוי'" זה לא מדבר על הדרגא דהוי' כפי שמתהווים ממנה עולמות – ואפי' לא התהוות שבדרך ממילא, כי עצם זה שמתהווים ממנה עולמות זה מראה שיש לו שייכות אליהם (המקור שלהם), אלא על שם הוי' שלמעלה מהתלבשות באלוקים. ועד"ו בפנימיות הלב, שגם הארת חיצוניות הלב כפי שהיא במקומה זה עדיין לא "פניך הוי'", כי עצם זה ששייכת להאיר לחיצוניות הלב זה מראה שיש לה שייכות, אלא זה על עצמות נקודת הלב כפי שמובדלת לגמרי מחיצוניות הלב.

היינו, שלסיכום יש את דרגת החיצוניות (אהבה שע"פ טו"ד, שם אלוקים שעניינו צמצום בשביל להוות את העולמות, עולמות בי"ע), וישנם שלושה דרגות בפנימיות: פנימיות ששייך לחיצוניות – מתלבש בו, ובדרגא זו הנברא תופס מקום (הארת חיצוניות הלב כפי שכבר מאיר למידות, שם הוי' כפי שהתהוות היא בדרך התלבשות – תופס מקום, עולם האצילות שהוא חלק מד' עולמות אבל הפנימיות שלהם), פנימיות שמובדלת מהחיצוניות אבל עדיין מקור לחיצוניות (שם הוי' כפי שהתהוות נעשית ממנו בדרך ממילא – כי הוא ציווה ונבראו, הארת חיצוניות הלב כפי שהיא במקומה), ופנימיות שמובדל לגמרי מהחיצוניות שהוא אפילו לא מקור (פנימיות הלב כמו שהוא במקומו, אוא"ס שלמעלה מהוי').

לאחמ"כ בס"ו וס"ו מבאר שההבדל ביניהם הוא לא רק בנוגע לאופן הבריור אלא גם בנוגע למה מבררים: שבדרגת הפנימיות ששייכת לחיצוניות – הבריור הוא רק במחדו"מ, וגם בדרגת הפנימיות שהיא רק מקור לחיצוניות – הבריור הוא אמנם בלב (במידות) אבל רק כפי ששייכים למחדו"מ, ובריור מוחלט הוא רק בדרגת הפנימיות כפי לא שייכת כלל לחיצוניות – שאין אפילו נתינת מקום ליש, שזה בדרגת הפנימיות כפי שהיא במקומה.

ב. ויש לבאר ד' דרגות אלו (חיצוניות וג' הדרגות בפנימיות), ובהקדים שאלה הנשאלת בהשקפה ראשונה, דלכאורה למה מביא את עניין זה שפנימיות של כל דבר זה הדבר עצמו והחיצוניות זה כמו שהוא מקור לעניין אחר - רק בס"ה, דהרי אם זה ההסבר הפשוט של פנימיות וחיצוניות, אז להביא את זה כבר בהתחלה כשמדבר בכללות על פנימיות וחיצוניות.

אלא שמוכן בפשטות, שבפנימיות וחיצוניות עצמם ישנם כמה דרגות, היינו, שלגבי הדרגה הנמוכה (בכללות) - פנימיות שהוא רק מקור לחיצוניות הוא לא נחשב שייך אליו מכיוון שהוא מופלא ממנו, ולגבי הדרגה הגבוהה (בפרטיות) - עצם זה שהוא מקור לחיצוניות זה כבר מראה שהוא שייך אליו, ואמיתית עניין הפנימיות הוא שהוא אפילו לא מקור.

והנה, המקור של העניין הזה שהפנימיות של כל דבר זה הדבר עצמו וזה שהוא (אפילו רק) מקור לעניין אחר זה החיצוניות שלו - זה מסה"מ עת"ר עמ' ו' (כמו שמציין שם), ששם מבאר בארוכה את שני העניינים של שם התואר ושם הפעולה - ששם התואר זה הדבר עצמו, ושם הפעולה זה כמו שפועל עניין אחר ממנו. ומאריך להסביר שני עניינים אלה כפי שהם בחכמה, בכח המשכיל, ולמעלה בספירות (מופלא, מכוסה) עיי"ש בארוכה.

וז"ל (בהנוגע לענייננו): "וכמו"כ בבחי' ח"ס יש ב' מדרי' בחי' החיצוניות שבו שזהו בחי' מקור ממש לחכ' הגלוי' בבחי' צומח שבחי' כו' כמו עד"מ פעולת ההתחכמות בפו"מ כו' ובחי' העצמיית דכח המשכיל שרק ביכולתו להשכיל כו' והוא למעלה בחי' העצמיית דח"ס שאינו עדיין בבחי' מקור פרטי לבחי' חכמה הגלוי' כו'".

היינו, שמביא דוגמא לחיצוניות שזה מקור לחכמה הגלויה מפעולת ההתחכמות בפו"מ, שזה מצד אחד שכל, אבל מצד שני זה לא שכל כשלעצמו אלא רק בשביל הפו"מ.

ג. ועפ"ז אפ"ל הביאור בזה בדרך אפשר:

בכללות ידוע שישנם עשרה אופני התגלות באלקות ובאדם (מבשרי אחזה אלוקה), שהם בכללות העשר ספירות (כוחות). ובהם גופא יש חילוק בדרגת השייכות לזולת:

ההבדל בין שייכות האדם כפי שמתבטאת בדרגת השכל, דרגת המידות (ז"א) וספירת המלכות - דיבור, היא, ששכל ששייך לאדם עצמו, ולכן כשרוצה להשכיל

ולהתחכם הזולת רק מפריע וכו'; מידות מצד אחד הם רגש של האדם, אבל מצד שני הם שייכים רק כשיש זולת, וכל עניינם זה היחס לזולת (חסד - להשפיע למישהו אחר, גבורה - לצמצם ועד"ז בכל המידות), ומלכות - דיבור כל עניינו היא השייכות לזולת כי האדם מצ"ע לא צריך את הדיבור (ומה שע"י הדיבור לזולתו מתווסף אצלו בהשגת השכל, זה רק תוצאה, אבל לא עניינו של כח הדיבור עצמו). [ראה כ"ז בארוכה בשעיהו"א פ"ז ובביאורי ר' יואל כהן שם].

ויש אופן אמצעי בין שכל למידות, שזה עניין בשכל שיש לו שייכות כל שהיא לזולת. שזה מה שמביא שם בעת"ר שזה ההתחכמות בפו"מ, היינו, שמצד אחד זה ההתחכמות - שכל, אבל מצד שני זה רק איך לעשות פעולה ולא שכל כשלעצמו. היינו, שההתחכמות בפו"מ זה מצד אחד שכל שעניינו האדם איך שהוא לעצמו כנ"ל, אבל מצד שני בסופו של דבר יש לו עדיין שייכות כל שהיא לזולת (שממנו יודעים איך לעשות את הפו"מ).

[שני עניינים אלה של השייכות בדרגה של שכל וברגה של מידות שייכים לכאורה גם ברצון ותענוג, כמו שמביא בתרס"ו ד"ה וישב ששורש ההבדל בין השכל למידות זה הרצון ותענוג ואכ"מ].

ועפ"ז אולי יש להוסיף ביאור בד' הדרגות שבהמאמר, שהדרגה של החיצוניות - זה בכללות עד"מ דיבור, שכל עניינו זה הזולת, וכ"ה בשם אלוקים שכל עניינו לצמצם ולהעלים את האור שביל העולמות וכו', ובחיצוניות הלב שזה אהבה רק ע"פ טו"ד - השגה והתבוננות.

פנימיות ששייכת לחיצוניות שעליה מדבר בתחילה - זה עד"מ מידות, שזה אמנם פנימיות באדם, אבל שייך לחיצוניות כי כל ההתבטאות היא בזולת, שזה מה שמביא בהמשך המאמר בנוגע לעולמות, נשמות ואלקות: בעולמות - עולם האצילות, שהוא כלשון המאמר "בכלל ד' העולמות אלא שהוא הפנים שלהם" - שהוא הפנימיות שלהם עצמם; בנשמות - הארת נקודת הלב מה שמאיר מפנימיות הלב לחיצוניות הלב (ע"ד הארת אצילות בבי"ע); ובאלקות - שם הוי' כפי שמתלבש בשם אלוקים ומביא גילוי אלקות לעולמות.

והדרגה של פנימיות שמובדל ולא שייך לחיצוניות אבל מ"מ הוא מקור לחיצוניות, זה עד"מ ההתחכמות בפו"מ (כמו שמביא בעת"ר), שזה מצד אחד דרגה של שכל, ומצד שני זה מקור לפו"מ. והדגש הוא שזה לא שייך לפו"מ אלא מקור

לפ"מ. שזה מה שמביא שם שגם שם הוי' כמו שמובדל משם אלוקים עדיין הוא מקור לשם אלוקים ולבריאת העולמות (כמו שמביא שם בהערה 35 ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", החידוש הוא שאפילו שהבריאה היא באופן של נברא - בדרך ממילא מ"מ אתה הוא וכו' שלא נפעל בו שום שינוי ע"י בריאת העולמות), וכפי שמביא שם שעצם זה שהדרגא של פנימיות הלב מאירה לחיצוניות הלב זה כבר מראה שהיא לא אמיתית עניין הפנימיות.

והדרגא הגבוהה היא פנימיות שאפילו לא מקור לחיצוניות זה עד"מ שכל לא בשביל פו"מ אלא בשביל ההשכלה לשלעצמה, שזה "פניך הוי' - הוי' שלמעלה גם מהוי' שלמעלה מהתלבשות באלוקים, ובנשמות - עצמות נקודת הלב שאפילו לא שייך להאיר בחיצוניות הלב.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



אגרות קודש

ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ב)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

מקור לדברי אדה"ז בתניא מנגלה דתורה

א. בתניא אגרת התשובה פ"ז וזלה"ק "ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתה בידי שמים שהוא הוצאת ז"ל וכה"ג אלא שאר עבירות קלות, אעפ"כ מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלקית וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל, הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה, ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד".

וממשיך שם ומביא משל ע"ז "כמו שהמשיל הנביא החטאים לענן המאפיל אור השמש, כמ"ש מחיתי כעב פשעייך, הם עבירות חמורות [המבדילים] בין פנימית השפעת שם הוי' ב"ה לנפש האלקית, כהבדלת ענן עב וחשוך המבדיל בין השמש לארץ ולדרים עליה עד"מ, וכענן חטאתיך הן עבירות קלות שאדם דש בעקביו המבדילים כהבדלת ענן קל וקלוש עד"מ. והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד

אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו" עיי"ש.

ומבואר מדברי אדה"ז דבריבוי עבירות קלות יתכן להיות פגם כמו בעבירה חמורה של איסור כרת או מיתה.

ובגליון שעבר הבאת את דברי רבינו ב'אגרות קודש' ח"ב עמ' קיה-קיט שנשאל רבינו אם יש מקור בנגלה לתורה לדברי אדה"ז הנ"ל, ועל זה ענה רבינו וזלה"ק:

"תשובה. דוגמא להנ"ל בנגלה, ולא עוד אלא גם בהלכה למעשה: איתא בשו"ע או"ח (סי' שכ"ח סעיף י"ד): ה' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבלה. – ואף שאם יאכל נבלה פחות מכזית אין בזה אלא איסור בעלמא, ושחיטה בשבת הוא איסור סקילה, מ"מ שוחטים, ואחד הטעמים הוא, כי באופן כזה עובר על איסור סקילה אבל רק פעם אחת, ובאכילת נבילה יעבור על כל אכילה ואכילה אף שהוא רק איסור בעלמא (ר"ן ומג"א הובא בשו"ע רבנו שם סט"ז). ויש אומרים (ב"ח, ט"ז) דאפילו באיסור דרבנן ואפילו אם איסורו קל מאד הדין כן" [ועיי"ש בגליון שעבר מה שכתבנו להעיר בביאור הדברים בזה].

ביאור דקדוק הציונים ליבמות וסנהדרין

ב. והנה בסוף המכתב הוסיף רבינו להעיר וזלה"ק "וראה ג"כ בס' לקח טוב – לר"י ענגיל – כלל ט"ו (אי רבוי הכמות מכריע האיכות) שמעיר מכמה מקומות בש"ס ע"ז. ומהם מרש"י יבמות (לב, ב) ותוד"ה קסברי סנהדרין (ג, א) "עכלה"ק.

וכוונת הדברים בזה דגם מדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם שכתב לחקור אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך עיי"ש בארוכה, הנה גם מזה נמצינו למדים מקור בנגלה לתורה לדברי אדה"ז בתניא הנ"ל דריבוי עבירות קלות [ריבוי כמותי דאיסורים] יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה [גודל איכותי דחומרת האיסור].

ויש להעיר דהנה כד דייקת שפיר הרי שמתוך עשרות מקומות והשוואות בש"ס שהובאו בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם, הנה בחר רבינו לציין להני שני מקומות דרש"י יבמות לב, ב ודתוד"ה קסברי סנהדרין ג, א דייקא, וטעמא בעי.

ג. ויש לומר בביאור הדבר, דהנה לאחר העיון היטב בכללות דברי הגר"י ענגיל ז"ל שם הרי מתבאר שישנם בזה בעצם כמה סוגי השוואות, הא' מקומות בהם מוכח

דריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות, ולדוגמא הך שיטת הר"ן ליומא שם דריבוי הכמותי דלאוין מכריע את החומר האיכותי דחייב סקילה [עיי"ש בתחילתו], או הך דאבות פ"ג מ"ה ד"הכל לפי רוב המעשה" הכמותי ולא "לפי גודל המעשה" האיכותי [עיי"ש אות ו].

והב' מקומות בהם מוכח להיפך דגודל האיכות מכריע את הכמות, ולדוגמא הך סברא המיוסדת על דברי רש"י בפסחים מה, א דעדיף לעבור על שני לאוין בשב ואל תעשה מלעבור על לאו אחד בקום ועשה, והיינו משום דאיכות חומר העבירה הנעשית בידיים מכרעת על ריבוי הכמותי דעבירות שאינן נעשות בידיים ממש [עיי"ש אות ט].

והג' מקומות בהם לא הוכרע כצד זה או כצד אחר אלא דאיכא פלוגתא או ספק אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך ויש מקום וסברא לכאן ולכאן, ולדוגמא בהך פלוגתא דיומא כה, ב אם "איברא דבישראל" הכמותי עדיף או "שומנא דבישראל" האיכותי עדיף [עיי"ש אות טו], או הך פלוגתא לענין דעות בני אדם אם רובא דבית הלל הכמותי עדיף או חידוד שכלם האיכותי דבית שמאי עדיף [עיי"ש אות כא].

והד' עוד סוג של מקומות בהם מתבאר דמעלת הכמות "שקולה" כמעלת האיכות, והוא באו"א קצת מהני מקומות שבסוג הא' הנ"ל, דבהני השוואות שהביא שם מסוג הא' הנ"ל מוכח דמעלת הכמות "עדיפה" וגוברת על מעלת האיכות, משא"כ בהני מקומות שבסוג זה הד' מתבאר דמעלת הכמות רק "שקולה" כמעלת האיכות, עיי"ש בכל זה בארוכה.

ד. והנה בנוגע להך סוג הד' הנ"ל, יעוי"ש שהביא הגר"י ענגיל ז"ל שני מקומות והשוואות לזה, והוא מדברי רש"י ליבמות שם וכן מדברי התוס' לסנהדרין שם.

וז"ל [באות ז שם] "ברש"י יבמות לב, ב אהא דאמרינן התם לקוברו בין רשעים גמורים כתב וז"ל דתנן בסנהדרין שתי קברות היו מתוקנים לב"ד אחד לנהרגין ונחנקין ואחד לנסקלין ונשרפין, והכי נמי אע"ג דהאי לאו מחייבי ב"ד הוא [דאיירי התם בבעל אשת אח שהיא אחות אשה דאין איסור חל איסור, ועכ"ז חלו עליו תרי איסורי לענין לקוברו וכו'] הואיל ועבד תרתי קברינן לי' גבי נסקלין ונשרפין עכ"ל. ומבואר דס"ל ז"ל דריבוי הכמות שקול כאיכות, ועל כן תרי איסורי דהיינו חד כרת ואידך איסור בעלמא, חמירי יחד כחד עבירת סקילה או שריפה".

והיינו דמדברי רש"י שמעינן דתרי איסורי דכרת ודאיסור בעלמא שקולים

כאיסור חמור של סקילה או שריפה, ומבואר מזה דמעלת הכמות שקולה כמעלת האיכות [ולכן הוא דבבועל אשת אח שהיא גם אחות אשה, אע"ג דאינו חייב מיתה בבית דין, כיון דעבר אתרי איסורי קוברים אותו אצל חייבי מיתות החמורות, דתרי איסורים קלים ואיסור אחד חמור שקולים הם].

עוד הביא שם [אות ח] השוואה נוספת לזה מדברי התוס' לסנהדרין שם וז"ל "הנה כעין סברת רש"י יבמות הנ"ל מצאתי עוד בתוס' סנהדרין נ, א דאהא דאמרינן התם דסקילה חמורה משריפה מדניתנה סקילה למגדף ועובד עכו"ם דפושטין ידיהם בעיקר, כתבו הם ז"ל ד"ה קסברי וז"ל וא"ת סייף יוכיח שניתן לאנשי עיר הנידחת שפושטין ידיהם בעיקר ואפ"ה שריפה חמורה ממנו וכו', וי"ל דסייף [דעיר הנידחת] יש לו חומרא אחריתי עמו שממונן אבד ושקולין שניהם כסקילה עכ"ל".

והיינו דגם מדברי התוס' הנ"ל מתבאר להדיא דמעלת הכמות שקולה כמעלת האיכות, דזהו דכתבו דעונש מיתה דסייף הקל יחד עם העונש דממונן אבד וכו' הנה שקולים שניהם כעונש דסקילה החמורה.

ה. ומעתה יש לבאר גודל הדקדוק בדברי רבינו שציין לחקירת הגר"י ענגיל ז"ל אם ריבוי הכמות מכריע את האיכות בתור דוגמא מנגלה דתורה לדברי אדה"ז בתניא הנ"ל, ומתוך עשרות המקומות וההשוואות שהובאו ב'לקח טוב' שם בחר לציין להני שני מקומות דרש"י ליבמות שם ודתוס' לסנהדרין שם דייקא.

והיינו משום דזהו בהתאם לשאלת השואל שם "אם יש מקור גם בתורת הנגלה, למה שכתוב בתניא אגרת התשובה פ"ז אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה", ובפשטות יסוד השאלה בזה היה מדקדוק לשון אדה"ז בתניא שם שכתב וזלה"ק "הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה".

וכ"ה גם הלשון במשל דמחיצות שהביא בהמשך "אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה . . וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו".

1) הנה יש להבהיר דכללות לשון אדה"ז במשל דמחיצות הוא "והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו'".

ועל זה ענהו רבינו דאכן יש מקור לזה – במדוייק – בנגלה תורה, והוא מהני שתי השוואות דרש"י ליבמות שם ודתוס' לסנהדרין שם, ששם מבואר כנ"ל דמעלת ריבוי הכמות "שקולה" כמעלת גודל האיכות, ולכן הנה "ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה" דשקולים הם, וכמוש"נ².

והיינו דמתחילה כתב אדה"ז שהוא רק "כמו" [וע"ד שכתב לפניו] "הרי בריבוי חטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה"], כלומר הפגם דריבוי חטאים קלים שקול כמו הפגם דחטא אחד חמור, ומבואר מזה דמעלת ריבוי הכמות רק "שקולה" כמעלת גודל האיכות [ולא ד"עדיפה" מינה], וכהני השוואות דרש"י ודיבמות שבדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם.

אמנם בהמשך שוב הוסיף האדה"ז תיבת "ויותר", דמזה מתבאר דיתכן דהפגם דריבוי חטאים קלים מכריע וגובר על הפגם דחטא אחד חמור, וכהני שאר השוואות הרבות שבדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם דמתבאר דמעלת ריבוי הכמות – לא רק ש"שקולה" כמעלת האיכות בלבד, אלא יתירה מזה, שהיא גם – "עדיפה" ומכרעת על מעלת גודל האיכות, וכפי שיתבאר בע"ה בגליונות הבאים.

אלא שבפנים כאן הדגשנו רק את תחילת לשון אדה"ז "כמו", והיינו משום שכן היתה שאלת השואל "אם יש מקור גם בתורת הנגלה, למה שכתוב בתניא אגרת התשובה פ"ז אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה", ובהתאם לזה ענהו רבינו שאכן יש מקור לזה בכ"מ, ודקדק להביא מהני שתי השוואות דרש"י ליבמות שם ודתוס' לסנהדרין שם דייקא משום דבאלו דוגמאות מבואר הך יסוד דמעלת הכמות "שקולה" כמעלת האיכות [ואה"נ דלשיטת אדה"ז בעצמו הרי איכא למימר "ויותר", וגם ע"ז יש ריבוי השוואות בש"ס דריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות, אלא שלא זו היתה שאלת השואל, וכמוש"נ להלן בפנים].

2) ויש להעיר דהנה לאחור העיון בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם מתבאר שיש בזה בעצם עוד השוואה שלישית נוספת להך סברא דריבוי הכמות "שקול" כגודל האיכות, והוא באות א שם אהך סוגיא דנזיר מח, ב דיליף שם מקרא דנזיר לחודי' או כהן גדול לחודי' מטמא למת מצוה, ופליגי התם רבי ישמעאל ורבי עקיבא, דר"ע מצריך שם מקרא בפ"ע להיכא דהוא כ"ג ונזיר שיהי' מותר לטמא למת מצוה, ור"י ס"ל דכיון דאיכא קרא לנזיר לחודי' ולכ"ג לחודי', ע"כ כהן גדול והוא נזיר לא צריך קרא, ד"מה לי חד לאו מה לי תרין לאוין".

ופריך התם דלרבי ישמעאל אחותו [דילפינן מיני' דמת מצוה דוחה מילה ופסח] למה לי, ומשני סד"א כי שרי רחמנא למת מצוה נזיר וכהן דאיסור לאוי הוא, אבל מילה ופסח דכרת לא יטמא למת מצוה, קמ"ל, ע"כ מדברי הגמ'.

ויעויין בתוס' שם ד"ה אחותו ל"ל שכתבו וז"ל "פירוש לרבי ישמעאל, דבשלמא לר"ע כיון דצריך קרא להיכא דאית ביה קדושת כ"ג והוא נזיר, ולא אמר מה לי חד לאו מה לי תרי לאוין, ה"נ איצטריך קרא מיותר דאחותו שידחה מת מצוה עשה דפסח ומילה אע"ג שיש בהן כרת, אלא לרבי ישמעאל דאין לו חילוק בין חד לאו לשני לאוין, היה סבור נמי דאין לו חילוק בכרת, ומשני דבהא ודאי מודה רבי ישמעאל, דסד"א כי שרא רחמנא למת מצוה נזיר וכהן דאיסור לאו הוא, כלומר לית ביה כרת, אבל פסח ומילה דכרת לא יטמא למת מצוה, קמ"ל אחותו".

ועל זה מפרש הגר"י ענגיל ז"ל "ונלענ"ד דהמקשן והתרצן דנזיר הנ"ל בהאי סברא פליגי, דהמקשן ס"ל דריבוי הכמות שקול כאיכות, וע"כ סובר דכי היכי דלית לי' לרבי ישמעאל חילוק ריבוי הכמות

ו. ודאתינן להכי יש להעיר עוד בטעם הדבר שבהביאו הני שני מקומות דרש"י ליבמות שם ודתוס' לסנהדרין שם, הנה בחר רבינו להביאם בסדר זה דייקא [היינו תחילה הדוגמא מרש"י שם ורק אח"כ הדוגמא מתוס' שם]³.

והוא דיש לומר דגם זה הוא בהתאם לשאלת השואל "אם יש מקור גם בתורת הנגלה, למה שכתוב בתניא אגרת התשובה פ"ז אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה", והיינו די"ל דהך דוגמא הא' מרש"י ליבמות שם היא קרובה יותר לנידון השאלה מהך דוגמא הב' מתוס' לסנהדרין שם.

דהנה נידון השאלה היא במה שכתב אדה"ז שברבוי חטאים קלים יכול להיות

ויליף תרי לאוי מחד לאו, הוא הדין דלית לי' חילוק האיכות ויש לו ללמוד גם כרת מלאו, והתרצן ס"ל דאין רבוי הכמות שקול כאיכות, וע"כ נהי דילפינן תרי לאוי מחד לאו, עכ"ז אין ללמוד כרת מלאו ודו"ק".

ומבואר מזה השוואה נוספת להך סברא דמעלת רבוי הכמות "שקולה" כמעלת האיכות, והיינו לסברת הך ס"ד [המקשן דנויר שם] דס"ל בדעת רבי ישמעאל דליכא חילוק בין רבוי הכמות לאיכות, דשניהם שווים ושקולים, וכשם דיליף לה ר"י שני לאוין [רבוי הכמות] מחד לאו, כמו"כ מסתבר גם ללמוד איסורי כרת [איכות] מחד לאו וכמוש"נ.

ואולי י"ל בטעם הדבר שלא ציין רבינו להך דוגמא דנויר שם במכתב הנ"ל, והיינו משום דלמסקנת הגמ' שם לא סבירא לן כן, וגם אם אמנם לפלפולא איכא בזה שפיר מקום לסברת הך מקשן וקס"ד דגמ' [וכפי שביאר לה היטב הגר"י ענגיל ז"ל], וגם קס"ד בתורה תורה היא וכו', מ"מ סו"ס הרי מסקנת הגמ' היא דלא כנ"ל אלא אדרבה דיש לחלק בין תרי לאוי לאיסורי כרת, והיינו משום דס"ל – לדרכו דהגר"י ענגיל ז"ל – למסקנא דאין רבוי הכמות שקול כאיכות [אלא דמעלת האיכות גוברת על הכמות, ולכן הוא דאיצטריך לימוד מיוחד גם לאיסורי כרת דנדחים מפני מת מצוה].

וזהו דלא הביא רבינו דוגמא לדברי אדה"ז בתניא שם "אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה" מהך סוגיא דנויר שם, שכן דברי אדה"ז נאמרו למסקנא ולמעשה, ואי מהתם הרי אדרבה ממסקנת הגמ' מתבאר באו"א [ולהעיר גם מזה שרבינו בחר להביא כדוגמא ראשונה "דוגמא להנ"ל בנגלה, ולא עוד אלא גם בהלכה למעשה", וכפי שכתבנו להעיר לקמן בפנים], אלא הביא רבינו מהך דרש"י ליבמות שם ומתוס' לסנהדרין שם, שמשם מתבאר שפיר דס"ל דרבוי הכמות שקול כאיכות וכמוש"נ בפנים בארוכה. ודו"ק.

3) הנה כ"ה גם הסדר בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם שהביא תחילה הך דוגמא מרש"י ליבמות שם ואח"כ שוב הביא הדוגמא מתוס' לסנהדרין שם [ובלשונו שם אות ח "הנה כעין סברת רש"י יבמות הנ"ל מצאתי עוד בתוס' סנהדרין ג, א וכו'"], ובפשוטו הרי זהו גם בהתאם לסדר הש"ס.

אמנם נראה לומר דכוונת רבינו שהביאם בסדר זה דייקא אינו רק מפני שמציין מדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם ושכן הוא סדר הש"ס וכו', אלא גם מפני תוכן הענין המדובר בהמכתב שם, והיינו בהתאם לשאלת השואל, די"ל דהדוגמא הא' היא קרובה יותר לנידון השאלה מהדוגמא הב', וכפי שיתבאר להלן בפנים.

פגם כמו באיסורים חמורים של כרת או של מיתה, והרי זהו בדיוק גם הנידון שברש"י ליבמות שם דשני איסורים קלים חשיבי כאיסור חמור [ובלשון הגר"י ענגיל ז"ל אות ז שם ד"תרי איסורי דהיינו חד כרת ואידך איסור בעלמא, המירי יחד כחד עבירת סקילה או שריפה"⁴].

משא"כ בנידון דהתוס' שם הרי אין המדובר בשני איסורים וחטאים קלים ששקולים כמו איסור חמור יותר, אלא באו"א קצת, דעונש דסייף ועונש דאבידת ממון שקולים כמו עונש דסקילה החמורה, ויתכן אפוא לומר דזהו הטעם שציין רבינו תחילה לרש"י שם ואח"כ לתוס' שם, שכן הנידון שבפרש"י שם הוא ממש אותו הנידון דידן דריבוי חטאים קלים שקולים ופוגמים כחטא אחד חמור.

*

ועוד יש להעיר בכוונת רבינו בהמשך המכתב שם, אלא שקצרה היריעה ועוד חזון למועד בע"ה.



נגלה

האשה אקרא קאי

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

במהרש"ל ומהרש"א בריש מס' קידושין העירו על תוד"ה האשה ב' הערות: א. מה כוונתם במ"ש "דהא גבי יבמה קתני היבמה"? ב. איך מתורץ בדבריהם מה דקתני האשה בה"א גם כשלא קאי אקרא?

ואפ"ל בזה לחידודי, דהנה התוס' הכא האריכו בלשונם "דהכא אקרא קאי כלומר האשה המבוררת בפסוק דאשכחנא אשה מבוררת בקרא גבי נשואין דכתיב כי יקח איש אשה", ודלא כלשונם בריש כתובות שכתבו בקיצור "אקרא קאי כי יקח איש אשה

(4) וכ"ה גם בהך דוגמא דנזיר שם [שהבאנו לעיל בהערה מדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם אות א], דגם שם הוא אותו הנידון דידן, דתרי איסורי לאו הקלים שקולים כאיסור חד כרת החמור [אלא שלעיל ביארנו הטעם דלא ציין רבינו לדוגמא זו בפירוש, שכן הוא רק לפום הס"ד דגמ' שם, וכנ"ל].

האשה הכתובה".

וי"ל דכוונתם לומר דהוספת הה"א מכיון דאקרא קאי אינו רק כציון ומ"מ למקור דין קידושין שנאמר בקרא (דזהו משמשעות לשונם בכתובות), אלא דהוא לפרש דאירי בהאי אישות מחודשת דקידושין שחידשה תורה שאינה האישות דנישואין קודם מ"ת, דזהו האישות דקרא שע"י קידושין ולא מציאות האישות שנעשה ע"י נישואין. וכידוע אריכות הדברים בזה בלקו"ש חל"ט תצא בחידוש התורה באישות ובהחילוק בין קידושין ונישואין.

וימתק ל' התוס' הנ"ל "גבי נישואין", היינו דגבי נישואין דאיכא גם קודם מ"ת הוא שנאמרה החידוש דאישות שנוצר ע"י קידושין.

ועפ"ז יתורץ הערה הב' הנ"ל, דגם אי קאי בדין השייך באשת איש ולא בא לאשמועינן דין הקידושין דהקרא, אמנם הרי ב' סוגי אישות איכא, המציאות שנוצר ע"י נישואין והאישות דקרא, ולכן קתני האשה, דהה"א מורה לן באיזה אישות אירי, באשת איש דהקרא, דזהו הוהות דהאי אישות האשה בה"א ולא אשה.

והנה בהמשך דבריהם מקשים התוס' מע"ע וכו' דלא קתני בה"א הגם דמבוררין בפסוק, ומתרץ שאין מבוררין כ"כ וכו', ועי' במפרשים דדבריהם דחוקים לכאו' דס"ס מבוררין בקרא. והנה לגבי ע"ע כו' דמקשה דניתני בה"א לכאו' כוונתם כפשוטו דהה"א הוא רק ציון ומ"מ דאקרא קאי, ודלא כהנ"ל לגבי האשה דזה אישות מחודשת, דהגם דאיכא חידושי דינים בתורה לגבי ע"ע מ"מ לכאו' אין זה מציאות מחודשת של עבדות. וא"כ הי' אפשר להם לתרץ דלא קתני בה"א לגבי ע"ע כו' הגם שנאמר בפסוק, דלא קתני בה"א כציון לקרא, ורק באשה דזה אישות מחודשת קתני בה"א כנ"ל.

לכן הוסיפו והוכיחו דמצינו דקתני בה"א דאקרא קאי גם כשזה רק כציון להפסוק "דהא גבי יבמה קתני היבמה", וזה מכריח שצריך ליישב גבי ע"ע דאין מבוררין כ"כ. ומיושב היטב הערה הא' הנ"ל. ומובן ג"כ מאי דנטרו התוס' עד הכא להביא הה"א דיבמה ולא לעיל בחדא מחתא עם הה"א דקתני בהאשה (וכפי שהעיר המהרש"א), דלא דמי הה"א דקתני גבי אשה דהוא האישות המחודשת דקרא להה"א לגבי יבמה דהוא רק ציון להפסוק.



ביאור הגהות מהרי"ל ביו"ד ריש סקפ"ג

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים אנ"ש

א. ביו"ד ריש סקפ"ג כתב אדה"ז שלדעת הרמב"ם דם שאשה מוצאת בכותלי בית הרחם למטה טמא רק מספק (דילמא הדם הגיע מן העלי'). ועל זה יש הג"ה, וכתב הצ"צ (שו"ת יו"ד ס"ש"ס ד"ה בסי' קפ"ג ס"ק א') "הגהה זו והסמוכה לה עמוד ג' המתחלת והיינו כו' [והוא ההג"ה המועתקת להלן בהמשך] אינה מרבינו הקדוש המחבר נ"ע, כ"א אחיו הרב מהרי"ל הגי' כן". וז"ל ההג"ה: "אלא דיש לומר דמיירי שברור לה שלא הרגישה, כגון שבדקה עצמה מיד אחר שבדקה עצמה ומצאה טהורה, אבל אם שהתה בינתיים בענין שיש לומר הרגישה ולא אדעתה אפילו בכותלי בית הרחם נמי טמאה טומאת ודאי להרמב"ם, דסבירא ליה חזקת הדם שבא בהרגשה כדלקמן (ועיין בקו"א ובמהדורא בתרא פלפול עמוק בזה)".

ולפום ריהטא צריך ביאור טובא מאי קאמר מהרי"ל, דהרי הנדון שבפנים הוא שיש ספק אם הדם הוא מן המקור או מן העלי', וא"כ מה יועיל לנו זה שחזקת הדם שבא בהרגשה, דבדרך כלל אומר לנו חזקה זו שאם הדם מגיע מן המקור יש חזקה שהגיע בהרגשה, אבל מה יאמר לנו חזקה זו כשמסופקים אנו בזה גופא אם הדם הוא מן המקור או מן העלי'. ובצ"צ (שם) כתב שמהרי"ל "הוסיף זה עפ"י עיונו במהדורא בתרא, כן אמר לי בעצמו", וצריך ביאור, דלכאורה מה שנתחדש במהדו"ב הוא שאפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה, אבל מה נתחדש בזה לענין אם מסופקים אנו אם הדם מן המקור או מן העלי'.

ב. ולקמן בסק"ג על מה שכתב אדה"ז 'ולפי דעת הרמב"ם כל היכא דאיכא למתלי דמעלמא אתא הדם על העד ולא מגופה הוא תלינן, דרגלים לדבר דאם מגופה היתה היתה מרגשת ממש, דכל אשה מרגשת בעצמה ביציאת הדם מגופה, ולא אמרינן דארגישה וכסבורה הרגשת עד הוא אלא היכא דליכא למיתלי הדם במידי אחרינא כדלקמן סימן ק"צ סעיף ל"ד", הגי' מהרי"ל "והיינו אם ברור לה שלא הרגישה בלתי העד, כגון שבדקה עצמה מיד אחר שבדקה עצמה ומצאה טהורה, אבל אם שהתה בינתיים, אפילו לא הכניסו לעד בעומק שאין לומר שטעתה לתלות ההרגשה בעד,

1) כן כתב הצ"צ (שער המילואים ח"ה סכ"ד) שהג"ה זו "מקומה עומד אחר מ"ש ק"צ ס"ק לד", ולא כמו שנדפס בשו"ע.

מכל מקום אמרינן ודאי הרגישה כבר ולא אדעתה, כי חזקת הדם שבא ודאי בהרגשה לפ"ד הרמב"ם".

ופירוש דברי מהרי"ל הוא לכאורה, דזה ברור שבמהדו"ב סובר אדה"ו שאף שהאשה לא הרגישה מכל מקום יש לומר שהרגישה ולא אדעתה. אלא שאפשר ללמוד את זה בב' אופנים:

(א) במהדו"ק סובר אדה"ו, שאשה בדרך כלל מרגשת ממש, ולכן כל שיש לתלות שהדם הגיע מעלמא, אז אפי' אם בדקה שאז הי' אפשר לומר שטעתה בהרגשה, מכל מקום אומרים שהדם הגיע מעלמא. ורק היכא שאי אפשר שהדם הגיע מעלמא, אז אומרים שהרגישה וטעתה בהרגשת עד וטמאה. ויש לומר שבמהדורא בתרא ג"כ סובר אדה"ו שבדרך כלל אשה מרגשת ממש, ובפרט זה אין שום חזרה, אלא שבמהדו"ק ס"ל לאדה"ו שמתי שלא הרגישה והדם הגיע ודאי מגופה טמאה רק כשיש לומר שטעתה (בהרגשת עד וכיו"ב), ואם לא בדקה (וכן לא היו שאר טעויות) אלא שמצאה הדם בקנוח וכיו"ב אז על כרחך שהגיע מן המקור בלי הרגשה, והאשה טמאה רק מדרבנן. ובמהדו"ב סובר, שהיכא שאומרים שהדם הגיע מן המקור אז אומרים שהרגישה ולא אדעתה וטמאה מדאורייתא גם בקנוח וכיו"ב. אבל כל שהוא ספק שקול אם הדם הוא מן המקור או מעלמא, אז גם בזה אומרים שזה שלא הרגישה הוי הוכחה שלא ראתה מן המקור. ובמילא נשאר הקולא שבסק"צ סל"ד (סקס"ה). וכן הקולא דסקפ"ג סקל"ג) גם לפי המהדו"ב.

(ב) שאני הא דאומרים שהאשה טעתה בהרגשה מהא דאומרים שהאשה הרגישה ולא אדעתה. דכשהאשה בדקה את עצמה (וכיו"ב), אף שיש לומר שטעתה, הרי סוף סוף לא הרגישה ממש, ואם כן עדיין נשאר לנו הוכחה שהדם אינו מן המקור מדלא הרגישה, ולכן מקילים היכא שיש לנו ספק שקול אם הדם הוא מגופה. ורק שבמקום שנוקטים שהדם הגיע מן המקור, אומרים שהדם הגיע בהרגשה. אבל כשיש לומר שהאשה הרגישה ולא אדעתה, אנו מתכוונים לומר שאפשר שהאשה הרגישה ממש הרגשה רגילה, אלא שזה הי' לאו אדעתה, ולכן אפי' כשיש לנו ספק אם הדם הגיע מן המקור אם לאו, אי אפשר להוכיח מזה שלא הרגישה שהדם אינו מן המקור, שהרי אפשר שהרגישה ממש. ולפי אופן זה לא יהי' לנו הקולות שכותב אדה"ו באם אפשר לומר שהרגישה ולא אדעתה.

וכוונת מהרי"ל בהג"ה, הוא כי למד לכאורה שכוונת אדה"ו הוא כאופן הב'. וכתב הצ"צ (שם) "וגם הוא בעצמו ניחם וחזר ע"ז שא"ז כלל לפי דעת הרמב"ם ז"ל"

[ופשטות דברי הצ"צ משמעם שניחם גם על הג"ה זו, ולא רק על הג"ה הראשונה. וכן מבואר בדבריו שיובאו לקמן (משער המילואים ח"ה סכ"ד), שפשטות דבריו מורים שס"ל שהקולות דסקפ"ז סקל"ג ודסק"צ סל"ד קיימים גם לפי מהדו"ב]. ולכאורה מפורש כן בתחילת המהדו"ב "וכל שאינה מרגשת בעקירתו, מסתמא אינו דם נדה הבא מן המקור כו'. אבל אם נמצא בפרוודור, כיון שרוב דמים הנמצאים שם הם מהמקור אזלינן בתר רובא, ואמרינן דארגישה ולא אדעתה". היינו דבמקום ספק שקול עדיין יש לנו הוכחה לטהר מזה שלא הרגישה, ורק היכא שיש לנו רוב שהדם הגיע מן המקור, אז במקום לומר שהדם הגיע בלי הרגשה אומרים שהרגישה ולא אדעתה.

[ואולי מהרי"ל סבר (בתחילה לפני שניחם), שזה שאדה"ז מחמיר בהג"ה למהדו"ב בדם שנמצא בכותלי בית הרחם, הוא בגלל שבהג"ה חזר אדה"ז מסברא זו ולא ס"ל שיש הוכחה לטהר מזה שלא הרגישה ממש].

ג. והשתא יש לחזור לבאר הג"ה הראשונה. דהנה מבואר בדברי אדה"ז (סקפ"ז קו"א ססק"א), דהא דמספקא לן לדעת הרמב"ם אם הדם הוא מן המקור או מן העלי', הוא רק כשלא הרגישה, אבל אם הרגישה, זה מברר לן שהדם הוא מן המקור והאשה טמאה גם כשלא מצאה הדם בפרוודור עצמו.

ופשטות דברי אדה"ז משמע, שאין הכוונה שמתי שלא הרגישה, אז זה עצמו שלא הרגישה הוא קצת הוכחה שהדם אינו מן המקור, ולכן מסתפקים אנו שהדם הגיע מן העלי', אלא משמע להיפך, שתמיד שייך להסתפק שהדם הוא מן העלי', אלא שכשהרגישה, זה הוא הוכחה שהדם הוא מן המקור ולא מן העלי'.

אבל יש לומר שמהרי"ל סובר שאין כן כוונת אדה"ז, דלעולם זה שמסתפקים לומר שהדם הוא מן העלי' ולא מן המקור, הוא בגלל שלא הרגישה², אבל כל שיש לומר שהרגישה, חסר לנו הוכחה זו, ואם כן אין מסתפקים כלל בדם עלי', והאשה טמאה ודאי דהדם הגיע מן המקור.

וכיון שסובר מהרי"ל שהיכא שיש לומר שהרגישה ולא אדעתה אין שום הוכחה

(2) והאמת הוא שכן מבואר לכאורה במהדו"ב, שחלק מזה שמסתפקים בדם עלי' אף שרוב דמים מן המקור, הוא בגלל שלא הרגישה ממש. אבל מהרי"ל לכאורה אינו סובר כן בכוונת אדה"ז במהדו"ב, וכמו שנתבאר בפנים דכתב שהיכא שיש לומר שהרגישה ולא אדעתה סובר שהדם הוא ודאי מן המקור.

מזה שלא הרגישה ממש, דאדרבה יש לומר שהרגישה ממש (וכמו שנתבאר לעיל בביאור הג"ה הג'), אם כן היכא שחסר לנו הוכחה זו, כבר אומרים שהרגישה, וא"כ אין מסתפקים כלל בדם עלי³. אלא שכתב הצ"צ שהדברים אינם נכונים לפי מהדו"ב, ומהרי"ל בעצמו כבר ניחם על זה [ובאמת שפרט זה קשה יותר לראות אי' ראה כן בדברי מהדו"ב, שהרי זה חוזר על עצמו בכל המשך המהדו"ב וההג"ה למהדו"ב שלפי הרמב"ם כל שלא מצאה במקור עצמו יש להסתפק בעלי⁴].

ד. והנה בצ"צ (שער המילואים ח"ה סכ"ד) כתב, וז"ל: "לפי הגהות אלו [ב] ההגהות שהובאו לעיל] צע"ג הדין שכתב סי' קפז ס"ק ל"ג, לענין אשה שאין לה וסת ומוצאת תמיד במקום אחד על ידי נגיעה, שיש לומר שהוא ממכה עיי"ש כיון דלא ארגשה, לפי זה כששהתה יש לומר ארגישה ולא אדעתה. וגם מ"ש שם משא"כ כשהמכה במקור הי' לו להרגיש כו', צ"ע לפי מ"ש במהדו"ב שהרגשה זו לא שייך כלל [ב]מכה⁴, ומשום הכי כתב רמב"ם בדם עלי' לשון שותתת. וגם בסי' קצ ס' [ע"ף] ל"ד על כרחך צריכים אנו לטעם של הרשב"א דחזקה כו', דהטעם של הב"י מדלא ארגשה נפל בבירא לפי זה, דהא יש לומר ארגשה ולא אדעתה. ועי' בגליון שמבכפנים מכת"י רבינו נ"ע.

ולזאת אחר העיון במהדו"ב זה אינו, וכשגגה יצאו מהרב המגיה. ומ"ש שם בהג"ה רבינו נ"ע דל"ח ע"ב בשעה מועטת כו' דליכא למימר ארגשה כו', היינו שאז אינו רק טומאת כתמים, דאם נשתהה בענין שיש לומר דארגשה ולא אדעתה אז טמאה מספק להרמב"ם, דנהי דסבירא שחזקת הדם שבא בהרגשה היינו אם נודע עכ"פ שהוא דם החדר והיינו מן הלול ולפנים, משא"כ בין הלול ולחוץ שיש לספק בעלי' לפי דעת הרמב"ם. וכן הוא בכותלי הרחם" עכלה"ק.

וצ"ב בדברי הצ"צ, דהרי יש ב' חידושים בהגהת מהרי"ל: א) מש"כ בהג"ה הא', שלפי מהדו"ב מתי שי"ל שהרגישה ולא אדעתה אין מסתפקים שהדם הוא מן העלי' אף לדעת הרמב"ם. ב) מש"כ בהג"ה הג', שלפי מהדו"ב אין שום קולא מזה שלא הרגישה ממש, לסמוך מזה שהדם אינו מן המקור. ולכאו' הצ"צ חולק על שני נקודות

(3) ולהעיר ממש"כ מהרי"ל בתשובותיו (י"ד ס"י – לכאו' בדעת עצמו, אבל לא שס"ל שכן הוא דעת אדה"ז) דלענין תללות מן הלול ולפנים, תולים בהרגישה ממש ובדקה אז יותר ממתי שאומרים שהרגישה ולא אדעתה.

(4) לכאורה קושיא זו אין הצ"צ מתרץ במש"כ להלן. והרי קושיא זו אינו קושיא מהרי"ל, אלא הצ"צ הוסיף קושיא זו בעצמו ממהדו"ב. ועצ"ע.

אלו, וכמו שנתבאר לעיל. אבל המשך דבריו צריכים בירור, שהרי הקשה שלפי דברי מהרי"ל לא יהי' לנו ההוכחות להקל מזה שלא הרגישה ממש (היינו נקודה הב'), וכשמפרש דברי אדה"ז במהדו"ב שהם שלא כדברי מהרי"ל, מביא שאדה"ז כתב שלא כנקודה הא'.

ואולי יש לומר, שהרי זה שס"ל לאדה"ז במהדו"ב שהוא ספק מן העלי', הוא כמו שכותב אדה"ז על דם הנמצא בפרוזדור שטמאה מספק "אף שהוא מן הלול ולחוץ, ואיכא למימר מעלי' אתא, מכל מקום כיון שהמקור דמיו מרובים אתא רובא ומרע לחזקה למהוי פלגא ופלגא על כל פנים, הואיל ולא הרגישה ממש ועלי' מקרבא" (אלא שלמהדו"ב זה הוא רק מן הלול ולחוץ ולא בכותלי בית הרחם, ובהג"ה למהדו"ב ס"ל לאדה"ז סברא זו גם בכותלי בית הרחם). היינו שזה שהרמב"ם סובר שהוא ספק הוא בצירוף סברא זו דלא הרגישה ממש, וא"כ רואים מזה שלא כדברי מהרי"ל בנקודה הב' שסובר שליטא לקולות אלו כשיש לומר שהרגישה ולא אדעתה, אלא שגם לפי מהדו"ב שאומרים שהרגישה ולא אדעתה, מכל מקום עדיין יש לנו הוכחה היכא שלא הרגישה ממש שהדם אינו מן המקור. [וההוכחה יועיל לטהר במקום ספק שקול. דבנמצא מן הלול ולחוץ ובכותלי בית הרחם האשה עדיין טמאה מספק כיון שיש רוב דמים מן המקור, וסברא זו בצירוף סברות אחרות גורם שיהי' רק ספק, אבל היכא שהוא ספק שקול סברא זו מכריע שהדם אינו מן המקור].

[ואולי הפירוש בדברי הצ"צ שלעולם כותב ב' דברים שונים. היינו שזה שהקשה שלא יהיו קולות אלו, לזה מסיק בתחילת דבריו "ולזאת אחר העיון במהדו"ב זה אינו, וכשגגה יצאו מהרב המגיה". וכוונתו להמפורש בריש דברי מהדו"ב שהובאו לעיל. וזהו סיום השגתו על הג"ה הג' של מהרי"ל (דהיינו נקודה הב' דלעיל). ומש"כ אחר כך, הוא עוד דבר, ובזה משיג על הג"ה הראשונה של מהרי"ל (דהיינו נקודה הא' דלעיל). ועצ"ע].



עמידה בפני עושי מצווה

הרב זלמן שניאור

קרן חינוך מנחם

בהגהות רעק"א על הלכות מילה¹ מביא על דברי הרמ"א "וכשמברכים צריך לעמוד" – "כשמביאין התינוק למולו צריכים לעמוד מפניהם, ברטנורא ג, ג דבכורים".

דברי הרע"ב מוסבות על המשנה "כל בעלי אומניות שבירושלים עומדים מפניהם" [מפני מביאי הביכורים] – "אע"ג דאין בעלי אומניות חייבים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעושים במלאכתן כדי שלא יתבטלו ממלאכתם, מכל מקום היו חייבים לעמוד מפני מביאי ביכורים דחביבה מצווה בשעתה, ומטעם זה עומדים מפני נושאי המטה שהמת בה ומפני נושאי התינוק לברית מילה".

וכן כתב בפני משה על משנה זו בירושלמי ביכורים: "ואע"פ שאין צריכים לעמוד מפני ת"ח ולהבטל ממלאכתן, מ"מ מפני מביאי הביכורים היו עומדין דחביבה מצווה בשעתה. וגמ' הכא אמרו דמטעם זה עומדים מפני גומלי חסד עם המת שמלוין ונושאים אותו, וכן מפני נושאי התנוק לברית מילה".

הרי שדימו שלושה מצוות שבהם נעשית הולכה, אשר יש לעמוד מפני מקיימי המצווה: הולכת ביכורים, הלוויית המת וברית מילה.

בשושנים לדוד² הקשה "אבל בזה אכתי לאו עוסק במצווה הוא דאין שום מצווה בהולכת התינוק דהכנה למצווה הוא". כלומר, מדוע השוו את הבאת התינוק לברית מילה להבאת ביכורים והלוויית המת, שהרי הבאת התינוק לברית מילה אינה חלק מהמצווה להכניסו בבריתו של אאע"ה, מה שאין כן בהולכת הביכורים והלוויית המת שההליכה עצמה היא חלק מהמצווה.

יש שכתב לתרץ כמו שכתב הגר"א בהגהות³ "שהמילה הוא דוגמן קרבן", ולכן המביא את התינוק הריהו כמביא קרבן. אבל לכאורה התינוק אינו כקרבן, אלא רק שהמביא נחשב כמביא קרבן מפני כן אין לנו לומר שהמוליך את התינוק נחשב כמוליך קרבן.

(1) יורה דעה רסה, א.

(2) על המשנה, שם.

(3) רסה, מ.

לכן נראה להסביר שהעמידה אינה מפני התינוק אלא מפני עושי המצווה. כלומר שהמצווה לעמוד מפני עושי מצווה הוא מפני שמלווי המת עושים מצוות גמילות חסדים בהלוויית המת. אך בברית מילה עדיין ניתן לשאול מדוע יש לעמוד הרי אין בהבאת התינוק מצווה.

והנה, במנחת חינוך (ב) דן האדם מצוות ברית מילה היא חיוב על האב או שהוא חיוב על הבן שנעשה על ידי האב. ובלקוטי שיחות⁴ לומד נפק"מ בין הבבלי לירושלמי אודות מצוות ברית מילה "דלשיטת הירושלמי היא מצותי דהבן, כי מה שהאב חייב למול את בנו נלמד בירושלמי מהכתוב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שלא נזכר בזה (ציווי) שהאב ימול את בנו, (ו"ימול" – פשוטו היינו בעצמו) אלא שמובן שביום השמיני א"א לו (להקטן) למול א"ע (ראע קה"ע שם), מה שאין כן להבבלי (קדושין שם) שנלמד מהכתוב "וימלך אברהם את יצחו בנו", י"ל שהיא מצותי דאב".

ועפ"ז ניתן לומר בשי' הירושלמי, שמצוות ברית מילה היא על הבן, אלא שאינו יכול לקיימה, ולכן נושאי התינוק מקיימים גמילות חסדים ונושאים אותו לקיים את מצוותו, הרי שזה דומה למובא אודות הלוויית המת, שנושאי המיתה הם המקיימים את המצווה בשעתה ומפניהם עומדים. וכן הוא בנושאי התינוק שמאפשרים לתינוק לקיים החיוב עליו.

ואף לשי' הבבלי – שמצוות ברית מילה היא חיוב על האב, ואין נושאי התינוק מקיימים מצווה בהבאת התינוק לברית – ניתן לומר עפ"י מש"כ במג"א להלכות תשעה באב, אודות לבישת בגדי שבת בברית החלה בתשעת הימים⁵ "ואף שהנשים רגילות גם כן ללבוש בגדי שבת, היינו לפי שזה הוא עיקר מצוותם".

וכן כתב בשערי תשובה שם "ונשאים הנושאות את התינוק לבית הכנסת והמושיטה את התינוק לבית הכנסת של האנשים, שקורין קוואטיר שאפט, לובשים גם כן בגדי שבת כיוון שאין להם מצווה אחרת במצוות מילה רק זו לבד".

ואף שהחיוב הוא על האב והוא הלא יכול לקיים מצוותו ללא המוליכין וא"כ אין בהבאה זו שום מצווה. הרי בגמרא ובחים⁶ מצינו מחלוקת בין רש"י לרבנן אודות הולדת הדם בקרבנות חטאת ופסח, אם צריך שיהי לשמה. לרבנן צריך שיהי לשמה ור"ש

(4) יא, בא (ב), 46, הערת שוליים 36.

(5) אורח חיים תקנא, ג.

(6) יד, ב.

מתיר בלא, מפני שניתן להקריב סמוך למזבח ואז אין הולכה זו מוכרחת. ועפ"ז נחלקו האם הולכה כשירה בזר. לרבנן אינה כשירה אלא בכהן שכן היא עבודה שאי אפשר לבטלה, ולר"ש כשירה בזר שכן אפשר לבטלה.

ההסבר לכאורה לשיטת רבנן הוא, שאף שהיא הולכה שאינה צריכה, שכן יכול לשחוט סמוך למזבח, אבל כעת שצריך לעשות זה (כדון ששחט רחוק מן המזבח) כחלק מעבודות הקרבן הרי זה חלק מתהליך המצווה ומפני כן צריך שיעשה על ידי כהן ופסול בזר.

עפ"ז ניתן לומר, מפני שישנה מצווה לקיים את הברית "ברוב עם הדרת מלך" - בבית הכנסת, הרי שאותם המביאים את התינוק לבית הכנסת הרי אף שניתן לקיים את המצווה בלעדיהם אבל עכשיו שזה נעשה באופן זה שהוא חלק מהמצווה עצמה, יש לעמוד בפני נושאי התינוק.



כסף איקרי קנין

הת' משה דוד הומינר
תות"ל המרכזית - 770

בהבא לקמן הזכרתי כמה פעמים דברי הגאון ר"י קאנפאנטון בספרו "דרכי התלמוד", הנקרא גם "דרכי הגמרא", המצויין בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע (סוף פרק כט). זאת כדי להדגיש העקרון (של סדר העיון) יחד עם יישום קצת דבריו.

ניתוח השלכות הסברות שהזכרנו, בפרט איזה דרכים נקראים קנין, ואיזה קידושין וכו', צריך ידיעה רחבה בסוגיות, ובודאי הם מעבר לתחום של מאמר זה, ולכן הגבלתיו לפלפול המשך וחשבון הסוגיא.

א. מתני' ריש קידושין: "האשה נקנית (לבעלה) בשלש דרכים... נקנית בכסף בשטר ובביאה".

ואיתא על זה בגמרא (ב, א-ב): "האשה נקנית, מאי שנא הכא דתני האשה נקנית, ומ"ש התם דתני האיך מקדש? משום דקא בעי למיתני כסף. וכסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה, וכתיב התם נתתי כסף השדה קח ממני - וקיחה איקרי קנין דכתיב השדה אשר קנה אברהם, אי נמי שדות בכסף

יקנו".

והנה תחילה נעיין מה המה הספיקות שיייתכן בפירוש המשך הסוגיא, ולאחרי זה נעיין בדברי רש"י להבין דבריו. וסדר זה הוא לפי מ"ש בדרכי התלמוד:

"וכן תעשה כשתעיין בגמרא או במקרא, כי בתחלה תעיין בכל מאמצי כחך והוי משתדל להבין בשכלך כל מה שתוכל בטרם תבא לראות מה שפירשו המפרשים על אותה משנה או גמרא או מקרא, כי יצא לך מזה התועלת הנזכר."
ו"התועלת הנזכר" הוא מה שכתב קודם:

"וראה גם ראה בכל מאמר ומאמר מה היית סובר מסברתך או דן משכלך בטרם שיבא התנא או האמורא ההוא. כי יצא לך מזה תועלת גדול, כי אם היית סיבר מעצמך כמוהו, תיקשי לו מאי אתא לאשמועינן, פשיטא! ואם סברתך מנגדת לו, יש לך לדעת ולחפש מהו ההכרח שיש לו לומר כן, ומה היא החולשא או הריעותא שיש במה שהיית סובר אתה, וזהו הנקרא 'סברא מבחויץ'".

ב. והנה הספיקות שיש להסתפק בפירוש הסוגיא חמשה הם:

א, מהי יסוד וכוונת הקושיא "מאי שנא הכא" וכו'? האם השאלה רק שצריך להיות עקבי בלשון כיון שהם מדברים על אותו דבר, ואם כן אין נפ"מ מה הלשון יהיה, רק שיהיה עקבי. או שמא הקושיא היא שצריך לשנות לשון קידושין בכל מקום, לא רק מצד עקביות, אלא שכך הוא ראוי לשנות. וכן יש לבאר הקושיא להיפך, שצריך לשנות לשון קנין בכל מקום.

ב, מה חשבנו על כסף קודם התירוץ (דקבעי למיתני כסף, וכסף איקרי קנין), ומה חידש התירוץ? האם שאר דרכי הקידושין נקראים קנין, והחידוש הוא שכסף אינה נקראת קידושין, רק נקרא קנין? או שמא כולם נקראים קידושין, והחידוש הוא שכסף נקרא קנין גם כן? או שמא מקודם חשבנו שכולם נקראים קידושין, והחידוש הוא בב צדדים, א' שכסף אינה נקראת קידושין, וב' שנקראת קנין. או שמא לא חידש כלום, רק שהמקשן התעלם מכל זה.

ג, אם יבואר חידוש התירוץ לגבי סברת המקשן כאופן השני או השלישי (המוצע בספק הב' לעיל), נמצא שגם כסף נקרא קידושין, ולמה יקרא המשנה לכולם בשם "קנין", אם רובם הם קידושין ולא קנין? יותר מזה, לפי האופן השני, הרי השם קידושין מתאים גם לכסף? וכן יש לחקור לאופן הד'.

ד', האם הקושיא "וכסף מנ"ל" הוא קושיית המקשן על התרצן, והקושיא היא "מנלן שכסף נקרא קנין", או שמא הכל הוא דברי התרצן, רק שהאריך לבאר דבריו?

ה', כיון שעיקר כוונת התירוץ הוא דבעי למיתני כסף, והרי כסף נקרא קנין, למה הוצרך התרצן להביא ש"גמר קיחה קיחה משדה עפרון וכו'" קודם שאמר "וקיחה איקרי קנין"?

ג. נתחיל עם דברי רש"י בסוף הסוגיא: "וכסף מנלן. לאו הכא קא בעי לה אלא לקמן, והכא האי מתרץ קאמר לה לכולא מילתא: משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנלן ילפינן ליה לקמן – מקיחה, וקיחה לשון קנין הוא, הילכך תני האשה נקנית."

נמצא שרש"י סובר ש"כסף מנא לן" הם דברי התרצן, ודבריו אלו יהיו המפתח לבירור הספיקות דלעיל.

בדרכי התלמוד כתוב: "מנהג רש"י ז"ל... הוא או לפרש בעבור כי הוא סתום, או להיות נשמר מפירוש אחר מוטעה, או מאתקפתא, או קושיא, או דוחק, או לתקן הלשון".

הרי בכללות ג' אופנים בפירוש רש"י בסוגיא. א' לפרש הסתום, ב' לשלול פירוש מוטעה ולהישמר מקושיא, ג' לתקן הלשון.

והנה לעיל בספק הד' העלינו שתי דרכים בפירוש "וכסף מנלן", ונראה שרש"י כאן רצה לשלול הצד שהמקשן הוסיף להקשות שכבר תירץ התרצן. וצריך ביאור למה נשמר ממנו, או במילים אחרות, למה סובר רש"י שאותו פירוש מוטעה הוא?

ד. עוד מצינו בדרכי התלמוד: "לעולם בין הנושאים והנותנים בשם דרוש – ר"ל מקשה ומתרץ – הוי מרבה לחקור מה היא כוונת כל אחד מהם וסברתם – ר"ל מה היא סברת המקשה שרוצה להעמיד ולקיים ומה היא סברת המתרץ".

והמשיך: "ואל תתן על המקשה סברא חלושה או רעועה, כי לעולם המקשה יש לו להביא הכרח וראייה ברורה להעמיד, והמוציא מחבירו עליו הראייה, ואם הקושיא ההיא או הסברא ההיא אינה הגונה ותשובתה בצדה, הנה הוא חסרון על אותו מקשה איך לא ראה אותו תירוץ או התשובה ששייבו לו, ועל זה נאמר 'ודקארי לה מאי קארי לה'".

ובזה יש לבאר למה רש"י לא רצה לקבל שהמקשן הוסיף להקשות, כי אם הוא מקשה "מנין לנו שכסף נקרא קנין", צריך לומר שיש עמדה (שייתכן להיות) חזקה

שכסף אינו נקרא קנין.

והקושי בזה, (לומר שיייתכן עמדה שכסף לא איקרי קנין) י"ל שהוא שצריך לומר שכסף לא איקרי קידושין וגם לא איקרי קנין, ואם כן, מהו?

אולם קושי (וביאור) זה קיים רק אם נאמר שלא ייתכן שכסף יהיה משהו אחר מקנין.

ולפי זה צריך ביאור, מה באמת חשב המקשן באמרו "מאי שנא וכו'?"

וצריך לומר שהמקשן התעלם ("לא ידע") ממקור דין כסף, וידע עליו רק מהמשנה! נמצא שלא ידע כלל מהו טיב דין כסף. אמנם לאחר שתירץ התרצן ששנה לשון קנין בשביל דין כסף, אי אפשר להקשות "מנלן דאקרי קנין", שהרי כדי להקשות כך צריך להיות אפשרות אחרת לטיב דין כסף, ובאמת לא ייתכן אפשרות אחרת. וזה כוונת רש"י בכתבו שהכל דברי התרצן – שהרי אי אפשר לומר שהוא דבריו של מקשן.

ובזה מוכרח לומר שהמקשן חשב שראוי לשנות לשון קידושין בכל מקום, ועיקר קושייתו על זה ששינה משנתינו מכלל זה, וכאופן השני בספק הא'. וכן פירש רש"י (ד"ה ומאי) הקושיא: "ניתני הכא האשה מתקדשת".

ונמצא רש"י סובר כאופן הד' בספק הב', והוא שהמקשן התעלם כליל משאלת טיב דין כסף, וחידושו של התרצן היה רק שהביא הדבר לידיעתו של המקשן.

ה. ועכשיו נבא לספק הג'. כתבנו דרש"י סובר שלא ייתכן לסבור שכסף הוא כלום לבד מקנין. נמצא שלא ייתכן לומר עליו לשון קידושין, ולכן שינה התנא לומר לשון קנין.

אמנם עדיין יש להקשות, הלא רובם (שטר, ביאה) לא חל עליהם לשון קנין? ואם כן למה בחר לשון החל על היחיד?

לזה צריך לומר, שכולם הם קנין גם כן, וחל עליהם גם לשון קנין גם לשון קידושין, רק דכסף אינו קידושין אלא קנין.

(1) איברא דעיקר התירוץ הוא שלא ידע בטיב דין כסף, אמנם, כיון שכבר כתבנו שלדעת רש"י אי אפשר שכסף יהיה "קידושין", איך יעלה על הדעת שהמקשן גם ידע מקורו של דין כסף, וגם לא חשב על כך שאי אפשר להיות קידושין (שאיילו חשב על כך היה בא למסקנה שלכן שינה התנא את לשונו). אלא צריך לומר שזה שאי אפשר לומר שכסף יהיה קידושין, נובע ממקורו בפסוק.

ויש ליישב בפשטות גם הספק הה'. כיון שהמקשן לא ידע כלל על מקורו וטיבו של דין כסף, כנ"ל, לא הספיק לומר "קיחה איקרי קנין" והפסוקים לכך, כיון שהמקשן לא ידע כלל על מקורו של דין כסף, כדי להבין משמעות העובדה ש"קיחה איקרי קנין".

ו. אך כל הנ"ל לא ייתכן בשיטת התוספות, שהקשו (ד"ה משום) "והכא לא שייך למיפרך ותנא תרתי אטו חדא", שהוא הספק הג' לעיל.

ותירצו: "דלשון קנין שייך נמי בשטר וביאה, ולא היה תמוה על לשון קנין אלא משום דלקמן תנא לשון קידושין והכא תנא לשון קנין. אי נמי בשטר נמי אשכחן לשון קנין דכתיב ואקח את ספר המקנה".

תירוצם הראשון, הוא שלא ככל האופנים שהזכרנו לעיל בספק הב'. התוספות טוענים, שכל הדרכים המוזכרים במשנה הם גם "קנין", ונמצא שכל הקושיא לא היתה אלא מצד עקביות (כאופן הראשון בספק הא'). ובפשטות, צריך לומר שתירוץ הגמרא הוא שעל כסף שייך רק לשון קנין.

לפי פירושם, אין הכרח להבין "וכסף מנלן" כדברי התרצן, אלא יש ללמדו בפשטות כדברי המקשן (ראה ספק הד').

ובענין הספק הה', כתבו התוספות (ד"ה וכסף) ביישוב ספק זה "דנהי דכסף השדה איקרי קנין, [שמא] כסף דאשה לא איקרי קנין, לכך צריך להביא ראייה דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קנין".

ואפ"ל דכתבו כן כיון שאין הכרח לחדש שהמקשן לא ידע ממקור דין כסף, ולכן לא ייתכן הביאור שכתבנו לעיל.

ותירוצם השני, שלא כל הדרכים נקראים קנין, רק כסף ושטר. וחדש התירוץ שגם כסף נקרא קנין.

לכאורה נמצא לפי זה, שקושיית "מאי שנא" (ראה הספק הא') היתה שצריך לשנות לשון קידושין, כיון שרובם הם לשון קידושין ולא לשון קנין. והתירוץ שבאמת רובם חל עליהם לשון קידושין.

אמנם לפי זה קשה להבין למה באמת עזב התנא לשון קידושין – החל על כל הדרכים – ובחר בלשון קנין החל רק על שנים מהם (ראה הספק הג')? וצריך לתרץ שכסף אינה קידושין אלא קנין, רק שהתוספות באו להוסיף ששטר נקרא קנין, בנוסף

להיותו קידושין².

נמצא לפי זה שקושיית "מאי שנא" היתה שלא היה לתנא לתפוס לשון קנין שאינה חל על כולם, ויתכן להגדיל הקושיא (אם נאמר שמתחילה חשבנו שכסף נקרא קידושין), שחל רק על אחד מהם (שטר). ותירץ התרצן שבאמת כסף נקרא רק קנין, ולכן שינה התנא את לשונו.

ואם נאמר שמתחילה חשב שכסף נקרא קידושין, אם כן קשה לקבל שלא ידע ממקור דין כסף, ונמצא מוכרח ליישב הספק הה' לפי דבריהם המובאים לעיל.



חסידות

עבדים היינו מענה לשאלת הבן חכם

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה כי ישאלך עטר"ת (עמודים שנו-שנט) מבאר, דשאלת הבן חכם היא "איך ממשיכים ע"י מצוות מעשיות גילוי אוא"ס ועוד למעלה יותר מהגילוי דלעתיד וכנ"ל בענין יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט וכו'", "וזהו שאומר אתכם, ר"ל אתם שאין העבודה כמו האבות רק בעשיה בפועל איך תהיה המשכה כזו", "ועל זה היא התשובה עבדים היינו לפרעה במצרים ופרעה הקריב שזה היה הכנה לתומ"צ שנתנו לנו התומ"צ בגשמיות, שע"י מצוות מעשיות דוקא ממשיכים בחי' עצמות א"ס ושיהי' הגילוי למטה דוקא".

וממשיך לבאר שהחושך קדם לאור כמו שהחיצונית קודמת אל הפנימיות וקליפה קדמה לפרי, ותוהו קדם לתיקון, ובתחילה הי' קליפת מצרים שזה העלם והסתר גדול ביותר, בחינת אחוריים בלבד, וממשיך, "אמנם תכלית הכוונה בזה הוא

(2) ובזה יתיישב גם קושיית המהרש"א. ואף שלכאורה קושיית המהרש"א הוקשה גם בתוספות חכמי אנגליא, י"ל שהולכים לפי שיטתם, שהזכירו רק התירוץ הא' של התוספות, וכל הקושיא היתה רק למה הזכיר דוקא כסף ולא שטר וביאה, רק שאינו יכול להקשות מביאה כיון דלא מצינו במקרא שנקרא קנין. וראה בתוספות הרא"ש.

שיהי' יתרון האור כו', דהנה מפני החשך וההעלם דמצרים שהי' בבחי' הסתר ביותר שלא הי' אפשר להיות באתעדל"ת אתעדל"ע..נעשה הצעקה שלהם ויצעקו בני"א אח ה' ותעל שועתם אל האלקים כו' ונמשך מלמעלה לשבור קליפת נמצרים ע"י אותות ומופתים..דהמשכה זו הוא ממדריגה גבוה ונעלית ביותר..הקב"ה בכבודו בעצמו..וע"י שבירת הקליפה דמצרים יצא האור הגנוז..והי' גילוי אור הפנים לנש"י..במתן תורה דפב"פ דבר ה' עמכם, וכל זה זכו ע"י יצי"מ שנמשך מבחי' עצמות א"ס לשבור החושך דמצרים, ועי"ז זכו לתומ"צ בעוה"ז בגשמיות דוקא שע"י"ז הי' המשכות העצמות כו"ו.

וממשיך: "התגלות אמיתית התורה ומצוות כמו שהן בשרשן ומקורם העצמי הוא ע"י יצי"מ דוקא, דקודם לזה הי' רק גילויים דאוא"ס לא בחי' עצמות, וביצי"מ הי' המשכת העצמות דא"ס בכדי לשבור את מצרים וליקה משם את נש"י..ועי"ז הי' היציאה מהמצרים וגבולים דקדושה..ונמשך בחי' עצמות בתומ"צ ועי"ז דוקא נמשך אמיתיות התומ"צ למטה כו"ו.

"וזהו התשובה על שאלת הבן חכם, דשאלתו איך ע"י תומ"צ גשמיים ממשיכים בחי' עצמות א"ס למעלה מהגילוי דלעתיד, ע"ז היא התשובה עבדים היינו לפרעה במצרים, בבחי' העלם והסתר ביותר, שע"י"ז הי' הצעקה דויצעקו את ה' בצר להם...ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה, חזקה בבחי' תוקף התגלות העצמות, שלא הי' אפשר בענין אחר כ"א בהמשכת העצמות דוקא לשבור קליפה הקשה דמצרים, ועל כן ויצונו ה' אל כל החוקים האלה ליראה את ה'..ראיית המהות דא"ס, שזהו ע"י מצוות מעשיות דוקא".

ולכאורה צע"ק בהבנת העניין, דלפום ריהטא משמע שזה קשר צדדי וחיצוני בלבד, דמכיון שמצרים היתה קליפה קשה שאי אפשר לשבור אותה אלא ע"י צעקה גדולה והמשכת העצמות, הרי במילא זכו כבר להמשיך העצמות בתורה ומצוות שבאו בהמשך לזה. כאילו נאמר שכיון שאי אפשר להגיע לדרגא מסויימת אלא ע"י מעשה מסויים הרי מעשה זה כבר גורר אתו לתוך אותה דרגא את כל מעלותיו. ולכאורה הרי אדרבה, זו היא תכלית הכוונה, כפי שמביא לעיל במאמר שעיקר הכוונה היא לעשות לו דירה בתחתונים.

(ובד"ה כי ישאלך תשל"ח (ספר המאמרים מלוקט אדר-סיון ע' קלט) מסכם המענה הנ"ל: "דגלות מצרים ויציאת מצרים היו הכנה למתן תורה, ובמתן תורה ניתן הכח שע"י מצוות מעשיות ימשיכו המשכות למעלה יותר מההמשכות שהמשיכו האבות ע"י עבודה רוחנית שלהם, ועד להמשכת העצמות". הרי עיקר ההדגשה כאן

היא על החידוש דמתן תורה, אך לכאורה במאמר דעטר"ת (ובשאר המקורות שצויינו בסה"מ מלוקט שם) עיקר האריכות וההדגשה היא על גלות מצרים ושבירת מצרים).

ואולי הכוונה בעיקר לבאר בעבודת האדם, שהכח להמשיך אלקות ע"י מעשים גשמיים ללא מדריגות רוחניות כמו האבות, הרי הוא נובע מהצעקה דשבירת קליפת מצרים, ובעבודה היינו (אף שאינו זה מפורש שם) העבודה דצעקת הנשמה והתשובה. אך עדיין צ"ב.



תיקון בד"ה קדושים עטר"ת

הנ"ל

בד"ה קדושים עטר"ת ע' שפט: כי בהד' יסודות דצח"מ כל יסוד שהוא גשמי יותר שהוא בכבידות יותר ה"ה יורד למטה יותר.

והעירני ח"א דלכאורה הוא טה"ד ובמקום דצח"מ צ"ל ארמ"ע. ופשוט. (וכ"ה בד"ה קדושים תרכ"ט שעליו מיוסד המאמר כמצויין במפתח מאמרי עטר"ת).



רמב"ם

לאו שאין בו מעשה

הרב זלמן שניאור

קרן חינוך מנחם

הרמב"ם במשנה תורה¹ כותב אודות האיסור להשהות בבית או בחנות משקל או כלי מדידה שאינו מדויק: "כל מי שמשעה בביתו או בחנותו מידה חסרה, או משקל חסר עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים כה, יב) "לא יהיה לך בכיסך". ואפילו לעשות המידה עביט של מימי רגליים, אסור. שאף על פי שאין זה לוקח ומוכר בה, שמא יבוא מי שאינו יודע שהיא חסרה, וימדוד בה. ואין לוקין על לאו זה, שהרי אין בו מעשה".

(1) הלכות גניבה ז, ג.

כלומר, שאין השהית האיסור בביתו או בחנותו נחשב כעשיית עבירה בידיים ולכן אין לוקים על לאו זה, על פי הכלל² שאין לוקין על לאו שדרך העבירה עליו היא לא על ידי עשייה בפועל.

במנחת חינוך על מצווה רנ"ח מקשה על דברי הרמב"ם ממקור אחר במשנה תורה³ שם כותב הרמב"ם:

"אינו לוקה משום "לא יראה" ו"לא ימצא", אלא אם כן קנה חמץ בפסח, או חימצו - כדי שיעשה מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה מעשה; ומכין אותו, מכת מרדות.

כלומר, שעל השהית החמץ בביתו אין לוקין עליו שכן אין בו מעשה, אך, כאשר ייעשה בו איזה מעשה איסור, כגון אם קנה חמץ או שהחמיץ מאכל בידיים, הרי אז יש בו מעשה ולוקין עליו.

אם כן, מקשה המנחת חינוך, מכאן על דברי הרמב"ם בהלכות גניבה, מדוע שם לא כתב הרמב"ם שאם קנה או עשה כלי מדידה אסור בידיים שיהי חייב עליו, שכן עשה מעשה בידיים. ולאחר שמפלפל בדברי החינוך נשאר המנחת חינוך בצ"ע.

היינו שהרמב"ם בעצמו מפרש את הכלל שאין לוקין על לאו שאין מעשה, שאין לוקין כאשר לא נעשה מעשה בפועל במהלך העבירה על הלאו, אבל אם דרך העבירה על הלאו נעשתה על ידי עשייה בידיים (כגון קניית חמץ או קניית מידה אסורה או עשיית חמץ או כלי מדידה אסורה), הרי אז אין זה נחשב לאו שאין בו מעשה ולוקין עליו.

אף שבהגדרתו העבירה על הלאו נעשית ללא מעשה, הרי שאם על ידי צורה אחרת של עבירה על הלאו יש מעשה, זה כבר לא נחשב ללאו שיש בו מעשה.

באבן האזל⁴ מביא שאלה זו, ומתריך "יש לומר, דכאן עיקר הלא תעשה הוא השהיה, דיהיה אפשר לרמות בו, אבל אם קונה משקל חסר ע"מ לקוצצו ודאי לא עבר. ואפי' עושה משקל, דלכאורה לא שייך לומא שעושה ע" לאבדו, מ"מ אם כך היה

(2) תמורה ג, א. וראה המצוין שם.

(3) הלכות חמץ ומצה א, ג.

(4) חלק ב, על דברי הרמב"ם הלכות גניבה.

שעשה לכתחילה עדי לקיים מצות איבוד משקל חסר, ודאי לא עבר, א"כ אין העשייה או הקנייה עיקר הלאו אלא מה ששהה אצלו ובזה אין בו מעשה".

פירוש, שאך שיש מעשים שעל ידם ניתן להגיע אל האיסור, כמו קנייה או עשייה של מידה אסורה, אבל אין הם עיקר האיסור. (שכן יכול להיות שקנה על מנת לבערו מן העולם), הגדרת עיקר האיסור הוא להשהות בביתו, וזהו אם כן לאו שאין מעשה ואין לוקין עליו.

מה שאין כן באיסור חמץ בפסח, שאף שהאיסור הוא לא להשהות בביתו חמץ בפסח – שזהו לאו שבא ללא מעשה – אבל מפני שניתן להגיע אל אותו האיסור על ידי מעשה (כגון קונה חמת או עושה חמץ), הרי לוקין על עשייה זו.

והנה, במצווה ר"ג כתב החינוך בנוגע לאיסור "שלא לפנות אחר עבודה זרה לא במחשבה ולא בדיבור ולא בהבטה . . ועובר עליה ופנה אחר עבודה זרה בדרך שיהא עושה בה מעשה, לוקה".

ובאמת בהלכות סנהדרין⁵, כשמונה הרמב"ם "כל לא תעשה שבתורה שלוקין עליהן", מונה הוא לאו זה.

כותב ע"כ המנחת חינוך: "אף שדעת הרהמ"ח בכ"מ בלאו שאפשר לעבור בלי מעשה אין לוקין אף אם עשה מעשה זה דוקא אם הדבר שעושה הי' יכול לעשות בלא מעשה ועשה לא נקרא מעשה לענין מלקות אבל אם הלאו לא נוכל לעבור רק במעשה אף שבלאו הזה נכללו דברים שאב"מ לוקין על העשייה ע' בשער המלך החו"מ וכתבנו לעיל מזה".

היינו, שלדעת ספר החינוך, הכלל הוא שלאו שאין בו מעשה, אין לוקין עליו גם אם דרך עשיית העבירה נעשתה על ידי מעשה. אך, זהו רק אם האדם אינו יכול לעבור על הלאו ללא מעשה, ובפועל עבר עליו על ידי מעשה, הרי אז זהו עדיין נחשב לאו שאין בו מעשה ואין הוא לוקה עליו. אבל אם לא יכול היה הוא לעבור על הלאו ללא מעשה, הרי שאף שעשה הוא דברים ללא מעשה, הרי שדברים אלו אינם נחשבים כעבירה על הלאו ללא עשייה, כי בהגדרת הלאו הריהו נחשב ללאו שיש בו מעשה וחייה הוא מלקות.

וכך מביא המנחת חינוך אף במצווה יא: "והנה בעשה מעשה דלוקין אף דדעת

הרהמ"ח לקמן דכל לאו שאפשר לעבור בלי מעשה אף אם עשה מעשה אין לוקין חילק בשער המלך דדוקא בעשה מעשה ויכול לעבור ולעשות הדבר בלי מעשה אין לוקין לא כן בחמץ אם אין לו עשיית החמץ או הקניה א"א בלי מעשה הוה ליה לאו שיש בו מעשה והובא בח"ז כ"פ".

היינו שאיסור שהיית חמץ, אף שלכאורה הוא לאו שאין בו מעשה, הרי מפני שלא ניתן להגיע אל הלאו ללא מעשה כל שהוא הרי הוא לאו שיש בו מעשה, ואם כן, כאשר עובר עליו דרך מעשה, לוקה עליו.

ואם כן, מאי שנה מהאיסור להשהות מדות שאינם במשורה בביתו, אף שהוא לאו שאין בו מעשה, אבל הרי לא ניתן להגיע אל האיסור ללא קנייה או עשייה של מידה שאינה מתוקנת, וא"כ הדרא קושי' לדוכתא, מדוע לא כתב הרמב"ם שאם עבר על לאו זה בדרך שיש בה מעשה, הריהו לוקה על לאו זה?

ובפרט, שבמצווה רי"ג האיסור הוא על "לא במחשבה לא בדבור ולא בהבטה", ולוקין אי עושה דרך מעשה, אך מי יאמר לן שישנו הבדל בין שהיה דמצווה רנ"ח, לבין הבטה דמצווה רי"ג? בעצמו המנחת חינוך בעצמו השווה בין מצווה י"א (חמץ) למצווה רי"ג (הבטה בע"ז) וכן למצווה רנ"ח.

והנה, בלקוטי שיחות⁶ מדייק מדברי הגמרא ומלשונות הרמב"ם שעיקר האיסור בהשהיית מידות שאינם מדויקות הוא לא על הגולה או חיסרון הממון מאדם אחר, אלא "עצם המציאות של מידה חסירה לכשעצמה, היא איסור חמור". מפני שסוג גניבה זה הנעשה על ידי ערמומיות האדם בעצמו.

היינו שעיקר האיסור הוא בפעולת האיסור על האדם, ולא בחפץ עצמו. בלקוטי שיחות מדגיש ההבדל בין הפעולה שנעשית על ידי המידה החסירה אל אדם אחר, ובין הפעולה שנעשית על האדם המחזיק מידה זו בעצמו.

אך, עפ"ז ניתן גם לחלק בין האיסור על האדם בעצמו – שאין עושה בו מעשה – לבין התוצאות היוצאות מן האיסור – הכרוכות במעשה.

ואולי יש לומר על פי זה, שלכן גדר האיסור להשהות מדות שאינן נכונות הוא לאו שאין בו מעשה, שכן אף המעשה שבו טפל לעיקר האיסור הנוגע לאדם עצמו. ואם כן, ניתן לעבור על לאו זה ללא מעשה כלל, ומפני כך, אף אם נעשתה העבירה על

(6) כז, שיחה ב לפרשת קדושים.

ידי מעשה בפועל, הרי אין לוקין על לאו זה.

ועדיין צ"ע.



הלכה ומנהג

חיוב מזונות לילד שנולד מאשה לא יהודייה*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

הרבה פעמים נשאלתי מיהודים המתקרבים ליהדות ורוצים לכלכל כל מעשיהם על פי ההלכה, האם הם חייבים לפרנס ילד שנולד להם מאשה לא יהודייה.

בענין זה מצאתי מחלוקת בשו"ת 'משפטי עוזיאל' (ח"ב סי' ס-סב), שם ישנם ב' תשובות לגאון ר' חיים יהודה ליב אויערבאך, אביו של הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך מירושלים ועוד תשובה לחכ"א, שמפלפלים בכל זה.

ואעתיק בזה את עיקרי הנימוקים מהתשובה הראשונה (סי' ס).

לפי הרב אויערבאך הטעם שהבן אינו מתייחס אחרי האב "הוא מטעם סיג להתבוללות"

בתחילת דבריו (אות א) הוא מביא עיקר דברי הרב אויערבאך: "נמצאתי לאשר בקשני לעיין בתשובתו הנחמדה בדין בן ישראל מאשה לא יהודית אם נחשב כבנו לחייב את אביו במזונותיו. והנה מעכ"ת אחרי שהוכיח שבן ישראל הבא מאשה לא יהודית אינו כבנו לכל דבר, יצא להסביר בחכמה טעמא דדינא וכתב שהדבר מפורש בגופיה דקרא דכתיב לא תתחתן עם וכו' כי יסיר את בנך מאחרי, ומזה דן לומר שדין זה הוא מטעם סיג להתבוללות, כדי שלא תפתה הלא יהודית להזדווג ליהודי או להיפך, בידועין שסוף סוף ישארו בניהן עמוסים משא לעיפה על שכמותיהן, ומתוך כך ימנעו מלהפקיר עצמן למי שאינו בן עמם ותורתן, ועל ידי זה תמנע תקלת

(* לע"נ אאמו"ר הרה"ח רודף צדקה וחסד וכו' ר' מרדכי אהרן חיים בן הרה"ח אליעזר ז"ל, לכבוד יום היארצייט שלו שחל בערב ראש השנה.)

ההתבוללות והטמיעה".

לפי הרב עוזיאל "זה אינו גזרה של סיג אלא שכן שורת הדין נותנת"

בהמשך דוחה הרב עוזיאל את דברי הרב אויערבאך באריכות גדולה: "ואמנם טעם זה הוא מסתבר. אבל אחרי העיון בגוף הלכה זו בתלמודין נראה שאסור זה אינו גזרה של סיג אלא שכן שורת הדין נותנת...".

לפי הרב אויערבאך "אין בית דין יכולים להוציא ממנו מזון למזונות בנו"

עוד הוא מביא מדבריו שם (אות ה): "ראיתי בתשובת מעכ"ת יצ"ו שפסק בסכינא חריפא דהואיל ובנה כמותה ואין זה זרעו כלל אין בית דין יכולים להוציא ממנו מזון למזונות בנו".

לפי הרב עוזיאל יש לחייב את האב במזונות מכמה טעמים

הרב עוזיאל יוצא לפלפל בדבר זה, ומביא את דברי הר"ן (כתובות כח, ב מדפי הרי"ף בסוף הפרק): "...נ"ל דכי אמרי' דזון אותם קטני קטנים דוקא בשאמן קיימת, ומדין מזונות אמן [נגעו] בה, שכיון שהן נגררים אחריה אי אפשר לה להעמיד עצמה שלא תזון אותם, אבל בשאין אמם קיימת אינו חייב במזונותיהם...".

(א) אבי הילד הוי כ"מזיק בידים וגורם לה... לזון את ילדיה הכרוכים אחריה"

ועפ"ז כתב: "תבנא לדינ(נ)א בילדי זנונים של נכריה לסברת הר"ן יש לומר שהוא חייב במזונותיהם אעפ"י שאינם נחשבים בניו, מטעם זה עצמו שאי אפשר לה להעמיד עצמה שלא תזון בניה הנגררים אחריה, וראיה גדולה לזה מקרא שכתוב: כי אמרה אל אראה במות הילד (בראשית כ"א, ט"ז). ואעפ"י שכתבנו כי סברא זאת דחוויה היא, היינו לחייב את האב גם כשאין אמם קיימת, אבל כשאמם קיימת גם מטעם זה חייב במזונות, משום שהוא מזיק בידים וגורם לה הכרח טבעי שאינה יכולה להמלט ממנו לזון את ילדיה הכרוכים אחריה.

(ב) "יארוד ילדה ואבני מתא שדיא"

ואחרי תקנת אושא מסתברא לחייב את האב שמודה בבנו מטעם אנושי של יארוד ילדה ואבני מתא שדיא [התנן הוליד תולדותיו והטיל פרנסתן על בני העיר. רש"י] או [אפילו] עורבא בעי בני (כתובות מ"ט, ב): וטעמים אלה שייכים אפילו כשהבנים אינם נקראים בניו דבכל אופן ילדיו הם.

(ג) "מדין מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל... מפני דרכי שלום"

ויש להוסיף לזה עוד נימא אחת מדין מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל ואפילו עניי גוים לחוד מפני דרכי שלום (יו"ד סי' רנא סעיף א ובאה"ט שם).

(ד) בילד שנולד מתוך על ידי נשואים אזרחיים "אנן סהדי שהתחייב לה"

עוד ממשיך שם (אות ו) "[ב] בני תערובות שעל ידי נשואים אזרחיים יש עוד צד נוסף לחייב את אביהם... שאדעתא דהכי נשאה, ואדעתא דהכי היא נשאת לו שיפרנס בניה, וזהו בבחינת אנן סהדי שהתחייב לה בשעת נשואיו אתה לזון ולפרנס את בניו. הלכך יש לדון בזה מדין מחייב את עצמו בדבר שאינו חייב, לחייבו במזונות ילדיו אעפ"י שאינם בניו לשום ענין אחר.

"[כ] שהיא מחנכתו נגד תורת ישראל ותרבותו יכול האב לומר אם אינו אצלי לא

אפרנסנו"

אין הדברים הללו אמורים אלא כשהאם מסכימה למסור את ילדיה אפי' כשהם קטנים מבני שש לרשות אביהם וחנוכו בתורת ישראל. אבל אם היא מעכבת אותם בידה, בזה היא מבטלת כל זכותה, שהרי גם בבני ישראל מאשתו הנשואה לו כדת וכהלכה אם האב והאם אינם בעיר אחת הבן אצל האב אפילו פחות מכן שש כדי שיוכל האב לחנכו בתורה ובמצוות... וכל שכן הוא כשהוא ברשות אחרת שהיא מחנכתו נגד תורת ישראל ותרבותו יכול האב לומר אם אינו אצלי לא אפרנסנו, ואין בית דין יכולין לכפותו לשלם לאמם דמי מזונותיהם אפילו אם הם קטני קטנים.

[אמר ב"א: דבריו כאן לא כל כך ברורים לי, שהרי מאחרי שהבן אינו יהודי, אז

למה צריך הילד לקבל "חנוכו בתורת ישראל". ואולי י"ל שההדגשה בדבריו אינו אלא

כ"שהיא מחנכתו נגד תורת ישראל ותרבותו", לזה יכול האב להתנגד.]

האב חייב לזון את בנו הממזר, וגם את בנו מן הנכרית

...נלע"ד שאין שום ספק בדבר שהאב חייב במזונות בניו הממזרים, ואדרבא

מדלא הוזכר בפרוש להוציא את הממזר מכלל חובת האב במזונותיו, מזה עצמו נלמד שהדבר פשוט מאד עד שלא היה צריך לאומרו. והכי מסתבר שאין אומרים לאדם רשע הוסף רשע (הרמב"ם הל' נשיאות כפים פרק טו הל' ו). ומכל שכן שאין להטיל מזונות בן זה על הצבור כולו בזמן שיש לו אב ויהיה אביו חוטא נשכר. והדבר מוכרע מעצמו שאם זיכתה התורה לו ירושה והוציאה חלק נחלתו מהאחים הכשרים (חז"מ סי' רע"ו סעיף א) אעפ"י שאין זה אלא לאחר מיתת אביו, כל שכן הוא שחייבה התורה את האב בחייו

לתת לו מזונותיו כדי שלא יהיה בגדר האנשים השפלים והרשעים וכמו שכן מצאנו בירושלמי שרבי יוחנן קרא את עוקבא ואמר לו: עוקבא רישעא זון בניך (ירושלמי כתובות פ"ד ה"ח).

ומעתה הדבר קרוב לודאי שגם בנו מן הגויה קרוי בנו לענין זה שאביו חייב במזונותיו.

וכעין ראייה לדבר מתמר שהיתה בת יפת תאר שהורתה במלחמה קודם גירות אמה ולכן היתה מותרת לאמנון אחיה (סנהדרין כא). ואעפ"כ לבשה מעילים כבנות המלכים. וכן אבשלום היה בן יפה תואר (סנהדרין קו א). ואביו קראו בני בני. גם אחרי שמרד באביו.

מכל זה נראה ברור שלא פטרה התורה ולא פטרו חכמים את האב במזונות בנו מן הנכרית, לפי שסוף סוף בן זה היא תולדתו של אב, והוא הגורם להוצאתו לאויר העולם, והוא חייב גם בגדולו וקיומו לכל הפחות כדין בריות שמזונותיהם מוטל על האדם המחזיק אותם ברשותו, ולא עוד אלא שקודמים לו, וזו היא דרכה של תורה שדרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

את זה אני אומר להלכה, ולמעשה אין לדיין אלא מה שענינו רואות לפי מקומו ושעתו, וזו היא מן ההלכות שאמרו עליהן הלכה ואין מורין כן, לפי שההוראה בהן עדינה ודקה מאד ומסורה לכל דיין לפי ראות עיניו ושקול דעתו וע"ז נאמר והיה ה' השופט...".

לפי הרב עובדיה יוסף "הדבר פשוט כיון דהוי בנה אינו חייב במזונות"

לאחרונה נתפרסמו חידושי הגאון ר' עובדיה יוסף על הלכות כתובות (קובץ המשביר' כרך ה, כסלו תשע"ט, עמ' כט), ובו דוחה הרב עובדיה את דעתו של הרב עוזיאל:

"בענין הנשוי נכרית ויש לו ילדים ממנה ותובעת מזונות, הדבר פשוט כיון דהוי בנה אינו חייב במזונות. ואף שהשבות יעקב (ח"א סי' כ) מתחשב בחוקותיהם לענין חמץ שעבר עליו הפסח, שאני התם דהוי כדין אלם, ולכן דינא דמלכותא דינא לחשוב נכסי הנכרית כשל בעלה להחמיר בחמץ שעבר עליו הפסח, אבל הכא אינו חייב לתת כלום למזונות. ולאפוקי מהרב משפטי עוזיאל שמחייב, שאין דבריו נכונים כלל, ושרי ליה מאריה להוציא ממון שלא כדין, ואפילו משום קנס אינו נכון להוציא ממון למייהב לה למיכל בנכריותה (ע' כתובות יא).

ומה שכתב המשפטי עוזיאל שיש לומר שיש לחייב האב במזונות בכה"ג לסברת הר"ן... כל זה הבל ורעות רוח, וחס ושלום לייחס סברא זרה זו להר"ן... [כנראה כוונתו לדחות סברת הרב עוזיאל שאפילו במקרה שאין שום חיוב מזונות מטעם שאינו מתייחס אחריו, בכל זאת יש חיוב מזונות כיון דלדעת הר"ן הוי כמזיק].

בספר 'דיני אישות' להרב בצרי (ח"א עמ' רלו סוף הערה 14) מציין: "ואם חייב לזון בנו מנוכרית עי' אוצה"פ ס"ק כא אות ג", וכנראה הכוונה לסי' עא ששם מבואר הדין "שחייב לזון בניו ובנותיו כשהם קטנים", ואין הספר תח"י.



ברכות נישואין לאחר זמן

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: בא לפנינו זוג שנישאו לפני חמישים שנה ברוסי' הקומוניסטית. הם יודעים לספר כי יהודי אחד יודע-ספר (יחסית) סידר להם חופה בתוך בית פרטי, עם טלית למעלה, בנוכחות ארבעה אנשים. אותו האחד לא ידע לערוך להם 'כתובה', לכן לא הי' להם 'כתובה' מעולם. כעת מבקשים הזוג לערוך להם נישואים יהודיים לכתחלה.

תשובה: יש בנידון זה כמה סעיפים: (א) אם הקידושין היו כשרים? (ב) איך לערוך להם 'כתובה'? (ג) האם צריך לערוך להם חופה ולברך ברכות הנישואין?

הנה לפי דבריהם שנערכו להם נישואין ע"י יהודי יודע-ספר [שחרף נפשו לערוך להם נישואין דתיים בעת שעלול הי' להיענש על זה], יש לשער שגם היהודים שהביא אתו – לשמש כעדי קידושין – היו שומרי שבת במדת מה, לא מחללי שבת בפרהסיא. גם אם נחשוש להצריך להם קידושין מחדש, יהי' זה רק על צד החשש והספק, והרי ספק ברכות להקל.

לענין נוסח הכתובה, יש לייסד על נוסח 'כתובה דארכסא', והיינו שהתאריכים יהיו של עכשיו, ויעשו קנין מחדש ויחתמו עדים שראו הקנין.

הנה אם נסיק לערוך חופה מחדש, אז ניתן לעשות גם קידושין מחדש – אבל

הברכה תהא בלא שם ומלכות¹.

אכן עיקר המבוכה היא אודות החופה. כי קי"ל² שאין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה. וכתבו הפוסקים³ שבמקרה שאין במדינה עשרה, "הוי כדיעבד וברכות אין מעכבות, ויכניסנה לחופה בלא ברכה, וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים".

דין חופה בלא ברכה מבואר בשו"ע⁴ שבדיעבד הרי זו נשואה גמורה, "וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים", ויש אומרים דהיינו עד ל' יום⁵.

לפי זה, הן אם שגגו ואמרו הברכות בלא עשרה, הן אם לא אמרו ברכות כלל, הרי החופה היתה כשירה. וא"כ אין הצדקה לערוך חופה מחדש ולברך ברכות נישואין⁶.

ב. והנה כאשר לא היה לזוג לא קידושין ולא חופה, נוהגים לערוך להם חופה וקידושין כרגיל⁷.

כאשר נערכו חופה וקידושין, ואח"כ הכירו שאירעה טעות והקידושין היו פסולים, אין צריכים לערוך החופה מחדש⁸.

על כן באה נפשי בשאלתי: חופה בלא ברכות הוי חופה, כנ"ל, והסקנו שאין לברך להם ברכות נישואין לאחר זמן רב. ואילו במקרה שלא היה להם חופה וקידושין, אנו כן עורכים להם חופה, עם הברכות, כאילו לא נישאו מעולם. אז מהי החופה ההלכתית (בלא ברכות)? אם היא מה שחיים יחד חיי נישואין, א"כ גם כאשר לא נערך להם שום

(1) ראה רמ"א אה"ע סו"ס לד.

(2) אה"ע סימן סב ס"ד.

(3) 'חלקת מחוקק' שם, סק"ג.

(4) אה"ע סימן נה ס"ג.

(5) 'ספר המקנה' בקו"א לאה"ע שם. עוד שיטות בזה ראה 'אוצר הפוסקים' סימן סב ב:ב (כרך יז, מעמ' ב ד עד עמ' ג ד).

(6) אין לדמות להמובא ב'פתחי תשובה' סימן נה סק"א, כי שם מיירי בקידוש ולא נעשה חופה כלל, לכן ערכו חופה כדת גם לאחר זמן רב. משא"כ בנדו"ד שכן עשו חופה עד כמה שידם היתה מגעת באותה העת.

(7) ראה עובדא עם החיד"א, ב'אוצר הפוסקים' סי' סב ב:ב (כרך יז, ג א); שו"ת היכל יצחק אה"ע ח"ב סימן כח. על גודל החשיבות לערוך חופות כדת משה וישראל וכו' לעולי רוס' – ראה 'שליחות כהלכתה' ע' 206-208.

(8) רמ"א אה"ע סימן סא ס"א. וראה הנימוקים לכך ב'מרדכי' קידושין רמז תקמו.

טקס הלכתי, חיים הם חיי נישואין, ולמה אנו עורכים להם חופה, עם הברכות?

ונראה לומר שדין חופה, וליתר דיוק: דין נישואין, היינו האישור הדתי לחיות חיי נישואין יחד. שמקדמת דנא היו נוהגים לקדש האשה, ואז חל על האשה גדר 'אשת איש', אך עדיין לא חיו יחד, ובמצב זה נאמר "ואסר לנו את הארוסות". בשלב מאוחר יש 'נישואין', שאז מתחילים לחיות יחד כדרך כל הארץ. הכניסה לשלב זה השני הוא מה שאנו קוראים 'חופה'.

ידוע שיש כמה שיטות מהי 'חופה'⁹. אבל העיקר הוא שאירע כאן אישור דתי לחיי נישואין של זוג זה. ועל אישור הלכתי-דתי זה הוא שאמרנו "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה", וכמו שכתבו כמה מהפוסקים ש'ברכה' לאו דוקא, כי אם שהתחתנו כדת. ועל זה אנו מברכים "והתיר לנו הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין".

משא"כ כשחיים יחד בלי כל טקס דתי-הלכתי, אין אשה זו בגדר 'נשואה'. ואילו כאשר הנישואין שלהם אושרו מבחינה דתית-הלכתית, אע"פ שנעשו – בטעות – טרם נתקדשה, יש לה גדר 'נשואה'.

ג. אם כנים הדברים, יובהר ויונח אצלי הפסיקה במקרה דלהלן:

אשה אחת לא הצליחה להוכיח את יהדותה בפני הבית-דין, ולכן הלכה ונישאה אצל הזרם 'מסורתי' [שמכחישים ב'תורה מסיני']. כעבור זמן הצליחה לבסס את זהותה היהודית, ובאה להתחתן שנית בפני רב אורתודוקסי. הפסיקה של הבד"צ דפק"ק היתה לערוך כל הנישואין מחדש.

הרב השליח שקיבל הפסיקה של הבד"ץ פנה גם אלי בנושא, ובהשקפה ראשונה תמהתי:

מובן שעדי הקידושין הראשונים לא היו כשרים, מחוסר אמונתם ב'תורה מסיני'. אבל אותם העדים, וכן שאר היהודים שעמדו בעת החופה, אם היו באים ל'בית חב"ד' היינו מצרפים אותם למנין עשרה. וכן הדבר לגבי שאר הנוכחים בחופה הזאת. וא"כ מהי ההצדקה לחזור ולברך ברכות הנישואין לזוג זה, והא קי"ל¹⁰ ש'נישואין' שנעשו טרם 'קידושין' כשרים הם?

אך על פי הנ"ל מובן: טקס 'חופה' הבא לאשר שלב של 'נישואין' חייב הוא להיות

(9) ראה שו"ע אה"ע סי' נה ס"א וברמ"א שם.

(10) כנ"ל מרמ"א סימן סא ס"א.

טקס דתי-הלכתי. לדאבוננו, לטקס הנערך ע"י תנועת 'מסורתי' וכו', אין אנו יכולים להכיר בו כטקס הלכתי-דתי. לכן אין לאשה זו דין 'נשואה'. עקב כך, כשאנו עורכים לזוג זה קידושין מחדש כדת, עלינו לערוך להם מחדש גם סדר ברכות נישואין.

ד. ונחזור לשאלתנו הראשונה:

חשוב מאד שלא יצאו זוג זה בפחי נפש, כאילו בקשתם נדחתה לגמרי. מה גם שאם נעשה להם איזה טקס תהא לנו הזדמנות לסדר שהאשה תטבול במקוה, וגם פתחנו להם פתח לשאר עניני תורה ומצוות.

גם יש לחשוש לדעות הראשונים שפירשו דברי רז"ל "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה" דהיינו כפשוטם, שהברכות מעכבות.

על כן עצתי היא שכאשר תתקיים חגיגת נישואין למאן דהו בקהילה, יזמינו גם זוג זה לסעודת החתונה¹¹, ויודיעו לקהל כי בברכות הנישואין אנו מכוונים לכלול גם זוג פלוני שהתחתנו לפני יובל תחת משטר עריצים ולא זכו לחגוג חתונתם אז כדת ישראל



(11) כעין דברי ה'נודע ביהודה' (מהדו"ק סי' נו, הובא ב'פתחי תשובה' סי' סב סק"ז). אלא ששם כתב שיעמדו אצל החופה. אך אני משער שהוא לאו דוקא, ויעצתי לשלב זוג הנוסף בעת הסעודה, כי להשערתי, הוא בנקל יותר לבצע.

ביום ראש השנה מי קודם למי לעלות לתורה

- סנדק או בעל תוקע

מהג"ר יעקב יואל ענגרש ז"ל¹

שאלה: סנדק והתוקע איזה מהן קודם לקריאת התורה.

פעם אחת אירע ביו' א' של ר"ה ברית מילה והסנדק הי' לוי, וגם התוקע הי' לוי,

1) דיין דקהלת פ"פ עד שנת תקי"ב. ראה אודותו בקובץ "אסופות וגנוזות שפתי ישנים" קובץ א' (לונדון תשע"ג). נערך ע"י הרב חיד"א טיפענברון – לונדון.

הג"ר יעקב פאפירש כ"ץ אב"ד עיר פפד"מ והגלילות בעל שו"ת שב יעקב מתאר לתלמידו הגאון רבי יעקב יואל ענגרש (דיין דקהילות פפד"מ עד יום פטירתו בשנת תקצ"ב) בלשון מליצית כ"איש חי רב פעלים, אוצר בלום קופת הרוכלים, ידידי המופלא והתורני, דיין מצויני, יושב בשבת תחכמוני...".

הרבה לא ידוע אודות רבי יעקב יואל רק שחי בתקופת הזהב של עיר ואב"י פפד"מ בזמן שהי' מלא חכמים וסופרים, בה שימשו ברבנות מעולם גדולי ישראל ענקי הרוח פארי הזמן אשר האירו בתורתם ובצדקתם בכל תפוצות ישראל. סיבת הדבר נראה, דלא נדפס ממנו שום ספר בהלכה או דרוש, וכן לא נזכר בשאלות ותשובות של גדולי זמנו, פרט לס' שו"ת שב יעקב מרבו המובהק (וכתלמיד חבר) שאליו כן המריץ שאלותיו.

והנה מצאנו וראינו התכתבות בין הג"ר יואל ובעל השב יעקב כבר בשנת תע"ו כשהי' רבי יעקב אב"ד דעיר קובלענץ הסמוכה לעיר פראג, (הובא בשו"ת שב יעקב ח"א סי' ל"ה) שם המריץ רבי יואל אליו שאלותיו בעניני דרביית מה שנוהגין העולם שנותני' ח"כ בלי תנאי שבעולם על סך הלואה בתורת חוב וכותבין תחתיו מעו' הנ"ל קיבלתי בתורת עיסקא וכו' ואפשר לחתוך כתב העיסקא מן הח"כ ויהי' נשאר הח"כ ביד המלוה בלי שום תנאי כלל. וכותב שלבו מהסס על היתר זה, ר"בכנ בקשתי ממעל' להודיעני דעתו הרמה עי"מ בדבר זה מה שנראה זו להלכה", "... כ"ד אהו' לנצח הקטן יואל ענגרש". וע"ז השיב לו בעל השב יעקב "הנה לא ידעתי דבר לחדש כי מה אדע ולא ידע מעלתו עם צירופי בי דינא רבא אך למלאות רצונו היא כבודו..." וממשיך לתרץ מנהג זה, וחזותם רבי יעקב "כ"ד אוה' נאמנו...".

רבי יואל לא מסתפק עם תשובת רבי יעקב והשיב לו כי "רוחב לבבו אין חקר וכפתחו של אולם שכלו זך וישר נחית לעומקא דדינא ורומא דשמעתתא על כל נעלם. דעתו צלולה וצולה במים אדירים וכבודו מלא עולם ה"ה אב"ד ור"מ פ"ה ע"י המופלא והמופלג כ"ש מהור"ר יעקב כ"ץ רנ"ו... ר"ד י"א לחדש דבר מעתה..." וממשיך לפרוך על ראיותיו של בעל השב יעקב. וע"ז השיב לו בעל השב יעקב בתשו' שני' "ישגה כנהר שלום וברכה מאלקי המערכה לעד לעולם ככה ה"ה אהו' ידידי וכו' כ"ש מוהר"ר יואל נר"ו יבקע כשחר אורו" ותיריך שיטתו ולימודו.

והנה תשובה זו שלפנינו מצאתי בין כתבי חידושיו בש"ס ובשו"ע ומגישים כאן שאלתו מי קודם למי בעלי' לתורה ביום דר"ה סנדק או בעל התוקע. מתוכן התשובה נראה שהורה המורה שתוקע קודם משום מצות הציבור וכן עשה מעשה וע"ז כותב רבי יעקב יואל שלפי דעתו הסנדק הוא קודם. תהא מה שלפננו זכרון טוב בעד הגאון הנזכר.

ונשאל איזה מהם הוא קודם לקריאת התורה.

והי' פשוט בעיני שהסנדק קודם שהוא חיוב גמור ודוחה את בעל היולדת אע"פ שקריאתו הוא במקום קרבן שחייבת אשתו וקודם למוהל ולי"צ² כמו שאיתא בלבוש סי' רפ"ב, אבל התוקע אינו חיוב גמור רק יש מקומות נוהגין לקרו' לתקוע כמו שאיתא בש"ע סי' תקפ"ד.

אבל הרבה מקומות אין נוהגין לקרותו לתורה כלל אפי' לאותן מקומו' שנוהגין כך היינו בזמן שאינו דוחה שום חיוב אחר אבל לדחות שום חיוב זה לא מצינן כלל ובפרט שהטעם שכותב הלבוש על אותן שנוהגין לקרות לתוקע הוא שע"כ יאושר כחו שיוכל לתקוע יפה, זהו טעם חלוש מאד ואינו כדאי לדחות מש"ה שום חיוב אחר. ועו' דהתוקע לא עושה שום מצוה ומש"ה אינו מברך לתקוע בשופר אלא לשמוע קול שופר דלא בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה כמו שאיתא בטור סי' תקפ"ה אבל הסנדק מצותו גדולה כאילו מקטיר קטורת לשמים כמו שאיתא במהרי"ל הלכו' מילה ובש"ע י"ד סי' רס"ה ואכ"ה שהוא דומה לכהן שמקטר קטורת א"כ יש לו באותו זמן דין שאר כהנים שמצוה להקדישו ולקרוא ראשון לס"ת.

ואפי' מפני נושאי התינוק לב"מ עומדי' כל בעלי אומני' אע"פ שאינם מחויבי' לעמוד מפני ת"ח דחביבה מצוה בשעתה, כמו שאיתא בברטנורא פ"ג דבכורו' מכ"ש מסנדק עצמו שמחויבי' להקדימו.

ועו' דמצות מילה גדולה שדוחה שבת משא"כ תקיעו' שופר.

ועו' נ"ל דמצוה מילה היא תדירה וקודמת לתקיעת שופר שאינו תדיר והכי איתא במסכת זבחי' דף צ"א ע"א דמילה לגבי פסח כי תדיר דמי ע"ש אע"ג דפסח איתא בכל שנה ושנה, אע"ג שכתבו תו' ביבמות דף ה' ע"ב בד"ה ומכילהו וכו' דחשיב תדיר כיון דהוי בכל שנה ע"ש היינו לגבי שאר מצות עשה כמו שמירי התם אבל מילה חשיב יותר תדיר ממצות שאינם אלא משנה לשנה כמו שאמרה הגמרא דזבחי' כנ"ל.

וא"כ מילה וכל העוסקי' בה המה קודמים לתקיעת שופר ולכל העוסקי' בו, ואע"ג דאיתא בפסחי' דף ס"ו ע"א דקבעי למילף דפסח דוחה שבת ק"ו מתמיד שאין עונש כרת ואפ"ה דוחה פסח שעונש כרת אינו דין שדוחה את השבת ופריך מה לתמיד

שכן תדיר, והיקשו תו³ נילף מבנייהו דתמיד ומילה וכו' ולכאורה קשה לפי הגמרא דזבחי' דחשיב מילה תדיר לגבי פסח לא היקשו תו' כלום בפסחי' דלא יכולן למילף פסח מתמיד ומילה דהני תרווייהו חשיבי תדירי' לגבי פסח.

רק אין זה קושי' דאע"ג דחשיב מילה תדיר לגבי פסח לא חשיב תדיר לגבי שבת דאיתא בכל ז' ואי"ל דמש"ה דוחה מילה לשבת משום שהוא תדיר דהא שבת תדיר מיני' אלא ע"כ הא דדוחה מילה את השבת הוא מטעם אחרנא דליתא בתמיד א"כ יכולין למילף פסח מבניניהו מתמיד ומילה כמו שהיקשו תוס' וק"ל.

ואע"ג דתרומת הדשן בסי' רס"י גבי הא אי מילה קודם לקריאת המגילה או לאו כותב דמוכח מתו' דפסחי' הנ"ל דמילה לא חשיבה תדירה טפי מפסח הואיל שזמנו קבוע בכל שנה ושנה, והיינו כאידך לישנא דהגמרא במסכת זבחים.

(ולי' הק' נראה דזה אינו רק ר"ע סובר דכל דבר שהוא מצוי תמיד יותר מחבירו אע"פ שחבירו הוא דבר שזמנו קבוע מ"מ אותו שמצוי תמיד הוא עדיף ואם ע"כ צריכין להקדים אחד מהם אזי מקימן המצוי לפני הדבר שזמנו קבוע כמו שאמרנו ב"ה דמברך על היין משום שהוא תדירה ואח"כ מברך על היום דברכת היום אינו תדירה כמו היין אע"ג שברכת היום זמנו קבוע אלא כדאמרין דלענין קדימה עדיף מצוי תמיד למי שאינו מצוי אלא לזמן קבוע לו,

אבל לומר שהי' עדיף מדבר מקודש ממנו דמזה שקלי' וטרי' הגמרא התם דקאי על איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם⁴ ורוצה לפשוט מהא דקאמר אוציא את הפסח שאינו תדיר וכו' דלכל מילי חשיב מצוי ממש כתדיר דאי לא"ה לא הי' אמרינן דמשום חשיבו' מצוי לחודא דאוציא מן הקרא דאשר לא תעשנה רק פסח ולא מילה בזה איכא תרי לישנא התם, דללשון ראשון מאי תדירה דקאמר במילה תדיר במצות, אבל משום מצוי לא חשיב כמו תדיר ממש להוציא מש"כ מן המקרא פסח ולא מילה.

ולאידך לישנא אמרינן דמילה לגבי פסח חשיב תדיר ממש, אבל לענין קדימה אחד קודם לחבירו בשניהם קדושי' או בשניהם אינו קדושי' וכ"מ המצוי תמיד הוא קודם לדבר שאינו מצוי כ"כ בזמן קבוע לו מהאי דין לגבי ברכת היום ואכ"ה גם ללישנא קמא לא היקשו תו' בפסחים כלום דלא יכולין למילף פסח ממילה משום דמילה הוא יותר מצוי מפסח, אלא ודאי דאמרין דאע"פ שמילה יותר מצוי מפסח מ"מ אינו מצוי

(3) שם בד"ה מה לתמיד שכן תדיר.

(4) זבחים דף ע"ב.

יותר משבת דנימא דמשום האי טעמא דוחה את השבת).

מ"מ נ"ל כמו שכתבתי ובלא"ה לית הילכתא כהאי דתרומת הדשן דהא אנן פסקינן דמילה קודם קריאו' המגילה כמו שאיתא בש"ע סי' תרצ"ב ובודאי הוא מהאי טעמא דמילה הוא תדיר לגבי מגילה וכן לגבי תקיעת שופר.

ואע"ג שיש מי שכותב הטעם משום דכתיב זכור ברית אברהם ברישא והדר ועקידת יצחק, זה אינו רק דאסמכינן לקרא הלז אבל העיקר טעם הוא משום דמילה היא תדירה.

מכל הלין טעמא נ"ל דהסנדק קודם לקרותו בתורה מהתוקע.

רק באותו מעשה שאירע ביום ר"ה ההוא, הורה המורה דהתוקע קודם משום האי טעמא דלבוש דכותב דמש"ה נוהגין לקרותו כדי שיוכל לתקוע יפה, ואכ"ה דמשום מצות ציבור קודם בתורה, דין הוא שיהי' קודם לסנדק שהוא עוסק במילה שהיא מצות יחיד, ואין נ"ל דהא גוף מצות תקיעו' שופר אע"פ שהיא מצות ציבור היא מאוחרת למילה ולמה נאמר דהעוסק במצוה זו היא עדיף ממצוה עצמה ויהי' קודם לסנדק מש"ה נ"ל פשוט וברור כמו שכתבתי.



ברכת "שהחיינו" על שופר ביום ב' דר"ה

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע אדה"ז המבואר

בשו"ע אדה"ז בסי' תר ס"ד לאחר שמבאר באריכות מדוע שני ימים של ראש השנה נחשבים "כיום אחד ארוך", מביא בס"ה מחלוקת הפוסקים בדין ברכת "שהחיינו" בקידוש של ליל ב' דר"ה ובתקיעת שופר של יום ב' דר"ה:

לדעה הראשונה אין מברכים "שהחיינו" בשניהם, והטעם: "כיון ששני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד הן חשובין, א"כ נפטר בזמן של אתמול שהוא תחילת קדושת היום, ולמה יחזור לומר זמן באמצע? וכן ביום שני על השופר אין לומר זמן, שכבר נפטר בזמן שאמר אתמול על השופר".

ולדעה השנייה מברכים "שהחיינו" בשניהם, והטעם: "כיון שאבותינו היו מברכין זמן ביום שני אף שהיו עושין אותן קדושה אחת וכיום אחד, שהרי אם באו עדים אחר המנחה עיקר היו"ט של תורה הוא למחר ויום ראשון אינו אלא מדברי סופרים, וכחול

הוא חשוב לגבי יום שני שבו הוקבע החודש, לפיכך גם לנו יש לברך זמן בליל שני . . כדי שלא לשנות ממנהג אבותינו".

ובס"ו מכריע אדה"ז: "והלכה כסברא האחרונה", דהיינו שמברכים "שהחיינו" הן בקידוש של ליל ב' והן בשופר של יום ב'.

אלא שמוסיף: "ומכל מקום לכתחלה טוב שיוציא אדם את עצמו מידי ספק ברכה, וילבוש מלבוש חדש . . או יקח פרי חדש ויניחנו לפניו בעת הקידוש ויברך "שהחיינו", ויהא דעתו גם על המלבוש או על הפרי . . ואם אין לו בגד חדש ופרי חדש, עם כל זה יברך שהחיינו, שהעיקר כסברא האחרונה. וכן בתקיעת שופר של יום שני, לכתחלה ילבש התוקע בגד חדש, ויהיה עליו בשעת ברכת שהחיינו"¹. ומסיים: "(ומנהג ספרד שלא לברך "שהחיינו")".

וצריך להבין: למה מביא אדה"ז את מנהג ספרד (ובפרט מנהג הסותר את מנהג אשכנז), והרי אין דרכו בשולחנו להביא מנהג ספרד?

אמנם לאחר חיפוש במחשב מצאתי שרק בעוד שלושה מקומות מביא אדה"ז מנהג הספרדים בשו"ע שלו²: א) בס' רע"א, בענין זמן אמירת "במה מדליקין" בתפלת ערבית, שהספרדים אומרים אותו לפני תפלת ערבית, ומנהג האשכנזים לאמרו אחר התפלה. ב) בס' תקצא ס"ה, בענין אמירת פסוקי קרבנות מוסף בתפלת מוסף של המועדים, שהספרדים לא אומרים אותם כלל, ומנהג האשכנזים לאומרם. ג) בס' תקצא ס"א, בענין אמירת פסוקי "צדקתך" במנחה של ראש השנה שחל

1) צריך עיון מה מוסיף בתיבו אלו, והרי כתב כבר "ילבש התוקע בגד חדש", והיינו בשעה שהוא תוקע. ואם כוונתו לתרץ בזה איזו קושיא נסתרת, למה לא כתב פרט זה כשהזכיר את לבישת הבגד בזמן הקידוש.

2) ובסידור (לפני "ובא לציון") מביא "מנהג ספרד" בענין ימים שאים אומרים בהם תחנון, וכן "למנצח" ו"תפלה לדוד". ובטעם הדבר שכתב "מנהג ספרד", כתב הרא"ח נאה (ע"ד הצחות או הדרוש) כי לא רצה להזכיר י"ט כסלו, ומאידך רצה שלא יאמרו תחנון בי"ט כסלו, לכן כתב "מנהג ספרד". אך לפי זה משמע שמנהג ספרד לומר תחנון בי"ט כסלו, והרי אין זה כך, שהרי מטרת י"ט כסלו שיפוצו המעיינות חוצה לכל העדות ולכל החוגים, כולל הספרדים.

לכן צריך לומר בפשטות הטעם שכתב "מנהג ספרד", שזהו כדי להבהיר מדוע כתב זאת לפני "למנצח" שלפני "ובא לציון" ולא לפני "אל ארך אפים", שמוסיפים "בשני וחמישי" (לפני הוצאת ספר תורה), והטעם הוא, כי הספרדים לא נוהגים לומר "אל ארך אפים" כלל, ולכן הוכרח לכתוב כן "לפני" "למנצח". ולפי זה מובן שכל הימים שלא אומרים בהם "למנצח" גם לא לא אומרים "אל ארך אפים", ולפי קביעת הרבי בשיחה, גם לא אומרים "אבינו מלכנו", כידוע.

בשבת, שהספרדים אומרים אותם, ומנהג האשכנזים שלא לאמרום.

אלא שבכל המקומות הנ"ל, כשמעיינים בהם היטב רואים לכאורה שהסיבה להבאת מנהג ספרד היא כדי לבאר את מנהג אשכנז, כלומר אמנם על פי הסברא מנהג הספרדים נראה יותר נכון, אך יש טעם מדוע מנהג אשכנז שונה, וכמו שמבאר במקומות הנ"ל.

אבל כאן אי אפשר לומר כן, כיון שכאן מביא את מנהג ספרד בסתם, ואינו מבאר טעם המנהג לחלק בין "שהחיינו" על קידוש לבין "שהחיינו" על שופר. ואם כן מהי סיבת הבאת המנהג. אמנם מנהג ספרד זה הובא בסוגריים, אבל אין זה מסביר כלל למה הוצרך לל הביאור³.

ואולי יש לומר (בדוחק עכ"פ) שאדה"ז מרמז בזה, שכיון שמנהג ספרד שלא לברך "שהחיינו", אם כן החיוב ללבוש בגד חדש ביום השני של ראש השנה בעת תקיעת שופר, הוא לא רק חומרא כמו בקידוש הלילה שכתב "טוב שיוציא אדם את עצמו מדי ספק", אלא הוא יותר חיוב (קרוב לדין), וכלשונו: "לכתחילה ילבש התוקע". ויותר משמע מהמשך לשונו שם "ואם חל יום ראשון בשבת .. אינו צריך ללבוש בגד חדש". משמע שביום הראשון זהו בגד "צריך ללבוש".

ובטעם ההבדל שבין קידוש היום לשופר⁴, יש לומר שהשופר שונה מקידוש היום, שכן "שהחיינו" על קידוש היום הוא מחמת המועד הבא מזמן לזמן, וכיון שכיום היום השני הוא מדרבנן, הרי שזהו מועד חדש, ואינו יוצא בברכת המועד של אתמול, ואילו בשופר הברכה היא על המצוה הבאה מזמן לזמן, והרי בירך כבר על מצות השופר "שהחיינו" ביום הראשון. והוא על דרך מצות לולב שאין מברכים "שהחיינו" ביום ב', שהרי כבר בירך עליו ביום הראשון⁵.

(3) בליט ברירה היה ניתן לומר שכל הקטע הזה היא הוספת איזה מעתיק, כמו שמצינו בכמה מקומות הוספות מעתיקים בסוגריים. אלא שבאותם מקומות יש הוכחות מסויימות לכך, אבל כאן אין שום הוכחה לכך, ולכן ההנחה הפשוטה היא שמכ"ק אדה"ז הועתק כן.

(4) בנוסף לטעם שכתב הב"ח: "דכיון דאנן בקיאין בקיבועא דירחא ויום טוב שני אינו אלא דרבנן, אתי זמן דרבנן שעל הקידוש ומפיק זמן דשופר דהוא נמי מדרבנן ביום שני".

(5) וראה גם שוע"ר ס' תרמט סכ"א שמחלק בין ברכה על קדושת היום לבין ברכה על המצוות הנוהגים באותו יום, שהמצוות הנוהגות באותו יום אינן מעיקר קדושת היום. אלא ששם מדבר על הלולב שאכן לא תלאו הכתוב בקדושת היום אלא ביום הראשון, אבל צ"ע אם גם בשופר כן הוא, שהרי

אבל בדיעבד גם אם לא לובש בגד חדש ביום השני המנהג לברך המנהג לברך "שהחיינו" על שופר ביום ב', ואינו דומה ללולב, שכן חיוב נטילת לולב ביום השני הוא חיוב בפני עצמו ואינו מחמת החיוב של היום הראשון, וכיון שביום הראשון בירך "שהחיינו" על הלולב פטר בזה את הלולב של שאר הימים, ואילו בשופר מה שתוקע בשופר ביום השני זהו מחמת חיובו ביום הראשון, וכיון שחיבו לתקוע בשופר ביום השני (שכן בזמן אבותינו היה ספק שמא הוא היום הראשון), הרי זה מתחייב בכל ברכותיו כמו ביום הראשון⁶.

הנהגה כל זה דעת בדעת רבנו בשולחנו, אך נראה שבסידור דעתו שונה, שכתב בסידור (בסדר ראש השנה): "בליל שני של ראש השנה נוהגין להניח פרי חדש בפני המקדש ויתן עינו בו ויאמר שהחיינו". ובפסקי הסידור להרא"ח נאה (אות קעח) דייק בלשון אדה"ז שכתב "נוהגין" ולא "טוב להניח" כלשונו בשו"ע, ומבאר הטעם לכך, לפי שבשער הכוונות (להאריז"ל) כתב: "צריך לברך ברכת שהחיינו בקידוש של הלילה, ואין צריך לחפש אחר פרי חדש כלל" – לא רצה אדה"ז לכתוב "טוב להניח", כיון שזה יהיה נגד פסק האריז"ל, לכן כתב "נוהגין להניח", לומר שזהו מנהג שכבר התפשט, ולכן אין לבטלו, אף שמן הדין אין בזה שום צורך.

אך לכאורה דבריו צ"ע, שכן הלשון "נוהגין להניח" יותר מחייב מאשר "טוב להניח", שהרי מנהג ישראל תורה הוא, ואנשים מקפידים על מנהג מאשר על דבר שחיובו רק חומרא. ולפי זה אדה"ז בסידורו העלה את החיוב של פרי חדש בשעת הקידוש לדרגת מנהג ולא סתם חומרא כבשו"ע⁷.

"מצות היום בשופר" (ר"ה כו, ב), דהיינו שזהו מהותו של היום, ואם כן אפשר שחיובו מעצם קדושת היום.

6) ראה הגה"מ הל' שופר פ"ג אות ז: "בתקיעה מודו דהיום אין יוצאין בתקיעה של אתמול, ולא אמרינן יומא אריכתא הוא, והוא הדין נמי בברכות התקיעה". ויש להעיר מדיוק לשון אדה"ז בסברא הא' בטעם שאין לברך "שהחיינו" על השופר של היום הב': "שכבר נפטר בזמן שאמר אתמול על השופר", דהיינו לא שאין חיוב כלל, אלא "שנפטר" (ראה עד"ו בלקוטי שיחות חל"ז ע' 17 הערה 24). ואילו לסברא הב' החיוב עדיין קיים, כפי שהיה קיים בזמן אבותינו.

7) ועד"ז מצינו בסידור בענין חיוב הנחת תפילין ר"ת, שבהלכותיו (כולל בהלכות ציצית בסידור) כתב "ירא שמים יניח תפילין ר"ת", ואילו בסדר התפלה אחר עלינו לשבח כתב בפשיטות "מנהג להניח תפילין ר"ת וכו'".

[א] אפשר שכל שינויי הלשונות בשו"ע ובסידור הוא מחמת אופי החיבור, שכן סגנון כתיבת ההלכות בסידור (לפי סדר התפלה או החיים, ולא בקבוצי ההלכות שבסידור), הן שוות לכל נפש (משא"כ

ועפ"ז מובן גם השינוי בלשון במי שאינו לו פרי חדש, שבשו"ע כותב אדה"ז: "ואם אין לו בגד ופרי חדש, עם כל זה יברך שהחיינו", ואילו בסידור כתב: "ואם אין פרי חדש מצוי, מכל מקום יאמר שהחיינו". הרי שבסידור מצריך להתאמץ להשיג פרי חדש אם הוא מצוי בשוק, כיון שזהו מנהג ישראל, ואילו בשו"ע אינו מחייב לרדוף אחריו לקנותו אף אם הוא מצוי, אלא די לו שאין מצוי לו בביתו.

אך זהו דוקא גבי "שהחיינו" בקידוש, אבל לגבי שופר לא מובא כלום בסידור לענין ברכת "שהחיינו" ביום שני, אינו כותב לא חומרא ולא מנהג שהתוקע לובש בגד חדש, משמע שבענין הזה נוקט לגמרי כאריז"ל שאין צריך לקחת בגד חדש כלל.

והאמת שזה מתאים לביאור של הרא"ח נאה המובא לעיל, שבשופר כיון שלא התפשט המנהג ללבוש בגד חדש, לכן יש לסמוך בזה על מנהג האריז"ל שסובר שאין צריך לקחת כלל פרי חדש או בגד חדש ביום השני.

אבל גם לביאור שלנו יש לומר, שאדה"ז בסידורו סובר (הפוך מדבריו בשו"ע) שבקידוש יש חידוש גדול יותר לברך "שהחיינו" מאשר על שופר, כיון שראש השנה הוא יום אחד ארוך, הרי ש"שהחיינו" בקידוש של ליל א' דראש השנה דיה לפטור את ליל ב', וכלשון אדה"ז בשולחנו בדעה הא': "כיון ששני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד הן חשובין, א"כ נפטר בזמן של אתמול שהוא תחילת קדושת היום, ולמה יחזור לומר זמן באמצע". ולכן יש יותר ענין לקחת פרי חדש בקידוש, וכך גם התפשט המנהג. ואילו בשופר אין זה המשך אחד מאתמול, אלא זהו מעשה חדש של תקיעת שופר, וממילא גם החיוב שלו הוא בפני עצמו גם לענין "שהחיינו", ולכן בענין הזה לא הקפידו כל כך לקחת בגד חדש.

[ואכן גם בהנהגת רבותינו נשיאנו לא ראינו הקפדה שלבשו בגד חדש בזמן תקיעת שופר ביום ב', אלא הסתפקו בלקיחת מטפחת של משי, שעל פי דין אין צריך לברך עליה "שהחיינו" בפני עצמו, ומן הסתם לא לקחו אלא להיכר או להעדפה יתרה. ועצ"ע].

והעיקר שנזכר ליעוד של "יחיינו מיומיים, ביום השלישי יקימנו, ונחיה לפניו"⁸,

בשו"ע, וממילא אינו יכול לכתוב בלשון שמחייב רק יחידים או אנשי מעלה, אלא כותב בלשון "מנהג" או "נוהגין", כדי להשוות החיוב לכל נפש באשר הוא].

עם כל הפירושים שבדבר ע"פ נגלה וע"פ פנימיות⁹.



קפה טחון בשבת

הרב שבתאי אשר טיאר

דיין ומו"צ, מעלבורן

מח"ס קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה

בספר שבת כהלכה ח"ב עמ' שעב פסק המחבר הרה"ג הרר' יקותיאל פרקש שליט"א שמותר¹ לשפוך מים חמים על שקיות תה ועל מסננת שהונחו בתוכה עלי תה אף שהמים קולטים את טעם התה מהעלים, ונפרדים מהם עם שפיכתם. ובביאורים סק"ח שם כתב שלמד היתר זה מהמבואר בשולחן ערוך סי' שיט סעיף ט' (ע"פ שיטת רש"י): "משמרת... אם נתן בה שמרים מערב שבת, מותר ליתן עליהם מים כדי שיחזרו צלולים לזוב."

וע"פ דברים אלו כתב הרב יעקב גולדשטיין² שמותר להכניס בשבת פולי קפה טחונים למסננת ואז לשפוך עליהם מים חמים, ובכך יעבירו המים דרך פולי הקפה הטחונים והמסננת, והמים יקלטו את טעם של פולי הקפה.

ולענ"ד אין דברים אלו מחוורין. דהנה במשנה (שבת קלט, ב ופרש"י) איתא: נותנין מים על גבי שמרים (הנתונים במשמרת מבעוד יום) בשביל שיצולו (שיהו צלולים לזוב). ומבואר בספר "אור החמה"³ (ר"ז קרויזר) דהטעם שלא חשיב גורם לברירת השמרים (שבנתנית המים הוא בורר את היין מתוך השמרים⁴) הוא דכיון שהיין אינם יוצאים בעינם, דהרי מתערבים עם המים, משו"ה מותר כיון דלא ניכר הברירה.

(9) ויש להוסיף בין שאר כל ר"ת של תש"פ – תהא שנת פנימיות.

(1) אין חשש בורר.

(2) וכ"פ אדה"ז בשו"ע שלו סעי' יב.

(3) באתר www.shulchanaruchharav.com

(4) פי' שיהיו השמרים צלולים ויזובו מהם המים עם מקצת היין שנשאר בלוע בשמרים.

(5) הובא דבריו בספר "הרמב"ם השלם" (וולפא) הלכות שבת ח"ג עמ' קצ).

(6) משא"כ מה שהמים יוצאים אח"כ מאליהם מתוך השמרים, מבואר בפסקי רי"ד שם ש"אין זה

סיגון שהמים כאשר שם אותם כך יצאו, ולא נתברר פסולת מהם."

ועפ"ז מובן בטוב טעם למה פירש רש"י שאסור לעשות כן אא"כ היו נתונים במשמרת מבעוד יום⁸, דאל"כ ניכר הדבר שמתכוון לברירה.⁸

[בסוף הערה ח שם כתב הרב פרקש שליט"א - לרווחא דמילתא - שבכלל נראה שבעלה התה אין בזה כל חשש במה שמברר את טעם התה או את צבעו מתוך העלים, "כשם שלא יעלה על הדעת שהמכניס לתבשיל תבלינים המטעימים המאכל, על מנת ליטלם משם לאחר שיפלטו טעמם לתוכו", כיון שאין הנפלט ממנו עומד בפני עצמו אלא מיד מתערב במאכל.

ולענ"ד נראה להיפך: כשם שאכן אסור ליטלם משם לאחר שיפלטו טעמם לתוכו והעושה כן חייב משום בורר פסולת (התבלינים לאחר שכבר פלטו טעמם לתוך המאכל) מתוך אוכל (המאכל), עד"ז⁹ אסור להכניס בשבת עלי תה (וכ"ש פולי קפה טחונים¹⁰) למסננת ולשפוך מים חמים עליהם, אא"כ היו נתונים במשמרת מבעוד יום, דאל"כ ניכר הדבר שמתכוון להפריד עלי התה או פולי הקפה הטחונים מטעם המשקה והמשקה. ועכ"פ, אין מקור מפורש להתיר, וישנו רק סברא שאינה מוכרחת].

וכיון שבשו"ע מפורש (ע"פ המפורש ברש"י) שאין היתר אא"כ נתן בה השמרים מערב שבת, אין ללמוד מכאן שום היתר להכניס בשבת עלי תה¹¹ וכ"ש פולי קפה טחונים למסננת ואז לשפוך עליהם מים חמים. ולענ"ד גם לולי הנ"ל יש כאן בעי' של עובדין דחול. והרוצה לשנות קפה בשבת, עליו להכין קפה נמס כמנהג ישראל ולהיות מודע למועצת שלמה המלך ע"ה (משלי ט, י) "הולך בתם ילך בטח, ומעקש דרכיו יודע", ע"ש בפרש"י.

(7) וראה עד"ז בסעיף כא בשו"ע אדה"ז.

(8) בפירוש קדמון על הרמב"ם (הובא דבריו בספר "הרמב"ם השלם" (וולפא) הלכות שבת ח"ג עמ' קצא): "ואין אומרים אסור ליתן מים ע"ג השמרים מפני שנראה כמשמר, שמאחר שאינו נתון השמרים במשמרת אינו אסור".

להעיר ממ"ש בספר אג"ט (מרקד ס"ו סק"ח): "ובאמת כי הפירוש (של רש"י) קשה מאד, כי בנתינת המים הוא בורר ממש את היין מתוך השמרים.. וכפי הנראה מטעם זה כתב בחידושי הר"ן בשם הרב יהונתן.. ומסיים, ולא כפירוש רש"י במשמרת."

(9) בנוסף לזה שקיים חשש של בישול עלי התה או פולי הקפה הטחונים.

(10) שבגלל הרעננות שלהם מכילים לחות ורטיבות הנ"ט במים.

(11) משא"כ לשפוך מים חמים על שקיות תה, באופן שאין בו משום איסור בישול.

פשוטו של מקרא

שבט לוי יצאו למלחמת מדין?

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בפרשת מטות (לא, ג-ה) נאמר אודות מלחמת מדין: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל הָעָם לֵאמֹר הִחְלְצוּ מֵאֲתֹכֶם אַנְשִׁים לְצַבָּא וַיְהִיו עַל מְדִינָ לְתַת נַקְמַת ה' בְּמְדִינָ. אֶלֶף לַמָּטָה אֶלֶף לַמָּטָה לְכָל מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלַחוּ לְצַבָּא. וַיִּמְסְרוּ מֵאֲלֵפֵי יִשְׂרָאֵל אֶלֶף לַמָּטָה שְׁנַיִם עֶשֶׂר אֶלֶף חֲלוּצֵי צַבָּא".

ואיתא ברש"י שם ד"ה 'לכל מטות ישראל': 'לרבות שבט לוי'. ומקורו בספרי (קנז) וכשיטת רבי עקיבא שאומר: "אלף למטה אלה למטה י"ב אלה, מה ת"ל לכל מטות ישראל תשלחו לצבא? להביא את שבטו של לוי".

ותמהו כולם איך זה מתאים עם מ"ש בפסוק שאח"כ (שם ה): 'וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה שנים עשר אלף חלוצי צבא' בלבד, והרי לפי זה היה צ"ל י"ג אלה?!

ואכן הגר"א משנה את הגירסא בספרי שם (אות ט) כך: "אלף למטה אלה למטה כ"ד אלה שנאמר וימסרו וגו' י"ב אלה חלוצי צבא. רבי עקיבא אומר כו' מה ת"ל וימסרו כו' להוציא שבטו של לוי כו'". עכ"ל. וזה בדיוק הפוך מרש"י.

ונראה בס"ד לתרץ, ועפ"ז לא יצטרכו לשנות מאומה בגירסת הספרי - ובהקדם מה שמצינו הבדל בין 'ציווי המלחמה' שנאמר בה: 'החלצו מאתכם אנשים' (צדיקים), שהכוונה 'צאו מבתים לקרב' בהתנדבות מבלי להכריח אותם (ספר השרשים) - לבין 'התקבצות הנלחמים ושליחתם' שנאמר בה: 'וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה שנים עשר אלף חלוצי צבא', שהכוונה ש'וימסרו' על כרחן.

מדוע חל השינוי הזאת שבין ה'ציווי' בהתנדבות לבין 'התקבצות הנלחמים' בחובת הגיוס? מבאר רש"י: "להודיעך שבחן של רועי ישראל כמה הם חביבים על ישראל... מששמעו שמיתת משה תלויה בנקמת מדין, לא רצו ללכת עד שנמסרו על כרחן".

והנה שבט לוי בעצם לא נטלו חלק בארץ ולכן גם לא יצאו לצבא. אבל כאן במלחמת מדין רצו לזכותם שגם הם יטלו בה חלק ('לתת נקמת ה' במדין' - 'שהעומד

כנגד ישראל כאלו עומד כנגד הקב"ה - רש"י¹, צריך היה לרבות זאת כמ"ש: 'אֶלֶף לְמִטָּה אֶלֶף לְמִטָּה לְכָל מִטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלַחוּ לְצַבָּא' (דלכאורה תיבות 'לכל מטות ישראל' מיותרות הם).

ואיתא במדרש 'למדנו' (הובא ב'תורה שלמה' מטות (ע' עא) אות כא): "אלף למטה. יכול אתה אומר עד שיבואו כל ישראל כולם ויעשו בהם נקמה, והרי למדנו שבדבר אחד שהוציא משה מתוך פיו יכול לשרוף את העולם שנאמר (תהלים קד, ד) ומשרתיו אש לוהט? אלא שיהיו כולם שותפין בנקמתו של מדין".

ומעתה א"ש שב'ציווי המלחמה' שהיה בהתנדבות בלבד, זה היה כולל גם את שבט לוי בשביל לזכותם שיהיו "כולם שותפין בנקמתו של מדין", אבל אח"כ שחל השינוי מחמת 'שמעו שמיית משה תלויה בנקמת מדין, לא רצו ללכת - בפרט שמשה משבט שלהם - לפיכך אותם לא נמסרו למלחמה על כרחן, ולכן 'וַיִּמָּסְרוּ מֵאֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל אֶלֶף לְמִטָּה שְׁנַיִם עָשָׂר אֶלֶף חֲלוּצֵי צִבָּא' בלבד, ולק"מ והכל א"ש מאד ולא צריכים לשנות בגירסת הספרי.



ויביאנו אל המקום הזה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך"

בפרשת פרשת כי תבוא כתוב, ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת
ארץ זבת חלב ודבש (דברים כ"ו, ט').

ופירש רש"י: "אל המקום הזה - זה בית המקדש, ויתן לנו את הארץ -
כמשמעו".

והקשו בספר מרפסין איגרי, בפרשתנו, וז"ל: כיצד זה הקדים הכתוב את בית
המקדש לביאת הארץ, הלא בתחילה נתן לנו ה' את הארץ הזאת, ורק לאחר מכן הביאנו
לבית המקדש, ? עכ"ל.

מצאתי בשם החתם סופר זיע"א שאמירה זו: "ויביאנו אל המקום הזה, ויתן לנו
את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש", היא על דרך מה שאומרים בהגדה של פסח:

(1) הערת המערכת: ראה לקו"ש חכ"ג שיחה לפרשת מטות.

"אילו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל, דיינו".

כלומר: אחרי הטובה הגדולה שהוציאנו הקב"ה מטומאת מצרים, והביאנו אל המקום הזה - הוא בית המקדש - שער השמים, גם אילו לא היה הקב"ה נותן לנו את ארץ ישראל כלל, דיינו.

אך אנו זכינו, ולא די שהקב"ה הביאנו אל המקום הזה - בית המקדש, אלא אף הוסיף ונתן לנו גם את ארץ זבת חלב ודבש - ארץ ישראל.

ב) בספר מרפסין איגרי, בפרשתנו, תירצו בשם הרב א' ברוכמן שליט"א, וז"ל: "מדרש רבה" (שמות פרשה ל"ב, ב') מובא: "למה נקראת ארץ חמדה? מפני שבית המקדש נתון בתוכה". הרי שעיקר חשיבותה של ארץ ישראל הוא בגלל בית המקדש הנתון בתוכה.

זאת, אם כן, הסיבה שיש להזכיר קודם את בית המקדש, ורק אחר כך את ארץ ישראל. שהרי אילולי בית המקדש הנמצא בתוך ארץ ישראל, מאבדת הארץ את כל חשיבותה, ואין מקום להודות על נתינת הארץ, ורק בגלל שיש בתוכה את בית המקדש, שוב גם הארץ מקבלת חשיבות מיוחדת, ויש להודות גם עליה. עכ"ל.

ג) לענ"ד נראה לתרץ בס"ד שהנה על הפסוק (שמות י"ט, ד') "ואשא אתכם על כנפי נשרים", תירגם "יונתן בן עוזיאל": "וטענית יתכון על עננין ה' כעל גדפי נשרים מן פילוסין, ואובילית יתכון לאתר בית קדשא למעבד תמן פסחא, ובהוא לילא אתיבית יתכון לפילוסין". כלומר: הטענתי אתכם - בני ישראל - על עננים במצרים, והובלתי אתכם למקום בית המקדש לעשות שם את הפסח, ובלילה החזרתי אתכם למצרים.

הרי, שבני ישראל, עוד טרם בואם לארץ ישראל, היו במקום בית המקדש בליל פסח שבו יצאו ממצרים, ולכך הקדים הכתוב את ביאת ישראל אל המקום הזה - בית המקדש, לביאתם לארץ ישראל.

ד) עוד י"ל בס"ד שהנה בספרי כתוב: "ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת, בשכר ביאתינו אל המקום הזה ניתן לנו הארץ הזאת".

הרי, שעיקר תכלית הכניסה לארץ ישראל, היה כדי להביאנו אל המקום הקדוש של בית המקדש, שנעבוד בו את הקב"ה. לכך הקדימה התורה את "ביאתנו לבית המקדש" שהוא עיקר התכלית, "לביאתנו לארץ ישראל" שהוא רק האמצעי לביאתנו

לבית המקדש.

וכך מתפרש הפסוק: "ויביאנו אל המקום הזה" שהוא בית המקדש - ובשביל זה שנגיע למקום הזה - "ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש".

ה) עוד י"ל בס"ד שמאחר ובית המקדש הוא הדבר הקדוש והיקר ביותר לעם ישראל, יש לחלוק לו כבוד ולהזכירו קודם ארץ ישראל, אף שלפי סדר הדברים, הכניסה לארץ ישראל הייתה לפני הביאה לבית המקדש.

ו) עוד י"ל בס"ד שיתכן שהכוונה "ויביאנו אל המקום הזה" - זה בית המקדש, היא על המשכן שהיה במדבר. ולכך מזכירים זאת לפני ארץ ישראל, שהרי אכן אל המשכן באנו לפני שבאנו לארץ ישראל.

ז) עוד י"ל בס"ד בדרך דרוש, שרמז שלפני שנכנסים לארץ ישראל, צריך לעשות הכנה להיכנס לארץ ישראל "בקדושה", וזהו: "אל המקום הזה, זה בית המקדש", היינו שיכין עצמו "בקדושה", ורק אחר כך: "ויתן לנו את הארץ", שיזכה להיכנס לארץ ישראל כראוי בקדושה ובטהרה. והבן.



שונות

אל המקום אשר יבחר ה'

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בספר החיים לאחי המהר"ל ספר גאולה וישועה פרק א:

"המצפה תמיד לישועת הגאולה ועיניו וליבו שם כל הימים..מעלה עליו הכתוב כאלו דר ועמד בתוכה,

כענין שאנו מחזירים פנים למזרח א"י בשעת התפילה ומכוונים לבנו נגד ירושלים שנחשב כאילו אנו עומדים בה.

וספני טעם זה לא הוזכר ירושלים בפ"י בכל התורה רק אמר סתם "אל המקום אשר יבחר ה'", לפי שכל מקום מוקטר ומוגש לשמו והכל בכלל המקום אשר יבחר ה'".

ומשמעות דבריו לבאר הטעם שלא נתפרש שם ירושלים בפירוש בכתוב אלא נאמר בכללות "אל המקום אשר יבחר ה'", משום שגם הנמצא במקומות אחרים יכול לכוון כנגד ירושלים.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב איך זה מתאים עם המשמעות הפשוטה של פסוק זה שבא לאסור הקרבה בבמות, ומצווה שהקרבות יהיו רק בירושלים ולא בשום מקום אחר. (וכמ"ש שם בהמשך "השמרלך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה".

ולכאורה הכוונה היא ע"ד הרמז דוקא, דאכן ע"ד הפשט בא למעט כל המקומות, אבל ע"ד הרמז לענין התפילה יש כאן רמז שכל מקום שמכוונים בו לירושלים הוא כאילו מתפלל בירושלים. וק"ל.



הערה בפזמון "שלום עליכם"

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בכרייטון ביטש – ברוקלין, נ.י.

בסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות מבאר מה שאומרים למלאכים "צאתכם

לשלום" שאין בזה זלזול כי אצל מלאכים כל רגע הוא יקר וגם שהותם לרגע דבר גדול, ע"ש.

בוה מוסבר מה שהמלאכים נחפזים לצאת אחרי שמלוים כל יהודי הביתה בצאתו מביהכ"נ בליל שבת.

אבל אינו מובן מה שגם אנו מראים שגם אנו מרוצים מיציאתם כ"כ מהר עד שתומ"י אחרי בקשתינו ברכוני לשלום אנו אומרים להם צאתכם לשלום! ולכאורה היתה יותר נאה ומכובד למלאכים אם היינו מראים להם שאנו שמחים בשהותם אצלינו עוד משך זמן, ואם הם מוכרחים לצאת מצד יוקר הזמן שלהם הם יצאו גם אם לא היינו אומרים להם "צאתכם לשלום" באותה שירה ושמחה שאומרים להם "בואכם לשלום", שמזה נראה שגם אנו מרוצים מיציאתם כ"כ מהר אחרי ביאתם וברכתם !?

וי"ל הטעם ע"פ מה שנאמר בפ' משפטים (כ"ג כ') הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך וגו' וממשיך בפסוק הבא (כ"א) אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם וגו' ופירש"י על המקרא "אינו מלומד בכך שהוא מן הכת שאין חוטאין" ולכן אנו מזרזין למלאכים לצאת ואומרים תומ"י "צאתכם לשלום" אחרי שבאו וברכו אותנו, כי אם ישוה אצלינו איזה משך זמן אולי יראו אצלינו איזה מעשה או דבר בלתי רצוי ולא יוכלו לסובלו ויגרום ח"ו פגיעה בברכתם, ולכן גם אנו מרוצים ביציאתם ואומרים מיד "צאתכם לשלום" כי זה לטובתנו!



מענה להערות, על חודש אלול

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בגליון הקודם, שאלתי על לשון אדמו"ר מהר"ש בהמשך וככה תרל"ז (סה"מ תרל"ז ח"ב ע' תשא) "נרי בידך ונרך בידי, במד"ר ראה שופטים, אם שמרתם ד"ת".

והוא במד"ר פ' ראה (כאשר כבר כותב אדמו"ר מהר"ש במק"א), אם כן מהו הציון "במד"ר ראה שופטים".

ואולי י"ל: הרבה פעמים כאשר מציינים לאיזה מקור באיזה ענין שיהיה,

(1) הערת המערכת: ראה רשימות חוברת קמג. שיחת ש"פ בראשית (ב) תשל"א שיחה ב. הערות וביאורים גליון תתצז.

מוסיפים תיבת "עייין", או תיבת "ראה". ועל כן רגיל כיום [ויש לעיין איך הוא בגוכי"ק הרבי] כאשר מציינים לפרשת "ראה" שבחומש דברים, מוסיפים התיבת "פרשת ראה", וזהו למען ירוץ בו הקורא שלא יתבלבל בין תיבת "ראה" שבא במקום "עייין" לתיבת "ראה" שהוא שם הפרשה.

והמהר"ש, אגב שיטפיה, להדגיש ענין "ראה" שהכוונה לשם הפרשה, הוא קרא לזה "'במד"ר ראה שופטים", שמודגש שמדובר על הפרשה, ולא "ראה" מלשון "עייין".

[יש להוסיף ענין בכלל, ששייך להרבה מדברים הנכתבים בגליונות. לפעמים יש ידידים שקוראים את הנכתב, ומפטירים בלשון "אוה, קשה לקבל דברים אלו", וזהו מפני הדוחק שבדבר הנכתב.

ועל זה נחוץ להדגיש, שפעמים רבות גם הכותב ידע היטב על הדוחק, ומכל מקום הוא כותב את הדברים בבחינת עד שייכתב ביאור מתאים יותר, ובגדר שלעת עתה זה עדיף מכלום].

* * *

בגליון שם, שאלתי מקור לפתגם שבחודש אלול גם הדגים שבים רועדים, היכן זה מרומז בספרי הקדמונים או בפסוקי ותפילות ימים נוראים.

והבאנו לשון שיחת ש"פ שופטים תשמ"א (ח"ד ע' 561): "ואף על פי אז מען געפינט זיך אין חודש אלול, וכידוע דעד פתגם פון כ"ק מו"ח אדמו"ר אז שוין אין חודש אלול האט מען געציטערט, אזוי ווי א פיש אין וואסער, דאס הייסט אז מען שטייט אין א תנועה פון יראה" כו'.

[כמה ידידים ציינו למקור על זה בשם אדמו"רי גור שקשור עם ענין דגים בים שהם לא קלקלו ולא היו בגזירת המבול (סנהדרין ק"ח) ואעפ"כ גם הם רועדים כו'.]

יש שציינו לספר פני המים מאת ר' שמואל הכהן שווארץ, תרצ"ט, שמביא נוסח מחזור ישן בפיוט ונתנה תוקף: מלאכים יחפזון ודגי הים יחתו מאימת הדין. ואם אכן נמצאת גירסא כזו, זהו מקור חשוב, אבל גם לפי זה עדיין עלינו לעיין מהו מקורו של הפייטן שמדגיש על רעידת הדגים שבים, ופיוט זה הוא מאחד מהראשונים].

אך נ"ל להביא מקור בדברי אדמו"ר הזקן, כי איתא בלקו"ת ריש ד"ה אני לדודי (לב, א), על "שמאלו תחת לראשי" בימים נוראים, "וימינו תחבקני" בחג הסוכות,

ו"ל: "שמראש השנה עד יוה"כ הוא בחינת "שמאלו", בחי' יראה, לפי שאז הוא זמן התגלות מלכותו יתברך, ולכן קוראין לו "המלך", כי "מלכותך מלכות כל עולמים" פי' שאפילו בעולמות הנעלמים תפול עליהם אימת המלך ופחדו".

[בהגהת הצ"צ בלקו"ת שם מוסיף "עיין בזהר פנחס דף רי"ד ע"ב ובהרמ"ז שם".

בזהר פינחס שם נמצא באורך בענין ר"ה ויוהכ"פ שהוא בחינת שמאלו תחת לראשי, יראה, ובחג הסוכות וימינו תחבקני, אהבה ושמחה, וכל זה לפני שמע"צ כו'. אך יש לעיין עדיין מה כתוב ברמ"ז].

הנה בלקו"ת מייסד על הפסוק "מלכותך מלכות כל עולמים" שאימת המלך היא בכל העולמים, וזה מודגש בימים נוראים שאז אומרים "המלך", וההכנה לבחינת יראת "המלך" היא בחודש אלול ע"ש,

ב"מלכות כל העולמים" מפרש שם בלקו"ת "אפילו עולמות הנעלמים", עלמין סתימין דלא אתגליין, שהוא בחינת עלמא דאתכסיא, שהם נוני ימא כידוע בכל המקומות. עיין לקו"ת ריש פ' שמיני וביאוה"ז לאדהאמ"צ פ' בשלח ד"ה ועוד יש לומר, ובמקומות אין ספור.

[מלבד המפורש בכתוב שהמלכות היא "כל עולמים", כנראה הוא מדייק בלקו"ת גם מלשון "עולמים" לשון העלם והסתר, כמ"ש פעמים רבות בלקו"ת שעולם הוא לשון העלם, וכאן מפרש "העלם" למעליותא, עלמא דאתכסיא. ענין זה שבימים נוראים התגלות המלכות היא גם בבחינת עלמא דאתכסיא, נמצא בעוד מקומות בלקו"ת. ויש להבין מה נדחק בזה בס' חסידות מבוארת על מאמר לקו"ת זה, בחלק "מועדים"].

אם כן ענין זה בלקו"ת, יכול להיות מקור איתן לפתגם על שבחודש אלול מתחילים לרעוד גם הדגים שבים, כי אז מתחיל בחינת "המלך" ועל שם הכתוב "מלכותך מלכות כל עולמים".

[עדיין יש לעיין המקור היכן שיחת אדמו"ר הרי"צ, שנזכר בשיחת שופטים

תשמ"א]

* * *

רבים ענו בכתב ובעל-פה, על השאלה מיהו "בעל המלמד" שנזכר באוה"ת פ' ראה, והתודה לכל העונים.

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לנזקקים
 ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,
 ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד
 הרה"ת ר' שבתי נח ב"ר משה ז"ל

גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול ה'תשס"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי

ובנם דאני ובתם נאווה שיחיו

שיינער

לע"נ

הרה"ח נו"נ עוסק בצ"צ

שו"ב ש"ב כ"ק רבותינו הקדושים זצוקללה"ה

מוהר"ר שלום דובער ז"ל

שניאורסאהן

רב קהילת "בית שניאור" בברוקלין

בן הרה"ג הרה"ח ר' שניאור זלמן ז"ל

בן הרה"ג הרה"ח ר' מנחם מענדל ז"ל

בן הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק ז"ל

בן כ"ק הרה"ק ר' ברוך שלום נ"ע

בנו בכורו של כ"ק אדמו"ר

הצמח צדק נבג"מ

ונכד כ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מברדיטשוב

נלב"ע יום רביעי דעשרת ימי תשובה ד' תשרי

שנת ה'תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י ולזכות בנו הרב התמים ר' מנחם מענדל שיחי'

וזוגתו מרת אסתר שתחי'

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן