

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

ארבעים שנה

גליון י"ב [אלף-ק"פ]

כ"ח סיון

ג' תמוז

ש"פ קרח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
מאה ושמונה עשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

כ"ח סיון - ג' תמוז - ש"פ קרח
גליון י"ב [אלף-ק"פ]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

6 גדרי הציפי' לביאת המשיח
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

19..... "לבוד" בזמן
הרב חנני' יוסף אייזנברך

26..... בענין טומאת מת
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

30..... בפ"ך ובלבבך לעשותו - מחשבה דיבור ומעשה
הרב משה מרקוביץ

30..... "אל יאמר אדם אי אפשי" לפי שיטת הרמב"ם, רש"י, וחסידות
הרב לוי לברטוב

36..... לשיטתיהו דבתר מקבל אזלינן - הווה מכריע
הת' דב בעריש רוטנברג

40..... החקירה בגדר ד"לפני עור" בדברי האחרונים
הנ"ל

44..... תיקון בלקוטי שיחות ח"ה י"ט כסלו
הרב נח יפה

45..... ההתייחסות לטבע
הת' יעוז קמפבל

56..... בגדר חיוב הסיבה במשנת הרבי (ג)
הרב בנימין אפרים ביטון

63..... תפילת כהן גדול
הת' משה צייטאג

75..... בני אדם הראשונים על אדמת אמריקא (גליון)
הרב מנחם מענדל מישולבין

נגלה

77..... שלוחו של אדם כמותו בפירוש רש"י על התורה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

81..... רבא כרב נחמן.
הרב שמעון בן ציון אייזנברך

84..... קטנים לאו בני שליחות ניהו
הרב לוי שטרן

92..... ביאור בבן בג במס' ב"ק (א)
הרב מרדכי רובין

94..... פיטום הקטורת - מתי?
הרב משה רבינוביץ

101..... נותן טעם בר נותן טעם לשיטת רש"י ז"ל
הרב מנחם מענדל קמינקר

107..... הערה בעניין הגדר דחיוב שמירת גוף ונפש
הת' מנחם מענדל מינצברג

חסידות

109..... שרפים, אופנים, וחיות הקדש: מי גבוה כומי?
הרב יהודה ליב אלטיין

110..... העיקר הוא ההרגל
הרב מנחם מענדל מישולבין

112..... אביי ורבא
הרב בנימין אפרים ביטון

122..... ההפרש בין הבטה וראי'
הרב משה מרקוביץ

123..... ארבעים שנה במדבר תוצאה מומעשה העגל
הנ"ל

123..... כיוון השופר (גליון)
הרב משה רבינוביץ

הלכה ומנהג

- 124..... כיסוי הטלית לראשו ורובו
הרב לוי יצחק ראסקין
- 125..... נכרי שהוסיף נר בשביל ישראל
הרב מאיר צירקינד
- 128..... בדין מנין מצומצם ואחד שלא התפלל לחש האם יכול להיות ש"ץ
הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי
- 141..... 'גם בשמחה' במוצאי יו"ט
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 142..... צירוף למנין כשדרך הרבים מפסיקה ביניהם
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 149..... הגדה על הכוסות (גליון)
הרב שמעון בן ציון אייזנברך
- 155..... הוספת שם לאחד המחותנים (גליון)
הרב יוסף וויינבערגער
- 159..... תפילת ותיקין או שמיעת ברכת כהנים
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 161..... כיצד יכוין כוונת הצדקה בזמן המגפה רח"ל
הרב אמיר ולד
- 163..... דין חתימת הברכה כתיקונה
הת' יועז קמפבל

פשוטו של מקרא

- 170..... על פי ה' פ' במדבר ג' ט"ז
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

- 172..... 'אליעזר בן הורקנוס מכריע את כלם'
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 174..... חידוש רבינו הזקן באגה"ק סי' כג בענין 'כל בי עשרה שכינתא שריא'
הרב ישראל אליעזר רובין

- 176..... האחים קרעמער
הרב מרדכי גלזמן
- 176..... בקשת מחילה.....
הנ"ל
- 177..... הסיום – ב'רבש"ע' דק"ש וב'אלקי, עד שלא נוצרתי ד'על חטא'.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 177..... כמה הערות ב'סדר תרי"ג מצוות' שבתיקון ליל שבועות.....
הנ"ל
- 179..... בעניין מחבר קונטרס 'רמ"ח אותיות'.....
אשר זך

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד מטו"מ - חזק ה'תש"פ
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ"ג תמוז 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

עניני גאולה ומשיח

גדרי הציפי' לביאת המשיח

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בענין חיוב האמונה והציפי' לביאת המשיח, ידוע ומפורסם המבואר בכמה ספרים, וכמה פעמים בשיחות הקודש, שחיוב האמונה והציפי' לביאת המשיח הוא לא רק שמשיח יביא אי פעם, אלא להאמין לצפות ולקוות שמשיח יבוא היום. ומכיון שישנם כמה ששואלים קושיות וכו' בזה, ראיתי לנכון ללקט מהספרים¹ ולברר וללבן קצת בזה בעזה"י כפי מיעוט השגתי והבנתי.

ותחילה יש להקדים, שעיקר הצורך בהשקו"ט דלקמן הוא בעיקר לגבי חיוב האמונה והציפי' בביאת המשיח כפי מה שהוא מצד עצמה, מזמן התחלת הגלות ועוד קודם לכן², אמנם בדורותינו אלו שלפי עדות כל גדולי ישראל³ כבר נתקיימו

(1) וראה גם הספר צפית לישועה (הרב ח"י ליבוביץ, תשנ"ב) מה שליקט מכ"מ בגדר חיוב הציפי' לישועה.

(2) ראה בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 534 הע' 95, שענין הציפי' לביאת המשיח הוא דוקא בזמן הגלות ולא קודם לכן בזמן דוד ומלכות בית דוד. ע"ש. (ועיי' בפי' המלבי"ם על ישעי' י"א בתחילתו). אמנם בכ"מ משמע שהענין של ציפי' לביאת המשיח הי' כבר הרבה זמן לפני"ז. ראה בס' בית אלקים להמבי"ט שער היסודות פ"ג קרות לתחילתו, שמשמע שם שהאמונה בעיקר זו הוא מעת נתינת התורה. ועוד ממבואר בכ"מ שכבר יעקב אבינו חיכה לביאת המשיח (ראה בראשית רבה צח, יד ובמפרשים שם, שם פרשה פד, יא, תורה אור פ' וישלח). ולכאורה יש לחלק בין החיוב לחכות לביאת המשיח, מזמן שהתחיל אפשריות בואו, שזהו דוקא מזמן התחלת הגלות (או גלות עשרת השבטים וכו'), לענין האמונה בביאת המשיח בכלל. ועוד יש להאריך בזה ואכ"מ.

ויש גם כעין סתירה לאידך גיסא: האם לאחרי ביאת המשיח (בתקופה הראשונה) יהי' ענין של ציפי' לתחיית המתים ולתקופה השני', שבסה"ש תשמ"ח שם מבואר שלאחרי ביאת המשיח לא יהי' החיוב לחכות לביאתו, אמנם מצינו בכ"מ הענין של מחכה לביאתו גם לגבי תחיית המתים, ראה מנורת המאור נר ד' כלל ב' ח"ג סופ"ב, פי' נזר הקודש על דברי הבראשית רבה פרשה פד, יא "היה אבינו יעקב סבור שתחיית המתים מגעת בימיו", וראה ג"כ תורת מנחם תשמ"ה ח"ד 2212 ואילך. ויש ליישב בכמה אופנים ואכ"מ.

(3) ראה לדוגמא לקו"ש ח"כ ע' 461 ובריבוי שיחות. דברי תורה (להרה"צ ממונקאטש) מהדורא תניינא אות צ"ה. ס' שם עולם לבעל החפץ חיים ח"ב שער ההתחזקות פי"ב, ובספרו צפית לישועה פ"א. קונטרס עקבתא דמשיחא להרב אלחנן ווסרמן. ועוד.

והנה כבר לפני כמה מאות שנים כתב בס' יד רמה לסנהדרין צז, א קטע ד"ה תניא ר' יודה אומר "ותמה אני לפי סימנין הללו מפני מה אין בן דוד בא בדורנו זה". וראה בס' עטרת צבי על זח"ב י, א,

הסימנים של עקבתא דמשיחא, והרבי ביאר שמשיח כבר הי' צריך לבוא מזמן⁴, ורואים כבר פעולות מלך המשיח בעולם⁵, מובן ופשוט שמלכתחילה אין צורך להכנס לשקו"ט בזה, אלא יש לצפות לביאת המשיח היום ולא שח"ו יבוא לאחר זמן.

בסגנון אחר: אע"פ שהחיוב לביאת המשיח התחיל בהתחלת זמן הגלות, והוא חיוב תמידי⁶, מ"מ בזמנים המסוגלים לביאת המשיח מודגש ציפי' זו ביתר שאת וביתר עד⁷, ומכ"ש בזמנינו זה שאנו עומדים על סף הגאולה, מובן שענין הציפי'

"הנהגה היום אנחנו שנת תק"ץ לאלף הששי ... ונתקיים ממש כל המשנה המספרת בענין עקבות משיחא". (ולהעיר ממה שכתב רש"י סוטה מט, ב (שהושטט ע"י הצנזור) על מה שמובא שם שא' מהסימנים על ביאת המשיח הוא שהמלכות תהפך למינות, "המלכות. השולטת על רוב העולם תהא למינות נמשכים אחר טעות שלו (וי"ג: ישו) ותלמידיו נקראו מינים". והרי ענין זה נתקיים לפני הרבה זמן. אמנם להעיר מפירוש נוסף שמביא האברבנאל בישועות משיחו ח"ב העיון הראשון פ"ה, שישאר המלכות בלי דת בכלל. וענין זה נתקיים רק בדורות האחרונים. ואכ"מ).

אלא שמ"מ קיום הסימנים בזמן היד רמה וכו' אינו דומה לכפי שנתקיימו כמה מהסימנים בדורותינו אלו, ראה שיחות קודש תשל"ח ח"ג ע' 153, שאז התחילו הסימנים להתקיים בדרקות דדקות, משא"כ עכשיו. ע"ש. ולהעיר גם מלקו"ש ח"ב ע' 384. וכן מובן זה מהמבואר בכ"מ (ראה שיחות קודש תשל"ז ח"ב ע' 242, ועוד), שהתחלת הענין והסימנים של עקבתא דמשיחא התחילו כבר מזמן החורבן. ע"ש. אלא שמובן שככל שניתוסף בהזמן ניתוסף יותר בהירידה ובהתגשמות הסימנים במילואם. ולהעיר מתורת לוי"צ ס"ע קפ"ב ואילך בביאור ענין הגדיל עלי עקב.

ועוד יש להעיר שלכאו' אין הפשט שכל הסימנים (כמו כמה מהסימנים שעליהם דיבר הח"ח שם וכו') צריכים להתקיים עד הרגע האחרון של ביאת המשיח ח"ו, אלא שיצאנו י"ח במה שכבר נתקיימו הסימנים לפניו. וע"פ המבואר בנצח ישראל למהר"ל פ"ב, בביאור מחז"ל (סנהדרין זו, א) "בחמישית שובע גדול", ראה מה שכתבתי בגליון א'קעח אות ב'. ולהעיר ג"כ מלקו"ש חכ"ה ע' 373 ובכ"מ ע"ד. ואכ"מ.

(4 ראה לדוגמא בלקו"ש חכ"ז ע' 297, ובריבוי מקומות.

(5 שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב. וראה השיחות שנלקטו בס' בשורת הגאולה. ועוד.

(6 כמובן מנוסח האני מאמין "אחכה לו בכל יום שיבוא". ומנוסח התפילה "לישועתך קוינו כל היום". וראה ג"כ לקו"ש חכ"ב ע' 77, חכ"ח ע' 136, סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 534 שם, סה"ש תשנ"א ח"א ע' 204, ובכ"מ.

(7 ראה לדוגמא תורת מנחם תשכ"ב ח"ב ע' 379, סה"ש תש"נ ח"א ע' 366, ח"ב ע' 409.

ודבר זה מובן גם מדברי הגמ' והמדרשים, "אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר חכה לו" (סנהדרין זח, א), "אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח" (בראשית רבה מב, ד), וכיו"ב, דלכאורה הרי החיוב לחכות לביאת המשיח הוא דבר תמידי כנ"ל, ומהו פשר הלשון ש"אם ראית" או דוקא "חכה לו" – (משא"כ בדברי הגמ' סנהדרין זח, ב "עד הכא לא תיסתכי לי", מכאן ואילך איסתכי לי"), ששם הפירוש הוא אכן שרק מזמן זה ואילך יש לחכות לביאת המשיח, כמבואר במפרשים שם, משא"כ במאחז"ל הנ"ל) – ? אלא מובן ופשוט שהכוונה היא שבזמנים אלו הציפי' היא ביתר שאת ויתר עז, כדבר שקרוב הרבה יותר לקרות ולהתגשם בפועל ממש. וראה דברי תורה (להרה"צ ממנוקאטש) ח"ה אות כב.

לביאת המשיח הוא ביתר שאת ויתר עד⁸, והיינו שבזמנינו מודגש בפשטות ענין הציפי' למשיח שיבוא עכשיו כפשוטו. ועד"ז י"ל שהציפי' עכשיו היא מעומק הלב ביותר⁹ כו', (כמבואר בכ"מ שבענין הציפי' לביאת המשיח יש דרגא לפני מדרגא¹⁰).

דברי הרמב"ם בפירוש המשניות

בפירוש המשניות להרמב"ם היסוד השנים עשר, כפי שהוא בפירוש המשניות הנפוץ, כתוב: היסוד השנים עשר, ימות המשיח והוא להאמין ולאמת שיבא, ולא יחשב שיתאחר, אם יתמהמה חכה לו¹¹, ולא ישים לו זמן ולא יעשה לו סברות במקראות להוציא זמן ביאתו, וחכמים אומרים תיפח רוחן של מחשבי קיצין¹². עכ"ל בהנוגע לענינו.

הנהגה משמעות הלשון "ולא יחשוב שיתאחר" מורה, שחיוב האמונה על ביאת המשיח הוא לא רק להאמין שמשיח יבוא אי פעם, אלא להאמין בביאת המשיח עכשיו ולא יחשוב שיתאחר. וכן כתב המבי"ט¹³ בביאור דבריו "ולכן הזהיר עליו הרב ז"ל¹⁴ להאמין ולאמת שיבוא ולא יחשוב שיתאחר, אם יתמהמה חכה לו, כמאמר הנביא ע"ה¹⁵, כי מה שלא הוגבל זמנו יכול להיות בכל זמן בין קרוב או רחוק¹⁶, והבלתי מאמין לזמן קרוב ג"כ לא יאמין לזמן רחוק, וגם אם יגביל לו זמן בעבור הזמן אשר גבל תמעט אמונתו לעתיד, וכן אם יגביל לו זמן לא יאמין ביאתו קודם הזמן

(8) ראה לדוגמא לקו"ש חכ"ב ע' 78, חכ"ז ע' 54. סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 721, 761.

(9) ראה לקו"ש חל"ח ע' 52 ובהע' 32, שענין הציפי' לביאת המשיח צ"ל מעומק הלב. וראה גם בס' פלא יועץ ערך ציפוי "שלא די באמר בפה שהוא מצפה לישועה, אלא צריך להיות מצפה לישועה בלב שלם". אלא שבזה גופא לכא' יש עומק לפני מעומק כו'. ועד"ה הרמזו יש להעיר ממאחז"ל (סנהדרין צו, ב) אודות הציפי' לביאת המשיח "נוקב ויורד עד התהום", ע"פ המבואר בסה"ש תרצ"ו ע' 36, תש"ז ע' 136, תהומא דליבא. וראה בס' שפתי צדיקים פ' ואתחנן בשם הרה"צ הרב נחום מטשרנוביל.

(10) ראה דברי תורה (להרה"צ ממנוקאטש) ח"ה אות כב. וראה בספרי האדמו"ר מאזורוב במה שמאריך בהחילוק בין צפי' בעלמא לביאת המשיח, ל"מחכה", שזהו כל מאווייו וגעגועי לבו: אש דת ח"ט ע' קצ"ד ואילך. באר משה דברים ח"א ע' צט ואילך. בראשית ח"ב ס"ע תתל ואילך.

(11) חבוקוק ב, ג.

(12) ובראש ס' ראש אמנה להאברנאל (מהעתקת ר' שמואל תבון): "והיסוד השנים עשר ימות המשיח והוא שצריך להאמין שבה יבא ולא יאחר ואם יתמהמה חכה לו (חבוקוק ב)..."

(13) בית אלקים שער היסודות פ"ג.

(14) פירוש המשניות להרמב"ם הקדמה לפ' חלק, היסוד הי"ב.

(15) חבוקוק ב, ג.

(16) עיין גם בנצח ישראל להמהר"ל פמ"ה (מצד המשיח בעצמו אין מניעה כלל ואין לו זמן מוגבל ורק מצד המקבל). תורת מנחם תשכ"ז ח"ב ע' 86. תשר"מ ח"ג ע' 1706. ועוד.

ההוא, ואם בזמן שהגביל לו כפי דעתו לא בא, לא יאמין ביאתו לזמן שאינו מוגבל לו כפי דעתו, ולכן האמונה היא שלא יחשוב שיתאחר כי אין לו זמן מוגבל ואפשר בכל יום ביאתו, כמו שאמר הכתוב היום אם בקולו תשמעו".

והרה"צ מקאמארגא בחומש היכל הברכה¹⁷ כ' בביאור דברי הרמב"ם "וצריכין אנו לפרש דברי הרב רבינו הקדוש מה שכתב להאמין ולאמת שיבא ולא יחשוב שיתאחר, פירוש שכל אדם צריך לקיים צפית לישועה של מעלה (שבת לא, א) ולשון צפית לשון "צופה נתתיך" (יחזקאל ג, יז) כמו שצופה ומביט ורואה בכל עת ורגע שלא יבא אויב ושונא, כך צריך איש ישראל לצפות בעיניו ובשכיות לבבו בכל זמן ועת, אולי יבא באותו רגע מלך המשיח, ובכל עת יהי' לבו הומה עליו וצופה לישועת ה', כי ישועת ה' בהרף עין, אולי הוא אותו רגע הרף עין של ישועת ישראל, לכן לא יהי' לו שום מחשבה של איחור הזמן חלילה, ובכל רגע יצפה לישועת ה', אם יתמהמה חכה לו, ועל ידי צפיות וחכיות לישועת ה' בכל רגע, בודאי תפעול למעלה הרבה ותקרב את הגאולה בודאי".

אמנם בכמה מהתרגומים המאוחרים יותר, נראה שפירוש דברי הרמב"ם הוא באופן שונה¹⁸.

וכך כתב במהדורת קאפח: "והיסוד השנים עשר ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא ואין לומר שנתאחר, אם יתמהמה חכה לו ...". ועד"ז בתרגום החדש על פירוש המשניות שי"ל ע"י מכוון המאור: "והיסוד השנים עשר ימות המשיח. והוא האמונה והאמות על בואו, ושאינו מתאחר, אם יתמהמה חכה לו...".

וכוונת תרגום הזה, הוא ע"ד לשון הפסוק הנ"ל "אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר", שפי' המצו"ד שם "אף אם יתמהמה זמן רב, עכ"ז אתה ישראל חכה לו, ולא תתייאש ממנו, כי בודאי יבוא בזמן הקבוע לא יאחר עוד". דהיינו, שא' מן הנסיונות בהאמונה בביאת המשיח הוא, שמכיון שכבר עבר זמן ועדיין לא נושענו, ממילא יכול האדם ליפול בייאוש ח"ו, ולומר שכבר עבר זמן שמשחח הי' צ"ל לבוא, ושוב לא יבוא. ולכן חלק מהאמונה בביאת המשיח הוא שאע"פ שהתמהמה "אין לומר שנתאחר" וממילא שוב לא יבוא ח"ו, כי כשאכן יגיע הזמן המיועד הנה "בא יבא ולא יאחר".

והנה אין סתירה תוכנית בין ב' התרגומים. כי התרגום הראשון מדגיש שהאמונה היא שלא יחשוב האדם שמשחח לא יבוא עכשיו אלא לאחר זמן, והתרגומים

17) בראשית דף ל"ז טור ב'.

18) ולהעיר מלקו"ש חכ"ד ע' 84 שוה"ג להערה 45 "ובידנו רק העתקות - וצ"ע פי' התיבה בערבית בדיוק ואין ללמוד מפיו התיבה עתה - כי כידוע דיוק פי' התיבות בכל לשון - משתנה במשך הזמן. ולהעיר מהכלל אפי' בלה"ק - ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד".

המאוחרים מדגישים נקודה אחרת, והוא שלא יתייאש האדם מביאת המשיח, מחמת אריכות הזמן שכבר עבר ועדיין לא בא.

ובאמת גם בהפסוק הנ"ל "אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר", מצינו ב' הפירושים הנ"ל: שבנוסף לפירוש המצודת דוד הנ"ל (שהוא ע"ד תרגום הב'), יש גם הפירוש בס' העיקרים¹⁹ (שהוא ע"ד תרגום הנפוץ), וז"ל "מזהיר על התקוה והתוחלת, אמר אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר, ואחר שהוא מתמהמה איך אמר כי לא יאחר, אבל פירושו שאע"פ שיתמהמה ראוי שיחכה תמיד לגאולה, ויחכה שיבא בלי איחור".

עכ"פ מלשון הרמב"ם כאן לכשלעצמם א"א להוכיח באופן חד משמעי שהחיוב להאמין בביאת המשיח הוא "ולא יחשוב שיתאחר", אמנם מ"מ מדברי המבי"ט והרה"צ מקאמראנא מבואר שכן הוא החיוב, (ואע"פ שיסודו דברים על התרגום הנפוץ, הרי הוסיפו ראיות והסברות שאינו תלוי בדברי התרגום הזה).

אמנם יש להבהיר, שלשיטת המבי"ט וכו' הפירוש של "ולא יחשוב שיתאחר", אינו שהתורה מבטיחה שעכשיו בא משיח ולכן לא יחשוב שיתאחר, שהרי התורה עצמה אומרת "אם יתמהמה חכה לו"²⁰, וכן בפועל אנו רואים שעדיין לא נושענו, אלא הפירוש הוא שמצד האדם עליו לצפות ולחכות לביאת המשיח היום כי אולי היום אכן יגיע בפועל.

ועפ"ז יובנו דברי הר"א בן הרמב"ם שהובאו להלן, שהבטחון בביאת המשיח אינו בתור וודאי אלא צפי' ותקוה, וידוע שבדרך כלל ר"א הולך בשיטת אביו הרמב"ם, וא"כ משמע שגם בדברי הרמב"ם "ולא יחשוב שיתאחר" הכוונה הוא בעיקר מצד ציפיית האדם, אבל מצד הבטחת התורה הלא זה תלוי במעשינו ועבודתינו וזמן הגעת הקץ וכו'.

דברי הרמב"ם ביד החזקה

הנה הרמב"ם בהלכות מלכים רפי"א כתב "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו". ובס' משמיע ישועה²¹ כתב בביאור דברי הרמב"ם "דגם אם מאמין בו אלא שאינו מחכה לביאתו, רוצה שיבא בזמן מאוחר, ואין מחכה לו בכל יום שיבוא, ה"ז ג"כ כופר בתורת משה".

והנה הרמב"ם לא כתב להדיא "שאינו מחכה לביאתו בכל יום", וכיו"ב, ויש לבעל

(19) מאמר ד' סופמ"ט.

(20) וראה גם לקח טוב עה"פ בלק כד, יז, אראנו ולא עתה וגו'. אברבנאל צפני' ג, ח. ועד"ז בכ"מ.

(21) להרב שלמה צוקער (נכתב בפקודת הרה"צ ממונקאטש) ע' נב.

דין לחלוק ולומר שאין זה הפשט בדברי הרמב"ם, אמנם לכאורה נראה שמהבנת דברי הרמב"ם משמע שהענין של לחכות לביאתו הוא לחכות לביאתו בכל יום.

וביאור הדברים הוא ע"פ מה שנתבאר בגליון הקודם, דיש כמה פירושים בדברי הרמב"ם האלו. א', שהאמונה בביאת המשיח הוא לא רק להאמין שמישיח יבוא אי פעם, אלא שזה כולל ההבנה שזהו דבר הנצרך וחסר בלעדו²², שלכן משתוקק ומצפה לזה. ובלי הבנה והרגשה זו יש חסרון בעצם האמונה בביאת המשיח, כנראה בחוש שמי שאינו מבין הצורך בביאת המשיח, הרי כל ענין ביאת המשיח אינו מציאותי בעיניו. והרי מובן שמי שיש לו ההבנה הזאת, הוא רוצה ומשתוקק ומקוה שמישיח יגיע עכשיו ושלא יתאחר²³.

והביאור השני שנתבאר שם, הוא שדברי הרמב"ם הוא שמי שמאמין בביאת המשיח, אלא שחושב שא"א שיבוא עכשיו²⁴ הוא כופר בביאת המשיח. ומזה מובן ג"כ כשיטת ס' המשמיע ישועה הנ"ל.

ביאור נוסח האני מאמין

הנה אע"פ שבדברי הרמב"ם לא מצינו הלשון "אחכה לו בכל יום שיבוא", אבל בנוסח האני מאמין שנדפס בסידורים ונתפשט בתפוצות ישראל, (והוא מיוסד על י"ג העיקרים להרמב"ם) כתוב "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח ואע"פ שיתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא".

והנה יש שרוצים לומר הפירוש בזה, שבכל יום אחכה לו – שיבוא באיזה זמן שיהי'. ובכמה משיחות הקודש מבוואר שהפירוש הוא שאחכה לו שיבוא – בכל יום²⁵. ושלל הפירוש הראשון בחריפות²⁶. אמנם יש להעיר, שבשיחות הקודש לא שלל לגמרי הפירוש הראשון²⁷, וגם ביאר²⁸ שבעצם עיקר ההוכחה הוא (לא רק מלשון

22 הן מצד הגלות הגשמי וחסרון שלימות התומ"צ וכו'.

23 ראה גם לקו"ש חכ"ח ע' 136 ובכ"מ.

24 או מצד זה שהתייאש מביאתו בכלל מחמת איחור הזמן (ע"ד התרגום הב' בפירוש המשניות הנ"ל), או מאיזה טעם שיהי' הוא חושב שעכשיו א"א למשיח לבוא (ע"ד דברי המבי"ט הנ"ל, ומשמיע ישועה הנ"ל).

25 ראה לדוגמא סה"ש תש"נ ח"ב ע' 526, שיחת ש"פ דברים תשנ"א בתחילתו. רשית ד' אייר תשמ"ג (ס' שיח שרפי קודש ע' 111).

26 ראה לדוגמא תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 691.

27 ראה לדוגמא הלשון בשיחת ש"פ דברים תנש"א ס"ה. ולהעיר משיחות קודש תשל"ט ח"ג ע' 415, שהפירוש הראשון הוא הפירוש העיקרי. ולכא' יש לבאר הכוונה בזה, שהפירוש השני הוא בא בהמשך ומיוסד על הפירוש הראשון. דהיינו שמכיון שבכל יום הנני מחכה לו שיבוא – בכלל, לכן ציפי' זו מעוררת אותי שאחכה בכל יום שיבוא באותו יום.

האני מאין) מלשון התפילה "לישועתך קוינו כל היום" ו"תחזינה עינינו", שפירוש המלות הוא שהאדם מקוה כל היום שמשׁיח יבוא באותו יום.

ולענ"ד יש להוסיף בדא"פ: בשלמא אם הפירוש הוא שבכל יום הנני מצפה לזה שיבוא היום, מובן שפיר ההדגשה "בכל יום". אבל באם נאמר שכוונת בעל המחבר אני מאמין הוא שאע"פ שאיני חושב שמשׁיח יבוא היום, מ"מ הנני משתוקק בכל יום שמשׁיח יבוא אי פעם, אינו מובן מהו ההדגשה "בכל יום"? איפה מצינו צורך להדגיש שאני משתוקק לזה בכל יום ומהו הפשר בהדגשה זאת?

ובעומק יותר יש להוסיף: ב' האופנים הנ"ל תלויים לא רק בפירוש "בכל יום שיבוא", אלא גם ב"אחכה". דאם מפרשים ש"אחכה" הוא מלשון השתוקקות גרידא, אפשר לפרש שאני משתוקק לזה שיבוא אי פעם שיהי'. אלא שבזה גופא אפשר להוסיף ולפרש גם כהפירוש השני, שההשתוקקות שלי כ"כ גדולה שהנני משתוקק לזה שיבוא היום. אמנם באמת הלשון "אחכה" מבטא הרבה יותר מזה, שהאדם מצפה שיבוא בפועל²⁹. ומכיון שהלשון של מחכה הוא על דבר שאדם מצפה שיבוא בפועל, מובן בפשטות שצ"ל כפירוש ה' הנ"ל.

ציפית לישועה - בימך

בחידושים המיוחסים להר"ן³⁰ על מסכת שבת לא, א, כתוב: "ציפית לישועה - בימך, ולא אמר צפית שתבוא ישועה לישראל, דמי שאינו מאמין זה אפיקורס הוא, שהאפיקורסים אינן מאמינין שתבוא ישועה לעולם לישראל. כן פירש בתוספות".

וביתר ביאור כתב בדרשות מלך המשיח לתלמיד הריצב"א³¹: "השם יתברך לעד ולנצח, צונו לחכות לישועה ולצפות לגאולה, שאם יתמהמה חכה לו. וכשם שאנו מצפים כך הקב"ה מצפה ותאב מתי יבא הקץ לגאול את בניו מביני האומות, שנאמר (ישעי' ל, יח) לכן יחכה י"י לחננכם. והשכר הגדול ומאושר המחכה, שנאמר (שם) אשרי כל חוכה לו. (ובשעה) [ובשעת] פטירתו של אדם שואלין אותו ציפית לישועה, שנ' (שם לג, ו) והיה אמונת עתך חוסן ישועות. וא[ו]תה צפייה היא שיצפה כל אחד מישראל (שביא) [שיביא] צמח וישועה בימיו, שאם בא לומר שיגאלו ישראל לבסוף, באלו הוצרכנו, הלא מי (מודה) [שמודה] בזה אין לו חלק לעולם הבא ואחריתו ותקות(?) וכאילו כופר בעיקר, אלא בירור הדבר כן הוא שיצריך כל אדם לחכות ולצפות שיבא מלך המשיח במהרה בימינו".

28) ראה תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 674. תשמ"ד ח"ד ע' 2398.

29) להעיר מהלשון בסרט הקלטה משיחת כ"ד טבת תשמ"ב "אט אט קומט דאס צוגיין".

30) אף שכידוע צע"ג אם זה באמת חידושי הר"ן בעצמו.

31) נדפס בקובץ חצי גבורים חוברת ו, טבת תשע"ד, ע' כב.

ומזה מבואר³² שהחיוב של ציפית לישועה, הוא לא רק שמשיח יבוא "אי פעם", אלא שזה יקרה בימיו. ובדא"פ יש להוסיף, שזה נרמז גם בהלשון "ציפית לישועה", ע"פ המבואר בחומש היכל הברכה³³ "ציפית לשון" צופה נתתיך³⁴ כמו שצופה ומביט ורואה בכל עת ורגע שלא יבא אויב ושונא, כך צריך איש ישראל לצפות בעיניו ובשכיות לבבו בכל זמן ועת, אולי יבא באותו רגע מלך המשיח". והיינו שההלשון "ציפית" מורה על מי שצופה ומביט לדבר שיבוא, ובלשון אידיש "ארויסקוקן"³⁵, ומובן שזהו דוקא באם אכן מקוה בכל יום שהדבר יבוא בפועל³⁶, לא רק "אי פעם". (ומובן גם לכל מבקש אמת, דאין הפירוש בדברי הראשונים "בימיך" "בימיו", שמאמין שמשיח יבוא באיזה זמן במשך ימי חייו, לאו דוקא עכשיו אלא לעת זקנותו, אלא שבמשך כל ימיו הוא מצפה לביאת המשיח באותו יום. ומה שנאמר הלשון "בימיך" "בימיו" דרך כלל, הוא מפני שמדברים כאן על כללות ימי האדם).

וכן מצינו בהרבה מקורות³⁷, שענין הציפי' לביאת המשיח הוא בכל יום, וכמודגש בנוסח האני מאמין "אחכה לו בכל יום שיבוא". אמנם, לכאורה נראה שיש חילוק עיקרי ביניהם. דהענין של "אחכה לו בכל יום שיבוא", שהוא חלק מנוסח ה"אני מאמין", משמעו שזהו חלק מענין האמונה בביאת המשיח. דהיינו דעצם האמונה בביאת המשיח מחייבת שיחכה לו בכל יום. אמנם מרהיטת לשונות הראשונים בהענין של צפית לישועה המבואר כאן, נראה, שעצם האמונה בביאת המשיח מצד עצמה אינו מחייב הציפי' בכל יום, אלא שזה נלמד ממאחז"ל הוזה של "צפית לישועה".

ונראה לבאר שיטתם, ובהקדם ביאור הלשון "ציפית לישועה"³⁸, דהיינו שמגדיר כאן ענין של ביאת המשיח כענין של "ישועה". ובהקדם, דיח כמה ענינים בהציפי'

32 וראה גם ביאור הרמ"ד וואלי לספר תהלים, פרק ע"ח סוף אות ד'. פלא יועץ ערך גאולה. שבט מוסר פנ"א.

33 וראה גם בס' צפית לישועה (להחפץ חיים) פ"ג קרוב לתחלתו. בראשית דף לו טור ב.

34 יחזקאל ג, יז.

35 להעיר מלקו"ש ח"כ ע' 536.

36 ראה גם רש"י דברים כח, סה, ד"ה וכליון.

37 ראה זח"א ד, א, "דמחכאן בכל יומא לנהורא דנהיר...". (ובפי' ר' אברהם גאלאנטי (מובא בס' אור החמה על הזוהר כאן) מבאר "שמחכים ביאת המשיח בכל יום". ועד"ז פי' ר' חיים וויטאל (שם) "הוא מ"ש צפית לישועה, על כל תקנו בי"ח ברכות כי לישועתך קוינו כל היום"). שם קמ, א. שיר השירים רבה ז, יא. תדב"א רבה פי"ט קרוב לתחלתו. ס' חרדים פל"ה אות ל"ד. ועוד. וראה גם מהרש"א מנחות פז, א, ד"ה ואמר מאי אמרי. וראה שמות רבה פרשה ל, כ "צפה לישועה שהיא קרובה לך".

38 ועד"ז זח"א קמ, א "למצפי פורקנא".

לביאת המשיח. הציפי' לישועת ישראל³⁹, שלימות התומ"צ⁴⁰, גילוי מלכותו של הקב"ה⁴¹, גאולת השכינה מהגלות⁴², שלימות הכוונה של דירה בתחתונים⁴³, ועוד⁴⁴. ובכללות, של הציפי' לביאת המשיח כולל כל הענינים הנ"ל. אמנם כאן, ההדגשה היא על ענין של "ישועה" בדוקא.

והנה מבואר בכ"מ⁴⁵, שהיסוד המבואר בדברי חז"ל "צפית לישועה", הוא החיוב הכללי לצפות לישועת ה' בעת צרה, הן כללי או פרטי. וא"כ אוי"ל בביאור שיטת הראשונים הנ"ל, שאע"פ שעצם האמונה בביאת המשיח מצד עצמה אינו כולל, הציפי' בכל יום, מ"מ מצד זה שביאת המשיח הו"ע של ישועה, והישועה הכי כללי, לכן שוב חל ע"ז החיוב לצפות לזה בכל יום.

ולתוספת הסברה בכהנ"ל י"ל: הציפי' לביאת המשיח (וכן הלשונות "מחכה", ו"צפית"), כולל ב' ענינים. א' ציפי' ותאוה⁴⁶. ב' תקוה ובטחון⁴⁷. והנה בהגדרת היסוד הנ"ל, שעל כל צרה שלא תבוא צריך האדם לצפות לישועת ה', מובן שאין הכוונה (רק) שרוצה בישועת ה', אלא שהוא מצפה ומקוה בכל יום שה' יעזור לו בפועל ממש. ומזה מובן לעניננו, להציפי' לישועת ישראל בביאת המשיח, שעיקר ההדגשה ב"צפית לישועה", היא לא רק שיש לו חמדה ותאוה לביאת המשיח, אלא ע"ז שציפה וקיוה לישועת ה' בפועל – "בימיו".

39 ראה לשון הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"ד, בהחלק שנשמט ע"י הצנזור "שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותם". וראה ג"כ אגרת תימן מהדרות קאפח פ"ג "ילכד דברתינו ויאסוף חרפתינו וגלותינו ויגלה דת האמת...".

40 ראה לקו"ש ח"י"ע ע' 277 ואילך, בביאור דברי הרמב"ם בהל' מלכים פי"א. א. סה"ש תשנ"א ח"א ע' 204. וראה גם בפתח עינים להחיד"א ובס' בן יהוידע על שבת לא, א "צפית לישועה".

41 ראה פסיקתא רבתי פל"ה, ב (ובהוצאת מא"ש - פל"ד), הלשון "חייכיתם למלכותי". וראה ג"כ חפץ חיים על התורה לבראשית ח, כב. ובכ"מ.

42 ראה בס' פלא יועץ ערך צפוי, ובריבוי מקומות.

43 ראה שיחת ש"פ עקב תשי"ג בארוכה. ולהעיר מלקו"ש ח"ו ע' 85 הערה 39.

44 ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"ב. הל' מלכים פ"ב ה"ד. ס' הגאולה להרמב"ן שער ב' קרוב לסופו. פירוש יפה תואר השלם על בראשית רבה סוף פרשה פח. שבט מוסר פנ"א. ועוד.

45 ראה ס' העיקרים מאמר ד' פמ"ח. פלא יועץ ערך צפוי. מחנה ישראל להח"ח סופכ"ה.

46 ראה לדוגמא אליהו רבה פי"ג "מחמד ומתאוה ומצפה ... ולישועה שתצמיח בקרוב". סנהדרין צו, ב רש"י ד"ה מחכה "מחכה ומתאוה שיבא משיח". וכן בלשון הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ט ה"ב, הלכות מלכים פי"ב ה"ד) משתמש בהלשון "נתאוה" אודות ביאת המשיח, וראה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו הערות 10, 35 שהענין דנתאוה לימות המשיח הוא חלק מהענין של "מחכה לביאתו".

47 ראה מצו"צ על שמואל א ד, יג. ישעי' סד, ג. דניאל יב, יב. ובכ"מ. ס' העיקרים מאמר ד' פמ"ז ואילך. סוד"ה כי ידעתי ורד"ה ואברהם זקן, תרס"ו. לקו"ש חכ"ח ע' 136. ועוד.

אופן הבטחון לביאת המשיח

ובאופן הבטחון הגמור שצ"ל בביאת המשיח, מבואר בלקו"ש ח"ז ע' 275, שצ"ל "בבטחון גמור בלי שום פקפוק ובאופן ד"אחכה לו בכל יום" שמחר ממש יבוא משיח - גם כשמצד "חשובנות" של שכל [וטבע] אינו רואה שום מקור לזה, ובטחון זה עצמו ימהר ויחיש את ביאתו, בקרוב ממש".

אמנם בס' המספיק לעבדי ה', לר' אברהם בן הרמב"ם, בביאור ענין הבטחון, כתב "בנוגע לשאלה) אם יבטח כל אחד מאתנו כי יקום הדבר (=הגאולה) ויהי' בימי חייו קודם מיתתו, אז יהיה בטחוננו כפי המעלה הראשונה והשניה (=כמו שביאר לעיל, הכוונה שיהא מקווה ומצפה, וגם מתפלל, אבל אינו בטוח בוודאות שיקבל זה), כי אפשר שיקום הדבר בזכות רוב רחמיו יתעלה ואפשר שלא יקום מפני חטאינו, ולפיכך נאמר דניאל (י"ב, י"ב) אשרי המחכה ויגיע, כי לא כל המחכה יגיע"⁴⁸.

אמנם המעיין ביסודי הדברים יראה, כי הר"א בן הרמב"ם הולך לשיטתו בביאור ענין הבטחון שביאר לפניו, שא"א לבטוח בוודאות. אמנם לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בענין הבטחון בלקו"ש חל"ו בתחלתו, ענין הבטחון הוא בטחון גמור בלי שום פקפוק. עיי"ש. וא"כ גם בביאת המשיח צ"ל כן.

ובס' אגרות משה ח"ח או"ח סי' ה' כתב "משמע שאיכא חיוב לצפות יותר מחשיבות ספק. דהא למ"ד שריב"ז סובר שבליכא מקדש, האיר מזרח מתיר (מנחות ס"ח ע"א) ובשביל מהרה יבנה ביהמ"ק אף שהוא רק כשלא נבנה עד חמיסר, נאסר יום הנף כולו. ואם היה זה רק בחשיבות ספק, והוא גם רק ספק קטן, לא היה שייך למיגזר ולאסור בחדש כל יום הנף⁴⁹. אלא הוא משום דהחיוב בכל יום ויום לצפות כעין וודאי שיבא היום, וממילא כשיבא חמיסר הרי יהיה החיוב לצפות כעין וודאי על כל שעה ושעה שיבנה, שלכן שייך לגזור".

אבל יש להעיר בדבריו: א) גוף סברתו צ"ב: באם צריך לצפות כעין וודאי שיבא היום, א"כ באותו יום שבו גזרו חז"ל הגזירה, היו צריכים לצפות שיבוא אותו יום, ולא שיבוא בט"ו בניסן! וא"כ למה גזרו על ט"ו ניסן. ב) ע"פ המבואר בכ"מ שזמן הגאולה ובנין ביהמ"ק הוא בחודש ניסן ובימי פסח, הרי נמצא דטעם גדול יש בדבר למה גזרו משום החשש שמא יבנה ביהמ"ק דוקא בט"ו או ט"ז ניסן, ואין ללמוד מזה על שאר ימות השנה. ויל"ע.

האיחור הוא סבה לשתחכה יותר

(48) ולהעיר גם מתשובות ר"א בן הרמב"ם סי' צ"ד.

(49) ולהעיר מזה שבדבר שאינו מצוי לא גזרו בו חז"ל.

בס' בית אלקים להמבי"ט⁵⁰, שער היסודות פ"ג, כתב: "...ולכן האמונה היא שלא יחשוב שיתאחר כי אין לו זמן מוגבל ואפשר בכל יום ביאתו, כמו שאמר הכתוב היום אם בקולו תשמעו, וגם שנתאחר הרבה מן הזמן יהיה לו יותר תקוה, כי הוא קרוב יותר מהזמן שעבר, וכמו שאמר הכתוב אם יתמהמה חכה לו, כי האיחור הוא סבה לשתחכה לו יותר, ומ"ש הכתוב⁵¹ כי בוא יבוא ולא יאחר כי בזמן ביאתו לא יאחר ולא תהיה ביאתו באיחור, וזהו כפל בוא יבוא לעולם"⁵².

ומבואר בדבריו, כי מכיון שהקץ האחרון לא יאחר מזמנו, (כמבואר בהפסוק שבהיא "כי בא יבא ולא יאחר"), א"כ נמצא שכל יום ויום שעבר, מתקרב יותר אותו הזמן, ולכן האיחור הוא סיבה לשתחכה יותר⁵³.

ועפ"ז יש לבאר גם דברי הרמב"ם באגרת תימן⁵⁴ "כל מה שיוסיף להתאחר, הוסיפו בו תקוה, שכן אמר "כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב, אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר"⁵⁵.

ולתוספת ביאור⁵⁶: אם אינו מאמין בוודאות באיזה דבר שיקרה, אז כל מה שמתאחר יותר, מתחלש אמונתו ותקותו בהדבר ההוא. אמנם דבר שמאמין בוודאי שיקרה, הרי להיפך, כל מה שמתאחר הזמן יותר מאמין שזה יקר עכשיו, כי עד מתי יכול להתאחר, ואם לא עכשיו אימתי.

ודוגמא פשוטה לדבר: אם מישהו הבטיח לחבירו שיבא לבקר אצלו, הנה מכיון שביקור חבירו אינו דבר ודאי, לכן כל מה שמתאחר מהזמן שאותו שיער שיבוא חבירו אצלו, יותר מתחלש אצל החבירו התקוה שיבוא חבירו אצלו. אמנם באם אמא

(50) שער היסודות פ"ג.

(51) חבקוק שם.

(52) וראה עד"ז בפ' מהר"י קורקוס על הלכות ביאת מקדש פ"א ה"ז.

(53) וראה גם בס' פלא יועץ ערך צפוי "בכל יום ויום מתקרב הגאולה".

(54) וראה ג"כ כעין דבריו באמונות ודיעות להרס"ג, מאמר שמיני, קרוב לתחלתו, בהוצאת קאפח: ולפיכך אתה מוצא אותנו מייחלים לו ומצפים, לא מפקפקים ולא קצים, ולא תקצר רוחנו, אלא מוסיפים אומץ ודבקות. כאומר חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה'.

(55) בפשטות אפשר לפרש דבריו, שאע"פ שיוסיף להתאחר, מ"מ אל תתייאשו ותוסיפו ותעמיקן תקותכם בביאת המשיח, באופן שלא תתייאש גם מאורך הזמן. וע"ד המבואר בכ"מ (ראה מדרש תהלים (מהודרת בובר) מזמור מ' בתחלתו, וראה גם ברכות לב, ב, רש"י על תהלים קל, ו) "תקוה אחר תקוה, חזק ויאמץ לבך, אם קויתם ולא נושעתם, קיווי ושובו וקיווי". אמנם נראה שיש לפרש דבריו גם ע"פ דברי המבי"ט.

(56) יסוד להנתבאר בפנים מבואר בס' העיקרים מאמר ד' פמ"ז, ע"ש.

מבטיח לילדי' שתשוב הביתה הלילה, הרי מכיון שזהו דבר ודאי, הרי כל מה שמתאחרת יותר, יותר מתגברת הציפי' שתבוא עכשיו, כי כמה יכולה כבר להתמהמה, ואם לא עכשיו אימתי⁵⁷.

57 יש גם עוד משל שנתפרסם על זה, שיסודו מספר אהבת מישרים ע' קכא, "ונאמר למשל, אם יתערב שטר אחד שווי אלפי זהובים בין שטרות הרבה שאין שוים מאומה, ואנחנו נחפש אחרי השטר היקר מפני ידיעתנו שהוא נמצא בודאי ביניהם, והנה כבר עלו בידנו אלפי שטרות ועוד לא מצאנו השטר אשר אנו מחפשים אחריו, היתכן שנחדול מלחפש ונאמר, כי בודאי לא ימצא עוד, מאחר שכבר עלו בידנו מאות אלפים שטרות ולא נמצא ביניהם, הלא להיפוך כל מה שיעלו בידנו מהשטרות הבלתי שוים וימעט מספרם יקרב קץ עבודתנו ונמצאהו בודאי, אחרי ידיעתם שהוא נתערב עיניהם. האם משונה ענין משיחנו מזה, כי נדע ברור שהיום הוא הוא בנמצא וישנו כבר ואנחנו מחפשים אחריו, והדבר להיפוך כל מה שיעברו ימים עוד יותר יתקרב קץ תקותנו ונדע כי בוא יבוא היום הזה שאנחנו מקוים עליו בלי ספק, וכל יום שיעבור נדע כי לא היה היום אשר בוא יבוא, אבל על היום מחרת אין נגרע מערכו מאומה".

והנה המעיין בדברי הספר הזה בפנים יראה, אשר המחבר, מתוך כוונה רצוי' לחזק ידים רפות בענין האמונה בביאת המשיח, המציא שיטה חדשה בענין האמונה בביאת המשיח, (ולאחריו נמשכו כמה מחברים בזמנינו), שהוא היפך כל דברי חז"ל וגדולי ישראל האמתיים, ה' יכפר בעדו, והוא בלשונו "בענין הגאולה העתידה, כי לא בכל יום ויום ראויה להיות הישועה הגדולה אשר נחכה עלי', כמו שכתוב בנביא מיכה (ז, יב) "יום הוא ועדיך יבוא", כי יש יום מיוחד אך מכוסה מכל אדם, והנה אנחנו מחכים בכל יום לא מפני שראוי להיות זאת בכל יום, כי אם מחוייבים אנהם לחכות בכל יום מפני שלא נדע איזה יום הוא, והנה כי היום ההוא בא יבוא בלי ספק שבעולם, ומפני אי איזה הוא כי בא יבוא בלי ספק שבעולם, ומפני אי ידיעתנו עלינו לקות בכל יום אולי היום הזה הוא היום..."

וענין זה מודגש גם בהמשל שהמציא, שהניירות הקודמים באמת היו בלתי שוים, ורק השטר היקר הוא מחפשי. ועד"ז בנמשל, שבאמת נתגלה למפרע שכל הימים שבהם חכינו לביאת המשיח לא היו ראויים לביאת המשיח ח"ו.

ויסוד ועיקר שורש טעותו, הוא מפני שחשב שכל הצפי' לביאת המשיח הוא רק להזמן ד"בעתה", שזמן זה - (עכ"פ לכמה דיעות, אע"פ שאין זה פשוט כלל, ראה לדוגמא שערי אורה לאדמו"ר האמצעי ד"ה יביאו לבוש מלכות פצ"ד, שם עולם להחפץ חיים שער ההתחזקות פי"ג, ומבואר בכמה ספרים שכבר הגיע הזמן של בעתה לפני הרבה שנים כידוע מהאריז"ל וכו', ואכ"מ) - הוא קבוע. וכל יום הוא רק ספק אם הוא אותו היום. אבל באמת לפי המבואר בכל הספרים החל מהגמרא והזהור וכו' וכל ספרי גדולי ישראל האמתיים, מבואר אשר כל יום ראוי ואנו מצפים בו לביאת המשיח, לא (רק) מצד הענין ד"בעתה" (ששמא היום הוא הזמן של בעתה), אלא מצד הענין ד"אחישה", כי דבר זה תלוי בעבודת בני ישראל, (ראה לדוגמא זח"א קמ, א. רד"ק על ישעי' מג, יט ד"ה עתה תצמח). והזמן של "בעתה" אינו הזמן ה"לכתחילה" של ביאת המשיח, אלא הזמן של "בדיעבד", דהיינו קץ היותו אחרון. ואדרבה כל יום ויום ממשכים יותר אור הגאולה בעולם כמו שמבואר בכו"כ ספרים. וע"ע בס' עוד יוסף חי (לבעל הבן איש חי) על פרשת במדבר, שעיקר צפייתנו ותפלתנו על הגאולה העתידה, היא על הגאולה דאחישה, לא על הגאולה דבעתה. וראה עד"ז בס' מגדל עז (להר"י מונדישין) ע' תקב. וכמה יסודות צריך לבאר בזה בכדי לברר טעותו וטעות הנמשכים אחריו ואין הזמן גרמא וכבר ארכה היריעה.

וע"פ החסידות מבואר הענין, כי בכל דור ודור וכל יום ויום, העולם הולך ומתברר ומתעלה, ונעשה מוכן יותר לביאת המשיח, ולכן ככל שמיתוסף הזמן, יותר מתקרב הענין של ביאת המשיח⁵⁸. (ועפ"ז יש לבאר מה שמבואר⁵⁹ בענין הקיצין שנאמרו בדורות שעברו, שבאמת אין הפשט שעבר הזמן ולא נתקיים הענין, אלא שעדיין הענין נמשך בכל התוקף, אלא שצריך עוד עבודה להביא זה. וע"ד המבואר בכ"מ בענין הקיצין⁶⁰, שכל קץ פעל המשכה למעלה, אלא שעדיין צריך הדבר לבוא בפועל ממש למטה, וכהסיפור הידוע של אדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר מהר"ש לגבי הקץ של שנת תר"ח⁶¹).

והנה לכאורה מצינו מקומות שבהם מבואר להיפך, ראה תענית יז, א, רש"י ד"ה רבי אומר "... דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא, ולשמא יבנה לא חיישינן", דמשמע מזה שמכיון שנתארך זמן הגלות לכן לא חיישינן שמא יבנה, דלכאורה אינו מובן⁶², שהרי אדרבה, האיחור היא סיבה לשתחכה יותר כנ"ל. וכבר נתבארו בזה כמה ביאורים, (למשל, שלשיטה זו, רק לא חיישינן שיבנה ביהמ"ק בפתאומיות באופן כזה שלא יהי' זמן לכהן להפיג יינו⁶³, ועוד), ונלקטו בקובץ "מעלין בקודש" חוברת כ"ז ע' 46 ואילך. עיי"ש בארוכה ותדרשנו משם⁶⁴.

58 ראה בכל זה: בית אלקים להמבי"ט שער התפילה פ"ז. לקוטי הגהות לתניא על אגה"ק סי"ד (ע' קכט). לקו"ש ח"א ע' 247. חכ"ז ע' 363 הערה ד"ה נעשה. ד"ה כימי צאתך תשל"ט ס"ג ואילך. סה"ש תש"נ ח"ב ע' 510 הערה 61. תורת מנחם תשכ"ז ח"א ע' 112. תשמ"ב ח"ג ע' 1291. תשד"מ ח"ב ע' 816 ואילך. ולהעיר מד"ה אני לדודי תשי"ב בסופו.

59 ראה תורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 620.

60 ראה לקו"ש ח"כ ע' 520. סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 712. שם אהרן (לבעל המשמרת שלום מקודנו) בתחלתו. ארץ צבי על התורה פ' אחרי מות בתחלתו. מגדל עז (להר"י מונדישין) ע' תקח ואילך. וע"ע שיחות קודש תש"מ ח"ג ע' 720 בארוכה. תורת מנחם תשד"מ ח"ב ע' 818. שם ח"ד ע' 2213. תשמ"ה ח"ה ע' 2622.

61 ראה לקו"ש ח"ז ע' 80 ובהערה 70. ד"ה ביום השמיני נשיא תשמ"ו, ס"ז. ובכ"מ.

62 וכבר הקשה כן על רש"י במהר"י קורקוס שם.

63 ומענין לענין יש להעיר: ידוע מה שמבואר בלקו"ש ח"ב ע' 618, להביא ראי' על מהירות הזמן שבו יוכל לבוא משיח, מהדיעה במס' תענית שם, שכהן אסור לשתות רביעית יין בזמן הזה, מפני שמשיח יכול לבוא במשך הזמן לפני שיפיג יינו שהוא לכל היותר כ"ד דקות. וראיתי מקשים ע"ז שלכאור' מהשך הגמ' בע"ב שם, משמע שכל הדיון הוא רק על יותר מרביעית, ולא על רביעית. ותירצו בזה. ולכאור' יש להעיר מקרן אורה תענית יז, ב על תוס' ד"ה וידוע שבת, שמשמע שם שלמסקנת הגמרא גם רביעית לבד אסור.

64 ומה שכתב בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' קל"ט קרוב לסופו בשיטת רבי לפי ביאור רש"י לענין הטלת מום בבכור, הנה לכל לראש ראה בשו"ת שלו יו"ד סי' של"ז קטע ד"ה ותו צלע"ג, שלכאור'

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



תורת רבינו

"לבוד" בזמן

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

-על יסוד דברי רבינו-

א

בבא קמא פ"ב ע"א: "עשרה תקנות תיקן עזרא, שקורין במנחה בשבת וקורין בשני ובחמישי כו'", ובהמשך דברי הגמרא: "ושיהו קוראין בשני ובחמישי עזרא תיקן? והא מעיקרא הוה מיתקנא, דתניא: וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה שנאמר: הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ג' ימים בלא תורה? מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי כנגד כהנים לויים וישראלים, אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי כנגד עשרה בטלנין".

ודברי הגמ' לכאורה צ"ע: תירצו שעזרא תיקן "תלתא גברי ועשרה פסוקי", אבל קושיית הגמ' על הברייתא איך אמרו שעזרא תיקן בשני ובחמישי והלא משה תיקן, הרי לא מתורצת.

ובירושלמי פ"ד דמגילה: "עזרא התקין לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה", והביאו הרי"ף במגילה פ"ד. וכך הוא גם בירושלמי שם פ"א, וכתבו מפרשי הירושלמי ה"קרבן העדה" וה"פני משה", וכן מהר"ץ חיות בב"ק שם, שיש כאן מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, ולהירושלמי כל תקנת קריאת התורה בשני ובחמישי היא משל עזרא, ואילו הבבלי סובר שעיקר ויסוד תקנת שני וחמישי

משמע להיפך. ועוד זאת, מהמבואר בשו"ת שלו יו"ד סי' שי"ח קטע המתחיל ונחזי, מבואר דמכיון שבהרגש בני אדם נתייאש מחמת אורך הזמן לכן הוי (רק) "כמו" לא לגופי' חזי. ויש לבאר דבריו ע"ד המבואר בשיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 76, עיי"ש. וראה גם בספרו ח"ת עה"ת פרשת ויחי עה"פ (שם מט, א) קטע ד"ה בקש. שו"ת יו"ד סי' קל"ח, לענין גאולה העתידה שכל יומא זמנה הוא..

"מעיקרא הוה מיתקנא" היינו ע"י משה רבינו.

ודבריהם צע"ג, שהרי הרי"ף בפ"ד דמגילה הביא את לשון הירושלמי שעזרא תיקן לישראל שיהו קורין בשני ובחמישי ובשבת במנחה, ואף על פי כן במס' בבא קמא, הביא בהלכותיו את כל לשון הבבלי שם, ובע"כ שהבין ז"ל שבאמת אין מחלוקת ביניהם, וצ"ע.

ב

ובברכות י"ג ע"א בתוד"ה בלשון הקודש (וי"א שצ"ל בכל לשון): פירש רש"י פרק שני דמגילה (וי"ג: בסוטה ל"ג ע"א): לקרות בתורה, ולא נהירא דהא עזרא תיקן קריאת התורה, ומקמי דאתא עזרא "והיו" למה לי, וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כגון פרשת זכור וכו'. ובגליון הש"ס ציין: "עיינ מגן אברהם ריש סימן קל"ה". וז"ל המג"א שם: "איתא ברי"ף פ"ד דמגילה: ירושלמי, משה תיקן לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובחולו של מועד וכו' עזרא תיקן להם לישראל שיהיו קורין שלשה בשני וחמישי [ובשבת] במנחה עכ"ל, וצריך עיון דאיתא במרובה שהלכו ישראל שלשה ימים בלא תורה בימי משה עמדו הנביאים שביניהם ותיקנו שיהיו קורין בשני ובחמישי ובשבת ועזרא תיקן במנחה, והתוספות ריש פ"ב דברכות (יגא ד"ה בלשון) כתבו גם כן שעזרא תיקן קריאת התורה, והקשה הב"ח עליהם בסימן תרפ"ה מההיא דמרובה וכו', [ז"ל הב"ח שם: "ומה שתופסין התוס' בפשיטות דקריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן ועזרא הוא דתיקן, איכא לתמוה נמי דבפרק מרובה אמרו משה רבינו ע"ה תיקן במדבר שיהו קורין בתורה אלא שבא עזרא ותיקן תלתא וכו'"] ואפשר לומר דהתוספות לא נחתו לדקדק בזה כו'. וכל זה כמובן עדיין צ"ע.

גם במסכת סופרים פ"ה ה"ב אמרו: "עזרא תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה".

ג

והנה במה שתיקן משה "שלא ילינו שלשת ימים בלא תורה" לכאורה, למה לא תיקן שבכל יום ילמדו תורה, ומה זה "שלשת ימים"? והמהרש"א כתב וז"ל: "ועל כן דרשו שהלכו שלשת ימים בלא תורה, ונתחזק להם ביטול התורה, והיו מלאין לשתות מי התורה כי היו מרים להם, כנאמר: אם תעזבני יום וכו', עד שהורה להם ה' עץ וגו' שהתורה היא עץ חיים למחזיקים בה והחזקה הוא בכל בג' פעמים, ועל כן בהיפך זה קאמר שלא יתחזק להן חזקת לינה ג' ימים בלא תורה ובזה ימתקו להן מי התורה כו' עי"ש,

וכיו"ב כתב ב"תורת חיים" לבבא קמא שם: "שלא ילינו שלשה ימים בלא תורה, לפי שיצרו של אדם מתחדש ומתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, כדאיתא בפ"ק

דקידושין (ל' ע"ב) התורה תבלין ליצר הרע כדאיתא התם, לכך כל זמן שלא נתגבר עליו היצר הרע אלא יום או יומיים עדיין כח ביד האדם לבטלו כשעוסק בתורה, אבל כשנתגבר עליו שלשה ימים זה אחר זה, הרי הוא כחוט המשולש אשר לא במהרה ינתק, דכיון דדש דש ותלת זימנין הוי חזקה, דלהכי כתיב (ישעיה ה, יח) הוי מושכי העון בחבלי השוא בחבל שיש בו שלשה גדילין שזורין ואחוזין יחד זה בזה, לכך תיקנו שלא ילינו שלשת ימים רצופין בלא תורה כו', עי"ש מש"כ עוד.

וממוצא דברים משמע, שהתקנה היתה באופן שלילי, שלא יהיה "חזקה" בימים שיהיו בלא תורה. אבל לא שהיתה תקנה חיובית לקרוא התורה בשני ובחמישי. ובוה ידוייק מאד לשון הגמרא "ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת", ולכאורה לשם מה הוצרכו לכתוב "ומפסיקין באחד בשני כו' ומפסיקין שלישי ורביעי כו'", כלום אם היו אומרים שתיקנו קריאת תורה בשני ובחמישי לא היינו יודעים שמפסיקין בימים האחרים? והרי זו לכאורה שפת יתר. אולם להנ"ל פשוט שרצו לומר, שלא היתה התקנה בשני ובחמישי מצד עצמם, שהרי עיקר המכוון בתקנה היה שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, ומאי נפקא מינה, באיזה אופן הוא, והרי אפשר לקרוא ביום ראשון וביום רביעי, וגם אז לא יעברו ג' ימים בלא תורה, ולכן באו לומר שאין הכי נמי, שהוא רק דוגמא, שקורין בשבת ומפסיקים בראשון וקורין בשני ומפסיקין, והעיקר שלא יהיו ג' ימים בלא תורה.

ד

ומעתה הרי י"ל שזהו שחידש עזרא בתקנתו. לא עוד תקנה שלילית, כשכל הכוונה היא באי ביטול ג' ימים, אלא תיקן תקנה חיובית, שיש דין קריאת התורה בשבת במנחה ובשני ובחמישי (ובודאי דבר שממילא הוא שכוונת תקנת משה נמי תתקיים).

והנה הנפק"מ שיש בין תקנה חיובית לתקנת מניעת השלילה, הוא, שמצד "שלא יעברו שלשה ימים בלא תורה", שאינה תקנה חיובית, לכאורה לא שייך לומר בזה גדרים ודינים, שהרי בכל ענין אם יקראו "חד גברא או תלתא גברא" "שלשה פסוקי או עשרה פסוקי" חד הוא. שהרי העיקר שלא יעברו ג' ימים בלא תורה. ואיך שלא יקראו ובאיזה אופן שיקראו תתקיים התקנה. אבל מצד התקנה החיובית ששני וחמישי הם ימי הקריאה בעצמם, שפיר שייך לומר בזה גדרים: "שלשה גברי ועשרה פסוקי".

ולפי זה, זה שאמרו בגמרא בתירוץ מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי כו' אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי, אין הפירוש שעזרא הוסיף עוד פרטים בתקנת משה, כי אז העיקר בתירוצם חסר מן

הספר, איך אפשר לומר שעזרא תיקן והלא משה תיקן, אלא פירוש דברי הגמרא הוא, שפרטים אלו מוכיחים לנו שהתקנה היא חיובית, דין בשני ובחמישי עצמם, ולכן שייך לומר בזה דינים וגדרים וכנ"ל.

ומעתה אין צריך לומר כלל שנחלקו הירושלמי והבבלי בזה, אלא שלכולי עלמא תחילת התקנה היתה של משה רבינו, אבל לא היתה זו תקנה חיובית בעצם הימים שני וחמישי, וזה נתחדש על ידי עזרא. אלא שלמעשה הרי נוגע לנו תקנתו המחודשת של עזרא, שהיא דדין קריאה בשני ובחמישי, ולכך בירושלמי וכן הרי"ף במגילה, הביאו את תקנת עזרא בעיקר.

ה

ועם דברינו יובן עוד: (א) לשון הירושלמי וכן הוא במסכת סופרים, שהקדימו את קריאת שני וחמישי לקריאת מנחה בשבת, ואילו בעיקר התקנה מעיקרא הסדר הוא הפוך, קודם שבת במנחה ואחר כך שני וחמישי. ולמש"כ א"ש, שבתחילת התקנה היה העיקר שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, ולכך ציירו הדוגמא שקורין בשבת ואח"כ מפסיקין בראשון וקורין בשני ומפסיקין כו', אבל בתקנת עזרא שנתהווה דין "קריאה" בשני וחמישי ובשבת במנחה, ועיקר דין הקריאה הוא הרי בשני וחמישי, שבשבת בלאו הכי יש דין קריאה בשחרית. (ב) לשון הרמב"ם ריש פי"ב מהל' תפילה: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברכים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים", ותמוה למה חילק את מנחה דשבת משני וחמישי, ולהנ"ל מובן שעיקרא תקנת הקריאה (היינו הדין החיובי) היתה על שני וחמישי דוקא. (ג) גם יובן שבראשית דבריו תפס הלשון "שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה", וראיתי מעירים למה לא נקט הלשון "קריאת התורה", שהרי בה עוסק, ולהנ"ל ר"ל בזה שהתקנה הראשונה היתה רק שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, היינו שמיעת תורה, ועדיין לא היה תקנת קריאה בשני ובחמישי, וכנ"ל.

ו

ולפי משנ"ת יובנו בטוב גם דברי התוס' בבבא קמא פ"ב ע"א, שכתבו בד"ה שלא ילינו שלשה ימים בלא תורה, וא"ת למה בשני וחמישי, ותירצו שהוא עת רצון עי"ש, והנה דבריהם ודאי באו על הברייתא שעזרא תיקן, שהרי אחר כך בא הד"ה ודין בשני וחמישי, ומ"מ הד"ה הוא מלשון הגמ' אח"כ "והא מעיקרא הוה מיתקנא, דתניא: וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים כו' כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו", ונראה שרצו בזה, שעיקר שאלתם היא על הטעם שלא ילינו ג' ימים

בלא תורה, שבגמ' אמרוהו על התקנה דמעיקרא. שכן על זה שתיקן עזרא דין קריאה בשני ובחמישי, לא קשה כל כך, כמו שלא שאלו כן על "ודנין בשני ובחמישי", ובודאי כל תקנה יש לה הסבר. אבל על התקנה דמעיקרא שבעצם לא היתה תקנת קריאה חיובית, אלא כל עיקרה שלא ילינו שלשת ימים בלא תורה, מתעוררת השאלה, מהיכי תיתי שני וחמישי דוקא, שהרי אם המכוון בתקנה שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, מה איכפת לנו איזה ימים יקראו וילמדו תורה.

ז

ואולם חרי ככלות הכל, עדיין צריך ביאור, הא ניחא תקנת משה "שלא ילינו ג' ימים בלא תורה", שהוא ענין של "חזקה", וכדהעלו המהרש"א וה"תורת חיים", היינו שה"חזקה" היא באי ביטול לימוד התורה. שח"ו לא יעשה חזקה באי לימוד התורה שלשה ימים רצופים לא ילמוד תורה. אבל עזרא הסופר שתיקן, כאמור, דין חיובי של קריאת התורה בשני ובחמישי, למה לא תיקן קריאת התורה בכל יום.

ובפשוטו י"ל שסוף סוף העמיד תקנתו על תקנת משה, ולא בא לשנות אלא להעצים ולחזק יותר תקנה זו.

ויותר נראה לומר שגם לגבי תקנת עזרא שהיא תקנה באופן חיובי, הנה באמת אם לומד תוך שלשה ימים הוי כלומד בכל יום, כי אנו רואים את כל שלשת הימים כאילו הוא יום אחד, והוא מתורת "לבוד" בזמן.

ח

ונראה שכאן יש לנו מקור נוסף לדין "לבוד" בזמן, שיסד רבינו (ומן הגמרא). עי' ב"תורת מנחם" שבת בראשית תשכ"א (התועדות ב'): "ובנוגע להזמן שבין שמחת תורה ל"רעוא דרעוין" דשבת – אין זה נחשב הפסק, כפי שמצינו בענין "לבוד", שכאשר ישנה מחיצה משני הצדדים, אף שבאמצע אין מחיצה כלל, אמרינן "לבוד", והאור שבתיים בטל וכו', וכשם שהדברים אמורים בנוגע למקום, כן הוא גם בנוגע לזמן, שהרי זמן ומקום קשורים זה בזה, כיון שנבראו ביחד".

וכן ב"מאמר ד"ה קומי אורי תשל"ג שי"ל בקונטרס ח"י אלול תשמ"ט, כתב רבינו בשולי הגיליון להערה 1, וזה לשון קדשו: "בתוך שלושה ימים דבתר שבתא ראה פסחים ק"ו סע"א, שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' רצ"ט ס"ח, ועוד וראה גם פע"ח שער ח"י (שער השבת) פ"א, ספר המצוות להצ"צ ח, א. ולהעיר גם מהדין (שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' שמ"ה ס"ג, ובכ"מ) שפחות משלושה (במקום) כלבוד דמי".

ויסד לנו כאן, שכשם שב"מקום", בכל עניין אומרים שתוך שלושה הוא "לבוד" [ועיין בשו"ת חכם צבי סי' נ"ט שחידש שאין אומרים "תורת לבוד" אלא באוויר ולא

דבר ממש, וכבר השיגו עליו מסוגיות מפורשות בש"ס שבכל עניין הוא לבוד, ראה: שו"ת בית שלמה או"ח סי' ט"ו, שו"ת מהרי"א הלוי ח"א סי' כ"ב, ובאורך בשו"ת משנה שכיר סי' קע"ג, שדייק כן גם בדברי הר"ן ריש מס' סוכה], כך הוא גם ב"זמן", שיש בו הגדר של "לבוד".

ובביאור הדברים לכאורה יש לומר: "הנה כל "ספר יצירה" מושתת כידוע, על "עולם שנה ונפש", וכבר ידענו, כי ה"זמן" הוא נברא, ממש כמו ה"עולם", כמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פי"ג) "שהזמן עצמו גם כן מכלל הנבראים". וראה גם בפ"ל שם, וזוהי דעת הרס"ג, הרשב"א, הרמ"ע מפאנו וכו', שצויינו במכתב רבינו ("אגרות קודש" חלק ב') עיי"ש, ועיין גם בהרחבה ביאור בספר העיקרים מאמר כ' פי"ח, ועוד, ספר המידות להר"י מדובנא ז"ל, ועוד. ולא זו בלבד, שה"זמן" (שנה) גם הוא נברא, אלא "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" (מהר"ל בתפארת ישראל פכ"ו), "שהמקום והזמן שניהם הם נבראים בבחינה אחת" (לשון רבנו ב"לקוטי תורה" פר' ברכה ד"ה ממור שיר חנוכה, הראשון). וראה גם ב"מפענח צפונות" להגרמ"מ כשר ז"ל שהאריך בנושאים אלו.

ומכיוון שכן – שהזמן והמקום הם נבראים, ועניינם אחד – מובן ופשוט, שיש דמיון מוחלט ביניהם בכל העניינים, "כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה" (מהר"ל, דרוש על התורה, ירושלים תשכ"ח, עמוד ל"ב). ועי' ב"תניא" קדישא שער היחוד והאמונה פ"ז. וכך כתב רבנו ה"צמח צדק" ב"אור התורה" פ' בלק (עמוד תתקמ"ח) שכל מה שיש בזה יש בזה, עיין שם, וכן הוא ב"חסד לאברהם" להרה"ק הראשון מסלונים נ"ע, בריש הספר: "עולם שנה נפש דומים, ומה שיש בזה יש בזה", ועיין שם דוגמאות לכך באריכות, וכבר יש עד"ז ב"אמרי בינה" לאדמו"ר האמצעי נ"ע (מא, ב), עי"ש.

[ודוגמא מאלפת, שכל מה שיש בעולם יש בשנה ובנפש, כתב ב"משך חכמה" ריש פר' בראשית, בקשר לשנה ונפש, דרבי אליעזר שסובר "עולם מאמצעיתו נברא" (יומא נד, ב), לשיטתו הולך ש"הולד נוצר מטיבורו" (סוטה מה, ב) ו"בתשרי נברא העולם", כי רבי אליעזר סובר שהמרכז הוא העיקר, ראה שם].

ומעתה, אך פשוט הוא, שכמו שב"מקום" נאמרה תורת "לבוד", בוודאי כן הוא גם ב"זמן" לאמור: זו שבמחיצות או בקניינים, פחות משלושה טפחים לבוד הוא, אין זה הלכה מסויימת באותו עניין, אלא שרשו בעניין ומספר שלושה, וכידוע בכתבי מהר"ל "כי מספר ג' מורה על החיבור והקישור" (נצח ישראל, פ"ז, ועוד).

וראה גם מה שכתב המהר"ם שיף ז"ל ב"דרושים נחמדים" בסוף מס' חולין: "ההפרש בין ישראל למלאכים, נודע שישראל יש להם שייכות וקירבה אל הקב"ה ממש, שהנשמה, דרך משל להבדיל, כעין ולד הנוצר ע"י חיבור זו"נ כו', לכן

המלאכים מזכירים השם אחר ג' תיבות קדוש קדוש קדוש (חולין צא, ב), להורות על ג' הבדלים, ופחות מג' אין כאן הבדל גמור – סימן לדבר: פחות מג' כלבוד דמי, ובג' לא הוּו כלבוד – אבל ישראל מזכירין אחר ב' תיבות, והוא פחות מג', ויש להם חיבור וצירוף אל האב".

הנה כי כן, שפתי מהר"ם שיף ברור מיללו, שדין הלבוד, סימן הוא שפחות משלושה, יש בהם חיבור וצירוף, ולא רק בדין דפנות ומחיצות.

וכבר כתב דבר זה עצמו, המהר"ל ז"ל, שהיה ממש סמוך וקרוב לדורו (שהמהר"ם שיף נולד כמה שנים לפני הסתלקות המהר"ל), בהקדמת ספרו "אור חדש", והובא גם בספר "נשמת אדם" להגאון המקובל רבי אהרן שמואל מקרעמניץ ז"ל, וז"ל (בפ"א עמוד נ"ב): "ובספר 'אור חדש' מצאתי בזה רמז כבד, כי נודע שפחות משלוש הוי כלבוד, ועל כן ישראל שיש להם יותר חיבור ודיבוק עם השי"ת, על כן מזכירין פחות מג' תיבות, להורות חיבורם ודיבוקם עם השי"ת, מה שאין כן המלאכים, אין להם כל כך חיבור ודיבוק עם ה', מזכירים השם לאחר ג' תיבות, כי אינם כלבוד". גם בספר "ערכי הכינויים" להגה"ק בעל "סדר הדורות" ז"ל, בערך "לבוד", כתב כעין זה, עיין שם".

אשר לפי יסוד זה, מבוארת נמי היטב תקנת משה רבינו, ולאחריה תקנת עזרא, שכל עוד הוא לומד תוך שלשה ימים הוי "לבוד", והוא כאילו לומד בכל יום.

ט

ואולי יש על פי הדברים האלה, טעם נוסף (כמו בכל הדברים שבקדושה) לתקנה הקדושה של לימוד הרמב"ם, שנקבעה בשני מסלולים, ג'פ ליום ופרק אחד ליום. שהטעם בגלוי קישר רבינו למה שכתב הרמב"ם ריש פי"ג מהל' תפילה: "המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת וכו' ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט", ועי' בכס"מ ו"רבינו מנוח" שם.

ולהנת' יש לומר עוד, שכאשר לומד פרק אחד ביום, בעצם הוא לומד ג' פרקים בשלשה ימים, ש"שלשה ימים" מתורת לבוד הוא כחטיבה אחת של "יום אחד".



בענין טומאת מת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קכט) בביאור הסוגיא דשלשה דברי בורות וכו' (בסוף מס' נדה) מבאר שאלת אנשי אלכסנדריא בנוגע לכן השונמית מהו שיטמא ומענת רבי יהושא מת מטמא ואין חי מטמא, דבשייכות סילוק הנשמה לענין הטומאה י"ל בב' אופנים: א) אם רגע סילוק הנשמה פועל הטומאה על כל משך הזמן שתהי' נשמרת שלדת המת, ב) או שסילוק הנשמה גורם מצב גוף כזה שהוא מטמא, וא"כ בכן השונמית שנפסק מצב זה מאיזה סיבה שתהי' – שוב אינו מטמא, וע"ז ענה להם רבי יהושע דמת מטמא רק כשלא נתבלבלה צורתו, ובנדו"ד אין לך בלבול צורה של מת יותר מזה כשהוא חי עיי"ש.

ואולי יש לבאר בזה עפ"י מ"ש בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' תסו, שהביא שם ג' טעמים בטעם טומאת מת: א) כמ"ש הרמב"ן (חוקת יט, ב) משום דאדם מת בעטיו של נחש, ומבאר האבנ"ז כוונתו עפ"י מ"ש הרח"ו שג' טיפי מרה שזורק מלאך המות מטמאים הגוף, ואינה מוצאת הנשמה מנוח לכף רגלה ויוצאת ומכאן טומאת המת, (ובהערות בפ' הרמב"ן שם הביא בזה מ"ש הראקאני דסיבת הטומאה הוא מצד מלאך המות שהטיל בו וזהמא והמטמא בו צריך טהרה, וממשיך שם הרמב"ן דלכן צדיקים הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין, והוא שאמרו צדיקים אינן מטמאין עיי"ש וראה לקו"ש חיי"ח ע' 234 הערה 55 ובס' ציון לנפש צבי בענין זה בארוכה).

ב) טעם המבואר בזה"ק (פ' אמור עה"פ לנפש לא יטמא) ושרי' עלי' רוח מסאבא דהא תיאובתא דרוח מסאבא לגבי גופיהן דישאל בגין דאתרחק מינייהו רוח קדישא, ובמנא דקודשא אתיין לאיתחברא⁶⁵. ג) טעמו של המהר"ל (בס' זכר צדיק ד, א), מאחר שהנפש היוצא מן המת נבדל מעוה"ז הנוגע בו נטמא, דומיא דס"ת דגזרו עליו שיטמא, אף שהס"ת קודש, אך היא הנותנת שהנוגע בדבר שאינו שייך לו מגיע

65 וע"ד שכתב אדה"ז בשו"ע או"ח מהדו"ת סי' ד' סעי' ב': "אבל לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישינים ונשמתם הקדושה מסתלקת מגופם ואזי רוח הטומאה שורה על גופם וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת על הידים בלבד, וראה גם אור חיים ר"פ חוקת: "כמו כן אדם מיישראל שמת להיותו מלא קדושה המתוקה והעריבה בצאת הנפש ונתרוקן הגוף יתקבצו הקליפות לאין קץ שהם כוחות הטומאה התאבים תמיד להדבק בקדושה ליהנות מהערב, ולזה יטמא באהל ואפילו אלף בתים מקורים ואחת פתוחה לחברתה הטומאה תמלא כל החלל המקורה, מה שאין כן אשר לא מזרע ישראל להיותו מושלל מהקדושה אין כל כך התקבצות הטומאה אלא חלק הממית הנדבק בגוף".

אליו בעצמותו טומאה, וממשיך האבנ"ז דלכאורה אין דבריו מובנים דא"נ שהנפש היוצא מן המת נבדל מעוה"ז, וכי בנפש הוא נוגע הרי הוא נוגע בהגוף? ומבאר כוונת המהר"ל דבזוה"ק פ' שלח איתא דלולי חטא עץ הדעת הי' הגוף עולה עם הנשמה לעולם העליון ומחמת החטא נשאר הגוף בעוה"ז, והחטא הוא מקרה ובעצם ראוי הגוף ג"כ לעלות לעולם העליון בשעה שמת, נמצא שבעצם גם הגוף שייך לעולם העליון, ולכן הנוגע בו נטמא ומבאר בזה הא דאיתא בספרי זוטא פ' חוקת שם הובא בלקו"ש חי"ח שם דמת עצמו אינו טמא עיי"ש בארוכה ובמה שביאר חילוקים לפי טעמים אלו וכן בסי' תסח ותסט.

והנה לפי טעם הא' י"ל דכאשר היתה מיתה בגוף זה ומלאך המות זרק בו ג' סיפין וכו' מסתבר לומר שנשאר שם טומאה זו לעולם כיון שהגוף כבר נטמא לא נפקע ממנו הטומאה⁶⁶, ולטעם הב' י"ל דכשניתן לו חיות חדש שוב אינו מטמא כיון דלא שייך לומר דאתרחק מינייהו רוח קדישא, כיון דעכשיו יש בו רוח קדישא ורק כל זמן שאין שם נפש דקדושה מטמא, ולפי טעם הג' לכאורה מסתבר לומר דאף דנפש של גוף זה שייך עכשיו לעולם העליון, מ"מ כשניתן אח"כ חיות חדשה בגוף זה, הנה מעכשיו גוף זה שייך לעוה"ז ולא שייך לעולם העליון ואינו מטמא, וע"ז ענה רבי יהושע דכיון דלפועל גוף זה חי, אין לך בלבול צורה יותר מזה ואין שם שום טומאה.

נציב מלח

(ב) בהרשימה שם מבאר מענת רבי יהושע דאשתו של לוט אינה מטמאה דמת מטמא ואין נציב מלח מטמא דכוונתו בזה: "כי מת – מה שהוא בגדר מיתה – מטמא והיינו חי ומדבר אבל נציב מלח – דומם צומח היינו שהנס הי' בהשינוי לסוג שאין שייך בו מיתה – במילא אינו מטמא".

ויש להעיר במ"ש בצפע"נ מהדו"ת (יא, ג) וז"ל: דבודאי מת שנשרף דכבר חל עליו שם טומאה י"ל דמטמא לכו"ע וזה כמו הך דנדה דכ"ז ע"ב הנ"ל, רק כאן מיירי דנשרף אדם חי וזה ר"ל אפר שרופין ולא חל עליו עדיין שם מת כלל ולכן לרבנן טהור לגמרי וכו' ועי' נדה דף ע' ע"ב, גבי אשתו של לוט וכו' ור"ל ג"כ דלא נהפכה ממת לצורה אחרת רק מחי, ולכן לא חל עליה שם טומאה מעולם, אבל אם נשתנה ממת או י"ל דעכ"פ לא גרע מרקב וכו' עכ"ל, ועיי"ש עוד בדף נו, ב, בזה, דמדבריו יוצא דכיון דממצב חי נשתנתה לנציב מלח לא חל בה טומאה מעולם, אבל אילו הי' שם מיתה מקודם ואח"כ נשתנתה לנציב מלח שוב אין הטומאה נפקעת, אבל בהרשימה משמע דעצם מציאותה לנציב מלח שאין שייך בו מיתה מפקיע הטומאה.

66 אלא דאם הוחזר לו חיותו הקודמת עצמה כמו שהי' באליהו, אז הטומאה נפקעה, כמבואר בלקו"ש שם הערה 50 דאתי מעשה ומבטל מעשה אפילו אחר כדי דיבור עיי"ש.

וי"ל משום דבזה"ק פ' וירא קז, ב, מבואר דבתחילה מתה ע"י מלאך המשחית ואח"כ נהפכה לנציב מלח עיי"ש, וכ"כ בס' תרומת הדשן (פסקים סי' קב) שנסתפק אם אשת אליהו הנביא יכולה להנשא לאיש אחר, ומביא הך דנדה דאשתו של לוט אינה מטמאה דמת מטמא ואין נציב מלח מטמא כו' אע"ג שודאי אשתו של לוט מתה, אלא שנהפכה לגוף אחר וכו' אעפ"כ אמרו שאינה מטמאה, ה"נ י"ל באשתו של אליהו דכיון שנשתנה למלאך וכו' אין זה אשת רעהו עיי"ש, הרי דגם הוא סב"ל שמקודם מתה ומ"מ אינה מטמאה, וראה לקו"ש שם הערה 44.

וראה פרדס יוסף פ' וירא שם דשקו"ט בזה והביא המגן אברהם סי' רטז סק"ד, וחק יעקב ומקור חיים סי' תסז ס"ק ד' לגבי חמץ שנשתנה לדבש אם מותר, ובמגן האלף שם מביא ראי' שהשינוי מפקיע האיסור מאשתו של לוט שאינה מטמאה עיי"ש, ולפי הנ"ל הרי זה תלוי דאי נימא כהצפעה"נ שלא חל בה טומאה מעולם דמעיקרא נעשה לנציב מלח ליכא ראי' משם, משא"כ אי נימא שמתה קודם.

ג) במ"ש שם בנוגע להנס דנציב מלח שיש לפרשו בב' אופנים או דצ"ל עשיית הנס כל משך זמן היותו או דברגע הא' נהפך לגמרי ונעשה בטבע מלח עיי"ש, ומבאר דזה תלוי בכירור הדבר מה קשה יותר השנות דבר קל כמה פעמים או עשיית דבר קשה פעם אחת עיי"ש.

הנה לכאורה יש לקשר זה גם עם המבואר בכ"מ, השאלה אם ריבוי כמות מכריע איכות או שהאיכות מכריע ריבוי כמות, וכדהאריך הגר"י ענגל בס' לקח טוב כלל טו בענין זה והביא מכמה מקומות בש"ס עיי"ש, ועי' לקו"ש ח"א פ' בשלח (ג) בענין זה והביא שם הדין (שו"ע אדה"ז סי' שכח סט"ו) דחולה שיש בו סכנה וצריך בשר שוחטין לו ואין אומרין לו נאכילנו נבילה שהיא איסור לאו ואל נחלל שבת שהוא איסור סקילה . . שבנבילה עובר על כל כזית וכזית . . משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אעפ"י שהוא חמור, וראה גם ח"ב ע' 126 וחט"ו ע' 487 וחכ"ד ע' 95 ועוד בכ"מ.

ועד"ו אפ"ל הכא לפי הכלל דלא עביד הקב"ה ניסא למגנא, דאם ריבוי כמות חמירא ומכריע האיכות צ"ל שהנס הי' כאופן הב' שנתהפכה לגמרי בפעם אחת ולא שצ"ל המשך עשיית הנס בכל רגע, אבל אם נימא דאיכות מכריע ריבוי כמות י"ל כאופן הא' דטוב יותר שימשך הנס בכל רגע.

ד) שם בבאיור הסוגיא (נדה ע, ב) ד"שלשה דברי בורות, אשתו של לוט וכו'" מביא הרבי הקושיא שהובאה בשם ראשונים מפני מה לא שאלו לבן הצרפתי דקדם לבן השונמית עיי"ש, ובלקו"ש ח"ח (פ' חוקת ב') הערה 20 הובא משו"ת הרדב"ז (ב' אלפים רג) דמזה יש להביא ראי' כדעת האומרים דבן הצרפתי לא מת וכן הביא הרד"ק (מלכים א' יז, יז) בשם יש מי שאומר עיי"ש, וכן הובא ממו"נ ח"א פמ"ב,

ובמפרשי המו"נ שקו"ט בכוונת הרמב"ם עיי"ש, (ויש להוסיף גם בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שלח דשקו"ט בדעת הרמב"ם במו"נ ומסיק דלדעת הרמב"ם בן הצרפתית מת משא"כ בן השונמית אפשר דלא מת ולדעת אנדלוסין הוא בהיפך עיי"ש).

ויש להוסיף בענין זה, דבקושיית התוס' (ב"מ קיד, ב) בד"ה אמר ליה דהאיך החיה אליהו בנה של האלמנה הא הי' כהן ואסור לו לטמאות, הנה בשטמ"ק שם תירץ בשם רבנו פרץ דלא מת ממש אלא נתעלף והיינו דכתיב אשר לא נותרה בו נשמה עיי"ש, ועי' גם בהעמק שאלה (קסז אות יז) שכ"כ מדיליה, ומביא גם הראי' מה ששאלו מבן השונמית דוקא ולא מבן הצרפתית, וכן משמע בדברים רבה פ' האזינו (פ"י אות ג) דחשיב אלישע החי' את המת ולא חשיב אליהו, אבל בבראשית רבה פ"ז חשיב גם אליהו וכן הוא בפסחים סח, א, עתידין צדיקים שיחיו את המתים כו' בשן זה אלישע גלעד זה אליהו כו', ומסיק שמדרשים חלוקים הם, (ויש להעיר גם דלפי אותה הדיעה דבן הצרפתית לא מת ממש אפשר לבאר למה רק בבן הצרפתית כתוב תשוב נא נפש הילד ולא כתוב כן אצל בן השונמית וכדדייק בהרשימה כיון דסב"ל שלא מת ממש), וראה פרקי דר"א פל"ג שכתב בהדיא דחלה ומת ובהגהות רד"ל שם (אות ד) האריך בזה וכתב דנראה דאנשי אלכסנדריא היו חושבים דלא מת ממש ולכן לא שאלו מבן הצרפתית, וזהו גם הטעם דכשענה להם מת מטמא ואין חי מטמא לא הביא להם ראי' מאליהו שהי' כהן דבשלמא למה נטמא לו מקודם א"ש משום פקוח נפש כמו שכתבו התוס' בב"מ שם, אבל אי נימא דגם אח"כ מטמא איך נגע בו אח"כ כדכתיב ויקח אליהו את הילד וגו' ומוכח דשוב אינו מטמא, אלא דכיון לפי שיטתם לא מת ליכא מזה שום ראי' עיי"ש.

ועי' גם סנהדרין קיג, א, ביקש אליהו רחמים למסור לו מפתח של תחיית המתים וכו' ובמדבר רבה (נשא פי"ד, א) שאליהו מעיד שכבר החייתי את המת בנה של הצרפתית ועוד. והרבי בהרשימה לא נחית לשקו"ט זה כיון דבפשטות הוא כדמסיק הרדב"ז דנתברר בכ"מ בתלמוד ובמדרשות שאליהו החיה את המת.

הנס דמכת דם

ה) במוש"ש דבאופן הנס דמכת דם אפשר לבאר בב' אופנים: א) שהנס נמשך בכל רגע כי נשאר מציאותו מים, ב) דברגע אחד נהפכו המים לים עיי"ש. – יש להעיר גם ממוש"ש בלקו"ש חכ"ז פ' וארא (ב) ע' 51 שבכללות מצינו ב' אופנים בנס כנ"ל, ולאופן הא' שלא נשתנה מהות הדבר, מביא דוגמא ממכת דם וסב"ל בפשיטות שהי' צריך נס בכל רגע לעשותו לדם, ומביא ראי' לזה שלא נאמר בהכתוב ע"ד החזרת המים לדם למים כמ"ש בצפרדע, שהי' פעולה ונס פרטי שהדם יחזור למים עיי"ש, וכדמוכח גם מהא דגיגית מלאה מים ישראל שותה מים והמצרי דם (ראה בההערות שם) וכן הוא בלקו"ש ח"ה ע' 176 וראה גם חל"א וארא ג', וראה בס' פרדס יוסף (וארא ז, כא) שחקר ג"כ באופן הנס דדם כנ"ל אם כאופן הא' או כאופן הב' ומביא

ראי' כאופן הא' ממ"ש והדגה אשר ביאור מתו דלכאורה פשיטא כיון שנעשה דם פשיטא דמתו, משא"כ לאופן הא' ניהא דכיון דבעצם הי' מים לכן הי' צריך לנס מיוחד שהדגים ימותו, ומקשה דלכאורה מצד דלא עביד הקב"ה ניסא למגנא הי' צ"ל יותר כאופן הא', (משא"כ בהרשימה נסתפק בזה) ומבאר דאם הי' כאופן הב' נמצא דבכדי שאצל ישראל יהי' זה מים צריכים לזה נס מיוחד, ואז לא היו ישראל יכולים ליהנות ממנו משום דאין נהנין ממעשה נסים, משא"כ כשהנס הי' ביד מצרים הרי זה מותר לישראל עיי"ש.



בפיך ובלבבך לעשותו - מחשבה דיבור ומעשה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חלק כו ע' 321 איתא בפשטות שג' הפרטים בפסוק "בפיך ובלבבך לעשותו", הם כנגד ג' הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה. בפיך דיבור, בלבבך מחשבה, לעשותו מעשה. וכ"ה בד"ה כי קרוב תרפ"א (סה"מ תרפ"א ע' שכג) ובכ"מ.

והעירני ח"א שבעצם הדבר מפורש בשל"ה (הלכות תשובה, רלב, ב) בשם ספר מרפא לנפש, שג' הדברים שבפסוק זה קאי על מחשבה דיבור ומעשה. שם מדבר על ג' בחינות בתשובה, וידוי בפה, חרטת הלב, והמעשה לא רק עזיבת החטא אלא גם מעשים היפך העבירות. וזהו לפי הפירוש שהכתוב "כי קרוב אליך הדבר" קאי על מצות התשובה.

ולא באתי אלא להעיר.



"אל יאמר אדם אי אפשר" לפי שיטת הרמב"ם, רש"י, וחסידות

הרב לוי לברטוב

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

על הכתוב בס"פ קדושים, וְהִיָּתָם לִי קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' וְאֲבַדְלָ אֶתְכֶם מִן-הָעַמִּים לְהִיָּת לִי, כתוב בספרא:

ואבדל אתכם וגו'. ר' אלעזר בן עזריה אומר מנין שלא יאמר אדם "אי אפשי ללבוש שעטנז. אי אפשי לאכול בשר חזיר. אי אפשי לבוא על הערוה" אבל "אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך"? תלמוד לומר "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" - נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים.

בגליון הקודם שאלנו שרש"י מעתיק דרשה זו כמעט מילה במילה, אבל בשינוי א' גדול: הוא משמיט הדוגמא של עריות. ולכאורה צריך ביאור היטיב, שהרי פסוק זה באה בהמשך לכל פרשת עריות, ולמה רש"י משמיטו?

וז"ל רש"י: רבי אלעזר בן עזריה אומר מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשי ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, תלמוד לומר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, שתהא הבדלתכם מהם לשמי, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים:

בגליון הקודם כתבנו כמה סברות בזה, אבל לכאורה יש בזה עומק גדול וחילוק גם בין בהדרושים, וכדלהלן.

ב.

חוקים ומשפטים - או מחמדתן ואין מחמדתן

הנה ידוע ביאור הרמב"ם שכוונת הדרשה ש"יאמר אדם אפשי" הוא רק למצוות השמעיות (היינו חוקים), "שלולי התורה לא היו רעות כלל", אבל בנוגע למצוות השכליות (היינו משפטים), "אין ספק שהנפש השואפת לאיזו מהן ומשתוקקת לו שהיא נפש בעלת מגרעת, ושהנפש הנעלה לא תתאוה לאחת מן הרעות הללו כלל ולא תצטער בהמנעה מהם". ומבאר בזה למה הספרא מביא רק דוגמאות אלו: "והתבונן חכמתם עליהם השלום ובמה המשילו לפי שלא אמר לא יאמר אדם אי אפשי להרוג את הנפש אי אפשי לגנוב אי אפשי לכזב אלא אפשי ומה אעשה, אלא הזכיר ענינים שכולם שמעיות בשר בחלב ולבישת שעטנז ועריות, ומצות אלו וכיוצא בהן הן שקורא שתן ה' "חוקותי", ואמרו חוקים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן ואומות העולם משיבין עליהן והשטן מקטרג עליהן כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח וכו'".

ובחסידות מובא הדרשה מספרא עם ביאורו של הרמב"ם באריכות בהדרושים על מצוות ייעוד ופדיון אמה עברי' של (אדה"ז) אדמו"ר האמצעי והצ"צ:

בדרך מצוותיך הסגנון הוא ממש כמו הרמב"ם, "באותו רע שאלמלא התורה לא היו רעות כלל כבשר בחלב ושעטנז כו' אל יאמר אי אפשי... אבל במצות שהן רעות גם מצד השכל צריך למאוס בהם לזכך נפשו."

אדה"צ בתו"ח שמות מצטט מהרמב"ם - אבל באופן שונה: הוא מחלק בין

דברים "שאינן הטבעיות מחמדתו כמו אכילת חלב וחזיר"—שבהם "לא יאמר אי אפשי כו' שהוא מואס ברע אלא יסור מהם בעקשות לבד מצד שצוה ה' [לסור מהם] ולא מצד רצון נפשו", ובין דברים "שבטבע נפש רוח הבהמה בחמדת עוה"ז גול ועריות וכדומה" שצדיק גמור מואס בהם "כדי שיהי' אהבתו לה' ברה וזכה מגסות הנוגה שלא יחשיך כשיהי' לו ג"כ האהבה לגול כו".

וזהו לא רק חילוק בלשון, אלא בתוכן: הרמב"ם מביא "עריות" כדוגמא למצוות השמיעיות שיש להתאוות אליהם, וכן מובא בהספרא בפירוש, "מניין שלא יאמר אדם...אי אפשי בערווה" כנ"ל—אבל בתו"ח מבואר להיפך ממש, שגם בנוגע לעריות "צ"ל מואס ברע"! וכן הוא באוה"ת ויקהל.

[ובאוה"ת מפשטים נראה שיש כעין צירוף של ב' האופנים: "...גזירות וחוקות בלבד, מה שאין כן בל"ת כניאוף וגזילה וגניבה צ"ל מואס ברע וכמ"ש הרמב"ם בח' פרקים פ"ו יעו"ש שמאריך בזה בטוב טעם".

ויש גם אופן שלישי שאינו תלוי בחוק ומשפט או שמא יכשל, אלא באופן שקבלוה בתחלה: "יש מצות אשר בני" קבלו אותם בבחי' חביבות כמו מצות מילה ושבת וכו', ויש מצות אשר הם בבחי' עול כענין מארז"ל אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר אלא אפשי אבל אבי שבשמים גזר עלי, ועי"ז דייקא ובו תדבקון". ויל"ע [בזה].

ויל"שעד"ז הוא מחלוקת רמב"ם [והספרא] ורש"י:

לדעת הרמב"ם, אדם השלם צריך למאוס בעבירות השכליות, משפטים, ויאמר אפשי רק בנוגע לחוקים—כולל עריות. אבל לרש"י החילוק הוא בין אלו שהנפש מחמדתן, שבהם לא יאמר אי אפשי, ובין אלו שאין הנפש מחמדתן, ויאמר אפשי.

ג.

בין הרמב"ם, ורש"י

והנה זה גופא צלה"ב—למה הרמב"ם מחלק בין חוקים ומפשטים, ורש"י מחלק בין אלו שהנפש מחמדתן ואלו שאין הנפש מחמדתן?

ויובן בהקדים:

עיקר חידוש המדרש (לפי כללות הבנת הרמב"ם) הוא, שאינו רק מדגיש עניין הקב"ע (אבי שבשמים גזר עלי) אלא שלא יפרוש מעבירות מצד מיאוס ובחירתו ("לא יאמר אי אפשי"), ויתירה מזו, "שצריך האדם להשאיר את עצמו חושק להן, ולא ישים המונעו מהם אלא התורה" (יאמר אפשי), כמבואר בשמונה פרקים שם.

ולכאורה, "למה יאמר אפשי, הלא יותר טוב שימאס ברע וישנאנו מאחר שהוא

תועבת ה'?"—ה"ז מצד מעלת כפיית היצר (בלשון הרמב"ם) וקבלת עול (בלשון החסידות) כשיש לו רצון לדבר ואעפ"כ מונע עצמו ממנו, "שהכובש את יצרו מהם יותר גדול ושכרו יותר עצום" (כמבואר ברמב"ם והדרושים). ולכן 1) לא יפרוש מהם מצד מיאוסו, אלא מצד גזירתו ית' (אל יאמר אי אפשי). ויתירה מזו 2) ישאיר את עצמו חושק להן (יאמר אפשי), שע"ז הכפי"ה הוא גדול עוד יותר.

מצד גודל החידוש שבדבר, מצינו כמה הגבלות בזה: הרמב"ם מבאר שזה אינו נכון לגבי עבירות שהם שכליות (משפטים) שבהם צריך אדם למאוס, ובודאי שלא יניח עצמו להתאוות עליהם. והרב המגיד מבאר שאינו נכון לגבי בעל תשובה— שהוא צריך למאוס בכל מיני רעה, מפני החשש שאולי יחזור לסורו.

בשיחת ש"פ נצבים תשמ"ב, הרבי מבאר באופן אחר לגמרי:

זה שצריך אדם לומר אפשי הוא (לא מפני מעלת הקבלת עול, אלא) מפני שפרישה מעבירה מצד מיאוסו עצמו אינו מועיל, שהרי באדם רגיל, "אינו יכול לסמוך על מה שאינו רוצה "אי אפשי" בדברים הרעים, להיותם רק רע מצד השכל... מכיון שבפנימיות ובהעלם נשאר לו עדיין איזה רצון לזה", וסו"כ לא יצליח בדרך זה, "והעצה היחידה להיות בטוח שלא יעשה אותם היא רק מצד זה שאבי שבשמים גזר עלי קבלת עול"... "וכמו שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בכו"כ מאמרים... שגם המצוות דמשפטים (כמו גזל, גניבה, אונאה, כיבוד אב ואם וכו') עם היותם מחוייבות מצד השכל, צריך לקיימם בדרך קבלת עול כמו המצוות דחוקים— "חוקה חקקתי גזירה גזרתי"..."

ועפ"ז, המסר הוא 1) בכל המצוות, מבלי חילוק בין משפטים וחוקים, שהרי מיאוסו בכלם אינו אמיתי. 2) מדובר באדם פחות מדריגה.

ומבואר בהשיחה שם שזה אינו סתירה לדברי הרמב"ם והמגיד, מפני שהם מדברים באדם בדרגא עליונה יותר: באדם שיכול למאוס ברע באמת, ואליו חידוש הברייתא הוא שיבחור בקבלת עול מצד מעלתו... "אין סתירה לזה ממ"ש בלקו"ת... בשם המגיד נ"ע, דבע"ת... צ"ל כל מוני רע ואיסורים מאוסים אצלו ושיאמר "אי אפשי"— כי פשוט... [שיש] כו"כ דרגות. ובלקו"ת שם מדבר בדרגא נעלית... שאז שייך ש"ל כל מגני רע ואיסורים (יהיו) מאוסים אצלו ושיאמר אי אפשי באמת" וכן מבואר שם לגבי הרמב"ם, עיי"ש.

(אבל, כנ"ל, במסר זה של המדרש, יש כמה הגבלות: 1) רק בחוקים 2) רק צדיקים, ולא בעלי תשובה— שאף שנמצא בדרגא עליונה שיכול למאוס ברע, עדיין יש לחשוש שיחזור לסורו.

לפי ביאור כ"ק יובן קושיא גדולה: אם נאמר שהוראה זו נכונה רק לגבי צדיק, או

רק במצוות מסוימות, איך רש"י מביאו כ"כ בפשיטות מבלי לבאר כל הגבלה בדבר! אבל לפי דברי רבינו ניחא: יש מסר לאדם רגיל, ובו אין כל הגבלות, ובנוסף לזה יש מסר עמוק יותר לבן אדם נעלה, ובו יש כמה תנאים כנ"ל).

ובש"פ משפטים תשכ"ה הרבי מקשר כללות שיטה זו עם שיטת רש"י עה"ת (ביינה של תורה): שלפי שיטת הרמב"ם יש לקיים את המשפטים (גם) מצד השכל, אבל מצד פשוטו של מקרא—ובתחילת העבודה—צריכים לקיים כל המצוות רק מצד ציווי הקב"ה, "אף אלו מסיני". (וכמו שכ"ק מבאר באריכות במקום אחר שאפילו השבע מצוות בני נח צריכים לקיימם מפני ציווי הקב"ה, דאל"כ ילכו בדרך עקלתון וסופם לעבור עליהם).

ונ"ל שזהו ההבנה ברש"י זו ע"פ פשוטו של מקרא—שיש לקיים המצוות מצד גזירתו ית' מפני שרק עי"ז יכול להיות בטוח שיימנע מהם.

ועפ"ז יומתק אריכות לשון רש"י (שמעתיק כל הספרא, כולל סיומו) "מניין שלא יאמר אדם וכו' אבל יאמר וכו' ת"ל ואבדיל אתכם וכו' שתהא הבדלתכם מהם לשמי) פורש מן העברה ומקבל עליו עול מלכות שמים" דלכאורה הוא מיותר לגמרי—אלא ש"ל שבוז מבאר: למה באמת צ"ל הבדלתכם מהם לשמי? מפני שרק ע"י קבלת מלכות שמים יצליח לפרוש מהעבירה.

ד.

ואולי י"ל שלכן רש"י מביא רק דוגמאות אלו (חזיר וכלאים) ומשמיט עריות, היינו שמחלק בין מצוות שבני אדם מחמדתן לאלו שאין בני אדם מחמדתן:

לפי ביאור כ"ק, עדיין אינו מובן כ"כ הדגשת הברייתא ש"יאמר אדם אפשי": דהנה זה שאנחנו מצווים להאדם ש"אל יאמר אי אפשי", שלא יפרוש מעבירה מצד מיאוסו—ניחא, שהרי כנ"ל, דרך זה לא יצליח מפני שאינו מואס באמת. אבל זה שמצווים לו לומר "אפשי"—קשה קצת. ולכאורה, לגבי פרט זה עכ"פ, דברי המגיד (שבעל תשובה לא יתאוה לעבירה שלא יפול בהם) קיימים.

ולכן רש"י מביא רק כמה דוגמאות של דברים שאין בהם תאוה—ומשמיט עריות שמובא בספרא ורמב"ם: בכללות, דרשה זו נכונה לגבי כל המצוות, וכביאור השיחה שם (ועפ"ז יומתק למה רש"י אינו מבאר בפירוש שיש הגבלות בהוראה זו, ושהוא רק בנוגע לעבירות בסוג מסוים—מפני שאכן, בכללות אין בזה שום הגבלה). אבל בפרטיות יותר, הציווי ש"יאמר אדם אפשי", ויאמר שניחא לי בעבירה, הוא בנוגע לדברים אלו שאין הנפש מחמדתן כלל—כמו חזיר וכלאים—ואין חשש שיפול בהם (לכל אדם, אף בעל תשובה).

ה.

בין שיטת הרמב"ם ושיטת חסידות

כל זה—בנוגע להחילוק בין רש"י ורמב"ם. אבל מהו הביאור בזה שהרמב"ם מחלק בין חוקים ומשפטים, ובחסידות מחלק (גם) בין אלו שהנפש מחמדתן ואלו שאין הנפש מחמדתן?

כנ"ל בארוכה, הרמב"ם מבאר שאף שיש מעלה בכפיית היצר, אדם השלם אינו יכול לומר "אפשי" בנוגע למשפטים, מפני שהם דבר המאוס, ולכן צריך לומר בהם אי אפשי. לאידך, מבואר בלקו"ש חל"ב (עי' 174) שלפי שיטת הרמב"ם, זה שהאדם צריך לומר "אפשי" בחוקים הוא לא רק מצד מעלת הקב"ע, אלא גם מפני שאינו יכול למאוס באמת בעבירות של חוקים, מפני שאין בהם טעם כלל—ואין טעם אמיתי למאוס בהם (דאף שהרמב"ם סובר שיש טעם לחוקים למעלה, פה מדובר בחלקם של החוקים שאין בהם טעם כלל אפילו למעלה, וכמו פרטי החוקים, עיי"ש בהשיחה). וא"כ, כמו שצריך לומר אי אפשי בעבירות של משפטים, שהרי הם דברים מאוסים, כן צריך לומר "אפשי" בנוגע לחוקים, מפני שאין בהם (טעם) ומיאוס.

אבל לפי שיטת החסידות, הרי כל דבר רע הוא מג' קליפות הטמאות. ולכן שייך למאוס בכל דבר עבירה, מבלי כל חילוק בין חוקים ומשפטים, וכמ"ש בתניא פ"י [בנוגע לצדיק גמור] "למאוס מאד בתענוגי עוה"ז... מפני היותם נמשכים ונשפעים מהקליפה וס"א וכל מה שהוא מהס"א הצדיק גמור הוא שונאו בתכלית השנאה", ולכן שייך לומר "אי אפשי" בחוקים בדיוק כמו במשפטים.

וזה שמבואר שיש חילוק בין העבירות הוא רק מצד עבודת האדם: בחוקים או דברים שאין נפש של אדם מחמדתן, יכול להניח את עצמו להתאוות להם—ולכן יאמר "אפשי" מצד מעלת הקב"ע. אבל לא כן הוא במשפטים (לפי הדרך מצוותיך), או בעבירות שהנפש מחמדתן (לפי התו"ח):

לפי הדרך מצוותיך, אינו יכול לומר אפשי במשפטים, ד"במצות שהן רעות גם מצד השכל, צריך למאוס בהם לזכך נפשו", היינו לפעול על עצמו לקיימם גם מצד עבודה פנימית (וכמו שמפרש בדרך מצוותיך המבואר, ועי' בש"פ משפטים תשכ"ה ובכ"מ בתורת כ"ק).

ולפי התו"ח אינו יכול לומר אפשי בעבירות שהנפש מחמדתן—"כדי שיהי' אהבתו לה' ברה וזכה מגסות הנוגה שלא יחשיך כשיהי' לו ג"כ האהבה לגזל כו' וד"ל".

[ויתירה מזו: בש"פ משפטים תשכ"ט הרבי מבאר שחסידות אינו מחלקת כלל בין חוקים ומשפטים בנוגע לאי אפשי, שהרי זה שהצדיק יכול לומר אפשי הוא מפני

שכל דבר רע מופרך אצלו לגמרי— ואין בזה חילוק בין חוקים ומשפטים. ואכ"מ] לסיכום קצת:

לפי הביאור בנצבים תשמ"ב (ואולי זהו שיטת רש"י): אל יאמר אדם אי אפשי אלא אפשי ומה אעשה— מפני שדרך זה לא יועיל, ואינו יכול למאוס באמת ורק עי"ז יקיים המצוות בפועל.

לפי הרמב"ם: אל יאמר אדם אי אפשי אלא אפשי ומה אעשה— מפני מעלת כפיית היצר וקב"ע, ובפרט שאין טעם בחוקים אלו, וא"א למאוס בהם באמת. אבל במשפטים נהפוך הוא— צריך למאוס בהם.

לפי חסידות— אל יאמר אדם אי אפשי אלא אפשי ומה אעשה— מפני מעלת הקב"ע. אבל לא כשצריך לזכך נפשו, היינו משפטים (לפי הביאור בדרך מצוותיך), או כשיכול למשוך הרע בנפשו, בדברים שנפש של אדם מחמתדתן (לפי התו"ח).



לשיטתייהו דבתר מקבל אזלינן - הווה מכריע

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד שע"י הציון הק'

א. בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק אה"ע סימן ע"ו הקשה הגאון יצחק הלוי הורביץ על יסודו של הנודע ביהודה (שם סימן ע"ה) שכאשר יהודי שולח שליח לדבר עבירה אזי (אפילו בעבירות הבודדות שבהן יש שליח לדבר עבירה), זהו רק שהמשלח חייב כאילו הוא עשה את המעשה, אבל) המעשה עצמו בטל - מלבד במקרים בהם השליחות היתה לפעול דבר ממשי בעולם שלא ניתן לבטלו (לדוגמא: השולח לטבוח שור דהרי שור שחוט לפניך. משא"כ כששולח שליח לגרש אשה באופן אסור אזי הגט בטל).

והקשה הגאון הנ"ל (בין היתר): "קשה הרי מתניתין מפורשת האומר תן שחרור זה לעבדי לא יחזור, וקיימא לן כרב יהודה דאמר המשחרר עבדו עובר בעשה ואם כן אמאי יהיה משוחרר הא אין שליח לדבר עבירה" - אלא על כרחך דהא ד'שליח לדבר עבירה' משמעותו רק האם המשלח או השליח חייב, אבל המעשה עצמו קיים ולכן השולח לשחרר עבדו כנעני דהוה עבירה לא יכול לחזור בו מהשחרור?

ובתגובה לכך כותב הנודע ביהודה (בסימן ע"ז): "ומה שהביא מתן זה לעבדי . . . וכי שליח המשחרר הוא זה והלא אינו אלא שליח של העבד להיות זוכה לו שלא בפניו וזכיה מטעם שליחות. ואם יאמר שיוכיח מדברי רבי מאיר שאומר יחזור

ומשמע שאם אינו חוזר שפיר נותן השליח השטר שחרור ליד העבד" - כלומר, לפי הדיעה שהאדון לא יכול לחזור בו מהשחרור הרי זה נחשב שהשליח הוא שלוחו של העבד (כי הוא זוכה לו וזכיה מטעם שליחות) ואין כאן בכלל שליחות לדבר עבירה. ואפילו לדיעת רבי מאיר (במשנה שם) שהאדון כן יכול לחזור ולפי זה לכאורה השליח הוא שלוחו של האדון (כי אם היה שלוחו של העבד מצד זכיה, איך יכול האדון לחזור בו אחרי שהלה זכה כבר לעבד?), מכל מקום אין קושיא על הנודע ביהודה - "אי בעית אמינא ומנין ליה שרבי מאיר אינו סובר כר' ישמעאל דלעולם בהם תעבודו רשות ועוד וכי לא משכחת במשחררו לצורך מצוה שאין בו איסור כלל".

הנהגה הנודע ביהודה כתב זאת בלשון ספק, דאולי יש להעמיד שלדעת רבי מאיר מותר לאדם לשחרר את עבדו הכנעני, אך לא הכריח שאכן כך הדבר.

[ובשו"ת רעק"א (סימן קצ"ד) באמת הקשה על תירוץ זה מדברי התוספות בגיטין, עיי"ש]

אבל בספר צמח דוד (על תשובות רעק"א שם) כתב שהדבר באמת מוכרח, ובלשונו: "לפי מה שכתבו הראשונים ז"ל דאיסור לשחרר את העבד הוא משום דאסור לתת להם מתנת חינם ולשחררו בדמים מותר, אם כן רבי מאיר דסבירא ליה בפסחים כ"א: דמותר לתת להם מתנת חינם דסבירא ליה בין לגר בין לעכו"ם בין במכירה בין בנתינה אם כן על כרחך סבירא ליה כמאן דאמר לעולם בהם תעבודו רשות".

ב. ויש להוסיף עוד אופן להכריח שרבי מאיר סבירא ליה דווקא כרבי ישמעאל דמותר לשחרר עבדו, על פי המבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר. בהקדם מה שכתבתי בגיליון א'קו (עמוד 33. וראה גם מה שכתבתי בזה בגיליון א'קמט):

בהדרן הא' על מסכת פסחים (שנדפס בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו') מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות שרבי עקיבא ורבי ישמעאל נחלקו אי בכללות התורה אזלינן בתר גדרי הנותן - לרבי עקיבא - או בתר המקבלים - לרבי ישמעאל. ומביא דוגמאות רבות על כך.

ויש לומר דרבי עקיבא אזיל בזה לשיטתו שכאשר ישנו ספק אם להכריע דין על פי המצב בהווה או לפי מה שיהיה בעתיד - העתיד מכריע (כמבואר בלקוטי שיחות חלק י"ט שיחת נחמו, ושיחת יום הכפורים בחלק כ"ד):

דהנה גבי מחלוקת הנ"ל דהווה ועתיד מבאר כ"ק אדמו"ר (בחט"ז שיחת כי תשא ב') דנחלקו בה גם ר' יהודה (עתיד) ור' מאיר (הווה), ומביא על כך שלוש דוגמאות (בנוגע לאופן רקיחת שמן המשחה, דין השוכר, ושיעור אכילה לזימון), עיי"ש בארוכה.

ובסעיף י"א, מבאר מדוע "וצריכא", מדוע נשנתה המחלוקת בכל שלושת המקומות, ובנוגע להא דשמן המשחה מבאר וזלה"ק:

וויבאלד די עשיית שמן המשחה איז א ציוויי פון אויבערשטן, וואס ביי אים איז דאך הי' הווה ויהי' כאחד, איז דאך דער עתיד שוין פאראן בהווה. ובפרט לויט דער הדגשה פון תוספתא "שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום" און ווי דער ראגאצאווער איז דאס מפרש אז דאס איז "כנקודה", "חלק שאינו מתחלק". און הגם אז דער קיום הציווי איז תלוי אין אידן - וויבאלד אבער עס האנדלט זיך וועגן מקיים זיין א ציוויי פון אויבערשטן, דארף מען אים טאן ווי עס טראגט אויס מצד אים כביכול, וואס הי' הווה ויהי' כאחד.

היינו דאילו לא היו נחלקים בפירוש בהא דשמן המשחה, היינו חושבים דשם לכ"ע אזלינן בתר העתיד, משום שהמדובר בציווי של הקב"ה שאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

והנה, אליבא דאמת, המחלוקת ביניהם כן נשנתה גם גבי שמן המשחה, ור"מ כן סובר דאזלינן בתר ההווה.

ומסתבר לומר, דזהו לפי שנחלקים במחלוקת הנ"ל דר"ע ור"י, אי התורה בגדר הנותן או המקבל, ולפי דר"מ ס"ל כר"י דהתורה היא בגדר המקבל ואף ציווי של הקב"ה יש לקיים כפי שהוא מצידנו, דההווה אינו כולל את העתיד.

ולפי זה אתי שפיר מאוד, מה דר"ע עצמו ס"ל דהעתיד מכריע את ההווה, לפי דהתורה נותרה בגדר הנותן דאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

(עד כאן ממה שכתבתי בגיליון א'קו)

הרי לנו בבירור שרבי מאיר סובר כשיטתו הכללית של רבי ישמעאל דאזלינן בתר המקבל - והרי אחת הדוגמאות שבהדרן שם למחלוקת הנובעת מענין זה, היא המחלוקת דרבי ישמעאל ורבי עקיבא אם "לעולם בהם תעבודו" הי' 'רשות' (רבי ישמעאל, מקבל) או 'חובה' (רבי עקיבא, נותן).

ואם כן זהו יסוד חזק "מנין ליה שרבי מאיר סובר כר' ישמעאל דלעולם בהם תעבודו רשות".

ג. ובהתאם לדברי הצמח דוד שהבאנו, יוצא שגם בהא דמותר לתת לנכרי מתנת חינם אזיל רבי מאיר לשיטתיה - דהואיל ומכריע לפי ההווה הרי זה סימן דאזיל בתר המקבל וש"לעולם בהם תעבודו" הוא רק 'רשות', ועל פי ביאור הראשונים שהביא הצמח דוד כדי לומר שהוא רשות מוכרח רבי מאיר לומר שמותר לתת מתנת חינם לנכרי.

ד. ועל פי זה יש לומר בזה עוד, דהנה המאן דאמר החולק על רבי מאיר בפסחים שם וסובר שאסור לתת מתנת חינם לגוי ('לגר בנתינה ולנכרי במכירה') הוא רבי יהודה. והרי לפי ביאור הראשונים הנ"ל כדי לומר ש"לעולם בהם תעבודו" הוא 'חובה' מוכרחים לומר שאסור לתת מתנת חינם לנכרי (כי זהו יסוד האיסור לשחרר עבדו בחינם).

ולפי כל הנ"ל יוצא שרבי יהודה ורבי מאיר חלוקים לגבי מתנת חינם לנכרי לפי שהולכים לשיטותיהם אם מכריעים לפי ההווה או העתיד, וממילא נחלקו במחלוקתם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם "לעולם בהם תעבודו" הוי רשות או חובה, ובאופן שהכריחם לחלוק אם מותר לתת מתנת חינם לנכרי.

*

ה. בהשקפה ראשונה, יש להקשות משיטת הירושלמי על מה שקישרתי בין המחלוקות דהווה-עתיד ונותן-מקבל. כי מחד משמע דהוא פוסק (ביבמות פרק י"א הלכה ו') ש"לעולם בהם תעבודו" הוא רשות, ולאידך בריבוי מקומות בלקוטי שיחות (חלק ט"ו שיחה ד' לפרשת ויחי, חלק כ"ד שיחת יום הכיפורים, ועוד) מבאר כ"ק אדמו"ר ששיטת הירושלמי (לעומת הבבלי) היא שהעתידי מכריע - וזהו היפך כל הנ"ל.

אך באמת יש לומר שאין בדבר סתירה. שהרי כל מה שהסברנו הוא דיוק בשיטת רבי עקיבא שמצינו בפירוש ששיטתו מתאימה בב' המקומות, וכן העולה מזה בשיטות רבי מאיר ורבי יהודה שעליהם מדובר בשיחה בחלק ט"ז (כי תשא) שהיא היסוד לקישור שבין שתי המחלוקות (כפי שהובא לעיל). אבל כמובן שאין בדבר הכרח דלכולי עלמא הדברים תלויים דווקא אחד בשני.

והרי בחלק מהמקומות הנ"ל מסביר כ"ק אדמו"ר ששיטת הירושלמי שהעתידי מכריע נובעת מכך שאופן הלימוד שלו הוא באופן של 'אור' (לעומת הבבלי עליו נאמר "במחשכים הושיבני") - עיין שם -

ושפיר אפשר לומר שהירושלמי סבירא ליה דאזלינן בתר המקבל, ומכל מקום סבירא ליה שבכל מקום העתידי מכריע כי לימודו הוא באופן של 'אור'.

[ולהעיר שמה שהכריח הצמח דוד בשיטת רבי מאיר מתאים גם בדברי הירושלמי - שהרי הירושלמי (עבודה זרה פרק א' הלכה ט') פוסק שמותר לתת מתנת חינם לגוי, שלפי ביאור הראשונים הנ"ל הדבר תלוי בשיטתו ש"לעולם בהם תעבודו" הוא רק רשות (וראה מה שכתב בספר אמרי במערבא, שיטות הירושלמי והבבלי אות מ"ב).

הצמח דוד לא דיבר בזה כי הוא בא לבאר את דברי הנודע ביהודה והרעק"א

שמדברים בשיטת רבי מאיר, ולענין זה לא נוגעת שיטת הירושלמי, כמובן].



החקירה בגדר ד"לפני עור" בדברי האחרונים

הנ"ל

א. בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא אבן העזר, סימנים ע"ח - פ"ב) ישנה שקלא וטריא בין הגאון צבי הירש בושקא (מחבר שו"ת תפארת צבי) ובין הנודע ביהודה בנוגע לכמה פרטים בסוגיית 'אין שליח לדבר עבירה' (האם בעינן שהשליח יהיה 'בר חיובא' במעשה זה עצמו שעושה, או שמספיק מה שהוא מחויב בכללות העבירה הנוגעת לשליחותו; האם הלכה כתוספות שיש שליח לדבר עבירה כשהשליח שוגג, או כהנמוקי יוסף והריטב"א שגם בכזה מקרה אין שליח לדבר עבירה; אם הא דאמרינן 'שני כתובים אין מלמדין' היינו שנשארים בלא הכרעה או שהם מלמדים ההיפך מהם).

ובתוך הדברים (סימן ע"ח אות ט', אות א' בסימנים פ', פ"א ופ"ב) דנים בגדרי עבירת "לפני עור לא תתן מכשול" - בקשר לדברי התוספות (בבא מציעא י: ד"ה דאמר) שהעובדה שישאל המושלח לקדש גרושה לכהן עובר על "לפני עור" לא מחשיבה אותו ל'בר חיובא' בשליחות זו - ובכללות נחלקו בשתי נקודות בנושא זה:

(א) בביאור סברת התוספות הנ"ל שמצד "לפני עור" אינו נחשב השליח ל'בר חיובא':

הגאון צבי הירש מבאר שזה משום שהמשלח לא שלחו לעבור על איסור זה ורק הוא מדעתו מחליט לעבור עליו ולכן אינו עניין לשליחות כלל.

והנודע ביהודה מבאר אחרת - 'ודאי כיון שאין לפני עור עיקר האיסור לא משגיחין ביה, ועיקר האיסור הוא לאו דגרושה', ולכן רק אם השליח מחויב בעיקר האיסור שקשור לשליחות הוא נקרא 'בר חיובא'.

(ב) האם "לפני עור" הוא לאו שבכללות:

הגאון צבי הירש מדייק מדברי התוספות במסכת סנהדרין (ס"ג. ד"ה על) שכשם שכתבו דהלאו ד"כל מלאכת עבודה לא תעשו" ביום טוב אינו נחשב לאו שבכללות ('דהתם מפרש טפי דכתיב עבודה דמשתמע כל מלאכה שהיא עבודה') כך גם יאמרו

שהלאו ד"לפני עור לא תתן מכשול" אינו נחשב לאו שבכללות (ובלשון הגאון צבי הירש): 'אף שכולל מכשול הגוף ומכשיל בדבר איסור, כולהו מפורש בלאו לא תתן מכשול'. אך בהמשך לזה מביא שמדברי הרמב"ן (במניין המצוות שורש ט') נראה שהוא כן לאו שבכללות - וכך סובר גם הגאון צבי הירש עצמו.

ואילו הנודע ביהודה כתב באופן סתמי 'דודאי לפני עור הוי לאו שבכללות' - מבלי לפרט את טעם הדבר, והאם זה מתיישב עם דברי התוספות הנ"ל.

ב. ונראה להסביר ששתי מחלוקות אלו נובעות משורש משותף - מהו גדר האיסור ד"לפני עור לא תתן מכשול":

דהנה ידועה חקירת הראגאטשאווער (שו"ת צפנת פענח ירושלים תשכ"ה סימן ה'). וכן הביאה ודן בה כ"ק אדמו"ר כדלקמן) האם "לפני עור" הוא איסור כללי בפני עצמו או שהוא פרט בכל מצווה ומצווה (ועל דרך חקירה נוספת כעין זו של הראגאטשאווער - האם איסור חצי שיעור הוא פרט בכל איסור שאפילו חצי שיעור שלו אסור, או שהוא איסור בפני עצמו).

ולכאורה הדברים מורים ובאים שבזה נחלקו הגאון צבי הירש והנודע ביהודה. הנהודע ביהודה סבירא ליה שהוא פרט בכל מצווה ומצווה ולכן ביאור סברת התוספות הוא פשוט - החשבת השליח כ'בר חיובא' תלויה בחיובו במצווה עצמה (בנידון התוספות - איסור גרושה לכהן) ואם בזה אינו מחויב לא מספיקה העובדה שמחויב רק בפרט אחד שלה. אך הגאון צבי הירש סובר שהוא איסור כללי בפני עצמו, ולכן הוזקק לביאור אחר בסברת התוספות.

וכמו כן בנוגע למחלוקתם השניה:

דהנה נראה לכאורה שהשקו"ט האם "לפני עור" הוא לאו שבכללות תלויה בצדדי החקירה הזו - אם הוא רק פרט בכל מצווה הרי הוא לאו שבכללות, מה שאין כן אם הוא איסור בפני עצמו, כמובן. אלא שגם בצד זה גופא עדיין יש לומר שהוא לאו שבכללות מצד זה שהוא כולל שני פרטים - איסור להכשיל בעבירה, ואיסור להכשיל בעצה רעה או במכשול הגוף.

ולכן, לפי הגאון צבי הירש ש"לפני עור" אינו פרט בכל מצווה ומצווה הדין האם הוא לאו שבכללות תלוי רק בכך שהוא כולל את שני הפרטים הנ"ל. ולפיכך הוא מדייק מדברי התוספות שלשיטתם העובדה שאיסור כולל שני (או כמה) פרטים לא הופך אותו ללאו שבכללות (כמו הלאו ד"כל מלאכת עבודה לא תעשו") גם "לפני עור" אינו נחשב לאו שבכללות, מה שאין כן לשיטת הרמב"ן - וכן סבירא ליה להגאון צבי הירש עצמו - הוא נחשב לאו שבכללות מצד זה שהוא כולל שני פרטים.

אך לפי הנהודע ביהודה ש"לפני עור" הוא פרט בכל מצווה - 'ודאי לפני עור הוי

לאו שבכללות' מבלי להיכנס לשקלא וטריא הנוספת אם לאו שכולל שני פרטים נחשב לאו שבכללות או לא. ולכן לשיטתו גם לפי תוספות "לפני עור" נחשב לאו שבכללות (למרות שלשיטתם לאו הכולל שני פרטים אינו לאו שבכללות - כשהדבר מפורש יותר בלשון הלאו כמו ב"כל מלאכת עבודה לא תעשו" - מכל מקום כאן אין הדבר נוגע) שהרי הוא אינו איסור בפני עצמו כלל כי אם פרט בכל מצווה ומצווה.

ג. ולפי דברים אלו יש לבאר גם כן פרט מסוים בדברי כ"ק אדמו"ר בנוגע לחקירה הנ"ל.

דהנה רבינו כותב במכתב (שמצוטט בלשונו בכמה מקומות בלקוטי שיחות, לדוגמא בחלק ל"ט עמוד 184 הערה 21) וזלה"ק (בתחילה בקשר לחקירה הנ"ל לגבי חצי שיעור, ובהמשך לגבי "לפני עור"):

באם נאמר שיש לימוד מיוחד לח"ש בחמץ (ראה רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז ובמפרשיו), מסתבר שגם בשאר האיסורים הוא פרט בכל ענין בפ"ע (וע"ד הבערה לחלק יצאת - אף שאינו דומה לגמרי).

ועד"ז בנוגע איסור לפני עיור - אם הוא איסור כללי, או שהוא פרט בכל ענין בפ"ע - יש לומר, שתלוי בהדיעות (ראה מנ"ח מצוה רלב ובהגהות הרי"פ פערלא לשם. וכבר העירו מוזח"ג פה, א. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו הי"ד וראב"ד שם) אם הנותן מכשול לפני עיור - כפשוטו - עובר בלאו זה. שלפי שיטה זו (שחלק הכתוב ופי' עפ"י הכלל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו - אופן אחד דהאיסור) לחלק יצא בכל האיסורין (אף שמחולק מהבערה לחלק יצאת - דכאן הוא לפרט ולא לחלק), וה"ז פרט בכל ענין בפ"ע,

[וי"ל גם להיפך: כיון שייחדו הכתוב בפ"ע - ה"ז הוכחה שהוא ענין בפ"ע. ומושיט יין לנזיר ה"ז פרט בלפני עיור ולא בנזיר]

משא"כ להדיעה שאינו עובר באופן זה - איסור כללי הוא.

עד כאן לשון קדשו של רבינו במכתב.

ובהשקפה ראשונה לא ברורה ההוספה שבסוגריים מרובעים - מה גורם ל'חוסר הוודאות' האם זה שהכתוב ייחדו בפני עצמו מוכיח שהוא פרט בכל איסור או ענין בפני עצמו?

והשאלה מתחזקת כשמשווים את זה לתחילת המכתב, דאם לגבי חצי שיעור ברור שכשיש פסוק מיוחד הדבר מהווה הוכחה שחצי שיעור הוא פרט בכל איסור - מדוע בחקירה ד"לפני עור" אין הדבר מוחלט?

ואילו על פי מה שביארנו הדבר מובן היטב - שהרי לשיטת הגאון צבי הירש מצד

אחד איסור "לפני עור" כולל גם את מכשול הגוף - כפי שמפורש בדבריו (שציטטנו לעיל): 'אף שכולל מכשול הגוף ומכשיל בדבר איסור, כולו מפורש בלאו לא תתן מכשול' - אך מצד שני לשיטתו איסור "לפני עור" הוא איסור בפני עצמו (כדמוכח מכך שלא רצה לבאר את דברי התוספות בבבא מציעא כמו שביאר הנודע ביהודה, וכן מכך שכתב שלהתוספות "לפני עור" אינו לאו שבכללות) -

וכדי לבאר את שיטתו של הגאון צבי הירש באופן לימוד החקירה, הוסיף רבינו את הסוגריים המרובעים שיש צד לומר שדווקא לפי שהכתוב ייחד את האיסור דמכשול הגוף בפירוש מוכח שהוא איסור כללי ולא פרט בכל מצווה ומצווה.

[כמובן שיש להניח שישנם מפרשים נוספים שסוברים כך וגם לדידהו קאי רבינו בסוגריים המרובעים, ובאנו רק להראות מקום לשיטה אחת מסוימת הסוברת כן]

ד. ובשולי הדברים יש להעיר ממה ששמעתי מפי הרב אברהם שיחי' גערליצקי שעל פי החקירה הזו יש לבאר את המחלוקת בין התוספות לבין התוספות ישנים (בשבת דף ג. ד"ה בבא) - דבתוספות הקשו איך העני (שבעל הבית מוציא בשבת ומניח בידו) 'פטור ומותר' בשעה שהוא עובר על "לפני עור" (מדרבנן על כל פנים)?

וביאר דהתוספות ישנים שתירצו 'יש לומר דמכל מקום לאיסור שבת פטור ומותר' סבירא להו ש"לפני עור" הוא ענין בפני עצמו. מה שאין כן התוספות נדחקו לתרץ באופן אחר משום שסוברים שהוא פרט בכל מצווה ומצווה. ואכן הדברים בהירים מאוד בביאור המחלוקת.

ולפי מה שהסברנו הדבר מהווה תמיכה לשיטתו של הנודע ביהודה שביאר דלתוספות האיסור ד"לפני עור" הוא פרט בכל מצווה ומצווה - ועולה דלשיטתייהו אזלו בשבת ובבבא מציעא,

ודוחק לשיטתו של הגאון צבי הירש שביאר דלתוספות הוא איסור כללי בפני עצמו - דלפי זה יוצא שהתוספות בבבא מציעא ובשבת 'לא מרועה אחד ניתנו'.

גם ביאר אז הרב אברהם שיחי' גערליצקי דנראה שהריטב"א סובר ש"לפני עור" הוא איסור כללי בפני עצמו, וכמו שכתב (בעבודה זרה ו: ד"ה הכא במאי עסקינן) דלא אמרינן יהרג ואל יעבור על "לפני עור" דעבודה זרה לפי ד"שאני איסור לפני עור דאינו מיחד לעבודה זרה אלא לאו כולל הוא לכל האיסורין".

והנה בבבא מציעא שם (ד"ה להך לישנא) הביא הריטב"א את תירוץ התוספות שמשום "לפני עור" אינו נחשב השליח 'בר חיובא' בלשון זו: "וי"ל דכיון דהאי לאו גופיה ממש (- איסור גרושה לכהן) לא מחייב בפרט לאו בר חיובא הוא לענין זה", שמשמע שלמד כוונת התוספות כפי שביאר הנודע ביהודה כנ"ל - אך הריטב"א עצמו משמע דלא ניחא ליה בתירוץ זה ותירץ תירוצים אחרים (עיי"ש), ולפי הנ"ל

מובן הדבר היטב דזהו לפי שהוא עצמו סבירא ליה שהוא איסור כללי ולא כתוספות. ואם כן גם עניין זה מהווה סיוע לדרכו של הנודע ביהודה, דאילו לפי שיטת הגאון צבי הירש יש להבין (הא דמשמע שלמד את פירוש דברי התוספות כהנודע ביהודה, כנ"ל. וכן) מדוע לא ניחא ליה להריטב"א בתירון התוספות הואיל ותרווייהו קאי בחדא שיטתא דהוא איסור כללי.



תיקון בלקוטי שיחות ח"ה י"ט כסלו

הרב נח יפה

פאמאנא, נ.י.

א. בלקו"ש ח"ה, י"ט כסלו, בהערה 38 כתוב (בתוס' הדגשה), וז"ל: וכן בנישואין, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" (צפע"נ הל' אישות פכ"ז הכ"ב - ראה בארוכה מפענח צפונות ע' קלה) - לפי שיחוד דכר ונוקבא הוא חיבור ב' הפכים. עכ"ל.

הציון להל' אישות פרק כו הוא טעות דמוכח, דבהלכות אישות יש רק כה **פרקים!**

וע"פ מש"כ בספר מפענח צפונות (המצויין בההערה), יש לתקן הציון לפרק כ"ד, הלכה י"ב, דשם הובא הציטוט שבההערה ד"בנישואין בכל יום ויום הוה קנין חדש".

וכן צריך להתקן בכל המקומות שהובא שיחה זו, וגם בכל המקומות שהובא ציון הנ"ל ע"פ שיחה זו (לדוגמה, ערך רמב"ם הל' אישות במפתח לקו"ש; שיחת יום ב' דשבועות שבתורת מנחם תשמ"ו, הערה 225, ועוד).

ב. הואיל ואתא לידן שיחה הנ"ל, נימא בה תרי מילי. חד, בהערה 38 הנ"ל הובא הטעם שבקידושין י"א שבכל רגע הוה קנין חדש, משום דיחוד זו"נ הוה חיבור ב' הפכים. ויש להעיר, דבספר מפענח צפונות (שם) הובא טעם אחר, והוא משום "דיכול לגרשה, וממילא פקע השיעבוד". ובקל יש לישב זה עם הטעם המובא בלקו"ש הנ"ל (וראה גם דברי רבינו בענין הקדש (שיחת י"ט כסלו תש"כ, נדפס בההוספות ללקו"ש ח"ד), דמביא שם כב' ענינים הנ"ל, דהקדש היא חיבור גשמיות ורוחניות (שני הפכים), ושיש שאלה בהקדש, דבכל רגע יכול לעקור קדושת הקדש מהחפץ וע"כ הוה פעולת ההקדש פעולה נמשכת).

ג. עוד יש להעיר, בד"כ מבואר שה"צריכתא" דפעולה נמשכת היא מחמת ה"קושי" שבחיבור ב' הפכים. אבל, במענת רבינו על שאלות המניחים בשיחות

אחש"פ וש"פ שמיני תשכ"ד מביא די עוד טעם לפעולה נמשכת, והיא משום זה שהפעולה עצמה היא חלושה. ענין זה נראה במענת רבינו הנדפס בסדרת תורה מנחם (שמיני תשכ"ד), וז"ל (המודגש במקור) "לכל הדעות – יש ע"פ תורה גם פעולה נמשכת, [מעלתה – שהיא עצמה נמשכת. חסרונה (או תוקף המצב שלפני הפעולה) – שבאם לא הייתה נמשכת – הייתה פועלת שינוי לרגע, ללא כל תוצאות]" [עכ"ל. היינו, שיש חיסרון בפעולה נמשכת, כנ"ל. וביותר נראה מהגהות רבינו על שאלת המניחים (שלא הובא בתו"מ הנ"ל, והצילום ממנו בהערות התמימים ואנ"ש דמיאמי תשנ"ו, גליון א' (ובאתר hagoos.com במקומו)) וז"ל שם (המודגש הוא הוספת רבינו על לשון השאלה) "ולפי"ז נמצא לכאורה, שענין פעולה נמשכת שייכת רק מפעולה כזו שהיא היפך הטבע או הפעולה חלשה ורק לרגע ובלי תוצאות שאז צריכה תמיד לכח הפעולה." ולא באתי אלא להעיר.

* * *

כמה תיקונים (בדרך אפשר) בלקוטי שיחות ובלקו"ש מתורגם חט"ז פרשת פרה (בדרך אפשר)

א. ראה בלקו"ש חט"ז, פ' פרה, אות ג', בפסקא המתחלת "וואס לפ"ז קומט אויס", דנראה דחסר שם כמה תיבות, ואולי צריך להיות כעין התיבות המודגשות "דלכאורה עפ"ז איז ניט פארשטאנדיק, ווי קען מען זאגן . . .", ע"ש.

ב. בשיחה הנ"ל שבלקו"ש מתורגם כתב, וז"ל (בתוס' הדגשה): ישנם אחרונים המנסים לדייק בדבריו של הרס"ג, "ופרה למשמרת בתדר", ולומר שהכוונה איננה רק לחלק מן האפר שהיו ישראל מזין הימנו, אלא גם לחלק מן האפר שהוא נותן בחיל, שהרי דוקא על חלק זה של האפר (שאותו הוא נותן בחיל) נכתב הביטוי "והיתה לעדת בני ישראל למשמרת" עכ"ל. והוא שיבוש, וצריך להסיר התיבות המודגשות.



ההתייחסות לטבע

הת' יועז קמפבל

שליח בשיבת בתות"ל המרכזית לוד

.א

ביאור הרבי בשתי הטעויות של העכו"מ

במאמר "ביום עשתי עשר" תשל"א⁶⁷, מדבר בנוגע לטעות של עובדי ע"ז, וז"ל:

"והנה לכאורה הי' אפשר לבאר זה על פי הידוע שבדורות הראשונים, אלו שעבדו לכוכבים ומזלות, ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ (ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים) הוא (לא שהם עצמם משפיעים, אלא) שהקב"ה משפיע על ידם, אלא שטעו וחשבו שהשפע שנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם, ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל, והם רק כגרזן ביד החוצב ולכן השתחוו להכו"מ ועבדו אותם, כי לפי טעותם (שהשפע שנשפע ע"י הכו"מ הוא בבחירתם) ראוי להודות להם על זה, ע"ד חמרא למרא טיבותא לשקיי". וגם כי לפי טעותם שהכו"מ הם בעלי בחירה חשבו שע"י שיעבדו אותם ישפיעו להם יותר. ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלוי' רק בהם. וכדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מינה אותם על זה, מ"מ, לאחר שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים רחוקים, בשביל צורך גדול).

[ויש לומר, דזה שאומות העולם קוראין אותו ית' בשם אלקא ד'אלקייא' נכללים בזה שני הסוגים. שגם אלו שחושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ קוראין אותו ית' בשם אלקא ד'אלקייא', דנוסף לזה שהוא ית' גבוה מהם ושליט עליהם, הנה גם בזה גופא שהכו"מ הם "אלקייא" (לדעתם), היינו שיש להם כח להנהיג את הארץ ולהשפיע בה, הוא לא מצד עצמם אלא מפני שהקב"ה נתן להם כח על זה, בדוגמת שרי המלך שמנהיגים את המדינה מפני שהמלך מינה אותם על זה. ולאידך, גם הטעות שהשפע שנשפע מהקב"ה ע"י הכו"מ הוא בבחירתם נכלל (בדקות) באלקא ד'אלקייא', כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לאו) הו"ע של שליטה, 'אלקייא', ושליטת הענין דאלקים אחרים בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממוצעים הם רק כגרזן ביד החוצב]. "עכ"ל בהנוגע לענייננו.

היינו, שבתחילה טעו העובדי כוכבים ומזלות בשתיים: א. מכיוון שהכוכבים ומזלות הם בעלי בחירה לכן צריך להודות להם על השפע. ב. בחירתם היא לא רק על **עצם ההשפעה** אם להשפיע או לא, אלא גם על **כמות השפע** - שע"י שיעבדו אותם ישפיעו להם יותר. ואח"כ באו לטעות גדולה יותר שלא רק שיש להם בחירה, אלא יש להם גם **שליטה** והנהגת העולם תלויה בהם (והמלך מתערב רק בדברים גדולים ולעיתים רחוקות). והאמת היא שהם רק כגרזן ביד החוצב, שאין להם אפילו בחירה בנוגע לעבודתם.

ומחדש הרבי בסוגריים, ששתי השיטות נכללות בסוג של "אלקא דאלקייא": גם

67 סה"מ מלוקט ג' עמ' צט. בהוצאה החדשה - עמ' קכו.

לשיטה השנייה, למרות שיש להם שליטה, סוכ"ס הם מודים שהקב"ה הוא 'אלקא' - השולט עליהם; וגם לפי השיטה הראשונה, הכו"מ הם נקראים (בדקות) "אלקייא", אע"פ שלא הם עצמם המשפיעים, כי עצם זה שאומרים שיש להם בחירה (לא שליטה) זה כבר מראה על כח - 'אלקייא'.

ב.

ביאור שני האופנים בהסתכלות על הטבע

וי"ל בביאור עניינים אלו, ולהסביר את החידוש שבסוגריים, ובהקדים⁶⁸:

מבואר⁶⁹, שחידוש הבעש"ט והסבר אדה"ז בשער היחוד והאמונה שהקב"ה מהווה את העולם כל רגע ורגע יש מאין (- לעולם ה' דברך ניצב בשמים), וחידוש הבעש"ט בנוגע להשגחה פרטית, שכל דבר שקורה בעולם ואפילו עלה שעף ברוח זה בהשגחה פרטית (ובזה גופא לא רק עצם זה שהוא עף אלא אפילו הדרך בה הוא עף אם ע"י רגלי אדם או רגלי בהמה וכיו"ב) - לא מחוייבים אחד מהשני. היינו, שאפשר לומר שהקב"ה מהווה את הבריאה כל רגע מאין ליש ולא משגיח עליה בהשגחה פרטית (ח"ו).

וההסברה בזה ובהקדים דוגמא פשוטה: יש שולחן ועליו ספרים, ואדם מזיז את השולחן, הנה למרות שכוונתו היא רק להזיז את השולחן בכ"ז גם הספרים זזים ואין צורך בפעולה נוספת להזזת הספרים; נכון אמנם שמטרתו היא הזזת השולחן, אבל הספרים זזים בדרך ממילא.

כמו"כ הוא בנוגע לענייננו בדוגמא הפשוטה של השגח"פ מעלה שעף ברוח: העלה מתהווה כל רגע ורגע יש מאין ובלעדי רצון הקב"ה שהוא יתהווה הוא היה אין ואפס ממש, והקב"ה רוצה שתהיה רוח באזור העלה (ומהווה גם אותה כל רגע יש מאין), ומכיוון שהקב"ה לא עביד ניסא למגנא והרוח נושבת במקום העלה - ממילא בדרך הטבע העלה עף. אבל אין זה מחייב עדיין לומר שיש כוונה ותכלית בעצם זה שהעלה עף (ובאופן מסויים דווקא).

הסתכלות זו היא הטעות הראשונה המובאת במאמר בנוגע לעובדי ע"ז, שכמו שהם חושבים בנוגע לכוכבים ומזלות שהקב"ה בחר בהם מצד מעלתם הם, כן הוא בטבע שהקב"ה בחר בו מצד מעלתו הוא; שנכון אמנם שהקב"ה מהווה את הטבע כל רגע ורגע והוא קיים בזכותו, עדיין יש לו מעלה מצד עצמו. (כפי המובא בסוף האות

(68) הביאור באות זו הינו משיעורי ר' יואל כהן שיחי'.

(69) שמעת מר' אלימלך צוויבל ע"ה, שהיה ע"כ ויכוח בין ר' בער'ל ריבקין לרבי בשנות נשיאותו של אדמו"ר הרי"ן, ור' בער'ל ריבקין נכנס לרבי הרי"ן וסיפר לו על הויכוח, והרבי הרי"ן השיב לו: "דאס איז א דקות דייקער עניין"...

שהפיקח לא בוחר בכוכבים ומזלות למרות שיש להם מעלה, כי יודע שהם רק כגרזן ביד החוצב⁷⁰).

מהסתכלות זו יוצא שהיחס בין הקב"ה לעולם זה כמו היחס שבין נפש וגוף: שנכון אמנם שהגוף הוא רק כלי לגילוי הנפש, בסופו של דבר יש מעלה לגוף שהנפש מתלבשת דווקא בו (ולא בגוף של בהמה וכיו"ב). וכן הוא בנוגע לאיברים פרטיים, כמו לדוגמא בכח הראיה – שאמנם ראיית האדם מגיעה מכח הראיה ולא מהעין לבד, והעין היא בסך הכל כלי לגילוי הנפש; מ"מ זה שכח הראיה מתלבש בעין ולא באיבר אחר כמו האוזן, זה בגלל שיש מעלה בעין שדווקא היא כלי לקבל את כח הראיה, ועד"ז האוזן היא כלי לקבל את כח השמיעה וכו'.

הסתכלות יותר עמוקה היא שבאמת אין שום מעלה לטבע, אלא שרצון הקב"ה הוא שההנהגה שלו תעבור דרך הטבע, היינו, שזה לא מצד המעלה שלו שהקב"ה 'החשיב' אותו, אלא הקב"ה רצה שההנהגה תעבור דרכו.

לפי הסתכלות זו, שייך לומר בדקות על ההסתכלות הראשונה ש"עזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות", "עזב ה' את הארץ בידי הנהגת הטבע" – כי עצם זה אומר שיש לטבע חשיבות כשלעצמו זה כבר אומר שהקב"ה כביכול הפקיד את העולם בידי הטבע.

ליתר ביאור: מובא בשיחותיו של הרבי כו"כ פעמים⁷¹ על דברי הגמ'⁷² שהפסוק⁷³ "והיה אמונת עיתך" וכו' מתייחס לשישה סדרי משנה, ויוצא שהמילה אמונה מתייחסת לסדר זרעים. ונשאלת השאלה: מהו הקשר בין "אמונה" לסדר זרעים? ומביא תוס' מהירושלמי שאמונה קשור לסדר זרעים מכיוון ש"מאמין בחי העולמים וזורע", שיהודי זורע מכיוון שמאמין בקב"ה. ונשאלת השאלה: לכאורה האמונה שלו צריכה להתבטא בזה שלא יעשה כלום ורק יתפלל לקב"ה שהתבואה תצמח, במה מתבטאת האמונה בזה שהוא זורע, הרי גם גוי – להבדיל – זורע? ומסביר הרבי שדווקא פה טמונה האמונה הכי גדולה: גם כשהוא זורע שזוהי לכאורה פעולה טבעית, הוא לא עושה את זה בגלל שהוא סומך על חוקי הטבע שיצמיחו, אלא אך ורק בגלל שסומך על הקב"ה שיצמיח את התבואה. למרות שרואה שנה אחרי שנה שכשזורעים צומח, בכל זאת הוא מאמין שמה שגורם לצמיחה זה לא הזריעה אלא זה שהקב"ה רוצה שזה יצמח. מי שחושב שהזורע צומח מצד חוקי הטבע, זה נובע מטעותו שחושב שלארץ יש לה מעלה שהיא יכולה להצמיח, ולזרע יש מעלה שהוא

70 וזה שבתחילת האות מודגש דווקא העניין של בעלי בחירה – ראה אות הבאה.

71 ראה לקו"ש ח"א ע' 216. ע' 240. חלק ל"ב ע' 159. ובארוכה ח"ח ע' 295 ואילך.

72 שבת לא, א.

73 ישעיה לג, ו.

יכול לצמוח - ולכן זה צומח (למרות שודאי סובר שמי שנתן להם מעלות אלה זה הקב"ה). יהודי זה מאמין שהצמיחה היא לא מצד מעלת הגרעין והקרקע, אלא מצד רצון הקב"ה שרצה שהצמיחה תיפעל ע"י הגרעין והקרקע. יוצא שזה שהוא זורע זה רק בגלל שזה רצון הקב"ה, בדיוק כמו שמניח תפילין רק בגלל שזה רצון הקב"ה.

ההבדל למעשה בין ההסתכלות באופן הא' להסתכלות באופן הב': לאופן הא' הוא יעבוד אפילו יותר ממה שנצרך כי בסופו של דבר יש בזה מעלה שלכן זה כלי, וממילא אם זה יהיה כלי יותר טוב אז הוא ירוויח יותר; משא"כ לפי ההסתכלות באופן הב' שאין בכלי שום מעלה מצד עצמו, הוא לא יעשה שום דבר יותר ממה שמוכרח מצד רצון הקב"ה⁷⁴.

ג.

הסברת המאמר לפ"ז, וביאור ההדגשה 'בעלי בחירה' בנוגע לכ"מ

מכל זה יובן גם בנוגע להמבואר במהמאמר:

בפשטות מוסבר⁷⁵ שרק השיטה שאומרת שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות (אופן הא' דלעיל) נק' 'אלקא דאלקייא', כי רק לפי זה מסבירים שהכוכבים ומזלות הם 'אלקייא' - שיש להם שליטה. משא"כ אם אומרים שיש להם רק בחירה זה לא מייחס להם שום כח וחשיבות ולא קוראים להם 'אלקייא'.

ומחדש הרבי בסוגריים⁷⁶ שגם לפי אופן זה קוראים להם 'אלקייא', כי עצם זה שאומרים שיש להם מעלה ומצד זה הקב"ה בחר בהם להעביר את השפע לעולם ("ממגד תבואות שמש") - זה כבר נק' 'אלקייא' (אופן הב' דלעיל).

אלא שבמאמר מדגיש פרט זה שהכוכבים ומזלות הם בעלי בחירה, והביאור בזה:

מכיוון שהכוכבים ומזלות הם בעלי דיעה והשכל כפי שכותב הרמב"ם⁷⁷, ממילא כשאומרים שהשפעה עוברת דרכם מצד המעלה שלהם, מוכרח גם לומר שהם ישפיעו בבחירתם הם, כי אם מכריחים אותם להשפיע זה לא נחשב שהם עושים את זה. וע"ד דוגמא, ראובן שמחזיק בכח את ידו של שמעון וישבור כוס, א"א לומר ששבירת הכוס מתייחסת לשמעון (ולכן ברור שהוא לא יתחייב בנזקים); כי בעל

(74 לדוגמא: הוא יעבוד באופן של "יגיע כפיך" ולא "יגיע ראשך". ראה לקו"ת שלח מב, ד. ד"ה מים רבים תשל"ח פ"ב (סה"מ מלוקט ח"א ע' רעג). ובכ"מ.

(75 המקומות שנסמנו בהערות במאמר - ד"ה את הוי' האמרת תרע"ח פ"ג (סה"מ תרע"ח ע' תיד). ד"ה כל המאריך תרפ"ו פ"ד (סה"מ תרפ"ו ע' קנו ואילך).

(76 ומודגש שם בהערה 23.

(77 הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט.

בחירה שהכריחו אותו לעשות מעשה שאופן שנטלו ממנו את זכות הבחירה, הפעולה לא מתייחסת אליו. ולכן אם אומרים בכוכבים ומזלות אם שההשפעה עוברת דרכם מצד המעלה שלהם, מוכרח לומר שהם בחרו בזה. אבל עיקר ההדגשה זה המעלה שלהם כדלעיל.

ד.

ביאור הרבי על עונשם של ישראל בזמן גזירת המן

והנה, בלקו"ש חל"א⁷⁸ שואל הרבי על דברי הגמ' שחטאם של בני"ז בזמן גזירת המן היה שנהנו מסעודתו של אותו רשע שלכן התחייב כל הדור כלי' ר"ל; איך ייתכן שעל הנאה מסעודת אחשורוש מגיע עונש כ"כ חמור לכל אותו הדור?!

ומסביר הרבי, שגזירת הכלי' לא היתה עונש על השתתפותם בסעודה אלא **תוצאה טבעית** ממעשיהם. שהרי חז"ל אומרים⁷⁹ שישראל משולים לכבשה בין שבעים זאבים וגדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה; היינו שעצם קיומם של עם ישראל זה נס, ולולא הרועה שמצילה ושומרה, המצב הטבעי הוא שהזאבים טורפים את הכבשה היל"ת.

ומזה מובן שהתוצאה הטבעית של עם ישראל בזמן גזירת המן הוא כלי' ר"ל. כי גזירת הכלי' לא היתה על עצם השתתפותם בסעודה (או אכילת המאכלים הלא כשרים כדמשמע מהמדרשים⁸⁰), אלא בגלל עצם ההנאה מזה שאחשורוש הזמינם לסעודתו, כי הנאתם מהסעודה מראה שהם מחשיבים את אחשורוש למציאות עד כדי להחשיב את ההזמנה לכבוד בשבילם; ולכן התוצאה הטבעית של החשבת הזאבים היא שהרועה לא שומר עליהם, ולכן מגיע מזה כלי'. ע"כ בקצרה.

ה.

המשך השיחה בנוגע לשתי ההסתכלויות על הטבע והשוואה למבואר לעיל במאמר ביום עשתי עשר

וממשיך הרבי בס"ד וז"ל:

"ליתר ביאור ובהקדמה:

ידוע מה שאמרו חז"ל "דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה: "וברכך ה"א בכל אשר תעשה" דוקא - דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר", מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל" אלא מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו, "אשר תעשה".

אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית כלי, דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא

78 שיחה א' לפורים, עמ' 170.

79 תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"י, יא.

80 שהש"ר פ"ז, ח. תנחומא ס"פ בהר.

שהם רק "כלי" לברכתו של הקב"ה, שבו משפיע לו הקב"ה מזונו ופרנסתו.

כלומר: הקב"ה רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע - הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל. ומכיון שכן, אין מקום להחשיב העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה "ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראוי ל"ברכת ה'".

ובעומק יותר:

זה ש"ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקב"ה (מנהיג הטבע) - אלא עוד זאת, ועיקר - שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע: וכמבואר בכמה מקומות, שבנ"י מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע, והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניני ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבעי".

ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע, ולכן הליביש "נסים" אלו בלבושי הטבע, עשי' בדרכי הטבע - "בכל אשר תעשה". אבל עשי' זו היא רק "לבוש" חיצוני לגמרי לההשפעה דלמעלה (שמקורה משם הוי' שלמעלה מן הטבע).

[והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי את הענין ד"ברכת ה' היא תעשיר" - למה הדבר דומה? לאדם העוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...]. "עכ"ל להנוגע לעניינינו.

ביאור עניינים אלו, ובהקדמה:

ידוע מ"ש⁸¹ "וברכך ה' אלוקיך בכל אשר תעשה", שלא העסק מביא את הפרנסה אלא "ברכת ה' היא תעשיר"⁸², אבל בסופו של דבר צריך לעשות כלי בדרך הטבע - "בכל אשר תעשה" דייקא⁸³.

יבוא יהודי ויטען: אם העסק זה סה"כ כלי ומה שמביא את הפרנסה זה אלא ברכת ה', אז מה כ"כ משנה באיזה אופן נעשה הכלי? הוא יפתח חנות במקום שאין שם אף אדם ויטען הרי עשיתי כלי!

(81) דברים טו, יח.

(82) משלי י, כב.

(83) ראה "היום יום" כ"ז סיוון. ובכ"מ.

מובן שטענה זו אינה נכונה. אלא שישנם ב' אפשרויות להסביר מדוע טענה זו אינה נכונה: אפשרות א' היא לומר, שכשהקב"ה רוצה כלי בדרך הטבע הכוונה היא שכאן הוא התחשב בחוקי הטבע (כאילו שנאמר שהקב"ה רוצה ש'נשאל את הטבע' איך לעשות כלי), ולפתוח חנות במקום שאף אחד לא עובר שם זה לא כלי בדרך הטבע. אפשרות ב' היא לומר, שרצון הקב"ה הוא שההשפעה תעבור דרך כלי מסויים - חנות שנמצאת במקום שיש אנשים; היינו, שהקב"ה רצה דווקא כלי כזה ולכן זה מה שמביא את הפרנסה, כפי שבאותה מידה הקב"ה היה יכול לרצות כלי אחר - חנות במקום שאין אנשים, שהיה ברור לכל שלא הכלי מביא את הפרנסה אלא ברכת ה'⁸⁴.

ישנם עניינים בהם מצד למעלה מלכתחילה לא מתחשבים בחוקי הטבע, לדוגמה זה ששבת היא "מקור הברכה"⁸⁵ אע"פ שמצד הטבע יהודי שעובד עוד יום בשבוע מרוויח יותר כסף, אלא הקב"ה מלכתחילה לא נתן בזה מקום לחוקי הטבע; או בנוגע למעשר שאמרו חז"ל⁸⁶ - "עשר בשביל שתתעשר", שמלכתחילה אין נתינת מקום לחוקי הטבע (שהרי זה לא הגיוני מצד חוקי הטבע שמי שיסגור את העסק יום אחד בשבוע או ייתן מעשר מרווחיו ירוויח יותר), אבל בנוגע לעניין זה הקב"ה החליט שההנהגה הניסית תעבור דרך חוקי הטבע.

היינו, ישנם שני אופנים איך להסתכל על עסק האדם והפרנסה שהוא מרויח: האופן הפשוט הוא לומר שהעיקר הוא לא העבודה אלא ברכת ה', אלא שבכל זאת יהודי לא יכול לשבת בבית ולא לעשות כלום ולסמוך על הקב"ה שימציא לו את פרנסתו, מכיוון שהקב"ה רוצה שיהיה לפרנסה כלי בדרך הטבע - "בכל אשר תעשה". אלא שצריך לזכור שהעיקר זה לא העסק אלא ברכת ה';

ומסביר הרבי באופן השני בעומק יותר: לא רק שהעסק זה לא העיקר, אלא זה לא נחשב כלום לגבי הקב"ה מכיוון שעם ישראל מלכתחילה לא נתונים תחת שלטון הטבע, והסיבה שצריך את העסק זה בגלל שזה גופא הקב"ה רצה שההנהגה הניסית תתלבש בחוקי הטבע.

והם הם שני עניינים הנ"ל המבוארים מהמאמר ביום עשתי עשר.

ומובן מזה שהמשל המובא בשיחה שהעסק המרובה בפרנסה דומה לתפירת ארנקים מבלי ניסיון להשיג את הכסף עצמו - מתאים רק לאופן ה' דלעיל: לפי

84 שני אופנים אלה הם גם שני האופנים בתשובת הצ"צ לרבנית רבקה: "עדיף לאכול בשביל להתפלל מאשר להתפלל בשביל לאכול - ברוחניות. ראה לקו"ש ח"א ע' 152 ואילך. ואכ"מ.

85 פיוט "לכה דודי".

86 תענית ט,א.

האופן הא' העסק הגשמי בפרנסה יש לו חשיבות כל שהיא אלא שהוא לא העיקר, ומובן שא"א להשוותו לתפירת ארנקים, שהרי תפירת ארנק זה לא פעולה שהיא חלק מהשגת הכסף אלא אך ורק מקום לשים בו את הכסף; ולפי אופן זה הטבע הוא חלק מהשגת הכסף (אלא שהוא רק טפל); משא"כ לפי האופן הב' שאין שום מציאות ונתינת מקום לטבע, מובן שהעיסוק המרובה בעסק זה כמו תפירת ארנק שאין לו כל קשר להשגת הכסף, אלא רק מקום להניח בו את הכסף.

1.

עפ"ז ביאור חטאם של בני' בזמן גזירת המן בעומק יותר

ועפ"ז יובן גם המשך השיחה (ס"ה): החטא של בני' לא היה שהם אמרו שאחשוורוש יש לו שליטה והקב"ה כביכול הפקיד את העולם כולו בידי - שהרי היה מושל בכיפה - (אופן הא'), אלא עצם זה שהחשיבו אותו למציאות - שנהנו מסעודתו⁸⁷, שזה מראה על החשבת הטבע, השבעים זאבים למציאות (אופן הב'); וזה היה החטא שלהם עד כדי שכתוצאה טבעית הגיע להם עונש של כלי' ר"ל.

2.

עפ"ז תוספת ביאור בהמשך השיחה שנס פורים היה דווקא נס המלובש בטבע

ועפ"ז יש להסביר בתוספת ביאור גם את המשך השיחה בס"ו, ובהקדים:

המעלה בניסים המלובשים בטבע על פני ניסים שלמעלה מהטבע, היא⁸⁸, שבנס בכלל מתגלה זה שהקב"ה מושל ושולט על הטבע (שהרי גם הנהגת הטבע מגיעה מהקב"ה, אלא שבנס מתגלה שהקב"ה שולט על הטבע); ובזה גופא, בנס שלמעלה מהטבע, מתגלה זה שהקב"ה יכול לשדד את חוקי הטבע - שהקב"ה 'יותר חזק' מהטבע, ובנס המלובש בטבע מתגלה זה שהקב"ה מושל ושולט על הטבע עצמו שיהיה כפי רצונו. ולכן, למרות שבמבט שטחי נראה שבנס שלמעלה מהטבע יש יותר שליטה של הקב"ה על הטבע מכיוון שזה שידוד מערכות הטבע, מ"מ בנס המלובש בטבע מתגלה שהקב"ה לא רק יותר חזק מהטבע אלא שהטבע עצמו הוא הקב"ה - שמונהג כפי רצונו.

ועפ"ז יובן בתוספת ביאור גם בנוגע למוסבר בהשיחה בנוגע לאופן הנס של

(87) ראה בשיחה הערה 48 שזה הקשר בין ב' הפירושים - נהנו מסעודתו והשתחוו לצלם, שגם נהנו מסעודתו יש בזה עניין של ע"ז בדקות, כמו שמביא בהמאמר שלאופן השני להגיד שלטבע יש מעלה זה 'אלקא דאלקיא' בדקות.

(88) בשיחה עניין זה מובא בקיצור. ראה באריכות יותר במאמר כימי צאתך תשי"ב ס"ג (תו"מ ח"ה ע' 128 ואילך). ובכ"מ.

פורים: מכיוון שכל הטעות של עם ישראל היתה עצם זה שהם החשיבו את הטבע - אחשורוש - למציאות, ממילא בנס פורים התגלה עניין זה שהקב"ה מושל ושולט על הטבע עצמו, היינו שאין שום מציאות לטבע, לכן גם את הנס הקב"ה פעל באופן כזה להראות לא רק שיש טבע והקב"ה 'יותר חזק' ממנו, אלא שאין לטבע שום מציאות, שזה מתבטא בנס המלוּבש בטבע⁸⁹.

ה.

עפ"ז ביאור בעומק יותר המשך השיחה - אופן פעולתם של מרדכי ואסתר

וי"ל מעין "נפק"מ" בין שני אופנים הנ"ל (מלבד מה שאמרנו לעיל אות ב' - אם הוא יעשה יותר ממה שנדרש ממנו מצד הקב"ה או שלא), מה יקרה כשדרך הבאת ההשפעה מלמעלה סותרת לפעולה בדרכי הטבע: באם נאמר כהאופן הא' לא נוכל לנקוט בפעולה זו, שהרי הקב"ה נתן מציאות לטבע וצריך לעשות כלי בדרכי הטבע כפי שהטבע מחשיב לכלי; אבל אם נאמר כהאופן הב', כל החשיבות והמציאות של הטבע זה שהקב"ה נתן לו את החשיבות, ומה שמביא את ההשפעה כאן זה הקב"ה, ומובן שודאי שצריך לפעול להבאת ההשפעה מלמעלה גם אם זה סותר לדרכי הטבע, שהרי בדרך כלל הקב"ה החליט שההשפעה הניסית תעבור בדרכי הטבע, ובמקרה זה הקב"ה החליט שההשפעה לא תעבור בדרכי הטבע.

ואולי י"ל שזה מה שבא הרבי להבהיר בהמשך השיחה בס"ז, ובהקדים:

נשאלת השאלה למה הפעולה הראשונה של מרדכי ואסתר היתה ללבוש שק ואפר, להתענות וכו', הרי מרדכי היה יושב בשער המלך ואסתר היתה מלכה וא"כ לכאורה כשישנה גזירה כ"כ קשה על עם ישראל, היו צריכים מיד לדבר לשלטון לבטל את הגזירה? ומתוך, שמרדכי ואסתר הבינו שהגזירה מגיעה מלמעלה, ולכן הפעולה הראשונה לביטול הגזירה צריכה להיות ע"י עניינים שלמעלה מהטבע - תענית לתשובה וכו'.

אבל הרבי שואל באופן יותר עמוק⁹⁰: לא רק שהפעולה הראשונה של אסתר ומרדכי היתה לפעול באופן של תענית וכו' לבטל את הגזירה, אלא עוד יותר מזה, אסתר עשתה פעולה הפוכה מדרכי הטבע: לפני כניסתה למלך אחשורוש, ובפרט כש"לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום", אסתר לכאורה היתה צריכה

89 ישנו עוד אופן המוסבר במאמר שם, שבנס המלוּבש בטבע מתגלה זה שהבל"ג שלמעלה יכול להתלבש גם בטבע - אופן הא' שם. אבל לכאורה לפי המבואר בפנים אינו שייך לכאן, כי מטרת השיחה היא לבאר את אי הנתינת מקום מצד הקב"ה למציאות של הטבע, כמבואר בפנים בארוכה, משא"כ אופן זה מדבר על הבל"ג של הקב"ה והטבע הוא רק ביטוי לעניין זה.

90 כ"ה בכ"ב שיחות, ראה לדוגמא בשיחה לפורים בחלק א'. שיחת פורים תשי"ז שיחה ב' (תו"מ ח"ט ע' 170).

להתייפות שתמצא חן בעיני אחשורוש. ובפועל היא צמה שלושה ימים, מה שע"פ הטבע מסיר את החן שלה בעיני המלך אחשורוש, ובמקרה כזה אין שום סיכוי בדרך הטבע שהמלך אחשורוש יקבל אותה! וכסגנון לשונו של הרבי בשיחה, ממנ"פ: או שתפעלי רק בדרך של הצלה מלמעלה, או שתעשי גם פעולה בדרך הטבע אבל באופן שבדרך הטבע זה באמת יכול לפעול; איזו מין פעולה בדרך הטבע זו להיכנס אל המלך אחרי צום של שלושה ימים!?

אלא שחשבון זה נכון אם נסביר כהאופן הא', אבל אם נסביר כהאופן הב' שהקב"ה החליט שההשפעה תעבור דרך חוקי הטבע, במקרה זה הקב"ה החליט שזה יעבור דרך הטבע באופן שאין התחשבות בדרכי הטבע - להיכנס אל המלך באופן שאין שום סיכוי בדרכי הטבע שזה יפעל.



בגדר חיוב הסיבה במשנת הרבי (ג)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה

א. בלקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת וארא מבאר רבינו יסוד החיוב דהסיבה די"ל בזה בב' אופנים, הא' דהסיבה הוא פרט ותנאי לעיכובא בהמצוות דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו', והיינו דכשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, הנה כך יש תנאי באופן האכילה והשתייה דצ"ל בהסיבה.

והב' דהסיבה היא מצוה כללית בפני עצמה, והיינו שבלייל פסח ישנו חיוב להראות את עצמו דרך חירות, ומראים זה על אכילה ושתייה בהסיבה, והיינו על ידי אכילת מצה ושתיית ד' כוסות בהסיבה, יעוי"ש ובהערות הביאור בכל זה והנפק"מ המסתעפות מחקירה זו בארוכה.

ובגליונות שעברו כתבנו להעיר כמה עיונים והערות בדברי רבינו בכל זה, ויש להוסיף בזה עוד כמה עיונים והערות וכדלקמן במרוצת דברינו בע"ה.

יסוד החילוק דהטעמים ודרשות חז"ל בתקנת ד' כוסות

ב. דהנה יעוי"ש בהשיחה שמבאר רבינו יסוד החילוק דדרשות חז"ל בתקנת החיוב דד' כוסות, דאיתא בירושלמי פסחים פ"י ה"א "מנין לד' כוסות, רבי יוחנן בשם ר' בניי' כנגד ד' גאולות [לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על

גאולת מצרים, פני משה], לכן אומר וגו' והוצאתי גו' והצלתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו'".

ועוד טעמים נאמרו בירושלמי שם "ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו', ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות, ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם. . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'" [ועד"ז הוא גם בב"ר פפ"ה, ה עיי"ש].

ומבאר רבינו דמהני טעמים ודרשות ביסוד החיוב דד' כוסות יוצא נפקא מינה להלכה בגדר החיוב דהסיבה [בשייכות להמצוה דד' כוסות] אם הוא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות או שהוא מצוה כללית בפ"ע.

דהנה להני טעמים האחרים "כנגד ד' כוסות של פרעה. . כנגד ד' מלכיות. . כנגד ד' כוסות של פורענות וכו'. . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות", הרי נמצינו למדים שאין עיקר התקנה דד' כוסות משום לתא דזכר לגאולה וחירות של ישראל, משא"כ להך טעמא דהתקנה דד' כוסות היא כנגד ד' לשונות של גאולה, הרי יוצא שכל ענינם ומהותם של הד' כוסות הם הם זכר לגאולה וחירות.

ולפ"ז י"ל דלהני טעמים האחרים אין חיוב הסיבה בגדר תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות, דמהיכי תיתי, ומדוע שתהא ההסיבה [הנהגה דדרך חירות] תנאי – ועוד לעיכובא – בהמצוה דד' כוסות, דבשלמא אם תיקנו חכמים לשתות ד' כוסות משום זכר לגאולה וחירות, שפיר ניתן לומר שגם תיקנו שההסיבה היא תנאי בהמצוה, והיינו שתוכן ענינם של ד' כוסות [זכר לגאולה וחירות] מצריך בהם את חיוב ההסיבה בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהי' שלם בכל הפרטים, משא"כ אם נאמר שאין לחיוב ד' כוסות שייכות לגאולה וחירות של ישראל אלא לד' כוסות של פרעה וכו', הרי א"א לומר שחיוב ההסיבה [הנהגה דדרך חירות] יהא תנאי בהמצוה דד' כוסות, ובע"כ שלטעמים אלו חיוב ההסיבה [בשייכות להד' כוסות]⁹¹ היא מצוה

91 דייקנו בפנים "בשייכות להד' כוסות", שכן גם להמבואר בדברי רבינו [אות ה' שם] דלטעמים אלו בתקנת החיוב דד' כוסות א"א לומר שההסיבה תהא תנאי במצות ד' כוסות, מ"מ הרי עדיין שפיר יש לומר בפשטות דבשייכות למצוה מצה עכ"פ הנה גם לדיעות אלו הוי ההסיבה תנאי בקיום המצוה דמצות מצה, והיינו משום דמכיון שהמצה נתקנה משום "זכר לגאולה ולחירות" עכ"פ, הרי שפיר אפ"ל שתוכן ענינה של מצות מצה ["זכר לגאולה ולחירות"] מצריך בה חיוב הסיבה כתנאי, בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלה יהי' שלם בכל הפרטים, וכמבואר לעיל בהשיחה.

ולאידיך, הנה גם לדיעות וטעמים אלו, הרי בפשטות גם שתיית ד' כוסות בעי הסיבה, וכפי שהוא מדינא דגמרא להדיא בפסחים קח, א דין בעי הסיבה, אלא שלטעמים אלו נאמר שחיוב ההסיבה [בשייכות להמצוה דד' כוסות עכ"פ] הוי בגדר מצוה כללית בפ"ע, והוי שתיית היין דד' כוסות פרט במצוה הכללית דהסיבה, וכמוש"נ בפנים.

כללית בפ"ע.

משא"כ להך טעמא דתקנת הד' כוסות היא כנגד ד' לשונות של גאולה, הרי שפיר יש לומר דהסיבה היא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות, והיינו דמכיון שלטעם זה ענינם של ד' כוסות הוא זכר לגאולה של ישראל, הנה שפיר יתכן לומר שתיקנו חכמים שיהא אופן שתייתם של ד' כוסות בהסיבה ודרך חירות, בכדי שהזכר לגאולה שלהן יהי' שלם בכל הפרטים, יעוי"ש בכל זה בהשיחה שם עמ' 19-20.

ג. ויש להעיר ולהבהיר בביאור הדברים, דחלוקים הני טעמים האחרים שבהם אי אפשר לומר כהצד דהסיבה היא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות ועל כרחך צ"ל לטעמים אלו דהסיבה [בשייכות לד' כוסות] הוי מצוה כללית בפ"ע, מהך טעמא דד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה, שאין הפירוש כי לטעם זה בעל כרחך צריך לומר כהצד דהסיבה היא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות, אלא הפירוש הוא רק דשפיר יתכן לומר כן, אמנם עדיין שפיר יש מקום בסברא לומר גם דס"ל לטעם זה כהצד דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע.

היינו דמזה שתיקנו חכמים ד' כוסות כנגד לשונות של גאולה אינו מוכרח דהסיבה תהא תנאי – ועוד לעיכובא – בהמצוה דד' כוסות, ששפיר י"ל דהד' כוסות נתקנו בעיקרם משום זכר לגאולה, ומ"מ לא בעו הסיבה כתנאי בהמצוה, דסגי בזה ששורת ד' כוסות של יין לעשות זכר לגאולה, והא דדין בעי הסיבה נאמר שהוא מצד

[והא דלא סגי [לקיום המצוה דהסיבה הכללית] להסב בעת אכילת מצה לחוד, ומדוע אפוא תיקנו חכמים להסב גם בעת שתיית ד' כוסות, הנה כבר נתבאר זה בגליונות הקודמים דגם לצד זה דהסיבה הוי מצוה כללית בפ"ע הרי בעינן הן אכילה בהסיבה והן שתייה בהסיבה, ורק ע"י צירוף של שניהם ביחד הוא דהוי ביטוי להנהגה דדרך חירות אמיתית יעוי"ש].

ושו"ר בהנחת השיחה הבלתי מוגהת שנדפסה בשיחוי"ק ה'תשכ"ט ח"ב שיחת אחש"פ (אות יו"ד, עמ' 77 שם) שכך נאמר שם בתוך הדברים [ההדגשות אינן במקור] "לפ"ז קומט אויס, אויב מ'לערנט אפ ד' כוסות פון ד' לשונות של פורעניות, דעמאלט קען מען נישט לערנען אז הסיבה איז א תנאי אין יין, ווארום כל ענינה של הסיבה היא צוליב חירות וגאולה, און יין איז דאך נישט צוליב גאולה וחירות. אויב אבער מ'ווערט לערנען אז יין איז א תנאי אין הסיבה, קען מען יא לערנען אז ד' כוסות תיקנו כנגד ד' לשונות של פורעניות, און אעפ"כ דארף עס זיין בהסיבה אלס א תנאי אין הסיבה".

ועוד נתבאר שם בהמשך בשיחה לש"פ שמיני (שם עמ' 85) [ההדגשות אינן במקור] "דהנה במדרש ובירושלמי ישנם עוד טעמים על מה שתיקנו ד' כוסות, כנגד ד' פורעניות, כנגד ד' כוסות האמורים אצל פרעה ועוד, ולפי טעמים אלו מסתבר שהד' כוסות הם תנאי בההסיבה, דמכיון שהד' כוסות אינם מצד ענין הגאולה (ורק מצד טעמים אחרים), הרי אין סברא לומר שיוצרך להיות בהם הסיבה מצד עצמם, מכיון שענינם אינו ענין החירות. ולכן מסתבר שהסיבה היא תקנה בפני עצמה, וצריכה להיות מצד החירות של ליל הפסח, אלא שתקנה זו שתיקנו שיהיו מסובים בליל הפסח תיקנו אותה שתהי' בשעת עשיית ענינים אלו שעושים אותם במיוחד בליל הפסח, ולכן צ"ל דהסיבה גם בשעת הד' כוסות". והן הדברים.

המצוה הכללית דהסיבה [אלא שתיקנו חכמים לקיים אותה בעת שתיית ד' כוסות עכ"פ, שכיון שסו"ס ענינם הוא חירות, מתאים לקיים מצות הסיבה בענינים אלו שתוכן ענינם הוא גאולה וחירות, וכמבואר בהערה 9 עיי"ש⁹²].

הפירוש בהשיחה הוא רק דלטעם זה שהוא כנגד ד' לשונות של גאולה, שפיר ניתן לומר דהסיבה היא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות, שכן מאחר ונתקנו משום גאולה וחירות, הרי יתכן לומר שחכמים גם הצריכו בזה תנאי באופן השתייה להסב דרך חירות [משא"כ להני טעמים אחרים שאין לד' כוסות שייכות לגאולה של ישראל, הנה אי אפשר לומר דס"ל כהך צד דהסיבה הוי תנאי בהמצוה דד' כוסות].

וכד דייקת שפיר הרי שכן מבואר ומדוקדק בלשון רבינו, דבנוגע להני טעמים אחרים כתב וזלה"ק [ההדגשות אינו במקור] " . . . שלכל אלו הטעמים הרי ד' הכוסות אינו זכר לגאולה וחירות של ישראל – ולפיהם אינו מובן הטעם למה תהי' ההסיבה תנאי במצות ד' הכוסות".

משא"כ בנוגע להך טעמא שנתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה כתב וזלה"ק "דרך עפ"ז ש"ד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה", יתכן לומר שחיוב ההסיבה הוא כתנאי בד' הכוסות (משא"כ להטעמים "כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'").

92) ואגב אורחא יש להעיר בזה דבשיחוק"ק שם בשיחה לש"פ שמיני (עמ' 85) נתבאר דלצד זה דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע, הנה הטעם שתיקנו אותה חכמים בעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות דייקא הוא משום ש"תיקנו אותה שתייה בשעת עשיית ענינים אלו שעושים אותם במיוחד בליל הפסח" עיי"ש.

ולכאורה הרי זה באור"א ממשנ"ת בלקו"ש חי"א שם הערה 9 דהטעם לצד זה שתיקנו את מצוה הסיבה בעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות דייקא ולא באכו"ש סתם בשאר הסעודה הוא משום "כי הסיבה ענינה הוא בכדי "להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים . . . ויצאת לחירות" . . . ולכן חיובה דוקא ב"דברים אלו (ש)הם זכר לגאולה ולחירות".

אלא שיש להעיר שהמובא בשיחוק"ק שם הוא מהנחת שיחה בלתי מוגה. וראה גם שם בהמשך הדברים (עמ' 87) שהעירו המגניחים בשלב מסוים של השיחה אשר "כל קטע זה לא זכרו היטב בשעת החזרה, וגם חסר קצת", כך שקשה לדייק כ"כ משם.

ועיוני בזה גם בחידושי הגר"י על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ז שכתב שם לבאר לפי דרכו דהרמב"ם ס"ל כהצד דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע, וכתב ע"ז "אלא דחכמים קבעו למצוה זו בשעת אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, אבל עכ"פ [=ההסיבה] מצוה בפ"ע היא ולא מדיני המצוה של מצה וד' כוסות . . . ושייכה גם בשאר אכילתו ושתייתו, אלא דאינו מחויב בה רק בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, אבל בעיקר דינה אין לה ענין עם מצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות כלל".

וגם בזה יש להעיר כי הדברים הם באור"א ממשנ"ת בלקו"ש חי"א שם, אלא שסתם ולא פירש מדוע אכן תיקנו חכמים לקיים מצות הסיבה בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות דייקא, ולכאורה י"ל הטעם בזה לפי דרכו בכמה אופנים, ומהם גם ע"פ המבואר בשיחוק"ק שם ודו"ק.

והן הן הדברים, דלהני טעמים האחרים "אינו מובן הטעם למה תהי' ההסיבה תנאי במצות ד' הכוסות", והיינו שא"א לומר כצד זה ובע"כ צ"ל כהצד דהסיבה הוי מצוה כללית בפ"ע, משא"כ להך טעמא שנתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה שכתב רק ש"יתכן לומר" כהצד שהסיבה הוי פרט ותנאי בהמצוה, אך אינו מוכרח לומר כן. וז"פ⁹³.

טעם קיום מצות הסיבה בעת שתיית ד' כוסות

ד. אלא שלפ"ז צ"ב לכאורה, מדוע א"כ להני טעמים האחרים תיקנו חכמים להסב בשעת שתיית הד' כוסות דייקא, דבשלמא הא דתיקנו להסב בשעת אכילת המצה שפיר מובן כיון שעניינה הוא זכר לגאולה וחירות, ולכן תיקנו חכמים לקיים את המצוה הכללית דהסיבה שתוכן עניינה להראות דרך חירות בשעת המצה דאכילת מצה שגם עניינה הוא חירות, וכמבואר לעיל בהשיחה בהערה 9 וכנ"ל.

אמנם מדוע תיקנו חכמים לקיים את המצוה הכללית דהסיבה בשעת שתיית ד' כוסות דייקא [ולא בשעת שאר שתייה סתם]⁹⁴, שכן להני טעמים האחרים הרי אין שום שייכות מיוחדת בין הד' כוסות לגאולה וחירות של ישראל, וא"כ מדוע תיקנו לשיטה זו לקיים את מצות הסיבה הכללית בעת שתיית ד' כוסות דייקא.

ובשלמא להך טעמא דד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה שפיר מובן היטב הטעם שתיקנו חכמים להסב בשעת שתיית הד' כוסות דייקא, הן להאופן דהסיבה היא תנאי ופרט בהמצוה דד' כוסות וכמובן בפשטות, והן להאופן אי נימא דס"ל להך טעמא כהצד דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע, שכן מכיון שסו"ס תוכן עניינם של ד' כוסות הוא גאולה וחירות, מתאים לתקן את מצות הסיבה הכללית בשעת שתייתם, אולם להני טעמים האחרים הרי שום שייכות לכאורה בין מצות ד' כוסות למצות הסיבה וצ"ב⁹⁵.

93 ולפ"ז נראה פשוט דפיענוח הר"ת [במש"כ בהשיחה שם עמ' 19 וזלה"ק "וממשיך להוכיח בהדגשת הטעם (בשייכות להד' כוסות): "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא". ומוזה, שמצוה זו עניינה גאולה וחירות, ושע"כ היא צריכה הסיבה כתנאי, משא"כ לפי טעמים האחרים לתקנת ד' הכוסות"] דתיבת "ושע"כ" הוא "ושעל כן", ולא "ושעל כרחק".

94 כלומר, אין הקושיא מדוע תיקנו להסב גם בשעת שתיית ד' כוסות, ולא סגי לקיום המצוה הכללית דהסיבה לאכול מצה בהסיבה לחוד, שכן על זה כבר נתבאר בגליונות הקודמים דנראה דלקיום מצות הסיבה הכללית בעינן הן אכילה בהסיבה והן שתייה בהסיבה, אלא הקושיא היא מדוע תיקנו להסב בעת שתיית ד' כוסות דייקא, והרי לכאורה שפיר ניתן לקיימה בשאר שתייה סתם.

95 ולהעיר מהמובא לעיל הערה 8 ממשנ"ת בשיחוק"ק שם וממש"כ בחידושי הגר"י ז"ל שם עיי"ש.

ה. ויתכן לומר בזה, דהנה יעויין בתחילת השיחה הערה 4 שהעיר רבינו מדברי המאירי לפסחים צט, ב שכתב להך טעמא דנתקנו הד' כוסות כנגד ד' כוסות של פרעה וז"ל "ובירושלמי רמזו בהם כנגד ארבע כוסות שנאמרו בענין פרעה בפרשת שר המשקים וכו', שענינם היה סיבה לגאולת מצרים".

ועוד מעיר שם מפירוש קרבן העדה לירושלמי שם שכתב וז"ל "כנגד ד' כוסות של פרעה, ונרמזה גאולת ישראל בהאי עניינא, כדדריש בב"ר [פפ"ח, ה] והנה גפן לפני אלו ישראל גפן ממצרים תסיע", ובפני משה שם וז"ל "לפי שבאותו חלום של שר המשקים נתבשר יוסף הצדיק על הגאולה, כדרש חז"ל מקרא והנה גפן לפני וכו'". ועוד כתב בפני משה שם בהמשך וז"ל "כנגד ארבעה כוסות של פורענות וכו', כלומר שמרמזין הן גם על הגאולה לעתיד".

ובעץ יוסף לב"ר שם "כי מיוסף צמח התחלת רדת ישראל למצרים וכו' ומן החלום הזה התחילה מעלת יוסף לצמוח וכו' עד שזמה יפריח גאולתו וכו'", ועיי"ש רמזים נוספים לגאולת מצרים, ובהמשך שם "כנגד ד' מלכיות וכו', והרמז לבטחון שכמו שנגאלנו ממצרים כן נגאל מאלה כו'", וראה בשאר מפרשי המדרש שם עיי"ש.

הרי מבואר דגם לפי טעמים אלו איכא בזה שייכות לגאולת מצרים, אלא שע"ז כתב בלקו"ש שם "אבל מובן, שזה רק סבה לסבה דסבה כו' ושייכות רחוקה לגאולה, משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי זהו ענין ה"גאולה" עצמה".

ו. ועפ"ז יש לבאר הטעם דגם לטעמים אלו תיקנו חכמים לקיים את מצות ההסיבה הכללית בעת שתיית ד' כוסות דייקא, והיינו משום כי גם לטעמים אלו ישנה שייכות כלשהי עכ"פ לענין גאולת מצרים, ולכן מתאים לקיים את מצות ההסיבה הכללית שתוכן עניינה להראות דרך חירות בעת שתיית הד' כוסות, שכן הם

אמנם עיקר דברינו שבפנים הוא לפי דרכו של רבינו בלקו"ש ח"א שם אשר כתב בתחילת השיחה בהערה 9 ליסוד מוסד דלצד זה דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע הנה הטעם שתיקנו חכמים לקיים מצוה זו בעת המצה והד' כוסות דייקא הוא מפאת השייכות המיוחדת והעניינית [לתא דחירות] שביניהן, וע"ז הערנו בפנים שלכאורה לפי המבואר בהמשך השיחה צ"ב איך להמתיק ביאור זה להני טעמים האחרים.

ואם כי אין זו 'קושיא', שכן סו"ס נוכל לומר כי בשייכות לד' כוסות עכ"פ, אה"נ דלטעמים אלו ליכא שייכות מיוחדת בין ד' כוסות למצות הסיבה, ומ"מ תיקנו חכמים להסב בשעת שתיית ד' כוסות אם משום דבחרו בהמצוות המיוחדות של הלילה הזה לקיום מצוה זו, או שבחרו בעיקר השתייה של הלילה הזה [ד' כוסות] כדי לקבוע את חלק השתייה של מצות ההסיבה, מ"מ הרי יומתק יותר – במיוחד לדרכו של רבינו בהשיחה שם הערה 9 – באם נאמר דאיכא שייכות עניינית ומיוחדת כלשהי בין הד' כוסות למצות ההסיבה הכללית, וכדלהלן בפנים [ולהעיר ממשנת"ע ד"ו בלקו"ש ח"א שם הערה 36 להצד דהסיבה היא תנאי ופרט בהמצוה ד' כוסות, עיי"ש ודו"ק].

רומזים עכ"פ לענין החירות ממצרים.

[וכד דייקת שפיר הנה יעויין בהשיחה שם הערה 33 שהעיר רבינו [אמש"כ בפנים " . . משא"כ בד' כוסות של פרעה וכו', שאין בתוכן הפרשיות בהן נזכרים כוסות אלו, שייכות ליציאת מצרים] וזלה"ק "אף את"ל שגם לפי טעמים הנ"ל יש להכוסות שייכות לענין ה"גאולה" – ראה לעיל הערה 4".

ואולי יש לומר בכוונת רבינו, שהעיר כן לא רק [כפי המשמעות הפשוטה של השיחה] להבהיר אמש"כ בפנים דרק להך טעמא דד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה "האמורים בפרשת וארא" ניתן לומר שהסיבה היא תנאי ופרט במצות ד' כוסות אלו, משא"כ להני טעמים האחרים שא"א לומר כן כיון שאין בתוכן הפרשיות בהן נזכרים כוסות אלו שייכות לגאולה, וע"ז העיר דגם להמבואר שיש להם שייכות ורמז לגאולת מצרים עכ"פ, מ"מ הרי אין זה אלא סיבה וסיבה דסיבה ושייכות רחוקה לגאולה, ולכן עדיין א"א לומר שמשום זה הסיבה תהא תנאי ופרט [לעיכובא] בהמצוה דד' כוסות.

הנה בנוסף ע"ז אולי יתכן לומר דכוונת רבינו בהערה זו היא גם לרמז ולהבהיר אגב אורחא הטעם מדוע עכ"פ גם לטעמים אלו תיקנו לקיים את המצוה דהסיבה הכללית בעת שתיית הד' כוסות, והיינו טעמא משום "שגם לפי טעמים הנ"ל יש להכוסות שייכות לענין הגאולה" עכ"פ, וכמוש"נ⁹⁶.

ז. ולהמבואר נמצא דגדר תקנת ההסיבה בשייכות למצות ד' כוסות אם היא מצוה כללית בפ"ע או פרט ותנאי בד' כוסות, הרי היא עולה בקנה אחד ומתאימה היטב עם תוכנם ומהותם של ד' כוסות, דאי נימא דד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה, והיינו שהם הם זכר לענין הגאולה עצמה, הרי שפיר ניתן לומר שההסיבה וההנהגה דדרך חירות היא פרט וחלק מהם.

משא"כ אי נימא דנתקנו משום ד' כוסות של פרעה וכו' או כשאר הטעמים, דאיכא רק שייכות רחוקה לגאולה, הרי מצד אחד א"א לומר שהסיבה תהא פרט עיקרי ותנאי בהם, אמנם מ"מ מצד שני הרי שפיר יש להם שייכות לענין ההסיבה והגאולה, ולכן עכ"פ כאשר תיקנו חכמים את מצות ההסיבה תיקנו לקיימה בעת שתיית הד' כוסות וכמוש"נ.

עוד יש להעיר בביאור דברי רבינו בהמשך השיחה שם, ועוד חזון למועד בע"ה.

96 ומ"מ, בהערה 9 שבתחילת השיחה, כאשר ביאר רבינו הטעם דלצד זה דהסיבה הוי מצוה כללית בפ"ע תיקנו לקיימה בעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות משום שעניינם הוא "זכר לגאולה וחירות" וכנ"ל, הנה ביאר זה בפשטות למאי דקיי"ל להלכה בשו"ע אדה"ז כהך טעמא דנתקנו ד' כוסות כנגד לשונות של גאולה, ואה"נ דעד"ז י"ל גם לטעמים אחרים וכמוש"נ בפנים, אלא שלא נחית בהערה זו להתייחס לכל הטעמים וכו', אלא נקט בפשטות ע"פ הטעם המבואר להדיא בהלכה.



תפילת כהן גדול

הת' משה צייטאג

תלמיד בישיבה שע"י הציון הק'

א. במס' מכות בפרק "אלו הן הגולין" מדובר הרבה אודות מי שרצח בשוגג וגלה לעיר מקלטו, ואיתא במשנה⁹⁷: "אחד משוח בשמן המשחה, ואחד המרובה בבגדים, ואחד שעבר ממשיחותו מחזירין את הרוצח (במיתתו כמו שנאמר "ואחרי מות הכהן הגדול ישוב הרוצח". רש"י). רבי יהודה אומר אף משוח מלחמה מחזיר את הרוצח. לפיכך, אימותיהן של כהנים מספקות להן מחי' וכסות כדי שלא יתפללו על בניהם שימותו".

ודנה הגמ' על סיום המשנה "לפיכך אימותיהן של כהנים וכו'" - "טעמא דלא מצלו, הא מצלו מייתי. והכתיב "כציפור לנוד כדרור לעוף כן קללת חנם לא תבא"? אמר ההוא סבא, מפירקי' דרבא שמיע לי שהי' להן לבקש רחמים על דורן ולא בקשו (הלכך לאו קללת חנם היא. רש"י) ואיכא דמתני' כדי שיתפללו על בניהם שלא ימותו. טעמא דמצלו, הא לא מצלו מייתי, מאי הוה לי' למעבד?. אמר ההוא סבא מפירקי' דרבא שמיע לי שהי' להן לבקש רחמים על דורן ולא בקשו כי הא דההוא גברא דאכלא אריא ברחוק תלתא פרסי מיני' דר' יהושע בן לוי, ולא אישתעי אליהו בהדי' תלתיא יומי.

והקשו הרבה מפרשים, למה הטעם "שהי' להן לבקש רחמים על דורן ולא בקשו" מספיק לאשמת הכה"ג (או שהרוצחים יכולים להתפלל על הכה"ג שימות, או שימות אם לא יתפללו הרוצחים עליו שלא ימות) ?הרי, איך מועילה תפילת הכה"ג שלא תארע רציחה בימיו, הלא זה לנגד הבחירה הטבעית של הרוצח?⁹⁸

ונאמרו בזה הרבה תירוצים, ומהם:

1) תפילת הכה"ג היא רק שלא תארע רציחה בשוגג (שהרי מדובר בהמשנה ובהגמ' אודות רציחה בשוגג), ואין זה לנגד הבחירה של הרוצח, מפני שאין בזה בקשה שיעשה האדם לרעה או לטובה מדעתו בבחירתו (ויש מפרשים שכמו"כ ברציחה במזיד, שיכול הכה"ג להתפלל על הנרצחים שיצילם הקב"ה מיד

97) דף יא,א.

98) עיין רמב"ם הל' תשובה פ"ה ו-1.

הרוצחים⁹⁹).

2) תפילת הכה"ג אינה על מעשה הרוצח, שהרי זהו לנגד הבחירה, אלא התפילה היא שלא יבוא לידי מצב שיכול לעשות מעשה רציחה (ע"ד שמתפללין בכל בוקר "ויהי רצון מלפניך . . . ואל תביאנו לידי חטא, ולא לידי עבירה ועון ולא לידי נסיון וכו')¹⁰⁰.

והנה, ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר בענין עבירה בשוגג אפשר לבאר כל זה באופן אחר, כדלקמן.

ב. בלקוטי שיחות¹⁰¹ מביא כ"ק אדמו"ר ב' מחלוקות בין ר"מ וחכמים בדיני קרבן אשם שלכאורה סותרות זל"ז:

במס' כריתות¹⁰² כתוב בבבוייתא "השוחט אשם תלוי בחוץ, ר"מ מחייב (משום שחוטי חוץ, אף על גב דאיכא למימר שמא לא אכל חלב ואשם זה חולין הוא, דלא בעי קביעות לאיסור". רש"י) וחכמים פוטרין" (דלא איקבע איסורא דשמא חולין הוא". רש"י). והיינו, שלדעת חכמים מפני שקרבן אשם תלוי בא על ספק (כמבואר בסוף פרשת ויקרא), לכן, אי אפשר לחייב על שחיטתו בחוץ. והרמב"ם פסק¹⁰³ "אשם תלוי . . . הבאה על הספק שהקריבן בחוץ פטור, שהרי לא נקבע האיסור", והיינו כדעת חכמים¹⁰⁴.

ובמשנה אחרת¹⁰⁵ ישנה מחלוקת נוספת: "המביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא, אם עד שלא נשחט יצא וירעה בעדר" (עם שאר צאנו כחולין גמורין". רש"י) דברי ר"מ. וחכמים אומרים ירעה עד שישתאב, וימכר ויפלו דמיו לנדבה". היינו, שלדעת חכמים יש להבהמה דין קרבן, אבל א"א להקריבה מפני שידוע שלא חטא אלא צריך לפדותה. ופסק הרמב"ם¹⁰⁶ "הביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא או שחטא ודאי, אם עד שלא נשחט ירעה עד שיפלו בו מום ויפלו דמיו לנדבה מפני שלבו של אדם דוה על עונותיו, והואיל ועל ספק הפרישו גמר בלבו להקדיש" (עייין

99) ר"י מלוניל, בית דוד, ועוד.

100) ע"פ אגרות משה חלק ד או"ח סימן מ, סעיף יג.

101) חלק ג' ע' 942 ואילך.

102) דף יח, א.

103) הל' מעשה הקרבנות פרק יח, הל' י.

104) כמ"ש בכסף משנה שם. ד"ה אשם תלוי.

105) דף כג, ב.

106) הל' פסולי המוקדשים פ"ד הל' יט.

ברש"י¹⁰⁷), והיינו כדעת חכמים¹⁰⁸.

יש בזה קושיא גדולה לדעת חכמים (וכמו שהקשה הלחם משנה בהל' מעשה הקרבנות)¹⁰⁹ - בשחיטה בחוץ למה לא חייב, והרי זהו כ"ש, אם כשודע בודאי שלא חטא נשאר הקדש משום שגמר בלבו להקדיש, בודאי שכן הוא אם נשאר בספק ושחט בחוץ, שהקרבן צ"ל הקדש ויתחייב על שחיתתו? ומטעם קושיא זו כתבו התוס'¹¹⁰ "שלאו היינו חכ' דלקמן דפליגי עלי' דר"מ פ' המביא דאמר ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה, דא"כ הקדש גמור הוא וחייבין עליו בחוץ, אלא חכמים היינו כר"מ". והלחם משנה מתרץ דעת הרמב"ם (שפסק כחכמים בב' המקומות) באופן אחר: "ואולי י"ל דהוא סובר דלא כדברי התוס', אלא דאפי' רבנן דאמרי התם דגמר ומקדיש הכא מודו דפטור המקריב בחוץ, דאע"פ שהקדישו מ"מ כיון דאם לא הי' לו ספק חטא לא הי' מקדישו, לא הוה הקדש גמור".

ג. וכדי לבאר כל זה מקדים בהשיחה¹¹¹ שבעבירה בשוגג צריך האדם כפרה ע"י קרבן (שיותר יקר מקרבן שבא על עבירה במזיד), מפני שזה שעשה מעשה עבירה מורה שיש בו משהו שאינו כדבעי, ומפני זה עשה מעשה העבירה. שאם הי' כראוי לא הי' עושה שום עבירות כמ"ש "לא יאונה לצדיק כל און"¹¹², היינו אע"פ שעכשיו הוא עשה עבירה רק בשוגג שהי' שלא מדעתו, אבל הוא חיזק את הנה"ב שלו עד כדי כך שעשה עבירה שלא מדעתו¹¹³. וממעשים אלו שנעשים בדרך ממילא, שלא מדעתו וכוונתו, יודעים באיזה ענין הוא מונח: בצדיקים שמונחים באלקות כל עשיותיהם הן אלקות, וברשעים שמונחים בעוה"ז עשיותיהם הן בענינים רעים. ולכן הפגם של עבירות בשוגג בפרט זה גרוע יותר מעבירה במזיד, שהרי כשעושה עבירה במזיד הרי זה אינו מראה על מהותו, יכול להיות שכל השייכות שלו להעבירה הוא רק בדעתו, שהרי חשב אודות העבירה, ורק בכח המעשה שלו, שהרי עשה מעשה עבירה, ויכול להיות שכל השייכות שלו להעבירה הוא רק בשעה שעשה את העבירה. אבל כשעושה מעשה עבירה בשוגג ה"ז כממילא, ולכן זה מורה על מהותו למעלה מכוונתו ודעתו הגלויות, שזהו בחזק עד כדי כך שבא במעשה בפועל שלא

(107) בגמ' שם, ד"ה "שלבנו נוקפו".

(108) כמ"ש בכסף משנה שם, ד"ה הביא אשם.

(109) שם.

(110) בד"ה "וחכ' פוטרין" בדף יח, א.

(111) ע' 944 ואילך.

(112) משלי יב, כא.

(113) בהערה 25 מביא ממש"כ בתיא פ"ג "הוא בתקפו . . ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושת' ושאר עניני עולם הזה".

מדעתו.

ועפ"ז מבאר כמה ענינים, ואחד מהם הוא מה שכתוב בכתבי האריז"ל שמי שזוהר ממשוהו חמץ בפסח הוא מובטח שלא יעשה עבירות כל השנה. דקשה, הלא זה לנגד הבחירה, שע"י פעולות בימי הפסח אינו שייך לעשות שום עבירות כל השנה הבאה?

ומבאר שהמדובר כאן הוא אודות חטאים בשוגג ועדיין הוא בעל בחירה בענינים הנוגעים לדעתו, אבל ע"י שזוהר באיסור חמץ בפסח נעשה נפשו במידה מסויימת מהות של קדושה, ובמילא אינו שייך (כ"כ) לעשות עבירות שלא מדעתו.

ומבאר שע"ד חומרת הפגם של איסור שוגג על איסור מזיד, ישנו עד"ז חומרה בספק איסור (היינו שאינו יודע שעשה עבירה אפי' לאחר זמן) לודאי איסור (היינו שידוע שעשה עבירה לאחר זמן)¹¹⁴. בודאי איסור אע"פ שמזה שעשה איסור שוגג מראה על מהותו כנ"ל, אעפ"כ לאחרי שעשה האיסור מכיר שמה שעשה הוא בסתירה למהותו (ואע"פ שהמעשים שעשה הביאו אותו למצב זה, סוף-סוף הוא מרגיש שזהו בסתירה לרצון העליון)¹¹⁵.

וע"פ כל זה מבאר שתי המחלוקות בין חכמים ור"מ, שמה שפסק הרמב"ם כדעת חכמים שאשם תלוי שהקריבו בחוץ פטור הוא מפני שבעונשי התורה הולכים אחרי מה שכלפי שמיא גליא ובעונשים העיקר הוא מעשה בפועל, ועכשיו יכול להיות שבאמת לא חטא בפועל. ולכן א"א לענוש מי שחטא והקריב קרבן אשם תלוי בחוץ, שהרי יכול להיות שבאמת אינו הקדש. ומה שפסק הרמב"ם "ירעה עד שיסתאב" הוא בנוגע לדיני גברא, שהרי הוא בא לידי מצב של ספק חטא וזה מראה על מצב נפשו כנ"ל, ואפי' אם נודע לו שלא חטא, צריך לנהוג בבהמה דיני קרבן. ועצם הדבר הזה שבא לידי מצב של ספק עבירה הוא הוכחה שיש לו איזה שייכות להאיסור. עיי"ש בארוכה.

ד. וע"פ זה לכאורה יש לבאר גם את שיטת ר"מ בשתי המחלוקות, שסובר שדיני גברא ודיני שמיא אינם שני ענינים, אלא שכל הבאת קרבן אשם הוא משום ספק חטא, ולכן בשעת "לא נודע" ו"ספיקו" יש דיני קרבן אשם על הבהמה לכל הדברים.

114 (ולעהיר ג"כ מלקו"ש חלק ז' ע' 73, וגם מלקו"ש חלק לב ע' 16).

115 (וזהו ע"ד מ"ש רבינו הזקן בהלכות יוהכ"פ (או"ח סתר"ג) "ספק עבירה צריכה יותר תשובה מעבירה ודאית, כי על עבירה ודאית אדם מתחרט בכל לבו, אבל ספק עבירה הוא מתברך בלבבו לומר שמה לא עשיתי עבירה, ואינו מתחרט עליו" חרטה גמורה, והרי נשאר עונש העבירה עליו, ולכך הי' צריך קרבן אשם תלוי הבא על הספק להיות יותר ביוקר מקרבן חטאת הבא על הודאי" (היינו חטאת בת דנקא ואשם שתי סלעים - כיון שבקרבן חטאת ברור לו שחטא, אם כי בשוגג, וענין זה מבואר בהמשך השיחה).

ולכן חייב אם שחטו בחוץ, וגם יש עליו כל החומרות של איסור שוגג בנוגע למצב נפשו כמבואר לעיל באריכות. אבל אם נודע לו שלא חטא, הרי זה מגלה למפרע שלא הי' צורך בקרבן. וכמ"ש בגמ'¹¹⁶ "ר"מ סבר כיון דלא צריך לי' לא מקדיש לי" היינו, שלאחרי שנתגלה בבירור אם חטא או לא, זה מראה עליו שלא הי' צריך לו מלכתחילה, ולכן התבטלה למפרע קדושת הקרבן מפני שלכתחילה לא הפרישו אלא במצב שאינו יודע אם חטא. ובלחם משנה¹¹⁷ כתוב "דלר"מ יצא וירעה דזה לא הפרישו אלא מספק וכיון דנתברר לו דאין כאן חטא הוי חולין". ולכן בהדין של שחוטי חוץ אמר ר"מ שחייב, מפני שעדיין "לא נודע לו". ובהדין של "נודע לו" פסק דהוה כחולין גמורין מפני שכבר בטל הספק וגם חומרת ספק עבירה שבאה עמו. ולכן גם לגבי האדם - אם חייב לנהוג כלפי הקרבן דיני קדושה - וגם לגבי "כלפי שמיא גליא" - אם השוחט בחוץ חייב - אין שום קדושה מפני שנתגלה למפרע שאינו קרבן.

והנה, בהמשך הגמ'¹¹⁸ איתא "תנא, בין שנודע לו שחטא ובין שנודע לו שלא חטא פליגי ר"מ ורבנן, בנודע לו שחטא להודיעך כחו דר"מ דאע"ג דידע דחטא כיון דבעידנא דאפרשי' לא ידע, תצא ותרעה בעדר. ובנודע לו שלא חטא להודיעך כחן דרבנן דאע"ג דלא חטא כיון דבעידנא דאפרשי' לא ידע, לבו נוקפו הוה הלכך גמר ומקדיש".

והנה יש מפרשים¹¹⁹ סברת הגמ' שבדעת ר"מ כשנודע לו שחטא נתברר שהי' צורך בהקרבן אשם "להגין עליו" וכו'¹²⁰ עד שיביא את החטאת לאחר שנודע לו, וקמ"ל שמפני שלא נודע לו בשעת הפרשה לא התכוין להקדישו רק אם יצטרך להקריבו, ולכן הוה חולין. ולדעת חכמים קמ"ל שבכל מקרה מקדישו מפני "שלבנו נוקפו", ולכן אע"ג שנודע לו שלא חטא בפועל עדיין הקדש הוה, ואע"פ שאין שום צורך בהקרבן - אפי' בשביל הגנה וכו' עד שיביא חטאת - מפני שבפועל לא חטא, צריך לנהוג בו דיני קרבן.

116) בדף כג, ב.

117) שם.

118) כג, ב.

119) עבודה ברורה.

120) ולהעיר ממש"כ בהמשנה הראשונה של מס' שבועות: "שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה עד שיודע לו". . . ופירש"י (ד"ה "תולה") "להגין עליו מן היסורין. שאע"פ שאינו יודע שחטא יש לו לדאג, שכל השוגגין צריכים כפרה לכשידעו, אלמא קודם ידיע ענושים הן".

ויש לומר בענין זה ב' נקודות: (1) הביאור בזה ש"כל השוגגין צריכין כפרה. . . ענושים הן" כמבואר לעיל החומר של עבירות שנעשו בשוגג שזה מראה על גודל הפגם בנפשו. (2) זה שעד שמביא החוטא בשוגג קרבנו צריך הגנה מיסורין הוא דוגמה לענין של הגנה וכו' במצב של ספק כפנים.

וע"פ ההסברה הנ"ל בשיחה אודות חומרת ספק עבירה יש לבאר גמ' זו באופן אחר: במקרה של "נודע לו שחטא" בתחילה חשב שהוא עשה עבירה, היינו בכל החומרות של ספק חטא, ולכן כשנודע לו שחטא נסתלק הענין החמור של ספק חטא. ובל' הגמ' "דאע"ג דידע דחטא" - היינו שסוף סוף עשה עבירה בפועל, וא"כ למה הקרבן אשם תלוי אינו הקדש? אלא - "כיון דבעידנא דאפרשי' לא ידע תצא ותרעה בעדר" - היינו כיון שבתחילה הפריש הבהמה על ספק עבירה היינו בכל החומרות שלו, ולבסוף נודע לו שאין לו כל החומרות הללו, אלא עבירה בפועל, היינו שלא נפגם מהותו אלא כוחותיו הגלויים כנ"ל, לכן "תצא ותרעה בעדר" והיינו כשיטת ר"מ שמצב נפשו וקרבו תלויים זב"ז, ועכשיו נתגלה למפרע שאינו צריך לאשם תלוי אלא קרבן חטאת, ולכן הוה הקרבן כחולין גמורין וזהו "כחו דר"מ" שאע"פ שבפועל חטא, מ"מ הוה הבהמה חולין.

ובדעת רבנן יש לבאר הסברת הגמ' ע"פ המבואר לעיל מהשיחה, שבדיני גברא כיון שהפריש הקרבן חלים עליו דיני הקדש לגביו, לכן אע"פ שנודע לו בסוף שלא חטא הרי בהמה זו הקדש הוה. ועפ"ז יש לבאר סברת הגמ' "דאע"ג דלא חטא" - וא"כ למה לא הוה הקרבן חולין? - "כיון דבעידנא דאפרשי' לא ידע, לבו נוקפו הוה הלכן גמור ומקדיש" - היינו שלגבי דיני אדם כיון שהי' במצב של ספק עבירה ככל החומרות שבאות עמו, לכן "גמור ומקדיש", והוה הקדש אפי' לאחרי שנודע לו שלא חטא. וזהו "כחן דרבנן" שאע"פ שבפועל לא חטא מ"מ הקרבן הוה הקדש.

והנה לפי שני הביאורים, הפירוש של "להודיעך כחן דרבנן" הוא שאע"פ שנודע לו שלא חטא, וא"כ לכאורה נתגלתה שאין שום צורך בהקרבן - 1) אעפ"כ יש דיני קדושה עליו מפני שהקדיש אותו בדעת שיהי' הקדש, בכל המקרים שיהיו¹²¹. 2) אעפ"כ לגבי דיני אדם הוה הקדש, מפני שהקדיש אותו כשהיתה נפשו נמוכה, והוה הקרבן הקדש כשהי' בתחילה.

והפירוש של "להודיעך כחו דר"מ" הוא שאע"פ שנודע לו שחטא וא"כ למה הוה הקרבן חולין - 1) מ"מ כיון שלא נתכוין להקדישו אא"כ יצטרך להקריבו הוה חולין. 2) מ"מ עכשיו (במידה מסוימת) מצב נפשו אינו במצב גרוע כמו שהי' בתחילה מפני שאינו במצב של ספק, ולכן תצא ותרעה.

ה. והנה בהמשך השיחה, באמצע ההסברה בדעת חכ' ע"פ כל הביאור אודות חומרת ספק עבירה כתוב בהערה 31: "ובזה יובן מה שבבא בן בוטא הי' מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יוהכ"פ¹²², שלא חשש שמא חטא ח"ו בפועל כי אם, שחשש למצב עצם נפשו. . משא"כ לאחר יו"כ, שאז מאיר בחי' לפני ה', בחי' עצם

121) שפת אמת.

122) כריתות דף כה, א.

דקדושה". עכ"ל.

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש חלק ד'¹²³ שם מביא כ"ק אדמו"ר דברי הגמ' במס' שבועות¹²⁴ "יוהכ"פ אין מכפר אלא על השבים, ואמר רבי בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר". ומבאר שהפירוש בזה הוא, שגם לפי דעת רבנן "עיצומו של יום" מכפר. והיינו, שא"א להאדם בעבודת עצמו ע"י התשובה שלו להגיע למה שנפעל ע"י עצם היום, אלא שצריך תשובה כדי להגיע "לעיצומו של יום" שהוא למעלה מתשובה רגילה. משא"כ לדעת רבי אין צורך בשום פעולה ע"י האדם כדי להגיע לעיצומו של יום, אלא הוא בא בדרך ממילא. אבל הכל מודים ש"עיצומו של יום מכפר".

ומקשה שהפירוש ב'כפרה' הוא לא רק שלא מגיע עונש להאדם העושה עבירה, אלא שנעשית נשמתו נקי' מהעבירה שעשה, ועד לתכלית הכפרה שזדונות נעשו לו לזכיות. וא"כ, בשלמא בשעה שעושה תשובה, הרי ע"י חרטה על מה שעשה עוקר את התאוה של העבירה, ועי"ז נעשה נקי מהרע של העבירה (ועי"ז שהרע פעל עליו להיות אצלו צמאון גדול להקב"ה הם נחשבים לזכיות). אבל איך נעשה ע"י עיצומו של יום עקירת הרע, ונעשה נקי מהעבירה שעשה? בשלמא אם כל הענין של "עיצומו של יום" הי' למנוע העונש, אבל איך (וע"פ הנ"ל קושיא זו היא גם לרבנן ובפרט לדעת רבי) נעשה עי"ז כפרה לנפשו של החוטא?

ומתרץ, שיש בכללות ג' דרגות בההתקשרות של בני"ע עם הקב"ה:

(1) הקשר של בני"ע ע"י קיום המצות, וקבלת עול מלכות שמים, שהוא מוכן לעשות ציווי הקב"ה, וענין זה נעשה ע"י עבודתו. ומצות הם רצונו של הקב"ה, ולכן הן מגיעות לרצונו כפי שבא בגילוי למטה. ובדרגא זו, הרי זה כאילו שבני"ע הם מציאות בפ"ע מהקב"ה ולכן צריכים לקיום המצות לקשר אתו.

(2) עבודה שלמעלה מקיום המצות, ולכן אפי' אם עבר עבירה זה נוגע לו ועושה תשובה. ומפני שעבודת התשובה היא למעלה מהקשר שע"י קיום המצות, יש בכחה לעקור הפגם שהוא עשה ע"י עבירות. אבל מ"מ, דרגא זו ג"כ מוגבלת ויכולה לבוא עכ"פ בתנועה של תשובה. וכמו שבקיום המצות הקשר הוא כאילו ע"י ענין אחר כנ"ל, כמו"כ ע"י עבודת התשובה, שהרי כ"ז נוגע לקיום המצות שלו ונעשה ע"י עבודתו. וגם כ"ז הוא בנוגע לעבודתו, חרטה על מה שעבר על רצונו ית' וקבלה טובה על להבא, וא"כ מובן שבדרגא זו הוא עדיין מציאות בפ"ע וצריך להתחבר אתו ית'.

(3) העצם של הנשמה שהוא חד עם עצמותו ית', ואין לה שום הגבלות אפי' של

(123) ע' 1149 ואילך. וראה ג"כ בארוכה בלקו"ש שם ע' 1144 ואילך. ובחלק י"ט ע' 348 ואילך.

דרגא הב' שע"י עבודת התשובה. ודרגא זו אינה יכולה לבוא ע"י עבודה ופעולה שהרי כל הפעולות הן במדידה והגבלה, אלא זהו מצד נשמתו שהיא "חלק אלוקה ממעל ממש" ו"חבוקה ודבוקה בך יחידה לייחדך". וכשם שדרגא זו אינה יכולה להיות ע"י עבודה, כמו"כ ע"י העדר עבודה אין היא נפגמת או נחלשת. ומבאר, שהפירוש ב"עיצומו של יום מכפר" הוא שבא בגילוי מדריגה הג', שביוהכ"פ נתגלה עצם הנשמה של בני"ב וממילא מתמלאים כל הפגמים. ומה שתשובה פועלת בדרגת הנשמה שצריכה תיקון, עושה עצם הנשמה של בני"ב בדרך ממילא ביוהכ"פ (והמחלוקת בין רבי ורבנן הוא רק אם צריך תשובה על מנת לגלות מדריגה זו או לא). ואין זו התקשרות ע"י ענין אחר כמו בקיום המצות ובעבודת התשובה אלא התגלות העצם בלבד, ולכן אין חילוקים בעבודה זו כמו שיש במצות ותשובה שתלוי על כאו"א לפי עבודתו וכו', משא"כ כאן שעבודה זו הוא מצד עצם הנפש, לכן כולם בשווה ממש.

ובאמצע הסברת מדריגה הג' מובא בהערה 12 "וב' בחינות אלו, תשובה ויו"כ הם בדוגמת החילוק שבין מענת התורה יביא אשם ויתכפר לו למענת הקב"ה יעשה תשובה כו' . . . דאף שגם מענת התורה יביא אשם - הו"ע התשובה, דאז דוקא מכפר הקרבן, מ"מ ע"י התשובה דבחי' זו נעשים הזדונות רק כשגגות (ואז מהני הקרבן שע"י הקרבן מתכפר שוגג זה . . .) אבל אינו מתכפר לגמרי, (כי התשובה שע"י התורה שייכת לבחי' הרצון דתורה אלא שהיא "בעומק הרצון": "בבעל הרצון" . . . דלהיות שהתורה היא בקו האמצעי מתגלה על ידה בחי' שלמעלה מהשתל', אבל מ"מ השייך להשתל') ולכן יש בה מדידה כו', משא"כ התשובה דמענת הקב"ה שלמעלה מהתורה, היא מבחי' תענוג עצמי שלמעלה מהרצון לגמרי, דוגמת הכפרה דיו"כ, ולכן אין בה שום מדידות, ומכפרת גם על הזדונות, ועד שהזדונות נעשים כזכיות." עכ"ל.

ועל פי כל זה יש לבאר הסיפור של בבא בן בוטא, שהרי מבואר שע"י קרבן אשם נעשה כפרה באופן מדריגה הב' שע"י תשובה. וי"ל דכל זה שבבא בן בוטא הי' מקריב אשם תלוי כל ימות השנה הוא מפני שבכל השנה יש עבודה מוגבלת שבא מצד עבודת התשובה כנ"ל. אבל לאחרי יוה"כ שאז מאיר "עיצומו של יום מכפר", באים מזמן שנתגלה עצמותו ית' ובדרך ממילא עצם הנפש שאז נתכפרו בדרך ממילא אפי' זדונות מצד בחי' לפני ה', בחי' "עצם דקדושה" שהוא "בתענוג עצמי שלמעלה מהרצון לגמרי", ולכן אז לא הי' צורך להקריב אשם תלוי כדי לפעול כפרה שהרי אז הי' הכפרה באופן נעלה יותר מתשובה וקרבות וכו'. ובפשטות י"ל שע"י התגלות דרגה זו נתכפר אפי' פגם בשוגג שהוא (כמבואר לעיל) במדה מסוימת גרוע יותר מפגם שנעשה ע"י עבירות במזיד, ומתקן הנפש אם לא היתה כראוי, ומונע ירידה בנפש, ואפי' שייכותו לבוא לידי איסור שוגג. וכמשנת"ל שבשאר ימות השנה (בבא בן בוטא) "חשש למצב עצם נפשו" אבל מיד לאחרי יו"כ לא הי' אפי' חשש

לזה, ולכן לא הקריב קרבן¹²⁵.

ולהעיר מהשל"ה¹²⁶ שמאריך שגם בד' הימים שבין יוהכ"פ לסוכות ישנו ענין התשובה, ומלשונו משמע, שיש בהם לא רק ענין של כפרה, אלא גם כפרה כמו יוהכ"פ ש"עיצומו של יום מכפר", והיינו, שעצם המציאות של ד' הימים כשלעצמה מכפרת בהמשך לכפרת יוהכ"פ¹²⁷.

ו. והנה בלקו"ש חלק כ"ז¹²⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק בין שעיר המשתלח וזה ש"עצמו של יום הכפורים מכפר". ונקודת הביאור: הענין של השעיר הוא "שמכפר על כל עבירות שבתורה"¹²⁹ היינו שמכפר על החפצא של העבירות, ולכן צריך לעשות תשובה רק על עבירות חמורות¹³⁰ כדי שיהי' להשעיר כח לבטל החפצא דהעבירות, אבל בעבירות קלות יש מספיק כח בהקרבן אפי' בלי תשובה. ובעיטה אינו שייך בכלל בהשעיר, מפני שאינו תלוי על הפרט אלא כל' הרמב"ם "כפרה על כל ישראל", ואינו נוגע לעבודתו של כל אחד ואחד.

והענין של "עצמו של יום מכפר" הוא שמכפר רק על הגברא לטהר נפשו, ואינו מכפר על העבירות. ומדייק ממש"כ הרמב"ם¹³¹ "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים", היינו שצ"ל תנאי כללי כדי לפעול עליו, ואינו מוכרח להיות ענין של תשובה דוקא. ומפני שענין זה נוגע אליו בפרטיות יכול להיות בעיטה וכו' לאופן כפרה זו. ומפני שזה נוגע רק לנפש האדם, אינו נוגע כלל אם היו עבירות קלות או חמורות. וזהו כאילו נאמר ש"עצמו של יום" פועלת שהקב"ה מרים את האדם מהעבירות, וצ"ל מצד האדם רק התנאי כללי להיות במצב של שב.

ועפ"ז מבאר¹³² מש"כ הרמב"ם¹³³ וז"ל "חייבי חטאות ואשמות ודאים שעבר

125) ולהעיר ממ"ש ברש"ש על המשנה בכריתות (אודות בבא בן בוטא נג"ל) בד"ה חוץ מאחר יוה"כ: "אבל יוה"כ דכל היום מכפר והוא לא הי' יכול להביאו אלא קודם תמיד של בה"ע, א"כ יחסר הרבה ממע"ל לכן ליכא חשש כ"כ שמא חטא בינתיים".

ועפ"ז י"ל כמו"כ במה שנתגלה ע"י עיצומו של יום, ששאר רק קצת זמן אח"כ, ולכן אפי' במחרת יו"כ לא הביא בבא בן בוטא קרבן. ועצ"ע.

126) במס' סוכה שלו (רמד, ב ואילך).

127) תורת מנחם חלק ל"ח ע' 69.

128) ע' 124 ואילך.

129) כמ"ש הרמב"ם הל' תשובה פ"א, הל' ב.

130) כמ"ש הרמב"ם שם.

131) שם, הל' ג.

132) באות ז.

133) הל' שגגות, פ"ג, הל' ט.

עליהן יום הכפורים - חיבין להביא לאחר יום הכפורים. וחיבי אשמות תלויין פטורין, שנאמר "מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו" כך למדו מפי השמועה שכל חטא שאין מכיר בו אלא ה' נתכפר לו. לפיכך, מי שבא על ידו ספק עבירה ביום הכפורים אפי' עם חשיכה - פטור מאשם תלוי, שכל היום מכפר. נמצאת למד, שאין מביאין על "לא הודע" של יום הכפורים אשם תלוי, אלא אם כן לא כפר לו יום הכפורים, כמו שיתבאר".

ובהל' שלאחרי זה¹³⁴ ממשיך: "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמנים בכפרתן, אבל המבעט בהם - אינם מכפרין בו. כיצד? ה' מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין, אע"פ שקרבו כמצותן - לא נתכפר לו, וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו. וכן המבעט ביום הכפורים - אין יום הכפורים מכפר עליו. לפיכך אם נתחייב באשם תלוי ועבר עליו יום הכפורים והוא מבעט בו - ה"ז לא נתכפר לו. וכשיחזור בתשובה אחר יום הכפורים, חייב להביא אשם תלוי שהי' חייב בו". עכ"ל.

ומבאר בהשיחה שזה שמביא הרמב"ם אודות "עצמו של יום" אע"פ שמדבר אודות קרבנות, והו"ל להביא אודות השעיר המשתלח, הוא מפני שבהשעיר אין שייך בעיטה (שהוא מכפר על "כל עונות בני ישראל", ומצב הפרטי של היהודי אינו נוגע, משא"כ "עצמו של יום" נוגע אליו דוקא), ושייך בעיטה רק בעצמו של יום, וע"י בעיטה בעצמו של יום שייך בעיטה ג"כ בהשעיר.

ומביא בהערה * 41 "ובאו"א י"ל ש"מבעט" אינו יכול לבטל כפרת השעיר כלל, כ"א רק כפרת היום בלבד, והנפק"מ של דין מבעט בזמן הבית הוא רק לענין יוה"כ על חיבי אשמות תלויין (וכסיום ההלכה "וכן המבעט ביום הכפורים כו' לפיכך אם נתחייב באשם תלוי כו') - שכפרה זו היא (לא מצד השעיר אלא) מצד היום, כדיוק לשון הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז (בנוגע לכפרה זו) "שכל היום מכפר . . . אם לא כפר לו יום הכפורים". ע"ש.

וע"פ הנ"ל יש לבאר: שהענין של קרבן אשם תלוי הוא שבא על ספק חטא, ואפשר להיות שאין חפצא כלל של חטא. עד כדי כך שלשיטת חכמים במס' כריתות¹³⁵, מי ששחט אשם תלוי בחוץ פטור, וכמבואר לעיל הטעם על זה משום שכלפי שמיא גליא וכו', ויכול להיות שבאמת לא חטא. ולכן י"ל שעיקר הטעם של הבאת אשם תלוי הוא כדי לכפר על מצב הנפש של החוטא. וכמבואר לעיל, שמי שיש בידו ספק עבירה הוא במצב גרוע יותר ממי שידוע לו שעשה עבירה. ולכן ביום הכפורים שאז מתגלה בכאו"א עצם נשמתו והתקשרותו להקב"ה שאינו יכול לפגום

(134) בהל' י.

(135) דף י"ח, א.

במדרגה זו כמבואר לעיל, בדרך ממילא נתקן הפגם של הספק חטא, ולכן לאחר יוהכ"פ אינו צריך להביא על זה קרבן אשם תלוי. וכמו בהסיפור של בבא בן בוטא כנ"ל שלא הביא אשם תלוי למחרת יוהכ"פ, מפני שכבר נפעל התיקון ע"י ההתגלות של עצם נשמתו. ולכן י"ל שזהו הטעם שרק בקרבן אשם תלוי יש ענין כזה שתלוי אם עבר יוהכ"פ לאחר י"שחטא.

ויש לקשר זה עם מה שמבואר לקמן בהשיחה¹³⁶ החילוק ע"פ פנימיות הענינים¹³⁷ בין כפרת שעיר המשתלח, וכפרת עיצומו של יום, שבכל עבירה יש ב' ענינים (א) רע בעולם. (ב) פגם בנפשו. וע"י השעיר נתבטל הרע ובדרך ממילא הפגם בנפשו. אבל ע"י עיצומו של יום נתגלה עצם נפשו, ובדרגה זו בני"מ מיוחדים ממש עם עצמותו ית', וענין זה הוא למעלה מכל מדידות והגבלות אפי' מעבודת התשובה. ובענין זה עבירות אינן יכולות לפעול שום חלישות, ובהתגלות מדרגה זו, בדרך ממילא מתבטלים הפגמים. וזהו כנ"ל שאינו צריך להביא אשם תלוי אם עבר עליו יוהכ"פ, מפני שפגם נפשו שנעשה ע"י שעבר איסור שוגג, כבר נתקן בדרך ממילא ע"י התגלות עצם נפשו.

ז. וע"פ כל הנ"ל יש לבאר הגמ' במכות אודות בקשת רחמים של הכה"ג בעבור שלא יהי' מישהו שירצח בשוגג, שהלא זה לנגד הבחירה של הרוצח?

ובהקדים: בלקו"ש חלק ד' הנ"ל¹³⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר שהענין של "עיצומו של יום מכפר" מצינו בעבודת כה"ג ביוהכ"פ, שמעיקרי עבודת כה"ג ביום זה הי' הכניסה לקה"ק, שלא הי' שם אפי' חיות הקודש ומלאכים היותר נעלים. וע"י עבודת הכה"ג שהוא השליח של כל בני"מ נתגלה היחוד של בני"מ עם הקב"ה - "ישראל ומלכא בלחודוהי". ומבאר שם שיתירה מזו, שהרי כניסת הכה"ג היתה ג"כ בזמן בית שני שלא הי' אז הארון, וזה מורה שהכניסה שלו היתה במקום נעלה יותר אפי' מאותיות החקיקה שבלוחות. והתשובה שנפעל עי"ז הוא למעלה מתשובה רגילה שהיא באופן של גילוי ולכן מועילה לכפר עונות, אלא שע"ז נתגלה עצם הנשמה ובדרך ממילא נתכפר לו על כל העבירות.

ולמעשה ממה שכתב המהרש"א¹³⁹ בד"ה "שהי' להן לבקש": "ודבר זה תלוי יותר בכ"ג שכך הי' תפלתו ביוה"כ על כפרת עון שתבטל הגזירה". עכ"ד.

(136) אות ח.

(137) ולהעיר שמציין שם בהערה: 49: "ראה לקו"ש ח"ד ע' 1151 ואילך "שווה השיחה שהובאה לעיל בפנים אודות ג' המדרגות בקשר של בני"מ עם הקב"ה.

(138) באות ה.

(139) במכות שם.

וגם מתרגום יונתן בן עוזיאל¹⁴⁰ משמע כן, שתרגם הפסוק "וישב בה עד מות הכהן הגדול אשר משח אתו בשמן הקודש": "ויתיב בה עד זמן דימות כהנא רבא דרבי יתי' סגיא במשח רבותא ומטול דלא צלי ביומא דכפורי בקודש קודשיא על תלת עבירין קשין דלא יתקלון עמא בית ישראל . . ובשדיות אדם זכיא" (ולהעיר שרש"י כתב שם, בד"ה "עד מות הכה"ג": "ד"א לפי שהי' לו לכה"ג להתפלל שלא תארע תקלה זו לישראל בחייו" כמו בגמ' דידן).

והיינו שכל עבירה בשוגג בא מפני שדרגת הנפש של העובר לא היתה כדבעי (כנ"ל מלקו"ש חלק ג'), וזה שאדם יכול להרוג בשוגג מורה שדרגת נפשו לא היתה כדבעי גם לפני זה, עד שהי' באפשרותו לעבור עבירה בשוגג. ועבודת כה"ג ביוה"פ יכול לפעול כפרה, היינו לא רק העברת ומניעת העונש אלא גם נקיון גמור. וכמו במעשה של בבא בן בוטא שע"י מה שנפעל ביוה"כ"פ לא חשש לעבירה בשוגג, היינו מפני שלאחרי יוה"כ"פ לא הי' שום חשש לפגם בנפשו.

ובמילא מתורצת הקושיא איך יכול הכה"ג לפעול על הבחירה חפשית של הרוצח, שהרי אין זו תפילה ובקשה שיעשה פעולות מיוחדות וכו' לנגד בחירתו, אלא עבודה שעל ידה נעשית עלי' של נשמת כאו"א (ומגלה עצם נפשם, שזהו למעלה מכל מדידות והגבלות כנ"ל), ועי"ז לא יוכל ולא יהי' שייך לבא לידי איסור שוגג. וי"ל אדרבה, שע"י עבודת הכה"ג לגלות עצם הנפש של כאו"א יש לכולם בחירה אמיתית, כמבואר בכ"מ שדוקא מצד העצם ויחידה שבנפש יכול להיות בחירה חפשית¹⁴¹. וי"ל שזה שאדם מבנ"י הרג לאחרי עבודת כה"ג ביוה"כ מורה על חסרון גדול של עבודת כה"ג, ומפני חסרון זה בעבודתו בא זה לידי הריגה, ולכן שייך הכה"ג לחיוב מיתה (או שאם ההורגים יתפללו שימות אין זה לבטלה, או שאם ההרוג לא יתפלל עליו, ימות), שהרי הוא השליח של כל בני' לפעול "עיצומו של יום מכפר"¹⁴².



(140) במדבר לה, כה.

(141) בלקו"ש חלק ד ע' 1309, ע' 1339, ובעוד כ"מ.

(142) וזה שהכה"ג שייך למיתה אע"פ שההריגה היתה לאחרי יו"כ, היינו במשך כל השנה (כפשוטו הגמ'), הרי מציינו זה ג"כ בפסח כנ"ל בלקו"ש ח"ג, שע"י זהירות מחמץ בח' ימים אינו שייך לבוא לידי איסור שוגג כל השנה. ועצ"ע.

בני אדם הראשונים על אדמת אמריקה (גליון)

הרב מנחם מענדל מישולבין

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בגליון הקודם שאל הרב מ.מ. שבשיחת י"ב תמוז תשד"מ (התוועדויות תשד"מ ח"ד ע' 2190) מבואר, שיש תמיהות וקושיות על מה "שבדרום אמריקה מצאו ציורים ואותיות שמקורם מהודו מדי ופרס וכיו"ב, ועד שמצאו אותיות שהם בדוגמת א"ב בלשון בקודש, ועד כדי כך, שאצל תושבי אמריקה שקדמו לקולומבוס מצאו כמה מנהגים שכל הסימנים מעידים שמקורם מדיני התורה".

ויש ש"מנסים לתרץ זאת – שעוד לפני קולומבוס היה גוי מגרינלאד שטעה בדרכו והגיע לאמריקה והוא שהביא עמו כל ענינים אלו".

והיא "סברא שאין לה כל שחר ואחיזה במציאות, לומר, שגוי שנסע ממקום למקום וטעה בדרכו, לא היתה לו דאגה אחרת אלא לקחת עמו אותיות התורה, מנהגי ישראל וכיו"ב.. זהו "נס שבנסים" שצריכים להיות "פתי" להאמין בו".

"אמנם ע"פ האמור לעיל – מובן הדבר בפשטות, שכן בריאת אדם וחווה, בעלי חיים, וכל הצמחים למיניהם, היתה אמנם במקום מסויים, סמוך לנהר פרת.. ומשם נפוצו על פני כל הארץ – בכל קצוי תבל, כך שעוד בזמנים הכי קדומים הגיעו כבר תרבויות ומנהגים שונים וכיו"ב – גם ליבשת אמריקה". (ולעיל שם איתא שהגיעו לכל מקום "בסירות וספינות וכיו"ב").

ושאל הנ"ל דלכאורה צריך הסבר מהו הקושי ומה התירוץ. דהנה לכאורה הקושי היסודי איך הגיעו לחצי כדור התחתון מנהגים וסמלים מחצי כדור העליון הוא משום שלפי הנחת המקשים לא היו בעולם הישן ספינות חזקות דיים ואמצעים לעבור באוקיינוס מרחק ענק זה שבין אירופה ואפריקה לאמריקה, ולכן המציאו סברא שבני האדם הראשונים שהגיעו עברו דרך היבשה בצד הצפוני, ששם המרחק בין היבשות הוא קטן יותר.

כמובן באם אפשר להסביר שהיו בעולם הישן ספינות כאלה ואמצעים לעבור מאירופה ואפריקה לאמריקה לא היו מגיעים לסברא כזו.

והנה לפי ההסבר שבשיחה הרי מהכתוב "ומשם נפוצו על פני כל הארץ" מוכח שכן היו בידם אמצעים כאלה לעבור לאמריקה. אך אם כן הרי עדיין עיקר ההסבר חסר מן הספר, כיצד היו בידם אמצעים אלה. וממה נפשך: אם יש בידינו הסבר אין צורך בהוכחה מפסוקים, ובאם עדיין לא נמצא הסבר לכך, הרי מה שכתוב בפסוקים יש ליישב בדוחק ש"כל הארץ" אינו כולל את חצי כדור התחתון. [ולהעיר שבימינו מסבירים שבני אדם הגיעו לחצי כדור התחתון כשהשטח בצפון היה גדול יותר].

ונראה לומר:

(א) הסברא שפעם לא היו להם ספינות די חזקות לעבור האוקיינוס בפשטות אינו עומד במבחן המציאות, ולהעיר שהיום יש כבר ארכיאולוגים ועוד שטוענים שבני אדם הראשונים הגיעו ליבשת אמריקא בספינות דרך חוף המערבי של היבשת.

אך הרבי כלל לא מזכיר הדיון ב"איך עברו האוקיינוס" דרך הים או היבשה בין אלסקא וסיביר.

(ב) הבעי' בתיאורי' זה הוא שאומרים שבמקרה גוי אחד תעה בדרכו והביא מנהגי ישראל ואותיות הדומות לעבריות.

ועל זה הרבי משיב שהעולם לא התיישב על ידי מקרה נקרית של גוי שתעה בדרכו, אלא במחשבה תחלה מבורא העולם שתכנן שמנהר פרת וחדקל יתפורו בכל העולם.

והרבי לא מפרש איך זה מסביר אותיות עבריות ומנהגי ישראל שמצאו ביבשת, אך אולי אפשר לומר שכמו שהגיעו המתיישבים הראשונים מאזור גן עדן, עד"ז הגיעו אחרים אחרים אחרים זמן מתן תורה שהביאו אתם חמשה חומשי תורה או תרגומיה וכמפורש בסוטה (לה, ב. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 7 הערה 65) שבאו סופרי האומות והעתיקו התורה מהאבנים בהר עיבל, הרי לא רחוק הוא שאלפיים שנה לפני קולומבוס כבר הגיע התורה לאמריקא.

(ג) והרבי מוסיף שמבחינה מסויימת אותו התיישבות הי' משובח יותר מהתיישבותו של קולומבוס והבאים אחריו שבאו כאן במקרה על ידי שתעו בדרכם, שהיו אז פחות מלחמות וכו'.

(ד) ועל פי המבואר בהשיחה משמע שגם הצומח והחי ביבשת אמריקא הגיע מאזור גן עדן, דהיינו נהרות פישון חדקל וכו'. ועד אז כנראה לא היה ביבשת שום צמח או חי. ואולי יש לומר שהטעם שיש צמחים וחיות באמריקא שלא נשאר דוגמתם בשאר היבשות הוא מפני שלא נבראו באזור גן עדן לכתחילה אלא כדי שיפוצו משם ליבשת אמריקא, ואחרי שעברו לשם, נכחדו מאזור גן עדן על ידי סיבות מסיבות שונות.

(ה) להעיר מזה שהרבי עומד על זה שהתיישבות אמריקא הגיע מאזור גן עדן, לכאורה משמע מזה שדעתו שהמבול לא הגיע לאמריקא אף שכבר נתישבה אז. ואולי יש להסביר עפ"ז התופעה הנ"ל שיש חיות וצמחים באמריקא שלא נמצא דוגמתו בשאר העולם. כי נכחד משם בזמן המבול ורק האמריקא נשאר. וראה לקו"ש ח"י ע' 30 בענין צומח איזה והאם שרדו מבול.



נגלה

שלוחו של אדם כמותו בפירוש רש"י על התורה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

שלוחו של אדם כמותו בפירוש רש"י על התורה

א. בקשר לקרבן פסח כתוב בתורה פרשת בא (שמות יב, ו) "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים". ופירש רש"י: "ושחטו אתו וגו' - וכי כולן שוחטין אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

וכתב ע"ז ה'מזרחי' (רא"ם) "ואם תאמר אמאי לא יליף הא מקרא ד"ויקחו להם איש שה לבית אבות", שאחד לוקח לכל המשפחה. ועוד היכי יליף מהכא לכל שליחות ששלוחו של אדם כמותו, שאני הכא דאית ליה לשליח שותפות בגויה, אבל שליח דעלמא לא. יש לומר דנפקא ליה מהני תרי קראי, דאם אין עניין להיכא דאית ליה שותפות בגויה, תנהו להיכא דלית ליה שותפות בגויה, כדאיתא בפרק האישי מקדש.

והנה באמת בסוגיין ר"פ האישי מקדש (מא, ב - מב, א) הרי רבי יהושע בן קרחה למד דששא"כ מפסוק זה של "ושחטו אותו" לבד, ורק ארבי יונתן דדרש מקרא זה "שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד", הקשה הגמרא, דאם לומד מפסוק זה גם דין שליחות אפשר דזהו רק היכא דאית ליה שותפות בגוייהו, והוצרך הגמרא לומר דדריש את זה מקרא זה ביחד עם פסוק "ויקחו להם איש שה לבית אבות" עיי"ש.

והתוספות (ד"ה ודילמא שאני התם) מקשים מדוע לא הקשה הגמרא על ריב"ק ג"כ דאולי לא נלמד דין שליחות אלא היכא דשליח הוא גם שותף? ומתרצים דרק לרבי יונתן דבפסוק זה מדובר שכל ישראל יוצאים י"ח בפסח זה נמצא דבהכרח הרי השוחט הוא גם שותף בקרבן, משא"כ לריב"ק דלא הווי כולם שותפים בפסח אחד (דסב"ל שצריכים כזית לכל אחד, וא"א שכל ישראל יביאו פסח אחד) "א"כ האי ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל ר"ל דאחד שוחט פסחים הרבה .. וא"כ מפיך שפיר דהיכא דליכא שותפות דמצי שחיט".

ומדברי התוספות הללו מקשה המהרש"א על דברי המזרחי הנ"ל; הרי התוספות

הסבירו איך שקושיית הגמרא מהא דשותפות הייתה רק אליבא דרבי יונתן, משא"כ לריב"ק באמת ליתא קושיא זו, וא"כ מה הקשה המזרחי על רש"י, הרי רש"י שיטת ריב"ק (דהוא שיטת ההלכה) אשר לפיו אין מקום לקושיא זו! וכתב המהרש"א ד"נעלם ממנו דברי התוספות דהכא" (וכה"ק עליו בעוד מפרשי התורה, ראה בשפ"ח עה"פ ועוד).

ובאמת לכאורה אין זה קושיא רק מדברי התוספות אלא מסוגיית הגמרא עצמה, דמפורש בה דהקושיא מהא דשותפות הוה רק לרבי יונתן ולא לריב"ק (ואילו התוספות רק נתנו הסברה מדוע הוא כן, אבל גם בלי הסברה זו מפורש הדבר בסוגיית הגמרא)!! והאם נאמר דנעלם מהמזרחי כל סוגיית הגמרא, אתמהה!?

יישוב לדברי המזרחי

ב. והנראה לומר בזה, דהנהגה באמת הרי סברת התוספות צ"ע; דאה"נ דלריב"ק אין הכרח דמדובר במצב שיש לו להשוות שותפות בגויה (לעומת רבי יונתן דלשיטתיה מוכרח שיש לו שותפות כמשנ"ת), אמנם גם אין הכרח דלית ליה שותפות בגויה, דהרי בודאי יתכן לומר דכל חבורה שוחט את קרבן שלהם ע"י שוחט אחד שהוא שותף בחבורה זו!?

וכבר הרגיש בזה המהרש"א וכתב: "אין זה מוכרח דהא איכא למימר דהרבה שוחטים הם וכ"א מהם שוחט על המנויים עמו על פסח שלו .. אלא דאיכא למימר דמייירי נמי באחד שוחט פסחים הרבה וכיון דאין נמנין על ב' פסחים ע"כ דשוחט גם בליכא שותפות ..". והיינו דלשיטת ריב"ק אין בזה הכרח לכאן או לכאן, וא"כ אפשר ללמוד מפסוק זה דמהני שליחות בכל מקרים (גם היכא דאית ליה שותפות בגויה וגם היכא דלית ליה).

ולכאורה הרי יסוד הדברים מבואר כבר בתוספות הרא"ש שכתב "אמאי יש לן לאוקומי קרא בשיש לו בו שותפות כיון דקרא סתמא כתיב איירי בכל ענין".

ועכ"פ נמצא דקרא זה באמת יכולה להתפרש גם במצב של שליחות (שחיטה) בשותפות – והיינו שאחד מבני החבורה שוחט עבור חבורה שלו – וגם במצב של שליחות בלי שותפות. והא דלמדים מכאן שליחות גם בלי שותפות הוא רק משום דלא נתפרש בקרא בהדיא דמדובר בשליחות בלי שותפות!

ג. אמנם נראה דע"פ פ' פשוטו של מקרא' עכ"פ מדובר בשחיטה שע"י אחד מבני החבורה דוקא; דהא כל המשך הפסוקים מדובר על קרבן הפרטי של כל חבורה: "פ"ג) .. ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית. (פ"ד) ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו .. (פ"ו) והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. (פ"ז) ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אותה בהם. (פ"ח) ואכלו

את הבשר בלילה הזה ..".

והיינו דהכל מדובר על קרבן הפרטי של כל חבורה, וא"כ בפשיטות מתפרש גם השחיטה על כל חבורה בנפרד, ומדוע נדחוק ונפרש ששוחט אחד הולך מחבורה לחבורה לשחוט עבורם בבימתם?!

וא"כ י"ל דאה"נ שבדרך ההלכה מאחר שהתורה מלמדנו כאן דין שליחות, א"כ אם ישנה הגבלה ששליחות צריכה להיעשות ע"י שותפות דוקא, אז היתה צריכה להדגיש את זה בפסוק שחייב להיות ע"י אחד מבני החבורה דוקא, אמנם בפש"מ י"ל צדוק המרחי ב'טענתו' דבפשטות מדובר כאן בשליחות ע"י שותפות, ושוב מנלן ללמוד מכאן שליחות שלא ע"י שותפות?!

תירוץ לקושיית המזרחי על יסוד חידוש של הרבי ברש"י

ד. אמנם לכאורה הרי תירוץ של המזרחי קשה להעמיסו בדברי רש"י; דהוא מבאר (כנ"ל) דבאמת למדים שליחות מב' הפסוקים ביחד ("ושחטו אותו" וגם "איש שה לבית אבות"), ומאחר דיש לזה שתי פסוקים שוב נתרבה גם שליחות שלא בשותפות מחמת הסברא "דאם אין עניין להיכא דאית ליה שותפות בגויה תנהו להיכא דלית ליה שותפות בגויה ..". אמנם הרי אין לכל זה שום זכר או רמז בדברי רש"י, שכתב בפשיטות דלמדים דין שליחות מהא ד"ושחטו אותו" בלבד?!

ונראה להציע תירוץ שונה לקושיית המזרחי ע"פ ביאור וחידוש מפתיע של הרבי בדברי רש"י (על החומש) בענין שלוחו של אדם כמותו, ובהקדם;

ה. על דברי הגמרא (שם) "דא"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו", מציין רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס "עיינן בפרש"י בחומש ס' ויקרא כ"ד י"ד בפסוק ורגמו אותו כל העדה".

והנה בפסוק שם מדובר בסיפור של המקלל, וכתוב "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו כל העדה". וברש"י: כל העדה – "במעמד כל העדה (תו"כ כד רמ) מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

ולכאורה הרי כוונת רעק"א להעיר ולהקשות דלכאורה הוה דברי רש"י אלו – ששלוחו של אדם כמותו נלמד מפסוק דמקלל ('מכאן'), הוה בסתירה לדברי הגמרא בסוגיין דנלמד מפרשת ק"פ?!

ויש להוסיף דרש"י עצמו בחומש מביא בפרשת ק"פ הלימוד של סוגיין (כדלעיל באורך), וגם שם כותב לשון זה "מכאן ששלוחו של אדם כמותו", והרי ממ"נ האם למדים את זה 'מכאן' או 'מכאן'?!?

ו. ובלקוטי שיחות (ח"ז שיחה ג' לפרשת אמור) ישנה ביאור נפלא של הרבי בכל ענין עונשו של המקלל ובפירושי רש"י שם, ובתוך הדברים (בהערה מספר 30) מבאר גם דברי רש"י אלו – דמכאן למדים דין שלוחו של אדם כמותו – אחרי שמקשה ד' קושיות עליהם, וקושיא הרביעית היא באמת קושיא זו של רעק"א דלכאורה דברי רש"י כאן סתרי לזה דהמקור לשליחות הוה בפרשת ק"פ כמשנ"ת.

ונקודת הביאור הוא מיוסד על מה שמוכיח שם בארוכה דבאמת החיוב רגימה הי' רק על אלו ששמעו הקללה של המקלל, ואילו שאר העדה לא היו מחוייבים לרגום (ואדרבה זה הי' אסור בשבילים עיי"ש). ומ"מ נאמר בתורה "ורגמו אותו כל העדה" ללמדנו שעיי"ז שהי' בפניהם, הרי אלו שרוגמים בפועל נחשבים לשלוחם של כולם, עד שכולם יש להם חלק בקיום ציווי זה.

ונמצא דכאן הוה ענין השליחות באופן הפכי מאיך שהוא בדרך כלל; דבד"כ נאמר ענין השליחות באופן שישנה איזו חיוב על המשלח והוא מקיים חיובו המוטל עליו עיי"ש שליח שממנה לזה. ואילו כאן הוה זה בכיוון הפכי, דהשליח הוה המחוייב בדבר (והיינו השומעים שהיו מחוייבים לרגום), ואילו המשלח אין לו חיוב בדבר, ועיי"ז שממנה השליח להיות שלוחו נהי' גם למשלח חלק בקיום ציווי זה!

ומבאר הרבי דלכן אין כאן סתירה בזה שרש"י אומר ד'מכאן' נלמד שלוחו של אדם כמותו בשני מקומות שונים, הואיל ומדובר בשני סוגים ואופנים שונים בשליחות (עכ"פ כן הבנתי את דברי הרבי בהערה זו, והלואי שלא שגיתי בהבנת הדברים שנכתבו בקיצור לפ"ע).

ומיושב לפ"ז היטיב קושיית רעק"א.

ז. ואשר לפי יסוד זה אלי יש לתרץ גם קושיית המזרחי דעסקינן ביה, דאולי השליחות שלמדים מפרשת קרבן פסח אינו אלא היכן דהשליח עצמו הוא שותף בדבר שנשלח לה;

אחרי שהרבי מבאר דלרש"י בחומש יש שתי מקורות לדין שליחות, אחת מלמדנו הכח של שליח לשתף גם המשלח בקיום חיובו של השליח – דין שליחות בפרשת מקלל, ואחת מלמדנו הכח של משלח למנות שליח בכדי לצאת ידי חובתו של המשלח – שליחות בק"פ, מובן לכאורה דהחידוש בק"פ אינו קשור עם זה שהשליח הוא שותף בהחיוב, דהא אופן זה של שליחות כבר נכלל בדין השני של שליחות הנלמד ממקור השני לזה!

באותיות פשוטות: זה ששליח יכול להיות שליח היכן דהוה שותף בדבר שנשלח לו, הוה מחמת זה שבכחו לפעול לא רק עבור עצמו אלא גם עבור אדם שני ג"כ (וע"ד הדין של "מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה"). ואכן בשו"ת מהרי"ק מזכיר כלל זה לגבי שליחות היכן שיש לשליח שותפות בגויה), והרי זהו בעצם השליחות

שנלמד – לפי ביאורו של הרבי הנ"ל – מפרשת מקלל!

ואילו בפרשת ק"פ מלמדנו התורה דין שני (נוסף – ואפילו הפכי כנ"ל) דהמשלח יכול לצאת ידי חובתו ע"י אדם אחר שאינו (דוקא) מחוייב בדבר, ואין מקום לומר דדין זה הוא רק כשהשליח הוא גם שותף בהחיוב כמשנ"ת.

ומיושב היטיב קושיית המזרחי.



רבא כרב נחמן

הרב שמעון בן ציון אייזנבך

ר"מ בישיבת תו"ת ברינואה

א

קדושין דף מב ע"ב: "אמר רב נחמן האחין שחלקו הרי הן כלקוחות פחות משתות נקנה מקח יתר על שתות בטל מקח שתות קנה ומחזיר אונאה אמר רבא הא דאמרן פחות משתות נקנה מקח לא אמרן אלא דלא שויה שליח אבל שויה שליח אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי".

הנה עד כאן לא נחלקו רש"י ותוס' בגירסת הגמרא, אולם מכאן ואילך נחלקו, דלרש"י הגירסא היא: "והא דאמרן יתר משתות בטל מקח לא אמרן אלא דלא אמר נפיליגן בשומא דבי דינא, אבל אמר נפלוג בשומא דבי דינא מכרן קיים, דתנן: שום הדיינים שפיחתו שתות או הותירו שתות מכרן בטל, רשב"ג אומר מכרן קיים, והא דאמרן שתות קנה ומחזיר אונאה לא אמרן אלא במטלטלי אבל במקרקעי אין אונאה לקרקעות".

ולפי זה רבא שאמר דאם אמרו נפיליגן בשומא דבי דינא אפילו ביתר משתות מכרן קיים, הביא ראייה מדברי רשב"ג שס"ל במשנה דמכרן קיים, ואע"פ שרב נחמן אמר לעיל דהלכה כחכמים ולא כרשב"ג, כתב רש"י ד"לית ליה לרבא הא דאמר רב נחמן".

ולגירסא זו מה שאמר רבא דדווקא במטלטלים איכא אונאה ולא בקרקעות קאי על מה שאמר רב נחמן "שתות קנה ומחזיר אונאה".

והקשו התוס' וז"ל: "וקשה לר"ת, חדא מדנקט גבי שתות אין אונאה לקרקעות משמע דביתר משתות יש להן אונאה, ובפרק המקבל מסיק רב נחמן זבין שוה מאה במאתן אין להם אונאה. ועוד קשה דפירש דרבא לא ס"ל כר"נ, ודוחק הוא דהא רב

נחמן רבו היה. וע"ק דלפי' הקונטרס גרס מעיקרא יתר משתות במילתיה, ומייתי ראייה ממשנה דשום הדיינין שפחתו שתות או הותירו שתות כו', ואמאי מייתי ראייה מינה, הא משנה זו לא מיירי כלל ביתר משתות מה יהא דינן וא"כ לא הוי דומה בדומה".

ומחמת קושיות אלו כתבו התוס' "לכך נראה לר"ת דגרס איפכא, וכן גרס ר"ח וה"ג הא דאמר שתות קנה ומחזיר אונאה לא אמרן אלא דלא אמר נפלוג בשומא דבי דינא, אבל אמר נפלוג בשומא דבי דינא לא, והוי המקח בטל. והשתא מייתי ראייה מחכמים, והא דאמר יתר משתות בטל המקח לא אמרן אלא במטלטלי אבל במקרקעי כו' והשתא ניחא שפיר זבין שוה מאה במאתן".

ב

והנה בהמשך לזה הקשו התוס': "מיהו קשה דמשמע הכא לפי' רבינו תם דבקרקות לא שייך ביטול מקח אליבא דרב נחמן ובפרק הזהב (ב"מ דף נז.) אמר ר"נ הדר אמר רב חסדא (צ"ל חסא) אונאה אין להם ביטול מקח יש להם".

ותמוה, מדוע הקושיא היא לרבינו תם דווקא, והלא גם לולי דברי ר"ת איכא סתירה מדרב נחמן דפרק המקבל דאמר גבי זבין מאה במאתן דאין להם אונאה, אדר"נ בפרק הזהב שאמר בשם רב חסא ד"ביטול מקח יש להם". והוי כל מה שר"ת פירש כן הכא הוא משום דברי רב נחמן בפרק המקבל, ומדוע תלו הקושיא בפירוש רבינו תם.

וכבר עמד על קושיא זו השער המלך בפ"ג מהלכות מכירה ה"ח וז"ל: "דבריהם צריכים ביאור דקושיא זו תקשי להו בפשיטות ואף לפי גירסת רש"י ז"ל מדר"נ אדר"נ דאמר בפרק המקבל ב"מ ק"ח ע"א אפילו זבן שוה מאה במאתן וכו' וכן הקשו בפרק הזהב דף נ"ז ע"א ד"ה אמר בפשיטות מדר"נ אדר"נ ובדוחק יש ליישב וכו'" עיי"ש.

ג

ואולי יש לומר בכוונתם, דהנה ר"ת הקשה על רש"י ג' קושיות כנ"ל, והנה קושיא הג' דאיך הביא רבא ראייה ל"יותר משתות" מהמשנה דשום הדיינים שאירי ב"שתות" הנה כבר כתב המהרש"א שאין זה כל כך קושיא, כיון דסוף סוף רשב"ג ס"ל כן גם כשטעו ביותר משתות. ומפורש כן בברייתא בכתובות ק ע"ב "תניא נמי הכי אמר רשב"ג ב"ד שמכרו שוה מאתים במנה או שוה מנה במאתים מכרן קיים" וכדהעיר כאן הקרני ראם. וכתב המהרש"א שמשום כך לא הקשו התוס' בכתובות קושיא זו.

נמצא דהעיקר מה שהוקשה לר"ת הוא שלרש"י רבא חולק על רב נחמן רבו, וכן

הקושיא מהא דרב נחמן דפרק המקבל גבי דזבין מאה במאתן, שס"ל שאין לקרקע אף ביטול מקח. והנה גם קושיא זו לכאורה מבוססת על ההנחה דלא מסתבר שרבא יחלוק על רב נחמן, דאל"כ מה זה שהקשו על רבא מדברי רב נחמן. נמצא דב' הקושיות הא' והב' יסודם אחד. ורש"י דכתב להדיא דלית ליה לרבא הא דרב נחמן שאמר שהלכה כחכמים, יש לומר דגם גבי הא דאין אונאה לקרקעות יפרש דרבא לא ס"ל כרב נחמן דגם ביותר משתות אין אונאה.

היוצא מזה דנקודת המחלוקת היא, אם שייך שיחלוק רבא על רב נחמן, ויש לומר שזהו גם הטעם שנחלק ר"ת עם הרשב"ם בתוד"ה אבל שויה שליח שהקשו שם התוס' דהא בכתובות אמרו "שליח כמאן רבא אמר רב נחמן שליח כדיינין" ומשמע דפחות משתות המקח קיים כדיינים "ורבא גופיה קאמר הכא דאי שוויה שליח מצי א"ל לתקוני שדרתיך כו' משמע דהמקח בטל אף בפחות משתות ותירץ רשב"ם דהתם רבא משום דרב נחמן קאמר וליה לא ס"ל והכא משמיה דנפשיה". אולם ר"ת תירץ באופנים אחרים, דבאופן הא' פירש דשם לא איירי בסתם שליח, אלא בשליח ב"ד. ובתירוץ השני פירש דכן מדובר בשליח סתם, אלא שצריך לפרש כאן שגם בשוויה שליח המקח קיים אך צריך להחזיר ההונאה. דיש לומר דהא דלא ניחא לר"ת בתירוץ הרשב"ם דהוא לשיטתו דאין לומר דלא ס"ל לרבא כוותיה דרב נחמן. ושיטת רש"י היא לכאורה כתירוץ הרשב"ם. וכן משמע בכתובות שם בתוד"ה אמר רבא אמא ר"נ. עיי"ש.

ואולי יש לומר דבאמת רשב"ם בדחייתו נסתייע בדברי רש"י הנ"ל דכתב בהדיא דיש להעמיד את דברי רבא דלא ס"ל כרב נחמן בנוגע למחלוקת רשב"ג וחכמים. ומזה הבין הרשב"ם דלרש"י אין זה דוחק לומר דרבא פליג על רב נחמן רבו.

ד

והנה לפי זה יש לומר דלזה נתכוונו התוס' במה שתלו הקושיא מדרב נחמן דפרק המקבל אדרב נחמן דפרק הזהב שאמר משמיה דרב חסא, דביטול מקח איכא בקרקע. דלכאורה היה אפשר ליישב דרב נחמן לא ס"ל כרב חסא. (וע"ד שכתב הרשב"ם דאף שרבא אמר בשם ר"נ דשליח כדיינים, הוא עצמו לא ס"ל כן) אבל לרבינו תם דס"ל דאין להעמיד דלא יסבור התלמיד כרבו. הנה דווקא לפי' יקשה דא"כ נמצא דברי ר"נ סתרי אהדי.

ואף שבלשון התוס' קצת דחוק להעמיס כוונה זו, שכתבו "דמשמע הכא לפי' רבינו תם דבקרקעות לא שייך ביטול מקח" ומשמע דהא דהקשו דווקא לר"ת הוא משום שלפירושו בקרקעות לא שייך ביטול מקח, והלא זה הוא מה שאמר רב נחמן בפרק המקבל, ושם הרי לא אמר זאת בשם אחרים, ולהנ"ל הרי הסיבה שקשה לר"ת דווקא הוא (לא משם הא דפרק התקבל, אלא) משום הא דהזהב שאמר כן בשם רב

חסא.

אולם יש כן להביא ראיה לזה, מלשון התוס' בפרק הזהב (נו. ד"ה אמר רב נחמן) שהשער המלך כתב שהתוס' שם הקשה מדרב נח מן אדר"נ בלא לתלות זאת בשיטת ר"ת, אולם יעויין שם בדבריהם דלפני שהקשו קושיא הנ"ל הקדימו לכתוב: "משמע דרב נחמן לא פליג ארב חסא רבו וקשה לר"ת וכו'". הרי שכתבו שהיה רב חסא רבו של רב נחמן, ולכן הבינו שכן ס"ל גם לרב נחמן עצמו ומשום כך "וקשה לר"ת וכו'". וזה ראיה למש"כ.

[והנה בעיקר שיטתו של ר"ת שדוחק להעמיד שיחלוק התלמיד עם הרב, יש להעיר שהרי מצינו כו"כ פעמים שחלק רבא עם רב נחמן. וכן דמדברי רב נחמן לעיל גבי יתומים שבאו לחלוק, דאמר ר"נ בשם שמואל שאם הגדילו יכולים למחות "ור"נ גופיה סבר אם הגדילו אין יכולים למחות" חזינן שרב נחמן לא ס"ל כשמואל רבו.

ולהעיר מש"כ בתשובות הרא"ש כלל נ"ה דין ט' וז"ל "מי לנו גדול כרש"י ז"ל שהאיר עיני הגולה בפירושו ונחלקו עליו בהרבה מקומות יוצאי ירכו ר"ת ור"י ז"ל וסתרו דבריו כי תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם" עכ"ל. ויפלא שדווקא ר"ת ס"ל שאין לומר כן].



קטנים לאו בני שליחות נינהו

הרב לוי שטרן

ר"מ ושואל ומשיב במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגו

א. איתא במסכת קידושין (מב,א): ... אמר רב גידל אמר רב: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה ... מקשה הגמ': ותיסברא דהא שליחות הוא? והא קטנים לאו בני שליחות נינהו!

ומבאר רש"י (בד"ה והא) את קושיית הגמ' והטעם להא דקטנים לאו בני שליחות נינהו, וכותב: והא הוּו נמי קטנים – בנוחלי הארץ. וכי הזוכים להם בתורת שלוחין באו? והלא אין שליחות לקטן! דגבי ושלח ושלחה: איש כתיב (דברים כד) – כי יקח איש, ומינה ילפינן (בב"מ דף עא): דאין הקטן עושה שליח.

והנה במסכת גיטין (כג,א) כתב רש"י (בד"ה דלאו בני דעה נינהו) טעם אחר לדין זה דקטנים לאו בני שליחות נינהו, וז"ל: וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן דשליחות נפקא לן (בקדושין מב,א) מויקחו להם איש שה לבית אבות אחד לוקח לכולן.

ויש לעיין מדוע שינה רש"י את מקור הדין דאין שליחות לקטן.

ובאמת י"ל: דרש"י נקט בכל מקום מיעוטי דקרא דקטנים לאו בני שליחות נינהו, בהתאם להענין המדובר בסוגיא ההיא; דבגיטין המדובר שאין הקטן יכול להתמנות ולהיעשות שליח, להכי נקט הפסוק ויקחו להם איש שה לבית אבות, דמינה משמע שרק גדול יכול להתמנות ולהיעשות שליח, אמנם בסוגיין המדובר שקטנים אינם יכולים למנות ולעשות שליח, להכי מביא קרא דגירושין ושלחה, דרק איש יכול למנות ולעשות שליח ולא הקטן.

נמצא דחלוק הוא מסכת קידושין ממסכת גיטין; דבקידושין איירי מדין קטן שעושה שליח ובגיטין איירי מדין קטן הנעשה שליח.¹

ב. והנה בלקוטי שיחות חלק לג (פרשת קרח ב. אות ב – עמוד 113) מבאר הרבי: בהקדם החקירה הידועה (ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל א בארוכה) בענין השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, שיש לבארו בכמה אופנים:

(א) "כמותו" ממש – בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח).

(ב) "כמותו" – (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

(ג) "כמותו" – רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשי' – שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח.

... הסברת הענין:

בשליחות יש שני ענינים: (א) קיום השליחות בפועל. (ב) חלות שם שליח.

כל שלשת האופנים הנ"ל בגדר השליחות הם רק בנוגע לקיום השליחות בפועל: כאשר דנים איך מועיל מעשה איש זה (השליח) עבור איש אחר (המשלח) – אז יתכן לומר הטעם בזה בג' אופנים, אם משום שחדשה תורה בשליחות שמעשה השליח מועיל כמעשה המשלח, או מטעם שעשייתו זו נחשבת כעשיית המשלח, או יתירה מזו, שגוף השליח נחשב כגוף המשלח ובמילא מעשהו כמעשה המשלח.

אבל קודם לכן צ"ל חלות של שליחות על השליח, היינו המינוי הפועל חלות שם שליח. וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהי' "כמותו דהמשלח", ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה" להמשלח.

ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (הישראל).

ומבואר (מדברי הרבי) שכאן בהשיחה מתייחס לכך שהשליח צריך להיות כמותו
המשלח. והיינו שאין השליח נעשה שליח, באם אין הוא כמותו, דהמשלח.

ג. והנה באות ה' (עמוד 116) ממשיך הרבי לבאר: ויש להביא ראי' לענין זה
מדברי רבינו הזקן, שבנוגע לענין השליחות כותב "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין
שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו
בני דיעה נינהו"?

ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן כמותו
דהמשלח – מ"מ צריך ביאור מהו ההכרח לפירוש זה?²

ובהערה 28 בהביאו את מקורו בגמ' (על מה שכתב: מפורש בגמ' שהטעם שאינן
בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו") כתב הרבי: גיטין כג, א. וראה רש"י
שם (וכ"ה ברש"י קידושין מב, א ד"ה והא. ועוד) ד"גבי שליחות איש בעינן".

וצ"ב דאע"פ דבב' מקומות אלו (גיטין וקידושין) מביא רש"י הלימוד ממ"ש גבי
שליחות "איש"³ הרי כמבואר לעיל המדובר בב' עניינים שונים; דבגיטין הלימוד הוא
שאין הקטן נעשה שליח, ובקידושין הלימוד הוא שאין הקטן עושה שליח. והרי כאן
בלקו"ש נחית רבינו לבאר מדוע אין הקטן (והנכרי) יכול להיעשות שליח (ולא נחית
לבאר מדוע אין הקטן יכול לעשות שליח). וא"כ לזה היה צריך להביא כמקור, את
הגמ' בגיטין! דשם מבואר בהסוגיא (כנ"ל) דאין הקטן נעשה שליח כיון "דלאו בני
דיעה נינהו" וע"ז ביאר רש"י כיון ד"גבי שליחות איש בעינן", ואין לו להביא כמקור
את הגמ' בקידושין, דהרי שם מבואר בהסוגיא (כנ"ל) דאין הקטן עושה שליח וע"ז
ביאר רש"י כיון ד"גבי ושלח ושלחה איש כתיב".

ד. כדי לתרץ ולבאר זאת יש להקדים קושיא כללית, והיא: דצ"ב מה הוא החסרון
בהא דאמרינן, דאין הקטנים בני שליחות משום "דלאו בני דיעה נינהו", מה הפירוש
חסרון בדעת?

וכדי לבאר זאת יש להקדים ולחקור מה הוא ענין ה'דעת'. וכדלקמן:

די"ל: א) ד"דעת" הוא "ידיעה" ו"הבנה", והיינו דבמקום שצריך דעת, פירוש
שלא ניתן לעשות המעשה ללא ידיעת והבנת הענין, וכל מעשה שנעשה צריך לידע
ולהבין המעשה אשר נעשה, והיינו שידיעת והבנת המעשה מספיקה כדי להחשיבו
כמעשה שנעשה ב"דעת". או י"ל: ב) ש"דעת" הוא ה"כח" ד"הבחנה" ו"הבדלה",
והיינו שיקול דעת ובחירה נכונה בין טוב לרע, ולא מספיקה ידיעה והבנה כדי
להחשיב המעשה, כנעשה ב"דעת".

וי"ל דהנפק"מ בין ב' הדרכים הוא: דבאם אמרינן ד"דעת" הוא "ידיעה" ו"הבנה"

אזי אחד שיש לו "פחות" דעת אינו יכול להיעשות שליח לאחד שיש לו "יותר" דעת ממנו (עכ"פ בדבר זה), אבל כן הוא יכול לעשות שליח, את אחד שיש לו "יותר" דעת ממנו כיון דבזה נאמר הכלל ד"בכלל מאתים, מנה". אבל באם נאמר ד"דעת" הוא "הבחנה" ו"הבדלה" הרי אחד שחסר לו ב"דעת", פירושו שחסר לו "כח" ההבחנה וההבדלה, ואז, אינו יכול להיעשות שליח לאחד שיש לו "כח" דעת זו. וגם אינו יכול לעשות שליח את אחד שיש לו "כח" דעת זו, דאין שייך כאן הכלל ד"בכלל מאתים, מנה" כיון שהחסרון ד"כח" דעת, פירושו שהוא ענין ומציאות אחרת.

ה. ולכשתמצי לומר, י"ל שבב' אופנים אלו נחלקו האחרונים; ה'נודע ביהודה' וה'בית מאיר'. ובהקדים:

איתא במתניתין במסכת גיטין (כב,ב-כג,א): הכל כשרין לכתוב את הגט, אפי' חרש, שוטה וקטן. והקשו עלה בגמ': והא לאו בני דיעה נינהו (ולא ידעו לכתוב לשמה – רש"י)! (תירץ): רב הונא: והוא שהיה גדול עומד על גביו (ואומר לו כתוב לצורך פלוני – רש"י). ומבואר דלרב הונא, דכאשר הגדול עומד על גבי חש"ו ומלמדו לכתוב את הגט לשמה, הרי שאז יש בכוחם של החש"ו לכוון ולכתוב את הגט לשמה.

והוסיפו התוס' (בד"ה והא): ... [ד]הכא מיירי שגדול עומד על גביו ומלמדו ומזהירו לעשות לשמה. ולהכי נמי בפ' מצות חליצה (יבמות קד): ממעט מחליצה חרש וחרשת לפי שאינן בני קריאה. וקטן משום דאיש כתוב בפרשה. אבל מטעם דלאו בני כוונה נינהו, לא פסיל להו! ומבואר מדברי התוס' דאף דבחליצה קיימא לן, דהחש"ו אינם חולצים, מ"מ אין הטעם משום דאינם יכולין לכוון להתירה בחליצה זו, שהרי (כדאמרינן הכי גבי גיטין) בגדול עומד על גבי החש"ו יכולין לכוון, אלא מטעם אחר יש לפוסלם מחליצה (משום קרא).

ואח"כ הוסיפו וחילקו התוס', וכתבו: ... ומיהו הכא בגדול עומד על גביו כשר אפי' בשוטה, משום דמוכחא מילתא דקא עביד לשמה, שכותב שמו, ושמה, ושם עירו, ושם עירה. אבל לענין חליצה, אמרו בתוספתא דיבמות (פי"א): דשוטה לאו בר חליצה הוא, אף על פי שב"ד מלמדין אותו, דלא מינכרא מילתא דעביד לשמה, כמו גבי גט. ומבואר מדברי התוס' דאע"ג דהב"ד הם העומדים על גבי החש"ו מ"מ כיון דלא מינכרא מילתא דעביד לשמה, הרי שאין אנו יכולים לדעת מה בדעתו משא"כ בגט הרי מוכחא מילתא דקא עביד לשמה שהרי כותב שמו ושמה וכו'.

ו. והנה בספר אור הישר⁴ (סימן ל), הביא תשובה לבעל הנודע ביהודה, שכתב (בד"ה ואומר): ... אם הי' שוטה גמור שהי' עושה כל ארבעה דברי שטות המפורשים בחגיגה והוחזק בהם כמה פעמים אפילו הכי הגט שנותן בב"ד והב"ד מלמדין אותו כנהוג ומסבירין לו עניני בטול מודעות וביטול התנאים ושיכוין להתירה בגט זה, אין

לך גדול עומד על גביו יותר מזה.

ההקשה הנודע ביהודה: ואף שכ' התוס' שם בשם התוספתא דשוטה לאו בן חליצה הוא אף שב"ד מלמדין אותו, משום דלא מוכרח מילתא דעביד לשמה כמו בכתובת הגט שמוכחא מילתא שכותב לשמו ולשמה. ומינה דה"ה שוטה שגירר לא מוכחא מילתא. והרי זה דומיא דחליצה.

ותירץ הנודע ביהודה: מ"מ מטעם לא מוכחא מילתא א"א להכשיר בודאי אבל איך אפשר לסמוך ע"ז לקולא שהרי אם היה לנו הוכחה שעושה לשמה הי' הגט גט גמור אפילו להתירה להנשא. ומשום חסרון ההוכחה א"א להתיר אבל ג"כ א"א להחליט להיפוך שלא עשה לשמה. בשלמא בלא גדול ע"ג רוב מעשי שוטה מקולקלין אבל בגדול ע"ג נהפוך הוא.

והוכיח זאת הנודע ביהודה מהירושלמי במסכת תרומות (א,ב) דאיתא התם: דחש"ו שקדשו ... בינם לבין עצמם אין קידושיהן קידושין בינם לבין אחרים קידושין קידושין. הרי ... [ש] גם בקידושין מועיל כשאחרים עומדים על גבם דהיינו בינם לבין אחרים.

מבואר מדברי הנודע ביהודה, שאף בנתינת חש"ו יש להכשיר גט עכ"פ מספק, כי שמה הבין את מה שלימדוהו לעשות. שהרי לפי הנודע ביהודה דומה נתינת הגט לנתינת הגט וחליצה. שכמו דאמרינן גבי כתיבת הגט לשמה וגבי חליצה, שגדול (או ב"ד) העומד על גבי חש"ו הרי הוא מסייעו ומלמדו לידע ולהבין ענין כתיבת הגט וענין החליצה, וע"כ הוה הכתיבה והחליצה 'לשמה', כן הוא גבי מעשה הגירושין עצמו שגדול (או ב"ד) העומד על גבי חש"ו הרי הוא מסייעו ומלמדו לידע ולהבין מעשה הגירושין עצמו (אלא שלפועל פסק שלכל הפחות הרי זה ספק (וכנ"ל)).

ולפ"ז נמצא, שמכך שהשווה הנודע ביהודה בין הדינים דנתינת הגט ע"י קטן לנתינת הגט ע"י קטן מבואר, שלדעתו ידיעת והבנת המעשה, מספיקה כדי להחשיבו כמעשה שנעשה ב"דעת". ואשר לכן נמצא שלדעת הנודע ביהודה הגדרת הא דחש"ו לאו בני דיעה נינהו היא חסרון בידיעת והבנת הענין, ולכן כל מעשה שנעשה ללא כוונה, משמעו שלא נעשה מתוך ידיעת והבנה. ולפ"ז כל מעשה שנעשה בכוונה, משמעו שנעשה מתוך ידיעה והבנה. ומבואר שדעת הנודע ביהודה היא שהגדרת ה"דעת" היא ידיעת והבנת הענין ולכן יועיל גדול ע"ג החש"ו אף לנתינת הגט ומעשה הגירושין עצמו.

ז. אמנם הבית מאיר (אהע"ז, קכא,ו) חלק על הנודע ביהודה, וכתב: ראיתי חדוש גדול בספר אור הישר בשם הגאון נ"ב ... והם תמוהים לע"ד ... [1] לע"ד אינו דומה כלל ... דבהדי' ת"ר יבמות דף ק"ו וחליצה מוטעת לעולם כשירה גט מוטעה לעולם פסול וזה שאין בו דעת לא לקנות ולא למכור מה יתן ומה יוסיף גדול עומד על גביו,

ומה בכך שמלמדים אותו שבוזה נאסרת על כל העולם ובוזה ניתרת, אם אין בו דעת עצמו לקדש, דהוה לקנות. ולגרש, דהוה למכור. אין זה אלא כאילו העומד על גביו משיאו עצה למכור או לקנות, האם יש בו ממש, הרי מדעת עצמו אינו יודע להבחין בין טוב לו לרע לו.

מבואר מדברי הבית מאיר שכדי שיהיה תוקף למעשה הדורש דעת, לא מספיקה ידיעת והבנת המעשה שידע ויבין "שבוזה נאסרת על כל העולם ובוזה ניתרת", אלא צריך שתהיה בו "דעת עצמו", דהיינו שיקול הדעת והבחנה נכונה באם לעשות מעשה זה או לא, ואילו החש"ו גם כאשר הם יודעים ומבינים את אשר הם עושים, הרי זה בגדר ד"אינו יודע להבחין בין טוב לו לרע לו"⁵.

ויתירה מזו מבואר לדעת הבית מאיר, אם "דעת" משמעה ידיעה והבנה, הרי הגדול העומד על גבי השוטה מסייע לידיעתו ולהבנתו על ידי הסברו והדרכתו. אבל אם "דעת" משמעה שיקול הדעת ויכולת להבחין ולהבדיל בין טוב לו לרע לו, הרי הגדול העומד על גביו מגרע מתוקפו של המעשה, כי המעשה נחשב כמעשה על פי עצת אחר ולא על פי שיקול הדעת והחלטתו של החש"ו עצמו.

ה. נמצא דנחלקו הני אחרונים ה'נודע ביהודה' וה'בית מאיר' בהך דאמרינן דחש"ו לאו בני ידיעה נינהו. ד"ל דנחלקו מה הוא גדרו של "דעת" החסר בחש"ו. דאו י"ל: כהבנתו של ה'נודע ביהודה', ד"דעת" הוא "ידיעה" ו"הבנה", וכנ"ל דידיעת והבנת המעשה מספיקה כדי להחשיבו כמעשה שנעשה ב"דעת". או י"ל: כהבנתו של הבית מאיר (ודעימיה) ש"דעת" הוא ה"כח" ד"הבחנה" ו"הבדלה", והיינו שיקול דעת ובחירה נכונה בין טוב לרע.

ולפ"ו י"ל דהך נפק"מ בין ב' הדרכים שהבאנו לעיל תלוי בפלוגתת ה'נודע ביהודה' וה'בית מאיר', והוא: דבאם אמרינן כהבנתו של ה'נודע ביהודה', ד"דעת" הוא "ידיעה" ו"הבנה" אזי יבואר שלשיטתו, אחד שיש לו "פחות" דעת אינו יכול להיעשות שליח לאחד שיש לו "יותר" דעת ממנו (עכ"פ בדבר זה), אבל כן הוא יכול לעשות שליח, את אחד שיש לו "יותר" דעת ממנו כיון דבוזה נאמר הכלל ד"בכלל מאתים, מנה". אבל באם נאמר כהבנתו של ה'בית מאיר', ד"דעת" הוא "הבחנה" ו"הבדלה" אזי יבואר שלשיטתו, אחד שחסר לו ב"דעת", פירושו שחסר לו "כח" ההבחנה וההבדלה, הרי שהוא אינו יכול להיעשות שליח לאחד שיש לו "כח" דעת זו. ובמילא מאותו טעם גם אינו יכול לעשות שליח את אחד שיש לו "כח" דעת זו, דאין שייך כאן הכלל ד"בכלל מאתים, מנה" כיון שהחסרון ד"כח" דעת, פירושו שהוא ענין ומציאות אחרת.

באותיות אחרות: "ידיעה" ו"הבנה" הוא ענין ה"כמות" (לאחד יש יותר ידיעה ולאחד יש פחות ידיעה), ולכן ניתן לומר בזה הכלל ד"בכלל מאתים, מנה", ולכן ע"פ

הבנה ימצא שהקטן אינו יכול להיעשות שליח, אבל לכאורה ע"פ סברא זו יכול הוא לעשות שליח. משא"כ "הבחנה" ו"הבדלה" הוא ענין ה"איכות" (לאחד יש את הכח להבחין ולאחד אין את הכח להבחין), ולכן לא ניתן לומר בזה הכלל ד"בכלל מאתים, מנה", ולכן הסברא נותנת שהקטן לא רק שאינו יכול הוא להיעשות שליח, אלא גם אינו יכול לעשות שליח.

ט. ואם כנים הדברים י"ל דבזה מתורץ מה שהקשינו לעיל על דברי הרבי: דצ"ב שהרי כאן בלקו"ש נחית הרבי לבאר מדוע אין הקטן (והנכרי) יכול להיעשות שליח (ולא נחית לבאר מדוע אין הקטן יכול לעשות שליח). וא"כ לזה היה צריך להביא כמקור, את הגמ' בגיטין! דשם מבואר בהסוגיא (כנ"ל) דאין הקטן נעשה שליח כיון "דלאו בני דיעה נינהו" וע"ז מבאר רש"י כיון ד"גבי שליחות איש בעינן", ואין לו להביא כמקור את הגמ' בקידושין, דהרי שם מבואר בהסוגיא (כנ"ל) דאין הקטן עושה שליח וע"ז מבאר רש"י כיון ד"גבי ושלח ושלחה איש כתיב".

די"ל דכוונת הרבי בהביאו כמקור גם את הגמ' בקידושין ששם מבואר דאין הקטן עושה שליח. היא משום שדעתו של הרבי היא ש"דעת" פירושו "הבחנה" ו"הבדלה" ולכן כיון שלקטן אין "הבחנה" ו"הבדלה" הרי שלא רק שאין הוא יכול להיעשות שליח לאחד שיש לו "הבחנה" ו"הבדלה" אלא גם אינו יכול לעשות שליח את אחד שיש לו "הבחנה" ו"הבדלה" כיון ש(כנ"ל) לא ניתן לומר בזה הכלל ד"בכלל מאתים, מנה". אבל באם היה הרבי מביא כמקור רק את הגמ' בגיטין דשם מבואר דאין הקטן נעשה שליח הרי מקום לומר שהרבי הבין ש"דעת" פירושו "ידיעה" ו"הבנה" ולכן כיון שלקטן אין "ידיעה" ו"הבנה" הרי שאין הוא יכול להיעשות שליח לאחד שיש לו "ידיעה" ו"הבנה" אבל עדיין י"ל שיכול הוא לעשות שליח את אחד שיש לו "ידיעה" ו"הבנה" כיון ש(כנ"ל) י"ל הכלל ד"בכלל מאתים, מנה".

לפ"ז נמצא שהטעם דאין הקטן יכול לעשות שליח, הוא מאותו הטעם ממש שאין הקטן יכול להיעשות שליח, והוא כיון שאינו בר דעת.

י. ודאיתנין להכי הרי שע"פ כל הנ"ל, יבואר לנו עומק תירוצו של הרבי על קושייתו שהקשה על רבינו הזקן שכתב: בנוגע לענין השליחות "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו"?

ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו דהמשלח" – מ"מ צריך ביאור מהו ההכרח לפירוש זה?

וע"ז מתרץ הרבי:

ידוע הכלל דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז, את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד, אין טעם לכאורה שלא יהי' דין שליחות לקטן?

וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו דהמשלח" – שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שבנוגע למעשה השליחות הי' מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם "כמותו דהמשלח".

ומבואר מדברי הרבי, דזה שאין הקטן יכול להיעשות שליח וגם אינו נעשה שליח אין זה רק משום "דלאו בני דעה נינהו" שאין בהם כח ה"הבחנה" וה"הבדלה", דאם זהו הפירוש "דלאו בני דיעה נינהו" הרי שי"ל דבמקום דאין צריך לכח זה אלא רק עשי' בלבד אין מבואר מדוע אין הקטן נעשה או עושה שליח לדבר זה דאדרבה כיון שאין צריך לדעתו ורק צריך למעשיו הרי שאין שום סיבה שאין הוא יכול להיעשות ולעשות שליח. וזהו שמבאר הרבי שחידש רבינו הזקן שבשום אופן אפילו לגבי מעשיו של הקטן אין הקטן יכול להיעשות ולעשות שליח כיון שאז יחסר בדין ד"כמותו" דהמשלח.

יא. ובביאור הדברים בגדר ד"כמותו" דהמשלח י"ל עוד נקודה. ובהקדים:

דהנה מבאר הרבי בלקו"ש חלק כב (פרשיות בהר-בחקותי, אות ג – עמוד 161⁶): בהחילוק יש בין "עבד ל"שליח", אע"פ ש"שלוחו של אדם כמותו", שזה כולל (גם ובעיקר) את המדרגה הגבוהה בשליחות, שהשליח בעת שליחותו נהיה מציאותו של המשלח.

... אעפ"כ שייך להבדיל בין השליח למשלח (שלכן אומרים "שלוחו של אדם כמותו" רק לגבי ענין השליחות, ולא לגבי שאר ענינים אפילו בשעת מעשה);

משא"כ עבד אינו מציאות לעצמו כלל, כל מציאותו היא מציאות האדון. ולכן – "מה שקנה עבד (כל מה שיש לעבד) קנה רבו".

כיון ששליח הוא מציאות בפני עצמו, שמבטל את עצמו למשלח, ולכן גם בשעת הביטול יש מקום למציאותו; משא"כ עבד אין הוא צריך להתבטל לאדון – אלא שהוא מלכתחילה רק "רכושו וקנינו" של האדון, ובמילא אין הוא מציאות לעצמו כלל.

והוסיף הרבי בהערה 28: עפ"ז יומתק זה שהשליח צ"ל דוקא "כמותו" דהמשלח (ראה קדושין מא, ב; מה אתם בני ברית כו'. ובלקו"ת ויקרא (א, ג); ולכן אין שליחות

לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח). – וראה בארוכה לקו"ש חל"ג ע' 114 ואילך.

ומבואר דדעת הרבי היא ש"כמותו" פירושו היות שכל דין השליחות הוא חידוש, והיינו שאע"פ שהשליח הוא מציאות בפ"ע, אעפ"כ מועילים מעשיו להמשלח, ולכן צריך שיהיה איזה דבר שיפעול שהשליח יהיה מאוחד עם המשלח, וזה נעשה ע"י שהשליח בטל להמשלח.

וזהו גם מה שציינ הרבי בהערה שם: וראה בארוכה לקו"ש חל"ג. ולכאורה כוונתו כמ"ש, שהך ביאור בלקו"ש חכ"ב בגדרו של שליח "כמותו דהמשלח" הוא הביאור בתירוץ של הרבי בלקו"ש חל"ג.

ועפ"ז מבואר בטוב טעם מה שהוסיף רבינו הזקן באומרו "כמותו דהמשלח" דזהו טעם הפסול דנכרי, דאינו יכול להיות בטל להישאל, וממילא אינו מתאחד עמו, ולכן "אין שליחות לנכרי". וכ"ה בקטן, שאף שהוא "ישראל", מ"מ כיון ד"קטנים לאו בני דיעה נינהו" אין להקטן דעת לבטל את עצמו להמשלח אפילו רק גבי מעשיו.



ביאור בבן בג בג במס' ב"ק (א)

סוגיית הגמ' בדין "עביד איניש דינא לנפשיה"

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלכאני נ.י.

א

סוגיית הגמ' בדין "עביד איניש דינא לנפשיה"

והנה ידוע המח' בדין "עביד איניש דינא לנפשיה" בין ר"נ ור"י, ונפסק הלכה ברמב"ם ובשו"ע כר"נ דאמר עביד איניש דינא לנפשיה אפי' היכא דאיכא פסידא. ובלשון הרי"ף "והל' כר"נ דקיי"ל (כתובות יג, א) הל' כר"נ בדיני".

והמקור הוא בגמ', דאיתא במס' ב"ק (כו, ב) "דאתמר רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה רב נחמן אמר עביד איניש דינא לנפשיה היכא דאיכא פסידא כ"ע לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה כי פליגי היכא דליכא פסידא רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא ר"נ אמר עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דבדין עביד לא טרח".

ובהמשך מביאה הגמ' שאלה לשיטת ר"י, מברייטא: "מתיהב רב כהנא בן בג בג

אומר אל תיכנס לחצר חב"ד לטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל א"ל עמך בן בג בג יחידאה הוא ופליגי רבנן עליה רבי ינאי אמר מאי שבור את שיניו בדין אי הכי ואמור לו ואמרים לו מיבעי ליה שלי אני נוטל שלו הוא נוטל מיבעי ליה, קשיא."

ורש"י מבאר הסוגיא של הדין דבן בג בג "אל תיכנס לחצר חב"ד. בגניבה ובסתור שלא תראה עליו כגנב: אלא שבור את שיניו. כלומר קח בחזקה וקשיא לרב יהודה: עמך. בתמיה [כלומר] וכי [נראה] בעיניך שתשובה זו הוגנת היא לישנא אחרינא עמך תהא תשובה זו שאינה כלום: בדין. תבעהו לדין: ואמרים לו. ב"ד שלו הוא נוטל מבעי ליה:"

ויש להעיר בכללות, דזה הדין (הלכה ממש) היחידי של בן בג בג שמבואר בגמ', חוץ ממאמר הידוע במסכת אבות (פרק ה', משנה כ"ב) "הפוך בה והפוך בה דכולא בה, ובה תחזי וסיב ובלה בה ומנה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה", וגם ישנו במסכת קידושין (דף י', ב) ברייתא שמתואר דו-שיח בינו לבין רבי יהודה בן בתירא: "שלח יוחנן בן בג בג אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין: שמעתי עליך, שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה. שלח לו: ואתה אי אתה אומר כן? מוחזקני כך שאתה בקי בחדרי תורה, לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע?".

ב

קושיית האחרונים במנ"ח ובאג"מ שלא הובא בשו"ע

והקשו כו"כ מגדולי האחרונים למה השמיט הן ברמב"ם והן בשו"ע את דברי בן בג בג שלא הובאו להלכה.

והנה במנ"ח (מצוה רכד, ב) דן בזה, וכתב "ועיין ר"מ וגם הרב במחבר אינו מביא דין זה, ואפשר דעתם כיון דמבואר שם כח, א דרבנן פליגי ע"ז, מ"מ כיון דבלשון מיתניא נראה דרבים פליגי, על כן אינו פוסק כוותיה", עיי"ש עוד מ"ש בזה (ועוד חזון למועד להאריך ולדון לזה).

ובאג"מ (חו"מ ח"א סי' ג) מבאר בזה עד"ז ומבאר ארוכה כל הסוגיא עיי"ש, וגם מבאר שזה תלוי בב' הלישנות ברש"י הנ"ל (ד"ה עמך). "בתמיה [כלומר] וכי [נראה] בעיניך שתשובה זו הוגנת היא לישנא אחרינא עמך תהא תשובה זו שאינה כלום", עיי"ש.

ג

דברי אדה"ז בשו"ע

והנה אחר העיון בעוד דברים בסוגיין מצאתי בשו"ע אדה"ז שכן מביא כל הדין בן

בג בג.

דהנה כתב אדה"ז בחו"מ הל' גולה וגנבה (סכ"ח) כתב: "במה דברים אמורים שאינו רשאי לעשות דין לעצמו כשנוטל כנגד מה שנטל ממנו ולא גוף החפץ בעצמו שנטל ממנו שמה אבל ליטול גוף החפץ בעצמו שנטל זה ממנו בין בגנבה בין בגולה מותר ליטלו ממנו בעל כרחו ואין זה גזול אלא מציל את שלוואם הלה אינו מניח לו ליטול מותר אפילו להכותו עד שיניח אם אינו יכול להציל ממנו בענין אחר ואינו מחוייב להוליכו לבית דין שבכגון זה שגוף החפץ שלו הוא בעין אדם עושה דין לעצמו להצילו ממנו שגזלו או ממנו שבא לגזלו או ממנו שבא להזיקו שנגזל בכל הצלה שיכול אפילו בהכאה ואף אם לא יגיע לו שום הפסד אם ילך לבית דין אינו צריך לטרוח כלל".

ומסיים בדין דבן בג בג, "אבל לא ילך לבית הגזולן לגנוב חפץ שלו שמה יראה עליו כגנב אלא אם כן אי אפשר להצילו בענין אחר".

וצלה"ב מהו החילוק בין דעת אדה"ז שכן מביא דין זה להלכה ושיטות של הרמב"ם ושו"ע המחבר לא מביא דין זה.

ויש ולבאר יותר ובפרט בסוגיית הש"ס בנדו"ד, אבל מצד קוצר הזמן קצרתני והנ"ל הוא רק חלק א' ובעזרת ה' יבוא המשך ותן לחכם, ועוד חזון למועד.
וגם אבקש מהקוראים להעיר בזה.



פיטום הקטורת - מתי?

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

ברמב"ם הלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"ב הלכה א: הקטרת נעשית בכל שנה ושנה ועשייתו מצות עשה שנאמר ואתה קח לך סמים וגו'. וכן הוא בספר החינוך מצוה קג: ובכל שנה ושנה מצוה עליהם לעשות ממנה כדי להקטיר בה...

המקור לזה שעשיית הקטורת היא בכל שנה ושנה דוקא, ושאינן להכין מדה גדולה שתספיק לכמה שנים, הוא מהברייתא בכריתות (ו, א) שפיטמו שס"ח מנים כמנין ימות החמה.

באיזה יום בשנה פיטמו את הקטורת?

באין ראייה לסתור מסתבר שהכינו מדה קטורת חדשה קרוב לזמן שבה נגמרה הקטורת הקודמת פשוט שלא יוצר מצב שאין מספיק להקטיר. ואין יום מסוים בשנה להכנת קטורת חדשה.

בגמרא לכאורה לא דנו בזה. וכן הרמב"ם ובחינוך סתמו בעניין זה.

ולכאורה, הפעם הראשונה שפיטמו את הקטורת היתה בשנה הראשונה ליציאת מצרים, לפני שבעת ימי המילואים. שהרי הצטרכו לקטורת כבר ביום ראשון למילואים שאז הקטיר משה רבינו את הקטורת. (1) כלומר לא יותר מאוחר מכ"ג או כ"ד אדר.

מה שפחות ברור זה מתי הכינו את בשנים הבאות. .

והנה אם נאמר שמדת הקטורת של משה היתה שלוש מאות ושישים ושמונה מנים, יוצא לפי זה שכל שנה נגמר הקטורת באותו יום בשנה.

אבל אינו, כמובן. כי הרי שנת הלבנה פחותה משנת החמה י"א יום. [וישנם שנים פשוטות של שנד-ה יום, ושנים מעוברות של שפג-ד יום. וכדלהלן]. יוצא לפי זה שאם השנה השני' ליציאת מצרים היתה שנה פשוטה, כלומר שנה של שנד יום, נגמרה תכולת הקטורת של פעם הראשונה אחרי תחילת חודש ניסן של שנה השלישית.

משום שאם נניח, כאמור, שפיטום הראשון של 368 מנים היה ביום כ"ב אדר לשנה הראשונה, יוצא שעד כ"א אדר של שנה השני' השתמשו רק בשנ"ו מנים -

שנד מנים לשימוש היום יומי, בחצי מנה השתמשו ביוה"כ (כדלהלן), מה שמותר בקופה 11 מנים ועוד 2.5 מנים, מספיק לעוד 13 יום -

ואם כנים הדברים, לא הי' צורך לפטם בכ"ב באדר כמו בשנה הראשונה. כי מדת הקטורת נגמרה רק בחודש ניסן (יום ב- ד) של שנה השלישית.

ולכאורה יש להביא רא' מדברי רש"י ותוס' במס' שבועות שפיטום הקטורת נעשה כל שנה ושנה בתחילת חודש ניסן דווקא. וזאת, למרות שבערב ר"ח ניסן של כל שנה נותרה בקופה קטורת המספיקה לעוד כמה ימים.

מותר הקטורת

ובהקדם דברי המשנה בשקלים פ"ד משנה ה:

מותר הקטורת מה היו עושין בה מפרישין ממנה שכר האומנין ומחללין אותה על מעות האומנין ונותנין אותה לאומנין בשכרן וחורזין ולוקחין אותה מתרומה חדשה.

כלומר, בכל שנה ושנה מר"ח ניסן והלאה, הנה כל הפריטים של עבודת המקדש היו צריכים לבוא מחצאי השקלים של התרומה החדשה דווקא שנאספו בחודש אדר האחרון. הגמרא בר"ה (ז, א) מבססת חיוב זה ממ"ש בתורה "עולת חודש בחדשו". חדש בחדשו: חדש והבא קרבן מתרומה חדשה.

ובמקרה שנשארו למשל בעלי חיים משנה שעברה שהקדישום לשם קרבן, אז אסור להקריבן מר"ח ניסן והלאה. כי הם באו מהתרומה של שנה שעברה. בכל זאת, ישנה עצה שעל פיה ניתן להשתמש בהם ע"י פדיה, שאז יוצאים לחולין, ושוב קונים ומקדישין אותם וחוזרים להיות ראויין להקרב ע"ג המזבח.

זה נקרא "מותר של שנה שעברה". וזוהי כוונת המשנה "מותר הקטורת.....". היינו המנים שנשארו בקופת הקטורת שלא השתמשו בהם עד ר"ח ניסן. אז העצה היא לפדותם ואח"כ שוב להקדישן. (פדייתן קצת שונה מהבעלי חיים, כמבואר במשנה הנ"ל).

ועכשיו נבאר כמה 'מותר' הי' נשאר כל שנה בר"ח ניסן. האם נשאר אותה מדה בכל שנה או סכום שונה בכל שנה.

שיטת רש"י

משנה זו שבמס' שקלים מובאת בגמרא במס' שבועות י, ב.

ופרש"י שם: מותר הקטורת. הנותר בכל שנה מתרומה ישנה:

מה היו עושיין בה. להכשירה לשנה הבאה. דאין לך שנה שאין בה מותר קטורת משלשת מנים יתירים שמפטמין בכל שנה למלוא חפנים ביה"כ.

ואי אפשר שיכנסו כולם בחפניו. כדתניא בכריתות (דף ו:): אחת לשישים או לשבעים שנה היתה חציה של שיריים: [הפיסוק הוא לא ברש"י].

כלומר - לדעת רש"י נשארו בקופת הקטורת כל ר"ח ניסן, פחות או יותר, שניים וחצי מנים. שהרי 3 מנים הכינו לשימוש ביו"כ, והכה"ג מוציא מהקופה מלא חפניו לעבודת היום. ומה שנשאר, מזה שלא נכנס לחופן הכה"ג, נשאר בקופה. (2.5 מנים פחות או יותר כי לא כל החפנים שווים, רש"י כריתות ו, ב. ד"ה אחת). וזה הוא ה'מותר'.

והמותר הזה, 2.5 מנים, היו פודין וחוזרין ומקדישין.

[ואחת לשישים או לשבעים שנה הי' מתאסף מה 2.5 מנים שנותר בכל שנה סכום של 184 מנים, שזה חצי הסכום של 368. וע"ז נאמר בכריתות: אחת לס' או לע' שנה היתה באה של שיריים לחציין. שלא הי' צורך לפטם מדה שלימה. ובכו"כ

אחרונים ישנה שקו"ט לחשבון הזה]

אבל השניים וחצי מנים שנשארו בקופה בר"ח ניסן סיפק רק ליומיים! שהרי כל יום הקטירו חצי מנה בבוקר וחצי מנה בערב. ומה הקטירו בג' ניסן? ועל כרחך לומר שפיטמו מדה שלימה של 368 מנים כל ר"ח ניסן, או ביום ב בניסן. כך שיהיו 2 מנים שלימים ליום ג ניסן והלאה.

זו היא שיטת רש"י.

אבל, כנ"ל, בשנה פשוטה נשארו בר"ח ניסן 11 מנים פלוס שניים וחצי! אז למה כתב רש"י שנשארו רק שניים וחצי מנים?

שיטת התוס'

הנה על שאלה זו העירו התוס שם ד"ה מותר הקטורת.

ונקודת דבריהם, שאה"נ, הפירוש ב'מותר הקטורת' הוא (לא רק ה-2.5 מנים כפי שפירש רש"י, אלא) ה-11 מנים שנשארו בסוף כל שנה פשוטה. ואז פיטמו מדה שלימה של 368 מנים להשתמש בהם ל"ב החדשים הבאים.

מה עשו עם ה-11 מנים שנשארו? כתבים התוס' שאספו אותם לשימוש בשנה מעוברת. שהרי בשנה מעוברת הי' צריכים 387 מנים. $(30 + 3 + 354)$ ומאיפה לקחו 29 או 30 מנים לחודש העיבור שניתוסף? וע"ז באה התשובה: מה-11 מנים שהי' מתאספים כל שנה פשוטה. ולצורך זה אספו את ה-11 מנים שנשארו וחידשו אותם כל ר"ח ניסן.

עכ"פ בין לדעת רש"י שהמותר בר"ח ניסן הי' רק 2.5 מנים, ובין לדעת התוס' שזה 11 מנים (בשנה פשוטה, פלוס 2.5 שנשאר מיום כיפור) משמע שחוץ מזה לא הי' מותר.

לסיכום: בין לרש"י ובין לתוס', אם נאמר שהפיטום התקיים (לא בר"ח ניסן אלא) באמצע השנה (או אפילו כמה ימים לפני ר"ח ניסן) אז המותר בר"ח ניסן הי' הרבה יותר מזה.

אע"כ שהפיטום התקיים כל שנה אחרי ר"ח ניסן. ולכן בראש חודש ניסן של שנה הבאה נשאר רק קצת - 2.5 או 13.5 מנים.

כנ"ל בדרך אפשר.

המחזור של י"ט שנה

מה שעדיין צריך בירור, ואקוה שהקוראים יעירו ע"ז, הוא כדלהלן:

לפי הלוח שתיקן הלל בסוף זמן חכמי הגמרא, ישנו סדר של שנים מעוברות בתוך המחזור של 19 שנה. והן: 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19.

אבל בזמן הבית שקדשו עפ"י הראי' לא היו מחוייבים לסדר של גו"ח וכו'. עיבור השנה הי' מיוסד על שלשה סימנין. רמב"ם קדה"ח ד, ג.

[רק השתמשו במחזור של 19 שנה כדי לדעת אם העדים משקרים. כמ"ש הרמב"ם בסוף פ"י מהלכות קדה"ח]

והשאלה היא בשתיים - הקטרת הקטורת שייכת הן בזמן שקידשו עפ"י הראי', והן בזמן שמשתמשים בלוח, וכדלהלן.

א- בזמן שקידשו עפ"י הראי', קביעת החודש ועיבור השנה תלויים בעדים והחלטת הבי"ד. זאת אומרת, שבי"ד יכולים להחליט (עפ"י כללים מסויימים) על איזה שנה שתהיה, ואפילו לשנה ראשונה של המחזור, שתהי' מעוברת.

ואם כנים הדברים הנ"ל, שעשיית הקטורת התקיימה כל שנה בסמיכות לתחילת חודש ניסן, מה יעשו אם בי"ד יעברו את השנה הבאה? מאיפה יגיעו ה-19 או 20 מנים שצריכים לחודש העיבור?

הרי אם יפטמו רק 368 אז בסיום חודש אדר (ראשון) של שנה ראשונה ישארו רק 11 מנים, פלוס 2.5 מנה שנשאר מיו"כ, ומה יקטירו אחרי שלש עשרה יום לחודש אדר שני? הרי רק אחרי 3 שנים נשאר קטורת מספיקה לחודש שלם!

ב- וכן אינו מובן בזמן שקובעים השנה לפי לוח.

כי הנה, בהמשך דברי התוס' הנ"ל מובא שבסוף המחזור של י"ט שנה, שאז משתווים (פחות או יותר) ימי השנה של הלבנה והחמה, לא נשאר כלום מה-11 מנים הנותרים בכל שנה. כי השתמשו בזה ל-7 שנים המעוברות שבכל מחזור. היינו, שאחרי כל ג' שנים פשוטות נשארו 33 מנים יתירים. ובוהה השתמשו בחודש העיבור.

מה שכן נשאר הוא 2.5 מנים מהשלשה מנים של של יו"כ. וכשהצטבר לאחר 60 או 70 שנה 186 מנים הי' צורך לפטם רק חצי מדה. [2.5 מנים לשנה כפול 60 או 70 עולה בסביבות חצי מדה שלימה, יעו"ש החשבון בתוס'].

וגם פה לכאורה נשאלת אותה שאלה. שהרי השנה השלישית של המחזור היא כבר מעוברת כמ"ש התוס', (וכ"ה ברמב"ם קדוה"ח ו, יא) ולפי זה לכאורה מה שנשאר בקופת הקטורת בשנה השלישית בר"ח אד"ר הם: $11 + 11 + 2.5 + 2.5$. ס"ה 27 מנים. כלומר לכאורה חסרים 5 מנים כבר בשנה שלישית שהיא שנה מעוברת.

ולכאורה הי' אפשר לתרץ שסדר השנים המעוברות בתוך המחזור הוא רק בלוח שלנו שתיקן הלל. וכל משך זמן הבית קדשו עפ"י הראי'. ועפ"ז נמצא שכוונת התוספות בחשבון של מותר הקטורת הוא רק משל לפיטום הקטורת שהיה בזמן המקדש. היינו לשם המחשת הדבר וכדי שנבין איך נגמרו כל המותר של 11 מנים של כל השנים בסוף כל מחזור כששנת הלבנה ושנת החמה משתווים. אבל בזמן הבית לא הלכו לפי חשבון השנים הנ"ל בתוך המחזור.

אבל -

א- לשיטת הרס"ג שתמיד קדשו עפ"י החשבון, אם נשאר צמודים גם למחזור של יט שנה, נותרת השאלה בעינה.

ב- לשיטת רבנו חננאל המובא ברבינו בחיי פ' בא (יב, ב) שבזמן ששהו בנ"י במדבר קדשו עפ"י החשבון ג"כ נותרת השאלה. מה עשו בשנה השלישית של המחזור שהיא שנה מעוברת?

וצ"ב.

לקו"ש

והנה בלקו"ש כו, בא. א. מבאר שמצות קידוש החודש נועדה לגלות שמטרת בריאת הזמן היא בשביל התורה וישראל, שהזמן נהי' מציאות של תורה. ולכן כתב הרמב"ם 'השנים שאנו מחשבין הם שני החמה', אף שבפועל השנה שאנו מחשבין היא לשנת הלבנה, כי הכוונה במצוה זו היא לפעול בכל פרטי הזמן - הן של שנת הלבנה והן של שנת החמה. יעו"ש באריכות.

ובסוף סעיף יב כותב: ושלכן מצינו כמה דינים ומצוות התורה שקשורים לשנת החמה (שס"ה יום)

- ולדוגמא: קטורת 'הייתה נעשית [כל שנה ושנה] שס"ה מנה... כנגד ימות החמה - ואע"פ שעל ידי מספר זה היו מוכרחים אח"כ לפדות את השירים ולהורידם מקודש לחול -

ושלכן כותב הרמב"ם 'השנים שאנו מחשבין הם שני החמה' כפשוטו.

לכאורה, לפי מ"ש התוס' זה שפיטום הקטורת היתה שסח מנים הוא כדי שיהי' מספיק לשנה מעוברת.

ועוד חזון למועד בכ"ז בל"ג.

כבר העירו רבים על הסגולות של רבותינו נשיאנו בשעת מגיפה ר"ל. ואחד מהם הוא לימוד ואמירת פרשת ועשיית הקטורת. ראה פה מה שליקט הר"י מונדשיין ע"ה.

http://www.shturem.net/index.php?section=blog_new&id=129_article

דעת הרמב"ן שקטורת ונרות (שמות מ, כז) היו בימי המילואים. והגו"א (ויקרא ט, כג) חולק ע"ז ולדעתו לא הקטירו קטורת עד ר"ח ניסן. ואכ"מ.

כי לכאורה בזמן שהיו בי"ד מקדשין עפ"י הראי' לא היו מוגבלים לסדר של גו"ח י"א וכו'. ראה הערה הבאה.

וז"ל: ובחנם פירש [רש"י] כן דבלאו הכי יש מותר שבכל שנה היו מפטמין שס"ה מנים למנין ימות החמה וג' מנים לחפני כה"ג ביום הכפורים ומשס"ה היה נשאר בכל שנה פשוטה י"א מנין כמנין ששנות החמה יתירים על שנות הלבנה ואע"פ שהיו צריכין למלאות בהן לשנים מעוברות שהן גו"ח י"א י"ד י"ז י"ט מ"מ צריכין היו לחדש בר"ח ניסן כדי שיהיו מתרומה חדשה.

כלומר בהן 11 מנים היתירים של כל שנה פשוטה השתמשו בשנים המעוברות.

כי במחזור של י"ט שנה ישנם 12 שנים פשוטות ו7 שנים מעוברות, כסדר שנמנו בתוס'. נמצא, בכל מחזור שלם נשארו בס"ה מהן 11 מנים יתרים של כל שנה (19 כפול 11) 209 מנים.

לשבע שנים המעוברות הצטרכו 210 מנים. 7 חודשי עיבור כפול 30. או פחות מזה אם אדר השני הי של 29 יום.



נותן טעם בר נותן טעם לשיטת רש"י ז"ל¹⁴³

הרב מנחם מענדל קמינקר

חתנו של הרה"ח הרה"ח ישראל בער הלוי גורביץ דור השביעי בן אחר בן להגה"ק החוזה מלובלין זצקו"ל 'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר ידוע מקדם¹⁴⁴ הדין של "נותן טעם בר נותן טעם", שבכדי שטעמו של איזה דבר יגרום לאיסור ה"ז רק כשיש טעם הבא מן הממש, ולא כשבא ע"י דבר אחר. ושיטת רש"י ז"ל בזה¹⁴⁵ הוא שהיתר זה אמורה רק כשאינו נותן טעם ע"י בישול (חמימות שע"י האש וכדומה). אבל כשנתבשלו הוה נותן טעם (ראשון¹⁴⁶) - לאסר.

ואכן יש לפרט ולעיין בשיטתו, וכדלקמן בעזה"י:

והנה מקור דבריו הוא במס' חולין¹⁴⁷ העוסקת בסוגיא זו של נ"ט בנ"ט, וכך שנינו שם: "איתמר, דגים שעלו בקערה, רב אמר אסור לאכלן בכותח, ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח. (ופרש"י - דגים שעלו בקערה - מן הצלי כשהיו רותחין נתנן לתוך הקערה שאכלו בה בשר).

..רב אמר אסור, נותן טעם הוא. ושמואל אמר מותר, נותן טעם בר נ"ט הוא. (פרש"י - נותן טעם בר נותן טעם הוא - אם היו מבושלים עם בשר ממש היה אסור לאוכלן בכותח. אי נמי מודה שמואל שאסור לאכול חלב רותח בקערה, דנותן טעם ראשון הוי כבשר גמור, אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא על ידי נותן טעם ואינה כבשר)...

..אמר חזקיה משום אביי, הלכתא דגים שעלו בקערה, מותר לאוכלן בכותח. צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר, אסור לאוכלו בכותח. וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע, אבל קישות גריר לבי פסקיה ואכיל...ע"כ לשון הגמ'.

143) לע"נ אבי זקני הרה"ח ר' צבי אבא בן חיים דובער ע"ה לרמן, אשר כ"ק אדמו"ר כתב לו "המצוה הדוהו זהיר בה טפי, דודאי כבר נוכח שבנידן דידי' - היא החינוך על טהרת הקדש במוסד כ"ק אדמו"ר מו"ח נשיא ישראל".

ולע"נ האשה החשובה גוטא בת פרץ ע"ה שפירא.

144) מס' חולין דף קי"א ע"ב, יו"ד סי' צ"ה.

145) תוס' חולין שם ד"ה "הלכתא", וראשונים שם. זבחים צ"ו ע"א תוס' ד"ה ואם". טו"ר (והב"י) יו"ד שם ושו"ע סעי' ב'.

146) לפי הר"ן ועוד כדלקמן.

147) שם.

ובתוס' כתב¹⁴⁸, "וז"ל: " בשם רש"י פי' ריב"ן חתנו, דוקא עלו שרו אבל נתבשלו אסור דכחד טעמא חשיב. ובא מעשה לפניו בביצים שנתבשלו בקדרה של חלב, ואסר לעשות מהם מולייתא של בשר.

ויש להביא ראייה לדבריו מצננון שחתכו בסכין, דאסור לאוכלו בכותח, משום דאגב חורפיה בלע טפי, וחשיב כחד טעמא. ונתבשלו לא גרע מצננון. ומיהו לפירוש לשון אחר שפי' בקונט', דטעמא דאסור משום שהשומן קרוש על הסכין ואינו ניכר, והוי טעם ראשון בצננון, אין ראייה משם.

ומתוך לשון הקונט' משמע, דאין חלוק בין עלו לנתבשלו. דלעיל גבי נותן טעם בר נותן טעם, פירש בקונטרס דאם היו מבושלים עם בשר ממש, או לאכול חלב בקערה, מודה שמואל דאסור, דהוי נותן טעם ראשון. משמע מתוך פירושו דמבושלים עם בשר הוא דאסור, אבל מבושלים עם הקערה שרי וכו'. "עכ"ל.

ויש לעיין בזה:

הרי מבדברי התוס' עולה סתירה בדברי רש"י ז"ל גופא, דמחד גיסא משמע שכתב דוקא נתבשלו עם הבשר ממש מודה שמואל דאסור, אבל כשיש טעם שני (ע"י הקערה) אף מבושל הוה מותר¹⁴⁹ משום נ"ט בנ"ט. ומצד שני יש העדות של חתנו שאין להתיר נ"ט בנ"ט ע"י בישול. ועוד יש לדייק מדבריו דאם באגב חורפיה בלע כ"ש שבוּלע ע"י בישול, ואינו מועיל ההיתר של נ"ט בנ"ט?¹⁵⁰

הראשונים¹⁵¹ היקשו על רש"י, הרי הדין הוא שגם בעלו בקערה (כשהוא רותח) בעי קליפה¹⁵², א"כ הרי בנוגיע להקליפה יש לה דין דנתבשל, וראויה היא הקליפה לאסור את הכותח, כמו בנתבשלו?

(148) ד"ה הנ"ל.

(149) ואולי יש לדייק מד"ה "כולי האי" (מכללא איתמר דרב..) שכתב רש"י "שחזור ונותן טעם בבישול..", דהיינו ע"י בישול חוזר ונותן טעם בדבר אחר (ולכן הוה נ"ט בר נ"ט, עיין רמב"ן, ור"ן), ובוה פליג שמואל דהוה נ"ט בנ"ט ומותר. א"כ סבר דגם ע"י בישול אומרים נ"ט בר נ"ט.

אבל יש לפרש "בבישול" דהיינו התבשיל שנתבשל, או כבישול הוא ע"י חמימות כל דהוא ולא שנתבשלו ממש ע"ג האש, וצ"ע.

(150) ועיין במדרכי שהביא שיש לדייק שכן סובר רש"י מד"ה "דגים שעלו בקערה" - "מן הצלי" אבל נתבשלו בלע טעם הרבה, ע"ש.

וצ"ע דלכאורה אין זה מן המוכרח, ש"ל דזה באה לאפוקי שעלו מן הבישול דהוה ג' נ"ט (ע"י המים), עיין מהר"ם ש"ף? ועוד שבפשטות מדובר "שהעלו מן הצלי כשהיו רותחים..", ולא שצלו בהקערה זו, ומאין יש לדייק ולא שיבשלו בהקערה?

(151) רמב"ן, רשב"א.

(152) פסחים ע"ו ע"א

ועוד יש לעיין כמו שמקשה הראשונים¹⁵³ על פי' השני שכתב רש"י - שלגבי צנון משום חורפי מפליט ליה לסכין עיקר ממשו של איסור (טעם ראשון) - דקשה אם איסורו הוא משום עיקר ממשו הנפלט מהסכין ע"י חורפי, ולא משום שומן הקרוש על פניו, א"כ קישות למה צריך גרידה הרי אינם חריפים ולהחשיבם טעם ראשון, והוה רק נותן טעם בנ"ט (מן הסכין לקישות, וממנה להכותח) והוה מותר לגמרי?

ב. והנה המעיין בשיטת רש"י (שאוסר נ"ט בנ"ט ע"י בישול), יודע לו שיש שני אופנים איך שהובא דבריו.

בר"ן הנ"ל וז"ל: ".דכל כה"ג ממשו של בשר הבלוע בקערה נפלט בהם והוה ליה כאילו נתבשלו עם הבשר ממש דאסורין". וכן לגבי צנון - "דמשום חורפא דצנון מפליט ליה לסכין עיקר ממשו של איסור, והוה ליה נותן טעם ראשון, וכ"ש בבשול גמור שאסור". דמשמע שע"י החום וחריפות מפליט ממשו - טעם ראשון - של איסור ואין כאן ההיתר של נ"ט בנ"ט¹⁵⁴.

אבל ברא"ש וז"ל: "ורבי"ן חתנו של רש"י כתב משמו, עלו אין נתבשלו לא. ואע"ג דבבעלו נמי קבלו כדי קליפה הטעם מן הבשר¹⁵⁵? בבליעה מועטת מועטת התירו נ"ט בנ"ט, אבל נתבשלו ונבלע כל הטעם הבשר שהי' בלוע בקדירה אסור לאכלו בכותח. עכ"ל.

דמשמע דע"י הבישול נפלט יותר (כמות של הטעם שני) לכן גזרו עליו לאסור גם בנ"ט בנ"ט. אבל באמת ע"י בישול הוה רק טעם שני דמדאורייתא מותר, ורק גזרו כשפלט יותר טעם מטעם קלוש הזה.

והנה מזה נמצא שיש חילוק עיקרי איך ללמד האיסור שע"י בישול (בנ"ט בנ"ט), אם דהוה משום שיש כאן עדיין מהות האיסור (טעם ראשון) - איכות האיסור - או רק דהוה גזירה דרבנן כשיש ריבוי פליטה של טעם שני - כמות הרבה של טעם (שני) האיסור - וצ"ע במה פליגי?

ג. ובהקדם יש לחקור בגדר דין דנ"ט בנ"ט, אם זה היתר מן הדין, או דבר מציאותי:

דהיינו, אחד מהמקורות לדין טעם כעיקר הוא מכלי מדין¹⁵⁶, ושם¹⁵⁷ כל הגעלה

(153) ר"ן, ורשב"א.

(154) וכן משמע בתוס' "דכחד טעמא חשיב".

(155) כמו שהקשה הרמב"ן כנ"ל, וכמו שיתבאר לקמן.

(156) פסחים מ"ד ע"ב.

(157) עיין ראש יוסף כאן.

הי' מצד הטעם ראשון שהי' בלוע בהכלים שלהם, אבל טעם שני¹⁵⁸ - ז"א נ"ט בנ"ט - מותר. ויש ללמוד היתר זה בשני אופנים:

א- דכל טעם קלוש מטעם שני אין בכוחו לאסור, דמן הדין לא אסרה תורה טעם זה.

ב- או הוא משום שטעם כזה אינו ביכולתו לעשות מציאות חדשה (-"ושם חדש") של טעם האיסור. כגון בבשר בחלב הרי איסורו הוא כשיש טעם בשר מעורב בחלב, דשניהם מצד עצמם הרי שמותיהן מחולקים, ואיסורם הוא כשהם מעורבים יחד נעשה שם חדש - מציאות של - בב"ח. אבל בטעם שני משום שנקלש טעמו כ"כ, אין בו ממשות כל כך שיוכל לחול עליו שם חדש של בב"ח¹⁵⁹.

והמקור לחקירה זו והנ"מ ביניהם, מצאינו לגבי איסור חמץ קודם זמן איסורו (כגון שהתיכו שומן בתוך קדירה של חמץ קודם הפסח, ועדיין אינו אסור עד שמגיע הפסח..)¹⁶⁰, אם אומרים בו נ"ט בנ"ט ומותר.

דלפי אופן הא' אמרינן שפיר נ"ט בנ"ט ומותר בפסח, משום שהכלל של נ"ט בר נ"ט הוא משום שאין בטעם כזה דין לאסור. ולכן כשמגיע זמן איסור הרי הוא טעם שני שאינו אוסר¹⁶¹.

אבל לפי אופן הב' הרי אצל חמץ אין כאן מציאות ושם חדש שצריך לפעול בטעם זה, שהרי תמיד הי' עליו שם חמץ ואין צריך לחדש שום שם חדש עליו, דגם טעם קלוש כזו מציאותו הוא שהוא חמץ. ולא כמו בב"ח שצריך לחדש טעם ושם חדש של בב"ח, ובנ"ט בנ"ט אין ביכולת לחדש שם חדש של בב"ח¹⁶².

והנה ביסוד מחלוקת זה מצאינו שחולקים בו הר"ן והרא"ש:

הרא"ש במס' פסחים¹⁶³ כתב: "ובערב פסח קודם שעה חמישית דשעת היתר

(158) ראה רשב"א.

(159) וכן לגבי נותר "... דכל יום נעשה גיעול לחבירו" ... זבחים צ"ז. ועיין ר"ן פסחים דף ח' רע"ב, וז"ל "...אלא בקדשים שבשעת בליעתם של כלים לא היה שם איסור עליו, שעדיין לא נק' נותר, לפיכך לא חל שמו על אותה בליע מעוטת שנשארה לאחר הגעלה.

(160) שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' תמ"ז סעי' מ"ה, עיין שם.

(161) דרכי משה הארוך או"ח שם.

(162) מ"א שם סקכ"ד.

(163) בפרק ב' סי' ז'.

הוא, מותר להגעיל אפי' בן יומו, דהוה נ"ט בנ"ט, טעם חמץ נ"ט בהכלי והכלי במים וחזור ונבלעו בהכלים וכולו היתר. דהוה כמו דגים שעלו בקערה...".
 דס"ל דאמרינן נ"ט בנ"ט גם בחמץ משום דאין בטעם כזו דין לאסר בשום מקום.
 ע"כ.

אבל הר"ן¹⁶⁴ כתב וז"ל: "כתב הרמב"ן ז"ל דליתא דכל הכלים הבלועים מחמץ, אע"פ שבלעו קודם הפסח איסורא בלעיי... אבל חמץ כיון ששמו עליו קודם שנבלע בכלים הללו בשעת בליעתן איסורא בלעיי". ע"כ.

דהיינו דהר"ן ס"ל דההיתר של נ"ט בנ"ט הוא רק שאין ביכולת בטעם קלוש להוות איסור ושם חדש, ומשא"כ בחמץ דשמו עליו תמיד.
 ד. וכעת מסתבר לומר שהרא"ש והר"ן לשיטתייהו אזלינן כאן בשיטת רש"י.

דאם יסוד של ההיתר של נ"ט בנ"ט הוא משום חסרון מציאותי, שאין ביכולתנו לעשות מציאות ושם חדשה של האיסור, א"כ מסתבר לומר דכשיש הדין של איסור בנ"ט בנ"ט הוא (מטעם -ההפוך -) משום שיש עדיין במציאותו טעמו של איסור. ולכן מסתבר שהחסרון אצל בישול (דלא אמרינן נט"בנ"ט להיתר), הוא דיש עדיין ממשו של איסור במציאות - שיש ביכולתו לאסור, ולעשות שם ואיסור חדש.

וזאת יאמר לשיטת הר"ן. אבל לשיטת הרא"ש שסבר שהחסרון אצל בישול הוא רק מה שגזרו רבנן לאסר, הוה משום דלשיטתו אזלי דיסוד של נ"ט בנ"ט הוא שאין לו דין איסור, ובאמת גם ע"י בשול הוה זה בדין היתר של נ"ט בנ"ט, משום שסו"ס אין זה טעם הבאה מן הממש. ואה"נ מדאורייתא גם ע"י בישול הוה טעם שני המותר מן הדין דנ"ט בנ"ט, רק עשו רבנן גזירה משום הרבוי טעם (טעם שני) שבלע ע"י האש. ולמה ליה ליחדש שיש כאן ממשו של איסור הנפלט ע"י בישול וכו'.

ה. וע"פ דברי הרא"ש יש לתרץ קושית הר"ן (ושאר ראשונים) על רש"י - דמשום מה הצריכו גרידה בקישות - הנ"ל, דלפי הרא"ש כל איסורו דצנון הוא משום דגזרו אטו פליטה מרובה הנפלט ונבלע אגב חורפי דצנון, וכן הוא לגבי קישות (דאף שאין בו חריפות כמו בצנון, עדיין בעי גרידה-) דגזרו רבנן ג"כ משום פליטתו הנפלט ע"י דוחקא דסכינא, רק משום דאינם חריפים כ"כ ליבלע טפי כצנון גזרו לאסר רק כדי גרידה¹⁶⁵.

164) פסחים דף ח' רע"ב.

165) ושיעור זה כדי גרידה ולא סגי בהדחה הוא משום:

א - כדברי הר"ן, שבדבר לח לא מהני הדחה, ורק אדרבה נסרך בו יותר.

ב - כדברי המרדכי ועוד, שבקישות יש בו חריפות קצת מועלת להבליע כדי גרידה.

וכן משמע בדברי רש"י שם וז"ל "דמשום דחורפיה בלע טפי מדגים ברותחים, ואגב דוחקא דסכינא פליט סכינא ובלע צנון". שכל האיסור בצנון הוא משום חריפותו בוליע יותר כמות (ולכן גזרו לאסור), ולא הזכיר אף מילא משום שע"י חריפותו יש ממשו של איסור! וגם משמע דע"י "דוחקא דסכינא" פועל הן פליטת הסכין ובליעת הצנון, רק דבוליע יותר ע"י חריפותו אזי הצנון אסור. אבל גם בקישות פלט ובלע ע"י הסכין, רק לא כ"כ כמו שע"י חריפות הצנון.

וכל קושייתם היתה רק לשיטתם (הר"ן), דאיסורו בבשול/צנון הוא משום ממשו של איסור הנפלט ע"י חמימות האש/חריפות הצנון, ולכן בקישות דאינם חריפים קשה ליה למה לבעי גרידה, הרי אין כאן ממשו של איסור?

וגם אתי שפיר לפי"ז קושיית השני הנ"ל (שהרי גם בלא על האש מבשל כדי קליפה), דע"פ יסוד הנ"ל דכל איסורו של בישול הוה משום טעם שני וכו', רק כשנתבשל ע"י האש נפלט יותר הטעם ולכן גזרו בבישול דוקא. משא"כ בלא אש אה"נ שנתבשל כדי קליפה, אבל אינו נכנס ע"י זה הרבה מן הטעם ואין לגזור בה.

ו. והנה בנוגע סתירא בדברי רש"י עצמו, אולי יש לתרץ שיש איך שלמד רש"י פשט הסוגיא, ויש איך שפסק להלכה (מסברא דנפשי').

דהיינו עיקר פירושו של רש"י הוא ללמד הפשט הסוגיא כמו שהוא מובן מהסוגיא במקומה 166, ולא לתווך ולפלפל עם מקומות שונות בש"ס, ולא לפסוק הלכה ממנו¹⁶⁷.

ולכן בלימוד הפשט אינו מוכרח שהעלו דוקא ולא בנתבשלו (-דמשל בעלמא נקט), ולכן מבאר רש"י פשטות הגמ' עם נתבשלו בכדי לתאר בפשטות דיון של הגמ'. אבל לבסוף מביא סברא (דנפשי') דצנון אגב חורפי בלע טפי מדגים ורותחים, ולפי זה כ"ש בבישול ממש דאסור. ולפי סברא זו העיד הריב"ן שכן נהג רש"י להלכה לאסר נ"ט בנ"ט בבישול. ועצ"ע.



ולפי אופן הב' ה'י יכל לתרץ קושיית הראשונים, שהקישות יש בו חריפות קצת ודי בזה להפליט טעם ראשון בכדי גרידה.

רק דלפי הכתוב בפנים הרי לקושתא דמילתא לית לי לרש"י דאיסור של צנון ובישול הוא משום טעם ראשון - ממשו, רק גזירה משום פליטה מרובה כנ"ל בפנים.

אבל אכ"ז גם רש"י יכול לסבול טעם זה של גרידה בקישות משום דחריפי קצת, והוה רק לענין דבלע כדי גרידה, (לא לענין טעם ראשון כנ"ל).

(166) ראה לקו"ש ח"כ ע' 157 ובכ"מ.

(167) ראה יד מלאכי כללי הפוסקים, כללי רש"י.

הערה בעניין הגדר דחיוב שמירת גוף ונפש

הת' מנחם מענדל מינצברג

ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

בכינוס תורה העולמי לתה"ת שנערך באסרו חג השבועות, נשא דברים הגה"ח ר' יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א (ר"י תורת"ל ברינווא). בדבריו עמד הרב קלמנסון (בין השאר) על השינוי בהכותרת להלכות שמירת הנפש בין לשונו של הרמב"ם במשנה תורה (נוסח אשר הובא אף בשו"ע), לבין לשון אדה"ז בשו"ע שלו. דהרמב"ם כתב "הלכות (רוצח ו)שמירת נפש", והאדה"ז שינה והוסיף "הלכות שמירת גוף ונפש".

ובביאור העניין ייסד הרב קלמנסון דנחלקו הרמב"ם והאדה"ז האם החיוב לשמור על הגוף הוא מצד החפצא דהגוף עצמו או דלמא החיוב הוא לשמור על הנפש ומזה משתלשל חיוב שמירה על הגוף דזהו ההיכי תמצי לשמירת הנפש (היינו בשביל שהנפש תמשיך להתקשר ולהיות מלובשת ונוכחת בגוף) דהרי הגוף הוא הכלי להנפש ובשביל שהנפש תוכל להימשך ולהתקיים בו צריך הגוף להיות בריא ושלם.

וזהו טעם השינוי בהנוסח בין הרמב"ם שכתב "הלכות (רוצח ו)שמירת נפש" לבין האדה"ז שהוסיף "שמירת גוף ונפש", דלהרמב"ם ישנו חיוב שמירה רק על הנפש, ומזה משתלשל החיוב לשמור אף על גופו דזהו ההיכי תמצי וההכשר לשמור את נפשו שתלויה בתוקף בריאות הגוף, אבל אין חיוב לשמור על הגוף מצ"ע, משא"כ האדה"ז ס"ל דבנוסף לחיוב שמירה על הנפש ישנו חיוב שמירה על הגוף מצד הגוף.

ובביאור טעם ויסוד מחלוקתם ביאר הרב קלמנסון דנחלקו האם יש מעלה, קדושה וחיובות לגוף מצ"ע או דלמא לא, דהחיובות היא רק להנפש (הנשמה, "נשמה שנתת בי טהורה וכו'") ולא להגוף מצ"ע (ובסגנון אחר: האם הנפש היא העיקר והגוף אינו אלא טפל אליה, או דלמא אף הגוף הינו עיקר לעצמו).

ובמילא הרמבם שלמד דאין חיובות לגוף - מפני זה ס"ל דאין האיסור לגרום לעצמו היזק נמשך מצד הצורך לשמור על הגוף מצ"ע דמדוע שנגזור ונאסור איסור וחיוב דשמירת הגוף על חפצא כמין זו שנטול כל מעלה, אלא ע"כ האיסור הוא מצד הצורך לשמור על הנפש, אמנם האדה"ז סובר דיש מעלה להגוף ג"כ שהוא עצמו נעלה ו חשוב ויש בו קדושה מיוחדת ותכלית כו'. עכ"ד.

ולפענ"ד נראה לבאר טעמו של אדה"ז באו"א:

דהנה ידועה החקירה (עיי' לקו"ש חל"ד שופטים ב' (עמ' 106 ואילך), ועיי' נמי בס' לאור ההלכה לרש"י זוין פרק "משפט שילוק לאור ההלכה" (עמ' תי ואילך

(הוצאת ירושלים תשע"ח), ועיי' נמי ב"תוספת דברים ל"משפט שילוק" (ובפרק "היסוד החיובי בנזקין" (עמ' תכט (הוצאה הנ"ל)) (ובעוד ספרים) האם דיני שמירת הגוף זהו דין איסורי או ממוני ומדין קניינים.

היינו, האם בעצם גופו של האדם וחייו ברשותו ובעלותו, שהוא הבעלים עליהם, והדינים דשמירת הגוף אינם אלא דין ואיסור על הגברא דכמו שאסרה התורה על האדם לעשות פעולות מסויימות ברכושו ובממונו (על אף שמדובר בדברים שבבעלותו) כ"כ אסרה עליו להזיק את גופו, או דלמא זהו דין ממוני (ומצד החפצא), דהא דאסור לאדם להזיק את גופו זהו לפי "שאין גופו של אדם ברשותו" כלל (ועיי' בלאור ההלכה שם שקו"ט באופן זה הב' באורך גדול).

והנה בא"נ כאופן הב' דאין גופו של אדם בבעלותו כלל. ונוסיף בזה - דהפקעת בעלות האדם אינה רק מנפשו כי אם אף מגופו ואבריו דלא רק שאין נפשו וחייו ברשותו כי אם אף גופו (ועיי' בלקו"ש ובלאור ההלכה שם שכתבו כן, ועיי"ש שכתבו להוכיח כן מלשון אדה"ו עצמו), א"כ יהיה אפשר לבאר את שיטת אדה"ו (כפי שייסד הר' קלמנסון - דס"ל לאדה"ו דהחייב שמירה על הגוף הוא מצד הגוף ולא רק כהכשר לשמירת נפש) בפשטות, דגם בא"נ דאין להגוף שום מעלה מצ"ע ובאמת הוא חפצא נחות ופחות דמצד זה לא שייך לחדש דין ואיסור מיוחד בפ"ע לשומרו, עדיין י"ל דיש חיוב "שמירת גוף (ונפש)" - היינו שמירת הגוף מצ"ע, דהא אין חיוב זה דין ואיסור כי אם דין ממוני דמכיון שהגוף אינו בבעלות האדם כי אם רק כפקדון בידי לפיכך צריך להשתדל לשומרו כדבעי, ולמאי נפק"מ אם חפצא זה חפץ חשוב הוא ובעל מעלות עצמיות או לא, הא של שמים הוא וא"כ גם באם הוא דבר נחות חייב לשומרו מצ"ע (ולא רק מצד הנפש שתלויה בו).

והיינו א"כ דהא דאיכא חיוב שמירה על הגוף מצ"ע אינו מצד מעלת וחשיבות החפצא (שנומר דמצד יוקר הדבר הצריכה התורה לשומרו, וכדין איסורי (ועד"מ דין נהיגת כבוד בתשמישי קדושה דאף בעליהם חייב לנהוג בהם כבוד מצד חשיבותם)), כי אם מצד שייכותו לה', דהאדם אינו הבעלים עליו כ"א ה' והגוף נמצא בידי כפקדון.

(ובנוגע טעמו של הרמב"ם דס"ל (לפי ביאורו של הר' קלמנסון) דכל החיוב שמירה שעל הגוף אינו אלא דין בהחייב שמירת הנפש, י"ל דס"ל דרך נפשו של אדם וחייו "אינם ברשותו", משא"כ הגוף שהוא כן ניתן לבעלות האדם (וע"ד ממונו של אדם ד"הארץ נתן לבני אדם" - עיי' לקו"ש שם), ולכן הא דחייב האדם לשומרו אינו אלא מצד החיוב שמירה דהנפש. או שנומר דס"ל להרמב"ם דהדין דשמירת הנפש הינו דין איסורי ולא ממוני וליכא חשיבות להגוף מצ"ע כלל כמו שרצה הר' קלמנסון לבאר), וק"ל.



חסידות

שרפים, אופנים, וחיות הקדש: מי גבוה ממי?

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

בכ"מ בחסידות מבואר דמדור השרפים הוא בעולם הבריאה, מדור חיות הקדש הוא בעולם היצירה, ומדור האופנים הוא בעולם העשיה. לפ"ז יוצא דסדר מלאכים אלו מלמעלה למטה הוא: שרפים, חיות הקדש, ואופנים (ראה לדוגמא ד"ה מים רבים תשי"ז ס"ז).

והנה איתא בגמ' (חולין צא, ב ואילך): "אמר רב חננאל אמר רב: שלש כתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום, אחת אומרת קדוש, ואחת אומרת קדוש, ואחת אומרת קדוש ה' צבאות. מיתבי: חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא יותר ממלאכי השרת. . ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר: שמע ישראל ה' וגו', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב: קדוש קדוש קדוש ה' צבאות [אחר שלש תיבות, ואת אמרת קדוש ה', רש"י]? אלא: אחת אומרת קדוש, ואחת אומרת קדוש קדוש, ואחת אומרת קדוש קדוש ה' צבאות. והאיכא ברוך [דהוזכר אחר שתי תיבות, כדכתיב ברוך כבוד ה', רש"י]? ברוך - אופנים הוא דאמרי ליה [שהם מכסא הכבוד עצמו, וכי אמרינן אנן במלאכים, רש"י]". היינו שאופנים הם למעלה משרפים, ולכן אומרים את השם אחר שתי תיבות, דלא כשרפים שאומרים את השם רק אחר שלש תיבות.

ובתוספות חולין שם ד"ה ברוך: "ברוך אופנים הוא דאמרי ליה - אבל קדוש אומרים שרפים, כדכתיב שרפים עומדים ממעל לו וגו' וכתוב בתריה וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש וכו'. ומה שאנו אומרים בתפלת יוצר והאופנים וחיות הקדש כו', דחיות נמי אומרים ברוך, דעדיפי משרפים, וקרא נמי מוכח דחיות ואופנים אומרים ברוך". היינו שגם חיות הקודש הם למעלה משרפים. וע"ש בהמשך דחיות הקודש הם למעלה גם מאופנים.

דמכ"ז מוכח דסדר מלאכים אלו מלמעלה למטה הוא: חיות הקודש, אופנים, ושרפים.

וכן כתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ז), שמנה עשר מעלות במלאכים

בסדר דמלמעלה למטה: חיות הקדש, אופנים, אראלים, חשמלים, שרפים, מלאכים, אלקים, בני אלקים, כרובים, אישים.

וצ"ע איך מתאים זה עם המבואר בדא"ח, דשרפים הם במדרגה נעלית יותר מחיות הקודש ואופנים? והאם אפשר לומר דמדרשות חלוקות הם, והמבואר בדא"ח מיוסד על מ"ש בחז"ל במקום אחר?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



העיקר הוא ההרגל

הרב מנחם מענדל מישולבין

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בתניא פמ"ב בסופו כותב: העיקר הוא ההרגל להרגיל דעתו ומחשבתו תמיד להיות קבוע בלבו ומוחו תמיד אשר כל מה שרואה בעיניו השמים והארץ ומלואה הכל הם לבושים החיצונים של המלך הקב"ה וע"י זה יזכור תמיד על פנימיותם וחיותם וזה נכלל ג"כ בלשון אמונה שהוא לשון רגילות שמרגיל האדם את עצמו כמו אומן המאמן ידיו וכו'.

ואז מוסיף שלא מספיק הרגל והתבוננות זה אלא:

"וגם להיות לזכרון תמיד לשון חז"ל קבלת עול מלכות שמים שהוא כענין שום תשים עליך מלך"

וצריך ביאור מדוע לא מספיק הרגל וקביעת מחשבה זו. ומדוע צריך גם קבלת עול.

כ"ק אדמו"ר בהערה בשיעורים בספר התניא מסביר (ע"פ הבנת הכותב) שסוף כל סוף התבוננות זו תלויה בשכלו של אדם, והשכל אינו מושל בכל אדם בשוה, וגם ההתבוננות אינו שוה בכל אדם, ומי ששכלו מושל עליו במדה פחותה הרי לא יעזור התבוננות בכל עת, כי אם לבו יתלהב ביותר לא יצליח שכלו לשלוט על לבו, ומי שלא התבונן שעה מספקת ובעומק הנדרש גם הוא לא יצליח לשלוט על מדותיו. ויוצא מזה שאי אפשר להיות תלוי בשכל והתבוננות השכל לבדו.

עוד טעם כותב כ"ק אדמו"ר שלא בכל עת מסוגל האדם להתבוננות,

ומפני כל הנ"ל צריך האדם להיות תלוי בדבר שאינו משתנה משעה לשעה, והוא קבלת עול מתוך אמונה טהורה.

ויש לעיין, דלכאורה אדה"ז מדגיש כאן שהמטרה אינו ההתבוננות עצמה אלא בלשון אדה"ז "העיקר הוא ההרגל". והרגל אינו דבר שצריך להתבוננות בכל עת לקיימו, כי כבר חי בעצמו ואינו תלוי בהתבוננות. וכן ההרגל אינו כמו השכל ששליטתו משתנה משעה משא"כ ההרגל שליטתו מוחלטת וכמ"ש אדה"ז לעיל פי"ד "ההרגל על כל דבר שלטון ונעשה טבע שני".

ומפורש הדבר בפט"ו "וכן אף מי שאינו מתמיד בלמודו בטבעו רק שהרגיל עצמו ללמוד בהתמדה גדולה ונעשה ההרגל לו טבע שני די לו באהבה מסותרת זו וא"כ רוצה ללמוד יותר מרגילותו", דהיינו שמתמיד זה אינו צריך לשום התבוננות ודי לו באהבה מסותרת מפני שהרגיל עצמו ללמוד בהתמדה גדולה.

וא"כ מדוע כאן בפמ"ב כותב שאינו מספיק ההרגל אלא צריך גם קבלת עול.

לכאורה היה אפשר לבאר הדבר ע"פ מ"ש בלקו"ת בהעלותך ל, ב: הדרך הגורם לפשע ומרד הוא פריקת עול מלכות שמים והיינו לפי שאינו נראה לעיני בשר כמו מלך בשר ודם.

וביאור הדבר, היות ואינו יכול לראות את הדבר שהוא ירא ממנו שהוא הקב"ה ממילא לא יספיק על זה שום הרגל או התבוננות וצריך דוקא קבלת עול, ואף שיכול לראות את השמים והרגיל עצמו לחשוב שהוא לבושי המלך מ"מ הרי סוף סוף אינו רואה את המלך.

ובאותיות אחרות: הרגל הוא לענין מעשה, מרגיל עצמו ללמוד הרבה כנ"ל פט"ו, מרגיל עצמו למאס תאות כנ"ל פי"ד. וגם כאן הוא מרגיל עצמו לחשוב דבר מסוים שהשמים הם לבושי הקב"ה. אבל עד כמה יפעול עליו מחשבה זו אי אפשר לדעת, כי הרי זה אינו מכח ההרגל אלא כח כחו.

והיה אפשר להקשות דהרי לעיל פי"ד שהרגיל עצמו לחשוב על אשה שהיא חמת מלאה כו', וגם הוא לכאורה הוא דבר שבלתי נראה לעין, ודומה להתבוננות כאן פמ"ב שחושב על השמים שהם לבושי המלך, ורק שהרגיל את לבו להרגיש כן, וא"כ איך במה שונה ההרגל הזה. אך בפשטות יש לתרץ שמאיסותה של האשה הוא דבר שנתפס בחוש וכו' כדאייתא בשבת שם שמתאר עליה דברים אמיתיים וגלויים לכל. משא"כ הקב"ה שמציאותו אינו נתפס בחוש הראות.

אך אחרי הדקדוק בלשון כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל, נראה שמפרש שמחשבה זו עצמה (שהשמים הם לבושי המלך) גם כשנעשה לו כהרגל הוא עדיין התבוננות שכלית, "ולא בכל עת יכול כאו"א להיות במעמד ומצב של התבוננות שכלית". והיינו שלומד שגם מחשבה זו גופא לא רק פעולותיה תלויה במעמד ומצב האדם, ולכן ישתנה משעה לשעה, גם אחרי שנעשה לו כרגילות. ודוקא קבלת עול הוא תמידי. ואינו תלוי במצב האדם

ואולי יש לומר הטעם בזה מדוע נשתנה הרגל המחשבה שמשנתנה לפי מעמד ומצב האדם, משא"כ ההרגל ללמוד הרבה או ההרגל למאוס רע שאינו משנתנה ונעשה כטבע.

אצל אדם גשמי וחומרי לא יתכן הרגל המחשבה באופן דקבוע בל תמוט. וכמפורש לעיל בפט"ז שמחשבה כשלעצמו גבהו דרכיהם למעלה מעלה מן המעשה. ובפרט שכאן בפמ"ב מדובר בכאו"א מישראל גם מי שרחוק מאוד מיראה בהתגלות לבו, וממילא היראה היא רק במחשבתו לבד.

היות ומחשבה הוא רוחני מאוד לגבי הרגש ומעשה האדם לכן אינו יכול להרגיל עצמו בזה באופן תמידי כטבע שני.

משא"כ ההרגל ללמוד הרבה שבפט"ו וההרגל למאס הרע דבפרק י"ד שהוא קשור לרגש ומעשה האדם שם שפיר שייך הרגל קבוע כמו טבע שני.



אביי ורבא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

מקיף הקרוב ומקיף הרחוק

א. ב'תורת לוי יצחק' עמ"ס קידושין עמ' קלז ואילך מבאר הגאון רבי לוי יצחק זצ"ל יסוד פלוגתתם דאביי ורבא בכ"מ בש"ס בהלכה ובאגדה, והוא דאולי בזה לשיטתייהו הכללית במהותם ומדריגתם ע"ד הסוד, דשורש נשמת אביי היה מבחי' "מקיף הרחוק" משא"כ שורש נשמת רבא דהיה מבחי' "מקיף הקרוב", ומבאר דעפ"ז נחלקו בכמה ענינים, כולל גם באלו הפלוגתות דיע"ל קג"ם שבהן נפסקה ההלכה כאביי, יעוי"ש בארוכה.

ונקודת ביאור הדברים, דהנה בתורת הסוד מבואר דבכללות ישנן ב' דרגות ובחינות באלקות, הא' בחי' אור "מקיף" שהוא אור אלוקי שלמעלה מתפיסא והשגה, ואינו נמשך ומתלבש במדריגות שלמטה ממנו בפנימיות אלא הוא נשאר בבחי' מקיף מלמעלה, והב' בחי' אור "פנימי" שהוא אור אלוקי שיש בו תפיסא ואחיזה, ויורד ונמשך ומתלבש במדריגות שלמטה ממנו בפנימיות.

אמנם בפרטיות גם בבחי' אור מקיף גופא מצינו בזה ב' דרגות, הא' בחי' "מקיף הקרוב" והב' בחי' "מקיף הרחוק", וזלה"ק בתורת לוי"צ שם עמ' קלח "והנה יש ב' בחינות מקיף, א' מקיף הרחוק שאין בו שום אחיזה, ואין לו שייכות להאור פנימי,

שלא נמשך ממנו אור פנימי וכו', ב' מקיף הקרוב שיש בו קצת אחיזה ויש לו שייכות לאור פנימי, שממנו נמשך אח"כ אור פנימי", עכ"ל"ק.

ומבואר ד"מקיף הקרוב" עם היותו בכללות בחי' אור "מקיף" שהוא למעלה מתפיסא ואחיזה וכו', מ"מ יש בו "אחיזה קצת" עכ"פ, ויש לו איזושהי "שייכות" להאור פנימי, ואף יתכן כי ממנו יומשך ויסתעף אח"כ אור פנימי, משא"כ בחי' "מקיף הרחוק" שהוא בבחי' מקיף לגמרי, שאין בו שום אחיזה כלל, ואין לבחי' זו שום שייכות להאור פנימי, ולא יומשך ממנו אור פנימי לעולם.

אות מ' סתומה לעומת אות ס'

ב. ומבאר הגאון רלוי"צ זצ"ל שזהו גם החילוק בין אות מ' סתומה לאות ס' ע"פ תורת הסוד, שאם היותן שתיהן בגדר אותיות סתומות, מ"מ יש חילוק ביניהן, וזלה"ק שם "מקיף הרחוק וכו' והוא כמו אות ס' שהוא סתום לעולם ועגול מכל צד, שאין בו שום אחיזה, והוא סתום לעולם, שאינו נפתח, שענין פתיחה מורה על המשכה בפנימיות".

ובהמשך שם "מקיף הקרוב וכו' והוא כמו אות מ' סתומה, שאם שהוא סתום שמורה על בחי' מקיף שהוא בהעלם, אך הרי הוא מרובע שמורה שיש לו התיישבות, ויש בו אחיזה קצת, וממנו יומשך אח"כ בחי' אור פנימי, והוא מה שמ' סתומה יכולה להפתח ויעשה ממנו מ' פתוחה, שפתוחה מורה על שנמשך המשכה פנימית", עכ"ל"ק.

וביאור הענין, דבחי' אות סתומה בכלל, דוגמת אות מ' סתומה או אות ס', שצורת האות מקיפה את כל החלל שבפנים ואין בה כל פתח, מורה ע"ד הסוד על בחי' אור מקיף, שהוא אור שאין בו תפיסא ואחיזה כנ"ל, והיינו אור שלמעלה מגילוי.

דענין הפתיחה מורה על ענין הגילוי, והיינו בחי' אור פנימי שהוא מתגלה ונמשך בפנימיות, משא"כ אות סתומה מורה על זה שהאור נשאר בבחי' העלם ומקיף מלמעלה ואינו נפתח ומתגלה, ונמצא דאות פתוחה כדוגמת אות מ' פתוחה, מורה על בחי' אור פנימי, משא"כ אות סתומה כדוגמת אות מ' סתומה או אות ס', מורה בכללות על בחי' אור מקיף.

ג. אמנם בפרטיות, באור מקיף גופא, חלוקות אות מ' סתומה מאות ס', דאות מ' סתומה מורה על בחי' "מקיף הקרוב", משא"כ אות ס' שמורה על בחי' "מקיף הרחוק".

והדבר מתבטא בב' ענינים, הא' דאות מ' סתומה, עם היותה סתומה שמורה בכללות על בחי' המקיף כנ"ל, הרי היא מרובעת, משא"כ אות ס' שהיא בצורה

עגולה, ומבואר דענין הריבוע מורה על זה שהאור "יש לו התיישבות ויש בו אחיזה קצת" עכ"פ, והיינו משום דהריבוע מוגדר בנקודה דהתחלה וסוף, וא"כ יש בו איזושהי אחיזה ותפיסא, שניתן להגדיר עכ"פ ההתחלה והסוף של הענין, משא"כ ענין העיגול מורה על בחי' "שאינן בו שום אחיזה" כלל, דוגמת הצורה העגולה שאין בה נקודה דהתחלה וסוף וממילא שהיא למעלה מתפיסא והגדרה לגמרי.

וזהו דאות מ' סתומה מורה על בחי' "מקיף הקרוב", דעם היותה סתומה ולמעלה מגילוי, בחי' אור מקיף, מ"מ יש בה איזושהי תפיסא ואחיזה, שניתן להגדיר עכ"פ הנקודה דהתחלה וסוף, משא"כ אות ס' שהיא בבחי' "מקיף הרחוק" שאין בה שום אחיזה כלל.

והב' דבאות מ' איכא ב' צורות ואופנים, מ' פתוחה ומ' סתומה, משא"כ אות ס' שהיא אות סתומה בלבד, וגם ענין זה מורה ומרמז על מהות החילוק שביניהן ע"ד הסוד, דאות מ' סתומה מורה על בחי' מקיף הקרוב ש"יש לו שייכות לאור פנימי, שממנו נמשך אח"כ אור פנימי", וזהו אפוא כי מאות מ' סתומה ניתן להיפתח ולעשות ממנה אות מ' פתוחה, דענין הפתיחה מורה על ענין הגילוי וההמשכה בפנימיות כנ"ל, והיינו מה שמבחי' האור דמקיף הקרוב יכול לבוא ולהתגלות אח"כ אור פנימי וכנ"ל.

משא"כ אות ס' שמורה על בחי' מקיף הרחוק ש"אין לו שייכות להאור פנימי, שלא נמשך ממנו אור פנימי", וענין זה מתבטא ונרמז בצורת האות ס' ש"הוא סתום לעולם", והיינו שלא ניתן להיפתח ולהתגלות ולבוא בפנימיות לעולם.

שורש נשמתם דאביי ורבא

ד. וביסוד הדברים מבאר הרלו"צ זצ"ל דזהו יסוד החילוק דאביי ורבא במהותם ומדריגתם ע"ד הסוד, וזלה"ק שם "והנה אביי שייך לבחי' מקיף הרחוק, אות ס' שהוא עגול, ורבא שייך לבחי' מקיף הקרוב, אות מ' שהוא מרובע", והיינו דשורש נשמת אביי היה מבחי' "מקיף הרחוק" ושורש נשמת רבא היה מבחי' "מקיף הקרוב"¹⁶⁸.

168) בתורת לוי"צ שם עמ' קלח דהחילוק בין הני ב' בחי' מקיף בספירות הוא, דבחי' "מקיף הקרוב" הוא מדריגת "תבונה" [היינו, בחי' חיצוניות הבינה, "מדות שבבינה", שהיא דרגת השכל שבבינה כפי שהוא מתייחס כבר אל ענין המדות – ראה לקו"ש חל"ט עמ' 65 ובכ"מ], ובחי' "מקיף הרחוק" הוא מדריגת "אימא עילאה" [שהיא ספירת הבינה עצמה].

ולמעלה יותר בכתר, דבחי' "מקיף הקרוב" היא מדריגת אריך אנפין, בחי' חיצוניות הכתר, ובחי' "מקיף הרחוק" היא מדריגת "עתיק יומין" ורדל"א, בחי' פנימיות הכתר [וראה גם עמ' ד"ז בתו"מ התועדויות ה'תשמ"ו ח"ב עמ' 491 ובהנסמן שם דמקיף הקרוב ומקיף הרחוק הם הם ב' המדריגות דאריך ועתיק שבכתר], עיי"ש.

ומביא הרלוי"צ זצ"ל ב' הוכחות לזה ממאורעות חייהם דאביי ורבא באגדה, הא' מסיפור ימי ילדותם והב' ממספר שנות חייהם, דהנה איתא בברכות מ"ח, א'¹⁶⁹ "אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה, אמר להו רבה למי מברכין, אמרי ליה לרחמנא, ורחמנא היכא יתיב, רבא אחוי לשמי טללא, אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא, אמר להו רבה תרווייכו רבנן הויתו, היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע".

ומבואר דעל שאלת רבה, רבם של אביי ורבא, "למי מברכין וכו' ורחמנא היכא יתיב", השיבו בב' אופנים, דרבא הראה והצביע על תקרת הבית, משא"כ אביי יצא החוצה והראה על השמים. ולכאורה לפי פשוטו צ"ב, מהו יסוד החילוק בזה בין אביי לרבא, ומדוע נטה רבא להראות על תקרת הבית ואביי לשמים דווקא וצ"ב¹⁷⁰.

תקרת הבית או השמים

ה. ומבאר הרלוי"צ זצ"ל דמענתם של אביי ורבא בזה נעוצה ויסודה במהותם

ויש להעיר בזה, דהנה בספה"ש ה'תש"א עמ' 137 מסופר אודות הבעש"ט נ"ע אשר פעם עשה מופת בעיר בראד ורצו להחרימו ח"ו, ואמר הבעש"ט שהוא אינו עושה את המופתים בעצמו כי אם בשותפות עם אביי, עיי"ש עוד בהמשך הדברים.

ולהמבואר בדברי הרלוי"צ זצ"ל במהותו ומדרגתו של אביי שהיה שורש נשמתו מבחי' "מקיף הרחוק", יש להעיר אודות השייכות המיוחדת שבין אביי להבעש"ט, דהנה ראה בתו"מ התועדויות ה'תשמ"ו שם ובהנסמן שם דהבעש"ט והמגיד ממעזריטש נ"ע שייכים לב' המדרגות דאריך ועתיק שבכתר, דהבעש"ט הוא בחי' "עתיק יומין" והרב המגיד הוא בחי' "אריך אנפין", עיי"ש.

ונמצא מבואר דגם הבעש"ט שייך לבחי' "מקיף הרחוק", בחי' עתיק יומין, שהיא היא גם שורש נשמתו ומהותו דאביי, וכמבואר בתורת לוי"צ שם, ומבואר אפוא דאיכא שייכות מיוחדת בין אביי והבעש"ט במהותם ומדרגתם ע"ד הסוד.

ודאיתנין להכי יש להעיר עוד בהשייכות שבין אביי להבעש"ט, והוא ע"פ המובא בספר 'סיפורים נוראים' להרב יעקב קאדאניר ז"ל בתחילתו בשם אדמו"ר הזקן נ"ע שאמר "שאופן השכלתו בלימוד נגלה – של הבעש"ט – היה ממש מהות השכלת אביי דווקא", והמשיך אדה"ו כי דרך הלימוד בנגלה דתורה של הבעש"ט "זהו מהות השכלות אביי דוקא ולא השכלות רבא, כי השכלתו היה באופן אחר" עיי"ש.

ויש להעיר גם מהמובא להלן מגמ' ר"ה יח, א דאביי עסק גם בתורה וגם בגמילות חסדים והי' מעורב עם הבריות [משא"כ רבא שעסק רק בתורה] עיי"ש, ואולי יש לקשר גם זה עם דרכו של הבעש"ט נ"ע בעבודת ה', שקירב גם אנשים פשוטים וכו' מתוך אהבת ישראל וכידוע.

(169) בתורת לוי"צ שם עמ' קלח-ט נדפס "וראי' לזה ממה שאיתא בברכות ב'פ' מי שאכלו דמ"ז אביי ורבא וכו'". וצריך לתקן "דמ"ח". ונראה דכמו כן צריך לתקן במש"כ לפנ"ז "ב'פ' מי שאכלו", דהרי הוא במס' בברכות "ב'פ' שלשה שאכלו", וכנראה שהיה כתוב "ב'פ' ג' שאכלו".

(170) וראה בספר 'מכתב סופר' להגר"ש סופר ז"ל ח"א בדרוש השישי לפ' שמות בסופו שהביא הך מעשה דאביי ורבא והקשה ע"ז "ולכאורה יש לדייק מה שינוי זה מזה, הא תרתי כלפי שמיא אחוי, רק זה בפנים מן הבית וזה מבחוץ, ומאי שנא" [ועיי"ש מש"כ לפי דרכו, והובא להלן בהערות].

ומדריגתם – ב"לשיטתייהו" שלהם – ע"ד הסוד, וזלה"ק שם עמ' קלט "הרי רבא אחוי לתקרת הבית שהוא מקיף הקרוב, ובית בכלל הוא מרובע (וכמו לענין נגעי בתים צ"ל שהבית יהי' מרובע, כדאיתא בנגעים רפי"ב ע"ש), והיינו כמו המקיף דמ' שתומה.

ואביי אחוי כלפי שמיא, מה ששמים הוא בחי' מקיף, מובן שהוא בחי' מקיף הרחוק, כמ"ש (משלי כה, ג) שמים לרום, וכתוב (תהלים קג, יא) כגובה שמים על הארץ, ושמים הם עיגולים, היינו כמו אות ס' הסתום שהוא עגול, "עכלה"ק¹⁷¹.

כלומר, בחי' בית בכלל מורה על בחי' אור מקיף, שכן בשונה מלבוש האדם, הרי אין הבית נמדד ומותאם בהתאם למדת גופו של אדם, אלא הבית מקיף על האדם, אמנם לאיך הרי בשונה מהשמים, מקיף הבית הוא קרוב להאדם, משא"כ מקיף השמים שהוא מקיף נעלה וגבוה יותר ממקיף הבית, והרי הוא רחוק מהאדם, וזהו שענין תקרת הבית מורה על בחי' "מקיף הקרוב", משא"כ השמים מורים על בחי' "מקיף הרחוק".

זאת ועוד, שתי בחי' אלו דמקיף הקרוב ומקיף הרחוק מתבטאות גם בצורתם של הבית והשמים, דהנה צורת הבית היא בדרך כלל מרובעת, וכ"ה גם בהלכה, וכדתנן בנגעים פ"ב מ"א "בית עגול וכו' אינו מטמא בנגעים, ואם היה מרובע כו' מטמא", הרי שגדר "בית" בהלכה הוא דווקא בבית מרובע, משא"כ השמים הרי הם עיגוליים.

ולהמבואר הרי צורת הריבוע שיש בו נקודה דהתחלה וסוף, מורה על בחי' מקיף הקרוב, ש"יש לו התיישבות ויש בו אחיזה קצת" עכ"פ, דוגמת אות מ' שתומה כנ"ל, משא"כ צורת העיגול שאין בה נקודה דהתחלה וסוף, ה"ה מורה על בחי' מקיף הרחוק, "שאינ בו שום אחיזה", דוגמת אות ס', וכמוש"נ.

וזהו דעל שאלת רבה "למי מברכין וכו' ורחמנא היכא יתיב", השיבו כל אחד לפי מהותם וענינם¹⁷², דרבא אחוי לתקרת הבית, היינו לבחי' "מקיף הקרוב", שכן מצד

171) ולהעיר ממה שפירש בזה בספר 'אדרת אליהו' לרבי רפאל עמנואל ריקי ז"ל לברכות שם וז"ל "אחוי לשמי טללא, הוא בפנימיות הבית, וירמוז לאור פנימי, נפק לברא אחוי כלפי שמיא, וירמוז לאור מקיף".

האומנם לדברי הרלו"צ זצ"ל מתבאר הפירוש באו"א, דשניהם הן אביי והן רבא הצביעו על "אור מקיף", אלא דרבא הצביע על בחי' "מקיף הקרוב" [והא ד"אחוי לשמי טללא", דהיינו על גג הבית, אינו מורה על "פנימיות הבית" כמ"ש ב'אדרת אליהו' לפי דרכו, אלא על ענין הבית בכלל וצורת הריבוע של הבית בפרט, שמרמוז לבחי' "מקיף הקרוב"], ואביי על בחי' "מקיף הרחוק", וכמוש"נ בדברי הרלו"צ זצ"ל וכדלהלן בפנים בארוכה.

172) וי"ל דזבה יבואר גם עומק כוונת רבה שכאשר שמע את מענתם הגיב באמרו "תרווייכו רבנן היותו, היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע".

מהותו ושורש נשמתו הרי הוא משתייך ונמשך מבחי' זו כנ"ל, ולכן התייחס רבא רק לדרגת האלקות שבבחי' מקיף הקרוב, בחי' תקרת הבית, משא"כ אביי הנה בהתאם למהותו ושורש נשמתו, יצא החוצה והראה לשמים, והיינו שהתייחס אביי לדרגת האלקות שבבחי' "מקיף הרחוק", שכן מצד מהותו הרי הוא משתייך ונמשך מדרגה אלוקית נעלה וגבוה יותר, בחי' שמים¹⁷³.

ולכאורה בהשקפה ראשונה לפי פשוטו צ"ב, דמה ראה ושמעו רבה בתשובתם שהתפעל כ"כ עד שאמר כי מתוכן דבריהם הוא מבין כי לעתיד "תרווייכו רבנן הויתו וכו'" [וראה מה שפירש בזה בספר 'מכתב סופר' להגר"ש סופר ז"ל ח"א בדרוש השישי לפ' שמות בסופו והובאו דבריו להלן בהערות, וראה גם בפ' בניהו וכן יהודע לבעל הבן איש חי ז"ל מש"כ בזה לפי דרכו, ואכ"מ].

אמנם להמבואר בדברי הרלו"צ זצ"ל יש לומר דהתכוון בזה רבה לנקודת ה"לשיטתייהו" שלהם ע"ד הסוד, והיינו שמתוכן דבריהם הבין רבה דהאחד נתכוון ונטה לבחי' "מקיף הקרוב" והשני נתכוון ונטה לבחי' "מקיף הרחוק", וכי כל אחד מהם ענה בהתאם למהותו ומדריגתו, וכמוש"נ בפנים בארוכה בדברי הרלו"צ זצ"ל.

ואולי יש להוסיף עוד ע"ד החידוד שעד"ז ראה רבה בתוכן דבריהם גם יסוד ושורש לשיטתם הכללית דאביי ורבא בדרך הלימוד בש"ס בכלל, והיינו דמאופן ופרטי מענתם ראה והבין איך כי מזה ישתשל לעתיד גם ה"לשיטתייהו" שלהם ע"ד ההלכה בכמה וכמה מחלוקות שלהם בש"ס, וכפי שיתבאר בסימנים שלפנינו ביסוד דברי הרלו"צ זצ"ל בס"ד, וזהו שאמר רבה ד"תרווייכו רבנן הויתו כו' בוצין בוצין מקטפיה ידיע".

וראה ב'מכתב סופר' שם שהביא הך מעשה דאביי ורבא והקשה וז"ל "מאי קאמר בוצין בוצין תרי זימנא, הול"ל בוצין מקטפי ידיע", וביאר לפי דרכו שם דאולי אביי ורבא בזה לשיטתייהו אם לימוד התורה עיקר או העירוב עם הבריות וגמ"ח עיי"ש, וסיים "ועז"ז אמר היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפי ידיע, פירוש תרי דלעת בעודן קטנים ידעין וניכר אם יהי' טוב, כן הני בעודן קטנים ידעין כל חד וחד איך יתעלה והיה בגדלותו", והיינו דזהו שחזר וכפל רבה "בוצין בוצין וכו" ב"פ, לרמז על שיטתו המיוחדת של כל אחד ואחד מהם.

ובכן אף אנו נאמר כן גם לדרכו של הרלו"צ זצ"ל, דזהו מה שחזר וכפל רבה "בוצין בוצין וכו" ב"פ, לרמז על ב' השיטות דאביי ורבא ד"מקיף הרחוק" ו"מקיף הקרוב" כל חד וחד לפי מהותו וענינו וכמוש"נ.

173) ויש להעיר ממה שפירש הגרא"ה קוק ז"ל בספרו 'עין איה' לברכות שם בביאור תוכן מענתם דאביי ורבא וז"ל "הנטי' הטבעית לדעת אלקים מתגלה ביותר בתור רגש פנימי אצל אנשי שם המצויינים, ויותר מזה שגם כללות דרכים הפרטיים שבידיעת הדרישה האלקית שמתחלקים חכמי לב בהיותם באים בימים, סבת החלוקה היא נטועה בנפש מראש.

ובאשר שישנם חכמים שמגמתם בדעת האלקים היא ע"פ הדברים המשוערים והמוגבלים, כמו ע"י בירור החכמות בדברים המוחשים לאמתתם לעמוד על סודם וסדרם, ודעת התורה להלכותיה ופרטותיה, ובוה ימצאו עצמם דבקים בקונם ויודעים את שמו ית'.

וישנם כאלה שטבע נפשם אינם יכולים להסתפק בדרישת הדברים המוגבלים והם מתרוממים לשוטט ברעיונות בהכרת רוממות א-ל ית' בהשערה פנימית בהגיון נעלה, ובוה אינם מצומצמים אל פרטי נתיבות דברים קצובים ומוגבלים, ויותר ממה שיש לדבר בפה ולשון הם מרגישים בהגיון לבבם,

מספר שנות חייהם

1. ומוסיף עוד הרלוי"צ זצ"ל להחילוק במהותם ומדריגתם דאביי ורבא מתבטא

ומרוממות ההגיון הפנימי מכירים ג"כ ההכרח שמחייב את ההשלמה האנושית לבוא ע"י השיעבוד לדרישה ולקיום של כל הדברים המוגבלים, מחכמה ודרישת התורה ופרטיה וכו'.

על כן רבא אחוי לשמי טללא, כי היתה נטייתו אל שקידת התורה ודרישת כל אמת בפרטיהם [בפרטיה] המוגבלים, ובזה יבוא להכרת קונו ית', וזאת הנטי' משלה בנפשו גם בילדות, למצוא מנוחה ג"כ בצל אהל, ובזה יבוא אל המנוחה והתעודה הרוממה.

אביי אמנם שאף אל הרחבת הידיעה בההכרה הפנימית שמתנשאת אל למעלה מכל גבול, ודחוק טבעי הפנימי לבטא רגשות נפשו ברחמנא היכי יתיב, ע"י דנפיק לברא ואחוי כלפי שמיא אל מרחב אין קץ.

והיינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע, שההכנה הנפשית מתגברת באדם וניכרת בעוצם התחלת הילדות באופן רשמי כ"כ עד שנוכל ג"כ לדעת איזה דרך יבחר הילד אשר שאר רוחו מתגלה בו עכ"ל לעניינו [וראה עוד להלן בהערות הבאות].

והדברים עולים בקנה אחד עם ביאור הרלוי"צ זצ"ל שבפנים, דרבא היה נוטה בטבע נפשו לידיעת הדרישה האלקית ע"פ הדברים המשוערים והמוגבלים דייקא, ובסגנון ביאור הרלוי"צ זצ"ל שהתייחס רבא רק לדרגת האלקות שבבחי' "מקיף הקרוב", "שיש בו קצת אחיזה ויש לו שייכות לאור פנימי", ולכן בהצביעו על "רחמנא" הראה לתקרת הבית, משא"כ אביי היה נוטה מטבע נפשו אל הרחבת הידיעה בההכרה הפנימית שמתנשאת אל למעלה מכל גבול", והיינו בסגנון ביאור הרלוי"צ זצ"ל שהתייחס אביי לדרגה האלוקית הנעלית יותר שבבחי' "מקיף הרחוק", "שאין בו שום אחיזה ואין לו שייכות להאור פנימי", ולכן הראה לשמים "אל מרחב אין קץ".

[ולהעיר עוד דבריי הגרא"ה קוק ז"ל הנ"ל מתאימים היטב ועולים בקנה אחד גם להמבואר להלן בדברינו סימן ג' ובסימנים הבאים בארוכה, דאזלי אביי ורבא בכל זה לשיטתייהו גם ע"ד הנגלה וההלכה, והיינו אם מתייחסים בהלכה למציאות הממשית והמוחשית בלבד, או שאזלינן גם בתר המציאות הרוחנית והמופשטת, וכן בהמסתעף מזה בכמה חקירות וענינים וכמוש"נ, יעוי"ש בארוכה].

אלא שלדברי הרלוי"צ זצ"ל מתבאר לא רק גדר ה"מה" [כנגד מה ולאיו דרגא התייחסו אביי ורבא], אלא גם גדר ה"למה" [היינו טעמו ומהותו של דבר], כלומר, מדוע אכן נטו כל אחד לדרכו הנ"ל, דרבא נטה ל"דרישת הדברים המוגבלים" ואביי שאף לידיעה נעלית יותר "שמתנשאת אל למעלה מכל גבול", ומעתה למש"נ בדברי הרלוי"צ זצ"ל מבואר זה היטב, והיינו משום דשורש נשמת רבא נמשך מבחי' "מקיף הקרוב", משא"כ שורש נשמת אביי שנמשך מבחי' "מקיף הרחוק" שהיא מדרגה נעלית יותר, וכמוש"נ בפנים בארוכה.

זאת ועוד, לביאור הרלוי"צ זצ"ל הנה הדבר מתבטא גם במספר שנות חייהם, גם בפירוש שמותייהם, וגם בביאור סברת מחלוקתם ע"ד הסוד בסוגיא דקידושין שלא נמסרו לביאה ובסוגיא דגילוי מילתא בגיטא, וגם בטעם הפנימי לקביעת ההלכה בדרך כלל כרבא וביע"ל קג"ם כאביי, שכל זה מסתעף משורש נשמתם ומדריגתם דאביי ורבא מבחי' "מקיף הרחוק" או "מקיף הקרוב", וכמוש"נ כל זה היטב בדברי הרלוי"צ זצ"ל ובסימנים הבאים בע"ה.

גם במספר שנות חייהם, דאיתא בר"ה יח, א "אביי ורבא"¹⁷⁴ מדבית עלי קאתו, רבא דעסק בתורה חיה ארבעין שנין, אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין.

ומבאר דגם פרט זה עולה בקנה אחד עם מהותם ומדריגתם, וזלה"ק שם "הרי שרבא חי מ' שנין, והוא שחיותו היתה לו ממ' דתבונה, בן מ' לבינה, ואביי חי ס' שנין, שחיותו נמשכה לו מס' דאימא עילאה, שהיה בבחי' בן ס' לזקנה".

והיינו דחיותו ושורש נשמתו דרבא נמשכו מבחי' מקיף הקרוב, שהוא בחי' אות מ' סתומה [וע"ד הסוד היא מדריגת "תבונה"], ולכן בהתאם לזה חי מ' שנה, משא"כ אביי שחיותו ושורש נשמתו נמשכו מבחי' מקיף הרחוק, שהוא בחי' אות ס' [וע"ד הסוד היא מדריגת "אימא עילאה"], ולכן בהתאם לזה חי ס' שנה.

תורה בלבד או גם גמילות חסדים

ז. ואולי יש להוסיף ולהמתיק חילוק זה גם בענין התעסקותם דאביי ורבא המובא בגמ' ר"ה שם בהקשר למספר שנות חייהם, דרבא "עסק בתורה" משא"כ אביי "דעסק בתורה ובגמ' ח", ויתכן לומר דגם פרט זה עולה בקנה עם מהותם ומדריגתם¹⁷⁵.

174) גירסת הגמ' שלפנינו היא "רבה ואביי וכו'" [וכ"ה גם גירסת התוס' שם], אך גירסת רש"י [בפירוש הראשון] היא "אביי ורבא וכו'", וכן היא הגירסא בראבי"ה בתשובה סי' קסז, וכ"ה גם הגירסא בע"ז. ובתורת לוי"צ שם אזיל לפי גירסא זו שברש"י וראבי"ה וע"י.

וראה בספר 'מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו' להג"ר מרגליות ז"ל סימן כ' שעמד על המחקר בזה בנוסח הגמ' שם "אביי ורבא" או "רבה ואביי" עיי"ש.

175) ויש להעיר ממה שפירש בספר 'מכתב סופר' להגר"ש סופר ז"ל ח"א בדרוש השישי לפ' שמות בסופו בביאור החילוק בזה בין אביי ורבא לפי דרכו, דאזלי בזה לשיטתייהו גם כמעשה הנ"ל דברכות שם "למי מברכים וכו'", דרבא הראה על תקרת הבית ואביי יצא החוצה והצביע כלפי שמיא. וז"ל שם "וכל חד וחד לשיטתו, רבא סבר דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בביהמ"ד, ע"כ לא יצא מביהמ"ד רק אחוי לגבי טללא וקאמר רחמנא הכא יתיב, אבל אביי דעסיק בתורה ובגמ' ח" סבר דלא על התורה לבד יחי' האדם כי אם אף על גמ' ח, וצריך האדם גם לצאת מביהמ"ד ולערב את עצמו בין הבריות ולעשות עמהם גמ' ח, ע"כ אחוי לשמים מבחוץ לביהמ"ד כנ"ל, כי עיקר הוא גמ' ח, כי מי שאין לו אלא תורה בלבד וכו', ע"כ אמר רבה עליהם תרווייכו רבנן הוית, אך בתכותם אחד משינוי מחבירו מעלת שימצאו בזה לא ימצאו בזה".

ובפנים נתבאר זה באו"א, והיינו בהתאם לדרכו של הרלוי"צ זצ"ל, ושבעים פנים לתורה.

וראה עוד בשו"ת וחידישי רבנו יוסף נחמיה' לרבי יוסף קורניצר ז"ל סימן עב אות ה' שהביא דברי זקנו הגר"ש סופר ז"ל הנ"ל, והוסיף לבאר עפ"ו גם מה שקראו לאביי בשם זה, שהוא על שם ר"ת הכתוב (הושע יד, ד) "אשר ב'ך ירוחם יתום" [ראה בזה 'סדר הדורות' ע' אביי ובהנסמך שם, וראה גם משנ"ת בזה ב'רשימות' חוברת קטז אות יא ואילך עיי"ש], וכתב דנראה כי תוכן הכתוב הנ"ל

והיינו משום דתורה וגמ"ח הרי הם ב' קוים וב' דרכים שונים זה מזה לגמרי בעבודת ה' כידוע, ועפ"ז אולי י"ל דמצד מדריגת מקיף הקרוב, שאם שהוא מקיף מ"מ יש בו איזושהי הגדרה והגבלה עכ"פ, וכנ"ל דמדריגה זו מקבילה לענין הריבוע, שיש בו התיישבות ואחיזה ונקודה דהתחלה וסוף עכ"פ, הרי מצד מדריגה זו ניתן להתעסק רק בקו א' בלבד ולא בשני קוים שהם שונים זה מזה לגמרי¹⁷⁶, ועל כן בהתאם למדריגתו המוגבלת היה עסקו של רבא בקו א' דתורה בלבד.

משא"כ מצד מדריגת מקיף הרחוק, שהוא אור בלי גבול לגמרי, בחי' עיגול שאין בו שום אחיזה והגדרה ואין בו נקודה דהתחלה וסוף, הרי י"ל שמצד מדריגה זו ניתן לעסוק בו בשעה בשני קוים וענינים שונים לגמרי, גם בתורה וגם בגמ"ח, ולכן בהתאם למדריגתו הבל"ג היה עסקו של אביי בשני הקוים דתורה וגמ"ח¹⁷⁷.

פירוש שמותיהם

ח. ומוסיף הרלו"צ זצ"ל לקשר כל זה גם בפירוש שמותיהם של אביי ורבא ע"ד הסוד, וזלה"ק שם עמ' קמה "ושמותיהם דאביי ורבא מורה על בחינתם, כי אביי הוא

מתאים היטב לתכונת נפשו של אביי, וכנ"ל דעיקר עסקו היה בגמ"ח לרחם על הבריות וכו', ועל כן בהתאם לתכונתו קראו "אביי" לאמר "אשר בך ירוחם יתום" עיי"ש.

(176) להעיר מסיפור הגמ' בע"ז יח, א אודות רבי יוסי בן קסמא ורבי חנניא בן תרדיון, ובמשנת בזה בפנימיות הענינים בתו"א לאדה"ז תולדות יט, ב-ג ובלקו"ש ח"כ עמ' 7-306 ובתו"מ התוועדיות תשנ"א ח"א עמ' 349 ובהערה 47.

והמתבאר משם דהעוסק בקו א' דתורה בלבד, יתכן שהוא מצד טבע נפשו האלוקית ותכונותי', והיינו מצד טבע הרגילות דקדושה המוגבל, משא"כ העוסק בשני הקוים, שבנוסף על העסק בתורה הוא עוסק גם בהקו דצדקה וגמ"ח, הר"ז מורה שעבודתו היא באופן שלמעלה מההגבלה דגדרי מציאותו, עיי"ש.

(177) ולהעיר ממה שפירש הגראי"ה קוק ז"ל בספרו 'עין איה' לברכות שם לפי דרכו [ראה לעיל בהערה שהובא תוכן ביאורו ביסוד חילוק השקפתם ושיטתם דאביי ורבא] וז"ל "וסעד לדבר אמרם ז"ל רבא עסק בתורה חי ארבעין שנין, אביי דעסק בתורה וגמ"ח חי שיתין שנין, כי האיש שמתנשא אל מרחב גדול בשאיפות רעיונו, לא יוכל לכלא את רוחו רק בשלימות אחת, וכשם שמתפשט הוא לכל דרכי הדרשה, כך הוא מתרומם ג"כ לכל ענפי השלימות הלימודית והמעשית, ע"כ לפי תכונתו לא מנעו עסק גמ"ח ועירוב הבריות מההשתלמות שלפי טבע נפשו שמצאה בהגיון פנימי.

אבל רבא מצא בתורת ה' חפצו, ולא היה אפשר לו להפרד מאהבתה של תורה ששגה באהבתה עד אין קץ, כי רק בה מצא אשרו ותעודתו היותר גבוהה בקדושתה".

ובפנים נתבאר באו"א קצת, והיינו ביסוד ביאור הרלו"צ זצ"ל, דרבא היה עסקו מוגבל בתחום וקו א', בהתאם למדריגתו המוגבלת שמבחי' מקיף הקרוב, משא"כ אביי שלא היה עסקו מוגבל רק לתחום א' אלא עסק בו בשעה בכל הקוים, גם אם הם שונים זה מזה לגמרי, והיינו בהתאם למדריגתו הבלתי מוגבלת שמבחי' מקיף הרחוק. ושבעים פנים לתורה.

מלשון אב¹⁷⁸, הרומז על חכמה, והיינו חכמה דב"ן שהוא בינה עילאה וכו', ורבה הוא מלשון רב וגדול, דהיינו התפשטות לאורך ורוחב, והוא ע"ד ה' ראשונה של שם המתפשט לאורך ורוחב, וה' ראשונה קאי על תבונה כידוע".

והיינו דגם במשמעות השם שלהם מתבטא מהותם ושורש נשמתם וה"לשיטתייהו" שלהם אם אזלינן בתר מקיף הקרוב הוא מקיף הרחוק, ד"רבא" הוא מלשון "רב", שמורה על בחי' "תבונה", שהיא מדריגת מקיף הקרוב, משא"כ "אביי" הוא מלשון "אב", שמורה כידוע על בחי' החכמה, והכוונה לבחי' "חכמה דב"ן", שהיא מקבילה למדריגת "בינה עילאה", דהיינו מדריגת מקיף הרחוק, וכמוש"נ בדברי הרלו"צ זצ"ל שם בארוכה¹⁷⁹.

178) ולהעיר ממה שפירש בערוך ע' 'אביי' [והובא בגליון הש"ס להגרע"א ז"ל בגיטין לד, ב, ולפינו הלשון כפי שהעתיק הגרע"א ז"ל בתוספת ציונים משלון] בשם הגאונים בענין שמו של אביי, "דנחמני שמו, והי' בר אחוה דרבה בר נחמני ותלמידיה, וכיון דהוה שמייה נחמני כשם אבוה דרבה בר נחמני, לא הוה קרי ליה בכל שעה נחמני (עיין ברמב"ם פ"ו מהל' ממרים), והיה קורא ליה אביי בלשון ארמית, כאדם שקורא אבי וסליק ליה אביי".

179) ולהעיר ממה שנתבאר בדברינו בספר 'מוסדי האיתנים' (רבי אליעזר הגדול) סימן א' בדרך לימוד ה"לשיטתיה" הייחודית והמיוחדת של רבינו המתבטא בכמה עניינים, ומהם לחבר ולקשר סברת ה"לשיטתיה" הכללית של התנאים והאמוראים עם בעלי השיטה עצמם.

וקשר זה מתבטא באופנים שונים, אם בשמו של בעל השיטה או במקום מושבו, במאורעות חייו, בייחוסו, ברבותיו, בעיסוקו, בהנהגתו, בתפקידו או אף באופן פנימי עמוק יותר – בסוד שורש נשמתו של בעל השיטה [עיי"ש שהבאנו בזה דוגמאות שונות מתורתו של רבינו].

ועיווי"ש שנתבאר כי לאמיתו של דבר, כל ביטויי הקשר הקיימים בין סברת השיטה לבעל השיטה, נובעים למעשה מנקודה אחת פנימית, והיא שורש נשמתו של בעל השיטה, שכן לפי השקפת תורת הסוד והחסידות, הרי כל ענייניו של אדם מתאימים ומסתעפים משורש מדריגת נשמתו הפרטית.

על כן, לא ייפלא אפוא כי נקודת שיטתו בתורה של אותו תנא או אמורא שהשיג בהתאם לשורש נשמתו, מתבטאת היא גם בכל שאר פרטי ענייניו של החכם [ראה בזה בכ"מ בתורת החסידות, לדוגמא לענין השגת שיטת החכם בתורה בהתאם לשורש נשמתו הפרטית – תניא בהקדמת המלקט, ועוד בכ"מ], עיי"ש בכל זה בארוכה.

ויש להעיר בכל זה גם מדרכו של הרלו"צ זצ"ל אשר מצינו במשנתו שהרבה לבאר ולקשר מאמרם ושיטתם דכו"כ תנאים ואמוראים בש"ס עם בעלי המאמר, וזאת בכמה אופנים, אם בהתאם לפירוש שמותיהם, למעשהיהם או לשורש נשמתם – עיוין בספרי 'תורת לוי יצחק' ו'לקוטי לוי יצחק' בכ"מ.

ולהעיר מ'לקוטי לוי יצחק' אגרות עמ' רסג שכתב בזה"ל "אל תדמה שהלימוד וההשכלה בענין העיון והסברא דחכמי המשנה והתלמוד, וגם מי שאחריהם שעסקו בתורה לשמה, הוא בחינת לימוד והשכלה דשכל אנושי פשוט וכדומה, כמו השכל וההבנה דשאר בני אדם, לא כן הוא כלל וכלל . . . ובעל כרחך לומר שהבנתם בתורה לא היה רק בשכל אנושי שבטבע בלבד, רק שכל אחד מהם הביט וראה בחכמה דתורה כמו שהיא למעלה, ולפי שרש נשמתו וחלקו בתורה, אם בהלכה אם באגדה".

*

ט. והנה לאור הדברים, יבואר מעתה יסוד ה"לשיטתייהו" דאביי ורבא בפלוגתתם בכ"מ בש"ס בנגלה ובנסתר, בהלכה ובאגדה, כולל גם בשש הפלוגתות די"ע"ל קג"ם, וכמו כן יבואר הטעם הפנימי לקביעת ההלכה בדרך כלל כרבא ובאלו שש הפלוגתות די"ע"ל קג"ם כאביי, ועוד חזון למועד בע"ה.



ההפרש בין הבטה וראי'

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה זכור ה' עטר"ת פרק א (ע' תקנו) בביאור הפסוק "הביטה וראה את חרפתנו", מביא "דבזמן הגלות אנו מבקשים הביטה וראה שתהי' ראי' בבחינת הבטה עכ"פ. דההפרש בין הבטה וראי' הוא דהבטה היא מרחוק וראי' מקרוב, וכדאיתא במד"ר איכה ע"פ זה אר"פ הבטה מרחוק וכמ"ש הבט משמים וראה וראי' מקרוב וכמ"ש וירא כי לא יכול לו כו'. וזהו הבקשה שיהי' עכ"פ בחי' הבטה מרחוק כו'".

והעירני ח"א, דבמדרש רבא שם יש פלוגתא בדבר:

ר' יודן אמר: הבטה מקרוב וראייה מרחוק. הבטה מקרוב, שנאמר: (מלכים א, יט): "ויבט והנה מראשותיו עוגת רצפים"; וראייה מרחוק שנאמר: (בראשית כ"ב) וירא את המקום מרחוק.

ר' פנחס אומר: הבטה מרחוק, שנאמר: (תהלים, פ): "הבט משמים וראה"; וראייה מקרוב, שנאמר: (בראשית, לב): "וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו".

ועכצ"ל כוונת המאמר שכאן מבאר ע"פ חסידות לפי שיטת ר' פינחס. וק"ל.

וראה בכל זה ב'מבוא' מאת הרב יהושע מונדשיין ע"ה על ספר 'תורת לוי יצחק' – לקוטי לוי יצחק מפתחות, עמ' יא-יג ובהנסמן שם בארוכה.

ולהמבואר בדברי הרלו"צ זצ"ל שבפנים בה"לשיטתייהו" דאביי ורבא ע"ד הסוד, אם אולינן בתר "מקיף הקרוב" או "מקיף הרחוק", וכן בהמסתעף מזה גם ע"ד הנגלה וההלכה וכפי שיתבאר לפנינו בסימנים הבאים בע"ה, נמצא מבואר בנדו"ד הקשר האישי שבין סברת ה"לשיטתייהו" דאביי ורבא הנ"ל עם בעלי השיטה עצמם, והדבר מתבטא בכמה ענינים, הן בפירוש שמותיהם, הן במאורעות חיייהם, הן בעיסוקיהם, והן ובעיקר בשרוש נשמתם, וכמוש"נ בפנים בארוכה.



ארבעים שנה במדבר תוצאה ממעשה העגל

הנ"ל

בד"ה אלה מסעי עטר"ת (ע' תקנ"ג) מביא דברי המדרש שמות רבה פרשה מב (אות ז): "ר' אליעזר בןיעקב אומר, כ"ט יום היו עם הקב"ה וי"א יום היו מתחשבין היאך לעשות העגל כמ"ש אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר, שעשו מעשה שעיר". וממשיך בהמאמר "וזהו שהי"א יום הן דרך להר שעיר, השם ישמרנו, ועלכן הוכרחו להתעכב ארבעים שנה".

העיריני ח"א, דלכאורה דבר זה אינו לפי פשוטו, דהא לפי פשוטו גזירת ארבעים שנה במדבר היא מחמת מעשה המרגלים ולא מחמת חטא העגל.

ולכאורה צ"ל שבפנימיות העניין השפיע חטא העגל על בני"שיגיעו גם למצב דחטא המרגלים.



כיוון השופר (גליון)

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ"י.

בגיליון 1179 ע' 70 מתפלפל הרמ"מ אודות מ"ש בסה"מ עאת"ר: "ולפי זה ענין מן המיצר אל המרחב הוא מלמעלה למטה, דהתחלת ההמשכה הוא מן המיצר והולך ומתרחב, ולכן ע"פ הקבלה צ"ל צד הקצר דשופר למעלה והרחב למטה כמ"ש בפע"ח (וע"פ הנגלה צ"ל הרחב למעלה, וי"ל דהיינו כמשנתנ"ל דמן המיצר אל המרחב הוא מלמטה למעלה)".

יעו"ש תמיהתו.

ולכאורה הביאור הוא פשוט למדי. ההפרש בין הנגלה והקבלה הוא איך מחזיקים את השופר - כלומר בכיוון מושפע כלפי מעלה או כלפי מטה.

פה של התוקע - צד הקצר של השופר ← פה הרחב של השופר.

עפ"י נגלה מחזיקים את השופר ככה: ↙

עפ"י קבלה מחזיקים את השופר ככה: ל. [לכיוון הזקן]

וכן הוא מפורש בשער הכוונת, שער ראש השנה ע' רסב: ואח"כ תכוין בענין השופר בעצמו כי הוא קצר למעלה, ורחב למטה, בסוד מן המצר קראתי י"ה, מקום המצר, הוא מקום הקצר הנתון בפיו של התוקע. ומקום רחב הוא למטה, כי כן הוא בח' המקור שלו, שהוא הדיקנא דעתיקא.....

ולכן צריך שפיו הקצר והמצר, יהיה למעלה, בפיו של התוקע, ופה הרחב, יהיה למטה.



הלכה ומנהג

כיסוי הטלית לראשו ורובו

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בשיחת ש"פ שלח תשל"ג (הנדמ"ח) סי"ד ואילך דן בהדיוק שהטלית צריכה להקיף ראשו ורובו. וראה שם בארוכה איך שמסיק מזה הוראה נפלאה לעבודת רוב בני אדם.

בהערת המו"ל ציין על כך לשו"ע אדה"ז רסט"ז. אך המדובר שם הוא בשיעור הטלית להתחייב בציצית, כדתניא (מנחות מ ב): "טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו, והגדול יוצא בה דרך עראי, חייבת בציצית". ורק שאדה"ז הוסיף (ע"פ הסמ"ק סי' לא) שהמדובר בקטן שהגיע לחינוך מצות ציצית. ומזה מובן שגדול הלושב טלית כזאת, אע"פ שאינו מתכסה בה ראשו ורובו, מקיים מצות ציצית. אם כן איפה מצאנו שהטלית צריכה להקיף ראשו ורובו של הלושב?

ואכן יש להתפלא על מה ששיערו חכמים למצוה של תורה לבני מצוה על יסוד שיעור המספיק לקטנים שהם מחויבים במצות רק משום חינוך, כאילו הטפל קובע על העיקר. כי בשאר דוכתי קאמרינן שאין הקטן מקיים המצוה משום חינוך כי אם באופן שהגדול ה' יוצא ידי חובתו בכך (כידוע השקו"ט אודות חינוך למצות לולב בלולב שאול – ראה ריטב"א סוכה ב ב, וש"נ למש"ב סי' תרנח ולשעה"צ שם). וילע"ע.

אך העיקר מה שנתעוררתי בזה עתה הוא מחמת שנשאלתי על מנהגנו – ומנהג

רוב החרדים לדבר ה' – ללבוש טליתות התלויות למטה מגבו עד שמגיעות קרוב עד הברכיים. ותינח מה שאנו לובשים טליתות רחבות מאד, היינו בכדי שנוכל להתעטף כראוי בעטיפת הישמעאלים, שלזה צריך רוחב פי שלש וארבע של רוחב גב האיש. אבל מהי סיבת אורך הטלית (לאורך האדם, מראשו עד רגליו)? ובספרי תלמידי האריז"ל (מצת שמורים; נגיד ומצוה) ביארו שהטלית צריכה לכסות עד החזה. ומשמע מדבריהם שלמטה מן החזה אין צורך בטלית כלל – גם בטלית גדול.

אכן ממה שנקבע שיעור טלית לפי שיעור קטן בן ט' במצות ציצית – שהיא דוקא במתכסה בה ראשו ורובו (ואדה"ו מפרט דהיינו רוב אורך גופו ורוב רחבו), מזה יש להסיק שגם הגדול ראוי לו ללבוש טלית באופן שמתכסה בה ראשו ורובו.

ולפי ההוראה בשיחה הנ"ל יש להמתיק קביעת השיעור בזה שהקטן "מתהלך לבדו בשוק", וגם בגדול תלה בזה ש"יוצא בה דרך עראי". כי מצות ציצית באה לקדש אופן התייחסות האדם ביציאתו לעולם, להגיע אל "בכל דרכיך דעהו". (בערוך השלחן (סי' טז) קישר שיעור בן ט' לזה שביאתו ביאה. וי"ל דה"ה, ואכ"מ). והיינו השיעור של "מתהלך לבדו בשוק", שהקדושה תחדור את השוק. ואולי גם השיעור לגדול ש"יוצא בה דרך עראי", שכאשר בנערותו התרגל להיות "ראשו ורובו" עטופים ב"פריסו דמצוה", אז יש לצפות "לכשיזקין" תהא יציאתו לשוק "דרך עראי", כי עיקרי מאווייו יהיו עבודת ה' ולימוד תורתו.

והערה אחרונה: אחרי ההוראה הנפלאה בשיחה זו אודות כיסוי הטלית את כל ראשו ורוב גופו, יש לעיין בטעם שמצות סוכה גם היא נקבעה בשיעור "ראשו ורובו [ושלחנו]". ולא – כדמקשה בשיחה זו – כדמצינו במקוה שצ"ל מכסה את כולו, ולא סמכינן ביה ב'רובו ככולו'. ותן לחכם ויחכם עוד.



נכרי שהוסיף נר בשביל ישראל

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

א. כתב כ"ק אדה"ו בשו"ע שלו (סי' רעו, ד): "וכן אם היה נר דולק מבעוד יום או לצורך נכרי או לצורך חולה ובא נכרי והוסיף עוד נר בשביל ישראל אין היתר להשתמש לאורו אלא בעוד שהנר הראשון דולק אבל לאחר שכבה הראשון אסור להשתמש לאור השני וכן אם הוסיף שמן בנר הדולק אין היתר להשתמש לאורו אלא עד בכדי שיכלה השמן שהיה בנר בתחלה ואח"כ אסור. ויש חולקין על זה ומתירין בין במדורה בין בנר בין בהוספת השמן אע"פ שהם של ישראל דכיון שבתחלה

כשעשה הנכרי האיסור בשביל ישראל היה מותר ליהנות ממנו לא יצא מידי התירו לעולם אף לאחר שכלו עצים הראשונים או הנר הראשון או השמן הראשון ובמקום צורך גדול דהיינו שעונג שבת תלוי בזה יש לסמוך על דבריהם להקל."

בקו"א סק"ה כתב כ"ק למקור המתירים: "אבל לאחר שכלו עצים הראשונים וכבה נר הראשון אלא שהוא צורך גדול, אף שדעת הבי"ב וב"ח ומג"א להחמיר, מכל מקום כיון שהוא צורך גדול בשבת הרי זה נקרא שעת הדחק שסומכים בדרבנן אפילו על יחיד במקום רבים, וכ"ש שמשמעות סתימת לשון ספר התרומה וסמ"ג ומרדכי והגהות מיימוניות מורה כמ"ש הט"ז." עכלה"ק.

היינו בעצם הט"ז הוא המקיל בדבר (לצורך גדול) וסברתו בנוי על ב' דברים. א) (עייני בט"ז סק"ג וד') ממשמעות סתימת לשון ספר התרומה וסמ"ג ומרדכי והגהות מיימוניות. דהיינו משכתבו הדין של 'אם יש נר בבית ישראל ובא א"י והדליק נר אחר - מותר להשתמש לאורו' אבל (סתמו ו) לא חילקו 'שלאחר שיכבה הראשון אסור להשתמש לאור השני' משמע שלא סבירא להו האי מילתא. ב) דברי הגמ"נ שכתבו וז"ל וזכרני כשהייתי אצל מורי (היינו המהר"ם ז"ל) במגדול ווישבורק בע"ש עשינו [מדורה] להתחמם בשבת כנגדה וכשישבנו עד שכמעט מדורה היתה כלה באו העבדים ועשאוה גדולה ואמרו בפירוש שעשאוה לנו לנחת רוח וישבנו אנחנו אצלה ושמחנו בדבר עכ"ל.

ב. על מש"כ הט"ז ראי' ממעשה רב של המהר"ם ז"ל כבר הקשה כ"ק בקו"א הנ"ל על זה "וצ"ע בט"ז דלצורך גדול גבי מדורה היינו דומיא דארצות הקרות דמותר אפילו אמירה, וצ"ע." עכלה"ק.

ג. ועל שאר דברי הט"ז, וכן מה שהקשה הבי"ח בד"ה ואם יש נר, "אבל מה שכתב רבינו (הטור) דלאחר שכבה הראשון אסור להשתמש לאור השני וכן אם נתן שמן בנר הדלוק וכו', אין כתוב שם איסור זה, ואדרבה במרדכי שם כתוב להדיא דבנתן שמן בנר נמי שרי כי היכי דשרי בהדליק עוד נרות או הרבה לתת עצים ודוחק לפרש דמיירי דוקא עד שיכבה הראשון ועד שיכלה השמן שהיה בו כבר דהוה ליה לפרש מדלא פירש אלמא דשרי לגמרי, ותו דכיון דטעם האיסור הוא כיון שהגוי עשה מלאכה באיסור דאורייתא בשביל ישראל אסורין בו כל ישראל השתא כיון דבשעה שנעשה המעשה בהדלקת הנרות או בהבערת האש ונתינת השמן בנר לא היה אז שום איסור לישראל שוב אין האיסור חוזר וניעור"

צריך לי עיון איך יפרנסו דברי הירושלמי (כלאים פ"ג ה"ב) על מתני' "גובל שהיה גבוה טפח ונתמעט כשר. שהיה כשר מתחילתו". (גבול של הערוגה שהיה גבוה טפח כשזרעו בו הי"ב זרעונים דתנן לעיל ואח"כ נתמעט כשר ומותר לקיים הזרעים ואעפ"י שאין עכשיו גבוה טפח לפי שהיה כשר מתחלתו בשעת זריעה אבל

אסור לזרוע בו לכתחילה לאחר שנתמעט כסדר שנשנה (פ.מ.).

ומבאר שם בגמרא: נתמעט כשר (הא דתנינן במתני' גבול שהיה גבוה טפח ונתמעט כשר מפרש ר' אימי דוקא לזרעים שבו שנזרעו כשהיה גבוה טפח כשר ומותר לקיימן אע"פ שנתמעט הגבול אבל לזרוע בו בתחלה אחר שנתמעט אסור - פ.מ.): אמר רבי אימי הדא דאת אמר לזרעים שבו הא לזרע בו בתחילה אסור. (אחר שנתמעט מאחר שאלו הזרעים הראשונים מותרין אף אלו השניים מותרין - פ.מ.). עבר וזרע? מאחר שאלו מותרין אף אלו מותרין.

רבי ירמיה בעי, ניחא נעקרו השניים הראשונים מותרין. נעקרו הראשונים השניים מה הן? (כלומר הא ניחא לן בפשיטות שאם נעקרו זרעים השניים הראשונים מותרין שהרי עומדין בהכשרן כי קמיבעיא לן אם נעקרו הראשונים השניים מה הן, מי נימא הואיל ובשעת זרע השניים היו עדיין הראשונים קיימים והרי הן בהכשרן אע"פ שנעקרו הראשונים או דילמא מכיון שנעקרו אין כאן המתיר להשניים ואסורין הן לקיימן שנזרעו באיסור - פ.מ.).

נישמעינה מן הדא. (דתנן בפ' י"ט דכלים מטה שהיתה טמאה וניטלו שתי ארוכות שלה ולא נשתברו וראויות הן להחזירן למקומן ולא נטהרה המטה מטומאתה בנטילת הארוכות: - פ.מ.). המיטה שניטלו שתי ארוכות שלה ועשה לה (ארוכות חדשות ולא שינה את הנקבים של המטה לפי מדת החדשות לפיכך אף אם נשתברו החדשות עדיין המטה בטומאתה שהרי הישנות קיימות הן ולא נשתנו הנקבים שלה - פ.מ.). את החדשות ולא שינה את הנקבי'. נשתברו חדשות טמאה וישנות (ואם נשתברו הישנות טהורה שהכל הולך אחר הישנות שהן היו במטה כשנטמאת וכשנשתברו הויה המטה שבר כלי דלא חזיא בלא ארוכות אלמא אע"פ שעשה החדשות בשעה שעדיין הישנות קיימות היו מ"מ אין הכל הולך אלא אחר הישנות הדא אמרה וכו' נעקרו הראשונים השניות אסורין לפי שהכל הולך אחר הראשונים שנזרעו בעת שהיה הגבול גבוה טפח וכשנעקרו נשאר השניים באיסורן - פ.מ.). טהורה שהכל הולך אחר הישנות. הדא אמרה נעקרו השניים הראשונים מותרין. נעקרו הראשונים השניים אסורין. "עכ"ל הירושלמי.

היינו להדיא שהאיסור חוזר וניעור לאחר שנעקרו הראשונים!



בדין מנין מצומצם ואחד שלא התפלל לחש האם יכול להיות ש"ץ

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

תושב פסיעק נד"ז

בדין מנין מצומצם והאיש העשירי עדיין לא התפלל שמו"ע דלחש שחרית, והשאלה אם עליו לעמוד כש"ץ ולחזור שמו"ע בקול בלא תפלת לחש קודם, כדי שלא להטריח הציבור להמתין עד שיסיים תפילת שמו"ע דלחש (וראיתי בכמה מקומות שהעשירי עולה מיד לעמוד אף שלא התפלל לחש וחוזר שמו"ע בקול)?

הנה בסי' קכ"ד ס"ג כתב רבינו ש"ץ שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שהתפללו בלחש, והוא צריך לעבור להם לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לצבור. ואין צריך לחזור ולהתפלל בלחש, לאחרים מוציא לעצמו לא כ"ש. ואין בזה חשש המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה, כיון שעל ידי הדחק הוא עושה כן.

וכן אם הוא שעת הדחק שאי אפשר להתפלל בלחש תחלה, כגון שירא שמא יעבור זמן התפלה ולא יוכל לגמור כל י"ח ברכות של חזרת התפלה תוך זמן התפלה, יכול להתפלל מיד בקול רם והצבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר הא-ל הקדוש. וטוב שיהיה אחד לכל הפחות שיענה אמן אחר ברכת הש"ץ אם יהיה לו שהות להתפלל אח"כ, או שהתפלל כבר".

בהשקפה ראשונה משמע מדברי רבינו שבמקרה דינן מותר לעשירי שעדיין לא התפלל שמו"ע לחש - להתפלל בקול רם בתור ש"ץ.

ועוד דבשו"ע רבינו סי' קכ"ז סעיף ד' כתב "אם טעה ש"ץ כשהתפלל בלחש, לעולם אינו חוזר ומתפלל שנית בלחש מפני טורח הצבור, אלא סומך על התפלה שיתפלל בקול רם כו". ולדעת הרבה פוסקים ס"ל דתפילה ראשונה הוי כלא התפלל כלל, ומ"מ מפני טירחא דציבורא מותר לו לחזור חזרת הש"ץ (עיין שו"ע רבינו סי' ק"ח ס"ק י"ז שהדבר מוכרע¹⁸⁰). וכמו"כ במקרה דינן שבאמת לא התפלל כלל לחש, לכאורה יהא מותר לו להתפלל מיד כדי שלא יהא טירחא דציבורא.

ב. אמנם כד עיינת שפיר יש לחלק דשאני הכא במקרה דינן שהמתפלל במנין אינו ש"ץ קבוע, ומש"כ רבינו בסי' קכ"ד איירי בש"ץ קבוע שבימיהם כדמשמע מלשונו ש"ץ שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שהתפללו בלחש והוא צריך לעבור להם לפני התיבה לאלתר", והטעם הוא משום שאין אחר שיכול להיות ש"ץ כמש"כ

בקצות השולחן סימן כ"ב ס"א "והש"ץ יכול להתפלל בקול רם אף שלא התפלל לחש תחלה אם אין שם אחר שירד לפני התיבה". משמע דאירי שאין אחר, הא יש אחר עדיף שהוא ירד לפני התיבה. וכ"כ במשנ"ב ס"ק ד' דמיירי דאין בהן אחד שיכול להתפלל לפני העמוד, "אבל בלאו הכי אינו נכון שהוא יתפלל להם בקול רם כיון שלא התפלל מתחלה בלחש בשביל עצמו". משמע דוקא בש"ץ שבימיהם שהיה מתפלל בקול להוציא את האינם בקיאים (או הבקי שאינו יודע להתפלל בקול) וזה היה שליחותו להתפלל לאלתר אחר גמר שמו"ע דלחש, אבל בלאו הכי יש לבעל דין לחלוק שעל הציבור להמתין ואין לו דין ש"ץ. ועוד כתב המ"ב בס"ק ו' : (במקרה שהשעה עוברת) ובלא שעת הדחק הסכימו הרבה אחרונים שלא לעשות כן, כי עיקר התקנה היתה מדינא להתפלל מתחילה בלחש ואח"כ בקול רם". וכך משמע גם בשו"ע רבינו סי' ס"ט ס"ה עיי"ש.

ואולי יש לומר דמ"מ יש לדמות למש"כ רבינו בסי' קכ"ד די"ל דזה העשירי נעשה לו דין של ש"ץ דימיהם, דלכאורה במקרה דינן יש דין טירחא דציבורא אם יתפלל לחש קודם ויצטרכו להמתין, שהרי אין אחר שיכול להיות ש"ץ מחמת שבלעדיו אין ציבור, ולמאי נפק"מ אם הוא ש"ץ קבוע או לאו. אבל באמת אינו (מלבד מה שכתבנו לעיל שהש"ץ היה צריך "לעבור לפני התיבה לאלתר" מחמת שזה היה תפקיד שלו או משום שלא היו ממתנים לו), דיש לומר אדרבא הוא עצמו יתפלל ביחד לחש עם הש"ץ כדלקמן. והוא עדיף מלהיות הוא עצמו הש"ץ דיש בזה ב' רעיונות: א' המשמיע קולו בתפילתו (ודוקא בשעת הדחק מותר). ב' שצריך להתפלל לחש כתקנת חכמים לפני שמתפלל בקול (ועיין לקמן הטעם). ובפרט ע"פ מש"כ בספר כף החיים סי' קכ"ד ס"ק ח' וס"ק ט' בשם פרע"ח דאין לומר העמידה בשחרית ומנחה כ"א תחלה בלחש, ואח"כ יאמר החזרה בקול רם. ומביא בשם כף הכהן סי' ק"ט מתשובת יעב"ץ דאם לא התפלל בלחש ומצא צבור שגמרו בלחש, אינו יכול לומר החזרה ויעלה לשניהם, דאין תפלה החזרה אא"כ קדמה לה תפלת הלחש וכו' דכל דבר שלא נזכר בהדיא בתלמוד ונחלקו בו הפוסקים דעת המקובלים יכריע וכ"ש בענין זה שב ועל תעשה עדיף עכת"ד. וכ"ש דהתם בסי' קכ"ד איירי בש"ץ הקבוע דימיהם, אבל במקרה דינן י"ל שיתפלל יחד עם הש"ץ ויעלה לו תפילה בציבור וגם יצטרף לעשרה¹⁸¹.

ג. ואולי יש להביא הוכחה דכשמתפלל יחד עם הש"ץ דינו כתפילה בציבור, וגם

181) אבל אם עבר ועלה לתיבה להתפלל אף שלא התפלל לחש, לכאורה יש לו דין של ש"ץ. כמו שמבואר בסי' תקצ"ד דאף היחיד המתפלל בקול מחמת החיוב שיש לו בין כך להתפלל שמו"ע, מכל מקום ע"י שהציבור עונים אמן יש לו דין של תפילת ציבור. ועיין בשו"ע רבינו סי' ס"ט והיוצא משם ומסי' תקצ"ד שגדר ציבור הוא כשיש ששה שהתפללו לחש בציבור, והכא איכא ששה שהתפללו לחש וכו'. ועיין שו"ת שבט הלוי חלק ג' סי' ט' שדן בארוכה בדברי רבינו בסי' ס"ט ואכ"מ.

מצטרף עם הציבור. דהנה באשל אברהם ריש סי' נ"ב כתב: "אין ספק שכשמתפללים בעת חזרת הש"ץ התפילה, הרי זה תפילה עם הציבור ממש, כי הרי בהכרח יש יו"ד דצייתי והם העונים ממש לכולי עלמא. ומש"כ בשו"ע בשם הגאונים ע"ה שידלג, היינו כשהוא באופן שאי שאפשר להתפלל כאחד עם הש"ץ בחזרה. או מצד שרגיל לעורר כוונתו על ידי קול ויתבלבלו הציבור בתפילתם בלחש על ידי קולות שלו. או מצד שהוא נחפו שיעוכב עד החזרה. או שכשלא ידלג יוקדם גם חזרת הש"ץ לתפילתו. או שלא יהיה אפשר לו להמתין עד חזרת הש"ץ בשתיקה ואולי יבא לידי הפסק. או שאינו יכול לשער כמה יומשך תפלת הלחש דש"ץ. או שעומד רחוק ולא ידע אימתי יתחיל הש"ץ. וגם כן י"ל שהכוונה מצד עניית אמן דהא-ל הקדוש ודשומע תפילה ואמירת מודים שהם עולים ושקולים לקדושה. אך יש תקנה לזה ע"י שמיעה מהעונים ושומע כעונה". ולכאורה משמע מסוף דבריו שעל ידי ששומע האמן מן המתפללים הרי זה שומע כעונה. ומש"כ בתחילת דבריו "כי הרי בהכרח יש יו"ד דצייתי והם העונים ממש לכולי עלמא" נראה הכוונה יחד עם החזן והמתפלל עם החזן, דאין לדייק שצריך י' חוץ מזה שמתפלל יחד עם הש"ץ, דהא צריך תשעה עונים בלבד והש"ץ הוא מכלל היו"ד והוא אינו עונה עמהם אמן. וא"כ משמע שגם המתפלל יחד עם הש"ץ יכול להצטרף לתשעה עונים. וכן משמע ממש"כ בסוף דבריו "אך לענין השמיעה דאמן בתוך תפילת י"ח נראה שאין חשש הפסק, גם כשיהי' כוונתו שיהי' כעונה וכו'. משא"כ הש"ץ שגם שיכול לכוון שיהי' הוא ג"כ כעונה אמן בין העונים, שהרי אין לו להתחיל בכרכה עד שיכלה אמן מפי העונים, על כל זה נגרע ערכו מצד חסרון העני' בפועל וכמש"כ במק"א שגם שעוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה, על כל זה נגרע ערכו מקרבנות בפועל שהי' תיקנן מצורף לדבור ומחשב' וכו'. וגם מצד שאין לענות אמן אחר ברכתיו אין השמיעה דש"ץ לעניית אמן מהני כלל, ולזה יש יתרון להשומעים כנ"ל. אך המתפלל עם הש"ץ ומתכוין לעניית אמן אחר הש"ץ שיהי' כעונה נראה שאין בזה חשש הפסק ולא גרעון כלל". א"כ המתפלל עם הש"ץ ומתכוין לעניית אמן אחר הש"ץ הוי כעונה, ואינו גרוע מהש"ץ שנחשב חלק עם העשרה.

ויתירה מזו מפורש בחתם סופר קובץ תשובות (חלק האחרון) תשובה ד': "ומה ששאל אם יש לומר קדושה עם השליח ציבור כשהיחיד מתפלל עמו, – זהו עיקר תפלה בציבור, כי מה שהיחידים כל אחד מתפלל בפני עצמו מקרי תפלת יחיד, רק מה שאחד מוציא רבים זה מקרי בציבור. ויעיין מג"א סי' תרפ"ט סק"י ורק מפני שאי אפשר שיכוונו כולם לשליח ציבור תקנו שיתפלל כל אחד בעצמו, והי' ראוי שיאמרו עמו מלה במלה שזוהו כמו מוציא רבים ידי חובתן כבמתני' דסוכה דל"ח ע"א גבי הלל שאומר ועונה אחריו מה שהוא אומר כמו אנא ה', אלא כדי שיסדיר ש"ץ תפילתו תקנו בלחש תחלה כמבואר בסוף ראש השנה ל"ד ע"ב. וא"כ כשאירע שיחיד אומר עם הש"ץ זהו תפלת ציבור האמיתי ואומר כל סדר קדושה עמו".

משמע שהמתפלל עם הש"ץ זהו תפילה האמיתי, וודאי היה מצטרף עם הש"ץ ליו"ד.

ד. אבל לכאורה צריך להבין שהרי רבינו בשו"ע סי' ק"ט כותב וז"ל "וכשהוא מוכרח להתחיל מיד ומתחיל עם הש"ץ, כשיגיע עם הש"ץ לנקדישך וכו' וכל זה כשמוכרח להתפלל מיד משום סמיכת גאולה לתפלה, או מפני שהשעה עוברת, אבל אם אינו מוכרח לא יתחיל עם הש"ץ ולומר עמו נוסח הקדושה, לפי שלתחלה צריך לשתוק ולשמוע נוסח הקדושה מפי הש"ץ ולענות אחריו קדוש וברוך וימלוך בלבד כמו שיתבאר בסי' קכ"ה". ולכאורה משמע מדברי רבינו דוקא כשהוא שעת הדחק והתפלל עם הש"ץ, אבל לכתחילה אסור להתפלל עם הש"ץ מילה במילה.

אבל באמת אינו קשה כלל שהרי מבואר בספר תהלה לדוד או"ח סי' ק"ט סק"ד, ובמסגרת השולחן (קצשו"ע) סי' כ' סק"ד בשם לבושי שרד, שבימינו שאומרים נקדישך עם החזן (כדעת האריז"ל, ולא כבימיהם שרק החזן היה אומר) מותר לכתחילה להתפלל יחד עם הש"ץ ויאמר נקדישך עם הש"ץ. וכל החשש של רבינו בסי' ק"ט איירי בימיהם שנהגו שלא שלא לומר נקדישך אלא הש"ץ, ולכן צריך הוא לשמוע מהש"ץ (כמו בקדיש), כמו שמבואר בסי' קכ"ה עיי"ש. אבל בימינו שאנו נוהגין לומר נקדישך, ודאי מותר להתפלל יחד עם הש"ץ.

ה. אבל כד עיינת בשו"ת אגו"מ ח"ג או"ח סי' ט' כתב שדברי החת"ס (הובא לעיל ס"ג) הם לכאורה דברי טעות, דנמצא דכל הקהל שהם בקיאים לא יצאו תפלתם בציבור כשהתפללו לחש, ורק בתפילת הש"ץ יצאו. ועוד דאם התקנה היה שיצאו תפילה בציבור א"כ היה לגמרא ופוסקים לתת טעם לחזרת הש"ץ כדי שיהא תפילה בציבור. ועוד דפסקינן בגמרא ר"ה ל"ד ע"ב כחכמים ולא כר"ג דס"ל דש"ץ מוציא אף הבקי. והקשו חכמים לר"ג דא"כ מדוע הציבור מתפללים לחש, ותי' ר"ג כדי שהש"ץ יסדיר תפילתו תחילה, משמע שחכמים לא ס"ל הכי, וא"כ צ"ל מאי קאמר החת"ס דטעמא דמתפללים לחש הוא כדי שיסדיר הש"ץ תפילתו תחילה. ועוד בסי' ק"ט פסק הרמ"א דלכתחילה לא יתחיל היחיד עם הש"ץ אלא ימתין אחר הקדושה, והטעם הוא כמש"כ במג"א סק"ט משום שצריך לשמוע נקדישך מהש"ץ וכו'. ולכאורה עדיפא להתחיל עם הש"ץ דאז לכל הפחות יתפלל בציבור, מלהמתין כדי שיספיק לשמוע נקדישך ולא יתפלל אם הציבור. אלא ודאי ס"ל לרמ"א שתפילת הש"ץ אינו נחשב לתפילה בציבור.

אמנם בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' י"א כתב שודאי כוונת החת"ס שתפילת הציבור בשמו"ע דלחש נחשב תפילה בציבור, אלא כלפי חזרת הש"ץ נחשב כתפילת יחיד, דעיקר תפילה בציבור נתקנה להתפלל יחד. וכעין עד"ו מצינו בגמרא יומא נ"א ע"א גבי קרבן פסח דנחשב לקרבן ציבור, אע"פ שכל יחיד עושה לעצמו כו'. ועוד שהרמב"ם כתב בפירוש פ"ח הלכה ד' "וכיצד היא תפלת צבור יהי' אחד מתפלל

בקול רם". ומה שהביא בחת"ס טעמא שמתפללים יחד כדי שיסדיר הש"ץ תפילתו, "דודאי קס"ד (דחכמים) דטעם כדי שיסדר ש"ץ מספיק כדי להקדים תפלת הצבור לפני הש"ץ במקום שיתפללו עם הש"ץ ממש כנ"ל. אבל דין זה נתינת טעם על עיקר תפלת הצבור אם זולת זה היו פטורים לגמרי. משא"כ לה"ג, הקשו לחכמים שפיר כיון דלדבריך צבור פטורים לגמרי דמוציא גם הבקי, א"כ למה מתפללין לגמרי. ולזה השיב ר"ג כדי שיסדר ש"ץ וזה עיקר חי' של ר"ג וכו'. "פירוש דהוקשה לחכמים דאם היה ענין להתפלל עם הש"ץ אלא מפני תקנה צדדית (כדי שיסדיר תפילתו) מתפללים הקהל והחזן קודם לחש, אז מובן מדוע מקדימים וכו' ואין כאן ברכה לבטלה (כך ביאר בשו"ת אג"מ שם), אבל א"ת שאין ענין לציבור להתפלל כלל, שהרי הם יוצאים יד"ח מהש"ץ מדוע מתפללים הציבור הרי זה ברכה לבטלה, ולא היה קס"ד לחכמים לתקן לציבור להתפלל כדי שהש"ץ יסדיר תפילתו. אבל ודאי אחר שהתפללו כולם יחד לחש יצאו תפילת ציבור (ולכן צריך ב' טעמים המובאים בסי' קכ"ד), וא"כ אותו שלא התפלל עדיין, יכול הוא להתפלל יחד עם הש"ץ, והוי ליה תפילה בציבור כמו שתיקנו חכמים שהוא ציבור ממש. ועיין שו"ת באר יצחק שמפורש אפי' אם התחיל להתפלל באמצע שמו"ע נחשב לתפילת ציבור.

ומה שהביא האגו"מ ראייה מגמ' ר"ה נגד דעת החת"ס, לעניות דעתי צ"ע, דמפורש במג"א סי' קכ"ד סק"ג (ע"פ פירוש מחצה"ש שם) שגם לדין דפסקינן כחכמים, מ"מ הש"ץ צריך להסדיר תפילתו קודם. וכמו שהביא מג"א ראייה מסי' קל"ט בדין ש"ץ שקורא בתורה מכל מקום יסדר דבריו תחילה. וכ"כ גם בלבושי שרד סי' קכ"ד על דברי מג"א שם, ובשערי תשובה סי' קכ"ד, ובפמ"ג שם, ובערוך השולחן שם ס"ד כיון שיש לו אימתא דציבורא צריך לסדר תפילתו בכל פעם. (ועיי"ש בדבריהם שמשמע שלדברי המג"א אין המשמיע קולו בתפילה שייך בש"ץ, וזה שצריך להתפלל לחש הוא כדי להסדיר תפלתו פ"א בלחש). ועיין בשאילת יעב"ץ סי' כ"א שמפורש דס"ל דש"ץ צריך להתפלל לחש קודם עם הציבור כדי להסדיר תפילתו - קודם חזרת הש"ץ עיי"ש. וא"כ חזינן דהש"ץ צריך להסדיר אפי' לשיטת חכמים דהל' כוותיהו, וזהו הטעם שהציבור ג"כ מתפללים לחש תחילה, כדברי שבה"ל הנ"ל.

וטעם הדבר שגם חזרת הש"ץ הוי דין ציבור י"ל ע"פ מה ששמעתי מהרה"ג ר' חיים שלום דייטש שליט"א (בשיעור תשע"ח) שמדברי רבינו בשו"ע סי' קכ"ה ס"א מפורש שתפילת הש"ץ הוי תפילת ציבור וז"ל "ואע"פ שאינו נקרא ציבור אלא כשאחד אומר וט' שומעין ועונין וכו' ". הרי לך שגדר ציבור הוא בחזרת הש"ץ. משמע שרבינו ס"ל ג"כ כדעת החת"ס, ולהיפך ממש"כ באגו"מ הנ"ל. והטעם הוא ע"פ מש"כ הרמב"ם פ"ט ה"א שציבור אינו קשור לדין אם להוציא אחד את השני או לאו, אלא כשיש עשרה יחד ממילא יש להם גדר ציבור. והתחלתו הוא בעת אמירת ישתבח ובלשון הרמב"ם "סדר תפלת ציבור כך הוא בשחר כל העם יושבין ושליח

צבור יורד לפני התיבה וכו' ואומר קדיש עונין אמן וכו' ואחר כך אומר ברכו". וכל מה שעושים יחד הוא חלק מתפילת ציבור. ובפרט חזרת הש"ץ שהחזן מצרף כולן יחד (שבשאר התפילה כולם מתפללים לבד, וכאן כולם מתפללים יחד על ידי שמיעה מהחזן ואמירת אמן). ולכאורה כן מפורש בדברי רבינו גם בסי' תקצ"ד (ועיין לקמן דכן משמע בעוד מקומות).

אבל לכאורה יש להעיר שע"פ דברי רבינו בסי' קכ"ה ס"א, יוצא במקרה דינן כשמתפלל יחד עם החזן, ה"ה צריך לומר מילה במילה כל שמונה עשרה (חוץ מקדוש כו'). שהרי רבינו כותב דלפי המנהג שאומרים נקדישך אף שאינם אומרים עם החזן נקדישך מלה במלה, מ"מ מחמת שנחשב לדברים שבקדושה, אין צריך שיאמרו יחד עם הש"ץ מלה במלה אלא אף שכולם אומרים אחריו סגי. משמע כשאינם דברים שבקדושה כמו בחזרת הש"ץ - אז ודאי יש לו לומר כל מילה ומילה עם הש"ץ. וכך כתב רבינו בתחילת ההלכה "שכיון שהם אומרים כל מלה ומלה יחידו, אמירת שניהם נחשבת כאחת כמו שיתבאר בסי' קפ"ג". ופשוט דמה שכתב רבינו לקמן בסי' קפ"ג שימיהר לסיים קודם שהש"ץ יסיים הברכה, היינו בשאר ברכות, אבל בחזרת הש"ץ הוא הפסק וכו' עיי"ש. וכן מבואר בסי' ק"ט שיסיים יחד עם הש"ץ וז"ל רבינו "שאף שאין יחיד אומר קדושה בתפילתו, כשהוא אומר עם הש"ץ אינו נקרא יחיד. וכן יאמר עמו מלה במלה כל נוסח ברכת הא-ל הקדוש וברכת שומע תפלה, כדי שיסיים הברכה עם הש"ץ ביחד, ושוב אין צריך לענות אמן כמו שהש"ץ אינו צריך, שהציבור עונים אחריו ועניית הציבור היא ג"כ על ברכות של זה"¹⁸². הרי לך תרתי שכשאומר יחד עם הש"ץ אינו נקרא תפילת יחיד, אלא תפילת ציבור. ועוד צריך לומר מלה במלה עם הש"ץ כדי לסיים עם הש"ץ. ועיין לקמן באריכות.

ו. אבל עם כל הנ"ל עדיין צריך לתרץ מה שהקשה בשו"ת אג"מ שם מתוס' ברכות דף כ"א ע"ב ד"ה אין יחיד מתפלל קדושה, "וכן הלכה. אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם הש"ץ נקדש, וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור, דאין זה קרוי יחיד". וא"כ משמע מדברי התוס' דכשמתפלל עם הש"ץ הוא תפילת יחיד, ולכן קס"ד גם כשמתפלל עם הש"ץ נקדש הוא תפילת יחיד והוא הפסק, להכי קאמר התוס' דהוי תפילת ציבור מחמת שכל הקהל אומרים יחד. משא"כ תפילת שמו"ע שהציבור כבר יצאו מצות תפילה בציבור הרי תפילתו אם הש"ץ לאו תפילת ציבור. ולכאורה צריך להבין דברי החת"ס והשבט הלוי הנ"ל דזה האיש המתפלל יחד עם החזן הוא לו דין תפילת ציבור, דא"כ מדוע קס"ד התוס' לאסור.

וי"ל בהקדם ע"פ מש"כ המחבר סי' קכ"ה דאין הצבור אומרים עם הש"ץ

(182) עיין לעיל בדברי אשל אברהם.

נקדישך. ובט"ז סק"א הביא הטעם ע"פ מש"כ הב"י בשם הרא"ש משום שאין אומרים קדושה אלא בעשרה ואם כולם אומרים יחד נקדישך אין כאן ציבור. והקשה הט"ז דלכאורה משמע בסי' ק"ט דאם אומר נקדישך יחד עם הש"ץ אינו נחשב ליחיד. ובשוע"ר סי' קכ"ה ס"א לכאורה מתרץ קושית הט"ז באופן נפלא, דיש ג' דרגות: א' לכתחילה יש לציבור לשמוע נקדישך מהש"ץ ולא לענות אחר הש"ץ נקדישך, עד שמגיע הש"ץ לקדושה ואז עונים קדוש קדוש כו' כמו בקדיש שהש"ץ אומר הקדיש והציבור עונים אחריו. ב' אם הש"ץ והקהל אומרים (בלחש) נקדישך מחמת שאומרים בי' אף שאין אומרים מלה במלה יחד אין למחות, דדברים שבקדושה צריך שיהא יו"ד שאומרים נקדש. אבל מכל מקום אין להם דין ציבור אלא דין יחידים (מחמת שאינם אומרים יחד במילה). דרגא ג' הוא דרגת האמצע אם היחיד אומר יחד עם החזן מילה במילה אין לו דין של יחיד אלא דין של ציבור. ובלשון שו"ע רבינו "שכיון שהם אומרים כל מלה ומלה יחדיו אמירת שניהם נחשבת כאחת". "אע"פ שאין אומרים מלה במלה עם הש"ץ" משמע שאם היו אומרים עם הש"ץ הוי תפלת ציבור. אבל מכל מקום החסרון הוא שלכתחילה צריך לשתוק כשאומר הש"ץ נקדישך כמו כשהש"ץ אומר קדושה. ולכן מש"כ בסי' ק"ט אתי שפיר דאירי שאומר מילה במילה עם הש"ץ, והוי לו דין של תפילת ציבור. משא"כ בסי' קכ"ה שאומרים כולם יחד (אבל לא מילה במילה עם הש"ץ) אין כאן דין ציבור אלא דין יחידים "כשכל אחד אומר לעצמו כיחידים הם" ומ"מ מותרים לומר יחד משום דהוי דברים שבקדושה.

ועפ"ז יובן דברי התוס' דיש לדייק, דהתוס' כתב א' שצריך לומר יחד עם הש"ץ נקדש. ב' שאר הקדושה יכול לומר עם הציבור אחר שאמר הש"ץ קדוש וכו'. ולכאורה מדוע יאמר נקדש יחד עם הש"ץ ושאר הקדושה עם הציבור. וע"פ דברי רבינו יש לומר שיש כאן ב' חידושים: א' שאומר יחד עם הש"ץ נקדישך כדי שיהא נחשב גדר ציבור "אמירת שניהם נחשבת כאחת", ולא יאמר נקדישך אחרי הש"ץ שהרי לדעת התוס' אם אומר אחר הש"ץ יש חסרון של ציבור, כמו שמבואר בסוגריים דשו"ע רבינו. וזהו עיקר חידושו של תוס' כדי שלא יקרא יחיד צריך לומר מילה במילה עם הש"ץ. ב' יכול לומר שאר הקדושה עם הציבור וזה עדיף מלומר עם הש"ץ שאר הקדושה שלא כתקנת חכמים (בדומה לקדיש). וזהו דיוק מה שהתוס' נותן טעם "דאין זה קרוי יחיד" משום שאומר יחד עם הש"ץ מלה במלה נקדש (ולא כמו הבנת הט"ז בדעת הרא"ש דהוי כיחידים) אבל כנ"ל אם היה אומר אחר הש"ץ הוי נחשב ליחיד.

ובאופן אחר לדעת האגו"מ חידוש התוס' להוציא שאינו כשאר התפילה שנחשב לתפילת יחיד. ולדעת רבינו החידוש הוא שלא יאמר אחר הש"ץ כמו שאר הקדושה דנחשב ליחיד. או יש לפרש שהתוס' מפרש שאינו נקרא יחיד לגבי חידוש הב' כמו בתי' הבא.

ועוד י"ל ע"פ מש"כ רבינו בשו"ע סי' ק"ט סעיף ג' "שאף שאין היחיד אומר קדושה בתפלתו, כשהוא אומר עם הש"ץ אינו נקרא יחיד. וכן יאמר עמו מלה במלה כל נוסח ברכת הא-ל הקדוש וברכת שומע תפלה, כדי שייסיים הברכה עם הש"ץ ביחד, ושוב אינו צריך לענות אמן כמו שהש"ץ אינו צריך, שהצבור עונים אחריו ועניית הציבור היא ג"כ על ברכות של זה. וגם יכוין שכשיגיע ש"ץ למודים יגיע גם הוא למודים. וכל זה כשמוכרח להתפלל מיד וכו' אבל אם אינו מוכרח לא יתחיל עם הש"ץ ולומר עמו נוסח הקדושה לפי שלכתחילה צריך לשתוק ולשמוע נוסח הקדושה מפי הש"ץ".

וא"כ לדעת רבינו יש לפרש הקס"ד דהתוס' דלכאורה יחיד אינו אומר קדושה כשמתפלל לחש "בתפילתו" (ולא כמו שהבין בשו"ת אגו"מ שעיקר הקס"ד התוס' שיהא לו דין של שאר תפילת הש"ץ דנחשב לתפילת יחיד), דהו"א דזה נחשב לתפילת יחיד (המתפלל שמו"ע לחש) אף שכולם מתפללים יחד בציבור. ולזה קאמר התוס' שאין זה נחשב לתפילת יחיד כשאומר הקדושה בלחש יחד עם הש"ץ.

ז. ובר מן דין י"ל דיש לסמוך על שאר ראשונים והוא ע"פ מה דאיתא בגמ' ברכות דף כ"א ע"ב דר' הונא ס"ל שהיחיד אומר קדושה, ור' יהושע בן לוי ס"ל דאין היחיד אומר קדושה. ופרש"י ד"ה רב הונא, דקאי על קדוש דלר' הונא שם בגמ' מותר לענות קדוש בחזרת הש"ץ. והרשב"א על האתר והריטב"א בסוגיין ובגמ' מגילה דף כ"ג הקשו הלא משנה שלימה במגילה דף כ"ג ע"ב דאין פורסין על שמע בפחות מעשרה ור' הונא מי פליג אמתני'. ותי' על פי מש"כ רש"י דר' הונא קאמר שיכול לומר ביחיד קדושה בשעה שהש"ץ מתפלל את החזרה דזה נחשב לתפילת ציבור. ור' יהושע בן לוי ס"ל דאסור לומר קדושה בשעה שהש"ץ אוחז (למשל) בתקע בשופר, כי דברים שבקדושה צריך לומר בעשרה יחד (כמו שמבואר בהמשך הגמרא) וכן כתב בכתבי ר' אברהם אלשבילי אביו של הריטב"א. ולכאורה משמע מדברי הרשב"א והריטב"א כשהיחיד אומר קדוש בשעה שהש"ץ חוזר התפילה לר' הונא ודאי הוי תפילה בציבור. וגם לדעת ר' יהושע בן לוי הוי תפילת ציבור, אלא שמצד ענין אחר אסור דאי אפשר לומר דברים שבקדושה בפחות מעשרה יחד כמו שמבואר בהמשך הגמרא כו', אבל ריב"ל מודה דהוי דין ציבור. ואף את"ל דר"י ב"ל חולק דהוי תפילת יחיד היינו דוקא לגבי דינא דקדושה, דחסר לו עשרה דאומרים יחד הקדושה, וצריך לאומרו בעשרה שהרי החזן נמצא בתקע בשופר לחירותינו והוא אומר קדוש והוא נחשב ליחיד. אבל ריב"ל מודה שיהא תפילת ציבור כשאומר יחד עם החזן (על חלק זה אינו חולק) מילה במילה. דאי לאו הכי לא הו"ל לחלוק אדרב הונא מטעם דברים שבקדושה דצריך עשרה דבלאו הכי אין כאן דין ציבור. וזה שלא כדברי האג"מ שתפילת הש"ץ אינו תפלת ציבור.

ועוד יש להביא ראיה ממש"כ הרי"ף במס' ברכות דף י"ג ע"א בדפי הרי"ף. וז"ל

"כתב רבינו האי גאון זצ"ל דמנהגה דרבנן, כד עייל איניש לבי כנישתא ואשכח צבורא דמצלו בלחשא, דמיעיב כד דמסיימי, וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה' שפתח תפתח ואומר בהדי שליחא דציבורא מילתא בלחשא, ועני קדושה בהדי צבורא ושפיר דמי למעבד הכי דלית בה הפסקה. והא דאמור רבנן אם יכול להתחיל ולגמור, היכי דמתחיל מקמי שליח צבור, אבל כד מתחיל בהדי שליח צבור שפיר דמי". ולכאורה נראה מדברי ר' האי גאון כשהגמרא אמרה אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה, היינו שכבר התחיל לפני הש"ץ, אבל כשמתחיל אם הש"ץ עדיפה טפי, ובפשטות הוא מצד שיש לו דין ציבור. ולכאורה מוכח דלא כמש"כ באגו"מ הסובר שאין ענין להתפלל יחד עם הש"ץ, דלשיטתו אם הוא רוצה יכול להתחיל שמו"ע כל זמן שיגמור לפני שהש"ץ יתחיל קדושה. ועד"ו דייק האליה רבא סימן ק"ט סק"ט בדברי הסמ"ג והרמב"ם ועיין שם שמביא עוד ראשונים. ועיין מש"כ האג"מ או"ח ח"ג סי' ט' שם במש"כ הא"ר הנ"ל דאין קושיא כלל לשיטתו, דאפשר לומר דסברי שכל הקהל יכולין לומר נקדש. או י"ל אף דס"ל שאין אומרים נקדש מ"מ זה שאומר אם הש"ץ נקדש יכול לומר נקדש אף לכתחילה. אבל לענית דעתי קשה לתרץ כן בדעת ר' האי גאון שכתב ששפיר יותר להתפלל יחד עם הש"ץ מלהתפלל יחד עם הציבור ולגמור עם הש"ץ לפני נקדישך ולדעתו מאי מעליותא איכא וכנ"ל. ועוד לדעת האגו"מ או"ח ח"ג סי' ד' היה עדיף להתפלל יחד עם הציבור דמתפללים לחש, דלכל הפחות יהא לו דין תפילה בציבור כשהתפלל עם הקהל¹⁸³.

וגם זה יצא לנו דשיטת האליהו רבא שם דעדיף לומר עם הש"ץ מילה במילה כל השמו"ע "אבל טוב להתפלל כל התפלה מלה במלה עם הש"ץ".

ועיין מש"כ רבינו בשו"ע סי' קכ"ד "יש אומרים שכל העם יעמדו כשחוזר הש"ץ התפילה, כיון שמכוונים ושומעים התפילה מהש"ץ ושומע כעונה וכאלו מתפללין בעצמן"¹⁸⁴. משמע מדברי רבינו דאף שיצא כשהתפלל לחש מ"מ הוי כאילו הוא

183 ועיין בנימוקי יוסף בסוגיין דגמרא ברכות דף כ"א מפורש כנ"ל וז"ל "ודכולי עלמא יחיד המתפלל לעצמו מצטרף לעשרה אע"פ שאין יכול לענות (לכאורה הכוונה לאמן). וכן כתבו מן המפרשים ז"ל דמתפללין ואומרים קדושה בשביל יחיד, דעד כאן לא פליגי אלא אם אומר ביחיד". אבל באמת אין זה ראייה דע"פ מש"כ עיין שו"ע ר סי' נ"ה סעיף ז' דאירי לדין קדיש וברכו ולא מדין קדושה וצירוף לשמו"ע. והמשך דבריו וכן כתבו מן המפרשים ז"ל היינו ענין חדש.

184 ולכאורה הוא חידוש של רבינו שהרי הרמ"א למד דין זה ע"פ מש"כ בספר המנהגים בהגהות סי' ב' טעמים: א' משום שאם עומד בשוק כמו"כ יש לעמוד לפני מלכו של עולם ב' משום שרואים בתקיעות שנקרא תקיעות דמעומד. ורבינו הביא טעם חדש שאינו מובא בפוסקים עיין בפנים. ואולי למדו ממש"כ הלבוש "י"א שגם יעמדו הקהל על רגליהם בעת חזרת ש"ץ התפלה אע"פ שכבר התפללו מכל מקום לא חיזירו התפלה לומר אותה עם החזן כיון שכבר התפללו וכו'" משמע שהיה הו"א שיתפללו מחמת שהם עומדים והוי כמו חזרת הש"ץ. והיותר נראה הוא משום שדברי הרמ"א

אומר יחד עם הש"ץ וממילא יש כאן ציבור בעשרה, דאי אפשר לצאת "שומע כעונה" בלא ציבור (עיין לקמן), וגם איזה ענין לצאת אחר שכבר יצא. וא"כ יש מעלה כשאומר ממש יחד עם הש"ץ שיש צירוף בין כולם.

וראיני שכן הביא להלכה בהליכות שלמה פרק ט' סעיף ב' "המתפלל שמו"ע עם הש"ץ מצטרף לעשרה ואף אם אין מלבדו תשעה עונים חוזר הש"ץ התפלה". ומבואר שם משום ששומע כעונה והוי כתשעה עונים. וכ"כ בפסקי תשובות סי' קכ"ד סעיף ט'. ועיין בהליכות שלמה פרק ח' ס' מ"ב : המתפלל שמו"ע עם הש"ץ הרי זו תפלה בצבור ומכל מקום אין מעלתה כתפלה עם הציבור ממש". הרי מפורש ב' חידושים הנ"ל: א' כשמתפלל עם הש"ץ הרי זה תפילה בציבור. ב' הרי הוא מצטרף לעשרה.

ה. אבל באמת עדיין קשה קושית אגרות משה שם דמשמעות הרמ"א סי' ק"ט ס"ב דלכתחילה לא יתחיל היחיד עם הש"ץ אלא ימתין עד אחר שאמר קדושה. משמע שחזרת הש"ץ אינו תפילת ציבור לאותו שלא התפלל לחש, דאל"ה מדוע עליו להמתין כדי שישמע קדושה, ולא יתחיל תיכף עם הש"ץ כדי שיספיק להתפלל בציבור. ולכאורה היא קושיא עצומה.

ויותר קשה לפי דעת המג"א סק"א ודעת רבינו בשו"ע סי' ק"ט סעיף ד', דתפילת ציבור עדיפא מאמן יהא שמיה רבה, ולכאורה אף עדיפה מקדושה, שהרי אמן יהא שמיה רבא "גדולה מכל הקדושות ויש יותר מצוה בעניית הקדיש מבעניית קדושה" כמש"כ רבינו סי' נ"ו. דמה לנו שיספיק לשמוע נקדישך מהש"ץ, הרי עדיפה להתפלל שמו"ע עם הש"ץ מלהמתין עד נקדישך?

ודוחק לומר דמכל מקום לדעת המחבר ורמ"א נקדישך עדיפה מתפילה בציבור, וכן מצינו גם בשו"ע סי' ק"ט סעיף א' כתב וז"ל "הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין, אם יכול להתחיל י"ח ולגמור קודם שיגיע הש"ץ לקדושה או לקדיש, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל אם אין השעה עוברת". הרי לך שאף שיש מעלה שיכול להתפלל במנין לכל הפחות בחלק מתפילת לחש של הציבור, מכל מקום עדיפה להמתין ולא להתפלל בציבור עד שיאמר נקדישך. עיין שו"ת אגו"מ או"ח ח"ג סי' ד' כתב בפשיטת שאם התחיל להתפלל שמו"ע דלחש כשהיו הציבור באמצע תפילה דלחש הרי זה נחשב לתפילת ציבור ממש, שהרי כשזה עומד באתה קדוש זה עומד ברפאנו כו' עיי"ש¹⁸⁵. אבל באמת עדיין קשה שהרי כשמתפלל עם הש"ץ הרי יש כאן

מובאין אחר דין שצריך לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולכן היו עומדים. ועיין ברמב"ם הל' תפילה פ"ט ה"ג מובא סתם "והכל עומדין".

185) ולכאורה צ"ע לדעת המג"א, ממש"כ המחבר סי' ק"ט סעיף א' דמשמע דקדושה עדיפה מתפילת ציבור. וכן צ"ע בדברי רבינו שם סעיף א' שאם לא יספיק לגמור שמו"ע לפני קדושה ימתין

תרתי לטיבותא : א' שהוא מתפלל בציבור, ב' אומר נקדישך בציבור. וא"כ לכאורה צודקים דברי האגו"מ.

ואולי יש לומר דממאי דדייקת מסעיף ב' יש לדייק מסעיף א' להיפך, כמש"כ בשו"ת באר יצחק (לר' יצחק אלחנן ספקטור) סי' כ' ענף ב', והוא ממש"כ השו"ע סי' ק"ט ס"א שאם נכנס אחר הקדושה יכול להתפלל אם יוכל לסיים לפני שהש"ץ אומר מודים. ולכאורה יש להקשות הרי מפסיד כל האמנים של שאר ברכות דשמו"ע. אלא ודאי אם מתפלל יחד עם הש"ץ הוי תפילה בציבור. ולדעת האגו"מ או"ח ח"ג סי' ד' כשמתפלל לחש יחד עם הציבור אפי' התחיל באמצע תפילת לחש דציבור נחשב לתפילת ציבור. כמו כן כל זמן שהש"ץ מתפלל הוי תפילת ציבור.

ואף שהרבה פוסקים חולקים כשאינו אומר מלה במלה עם הש"ץ כנ"ל, מכל מקום י"ל דחזינן דלאו לדיוקא אתי דאי דייקת הכי יש לדייק לכמה צדדין להיפך.

ובאמת נראה לבאר הטעם מדוע השו"ע לא כתב שיתפלל לכתחילה לחש עם הש"ץ כדיוק האגו"מ, ע"פ מש"כ באשל אברהם סי' נ"ב שם בתי' הראשון : "היינו באופן שאי אפשר להתפלל כאחד עם הש"ץ" (ועיין שם עוד ביאורים). וידוע שהמציאות הוא שקשה להתפלל מלה במלה עם הש"ץ, ואין חכם כבעל הנסיון. ואולי לכן כתב המחבר בשו"ע סעיף ב' שלכל הפחות בברכת הא-ל הקדוש ושומע תפילה יאמר יחד, ולא קאמר כן בשאר ברכות.

ולכאורה יש להביא ראיה מיניה וביה דהמתפלל עם הש"ץ הוי תפילת ציבור מדברי השו"ע ס"ב : "וכן יאמר עמו מלה במלה כל הקדושה כמו שהוא אומר, וכן יאמר עמו מלה במלה ברכת הא-ל הקדוש ושומע תפילה". ולכאורה היה לו להשתדל רק לשמוע ברכות הנ"ל היכן שהוא נמצא בתפילתו ושומע כעונה (דהלכה כרש"י), דהרי בלאו הכי לא קאמר אמן אחרי ברכתיו. ולכאורה הטעם הוא דכשאומר עם הש"ץ הרי הוא מצטרף להש"ץ ובלשון רבינו "כשהוא אומר עם הש"ץ אינו נקרא יחיד", ולכן אינו צריך לענות אמן כמו שאין הש"ץ צריך לענות אמן. ובלשון רבינו "וכן יאמר עמו מלה במלה כל נוסח ברכת הא-ל הקדוש וברכת שומע

עד שיגמור הקדושה, לכאורה משמע דקדושה עדיפה משמו"ע בציבור. ועיין בפמ"ג א"א סק"ב שתירץ דברי המג"א דכשמצטרף באמצע השמו"ע דציבור לא הוה ממש תפלת הציבור, וסיים דהוא דוחק. ועיין בדברי אג"מ המובא בפנים שתי' דברי המג"א "וגם אולי יש לפרש טעם המג"א שעדיפא תפלת הציבור מאיש"ר באופן שיתבטל שתי תפלות מנחה ומעריב שלא בצבור". ולענ"ד קשה לפרש כן בדברי המג"א שהרי המג"א סתם "ואם בא סמוך לקדיש ואם יתפלל תיכף יבטל אמן יהא שמייה רבא וכו'" אף כשהציבור כבר סיימו תפלת שמו"ע ואוחזים בקדיש (ואפשר לו לגמור התפילה לפני ערבית או מחמת שאומרים תחנון או מטעם אחר) מכל מקום יתפלל קודם. וכן מפורש בדברי רבינו שם ס"א בענין תפילת ערבית שעדיפא להמתין מלהתפלל שמו"ע עם הציבור כדי שיוכל לענות איש"ר בלבד.

תפלה כדי שיסיים הברכה עם הש"ץ ביחד ושוב א"צ לענות אמן כמו שהש"ץ אינו צריך שהצבור עונים אחריו ועניית הצבור היא ג"כ על ברכות של זה". וכך כתבו המג"א סק"ח. ואם אין תפילתו כתפילת הציבור לכאורה לא היה ענין להצטרף עם הש"ץ והיה צריך להפסיק היכן שנמצא כדי שיהא שומע כעונה, ומדוע יש צורך מיוחד לסיים עם הש"ץ, אלא ודאי על ידי שהצטרף עם הש"ץ דינו כדין הש"ץ והוי כמו שאמר קדושה (כמש"כ הרמ"א ס"א שאמן זה חשוב כקדושה) וקשה לומר דבין ברכה לברכה לא הוי הפסק כ"כ דא"כ למה צריך לומר מלה במלה. וגם הוי ליה להביא טעמא משום הפסק ולא משום שעניית הצבור היא ג"כ על ברכות של זה.

ט. איברא כד עיינת בדברי רבינו סי' נ"ה סעיף ז' (ועד"ז בסעיף י"א) כתב "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו ואינו יכול לענות עמהם, אעפ"כ מצטרף עמהם וכו'". ובסוגריים כתב "כגון קדיש וברכו או אפילו קדושה אם הש"ץ לא התפלל עדיין בלחש לעצמו, אבל כשהש"ץ חוזר התפלה פעם ב' צריך לזוהר שיהיו ט' שומעין ועונין אמן אחריו שלא יהיה ברכותיו לבטלה כמ"ש סימן קכ"ד¹⁸⁶". ובשו"ת אמרי יושר סי' ט' אות א' כתב באופן שיש ששה מתפללים יחד ואחד עדיין לא התפלל לחש, ואם מתפלל עם הש"ץ אינו מצטרף. ומסיים שאם היה י' בבהכ"נ בשעה שהתפללו חמשה נראה ברור כיון שכבר התפללו רשאים אח"כ לחזור כל התפלה כדי לשמוע קדושה. וזה שמתפלל עם החזן מביא שלדעת רבינו בשו"ע צריך ט' עונים אמן ואין המתפלל מצטרף. ומביא שדעת החי"א והדה"ח חולקים וגם הטו"ז סי' נ"ה דס"ל דמצטרף מדין שומע כעונה ורבינו לא הזכיר טעם של הט"ז שומע כעונה משמע דלא ס"ל כהט"ז. וגם בספר תהלה לדוד סי' נ"ה הניח דברי רבינו בצ"ע עיי"ש.

ולכאורה משמע מדברי שו"ת אמרי יושר שבנידון דידן שאין ט' עונים אלא ח', וא"כ זה שמתפלל יחד עם הש"ץ אינו בבחי' שומע כעונה וכו' וגם אין עשרה העונים אמן.

אבל באמת קשה לומר כדעת האמרי יושר שהרי רבינו כתב בכמה מקומות

186) ועיין בשו"ת דברי נחמיה דף ס"ז שמבאר שרבינו מתרץ מה שנראה סתירה בדברי המחבר דכאן שכתב שמצטרף אף שאינו עונה והוא כדברי המהרי"ל, ולבין מש"כ בס"י קכ"ד פסק כהרא"ש דהוי כברכה לבטלה. ורבינו מתרץ דהכא איירי מדין קדושה ובוה צריך רק י' באותו מקום אף שאינם עונים משא"כ חזרת הש"ץ צריך י' ששומעים דברי הש"ץ (ועיין בציונים לשו"ע"ר החדשים סי' קכ"ד ס"ק מה. בדיון אם צריך לענות אמן או דסגי בשמיעת דברי החזן). ועיין בקובץ יגדיל תורה חלק י"ח דף 1757 שכתב שכן מדויק בדברי המחבר שבס"י נ"ה איירי מדין דברים שבקדושה משא"כ סי' קכ"ד איירי מדין חזרת הש"ץ. ועיין בשולחן מנחם (קה"ת) ח"א עמוד סי' ע"ד שהעיקר כמש"כ רבינו בס"י נ"ה שלקדיש אינו צריך תשעה עונים אלא שהיו שם בבהכ"נ אבל לתפילת שמו"ע צריך תשעה עונים, וזהו עיקר אף שהוא במוסגר.

וביניהם בסי' ק"ד סעיף ה' "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהיה כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום, ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציא בפיו וכו'". וזהו כדעת רש"י עיין ב"י ועיין בפמ"ג א"א סק"ז "משמע דיצא לגמרי". וכ"כ בסי' ר"א ס"ה. וראיתי בשו"ת שבט הלוי חלק ג' סי' ט' שהקשה הרבה על דברי האמרי יוסף עיי"ש.

י. והנה בהתוועדות תשמ"ג ח"א דף 67 הקשה הרבי ממש"כ בשו"ע רבינו סי' תקצ"א סעיף ב' דבראש השנה הש"ץ מוציא בתפילת מוסף אף את הבקי יד"ח : "והוא שיהא בביהכנ"ס אם השליח ציבור, וישמע ממנו התפילה מתחילה ועד סוף". משמע אף בלא עניית אמן. ולכאורה בסי' קכ"ד שם מבאר רבינו שצריך "שט' יהיו שומעים ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו" וכ"כ ג"כ בסי' נ"ט ס"ד כשהחזן מוציא את הבקי בברכת קר"ש צריך שיהיו "ט' השומעים וענים אמן?"

וראיתי בספר שלחן המלך חלק ב' סימן תקצ"א הארה 3 שמבאר ע"פ מש"כ רבינו בסי' רי"ג "אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפי' ענה אמן אלא א"כ שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוין להוציא, ואז יוצא חובתו בדיעבד אפי' לא ענה אמן".

ועיין בסי' ר"א "וגם כל אדם יש לו לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך ברכת המזון בזמון, ולא לשמוע ולענות אמן. שאף שהשומע כעונה ועונה אמן כמוציא ברכה מפיו, מכל מקום ממנהרין ליתן שכר תחלה להמברך".

משמע שיש ג' חילוקים א' שומע כעונה שהוא דין דיעבד ואינו עונה ממש. ב' דין עונה אמן שזה דין לכתחילה דהוי כמוציא הברכה מפיו. ג' מצוה מן המובחר שיברך הוא עצמו שממהרין ליתן שכר תחלה להמברך.

אבל צריך עיון שהרי מבואר בסי' נ"ט סעיף ד' "ומכל מקום אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור - דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונין אמן, אבל כשאין ט' שומעין יחיד הוא ואין יחיד מוציא את היחיד אפי' מי שאינו בקי וכו' ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן" וכן בסי' קכ"ד "ואפילו מי שאינו בקי יוצא אלא בצבור, דהיינו שט' יהיו שומעין ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו". וכן בסי' תקצ"ד אע"פ שבט' ברכות של מוסף ראש השנה אף הבקי יוצא בתפלת הש"ץ כמוש"כ בסי' תקצ"א מכל מקום אם אין שם תשעה שעונין אמן אחר ברכותיו אין אדם יוצא בתפלתו אפילו מי שאינו בקי ואינו יודע להתפלל בעצמו". י"ל שאין הכוונה הוא שצריך לענות אמן ולולא זאת אינו יוצא ידי חובתו, אלא כוונת רבינו כאן הוא שדין זה להוציא את האינו בקי נתקן בציבור ששומעים ועונים אמן, אבל אין הכי נמי אם שמע ולא ענה אמן יצא בדיעבד.

וא"כ בנידון דידן שהוא מתפלל יחד עם הש"ץ הרי זה כמו דרגא ג' הנ"ל שהרי הוא מברך הברכה (שעדיף מעניינת אמון) ולא פחות מדרגא ב' הנ"ל שהוא ממש אומר הברכה ועדיף משומע, וא"כ הרי הוא ממש כמו המברך עצמו שהרי הוא אומר הברכה. ולכאורה לפי זה הרי הוא מצטרף לעשרה.

ועיין הלשון בלבוש סי' ק"ט סעיף ב' "ואם הוא מוכרח להתחיל התפלה עם הש"ץ וכו' ואח"כ יאמר עמו מלה במלה עד ברכת הא-ל הקדוש, שכשעושה כן שגומר הברכה עם הש"ץ אינו צריך להפסיק ולענות אמון, דהא הקהל עונין אמר אחר ברכתו עם הש"ץ והוא שומע ושומע כעונה (ועיין באליהו רבא הטעם). משמע דס"ל שהוא דרגא הב' וכו'. בכל אופן אתי שפיר דבמקרה דידן הוי כעונה אמון.

וכל זה כתבתי מה שנראה לענ"ד להלכה ולא למעשה.

סיכום : אחד שרוצה להיות חזן מחמת שעדיין לא התפלל לחש, בחשבו שעל ידי כן יצא תפילה בציבור, נראה מדברי הפוסקים שרק בשעת הדחק מותר לעשות כן, אבל בלא שעת הדחק עליו להמתין ולענות קדושה וכו' ולא לעלות לתיבה.

ולרוב פוסקים יתפלל יחד עם הש"ץ מילה במילה ועי"ז יעלה לו לתפילת ציבור.

וכן כשיש מנין מצומצם והוא איש העשירי ועדיין לא התפלל לחש, לדעת הרבה פוסקים (משמע) ס"ל דמותר להתפלל מלה במלה עם הש"ץ וזה נחשב גם לתפילה בציבור ומצטרף.

גם בשמחה' במוצאי יו"ט

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בקצות השלחן (סי' עז, בבדה"ש ס"ק יג) כתב שבאם אומרים 'קבלת שבת' בשעה שהשמש זורחת, אומרים 'גם בשמחה' כיוון שעדיין לא יצא יו"ט.

אבל בס' המנהגים עמ' 26 נאמר שגם בשבת מוצאי יו"ט מתחילין 'מזמור לדוד', ללא חילוק מתי אומרים או 'קבלת שבת'. וכנהוג בין אנ"ש, שאומרים זאת (כרגיל) לאחר השקיעה או גם לאחר צאת הכוכבים.

וכדלהלן בעמ' 27, שבעל יארצייט בעש"ק אומר את הקדיש שאחרי 'לאורך ימים', ובהערת הרבי שם מביא "מש"כ במג"א ושוע"ר סו"ס רסא, שגם אחרי אמירת 'מזמור שיר' עושים כל המלאכות" הרי שאין הדבר תלוי באמירת 'קבלת שבת', כיוון שלמנהגנו לא מקבלים אז קדושת שבת, ולכן אמירה זו שייכת לועש"ק ולא לליל שבת. ולכן בעל יארצייט בעש"ק אומר אז את הקדיש.

ולכן מסתבר שגם ההוראה לומר אז "גם בשמחה" קיימת גם לאחר השקיעה או

צה"כ.

וההוספה בקשר לבעל יארצייט בש"ק, סיבתה שכיוון שבפועל אומרים קדיש זה כאשר כבר נכנסה ש"ק, לכן גם הוא אומר אז את הקדיש.



צירוף למנין כשדרך הרבים מפסיקה ביניהם

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה 'הוראה ומשפט' רחובות
מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

א. דין צירוף למנין ולזימון

כותב אדה"ז בדיני צירוף למנין¹⁸⁷: "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים אף על פי שהפתח פתוח ביניהם כו'. במה דברים אמורים, כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים, אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת, אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד', מצטרף עמהם לעשרה. אבל מי שאינו מראה פנים להם, אפילו עומד על גביהן מלמעלה על גג בית הכנסת אינו מצטרף עמהם. אם מקצתן מבפנים ומקצתן בחוץ וש"ץ על גבי האסקופה תוך הפתח הוא מצרפן, מפני שהוא רואה אלו ואלו והרי זה כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין".

כלומר, בכדי לצרף עשרה למנין צריכים המתפללים לשהות יחד בחדר אחד, אך עשרה שמחולקים בשני חדרים אינם מצטרפים, מלבד באחד מהמצבים דלהלן: א', קבוצה אחת בבית הכנסת וקבוצה שניה מראה פניה דרך פתח או חלון אל המתפללים שבבית הכנסת. ב', השליח ציבור עומד על הפתח והוא רואה את כל העשרה שבשני החדרים וראייתו מצרפת אותם למנין.

והנה דין זה שראייה מצרפת למנין נלמד מדין צירוף לזימון, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה¹⁸⁸: "שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין, ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז דף נ' ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית

(187) סי' נה סט"ו-יז.

(188) ח"א סי' צו.

אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון, ולא תימא דוקא בבית ממש, דבית אחד היינו בירה אחת". כלומר, האוכלים מצטרפים לזימון על ידי ראייתם אלו את אלו לא רק אם הם בחדר אחד אלא גם אם הם בחדרים שונים. והוא הדין לתפילה מצטרפים מחדר לחדר על ידי ראייה.

וכך עולה מה"מראה מקום" בשולי הגליון על ההלכה האמורה בשולחן ערוך אדה"ו בענין צירוף למנין על ידי ראייה¹⁸⁹, שמצוין שם לדברי המגן אברהם¹⁹⁰ "דמדמי לה לסימן קצה סעיף ב" – שם מבואר דין צירוף לזימון על ידי ראייה. וידוע שמראי מקומות אלו הם מרבינו הזקן בעצמו או מאחיו המהרי"ל או מהצמח צדק¹⁹¹.

והנה לענין צירוף אנשים לזימון מבית לבית על ידי ראייה כתב המחבר בשולחן ערוך¹⁹²: "ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפין בשום ענין". וכך פוסק אדה"ו בשולחנו¹⁹³: "ב' חבורות שאוכלות בבית אחד, או בכ' בתים שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם, אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון". כלומר, אנשים הנמצאים בשני בתים שדרך הרבים עוברת ביניהם אינם מצטרפים יחד לזימון אף שרואים אלו את אלו.

ועל פי האמור לעיל שדין צירוף למנין על ידי ראייה נלמד מדין צירוף לזימון, כתב הפרי מגדים¹⁹⁴ שגם לענין הפסק דרך הרבים יש להשוות הדינים, ובלשונו: "וכן מה שכתוב שם רשות הרבים מפסקת אין מצטרף, הוא הדין כאן". כלומר, כשם שדרך הרבים מפסיקה בין חבורות האוכלים ואינם מצטרפים לזימון על ידי ראייה, כך גם למנין אי אפשר להצטרף כשדרך הרבים ביניהם אף שרואים זה את זה.

ב. סברות לחלק בין צירוף לזימון לצירוף למנין ודחייתן

והנה לכאורה מכך שאדמו"ר הזקן לא כתב במפורש את דין הפסק דרך הרבים גם בנוגע לצירוף למנין (כפי שהפרי מגדים כתב), יש לדייק שלדעתו דרך הרבים אינה

189) במהדו"ח ציון קיא.

190) סי' נה ס"ק יב.

191) בקונטרס השלחן אות י עמ' יג כתב: "המראי מקומות ברוב השולחן ערוך הוא מרבינו ז"ל כו', אולם במקומות שחסרו המראי מקומות מחמת חוסר ההעתיקה השלימים מהרי"ל ז"ל". ובמבוא לספר הלכות תלמוד תורה משלחן ערוך אדמו"ר הזקן (אשכנזי) פרק יב הערה 2 כתב: "ביחידות משנת תשכ"ט כאשר דיבר כ"ק אדמו"ר על דבר עריכת מראי מקומות וציונים לשולחן ערוך אדמו"ר הזקן היה לשונו הקדוש: 'המראה מקומות הנמצאים בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הם ברובם מהמהרי"ל או מהצמח צדק'".

192) סי' קצה ס"א.

193) סי' קצה ס"א.

194) סי' נה אשל אברהם ס"ק יב.

מפסקת אלא לענין צירוף לזימון אך לא לענין צירוף למנין, ודלא כהפרי מגדים.

אכן, דיוק זה אינו מוכרח כלל, כי הפרי מגדים נדפס לראשונה כמה וכמה שנים לאחר שחיבר אדמו"ר הזקן את חלק אורח חיים משולחן ערוך שלו¹⁹⁵, וכידוע "דרך רבנו הזקן בכל מקום בשולחן ערוך שלו להעתיק הדינים באופן ובמציאות שמצאם בהספרים והפוסקים שקדמו לו"¹⁹⁶, וכיון שבעת כתיבת הלכות אלו לא ראה אדמו"ר הזקן לאחד מהפוסקים שקדמו לו שיכתבו במפורש שדין צירוף למנין שוה לדין צירוף לזימון לענין הפסק דרך הרבים, על כן לא כתב זאת במפורש, אך אין להוכיח מזה שלמעשה לא סבירא ליה כהפרי מגדים שדרך הרבים מפסקת אף למנין כפי שמפסקת לזימון.

עוד יש לדחות, דבהלכות זימון בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן¹⁹⁷ מדובר על שתי חבורות הנמצאות "בבית אחד או בב' בתים", ויש לומר שכיון שבין "ב' בתים" מצוי שתהיה "דרך הרבים" על כן התייחס אדה"ז במפורש למצב זה וכתב דהוי הפסק. מה שאין כן בהלכות מנין¹⁹⁸ לא הזכיר אדמו"ר הזקן אלא דוגמאות של צירוף בין העומדים "בחדר זה" להעומדים "בחדר אחר" באותו בית הכנסת, או בין "העומדים בפנים" ל"העומדים על האסקופה" או "בחוף" כגון "אחורי בית הכנסת", וכיון שבכאן גוונא לא מצוי שתהיה "דרך הרבים" בין המתפללים, אפשר שמשום כך לא התייחס אדמו"ר הזקן במפורש למצב כזה¹⁹⁹. אך אין הכי נמי בגוונא שיש דרך

195) הפרי מגדים נדפס לראשונה בשנת תקמ"ז בפרנקפורט. ואילו חלק אורח חיים משולחן ערוך אדמו"ר הזקן נתחבר בשנים תקל"א-תקל"ב. ראה 'הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל' לשולחן ערוך רבינו: "והיתה התחלתו בהיותו יושב בשבת תחכמוני כו' באר את התורה בהלכות ציצית והלכות פסח ושניהם נגמרו שמה עד בואם שמה הני תרי צנתרי דדהבא שבת אחים יחד הגאונים המפורסמים קדושי עליון עמודי עולם הרב מוהר"ר שמעלקא ואחיו הרב מ"ו פנחס נ"ע טרם נסיעתם על כסא הרבנות כו', ובמיעוט שנים ב' נגמר זה החיבור על אורח חיים". ובמהדו"ח דשוע"ר עמ' 9 בשולי הגליון ציינים טז-יז ביארו שביאת האחים הגאונים הנ"ל "היינו בתקופת תשרי תקל"ב", ושתי השנים בהם נגמר החיבור "היינו שנת תקל"א שבה חיבר את הלכות ציצית ופסח ושנת תקל"ב שבה נגמר זה החיבור על אורח חיים".

196) אגרות קודש הרבי, אגרת ב'פ"ט, ח"ז עמ' רכח.

197) סי' קצה ס"א.

198) סי' נה ס"ו-ס"כ.

199) וראה שוע"ר הלכות קידוש סי' רעג ס"א-ס"ב: "אין קידוש אלא במקום סעודה שאם קידש בבית זה ואכל בבית אחר כו' לא יצא ידי חובתו בקידוש הראשון כו'. ואפילו בבית אחד מחדר לחדר כו', וכן מבית לעליה, או מעליה לבית צריך לחזור ולקדש. במה דברים אמורים, בנמלך, אבל אם כשקידש היה דעתו לאכול בחדר אחר אין צריך לחזור ולקדש אם שני החדרים הם בבית אחד כו'. אבל מבית לבית או מבית לחצר אינו מועיל מה שהיה בדעתו מתחלה על כך וצריך לחזור ולקדש כמו שנתבאר. ומכל מקום אם בשעת אכילתו שם יכול הוא לראות משם את מקומו שקידש בו אפילו דרך

הרבים בין המתפללים, יתכן שמסכים לדברי הפרי מגדים שאינם מצטרפים.

*

סברא נוספת העלה חכם אחד מדוע דוקא בצירוף לזימון דרך הרבים מפסקת אך לא בצירוף למנין –

דהנה בהלכות בציעת הפת²⁰⁰ כתב אדה"ז: "בברכת הנהנין מי שנהנה הוא ראוי שיברך ואין אחד פוטר חבירו בברכתו, אלא אם כן נקבעו יחד על דבר שדרך לקבוע עליו כגון פת ויין שקביעותם מצרפתן להיותם נחשבים כגוף אחד לברכה אחת לכולם". ומקור דבריו בדברי הר"ן²⁰¹ שכתב וזה לשונו: "קיימא לן דשומע כעונה חוץ מברכת הנהנין דמי שנהנה ראוי שיברך, כי אם היכא דמברך גופיה מיחייב ואיכא קביעותא דדמו כולוהו כחד גופא".

מדברי הר"ן ואדה"ז עולה שבסעודה המחייבת בזימון מצטרפים היחידים לא רק

חלון ואפילו מקצת מקומו יש אומרים שזה נקרא קידוש במקום סעודה ששני מקומות אלו במקום אחד לענין קידוש כמו שהן כמקום אחד לענין צירוף לזימון כמו שיתבאר בסימן קצ"ה".

והנה גם כאן מסתבר לומר שכיון שדין צירוף שני המקומות השונים על ידי ראייה בכדי שהקידוש יחשב במקום סעודה נלמד מדין צירוף שני חבורות לזימון על ידי ראייה, כשם שלענין זימון לא מועילה הראייה באם דרך הרבים מפסקת בין שני הבתים, כך גם לענין קידוש במקום סעודה לא תועיל הראייה בכהאי גוונא.

ואכן כך כתב בספר דרך החיים (הלכות שבת דיני קידוש במקום סעודה ס"א), והובאו דבריו במשנה ברורה (שם ס"ק ז. אלא שהם נקטו שלא רק "דרך הרבים" מפסקת, אלא הוא הדין "שביל היחיד קבוע בימות החמה ובימות הגשמים מפסיק ביניהן", והוא על פי דברי הט"ז בסימן קצ"ה ס"ק ב. אבל אדמו"ר הזקן כתב בסימן קצה ס"א "דרך הרבים", ומשמע שלא סבירא ליה כהט"ז לענין שביל היחיד. אבל על כל פנים למדנו מדברי דרך החיים והמשנה ברורה שהשוו דין קידוש במקום סעודה לדין צירוף לזימון, שאם יש דרך המפסקת בין הבתים אינם מצטרפים אפילו על ידי ראייה).

ואין להקשות לפי הטעם המבואר בפנים שבדיני צירוף למנין לא הזכיר אדה"ז את ענין דרך הרבים המפסקת כיון שלא נקט דוגמא של שני בתים, אם כן בסימן רע"ג שהזכיר הדוגמא ד"מבית לבית" מדוע לא כתב שאם "דרך הרבים" מפסקת ביניהם לא מועילה ראייה להיחשב קידוש במקום סעודה.

דיש לומר בפשטות שאדה"ז רמז לכך בביורו במה שכתב "ששני מקומות אלו כמקום אחד לענין קידוש כמו שהן כמקום אחד לענין צירוף לזימון כמו שיתבאר בסימן קצ"ה", וכיון שתולה במפורש את דין צירוף על ידי ראייה לענין קידוש בדין צירוף חבורות על ידי ראייה לענין זימון, מובן מאליו שכשם ששם דרך הרבים מפסקת ומבטלת הצירוף, הוא הדין כאן.

(200) סי' קסז סי"ז. וכן כתב בס' קצב ס"א ובסי' ריג ס"ו.

(201) על הרי"ף מגילה כג, ב ד"ה אבל הגאונים.

ל"עדה" אחת כפי שהוא בתפילת הציבור²⁰², אלא יתירה מזו הם נחשבים "כגוף אחד".

כלומר, לצורך זימון נדרשת אחדות חזקה הרבה יותר מהאחדות הנדרשת לשם תפילה במנין, שלכן לצורך תפילה בציבור די שהמתפללים נמצאים בחדר אחד או שרואים זה את זה גם אם לא נקבעו יחד מתוך כוונה לשם תפילה בציבור, מה שאין כן לזימון אין שתי חבורות מצטרפות יחד אלא אם כן "נכנסו מתחילה לשם על דעת להצטרף, אבל בסתם אינן מצטרפות אפילו רואים אלו את אלו והם בבית אחד כו' שעיקר החיבור והצירוף הוא הכוונה להתחבר"²⁰³.

על פי זה יש מקום לומר ש"דרך הרבים" מבטלת דווקא את האחדות המיוחדת של "נחשבים כגוף אחד" הנדרשת לזימון, מה שאין כן האחדות הפחותה של מנין שאינה מחשיבה אותם "כגוף אחד" אלא רק "עדה" אחת אינה מתבטלת על ידי "דרך הרבים" העוברת ביניהם, ולכן השמיט אדה"ז את ענין הפסק דרך הרבים בהלכות צירוף למנין.

אכן, סברא זו אינה מוכרחת כלל, ואדרבה, יש מקום לומר דאיפכא מסתברא: ומה אם בזימון שבנוסף לכך שרואים זה את זה גם מתכוונים במפורש להיקבע יחד מכל מקום דרך הרבים מפסקת ומבטלת הצירוף, במנין שאין להם כוונה חיובית להיקבע יחד (שהרי כאמור במנין אין צורך בכך) רק שרואים אלו את אלו על אחת כמה וכמה שדרך הרבים יכולה לבטל הצירוף. כלומר, אם "דרך הרבים" מבטלת צירוף חזק, על אחת כמה וכמה שתבטל צירוף חלש.

*

עוד סברא העלה חכם אחר לחלק בין זימון למנין –

זימון עניינו קביעות לאכילה, וכיון שדרך הרבים סותרת לעניין האכילה, וכמבואר בהלכות עדות²⁰⁴ ש"הבזויים פסולים לעדות מדבריהם והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם", משום כך מפסקת "דרך הרבים" בין האוכלים ואינם מצטרפים לזימון; מה שאין כן לתפילה אין דרך הרבים סותרת, ועל כן אינה מפסקת בין המתפללים.

אכן, חילוק זה אינו נכון, כי גם לענין תפילה יש משום סתירה ב"דרך הרבים",

202 ראה שו"ע"ר סי' נה ס"ב: "כל דבר שבקדושה כו' אין אומרים בפחות מעשרה שנאמר ונקדשתו בתוך בני ישראל כו' תוך האמור כאן עדה ואין עדה פחותה מעשרה".

203 שו"ע"ר סי' קצה ס"ב. וראה שם סי' קסז סי"ד וסי' קצב ס"א.

204 שו"ע חו"מ סי' לד סי"ה.

וכנפסק בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן²⁰⁵ "לא יתפלל אלא בבית ולא במקום פרוץ" והטעם "מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר". לפי זה, אם אכן טעם הפסק דרך הרבים לענין זימון הוא משום שדרך הרבים סותרת לענין האכילה, כך יש לה להפסיק לענין צירוף למנין משום שאף לתפילה היא סותרת.

ג. הפסק דרך הרבים לענין דיעבד

כאמור, אדמו"ר הזקן פוסק שצירוף אנשים משני בתים לזימון על ידי ראייה הוא בתנאי "שאינן דרך הרבים מפסקת ביניהם". אך עדיין יש לדון האם דבריו אמורים רק לענין לכתחילה או גם לענין דיעבד.

דהנה בדברי הראשונים שהם מקור דין זה מצאנו שלא כתבוהו בלשון נחרצת. רבינו יונה²⁰⁶ כתב: "ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה שאינם מצטרפות בשום ענין". כעין זה כתב גם רבי אהרן מלוניל בארחות חיים²⁰⁷: "ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם, נראה לכאורה שאין מצטרפים בשום ענין".

גם השולחן ערוך²⁰⁸ הביא הלכה זו בלשון שיש בה מעט מן ההסתייגות: "ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני בתים אינם מצטרפין בשום ענין". ועל פי האמור יש לומר שהסיבה לכך כי גם הראשונים שהם מקור דין זה כתבוהו בלשון שאינה פסוקה.

ואכן היעב"ץ בסידורו בית יעקב²⁰⁹ כותב מפורש שדין זה מסופק הוא: "ואם רשות הרבים מפסקת בין ב' הבתים או ב' הכתות אפילו רואים זה את זה הדבר ספק".

ועל כן מסיק היעב"ץ לענין מעשה: "ונראה לי שלכתחילה יזמנו אלו לעצמם ואלו לעצמם, ואם זימנו יחד יצאו בדיעבד".

הנהגה לשון אדמו"ר הזקן בהלכה זו היא: "ב' חברות שאוכלות בבית אחד, או בב' בתים שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם, אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון". כלומר, בשונה מלשון הראשונים ומלשון שולחן ערוך המחבר הנ"ל

(205) סי' צ ס"ה.

(206) ברכות לו, א מדפי הרי"ף ד"ה אם היה שמש.

(207) הלכות ברכת המזון אות לד. וכן הוא בכלבו דין הלכות ברכת המזון, מהדו"ח עם הערות וביאורים, ח"א עמ' תשה.

(208) סי' קצה ס"א.

(209) חלק כסא שן, הנהגות הסעודה אות ח. להעיר מהתבטאות הרבי אודות היעב"ץ (תורת מנחם תשמ"ד ח"ב עמ' 1053, בפגישתו עם האדמו"ר רבי פנחס מנחם אלטר מגור): "ר' יעקב עמדין היה מדייק בכל ענין בתכלית הדיוק, עד לדיוק אפילו בנוגע לאותיות כו".

שהתייחסו במפורש למצב בו יש דרך הרבים מפסקת בין שני הבתים וכתבו ברור שמשום כך אין מצטרפים לזימון (אלא שזה גופא כתבו בלשון שאינה פסוקה כנ"ל), אדה"ו אינו מתייחס בדבריו למצב בו יש דרך הרבים מפסקת אלא כותב רק כיצד היא ההנהגה לכתחילה לענין צירוף לזימון – שבכדי להצטרף משני בתים צריך שלא תהיה דרך הרבים מפסקת ביניהם. מניסוח זה אין עדיין הוכחה ברורה כיצד הדין לדעתו לענין דיעבד. כלומר, יתכן שאדה"ו מסכים עם דברי היעב"ץ שכיון שהראשונים עצמם כתבו תנאי זה בלשון "ונראה", "ונראה לכאורה", ואף בשולחן ערוך הובא דין זה בלשון "ויש מי שאומר", על כן אף שלכתחילה אין לצרף לזימון משני בתים שדרך הרבים מפסקת ביניהם, מכל מקום בדיעבד אם עשו כן יצאו ידי חובה.

לפי זה, גם לדברי הפרי מגדים הנ"ל שדין צירוף למנין כדין צירוף לזימון לענין הפסק דרך הרבים, אין הדברים אמורים אלא לענין לכתחילה, אבל בדיעבד שהתפללו על ידי צירוף מב' בתים שדרך הרבים מפסקת ביניהם, נחשב להם שהתפללו במנין.

והנה בהלכה מצאנו כמה וכמה פעמים ש"שעת הדחק הרי זה כדיעבד"²¹⁰. ויש שכתבו²¹¹ יתירה מזו, ש"שעת הדחק עדיף מדיעבד". על פי זה יש מקום לומר שבשעת הדחק, כגון בזמן התפשטות מחלה מדבקת שבגינה אוסרים השלטונות על אנשים להתאסף יחד, ואין אפשרות להתפלל במנין אלא בצירוף אנשים על ידי ראיה מבתים ומרפסות שדרך הרבים מפסקת ביניהם, אפשר לכתחילה לסמוך על דברי היעב"ץ ולצרפם למנין.

ואף דכללא נקוט בידן 'ספק ברכות להקל', וכיצד נסמוך בשעת הדחק על הספק לעשות חזרת הש"ץ ושמא יהיו ברכות הש"ץ לבטלה?

הנה כבר מצאנו להחיד"א במחזיק ברכה²¹² שדן במקרה דומה בו נחלקו הפוסקים האם מצטרפים העשרה למנין או לא, והסיק: "וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בצבור".

ועל דרך זה נאמר אף אנן, דבשעת הדחק שאין אפשרות לצרף למנין על ידי

210) ובלשון רבינו הזקן בשולחן (בדינים שונים): "כל הישועורים שביארנו כו' אינן אלא לכתחלה אבל בדיעבד כו' או בשעת הדחק כו' העמידו דבריהם על דין תורה כו' ויכול לברך עליהם" (סי' יא סל"ב); "בדיעבד כו' יצא, ואף לכתחלה יכול לעשות כן בשעת הדחק" (סי' פט ס"א); "בדיעבד כו' יצא כו' וכן אם הוא שעת הדחק כו' הרי זה כדיעבד ויבדוק לכתחלה בנרות אחרות" (סי' תלג ס"ח); "שבדיעבד מעמידין על עיקר הדין וכן אם הוא שעת הדחק כו' הרי זה כדיעבד" (סי' תנא ס"ג).

211) שו"ת שבות יעקב ח"ג סי' קי.

212) או"ח סי' נה סי"א, הו"ד בשערי תשובה ס"ק (יד)[טו].

ראייה ללא דרך הרבים המפסקת, ואם לא נתיר לצרפם יתבטלו אותם אנשים מתפילה בציבור מ' יום, אפשר לכתחילה לסמוך על דברי היעב"ץ האמורים (שכאמור לעיל אין להם סתירה מדברי רבינו הזקן) – שבדיעבד אין דרך הרבים מפסקת.

ד. סיכום הדברים:

מדברי אדה"ז אין סתירה לדברי הפרי מגדים שדרך הרבים מפסקת לענין צירוף למנין כשם שמפסקת לענין צירוף לזימון. ומכל מקום, על פי דברי היעב"ץ (ומשמעות הראשונים והשולחן ערוך) שדין זה בספק יסודו ועל כן בדיעבד אין דרך הרבים מפסקת, בשעת הדחק – שעלולים להתבטל מתפילה במנין תקופה ארוכה (ארבעים יום) – יכולים להצטרף לכתחילה על ידי ראייה אף שדרך הרבים מפסקת ביניהם.



הגדה על הכוסות (גליון)

הרב שמעון בן ציון אייזנבך

ר"מ בישיבת תו"ת ברינואה

א.

בגליון האחרון הביא הרב ב. א. שליט"א מספר נפש הרב שהגרמ"ס ז"ל הסתפק מה דינו של מי שנשפך לו בליל פסח כוס שני קודם שבירך ברכת אשר גאלנו. אם צריך לחזור ולומר כל ההגדה על הכוס או לא. והספק הוא אם התקנה היא בדווקא שתהא אמירת ההגדה על הכוס או לא. ולמעשה החמיר הגרמ"ס שצריך לחזור וכו'.

והביא את דברי רבינו הזקן בשו"ע סימן תעג סעיף מ וז"ל: "ואף על פי שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כמו שיתבאר אף על פי כן צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו'"

דמוכח דס"ל שצריך לאחוז את הכוס רק באמירת ה"לפיכך", ומה שמוזגים קודם אמירת ההגדה הוא רק כדי להתמיה התינוקות. ומשמע דלא ס"ל שצריך לומר כל ההגדה על הכוס. ושכן משמע גם בדברי רבינו הזקן בסימן תע"ב סט"ז.

ורציתי להוסיף על זה דהנה בסימן תע"ב סעיף כ"ה כתב וז"ל: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו

לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עיי' סי' רס"ט) וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני". עכ"ל. ומדבריו אלו לכאורה משמע כן שההגדה וסיפור יציאת מצרים צריכים לאמרם על הכוס. ולכאורה זה סותר דבריו הנ"ל.

ב.

ההנראה לומר ובהקדים דהנה נדון זה אם צריך לומר ההגדה על הכוס לכאורה הוא מחלוקת הראשונים דו"ל הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"י: "כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום כוס שני קורא עליו את ההגדה כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון כוס רביעית גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר".

ומבואר בדברי הרמב"ם דמה שמוזגין כוס שני קודם אמירת ההגדה הוא משום שצריך לומר עליו ההגדה. וכמו שעל כוס ראשון אומר עליו קדוש היום, ועל כוס שלישי ברכת המזון כך על כוס שני צריך לומר את ההגדה.

וכן יש לדייק גם מדבריו שכתב קודם נוסח ההגדה וז"ל: "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך היא מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים" ומבואר שההגדה צריך לאומרה על הכוס.

אבל מדברי הטור והשלחן ערוך לא משמע כן, שכתב הטור בסי' תע"ג ס"ז "ומוזגין מיד כוס שני כדי שישאל התינוק למה שותין כוס שני קודם סעודה". וכן המחבר כתב: "מוזגין לו מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה" ומדבריהם משמע שהטעם שמוזגין כוס שני קודם ההגדה אינו משום שההגדה צריכה להיאמר על כוס שני, אלא כדי שישאלו התינוקות.

ומדבריהם נראה שמעיקר הדין היה אפשר למזוג כוס שני לאחר ההגדה, קודם אמירת ה"לפיכך" (דמ"לפיכך" צריך לומר על הכוס וכמו שכתב הטור "ונוהגין באשכנז כשמגיעין עד לפיכך מגביה כל אחד כוסו ואוחזו בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו והכי איתא במדרש שוחר טוב לי כשמגיע ללפיכך אוחזו כוסו בידו כדי לומר שירה על היין" ונראה דמה שאמר "ונוהגין" זה קאי על המנהג להגביה את הכוס, אבל עצם דין האמירה על היין הוא מעיקר הדין דאין אומרים שירה אלא על היין. וכן הוא בשו"ע "וכשיגיע ללפיכך יגביה כל אחד כוסו עד שחותרם גאל ישראל").

ובפסחים קטז. במשנה "מוזג לו כוס שני וכאן הבן שואל" וברש"י וכאן הבן שואל: "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם האכילה" וכ"ה ברשב"ם. ומבואר כדברי הטור והמחבר דענין מזיגת כוס שני

קודם ההגדה היא בכדי שישאלו התינוקות.

אולם ברשב"ם שם הביא עוד וז"ל: "ורבינו קיבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל כמו כן בנות צלפחד כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה". ולפירוש זה יש לומר כשיטת הרמב"ם שיש דין אמירת ההגדה על הכוס. ולכן הבן שואל במזיגת הכוס. וכנראה שהרמב"ם יפרש כרבינו יעקב בן יקר.

הרי שלשיטת הרמב"ם יש דין אמירת ההגדה על הכוס, ולשיטת הטור והשו"ע אין דין אמירת כל ההגדה על הכוס.

והנפק"מ בין ב' השיטות היא לכאורה בנדון הנ"ל שנשפך הכוס לאחר אמירת ההגדה או אם שכח ולא מזג את הכוס וסיים ההגדה עד "לפיכך". דלשיטת הרמב"ם שיש דין אמירת ההגדה על הכוס לכאורה יש לו לחזור ולקרוא ההגדה על הכוס. אבל לשיטת הטור המחבר אינו צריך.

ג.

והנה נחלקו הראשונים אם צריך לברך בפה"ג על כל כוס וכוס מהד' כוסות דהרי"ף ס"ל דצריך לברך על כל כוס וכוס וכתב הרי"ף בתוך הדברים ד"כיון דלא אפשר ליה למקרי ומשתי בהדי הדדי צריך לחזור ולברך בתר דגמר ההגדה ובתר דגמר הלילא".

ובבעל המאור נחלק עליו וכתב: "אנו אומרים כי אם רצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו כדתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישנה ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה לשותה בתוך ההגדה".

והרמב"ן במלחמות כתב: "חס ושלום שלא התירו אלא בין כוס לכוס אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה"

והר"ן כתב על דברי בעל המאור: "דאע"ג דאמרינן דבין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישנה משמע ודאי דהיינו בין הכוסות אבל לא באמצע הכוס שאחר שמזג הכוס לספר עליו יציאת מצרים שהוא מן התורה אינו בדין שימזוג כוס אחר וישנה". עכ"ל.

ונראה לתלות מחלוקתם בהנ"ל דהרי"ף, הרמב"ן והר"ן ס"ל כהרמב"ם שיש דין אמירת הגדה על הכוס וכמדויק לשון הרמב"ן "משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש" וכן בר"ן: "שמזג הכוס לספר עליו יציאת מצרים". ומשום זה ס"ל שאין רשאי להפסיק בשתיית יין.

אבל בעל המאור יש לומר דס"ל שכל ענין המזיגה הוא רק כדי להתמיה

התינוקות שישאלו מה נשתנה. אבל אין דין אמירת ההגדה על הכוס וכדעת הטור והשו"ע. ולכן ס"ל שיכול להפסיק בשתיה אף שכבר מזוג כוס השני משום שאין זה נקרא הפסק במצוות הכוס כי לשיטתו אין כלל דין אמירת ההגדה על הכוס.

ועיין ברבינו דוד קט. בד"ה רבינא אמר שהביא את דברי בעל המאור הנ"ל וכתב: "ואין זה כלום שאם אמרו בין הכוסות אין לומר שישתה באמצע הכוס שאינו בדין שימזוג את הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה וישתה אותו עד שלא תגמור מצותו כסדר שתקנו חכמים".

ומשמע דבעיקר הדברים ס"ל לרבינו דוד כהר"ן והרמב"ן. וכן משמע ממש"כ לעיל מזה ד"כיון שתקנו כל חד למצותו זה לקדוש זה לספור ההגדה וזה לברכת המזון וזה להלל". אולם יש בדבריו חידוש במה שנראה שהבין מדברי בעל המאור דס"ל שהכוס עצמו יכול לשתות באמצע אמירת ההגדה שכתב "וישתה אותו" וזהו חידוש גדול שיסבור בעל המאור שיוכל לשתות הכוס עצמו באמצע אמירת ההגדה.

ולהנ"ל יומתק, דכיון שלשיטת בעל המאור אין כלל דין אמירה על הכוס ומה שמוזגים קודם הוא רק כדי להתמיה התינוקות הרי שאין סברא לחלק בין כוס זה לכוס אחר.

ד.

והנה כאמור דברי רבינו הזקן בשולחן ערוך בענין זה לכאורה נראים כסותרים, דבסימן תעג סעיף מ כתב וז"ל: "ואף על פי שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך כמו שיתבאר אף על פי כן צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו' לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'".

ומבואר מדבריו דס"ל כמו שכתב המחבר שאין דין אמירה על הכוס אלא מלפיכך. ואע"פ כן צריך למזוג קודם ההגדה כדי להתמיה התינוקות.

אולם בסי' תע"ב סעיף כ"ה כתב וז"ל: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עיין סי' רס"ט) וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני". עכ"ל. ומשמע שאמירת ההגדה וסיפור יציאת מצרים צריכים לאמרם על הכוס. ולכאורה זה סותר דבריו בסי' תע"ג דשם משמע דס"ל כהמחבר וכאן משמע כהרמב"ם. וצ"ע.

ונראה לומר בשיטת רבינו הזקן, דבעיקר הדבר ס"ל כהמחבר דכל מה שתקנו למזוג כוס שני מיד קודם לאמירת ההגדה הוא כדי שיתמחו התינוקות וישאלו מה נשתנה. ולא משום שסיפור ההגדה צריך לאמרו על הכוס. ומה שכתב בסימן תע"ב בנוגע לחינוך הבנים בארבע כוסות שהוא משום ש"יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם וכו' ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני". הוא משום שמ"מ כך היתה התקנה שימזגו את הכוס קודם אמירת ההגדה, ונמצא דסוף סוף תקנת חכמים שיאמרו ההגדה על הכוס. ואף שסיבת התקנה אינה משום שצריך לאמרה על הכוס, מ"מ כך הייתה התקנה שימזגו את הכוס מתחילת ההגדה וישתוה רק לאחר שמסיימים ברכת אשר גאלנו.

ה.

אכן יותר נראה לומר, ובהקדם דקדוק בדברי רבינו הזקן, דהנה בתחילת דבריו שם בסימן תע"ב כתב שצריכים לחנך את הקטנים "להשקותם כוסות", ובהמשך בחצאי עיגול מבאר את החיוב שלהם לשמוע את הדברים שנאמרים על הכוס ואינו מדבר על עצם חיוב שתיית הד' כוסות. ונראה שלא נתכוין דהחיוב לחנך את הקטנים לשמוע את מה שאומרים על הכוסות, הוא מצד עצם הדברים הנאמרים עליהם. אלא שהחיוב לחנכם לשמוע, הוא רק משום שצריך שהד' כוסות יהיה על הסדר. דז"ל "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר" וכו' והיינו שלא די לחנך את הקטנים לשתות ד' כוסות אלא שצריך שהד' כוסות יהיו על הסדר. ומשום זה צריך שישמעו את הדברים הנאמרים על הכוסות.

והטעם הוא כמ"ש בסי' תע"ב סעיף טז: "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד וחייב לשתות עוד ג' כוסות על הסדר שיתבאר".

והיינו דדין ד' כוסות נאמר דווקא אם שותה אותה על הסדר, וכפירוש הרשב"ם בפסחים קח: "שתאן בבת אחת רב אמר ידי ארבע כוסות לא יצא" ופי' הרשב"ם "ונ"ל דהכי פירושו בבת אחת שלא על סדר משנתינו" ע"כ. (ודלא כפרש"י שם).

וזהו שבא אדמוה"ז בסעיף כ"ה לומר שאף את הקטנים צריכים לחנך להשקותם כוסות על הסדר ומבאר שם בסוגריים: "דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות" והיינו שאין הכוונה כאן מצד החיוב לחנכם לשמוע קידוש וברכת המזון וכו' אלא מדין ד' כוסות.

דהנה בכל זה הסימן מדבר רק מענין הסיבה וד' כוסות וזהו שכותב שגם בקטנים שהגיעו לחינוך שייכים לד' כוסות על הסדר שהרי מבינים מה שאומרים וכו' וא"כ

גם אצלם שייך "הפסקות" בין הכוסות.

(ובזה יש להמתיק קצת מה שראיתי מקשים על לשון אדמוה"ז שכתב "ראוי לחנכם לשמוע קידוש" והקשו על זה שהרי נתבאר בהלכות קידוש שיש חיוב לחנכם לשמוע קידוש. אכן להנ"ל יש לומר שלא בא ללמד כאן עצם חיוב שמיעת הקידוש וכו' אלא רק לענין שגם הם ראויים לשמוע ובמילא הוא להו "הפסק" בין הכוסות. אבל בהמשך גבי ברכת המזון נקט לשון "חייב לחנכם" וצ"ע).

1.

אלא דעדיין יש לדקדק אמאי בהלכה ט"ז שמדבר על חיוב הגדולים בארבע כוסות כתב ד"על הסדר" היינו שצריך "להפסיק" באמירת ההגדה וההלל וכן באכילת המצה וברכת המזון. ולא כתב ד"על הסדר" הוא שצריך לקדש על כוס ראשון ולאמר ההגדה על כוס שני וברכת המזון על כוס שלישי והלל וברכת השיר על כוס רביעי. ואילו בסעיף כה כשמדבר בחינוך הקטנים נקט על הסדר שראוי שישמעו הקידוש שאומרים על הכוס וכו'.

והנראה דהנה בסימן תע"ב "דיני הסיבה וד' כוסות" מדבר בהלכות ארבע כוסות (וההלכה ט"ז שאומר שצריך להיות על הסדר היא ההלכה הראשונה בזה דעד סעיף ט"ז מדבר בהלכות הסיבה ובסעיף ט"ז מתחיל לומר הלכות ארבעה כוסות), ונראה מדבריו שמדין ארבע כוסות אין צריך אלא שיהיה הפסק בדברים הללו (הגדה, הלל, ברכת המזון וכו') דבלא הפסק זה אין זה נחשב לארבע כוסות אלא לכוס אחד. אבל אין חייבים מדין ארבע כוסות לומר ההגדה וההלל וברכת המזון על הכוסות אלא להפסיק ביניהם. אבל בסימנים שלאח"ז מתע"ג ואילך שמדבר על דיני הסדר הקידוש וההלל וכו' ומצד דין קידוש צריך שיהיה על הכוס. וכן ההלל משום שאין אומרים שירה אלא על היין ועד"ז ברכת המזון.

ובפסחים קיז: במשנה "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו" ובגמרא "א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס א"ל ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה" וברש"י "כלומר: ראוי שיעשה בו מצוה אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברכת המזון" עכ"ל ומבואר שבין למ"ד ברכת המזון טעונה כוס ובין למ"ד שאין טעונה כוס, הנה הכוס עצמה אינה לברכת המזון ובלא ברכת המזון על הכוס שפיר יוצאים י"ח ארבע כוסות אלא משום שברכת המזון טעונה כוס לכן צריך לאומרה על הכוס או למ"ד שאין טעונה כוס מ"מ "ראוי שיעשה בה מצוה" אבל מכל מקום "אין הכוס בא בשביל ברכת המזון".

ומכל זה יוצא שמדין ד' כוסות אין צריך כלל למזוג קודם ההלל והגדה וברכת המזון אלא שצריך ששתיית הכוסות יהיו ע"י הפסקות אלו. ומעתה הרי לענין מצות ארבע כוסות אין דין כלל שיאמרו על הכוסות. ואם כן מה שכתב בסעיף כה בנוגע

לחינוך הקטנים ונקט שם "לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון" וכן ההגדה "שאומרים על כוס שני" ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי וכו' שאומרים על כוס רביעי" הרי בהכרח שאין הכוונה שצריך לאמרם על הכוסות וכתנתבאר. אלא נקט כן שהרי בפועל כך עושים וכמבואר בסימנים שלאח"ז והיינו שהרי התקנה היא שעושים קידוש על כוס ראשון וכו' וע"ז כתב שראוי לחנך הקטנים שישמעו מה שעושים אבל אין כוונתו שיש דין אמירה על הכוסות וכתנתבאר שהרי מדין ד' כוסות אין צריך לומר כלום על הכוסות.

ולפי זה גם אמירת ההלל וברכת המזון לענין עצם חיוב שתיית הכוסות הם שוים לאמירת ההגדה על כוס שני שאין חיוב בזה מצד חיוב הארבע כוסות. וא"כ לא יקשה מה שנקט כאן "סיפור יציאת מצריים שאומרים על כוס שני" שהרי לא בא לומר אלא ההפסק שיש באמירת ההגדה (והנה הקטנים שייכים טפי להבין סיפור יציאת מצריים יותר משאר ההגדה ולכן דייק לומר "להבין מה שמספרים להם מיציאת מצריים) אלא שנקט שאומרים על הכוס שני משום שסוף סוף כך הייתה התקנה שימזגו קודם כוס שני.



הוספת שם לאחד המחותנים (גליון)

הרב יוסף וויינבערגער

תושב השכונה

בהערות וביאורים גליון א'קע"ט עמ' 106 כתב הרב מנחם מענדל רייצס שבד"כ במקרה שהשמות של חתן וחמיו, כלה וחמותה, ומחותנים ומחותנות זהות - אז הורה הרבי להוסיף שם, ומוסיף שלמרות שבד"כ הרבי לא ציין איזה שם להוסיף, והשאיר הדבר להחלטתו הפרטית של כאו"א, הנה בכל זאת ישנם כמה עדויות שבהם הרבי כן נקב בשם מפורש כהצעה להוספה: "בן-ציון", "ברוך"²¹³, "יוסף" ו"אלטע".

רציתי להוסיף עוד מספר מקרים:

213 בנוגע להוספת השם "ברוך" כשחתן וחמיו שמותיהם שווים, מעניין לציין, שסבו של הרבי, ר' ברוך שניאור זלמן ה' הראשון בניני אדמו"ר הצ"צ שנקרא ע"ש אדמוה"ז, אבל לפני חתונתו עם הרבנית זעלדא רחל בתו של ר' שניאור זלמן חייקין מפודוברנאק, הוא ה' חייב להוסיף שם, שהרי שמו ה' "שניאור זלמן" כשם חמיו, וככל הנראה, הוסיף אז את השם "ברוך" כשם ראשון, ואילו השם האחרון, "זלמן", בו נקרא בעיקר חותנו, נשתקע. - ראה במאמרו של ר' שמואל קראוס, 'בית משיח' גל' 120 עמ' 33.

השם המלא של אדמו"ר הריי"צ - בתשמ"ה לחתן ששמו "יצחק" וגם שם חמיו הי' "יצחק", הרבי הורה לחתן להוסיף שם כשמו של אדמו"ר הריי"צ, היינו - "יוסף"²¹⁴.

כמו"כ, בתשרי תש"ל, במקרה שלב' המחתנים קראו "יוסף", הורה הרבי להוסיף את השם "יצחק"²¹⁵.

אלתר - בסיון תשי"ג כאשר בתו של ר' דובער ח. עמדה להתחתן, הוא שאל את הרבי אם יש חשש שהכינוי של החתן וחותנו שווים. כי לו קראו - "בערל", ולחתן ששמו הי' "שלום דובער", גם כן קראו - "בערל". והרבי הורה לו להוסיף שם.

ר' בערל אמר לרבי שהוא חושב להוסיף את השם "מאיר"; שהרי כשנולד בשנת תרנ"ז קוראו לו ע"ש סבו - מצד אמו - ר' מאיר בער, והסיבה שלא קראו לו "מאיר" הי' מפני שסבו - מצד אביו - ר' מאיר פאליק, היה חי בשעה שנולד, אבל כעת כשהוא כבר בעולם האמת, אפשר להוסיף את השם "מאיר", ולכן ברצונו להוסיף לעצמו את השם - "מאיר"²¹⁶.

הרבי לא קיבל את זה, אלא הציע לו להוסיף את השם "אלתר".

"ברכה" או "נחמה" - בתשרי תש"ל ר' עמרם הנ"ל כתב לרבי ששם הכלה ("שמחה") ושם אמו שווים, והרבי הורה לו שעלי' להוסיף שם נוסף, או "ברכה", או "נחמה".

שמות של אחד הרביים או הרבנית - כשביררתי על כך בזמנו אצל המזכיר הריל"ג, הוא ענה לי שעל פי זכרונו לפעמים הרבי הורה שהשם הנוסף יהי' שם מאחד הרביים או הרבניות²¹⁷.

והוסיף שבד"כ במקרה כשא' נקרא ע"ש אחד מרבתינו נשאינו, והי' שמו כשם חותנו, הורה הרבי להוסיף שם מא' הרביים דוקא²¹⁸.

214) 'דבר מלך' עמ' 68

215) מפי ר' דניאל עמרם.

216) לאחרונה הי' מקרה כזה, וא' מאנ"ש רצה להוסיף לעצמו את השם של סבו, לאחר שהסבא נפטר, ושאל אחד מרבני אנ"ש שהורה לו שאין לעשות כך. מעניין לברר מה דעתו של הרבי בזה, והאם שייך ללמוד זאת מהמקרה כאן.

217) יש לעיין בזה, שהרי ידוע ש"אין מערבין בין קודש וחול".

218) לאידך ראה 'מאוצר המלך' ח"ג עמ' 181, לחתן וחותנו ששם "מנחם מענדל", כתב הרבי: "לכתבו בענין השמות - יוסיף לעצמו (בעלי' לתורה, בחתימה וכו') שם בלה"ק", אבל לא ציין שהשם הנוסף יהי' דוקא משמות הרביים.

[בחירת שם ע"פ עצת רב מורה הוראה - כמו"כ יש לציין לאג"ק חכ"ד עמ' רצה, ממכתב מיום ה' אדר תשכ"ז, לאחד מאחבני" הספרדים ששמו כשם חותנו, ושאל אם להוסיף שם, ואיזה שם להוסיף, וע"ז כתב הרבי: "לכתבו ע"ד הוספת שם ואיזה - יבחר בשם ע"פ עצת רב מורה הוראה במקומו (היינו - מקום שלומד תורה ומתפלל וכו')"²¹⁹].

מכל זה נראה (כפי שציין רמ"מ רייצס, שם) שהשמות שהרבי בחר, היו שמות שיש בהם תוכן של ברכה, הוספה, ואריכות ימים, וכמו"כ שמות הרביים²²⁰.

כשבנוסף לשם השהו יש עוד שם ושם הקריאה משותף

כיון דאתינן להכא יש לציין, שלמרות במקרה שבנוסף לשם השהו יש עוד שם, אין חשש כלל, וכפי שהרבי כתב כו"כ פעמים²²¹ ש"אנו אין לנו אלא פס"ד כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שו"ת אהע"ז ח"א סקמ"ג, פסק"ד ליו"ד סקט"ז) שכיון ש"אין השמות שווין ממש אין שום חשש כלל וכלל", הנה נראה שלפעמים הרבי החמיר והורה להוסיף שם אפילו במקרה שהי' שם נוסף.

ראה במקרה הנ"ל עם ר' דובער ח., ששמו המלא של החתן הי' "שלום דובער", ובכל זאת הרבי הורה להוסיף שם. וכמו"כ במקרה של ר' בנימין אלטהוויז (העו"ב, שם), שהרבי הורה לו להוסיף את השם "בן ציון", למרות ששם המלא של חותנו הי' ר' בנימין אליהו גורודצקי²²².

הנה בנוגע להוספת שם כשהחולה נקרא ע"ש א' הרביים, מסופר מפי המזכיר הריב"ק שבשנות המ"מים הי' ילד בשם "מנחם מענדל" (או שם של אחר משמות הרביים), והי' חולה מסוכן ה", ואחד ממשפחתו שאל את הרבי האם להוסיף את השם "חיים" או "רפאל", כנהוג. והרבי ענה "די נאמען אליין וועט העלפען!". מקרה נוסף בתשמ"ז כשא' מאנ"ש בשם "יוסף יצחק" נחלה ורצו להוסיף לו שם, וכשאלו על כך את הרבי, הגיב: "ער האָט דאָך אַ נאָמען נאָכען שווער!" וראה גם ביומנו של הרב מאיר יחיאל הרשקוביץ - יום ב' ג' שבט תשמ"ז - 'תשורה' רוזנברג (מנחם-אב תשע"ה) עמ' 49.

(219) ומכאן כתבו עורכי הספר 'אסיף מנהגים והנהגות - מעגל החיים' (עמ' 426) שבחירת השם שבחירת השם תהי' דוקא בעצת רב מורה הוראה, אבל מאידך בעשרות המכתבים והמענות שישנו ע"ד הוספת שם, לא מצינו שהרבי יורה כן, ויתכן שכאן מדובר בבחור בעל תשובה וכדו'.

(220) אגב ביומן מחשון תשנ"ג הובא שחתן ששמו כשם חתנו שאל את הרבי להוסיף שם, ואם כן איזה, ורשם ג' שמות. הרבי הניד בראשו הק' לחיוב, והסכים על השם "ישראל".

(221) אגרות קודש ח"ד עמ' קס, ח"א עמ' רפו, חט"ו עמ' תקכ, ח"כ עמ' שע ועוד.

(222) הנה גם במקרה של הרמ"מ הלוי שי' וולפא (העו"ב שם), השמות לא היו דומות (הוא נקרא "מנחם מענדל חיים" (ע"ש סבו), ושם חותנו הי' "חיים מנחם"), ואכן כששאל על כך את הרבי, הרבי ענה לו: "הרי זה סדר הפוך, ו"א שם אחר, אך כיון שמעורר יוסיף לעצמו השם". ואולי ה"ה במקרה של ר' דובער ח., שהיות ששאל על כך, לכן הורה לו הרבי להוסיף שם, אבל מאידך במקרה של ר' בנימין אלטהוויז, ההוראה הגיעה מ"אתערותא דלעילא", והוא לא שאל על כך את הרבי.

ואולי הרבי החמיר במקרה שנקראים באותו שם, כפי שכתבו הפוסקים²²³ שהשם הנוסף נחשב לשם חדש רק באם קוראים להם בשם שאינו שווה - כי שם הקריאה העיקר²²⁴, משא"כ כשנקראים בפי כל רק בשמות השוין.

אבל אין זה מתרץ למה יש להוסיף שם נוסף, הרי יכולים לשנות את השם הקריאה (וכפי שהרבי הורה לכו"כ²²⁵).

שמות המחותנות שוים

רציתי להוסיף נקודה נוספת (שכבר דשו בו רבים²²⁶):

בצוואת ר' יהודה החסיד (סכ"ד) איתא "שני בני אדם ששמותיהם שוים לא יזדווגו יחד בילדיהם", והרבה מהאחרונים כתבו שהיינו דוקא על השתווה השמות של המחותנים, אבל לא כששם המחותנות שוות.

באג"ק חי"ח עמ' קלו, כותב על כך הרבי: "ובהנוגע לפועל . . . כדאי להוסיף שם למי שהיא מהאמהות, כי רואה אני במכתבו ששם אם העלמה ושם אמו שוה הוא...".

ב'שולחן מנחם' ח"ו עמ' קמא הערה ב' הוסיפו: "ומהאמור כאן אין לדון להחמיר בזה בכל מקום, היות ומדובר כאן במקרה מיוחד שהיו בו כמה פרטים מיוחדים [ע"ש], ואולי משום זה יש להקפיד יותר".

ברצוני להעיר על כך מהמקרה של ר' יוסף בן ציון רייצס (העו"ב, שם), שם ההוראה הגיעה מ"אתערותא דלעילא", והרבי בעצמו הורה להוסיף השם "אלטע".

ועד"ו הורה הרבי לר' שניאור זלמן גורארי, כשבנו ר' נתן עמד לקראת גמר

223) ראה צוואת רבי יהודה החסיד, מהדורת אוצר הפוסקים, עמ' רד הערה כא.

224) וראה אגרות קודש אדמו"ר הרי"צ ח"י עמ' קמו - מה שכתב אדמו"ר הרי"צ במכתב מיום ו' ניסן תש"ט, אודות שיווי שמות בין הכלה לחמותה, שלכל א' מהן היו ב' שמות, וא' מהן שם משותף, אך כל א' נקראה בשם אחרת: "אודות שיווי השמות הנה בענין קריאת שמות באופן כזה אין לחשוש כלל וכלל כי שם הקריאה עיקר".

225) ראה 'שידוכין ונישואין' ח"א עמ' עט: "מה שכתב במכתבו בענין השם של המיועד להיות חתן של בת אחותו תחי', שיש לו גם השם מנחם מענדל, הנה ידועה תשובת הצ"צ ופסק דין נשיאנו הק' להלכה למעשה, שאין בזה כל חשש כלל, כיון שנקרא בשם שמואל מנחם מענדל. ובפרט שבכלל קוראים אותו, וכמ"ש במכתבו, בשם מוליע. ובטח גם להבא ינהג ככה לקוראו בשם הראשון. אבל אין לשנות אופן עלית לתורה". וראה גם אג"ק אדמו"ר הרי"צ ח"ד עמ' רטז: "ומעתה יקראו את הכלה תי' בשמה הראשון", ועוד.

226) ראה הערות וביאורים גל' תתקעז עמ' 23, גל' תתקעט עמ' 32 ועמ' 34, וראה מה שכתב

המזכיר הריל"ג בגליון תתקפ עמ' 49

השידוך, והתברר שהשם של שמחותנות זהה, והרו"ג חשש שאולי הרבי יבטל את השידוך. בפועל כששאל על כך את הרבי, הרבי הורה שאחת מהמחותנות תוסף לשמה שם נוסף, ושימתינו שלושים יום עד שיפרסמו את השידוך.

ואולי יש לומר מכל זה, שמכתב הנ"ל (אג"ק חי"ח), אינו מדובר במקרה מיוחד ונדיר (שפי שכתבו ב'שולחן מנחם'), אלא ששיטת הרבי הוא שיש להחמיר גם כששמות המחותנות שוים (ואם רוצים לשדך יחד את ילדיהם, אז יש להוסיף שם).

[וכפי שהעיר הרבי (אג"ק חי"א עמ' רצה) לר' אברהם אהרן פרייס²²⁷: "בשמות האמהות של החו"כ אם מקפידים בשווים - עיין שדי חמד מע' חו"כ סק"י", ושם ה'שדי חמד' סובר שיש להחמיר במחותנים והן במחותנות].

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר ולהאיר בכל זה.



תפילת ותיקין או שמיעת ברכת כהנים

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי, מה עדיף האם להתפלל תפילת ותיקין בלי לשמוע ברכת כהנים, או במנין יותר מאוחר עם ברכת כהנים.

והגאון הנפלא רבי אלחנן פרינץ שליט"א כתב לי וז"ל: הגמרא בברכות (כו, א) אומרת: "מצותה עם הנץ החמה", וכך ה'ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה", ושנינו דהסומך גאולה לתפילה ומתפלל עם הנץ אינו ניזוק כל היום (ברכות ט, ב). את זמן התפילה עם הנץ כתבו הסמ"ג (עשין יט), וכן פסקו הרמב"ם (הלכות תפילה ג, א) והשולחן ערוך (פט, א). וזהו הזמן המובחר לתפילה, ועיין ברמב"ם (הלכות קריאת שמע א, יא) דזהו הזמן לכתחילה, ואין זו רק מצוה מן המובחר אלא זהו עיקר המצוה (ועיין בשו"ת איש מצליח סימן טו שמנה ראשונים רבים הסוברים כרמב"ם), אך הטור (נח) חולק וסובר שזוהי מצוה מן המובחר.

הביאור הלכה (נח ד"ה 'צמזוה') הביא שתפילת ותיקין (ביחידות) עדיפה על תפילה

227 על מה שהביא בספרו (משנת אברהם חי"א עמ' 9) מה'שבעים תמרים' שמה שכתב הר"י החסיד ש"שני בני אדם ששמותיהם שוים לא ידווגו יחד בילדיהם", "היינו דוקא על השתווה השמות של המחותנים, אבל לא על שמות של אמהות החתן והכלה, כי מזה אין זכר בצוואה"

בציבור, וכן הובא בצוואת הריב"ש (אות יז). נראה לפי"ז דה"ה גם על ברכת כהנים עדיפה תפילת ותיקין. ודברים אלו מסתדרים לשיטת הפוסקים דאזלינן בתר הרמב"ם שעיקר זמן התפילה הוא בזמן ותיקין, והמתפלל אחר כך נקרא עובר על דברי חכמים (ופוסקים רבים ציינו דכל זה הוא רק למי שמתפלל תפילת ותיקין באופן קבוע).

אלא שרבים מהאחרונים סוברים דתפילה בציבור עדיפה, שכן ותיקין זה מצד חסידות (בניגוד לרי"ף ולרמב"ם) בעוד תפילה מציבור מעיקר הדין, וכן איתא במעשה רב (הלכות ק"ש ותפילה אות כה) שראוי להתפלל כוותיקין ובלבד עם מניין עשרה. אולם כשאין מניין בותיקין, עדיף להתפלל בציבור, וכן העלו בשו"ת האלף לך שלמה (אורח-חיים מז), שו"ת בנין עולם (א, ד), שו"ת מנחת יצחק (ג, עא), שו"ת רבבות אפרים (ח, טז אות א), שו"ת באר משה (ח, נז), מועדים וזמנים (ו, יא) ובקובץ תשובות (א, טו). וע"ע בזה בשו"ת פרי יצחק (ב), בשו"ת יביע אומר (א אורח-חיים ד אות ט), ברבבות ויובלות (ב, תנו), בשו"ת אבן פנה (ב, ד), בשו"ת אור יצחק (א אורח-חיים לג) ובספר הליכות בית ישראל (פ' לב). וממילא לשיטתם ברכת כהנים עדיפה על פני ותיקין. וכן ראיתי שכתב בשו"ת ציץ אליעזר (יד, ה) דהמחלוקת נובעת בגד חיוב תפילת ותיקין. וע"ע בזה בדברינו בשו"ת אבני דרך (ח, עא).

נראה להוסיף ולומר הכי דברכת כהנים עדיפה, ע"פ מה שמצינו שפוסקים רבים סוברים שברכת כהנים הינה מהתורה²²⁸ (עיין שער הציון קכח, סקל"ז. ועיין באריכות בספר ואני אברכם פרק ח), בעוד לגבי תפילה מצינו מחלוקת בין הרמב"ן לרמב"ם (אלא א"כ מיירי בשעת צרה).

יתכן דיש לתלות אם ישנו חיוב על ישראל להתברך או שמא החיוב רק על הכהן לברך. דאי נימא דהחיוב רק על הכהן לברך, ממילא עדיף שילך להתפלל ותיקין. אולם אם ישנה מצוות עשה על ישראל להתברך, עדיף שישמע ברכת כהנים מאשר שיתפלל תפילין ותיקין. ומכיוון שרבים סוברים דקיימת מצווה עשה על הישראל להתברך, אזי עדיף שישמע ברכת כהנים.

והכי כתב בספר חרדים (יב, יח): "מצוות עשה לברך כהן את ישראל שנאמר (במדבר ו, כ) כה תברכו את בני ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה". וכ"כ שיש מצווה עשה לישראל להתברך בשו"ת חתם סופר (אורח-חיים כב) ושו"ת מנחת יצחק (ו, יד). והכי איתא בשו"ת לבוש מרדכי (א) שדייק מהתוספות (ראש-השנה כח, ב ד"ה 'הכא') שמוטל על הישראל להתברך. וכן משמע משו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, כא) והליכות שלמה (הלכות נשיאת כפים). וע"ע בתורה תמימה (פרשת נשא אות תלה).

228 שו"ת בנין שלמה (ו), שו"ת דברי חכמים לבעל השדי חמד (סד), שו"ת בית אפרים (אורח-חיים ו) ועוד.

ויש לציין כי הריטב"א (סוכה לא, ב) חולק וסובר שהמצוה היא רק על הכהן לברך (ולא על הישראל להתברך). וכ"כ בשו"ת מהר"י אסאד (מו) ושו"ת חתן סופר (ג). וע"ע בשו"ת מהרש"ם (ח, כה) ובשו"ת דבר אברהם (א, לא אות א).

בספר אשיחה בחוקיך (עמוד שד"מ) נשאל הגר"ח קניבסקי לגבי יום כיפור, אם עדיף להתפלל בותיקין או במקום שיש שם כהנים, והעלה דתפילת הנץ החמה עדיפה מברכת כהנים עיי"ש.

ואעיר כי הכי ראיתי בשו"ת שערי חיים (ג, ע אות טו) [בתשובה למח"ס גם אני אודך] שכתב דעדיף להתפלל ותיקין מלשמוע ברכת כהנים. והביא כסברא לכך ממה שמצינו שיש הנוהגים בבית האבל שלא נושאים כפים ולא מצינו דיש להימנע מלהתפלל שם. והוסיף כי בדין זה האריך בספר גם אני אודך (ענייני ברכת כהנים, א, מב) והביא שורה ארוכה של פוסקים שנחלקו בדין זה.

וע"ע בספר מחקרי ארץ (ברכת כהנים ז, ו) לגר"מ שעיו שכתב [בתשובה למח"ס גם אני אודך]: "אדם שיש לו אפשרות או להתפלל במנין ותיקין מבלי שישמע שם ברכת כהנים, או במנין רגיל לא ותיקין וישמע שם ברכת כהנים, עדיף להתפלל בנץ החמה אע"פ שאין שם כהנים". ואעיר שם כי זה מצד הישראל, אך הכהן יעדיף להתפלל במנין בו יוכל לברך את ישראל, עיי"ש.

העולה לדינא: מי שאינו מתפלל ותיקין בקביעות (עיי"ן שו"ת תשובות-והנהגות ג, לג) אזי עדיף שישמע נשיאת כפים מאשר שיתפלל ותיקין. ולפיכך בשאלתכם, במנין הותיקין המתקיים בבית הכנסת שלכם שלא נמצאים כהנים, אם זהו מנין קבוע הנכם יכולים להמשיך להתפלל באופן זה. אולם טוב וראוי שתנסו לשכנע חלק מהכהנים שיתפללו עמכם בותיקין. ואם לא מתאפשר, מה טוב ומה נעים אם תבואו אח"כ לבית הכנסת להתברך מהכהנים, אז זהו בגדר חסידות ולא מעיקר חיוב הדין. (עכ"ל)



כיצד יכוין כוונת הצדקה בזמן המגפה רח"ל

הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו ושא"ס

רחובות, אה"ק

לכבוד הרב הגדול, מעוז ומגדול, מוציא לאור תעלומה, ותורתו יוצאת בהינומא, כש"ת הגאון הצדיק רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. אחדשה"ט באהבה רבה. אודות שאלתו כיצד יוכל לכוין כוונת הצדקה בזמן הזה כאשר נגיף הקורונה הולך

ומתפשט בארצנו הקדושה רח"ל, הואיל ואין אפשרות לתת הצדקה ליד הגבאי או ליד העני כדי לכיין ולהשלים שם הוי"ה ב"ה. הנני להשיבו בס"ד תשובה מאהבה בקצירת האומ"ר.

הנה כיון שכבר עמד בכגון דא מרן הרי"ח הטוב זיע"א בספרו בן איש חי (ש"א פר' ויגש אות יג) אמרתי ארדוף אצ"ג דברי קדשו, וז"ל שם: כשיגיע לפסוקים ד"ויברך דוד" ואומר "ואתה מושל בכל", יתן צדקה שלש פרוטות, וימסור השתים בבת אחת ואחריהם השלישית, ויש סוד בדבר. ויש נוהגים ליתן עוד שלש פרוטות על דרך זה באמרו "כי כל בשמים ובארץ", כדי לצאת ידי חובת שתי השמועות שכתב מהרח"ו ז"ל בשער הכוונות (דף יח ע"ג) ותבוא עליהם ברכה. ותמיד ישתדל האדם לתת הצדקה שלו בדרך זה, שתהיה שני שלישים ושליש, וגם יזהר בכל פעם שיתן צדקה, לתת אותה מעומד ויש סוד בדבר, להקים סכת דוד הנופלת. וצדקה המעולה ביותר הוא שיתן הצדקה ליד הגבאי, והגבאי יתן לעני, שבזה תהיה דומה לענין של מעלה, שהתפארת נותן ליסוד והיסוד למלכות, יען שהאדם הוא דוגמת התפארת, והגבאי דוגמת היסוד, והעני דוגמת המלכות, לכן כשיבוא עני לביתו לקבל צדקה, יתן אותה ליד אחד מבני ביתו, והוא ימסרה לעני, כדי שתהיה מכוונת כדוגמה של מעלה. גם יכוין שיהיה בה יחוד שם הוי"ה: הפרוטה היא כנגד יו"ד, וחמש אצבעותיו וזרועו כנגד ה"ו, וחמש אצבעות הגבאי או העני כנגד ה"א אחרונה, וכשאומר "ואתה מושל בכל" אם אין גבאי או עני מזומן לפניו, ככה יעשה: יזמין בחיקו כיס אחד שהוא כיס של צדקה, ויאחו בו בשמאלו, ויתן הפרוטות ביד ימין לתוך כיס זה של צדקה שאוחז ביד שמאל, שהיא במקום הגבאי או העני. וזכור לטוב עטרת ראשי הרב אבא מארי זלה"ה, שהיה מונח תמיד בחיקו כיס אחד שבו מפריש צדקה כמה פעמים ביום במטבעות של כסף גדולים, לקיים דברי הרמב"ם ז"ל מה שכתב בביאור המשנה באבות (פ"ג משנה ט"ו): והכל לפי רוב המעשה. ואחר כך מחלק לעניים ולשאר מצות מן המעות אלו שהוא מפריש בכל יום תמיד כמה פעמים, לקיים מה שכתב רבינו מה"ר משה אלשיך ז"ל (ריש פרשת תרומה). והיה קורא על כל הפרשה "לשם יחוד קודש אברך הוא ושכינתיה" וכו' ליחוד השם ולעשות נחת רוח ליוצרו, והכל בשמחה וברצון לב. זכותו יגן עלינו אמן. עכד"ק.

ולחיבת הקודש אמרתי להעתיק גם דברי מרן החיד"א זצ"ל בספרו "כף אחת" (אות יא) וז"ל: כוונות פשוטות כשיעשה צדקה: מצאתי כתוב שבמעשה הצדקה יכוין לפדות כל גר"ן וניצוצי הקדושה והתורה והמצות והתפלות אשר נדחו ונטבעו בקליפות. ובכח הצדקה יצאו מתוך הקלי' ויחזרו אל הקדושה אל שרשם מנוקות מכל רע, ויכוין שה' יצילנו מיצה"ר ומכל חטא והרהורים רעים ומאכלות אסורות ומכל חולי. ויכוין שבכח מעשה הצדקה יתבטלו כל המקטרגים מעליו. ויכוין שאם חייב איזה סך לאיזה אדם שאינו יודע בין בגלגול זה בין בגלגולים אחרים מאיזה צד ואופן שתועיל צדקה זו לתקן אשר עיוות. ויכוין שבכח הצדקה יהיה נחת רוח לנר"ן

של אביו ואמו וקרוביו ויחשוב שיש כוונות וסודות וייחודים עליונים במעשה הצדקה והוא מכוין דרך כלל לייחד שם י"ה בו"ה ביחודא שלים בשם כל ישראל לתקן שורש מצוה זו במקום עליון, והוא מכוין לדעת רשב"י הקדוש ורבינו יצחק לוריא הקדוש, ויהי נועם וכו'. עכד"ק.

ויהי רצון שזכות הצדקה תעמוד לנו שהשי"ת יגאלנו גאולה שלמה, כי יגורנו מפני האף והחמה, ויקיים לנו בקרוב דברי הנחמה, ויהיה אור הלבנה כאור החמה, ויוציאנו מאפילה לאורה, ויבנה לנו את בית הבחירה, ושכינת עוזנו תהיה לראש ועטרה, ונשוב להקריב קרבן עם נסכים בעזרה, וכל זה בימינו במהרה. אכ"ר.

המצפה לישועה ולרחמים

הצב"י אמיר ולר יצ"ו.



דין חתימת הברכה כתיקונה

הת' יועז קמפבל

שליח בשיבת בתות"ל המרכזית לוד

א.

שלושת הדברים המעכבים את הברכה

בנוגע למי שטעה בברכה, ישנה מחלוקת האם בשביל לצאת יד"ח צריך רק שהחתימה תהיה כתיקונה או גם הפתיחה (המילים שאומר אחרי השם ומלכות)²²⁹.

לשיטת אדה"ז צריך להיות גם פתיחה וגם חתימה כתיקונה, ואם לא היה את אחד מהם לא יצא אפילו בדיעבד, וז"ל (בנוגע לברכות ק"ש)²³⁰:

"ברכה ראשונה פותחת בברוך, בא"י אמ"ה יוצר אור ובורא חשך...

ואם טעה ואמר בא"י אמ"ה אשר בדברו מעריב ערבים וזוכר מיד ואמר יוצר אור עד סיום הברכה וחתם ביוצר המאורות יצא, אבל אם אמר אשר בדברו מעריב ערבים ולא אמר (מיד) יוצר אור, אע"פ שחתם ביוצר המאורות - לא יצא, שהרי כל פתיחת הברכה לא היתה כתיקונה (שלא בדרך כלל על יצירת האור, משא"כ כשזוכר מיד ואמר יוצר אור תיקן טעותו ובירך על יצירת האור). ואם אמר בא"י אמ"ה יוצר אור

(229) ראה בכ"ז בארוכה בטור סי' נ"ט ובב"י ובב"ח על אתר.

(230) סי' נ"ט ס"א.

ובורא חשך אשר בדברו מעריב ערבים בחכמה פותח כו' אפילו עד סיום הברכה וחתם ביוצר המאורות – יצא, שכיון שפתיחת הברכה וחתימתה כתיקונה אע"פ שבאמצע שינה ממטבע שטבעו חכמים יצא בדיעבד, אבל אם חתם המעריב ערבים, אעפ"י שפתח ביוצר אור בלבד ואמר כל הברכה כתיקונה עד החתימה – לא יצא, שכל הברכה צריכה להיות פתיחתה וחתימתה כתיקונה אפילו בדיעבד."

בסוף הסימון שם²³¹ מביא גם שצריך להיות מעין הפתיחה והחתימה סמוך לחתימה, ובמ"א²³² מביא בסוגריים שיצא יד"ח אפילו אם אמרו בלשון משונה מהלשון שתיקנו חכמים.

מכל הנ"ל יוצא שלשיטת אדה"ז ישנם שלושה דברים המעכבים את הברכה, ואם לא אמרם כתיקנם לא יצא יד"ח: פתיחתה,²³³ חתימתה כלשון שתיקנו חכמים ואמירת עניין מעין הפתיחה והחתימה סמוך לחתימה ואפילו אם זה משונה מלשון שתיקנו חכמים.

ב.

מחלוקת הפמ"ג והכנה"ג בטעה בחתימה ביו"ט שחל בשבת

והנה, ישנה מחלוקת באם טעה ביו"ט שחל בשבת (שצריך לחתום מקדש השבת ישראל והזמנים) וחתם רק מקדש השבת או רק מקדש ישראל והזמנים:

דיעה א' היא דעת הכנה"ג²³⁴ והח"י²³⁵ שיצא, מכיוון שאם בשבת רגילה או ביו"ט רגיל היה אומר את הנוסח הזה היה יוצא יד"ח, ולכן גם ביו"ט שחל בשבת יוצא יד"ח שהרי את ההזכרה של שבת או יו"ט שלא הזכיר בחתימה הזכיר כבר בברכה; והראיה, מאם טעה והתפלל י"ח ברכות בשבת או ביו"ט והזכיר את שבת ויו"ט בעבודה – שיצא יד"ח מכיוון שזה היה ראוי להיאמר היום (שהרי מן הדין היה להתפלל י"ח ברכות גם בשבת ויו"ט, אלא שחכמים תיקנו להתפלל שבע ברכות²³⁶), למרות שלא הזכיר שבת או יו"ט בחתימה, וה"ה כאן.

[הכנה"ג אומר שם בסוף דבריו: "כמו שהארכתי בתשובה שהשבתי על זה לחכם

231) ס"ו.

232) קי"ד ס"ח.

233) בברכות הסמוכות שלא פותחות בברוך ושינה בפתיחה א"צ לחזור, דדינה כמו אמצע ברכה. ראה שו"ע אדה"ז שם.

234) הגהות על הטור סי' תפ"ז.

235) סק"ד.

236) ברכות כא, א.

השואל". ולע"ע לא מצאתי תשובה זו].

דיעה ב' היא דעת הפר"ח וז"ל²³⁷: "ואם לא הזכיר שבת בחתימה – שחתם מקדש ישראל והזמנים, כתב בספר כנה"ג דיצא וא"צ לחזור, ויראה שטעמו ממ"ש לעיל בסי' קס"ח ס"ד שאם הזכיר של שבת בתוך י"ח אע"פ שלא קבעה ברכה לשבת יצא. ויש לדחות, דשאני התם דבדין הוא דאי בעי לצלויי י"ח ומפני כבוד שבת לא אטרחהו רבנן ולפיכך בהזכרת שבת בלא חתימה סגי, ותדע, דהא איכא מ"ד התם דאפילו אם לא הזכיר שבת כלל יצא, אבל הכא לפחות בעינן ברכות שבע וליכא. וכן נ"ל, שאם לא חתם ישראל והזמנים אלא מקדש השבת לחוד, כיון דלא קי"ל כב"ה שס"ל דמסיים בשל שבת אלא כרבי דס"ל דבעי למחתם מקדש השבת וישראל והזמנים, כל שלא חתם הכי שינה מטבע חכמים וחוזר. ואפילו תימא דבר"ח וחוה"מ שחלו להיות בשבת במוספין אם לא חתם אלא מקדש השבת שיצא, י"ל דשאני התם שבתפילות ערבית שחרית ומנחה אינו קובע ברכה לר"ח וחוה"מ אלא שכולל מעין המאורע בעבודה, ולפיכך אף שתיקנו לחתום מקדש השבת וישראל ור"ח אינו אלא לכתחילה, אבל ביו"ט שחל להיות בשבת צריך להתפלל שבע ולחתום בשתייהם ואי לא לא יצא. וכן מסתבר לי שאם חתם מקדש השבת וישראל והזמנים דחוזר כנ"ל ועיין לעיל בסי' תכ"ה ס"ד".

היינו, שמקשה עליו שיש הבדל בין התפלל י"ח בחול עם הזכרת שבת לבין חתם רק מקדש ישראל והזמנים בשבת ויו"ט: בהתפלל תפילות יום חול בשבת – מן הדין בשבת היה להתפלל י"ח עם הזכרת שבת אלא שחכמים הקילו, ולכן זה היה ראוי להיאמר היום באופן הזה (עד כדי שיש מי שסובר שא"צ להזכיר לשבת כלל); משא"כ ביו"ט שחל בשבת, שאמנם נוסח זה היה ראוי להיאמר בשבת לבד או ביו"ט לבד, אבל כשיו"ט חל בשבת צריכים להיאמר שניהם, ואם לא חתם בשניהם – שינה מהנוסח שתיקנו חכמים וצריך לחזור.

ואפילו אם נאמר שאם חתם במוסף של ר"ח וחוה"מ שחלו להיות בשבת מקדש השבת יצא, שם דין זה שונה מכיוון שבשאר התפילות לא מזכירים אותם בחתימה, לכן גם כשמזכירים אותם בתפילות מוסף זה רק לכתחילה; משא"כ ביו"ט שחל בשבת שמזכירים יו"ט בחתימה בכל התפילות, ולכן אם לא הזכיר את אחד מהם בחתימה לא יצא.

הגדרת מחלוקתם בקצרה: האם צריך לחתום במה שהיה ראוי להיאמר היום או במה שהיה יכול להיאמר היום.

לפר"ח: יש שתי אפשרויות – י"ח ברכות וז' ברכות (וכמובן שי"ח ברכות בשבת זה רק בדיעבד): אם הלך באפשרות של הי"ח ברכות – יצא יד"ח אם עשה אותן

(237) סי' תפ"ז ס"א ד"ה "ומ"ש דחותם".

כתיקנו, שזה רק להזכיר שבת (ויו"ט) בעבודה (ולדעות אחרות אפילו את זה לא); ואם הולך באפשרות של ה' ברכות – צריך לעשות אותו כתיקנו, היינו להזכיר ולחתום בשל שבת ויו"ט.

לכנה"ג: עצם זה שאם מתפלל י"ח ברכות מספיק רק הזכרה של היום ולא צריך חתימה, מלמד שקדושת היום מחייבת הזכרה ולא חתימה, אלא שצריך להגיד בפועל נוסח שתיקנו חכמים שראו להיאמר ליום זה, ולכן גם אם חתם רק בשל שבת או יו"ט – יצא, שהרי הזכיר באמצע הברכה.

ג.

ביאור בדא"פ בסברת מחלוקתם

וי"ל בסברת מחלוקתם, ובהקדים עצם הצורך בהזכרת היום בחתימת הברכה (אף שכבר הזכיר באמצע הברכה):

אי' בגמ' ברכות²³⁸: "ת"ר מהו חותם בבנין ירושלים, רבי יוסי בר' יהודה אומר מושיע ישראל, מושיע ישראל אין בנין ירושלים לא, אלא אימא אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא פתח בחדא וסיים בתרתי, אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי והתניא רבי אומר אין חותמין בשתיים...

(ושואלת הגמ'): מקדש ישראל והזמנים? ישראל דקדשינהו לזמנים; מקדש ישראל וראשי חדשים? ישראל דקדשינהו לראשי חדשים; מקדש השבת וישראל והזמנים? חוץ מזו, ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה. וטעמא מאי אין חותמין בשתיים, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות."

היינו, שהגמ' קובעת שלא חותמים בשני עניינים (לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות), ולכן לא כולל מושיע ישראל עם בונה ירושלים, והגמ' שואלת א"כ למה חותמים מקדש ישראל והזמנים הרי זה לכאורה חתימה בשני עניינים? ומתרצת הגמ' שזה חתימה בעניין אחד: ישראל שמקדשים את הזמנים. א"כ נשאלת השאלה, למה חותמים מקדש השבת ישראל והזמנים, הרי ישראל לא מקדשים את השבת שהרי היא מקדשא וקיימא²³⁹? ומת' שבאמת חוץ מזו, והסיבה שדווקא בזה היא בגלל ששם כל אחת מהחתימות היא בנפרד, משא"כ כאן שחדא היא.

ובביאור תירוץ הגמ' נאמרו כו"כ אופנים²⁴⁰, ומהם:

רש"י²⁴¹ כתב: "אין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת

(238) מט, א.

(239) רש"י שם.

(240) נלקטו בספר "מ"מ לפרק שלושה שאכלו" על אתר.

והזמנים, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת". היינו שזה באמת חתימה בדבר אחד, כי הברכה היא על הקב"ה שמקדש את שלושתם.

אח"כ הביא את דברי הבה"ג: "ובה"ג גרס הכי חוץ מזו, ומ"ש הני תרתי קדושי נינהו ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למחתם". היינו, שכאן באמת אפשר לחתום בשתים מכיוון שבקידוש אפשר לחתום בשתים ובנחמה לא²⁴².

בשם ר' אפרים הספרדי²⁴³: מקדש הולך על היום שהתקדש בשתי קדושות²⁴⁴.

וי"ל שמחלוקת הבה"ג והפר"ח תלויה במחלוקת הראשונים הנ"ל:

הכנה"ג סבר כהבה"ג שיו"ט ושבת הם שתי קדושות נפרדות (אלא שיש דין מיוחד בחתימה שאפשר להזכיר את שתי הקדושות²⁴⁵), וממילא יוצא שהחתימה מדברת על כל קדושה בפ"ע (שבת, ישראל וזמנים), ולכן גם אם לא הזכיר את אחת מהם לא מעכב, כי הרי הזכיר כבר באמצע הברכה.

הפר"ח סבר כרש"י שהחתימה מדברת על הקב"ה שמקדש את שלושתם (או על היום – כדברי ר' אפרים הספרדי), ולכן אם לא הזכיר את שלושתם בחתימה מעכב, כי הקב"ה באותו יום מקדש את שלושתם, לא כמו ביום אחר שמקדש רק אחד / שתיים (או שזה יום שבו מתקדשים שלושתם). היינו, שמכיוון שהזכרה זו כוללת את שלושתם, לכן צריך את שלושתם לא מצד הגדר של ההזכרה (שהרי כבר הזכיר באמצע הברכה, כדברי כנה"ג) אלא מצד גדר של החתימה. משא"כ אם הולך באפשרות של י"ח ברכות, שאז החתימה היא שונה, והזכרה יש ביעלה ויבוא (או לדיעות שלא צריך כלל הזכרה).

ד.

(241) ד"ה חוץ. וכ"ה בכו"כ ראשונים, ראה ספר המכתם, חידושי הריטב"א, חידושי הרשב"א, ועוד.

(242) ראה שם ברש"י שהקשה עליו, ובר"י מלוניל, ועוד. וראה בראשון לציון על אתר ד"ה ובה"ג שמתרץ הקושיות עליו.

(243) הובא ב"מ"מ לפרק שלושה שאכלו" שם.

(244) וראה בחידושי בתרא על המסביר – ברכות אות שעה שהקשה עליו.

(245) או כדברי הראשל"צ שם, שמלכתחילה סברה הגמ' שאפשר לחתום בשתים, אלא שאם החתימה היא בדבר אחד אין טעם לכפול בשני ענינים, וזוהי כוונת הגמ' "אין כופלים בשתים". ולכן, ב"מושיע ישראל ובונה ירושלים" אין טעם לכפול שהרי זה מדבר על עניין אחד, משא"כ במקדש השבת ישראל והזמנים שהקב"ה קידש כל אחד קדושה נפרדת, שאז אין בעיה לכפול. ולפ"ז יוצא פירוש טעם הגמ' "אין עושים מצוות חבילות" בצורה קצת שונה, שלא עושים במצווה עצמה חבילות – נוסח כפול, ולא כהפי' הפשוט שלא מערבין שתי מצוות ביחד.

פסיקת אדה"ז להלכה, ודין התפלל תפילת יו"ט בחוה"מ

שתי דיעות אלו הובאו בשו"ע אדה"ז וז"ל²⁴⁶:

"אם חל יו"ט בשבת צריך להזכיר גם קדושת שבת בתחלת הברכה...

ואם לא (אמר אתה בחרתנו כלל אלא התחיל ביעלה ויבא אם הזכיר בו שבת יצא, אבל אם לא) הזכיר שבת בחתימה, אף שאמר אתה בחרתנו והזכיר בו שבת וגם הזכירו ביעלה ויבא - לא יצא, וצריך לחזור לראש אם נזכר לאחר ששהה כדי דבור. וכן הדין אם טעה וחתם בשבת בלבד.

ויש חולקין על זה ואומרים שאם חתם ביום טוב בלבד או בשבת בלבד - יצא, כיון שכבר הזכיר שניהם באמצע הברכה קודם החתימה, אף שלא הזכיר שניהם בחתימה אלא אחד מהן אין בכך כלום בדיעבד, שהרי מי שהתפלל י"ח של חול אם הזכיר יום טוב באחת מהן אע"פ שלא חתם בה ביום טוב יצא בדיעבד, לפי שלא שינה ממטבע שטבעו חכמים בנוסח חתימת הברכה כשאומרה בחול והיתה ראויה גם כן ביום טוב כמו שנתבאר, א"כ הוא הדין כשחתם ביום טוב בלבד הרי לא שינה ממטבע שטבעו חכמים בנוסח חתימת הברכה בכל יום טוב, ואף שלא הזכיר בה שבת, מכל מקום הרי כבר הזכירו באמצע הברכה וגם חתמה במטבע שטבעו בו חכמים בכל יום טוב וגם היום הוא יום טוב. וכן כשחתם בשבת בלבד, הרי חתם במטבע שתיקנו חכמים בכל שבת וגם היום שבת הוא, וגם יום טוב הזכיר כבר באמצע הברכה, וטוב לחוש לדבריהם שלא לחזור לראש שלא להכניס עצמו לידי ספק ברכה לבטלה".

היינו שפוסק אדה"ז לחשוש לדעת כנה"ג, שלא להכניס את עצמו לספק ברכה לבטלה.

והנה, אם התפלל תפילת יו"ט בחוה"מ לא יצא יד"ח שהרי צריך להתפלל י"ח ברכות ואם חיסר אפילו ברכה אחת לא יצא יד"ח, והקולא שהקילו חכמים היא רק בשבת ויו"ט. כמ"ש בשו"ע אדה"ז²⁴⁷:

"...לפיכך אם דילג ברכה אחת או שטעה בה טעות שמחזירין אותו א"צ לחזור לברכת אתה חונן אלא לראש הברכה שטעה בה או שדילג, ומכל מקום משם ואילך צריך לומר על הסדר, שאם לא נזכר עד לאחר כמה ברכות צריך לחזור ולומר כולן אחריה, שאם יאמר אותה ברכה לבדה במקום שנזכר נמצא שינה סדרן של ברכות ולא יצא ידי חובתו, שסדר ברכות הוא מאנשי כנסת הגדולה ומהם כמה נביאים

(246) תפ"ז ס"ג.

(247) קי"ט ס"ד.

וסמכו סדרן על המקראות".

ומזה רואים שאם שינה את סדר הברכות לא יצא יד"ח וצריך לחזור לראש, וכ"ש כשהתפלל רק שבע ברכות. ופשוט.

ה.

עפ"ז עיון בדין התפלל תפילת יו"ט בשבת חוה"מ

ועפכ"ז יש לעיין בהתפלל תפילת יו"ט (אתה בחרתנו וכו') בשבת חוה"מ בתפילות ערבית, שחרית ומנחה (שמתפללים תפילת שבת רגילה עם יעלה ויבוא)²⁴⁸, שהרי צריך להתפלל רק שבע ברכות, אם יצא יד"ח או לא.

בפשטות בהזכרה אין בעיה מכיוון שהזכיר גם שבת וגם יו"ט, וגם היה צריך לפתוח בשבת ובאתה בחרתנו פותח בשבת, אבל בחתימה היה צריך לחתום רק מקדש השבת וחתם מקדש ישראל והזמנים. ולכן לכאורה חוזר מכיוון ששינה מהנוסח שתיקנו חכמים בחתימה.

ולכאורה אין לומר לדעת כנה"ג (שאדה"ז פוסק שצריך לחשוש לדבריו), שכיוון שאם היה היום שבת ויו"ט היה חותם מקדש השבת ישראל והזמנים, לכן גם עכשיו יצא יד"ח. היינו לחדש שבחוה"מ אומרים גם על חתימה של יו"ט שזה היה אמור להיאמר היום. כי החידוש הוא ביו"ט שבו חותמים אחרת, ומכיוון שהיום לא שבת ויו"ט, שינה מהנוסח הרגיל וצריך לחזור. כהדגשתו: "וגם היום הוא יו"ט", "וגם היום שבת הוא", ובשבת חוה"מ הוא לא יו"ט, ולכן שינה מהנוסח וצריך לחזור.

ומכ"ז יוצא לכאורה שאם התפלל תפילת יו"ט בשבת חוה"מ (גם) בתפילות ערבית שחרית ומנחה צריך לחזור. ויל"ע בכ"ז.

ולא באתי אלא להעיר, ולהלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



פשוטו של מקרא

על פי ה' פ' במדבר ג' ט"ז

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

רש"י בד"ה על פי ה' כותב אמר משה לפני הקב"ה היאך אני נכנס לתוך אהליהם לדעת מנין יונקיהם, א"ל הקב"ה וכו' ובת קול יוצאת מן האהל ואומרת כך וכך תינוקות יש באהל זה, לכך נאמר על פי ה'.

ולהלן ג' ל"ט נאמר עוה"פ על פי ה' כל פקודי הלויים וגו' מבן חדש ומעלה וגו'. ובפ' נשא במנין הלויים מבן ל' עד בן נ' (ד' ל"ז) נאמר עוה"פ על פי ה', וכן שם בפסוקים מ"א מ"ה ומ"ט נאמר על פי ה'. ובכל אלה אין רש"י מפרש למה נאמר על פי ה'. ובלבד השני פעמים הראשונים בפ' במדבר שהיה במנין תינוקות הלויים כל שאר המקומות שבפ' נשא שמדבר במנין מבוגרים ולא בתינוקות נאמר על פי ה' ואין רש"י מפרש כלום למה נאמר שם על פי ה'?

והביאור הוא בהקדמת קושיא הכי גדולה - איך נמנו הלויים גם התינוקות וגם המבוגרים באופן ישר בלי שקלים אחרי שנאמר בפ' כי תשא (ל' י"ב) שאסור למנותם לגלגלת וכן בתחילת פ' במדבר "לגלגלתם" כותב רש"י על ידי שקלים, בקע לגלגלת !?

והביאור הוא שבנוגע למנין בני ישראל צוה הקב"ה למשה שימנם לגלגלותם - בקע לגלגולת - ע"י השקלים אבל בנוגע למנין הלויים צוה ה' למנותם בלי שקלים באופן ישר. ולכן במנין התינוקות המלים "על פי ה'" מבטא ומדגיש ענין הבת קול נוסף על פירוש הפשוט שמנה אותם בלי שקלים, ומה שנאמר על פי ה' במנין הלויים המבוגרים הוא לומר שנמנו בלי שקלים

ומה שלא נאמר במנין הבכורים שגם נמנו מבן חדש ומעלה ולא נאמר שם על פי ה' אף שלא היה ע"י שקלים מבואר במדרש על אתר שהקב"ה לא רצה להשתתף במנין הבכורים, ע"ש הטעמים לזה.

ומה שלא נאמר במנין בני ישראל בפ' פנחס (כ"ו ב') "לגלגלותם" שפירושו בקע לגלגולת הרי רש"י מבאר שם בד"ה "מבן עשרים שנה" שיהא מנינם מבן עשרים שנה ומעלה שנאמר (שמות ל') כל העובר על הפקודים וגו' - ושם נאמר בפירוש שנמנו ע"י השקלים

וא"ת מאחר שנאמר במנין בני קהת על פי ה', ללמד שנצתוה למנותם בלי

שקלים , למה נאמר עוה"פ על פי ה' במנין בני גרשון ועוה"פ במנין בני מררי ?

י"ל שכיון שהכתוב הבדיל ביניהם שאצל בני קהת נאמר נשא את ראש בני קהת, ואצל בני גקשון נאמר "גם הם" ואצל בני מררי לא נאמר "נשא" כלל וגם מחולקים בעבודתם , שמשא בני קהת קודש הקדשים ומשא בני גרשון יריעות המשכן והאהל ובני מררי במשא הקרשים, לכן אילו היה כתוב על פי ה' רק אצל קהת לא היינו יודעים להשוות גרשון ומררי לקהת שגם הם נמנו בלי שקלים לכן נאמר בכולם על פי ה'

והגנת הלויים מנגף שעלול להיות ע"י מנין ישר בלי שקלים הוא זה גופא שמנינם הוא על פי ה' כדאיתא במדרש תנחומא (במדבר ט"ז) "למוד השבט הזה להיות הקב"ה מונה אותו עד שהן במעי אמן".



שונות

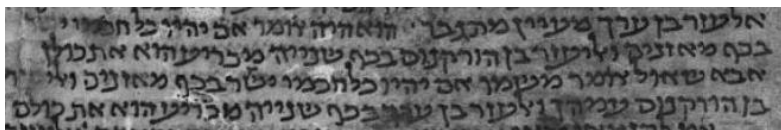
'אַלְיַעֲזַר בֶּן הוֹרְקָנוֹס מְכָרִיעַ אֶת כְּלָם'

הרב ישכר דוד קלווינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

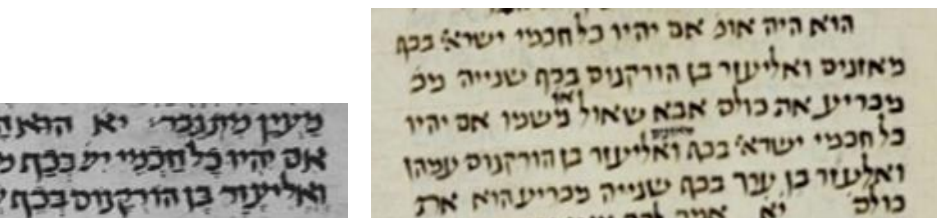
איתא באבות (פ"ב מ"ט): "חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, ואלו הן, רבי אליעזר בן הורקנוס, ורבי יהושע בן חנניה, ורבי יוסי הכהן, ורבי שמעון בן נתנאל, ורבי אלעזר בן ערך. הוא היה מונה שבחן. רבי אליעזר בן הורקנוס, בור סוד שאינו מאבד טפה. רבי יהושע בן חנניה, אשרי יולדתו. רבי יוסי הכהן, חסיד. רבי שמעון בן נתנאל, ירא חטא. ורבי אלעזר בן ערך, מעיז המתגבר. הוא היה אומר, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כלם. אבא שאול אומר משמו, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הורקנוס אף עמהם, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה, מכריע את כלם".

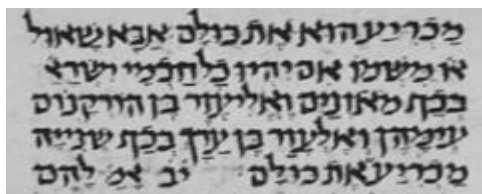
ויש להבין, מדוע כשרבן יוחנן בן זכאי מונה את שבחו של רבי אליעזר בן הורקנוס קראו לו "רבי", ומתי שאומר בשבחו כש'מכריע את כלם' קראו לו אליעזר בן הורקנוס בלבד, בלי "רבי"? - ואכן כשאבא שאול אומר משמו של רבן יוחנן בן זכאי "אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הורקנוס אף עמהם, ורבי אלעזר בן ערך בכף שניה, מכריע את כלם", שפיר קרא להם "רבי". - אולם במשניות מדויקים - כמו בסידור רבנו הזקן - אכן לא מופיע "רבי" גם בדברי "אבא שאול כשאומר משמו" - רצו"ב צילומי משנה עתיקים.



הספרייה הלאומית של רוסיה, סנקט פטרבורג, Ms. Evr. Antonin B 311

מאה ט-י'. קטעי הגניזה הקהירית





כת"י פרמה 3173 כתב יד קאופמן בודפסט

והנראה בזה בס"ד, ע"פ מה דאיתא בבמדבר רבה (פי"ג, יז): "למה בכל הנשיאים כתיב שם נשיא, ונחשון אינו קרוא נשיא? (ומתריץ): לפי שהקריב תחלה, שאם בא להתגאות על הנשיאים האחרים לומר שאני מלך עליהם, שאני הקרבתי תחלה, הם יאמרו לו אין אתה אלא הדיוט, שכלם קרואים נשיא, נשיא, ואתה לא נקראת נשיא, לקיים מה שנאמר (משלי טז, ה): תועבת ה' כל גבה לב וגו', ואומר (תהלים קלח, ו): כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יידע".

ה"נ י"ל בנדו"ד, דלפי שהיה ריב"ז אומר, אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאונסים, ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כלם, שאם בא להתגאות על כל חכמי ישראל לומר שאני מכריע את כלם, הם יאמרו לו אין אתה אלא הדיוט, שכלם קרואים רבי, רבי, ואתה לא נקראת רבי, לקיים מה שנאמר (משלי טז, ה): תועבת ה' כל גבה לב וגו', ואומר (תהלים קלח, ו): כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יידע" - וה"נ בנוגע לרבי אלעזר בן ערך, וא"ש.

והנה ברע"ב כתב: "מצאתי כתוב, דאבא שאול לא נחלק על תנא קמא, ושני הדברים אמרם ריב"ז, ושניהם אמת, דלענין הבקיות והזכרון היה רבי אליעזר מכריע, ולענין החריפות והפלפול היה ר"א בן ערך מכריע". וכבר כ"כ ברבנו יונה ובעוד ראשונים.

ונראה להביא סעייתא לזה שאבא שאול לא נחלק על הת"ק, מזה שאבא שאול אינו קורא לשניהם בתואר 'רבי', כי אילו היה כאן מחלוקת, היה צריך להוסיף את התואר 'רבי' אצל 'אליעזר בן הורקנוס', כי אילו היה שווה לשאר התנאים מעיקרא לא היה שום חשש של גאות ח"ו.

ונראה לבאר שתי הגרסאות גבי אבא שאול, אם אמר ריב"ז התואר 'רבי' גבי אליעזר בן הורקנוס ואלעזר בן ערך או לא. ובהקדים:

במכילתא (יתרו) מובאת מחלוקת כיצד בני ישראל הגיבו לשמע הדיברות המצוות עליהם 'עשה' ו'לא תעשה'. רבי ישמעאל אומר: שהיו אומרים על הן - הן, ועל לאו - לאו. לפי רבי ישמעאל, בני ישראל הגיבו בהתאמה לתוכן הדיבר: כאשר הדיבר ציווה ציווי חיובי, הם ענו בחיוב "הן" (נעשה זאת), וכאשר הדיבר ציווה ציווי שלילי (להימנע ממעשה מסוים), הם הגיבו בשלילה: "לאו" (לא נעשה את

הדבר שה' אסר).

רבי עקיבא אומר: שהיו אומרים על הן - הן, ועל לאו - הן. לפי רבי עקיבא, בני ישראל הגיבו בהסכמה חיובית לכל ציווי: הציווי אשר דרש מהן מהם עשיית מעשים נענה בקריאה "הן" (נעשה את הדבר), וגם הציווי שאסר עליהם לעשות דברים מסוימים נענה בקריאה "הן" (נמלא את ציווי ה', שלא לעשות כך וכך). ועי' לקוטי שיחות ח"ו (ע' 119 ואילך) בארוכה שורש הדברים.

עד"ז בנדו"ד, לפי הגירסא שאינו מזכיר התואר 'רבי' אצלם הרי זה ע"ד רבי ישמעאל, שהוא אמר את הלשון ממש שאמר רבו ריב"ז בלי 'רבי', שזה בהתאמה לתוכן הדברים. ולפי הגירסא שהוסיף מעצמו אצלם התואר 'רבי', ה"ז ע"ד רע"ק, שמחמת כבוד חבריו התנאים לא היה מסוגל להוציא את שמותם בלי תואר 'רבי', אבל ריב"ז בעצמו לא אמר (על תלמידיו) התואר 'רבי' לפי שתי הגירסאות.



חידוש רבינו הזקן באגה"ק סי' כג בענין 'כל בי עשרה שכינתא שריא'

הרב ישראל אליעזר רובין

אלבאני ניו יארק – שליח כ"ק אדמו"ר

בהמשך למה שביארנו בגליונות הקודמים (א'קעז-א'קעט) במשנת 'עשרה שיושבין ועוסקין בתורה. . ומנין שאפילו אחד, הנה ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לקראת פרשיות שלח-קורח, ששם מצינו יסוד ענינו של מנין לדבר שבקדושה, והמקור בתורה דדרשינן גזירה שוה 'עדה-עדה' ו'תוך-תוך' ל'ונקדשתי בתוך בני ישראל',

וכעת לכבוד יומא דהילולא רבא ג' תמוז, למדנו יחד מתפללי ביהכ"נ שומרי תורה ד'אלבאני בענין זה מתורת רבינו, בחידושו של רבינו הזקן ששמע מרבותיו הה"מ והבעש"ט בגודל כוחם גם של מנין 'פשוט' של עשרה מישראל, גם אם אינם יושבין ועוסקין בתורה או תפלה,

והנה רבינו (בלקו"ש ח"ה ע' 423 הע' 11. ומשם לתו"מ חנ"ד ע' 323 הע' 20), מתפלל על זה: 'הרי זה חידוש גדול, ובמכתב רבינו להגרש"י זוין (אג"ק חלק כד ע' רמה, אגרת ט'רלח. לקו"ש חל"ז ע' 203) מציין מקור לזה בענין שנראה לכאורה כחריג ומוזר ("נדרים ת."),

שאף שבכלל קי"ל להלכה ש'דברי חלומות לא מעלין ולא מורידיים', מזהירנו

רב יוסף שמי שנידוהו בחלום יש לו לחוש שאולי נידוי זה בא לו בשליחותו של מקום מן השמים, שלכן צריך אדם זה שחלם להתיר את נדויו לפני עשרה בני אדם, ש'על כל בי עשרה שכניתא שריא,' וכן מובא להלכה בשו"ע יו"ד סי' שלד וברמב"ם הלכות תלמוד תורה.

והנה ראשית, הסברתי למתפללי ביהכ"נ בעירנו שמקור זה מסביר את מנהגינו בהתרת נדרים ערב ראש השנה לפי מ"ש אדה"ו בסידורו 'טוב שיהא עדה שלימה'²⁴⁹, ואף שבשאר ימות השנה (וברוב²⁵⁰ בתי כנסיות מחוגים אחרים – גם בער"ה) די ומספיק להתיר נדר בפני שלשה אנשים, ואף שאכן קשה להתעכב כ"כ בביהכ"נ בערב ראש השנה, לישב ולשמוע התרת הנדרים לכה"פ עשרה פעמים, ולחזור להשיב לכל אחד ואחד: מותר לך, מותר לך, מותר לך..

והנה חוץ מכוונתו של רבינו באותה הערה למכתבו ששלח להרב זוין ליישב 'והוא דתנו' לפי הרמב"ם, הרי הורנו כ"ק רבינו ללמוד הוראה ועידוד בכל דבר בעבודת ה', ויש לראות גם בזה מסר כללי של חיזוק ועידוד לנו היום, שכעת לאחר ג' תמוז ש'היינו כחולמים' בגלות, וכולנו מחפשים מזור ותרופה בזמן של 'אותותינו לא ראינו' שהננו מרגישים עצמינו כ'בני אדם הנזופים למקום', שכולנו נמצאים היום במצב של ספק שנראה כעין 'נידוהו בחלום', הנה בזמן כזה יש לנו למצוא פתרון ונוחם במנין שעל 'כל בי עשרה שכניתא שריא'.

ובעצם העובדא של הגמרא בנדריים, מעניין הדבר, למה קשה לו כ"כ למצוא מנין להטבת חלום זה, למה לא ילך לבהכ"נ בו מתפלל כל יום?

אלא ענין זה מתאים לנו ביותר כעת בעידן הקורונא-ווירוס שכל אחד, בפרט אנשים זקנים מבן ששים ומעלה, נזהרים ונשמרים מאד בבידוד לעצמו, ובקושי למצוא יחד עשרה דמתנו גמרא או תנו משניות, הרי דוקא בזמן כזה עלינו לטרוח לצאת ולילך ל'פרשת דרכים', לחפש ולמצוא אנשים בודדים, ליתן שלום לכל א' וא' מהעוברים ושבים והם מחזירים לנו שלום, כמו שאמר רבינו בהתוועדות בשנת תשי"א (תורת מנחם ח"ב ע' 65) שעל כל א' להשתדל למצוא ולהשפיע על מנין של יהודים. וזה מספיק להגן עלינו כעת, עד אי"ה שנוכח לזמן של מקלעי עשרה דמתנו הלכתא כהוגן.

249) כעת הראני בני הרב אפרים ש', שכן הביא בס' קצה המטה על המטה אפרים סי' תקפא ס"ק צב (בקשר לנדר שנדר בחלום), אבל הגרלו"צ רסקין שליט"א (ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים ומקורות) העיר שאמנם אדה"ו השמיט מקרה דנדר בחולם, והוא מציין לטעם פנימי לענין 'עדה' דוקא לאדה"ו – בלקו"ש ח"ד ע' 1332 הערה 3, עיי"ש.

250) אבל לא כולם – ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' אלול-תשרי ע' לו ואילך, שהביא מנהג סידור הרב יעב"ץ, ומנהגי איזו קהילות שנהגים בעשרה להתרת נדרים דער"ה.



האחים קרעמער

הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטביה

באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ חלק ב עמוד כה במכתב מתאריך טז שבט תרפ"ח "אל הנכבדים.. מו"ה אליעזר ומו"ר זלמן" מצויין למטה בהערה מהמפתח שערך כ"ק אדמו"ר נשי"ד למכתבים אלו קרעמער האחים נויארק,

וצ"ע בזה כי מו"ה [משה] אליעזר היה אביהם של משפחת קרעמער ולא אחיהם, ועוד והוא העיקר הרי האב נפטר בשנת תרפ"ה (לעיל ח"א עמוד תסב נדפס מכתב תנחומין מיום ח"י סיון תרפ"ה מאדמו"ר מוהרי"צ למשפחתו על פטירתו),

וגם בכל אגרות הרבי מוהרי"צ כותב הרבי את שמו המלא של האח חיים שניאור זלמן או חז"ק ולא רק זלמן.



בקשת מחילה

הנ"ל

בסה"ש תרפ"ז עמוד 175 מספר אדמו"ר מוהרי"צ שבעת השידוך שלו היו ג' הצעות ואמו זקנתו הרבנית רבקה החזיקה שיש לקחת הצעת השידוך עם הגביר ובנה אדמו"ר מוהרש"ב רצה השידוך עם המשפחה על אף שהיה זה שידוך עני "ואח"כ בעריוה"כ נכנסתי לאמי זקנתי הרבנית רבקה ע"ה לבקש מחילה עבור זה

וצ"ע מדוע היה צריך הרבי מוהרי"צ לבקש מחילה ממנה הרי ההחלטה היתה של אביו אדנ"ע ?

ואכן בשמועות וסיפורים חלק א עמ' 79 ואילך (הוצאת תש"נ) מובא סיפור זה באריכות ושם אכן כתוב שאדמו"ר מוהרש"ב ביקש מחילה מאמו על שלא שמע לדעתה בזה. (וראה שם כמה פרטים שונים בסיפור זה מהמובא בסה"ש).

הסיום - ב'רבש"ע' דק"ש וב'אלקי, עד שלא נוצרת ד'על חטא'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

צריך להבין טעם השינויים שבין סיום נוסח שתי התפילות, הדומות זו לזו, בסידור אדמו"ר הזקן:

ב'על חטא': "שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך - מחוק ברחמיך הרבים..."

ב'רבש"ע': "שלא אחטא עוד, ולא אחזור בהם, ולא אשוב עוד להכעיסך, ולא אעשה הרע בעיניך. ומה שחטאתי לפניך..."

ב'על חטא': "ומה שחטאתי לפניך, מחוק ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורים וחליים רעים".

ב'רבש"ע': "ומה שחטאתי, מחוק ברחמיך הרבים, ולא על ידי יסורים וחליים רעים".



כמה הערות ב'סדר תרי"ג מצוות' שבתיקון ליל שבועות

הנ"ל

סדר זה מופיע בכל נוסחאות ה'תיקון' שראיתי, האשכנזים והספרדים, ורשמתי ההערות על התיקון 'קריאי מועד המדויק' הנדפס בסדרת 'איש מצליח' עם הערות ותיקוני הגר"מ מאזוז שליט"א (מהדורת תשס"ז).

הרב מאזוז כתב (שם עמ' 135), שהמצוות שם מסודרות ע"פ דעת ס' החינוך שהוא בדרך-כלל כשיטת הרמב"ם.

ואכתוב לפי מספרי המצוות שם:

ט. "קידוש בכורות בארץ ישראל" ע"פ המבואר בכסף משנה, הל' בכורות פ"א ה"ה, לפי הנוסח הנכון בדברי הרמב"ם, הכוונה רק שאין מקריבים בכורות מחול, אבל קדושת בכור יש בהם.

מא. "שלא לפסוע על המזבח". הכוונה לפסיעה גסה, כמ"ש "אשר לא תגלה

ערוותך עליו" (רמב"ם עשה פ. חינוך, מצוה מא).

עת. "שלא להקדים חוקי התבואות". הכוונה להפריש תרומות ומעשרות לפי סדר, ולא להקדים מעשר ראשון לתרומה גדולה וכדומה. (חינוך, מצוה עד).

רד. "שלא לבוא על אשה ובתה". הכוונה שאם נשא אשה, אסור לבוא על בתה, וכמו במצוה רז.

רז. "שלא לבוא על שתי אחיות". אין נעשות ערווה זו לזו אלא בנישואין, לא בזנות - רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ב הי"ג. דהיינו שאם נשא אחת מהן אז אסורה אחותה עליו (אפילו בלא נישואין, שהרי אין תופסין בה קידושין), אבל אם בא על אשה בזנות - לא נאסרה אחותה עליו.

רלה. "שלא לישבע על כפירת ממון". בהכחשת ממון, גם בלא שבועה, נפסל אדם לעדות (רמב"ם ל"ת רמח. חינוך, מצוה רכה). וא"כ צ"ל: "שלא לכפור ממון".

שנד. "מצות מעריך בתים, שיתן הערך שיעריכנו הכהן בתוספת חומש". הכוונה למי שהקדיש את ביתו, שחייב לפדותו לפי הערכת הכהן בתוספת חומש (חינוך, מצוה שנד).

תכה. "שלא להתאוות". לא תחמוד' הוא כשעושה מעשה להשיג את החפץ שחומד, ואילו 'לא תתאוה' הוא כשחושב על התאוה ואיך להשיגה (חינוך, מצוות: לח, תטז).

תקל. "וכן כל השחתה בכלל הלאו". בחינוך, מצוה תקכט בסופה, ש'השחתת אילן' היא דאורייתא, ואילו 'כל השחתה' היא דרבנן, וענשו מכת מרדות, וכן מפורש ברמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"י. וכבר הקשו מסהמ"צ שלו, ל"ת נו, שכתב "לוקה" (סתם).

תקע. "בשני מיני בהמה" הכוונה טהורה וטמאה יחד (חינוך, מצוה תק"ג).

תקפט. "שלא יאכל השכיר בשעת מלאכה". הכוונה שלא יאכל "יתר על אכילתו" שהותרה (וחוייב בה המעביד) בפסוק (חינוך, מצוה תקע"ז).



בעניין מחבר קונטרס 'רמ"ח אותיות'*

אשר זך

תל אביב

הקונטרס המפורסם בשם 'רמ"ח אותיות' זכה לשבחים מכמה כותבים, אלו שיבחו את האותנטיות שלו והעמידוהו בראש הקבלות החסידיות המהימנות.²⁵¹ קונטרס זה הודפס מספר רב של פעמים, כמעט כולן בשכפול ובצמצום. בספר 'ממעניי החסידות – שמות', כפר חב"ד תשמ"ב, עמ' רח, ניתן תיאור לקונטרס זה, ונרשם בו "החוברת יצאה בשכפול (קאפיר) מספר פעמים, בארצות שונות, ע"י תלמידי ישיבות תומכי תמימים", ואכן הוצאות רבות היו לו ולמנותם צריך.

בקטלוג הממוחשב של ספריית אגו"ח נמצאות שלוש מהדורות של קונטרס זה. (א) רמ"ח אותיות, חמ"ד חש"ד.²⁵² (ב) רמ"ח אותיות, ניו יורק תש"מ. כנראה שכפול של מהדורת תשל"ג. (ג) רמ"ח אותיות, ניו יורק תשנ"א. אף הוא בתבנית מהדורת תשל"ג.

בקטלוג הספרייה הלאומית נמצאות (א) רשימות, חוברת ה, בני ברק תשל"ג (צילום מהדורה זו מופיע במאגר התורני הממוחשב 'אוצר החכמה'). (ב) רמ"ח אותיות, ניו יורק, הוצאת מכון 'תורת חיים' בראשית שנות תש"ע. (ג) תשורה רבינוביץ'-וולף, ה' כסלו תשע"ב. כמה מהשינויים שבמהדורה זו הם על פי השינויים בתשורה וולף-גרינברג. במהדורה זו הושמטה מהפתיח התוספת על ר' הלל. בהתקנת מהדורה זו סייע ר' יהושע מונדשיין. (ד) כתבי הרש"ג על התניא, תשע"ו.²⁵³

בנוסף קיימת מהדורה נוספת שאינה נמצאת בשתי הספריות האמורות. רמ"ח אותיות, בתוך: תשורה וולף-גרינברג, א' ניסן תש"ס, עמ' 13-44. במהדורה זו נעשה

(* נכתב בתשע"ו, ובא כאן אחר עריכה מועטת. לא בחנתי את כל המהדורות והשינויים ממהדורה למהדורה, ורק באתי בזה בנקודות כלליות.

251 לדוגמה ראו: 'יצוצי חסידות מתורת אדמו"ר הזקן (א)', בתוך: נחום גרינוולד (עורך), הרב, עמ' ח, ובהערה 21.

252 ייתכן להניח שמהדורה זו אליה כוונת ר' יהושע מונדשיין בצינו פעמיים (לפחות) לרמ"ח אותיות, מהדורת כפר חב"ד תשכ"ו. ראו: מ' יהושע, 'ההלכה וספרותה בחסידות חב"ד', בטאון חב"ד, גיליון לג ('א ניסן תשל"א), עמ' 21, הערה 87; יהושע מונדשיין, מגדל עז, כפר חב"ד תשמ"מ, עמ' קעב.

253 יש להעיר כי בקטלוג הספרייה הלאומית החליפו חיים בחיים, והחשיבו את הרב חיים פנחס לוריא (תרכ"ד – ד' אייר תש"א), דיין ומו"צ בלודז' כעורך מהדורה זו (וגם את הספר הפרשה בגובה העיניים (מסדרת 'הדותן'), כפר חב"ד תשע"ג, הוצאת לדורות).

שינוי בסדר הסיפורים. כאן נשמרה התוספת על ר' הלל.

יש גם את קובץ מרחפ"ת. נזכר בכמה מקומות כי הוא מכיל בתוכו את קונטרס רמ"ח אותיות. קונטרס זה לא ראיתיו. לא מצאתי פרטים שיאששו את קיומה של מהדורה זו.

כמדומה שבכולם ייחסו את הסיפורים והפתגמים לר' שמואל גרונם אסתרמן, אך זה שגוי, כפי שמוכח מהרשימות עצמן.

הסיפורים והפתגמים שבקונטרס זה נרשמו על ידי אחד מתלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש. זהות התלמיד כותב הסיפורים לא נודעה בבירור, ויש הסבורים כי אין בעובדה זו למעט בערכן של השמועות והאמרות המופיעות בקובץ זה, מפני האוטנטיות הטבועה בסיפורים, שנרשמו בעת יצאו הדברים מפי אומנם, או גם התרחשויות שהכותב היה עד להם וכתבם לזיכרון.

ר' יהושע מונדשיין כתב לזהות את הכותב עם הרב שאול דובער זיסלין (קריסלבה, ח' מר-חשון תרמ"ב – תל-אביב, י"ב סיון תשכ"ג),²⁵⁴ שלמד בתומכי תמימים עד חורף תרס"ח.²⁵⁵ בהמשך שימש כמשפיע בתומכי תמימים בסניף בשצ'דרין. בהמשך עזב תפקיד זה לטובת רבנות בכמה עיירות ברוסיה, ובערוב ימיו שימש כרב שכונת 'מאה שערים' בתל-אביב.

הביסוס להשערתו זו של ר' יהושע מונדשיין נִפְרַט במקום אחר: "יש לשער שקונטרס רמ"ח אותיות' [פתגמין קדישין מק"ק רבותינו הק' וזקני חסידי חב"ד', 'רשמו מפי המשפיע הרה"ח ר' גרונם נ"ע] הוא מפרי עטו של הרב זיסלין מאשר שמע מפי ר' גרונם. השערה זו מתבססת על-סמך אחד ממכתביו של הרב זיסלין אל אדמו"ר מוהרי"צ שבתגובה לבקשתו להעלות על הכתב את הסיפורים שבזכרונו, 256 השיב כי את הסיפורים כבר העלה על הכתב בעבר וההעתקות נפוצו למכביר בין אנ"ש. ומאחר ולא מציינו רשימות אחרות שנפוצו בין אנ"ש, יש לשער

(254) כרם חב"ד, 3 (אלול תשמ"ז), עמ' 240, הערה 3.

(255) ראו: ישראל גייקובסון, זכרון לבני ישראל, ניו יורק תשנ"ו, עמ' יב. אלכסנדר סנדר יודסין, הלקח והלבוב, ב, כפר חב"ד תשל"ל, עמ' רי. לעניין תחילת לימודיו, התאריך הוודאי המוקדם ביותר הוא קיץ תרס"ב, המופיע ברשימתו (בטאון חב"ד, ו (י"ב תמוז תשי"ד), עמ' 28-31). אך ייתכן שיש ללמוד מכמה מקורות שהיה תלמיד ר' חנוך הענדל קוגל (לדוגמה: ישראל אריה לייב דוברוסקי, בתוך: זושא וולף, ימי תמימים, א, כפר חב"ד תשס"ח, עמ' 461. ועוד), ולפי זה החל את לימודיו כבר בשנת תר"ס לפחות. העת בה עבר מזמבין ללמוד בלובביץ' נרשמה כשנת תרס"ה לערך (יהודה חיטריק, רשימות דברים, ניו יורק תשס"ט, עמ' 290), ואם נקבלו ייתכן שיש לתלות זאת במעברו של ר' שמואל גרונם אסתרמן מזמבין ללובביץ'.

(256) ראו אגרות קודש, הרי"צ, ה, עמ' קנב

שהוא הוא בעל ה'רמ"ח אותיות"²⁵⁷.

ניכר מתוך הרשימות עצמן באיזהו מקומן שיש לייחסן אל הרב ר' שאול דובער זיסלין, מתאים עם השערתו זו. ואפרט שתי דוגמאות:

ברמ"ח אותיות (אות קפד) מסופר: "אד"ש אמר ליצחק מוורשא שחטף שיריים, מי מאכט הייליג די בלאטע און מ'קריכט אין איהר; ס'ווילט זיך קריכען אין בלאטע נאר עס פסאט ניט, מאכט מען איהר הייליג און מען קריכט אין איהר. [=מקדשים את הביצה ומתפלשים בה; רוצים להתפלל בביצה אך זה לא מתאים, אזי מקדשים אותה ומתפלשים בה]."

תוכן סיפור זה נרשם גם על ידי הרב אלכסנדר סנדר יודאסין ששמעו "מהרה"ח המפורסם מהו"ר שאול דוב זיסלין נ"ע", ומתאר המעשה בפירוט התאריך ובעילום שם בעל המעשה, וכך מספר: "לערך בשנת תרס"ב בשמחת תורה, בעת התועדות כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נב"מ היו הרבה מאנ"ש והי' צפוף מאד, החסיד המפורסם ר' פלוני נ"ע מורשא הי' שטוח על השולחן מרוב הצפיפות, כשהגישו מה שהגישו אל השולחן לפני כ"ק (ממאכלי השו"ב ר' שלמה חיים ע"ה) חטף ר' פלוני מהשיריים של כ"ק, ואמר אז כ"ק פלוני פלוני, שעם זיך אד"א ווייס אס עס איז ניט שייך קריכון אין בלאטע, זאגט ער אז די בלאטע איז הייליג, בלייבט ער אין בלאטע"²⁵⁸.

מזה יש מקום להשערה הנ"ל, שהרב שאול דובער זיסלין – אשר היה נוכח בעת התועדות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ביום שמחת תורה תרס"ב – העלה על הכתב את הדברים כפי שנדפסו בקובץ רמ"ח אותיות, ולימים סיפר זאת אף לרב אלכסנדר סנדר יודאסין. העובדה שברשימת רמ"ח אותיות לא הופיע התאריך ייתכן שיש בה כדי להעיד על סמיכות הכתיבה לזמן התרחשות הדברים.

פתגם נוסף המובא ברמ"ח אותיות (אות קסא): "וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב ע"פ [הידוע] קאי על משיח. וי"ל שקאי על הבעש"ט, שבט מורה על המשכה היינו המשכה מישראל הוא הבעש"ט והתפעלות תורתו, ועי"ז ומחץ פאתי מואב הוא חו"ב דקל' והוא מחץ אותם".

פתגם זה אף הוא נמצא משמו של הרב שאול בער זיסלין, בתיאור נרחב יותר של פרטי ההזדמנות בה נאמרה, שר' גרונוס אמר פתגם זה לר' שאול בער באופן פרטי, כפי שתואר באריכות ברשימת ר' טוביה בלוי: "בין השאר סיפר כי בהיותו בשבת תחכמוני בשיבת "תומכי תמימים" המפוארת בליובאוויטש שבליובאוויטש היה כרוך מאד אחרי המשפיע דשם רבי גרונוס (הרה"ח רבי שמואל גרונוס אסתרמן זצ"ל)

(257) מנחם מענדל קסטל, מעשה חשב, תשורה ברוק, ניו יורק תשע"ג, עמ' 74, הערה 53.

(258) הלקח והלבוש, ב, עמ' ריא.

שהיה מחסידי כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע ומונה ע"י כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע למשפיע בלויבאוויטש. בין השאר נהג לעמוד בשעת קריאת התורה בש"ק בסמיכות מקום לרבי גרונום, שמקומו הקבוע היה לא הרחק משולחן הקריאה. באחת הפעמים של קריאת פרשת בלק - כאשר קרא הקורא "וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב" (מנבואת בלעם על אחרית הימים) הפטיר ר' גרונום לעברו: "זה חב"ד".

"לאחר מכן הסביר לו רבי גרונום: באחרית הימים, לפני בוא המשיח, תנצח הקדושה את הקליפה, ע"י החסידות כמובן. אלא שמול כל סוג של קליפה מסטרא אתרא יילחם כוח מסוים מכוחות הקדושה המסוגל לנצח אותה. חסידות חב"ד, שהיא שבט משבטי הבעש"ט הק' - שבט מישראל (רבי ישראל בעל שם טוב), ימחץ את ההשכלה וההבנה שבקליפה, חב"ד דקדושה מול חב"ד דקליפה. ידוע הרי ש"מואב" הוא כינוי לחכמה דלעומת זה. זאת על פי הידוע שחכמה נקראת "אבא", ומואב - הוא "מאב", שהרי כל מידה בקליפה ולעומת זה - שורשה ממדה מסויימת בקדושה. לדוגמא: ישמעאל הוא חסד דלעומת זה, ועליו נאמר: "לא כאברהם" - חסד דקדושה - "שיצא ממנו ישמעאל". ובכן: חב"ד - הבנה והשגה באלקות - ימחץ את הצד השכלתני וה"מדעי" שבקליפה"²⁵⁹...

ונראה לומר שהשערת ר' יהושע מונדשיין נכונה ביחס לכמה מהסיפורים המופיעים בקונטרס זה, וכי מי שכתבם הוא הרב שאול דובער זיסלין.

חלק ניכר מרשימות אלו התפרסם כבר ברוסיה. אחת מהעתקות אלו נעשתה על ידי ר' מרדכי שוסטרמן, והיא הודפסה בספרו 'למען ידעו... בנים יולדו', כפר חב"ד תשנ"ו, עמ' 311-207. מקור רשימותיו הוא אף מקור רשימות 'רמ"ח אותיות', שחפפת הלשון קרובה ביותר, וכשלושת רבעי (כ-150) מתוך הסיפורים שב'למען ידעו' הופיעו גם ב'רמ"ח אותיות'. ומובאת כאן השוואה שערכתי בין הסיפורים שבקובץ 'רמ"ח אותיות' לבין הסיפורים שבספר 'למען ידעו' (האות הראשונה היא מ'רמ"ח אותיות' (מהדורת וולף), והאות השנייה היא מ'למען ידעו'):

א - צד; ו - לא; ט - קכו; י - קס; יד - קכה; טו - ו (ב'למען ידעו' בתוספת); טז - יט; יז - ק, קיב; כ - קמז; כב - קצג (ב'רמ"ח' תוספת ביאור); כג - כד; כד - מג; כה - קט-קי; כז - עז; כח - נג; ל - קסא; לב - קנח; לג - פה; לז - קכב; לח - קעד; מז - לד; מט - קסז; נ - א; נא - ב; נב - ג (ב'למען ידעו' בתוספת מר' יחזקאל

(259) פרדס חב"ד, יב (חורף תשס"ד), עמ' 195. נקודה זו מופיעה בשמו, בקיצור וללא הסבר, גם ב'בטאון חב"ד' גליון מס' 4 (תמוז-אלול) עמ' 14, "הרב ר' שאול דב זיסלין מפרש בשם ר' גרונום, משפיע תומכי תמימים בלויבאוויטש: "וקם שבט מישראל - מרבי ישראל בעש"ט יצא חוטר השבט החב"די, "ומחץ פאתי מואב" - שכחו אתו להלם ולמחוץ את ה"השכלה" חכמה דטומאה ("מואב" הוא כינוי ל"חכמה דלעומת זה" בספרות הקבלה)".

הימלשטיין); נג - פ; נו - קיא; נו - קנד; נט - נט; סא - פא; סב - קב; סד - קד; סט - עא; ע - קנ; עז - קא; עח - קסב; פא - סט; פב - ע; פג - רג; פד - עד; פה - קנט; פח - קסג; צ - סו; צא - קז; צב - יד; צה - קפ; צד - ל; צז - יג; צח - עח; ק - מה; קב - ז (ב'רמ"ח' תוספת מר' מרדכי חפץ); קג - כב; קה - קנב; קו - קנא; קז - מב; קח - קסט; קט - קע; קי - קח; קיב - קפח; קיג - קצד; קיד - ר; קיז - רא; קיח - קלב; קיט - כה; קכ - כו; קכא - קעה; קכב - קסח; קכג - ד; קכד - קפג; קכה - קפד; קכו - קפה; קכז - כז; קכח - פב (ב'למען ידעו' בתוספת ביאור); קכט - קעז; קל - מד; קלא - לח; קלד - קטז; קלה - קמט; קלו - קלא; קמ - סה (ב'רמ"ח' יש ביאור נוסף); קמא - לז; קמב - ה; קמג - קפט; קמד - לה; קמה - פג; קמו - קמד; קמז - מז; קמח - כח; קמט - קמה; קנ - פז; קנא - נו; קנב - עג; קנד - קסד; קנה - ח; קנו - ט; קנח - כ; קסג - יב; קסד - סא; קסה - קסה; קסו - קעט; קסז - קלד; קסח - קיז; קסט - קג; קע - סג; קעא - קעב; קעב - מט; קעג - מא; קעד - כג; קעה - נא-נב; קעז - קכ; קעט - מ; קפ - רב; קפא - צח; קפב - פח; קפג - קיט; קפה - קכג; קפו - קל; קפח - עב; קפט - לו; קצא - קעו; קצד - כט; קצה - קפא; קצו - קפב; קצז - קצח; קצח - נו; קצט - קיג; רג - צג; רה - קיח; ריב - לב; ריג - צז; ריד - קנב*; רטו - צב; רטז - לט; ריז - קמח; ריח - צ; ריט - פט; רכ - טו; רכג - קנז; רכה - רד; רכו - קמו; רכז - קמא; רכח - קעא; רכט - קנו; רל - קטו (ב'למען ידעו' בתוספת ביאור); רלז-רלח - קעג; רמא - י; רמב - יא, צט; רמד - פו; רמח - קצו (ב'למען ידעו' בתוספת).

בנוסף לכך, גם ברשימות שב'לקוטי רשימות ומעשיות' (שהו"ל ר' יהושע מונדשיין מתוך כתב יד ישן שלא נודע מחברו) ישנה חפיפה עם הסיפורים המובאים בקונטרס זה. מובאת כאן ההשוואה בין א-קיב סיפורים הראשונים שב'לקוטי רשימות ומעשיות' לבין 'רמ"ח אותיות' ו'למען ידעו' (שוסטרמן).

המקביל ל'רמ"ח אותיות' (רובם המוחלט נמצא גם ב'למען ידעו', והמעייין יכול להשוות עם הרשימה למעלה): ג - נב; ד - ג; ה - קב (ב'רמ"ח' תוספת מר' מרדכי חפץ); ו - נא; ט - קצד; יא - מז; יב - צ; יד - א (ב'לקוטי רשימות' בתוספת); יט - כד; כ - צא; כא - פד; כב - מח; כה - קעט; כח - סט; לד - קמ (ב'רמ"ח' בתוספת); לו - קכט; מ - סד; מא - לז; מח - כג; נ - מט, קכב; נח - קצב; נט - צד; סב - כב (ב'רמ"ח' בתוספת); סג - רמח; עח - קג; פא - קמב; פה - עז; פו-פז - כה (פז קצת שונה); פח - קה; צ - ע; צא - מה, קנב; צג - כ; צד - קו; צה - ל; צו - פח; צח - נה; ק - פג; קא - קצג; קד - פט.

המקביל ל'למען ידעו'... בנים יולדו' (ולא ל'רמ"ח'): טו - נה; כד - נח; לג - נ; נא - קסו.

על פי עדות ר' מרדכי שוסטרמן רשימותיו הן על יסוד הפתקאות שמצא

מפוזרים אצל הרב ירחמיאל בנימינסון. וזה לשונו: "במשך שנים רבות היה החסיד הרב ירחמיאל בנימינסאן . . מלקט סיפורי חסידים ופתגמים קצרים מרבותינו נשיאנו זי"ע. הוא שמע את הסיפורים ורשם אותם 'לקוטי בתר לקוטי'. את הסיפורים שמע מחסידים שונים, ובעיקר מהמשפיע המפורסם הרב שמואל גרונום אסתרמן . . באותן שנים ברוסיה טרם נדפסו ספרים מתאימים שסיפרו את תולדותיהם של רבותינו נשיאנו זי"ע, ומשום כך כשה"בלעטלאך" של הרב בנימינסאן היו נופלים לידי הייתי קורא אותם בעניין רב. כך נמשכו הדברים עד שנודע לי כי הרב בנימינסאן החליט לעזוב את בריה"מ . . לקחתי את כל כתבי היד שלו, סידרתי אותם לפי סדר הנשיאים . . והתחלתי להעתיק אותם לרשימותי . . לצערי הרב, את הפתגמים והפירושים השונים לא הספקתי להעתיק, בגלל נסיעו של הרב בנימינסאן מרוסיה . . כאשר עזבתי את רוסיה לאחר מלחמת העולם השנייה, השארתי את הספר אצל אבי ז"ל . . כאשר החלו אנ"ש לצאת את רוסיה . . גילה ר' מרדכי קזלינער את אוזני שאחד החסידים הצליח להבריח את הספר".

ר' מרדכי שוסטרמן הוסיף לסיפורים ממה ששמע הוא, שכן יש בהם תוספת מר' יחזקאל הימלשטיין הנזכר בכינוי סתרים הוא "ומר"מ ר"י אבן-שמים שמעתי" (אות ג, ראו בהעתקת ר' מרדכי קזלינר את לשונו המקורית). הסיפורים מרשימותיו של ר' מרדכי שוסטרמן הועתקו על ידי ר' מרדכי קזלינר, וחלקם הודפסו אף הם מרשימותיו.²⁶⁰

הסיפורים שב'לקוטי רשימות ומעשיות' הם מג' מחברות שהיו בארכיונו של הרב שלמה יוסף זיין.²⁶¹ [יש לציין כי הפירושים וההסברים שלא נעתקו ברשימת ר' מרדכי שוסטרמן, לא הועתקו גם ברשימות שהיו בארכיונו של הרב זיין, ולכן לא סביר שהעתקתו היא העתקה מהעתקת ר' מרדכי, אלא כנראה מקורו של הרב בנימינסון הוא גם מקורו של הרב זיין. עובדה זו יש ללמוד גם מכך שהתוספת שנשמעה מפי הרב יחזקאל הימלשטיין ("אבן-שמים", כפי שכונה בהעתקות) מופיעה בשתי הרשימות].

מכל זה יש להסיק, כי הסיפורים עצמם התפרסמו ככל הנראה כבר בתקופה מוקדמת. את השינויים ממדהורה למהדורה יש לתלות במעתיקים השונים.

ואמנם יש עדיין לחקור ולברר זאת מגוף הרשימות אימתי נכתבו, ואיזיין בזה כמה נקודות הניכרות מתוכן הרשימות:

(א) הכותב מביא שמועה מהחסיד ר' שמואל בצלאל שפטיל (אות יד), אשר

260) תורת נחלת הר חב"ד, קכה (ל"ג בעומר תש"ע), עמ' 71-80.

261) תיאורן ניתן ברשימת 'מקורי הרשימות' בקונטרס לקוטי רשימות ומעשיות בסופו.

שימש כמשפיע בתומכי תמימים עד פטירתו בסיון תרס"ה. [באחד הסיפורים המובאים ב'לקוטי רשימות ומעשיות' (אות נג) הרשב"ץ נזכר בברכת החיים. ייתכן שמקורו ברשימות הנ"ל, אבל ייתכן שהעתיק רשימות מרשימות שונות, ולא רק מהעתקה אחת].

ב) הכותב מביא סיפור ששמע "מהרה"ח ר' מיכאל נ"ע" (אות קפא). נראה שהוא ר' מיכאל בלינר, ששימש כמשפיע בתומכי תמימים עדי פטירתו במרחשוון תרע"ב. אפשר להסיק מפירוט בעל השמועה כי קטע זה נכתב אחר פטירתו.

ג) מביא שמועה (אות קכח) מ"ר"מ מ"ץ דזעמבין" ששמעה ב"כ"ד טבת רס"ט". הכוונה היא לר' מנחם מענדל הילביץ' 262 ששימש כמו"ץ בזמבין.

ד) באות קיז מביא אמרה שנאמרה בשמחת תורה תרס"ט.

ה) לעיל כבר הובאה פתגם הרבי הרשב"ב מתשרי תרס"ב (אות קפד).

ו) אות קלח נשמעה "מהר" מדאקשיץ". ראשי תיבות אלו נפתחו בתשורה רבינוביץ'-וולף כר' יקותיאל מדוקשיץ. ר' יקותיאל דייטש נפטר בתרס"ח. [אפשרות נוספת לפיענוח, שהכוונה לר' יוחנן גורדון שהתגורר בדוקשיץ עד תרצ"ב, 263 עת היגר לארצות הברית, כמה מהסיפורים נרשמו בתקופה מאוחרת, וא"כ הדברים יכולים להתייחס גם אליו].

ז) באות רכא הובא פתגם בשם "ר"מ מני". לא ידוע לי על אדם בכינוי בזה. באות רכב הובא פתגם בשם "רמ"מ שי". תוכנו של הפתגם הוא משל מבידחן המכה את תלמידו אשר בוכה וקורא "פריילעכער". משל זה הובא באחת משיחות הרבי הריי"צ. 264 המשל מופיע גם ברשימות תלמידי ר' מנחם מענדל פוטרפס. 265 ואולי הוא רמ"מ הנ"ל.

ח) במוסגר באות קב נרשם "רמ"ח הי"ד שו"ב מריגא א' נו"א", ומזה ברור שהכותב הוסיף את ששמע מר' מרדכי חפץ, אחר שואת יהודי אירופה.

והנה לא כל הפרטים הנ"ל מתאימים לרב שאול דובער זיסלין, ונראה בכירור שכתיבת הסיפורים השתנתה ממעתיק למעתיק, וכנראה כמה מהם הוסיפו מהנמצא להם ברשימות שהיו בידיהם, או מרשימותיהם שלהם. וברור שייחוס הקונטרס לר'

262) ולא לחמיו הרב אברהם מזמבין (כפי שפתחו בתשורה רבינוביץ'-וולף), שנפטר בשנת תרנ"ח.

263) אך הסבר זה לא יתיישב לפי אופן הא' שיבואר בהמשך, כי הרב ירחמיאל בנימינסון יצא את רוסיה רק בשנת תרצ"ד.

264) ספר השיחות תרפ"ז, עמ' 118.

265) א.ד. פיגלסון [=א.ו.], ר' מענדל, כפר חב"ד תשנ"ז, עמ' 259. ועוד.

שאל דובער זיסלין כחטיבה שלימה חוטא לאמת. לא ברור עד כמה גדול חלקו ברשימות הנ"ל. בכל אופן ברור מהרשימות שכתבתן התפרשה על פני תקופה, ולא שייך שייחוסם יהיה לאדם יחיד.

ולאופן בו הגיעו הרשימות בצורתן הנדפסת (היינו הסיפורים, הפירושים וכו') יש שני אופנים:

(א) הרב ירחמיאל בנימינסון הוציא את הרשימות מרוסיה, שם פגש בר' מרדכי חפץ בצאתו דרך ריגה, ובדרך כלשהיא הגיעו הרשימות לארץ ישראל (ואולי היה לדקדק לתקופת הגעתן, ע"פ נצדק בסעיף ז לעיל, כי היה זה אחר תשכ"ד).

(ב) הרשימות הגיעו בזמן כלשהוא יחד עם א' החסידים שהגיעו מרוסיה, והמו"ל הראשון הוסיף גם הוספות תוכניות בקונטרס, וזה יאבד עוד יותר מהאותנטיות של הקונטרס.

וכעת יש להידרש למוציא לאור הראשון:

ככל הנראה שם הקונטרס 'רמ"ח אותיות' ניתן במהדורה הראשונה שבה יצא לאור במסגרתו הקבועה שמצויה לפנינו. על פי המידע שהוצג לעיל (ובהערה 2), המהדורה המוקדמת ביותר היא ככל הנראה משנת תשכ"ו, ועכ"פ לא תאחר משנת תשל"א.

ישנן הוספות שנכתבו כנראה על ידי המביא לדפוס, לדוגמא, (א) אות קא, במוסגר בסופו נרשם "להעיר מספר הזכרונות ומשיחות כ"ק אדמו"ר נ"ע ששמע להיפך". (ב) באות קפב בסופו נרשם בתוך מוסגר "עיין שיחה ליקוט י"ד סי' מ"ג עד אחר מ"ז", זו הפנייה ללקוטי דיבורים. ועוד.

כנראה אף סדר הסיפורים והפתגמים טופל בידי המביא הראשון לבית הדפוס והם מופיעים בערבוביה, שכן חסר סדר קדימה ואיחור, אף לפי סדר זמן הכתיבה המסתבר בעיון הדברים.

כך גם כמה מהסיפורים הועתקו ברשלנות עם טעויות קטנות או גדולות, ואתן דוגמא אחת, ב'למען ידעו' אות עג מובא פתגם מאדמו"ר הזקן. וכך הובא גם בסיפור צא בלקוטי רשימות ומעשיות. לעומת זאת בסיפור קנב ברמ"ח אותיות, יוחס לכ"ק אדמו"ר האמצעי. סביר להניח שבמקור הדברים אכן יוחסו הדברים לאדמו"ר הזקן, אלא שהמו"ל החליף זה בזה.

והדברים עוד טעונים עיון ובירור רחב.



לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה כותב חשוב וקבוע בהקובץ

הרה"ת הרה"ח ר' רפאל זאב שי' בן ריקל

שישלח לו השי"ת רפואה שלימה ברמ"ח אבריו ושס"ה

גידי

ויחזור לאיתנו בקרוב ממש

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' ומשפחתם

שיחיו

דרימער

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' בנימין

ומשפחתו שיחי'

לעווין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' ארי'

ומשפחתו שיחיו

שוטנשטיין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' שרגא פייביש רימלער

ומשפחתו שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

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

קליין

לע"נ

איש בעל מס"נ

ר' שמואל ע"ה ב"ר צבי הירש הי"ד

נירענבערג

נאסר על קיום המצות והחזקת היהדות מאחורי מסך ברזל ועזר

אחב"י ביציאתם מרוסיא

נפטר ערש"ק ט"ז תמוז, ה'תשנ"ה

ת.ג.צ.ב.ה



נדפס ע"י ולזכות יוצ"ח למשפחת באטלער שיחיו

לחזוקת התקשרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 בקשר עם יום הגדול והקדוש
 ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש



ולזכות

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף שי' זאקאן לרגל יום הולדתו

ביום י"א תמוז

לאורך ימים ושנים טובות ולשנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

וזגתו החשובה והמהוללה מרת מישל תחי'
 שימלא ה' כל משאלות לבכם לטובה ולברכה



ולזכות יו"ח

הרה"ת ר' נפתלי וזגתו מרת מושקא שיחיו

בתם לונא תחי' בנם אהרן שי' בתם אדל רחל תחי'
 מרת לונא תחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז

בעלה הרה"ת השליח ר' אברהם שמואל שי' בוקיעט

בתם חנה תחי' בנם אהרן שי' בנם חיים מאיר שי'

הרה"ת ר' יצחק שי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז

וזגתו מרת רחל פייא תחי'

בתם לונא תחי' בנם נטע משה שי'

הרה"ת מנחם מענדל שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תמוז

וזגתו מרת דאבא פייגא תחי'

הת' ישעיהו שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז

הנערה גיסא נעמי תחי'

שיתברכו בקייץ בריא ושמח וכל טוב גשמי ורוחני גם יחד