

גאולה ומשיח

סדר הגאולה

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

בהל' תשובה (פ"ז ה"ה) כותב הרמב"ם: הבטיחה תורה
ססוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין".
ומדייק כ"ק אדמו"ר בכ"מ שההדגשה היא בתיבת "מיד",
שהתורה הבטיחה שהגאולה תבוא באופן ד"מיד" - בשעתא
חדא וברגעא חדא.

וצריך ביאור, איך זה מתאים עם שיטת הרמב"ם בהל'
מלכים (פי"א ה"ד) שהגאולה תבוא על פי סדר ותהליך טבעי
ולפי"ז איך יכולה הגאולה כולה לבוא בשעתא חדא וברגעא
חדא?

ולכאורה הביאור בפשטות י"ל, שהכוונה היא שהתחלת
הגאולה תהי' "מיד" ולאחרי התחלתה תימשך ע"פ סדר
ותהליך טבעי. וכן מפרש כ"ק אדמו"ר בביאור דברי אדה"ז
באגרת התשובה פי"א ש"אילו לא היינו חוזרים וחוטאים היינו
נגאלין מיד" (עי' שיחת כ"ק אדמו"ר שנדפסה בלקוטי מ"מ על
אגה"ת שם).

אבל בלקו"ש ח"א (ע' 149 ואילך) מבאר אופן המשכת
הגאולה למטה, ש"לא תעבור דרך סדרי הטבע כו' אלא
בשעתא חדא וברגעא חדא" ובהע' שם מדייק כן מלשון
הרמב"ם הנ"ל "מיד הן נגאלין", ואינו מובן איך זה מתאים עם
שיטת הרמב"ם הנ"ל שהגאולה תבוא באופן וסדר טבעי
דוקא??!

והנה מקור הדברים ללקו"ש הנ"ל הוא מהתוועדות י"א ניסן
תשכ"א (שיחה ב' בסופה). ושם מבאר אשר המשכת הגאולה
אפשרית בשני אופנים: א) ע"י שתעבור ותתלבש בגדרי הטבע,

אשר זוהי שיטת הירושלמי (ברכות פ"א ה"א) שהגאולה תבוא באופן דקימעא קימעא כאיילת השחר; (ב) שלא תעבור סדרי הטבע, אשר זוהי שיטת הרמב"ם בהל' תשובה הנ"ל.

ודברים אלו מתאימים עם המבואר בהתוועדות מוצש"ק פ' בלק תשל"ח (אות כ"ג) אשר ביאת הגאולה אפשרית בשני אופנים: (א) כדברי הירושלמי באופן דקימעא קימעא; (ב) כדברי המדרש רבה (במד"ר פ' ט"ז י"א) אשר "פתאום יבוא אל היכלו האדון" מלאכי ג' א', ומבאר שם שזוהי שיטת הרמב"ם בהל' מלכים שתחלה "יעמוד מלך כו' עשה והצליח ונצח כו'" ואח"כ "בונה המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל", ע"כ.

ומובן שענין "פתאום יבוא" הוא כענין "מיד הן נגאלין".

ובביאור הענין י"ל: לשיטת הרמב"ם "אין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד" דהיינו שבזמן הגלות ישראל משועבדים להאומות ואי אפשר להם להשתחרר משעבודם, ובזמן הגאולה הוא ההיפך ממש, שחוזרת המלוכה לישראל ואין להם עליהם נוגש ומבטל כלל.

וסדר תהליך הגאולה לפי הרמב"ם הוא שתחלה "יעמוד מלך כו' ויכוף כו' וילחם כו' ואם עשה והצליח ונצח כו'" הרי אחר כל זה "יבנה המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל". פירוש הדברים: שהתחלת הגאולה אשר היא בנין המקדש כו', תתחיל ע"י שלילת מציאות הגלות ביטול שעבוד האומות והנוגש ומבטל, ולא ע"י רשות והסכמת האומות. זאת אומרת, שהגאולה תהי' גאולה שלימה כבר בתחילתה.

וזהו ענין "מיד הן נגאלין", ו"פתאום יבוא כו'" שהגאולה לא תבוא בהדרגה, אלא מן ההיפך אל ההיפך, משעבוד להאומות - לחזרת המלכות לישראל. וזה למע' מטבע זמן הגלות, שע"פ הטבע דזה"ג א"א להשתחרר משעבוד האומות.

ועי' בלקו"ש ח"ה (ע' 159) "משיח צדקנו, וואס לאחרי ביאתו און דורך אים וועט זיין קץ הגלות, און דערנאך ... וועט זיך אנהויבן די אתחלתא דגאולה...". דהיינו שהגאולה תתחיל ע"י משיח מפני מעלתו שהוא מלך.



גדרו של מלך בזמן הגאולה

הת' מ.מ. אוזאן

שליח בישיבת תות"ל סידני, אוסטרליא

בהל' מלכים פ"א ה"ז כותב הרמב"ם: כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם אע"פ שלא זכה אלא לכשרות לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם הקב"ה הבטיחו בכך...

ובהלכה שלאח"ז כותב: נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו אע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו מלך...

ובהלכה ט' כותב הרמב"ם: מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים.

וע"ז משיג הראב"ד "זה סותר למ"ש למעלה ולא המלכות בלבד וכו' א"ל וכן הוא אילו היה ירבעם מלך כשר ובניו כשרים לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אבל היתה שניה למלכות בית דוד כגון קיסר ופלגי קיסר".

והרדב"ז על אתר מבאר דכוונת הפסוק "אך לא כל הימים" לשיטת הראב"ד היא אם לא ילכו בתורתו יפסק מהם המלכות ולא כמלכות בית דוד שנשארת לבניו. ורבינו סובר דסתם אמר קרא אך לא כל הימים אפילו צדיקים שהרי המלכות ירושה היא לבית דוד".

וצלה"ב מהי סברת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם לע"ל יכול להיות מלך משאר שבטי ישראל או לא?

בפרק שישי ה"א כותב הרמב"ם: אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום ... אם השלימו וקבלו שבע מצות שנצטוו בני נח עליהן אין הורגין מהן נשמה". ובהלכה

ב' ממשיך: "ואם לא השלימו או שהשלימו ולא קבלו שבע מצוות עושין עמהן מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים" עיי"ש בארוכה.

והראב"ד משיג ע"א אין שואלין למלחמת הרשות אלא שיהיו למס והרדב"ז ע"א מפרש שמדברי הרמב"ם בה"ד משמע שדעת הרמב"ם היא דקבלת שבע מצוות הוא תנאי בשליחות במלחמת הרשות והראב"ד חולק ע"ז (ועי' דברי הרדב"ז בה"ד).

וגם פה צ"ב סברת המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד?

ויש לבאר זה ע"פ הידוע ביאור כ"ק אדמו"ר בענין מלך שכל ענינו של המלך הוא להרים דת האמת ולהביא את העולם למצב שכולם יכירו את ה' ויתנהגו ע"ד משפטי התורה ולכן חלק לו הקב"ה הכבוד הגדול וכדרך שחלק לו הכבוד הגדול כך ציוה לו להיות שפל בעיני עצמו וכו' (עי' כל זה בארוכה ברשימות חלק ז' ובלקו"ש שופטים נ"א, ופנחס חכ"ג) ולכן עליו לכבד החכמים וכו'.

והנה ביאור זה יש ללמדו בב' אופנים:

(א) דיש ענין מלוכה בפ"ע, אלא שהתורה נתנה הוראות מיוחדות למלך בישראל איך להתנהג ומה תהיה חפצו ומגמתו, נוסף על ענינו הפרטי להיות מלך.

(ב) ענין זה "להרים דת האמת" הוא כל ענין המלוכה אצל היהודים, דהמלך אין לו מציאות בפ"ע אלא כל ענינו הוא שהוא שליח של הקב"ה בעולם להשלים כוונת הבריאה.

[ולהעיר מהחקירה בענין השליחות אם יש לשליח מציאות בפ"ע. ואולי המלך הוא יותר משליח כי הוא ע"ד ידא אריכתא, מהקב"ה, לפעול ענינים למטה].

וי"ל דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד:

דהרמב"ם ס"ל דזהו כל ענינו של המלך להרים דת האמת וכמ"ש בהמשך ההלכות. משא"כ הראב"ד ס"ל דענין המלוכה הוא ענין בפ"ע והתורה נתנה לו אחרי שנעשה מלך הוראות איך להתנהג.

ועפ"ז יובנו ב' המח' הנ"ל:

בנוגע לע"ל כתב הרמב"ם ומוסבר בארוכה בשיחות כ"ק אדמו"ר דגדרו של משיח הוא להביא לשלימות התורה והמצוה "וחוזרין כל המשפטים כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות" ולכן סימני המשיח הם "הוגה בתורה ועוסק המצוות כדוד אביו וכו' כהתאם לגדרו ופעולתו בעולם".

ומכיון שזהו כל ענין המלוכה לדעת הרמב"ם לכן ס"ל דאין שייך שלע"ל יהיה עוד מלך אפי' כשר, כי מכיון שמשיח יפעל שלימות התורה והמצוה והוא הוא כל ענין המלוכה, לא יהיה שייך מלך אחר.

ולהעיר דעפ"ז יבואר מה שבסימני המשיח מביא הרמב"ם "ואם יעמוד מלך, הוגה בתורה ... אם עשה והצליח דלכא' כל זמן שלא בנה מקדש כו' אין לו כל שייכות למשיח" "וה"ה ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו" וא"כ למה בסימני המשיח מובאים ענינים שאינם שייכים למשיח אלא דע"פ הנ"ל דמלך ענינו שלימות התורה והמצוה וזהו ענינו של מלך המשיח מובן דענין המלוכה וענין המשיח היינו הך וענין המשיח הוא שלימות ענין המלוכה. ולכן מביא הרמב"ם ענין המלך בתור סימן למשיח.

אך הראב"ד ס"ל דענין המלוכה הו"ע בפ"ע ולכן גם אם ענין שלימות התורה והמצוה יפעל ע"י המשיח אבל ענין המלוכה בתור ענין פרטי ישאר גם באדם אחר.

[וענין קיסר ופלגי קיסר כבר ביאר כ"ק אדמו"ר דשניהם קאי על המשיח].

ועד"ז בנוגע למלחמת הרשות, להרמב"ם כל המלחמה הזאת היא בתור מצוה להרים דת האמת לכן מובן שהתנאי הראשון צ"ל אם מקבלין שבע מצוות בני נח כי זהו כל תכלית המלחמה, משא"כ הראב"ד דס"ל דפעולת המלחמה היא ענין פרטי של המלך, לכן לכתחילה אין לו לבקשם שיקבלו שבע מצוות (ורק אם בקשו להשאר בינינו - ע' ברדב"ז שם).



בענין צניעות לעת"ל [גליון]

הת' מ. מ. רייצעס

תות"ל מגדל העמק - ארה"ק

בלקו"ש חכ"א ע' 379 מבאר, שלע"ל כשיהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", כבר לא יהי' עוד ענין דהפרדה בין אנשים ונשים, ובגליון קודם הארכתי לבאר שלא יסתור להגמ' בסוכה (נד, א) שגם לע"ל תהי' הפרדה כו'.

והעירני ח"א, שבמהרש"א על אתר (סוכה נב, ד"ה גם בעיני יפלא) כתב: "משמע לי' דאיירי קרא בביטול יצה"ר לעתיד דכתיב לעיל מיני' ילדים וילדות משחקים וגו' היינו משחקים ביחד דאין יצה"ר שולט בהן אז". ומכאן מקור קצת לדברי הרבי - ומה שצ"ע, איך לא חלי ולא מרגיש המהרש"א שבגמ' עצמה כתוב להיפך מדבריו! (ואינו דומה לתירוץ כלשהו. ובפרט שלכאור', מה שכתבתי בגליון הקודם אינו נראה מדברי המהרש"א שס"ל הכי' וצע"ג.



רשימות

כמה הערות ברשימות לש"פ שלח

הרב יעקב לייב אלטיין

תושב השכונה

(א) ועדיין צ"ע ע"ד הנגלה ליישב לישנא קמא (שבלקו"ת, שלא רצו להשפיל עצמם אפילו לבחינת דיבור) מהו החילוק בין מצות שבדבור - מ"ת בהמ"ז ק"ש, עיין שש"ב פל"ח - במדבר או בא"י, עכל"ק.

היינו דבשלמא ללישנא דלא רצו להשפיל א"ע לבחי' המעשה ה"ז מתאים לזה שרוב מצות מעשיות הן תלויות בארץ (כמ"ש בסוף הרשימה) ולא נתחייבו בהם במדבר (ועי' גם לקו"ש חכ"ח ע' 96 ואילך ובהמצוין שם), משא"כ במצות שבדיבור מהו החילוק בין המדבר לא"י.

ולכאור' יש להעיר מדברי הרמב"ן בהקדמה לס' דברים שהובאו בסוף הרשימה אולי לא נהגו באותן המצות (שנזכרו רק במשנה תורה) רק בארץ "אע"פ שהן חובת הגוף" - והרי כל ג' מצות שבדיבור הנ"ל, ת"ת בהמ"ז וק"ש - נזכרו רק במשנה תורה: מ"ת - בפ' ואתחנן ופ' עקב, בהמ"ז בפ' עקב, וק"ש - בפ' ואתחנן ולכאור' לפי הרמב"ן הנ"ל לא נתחייבו במצות אלו עד הכניסה לארץ (ולהעיר מתניא ספכ"ה: ציוה משה רבינו ע"ה במשנה תורה לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמים בכל יום כו'. ועי' ביאורי כ"ק אדמו"ר שהובאו בלקוטי ביאורים שם).

אולם עי' בהמשך ל' הרמב"ן שם "או מפני שאינן תדירות לא הזכיר רק בפנים", והרי א"א לומר כן על מצות הנ"ל דק"ש ת"ת ואף בהמ"ז. וא"כ אולי אין כוונת הרמב"ן לכל "מצות שנזכרו במשנה תורה אלא רק כאותן שהזכיר לעיל שם, (כגון "היבום ודין המוציא שם רע והקידושין באשה ועדים זוממין") וצ"ע.

ב. מאריך קצת בפ' הכתוב אוהב גר לתת לו לחם ושמלה" לכאור' חסר ההדגשה בפענוחים שם בקשר הענינים, שאינו רק ראוי לחלוקה דב' סוגים פנימי ומקיף, לחם ושמלה, אלא שייך לתוכן הענין המבואר כאן ש"בהתחלת היותם לעם... והכל ה' בדרך מלמעלה למטה", וע"ז מביא אוהב גר לתת לו גוי", גר דייקא (בהתאם ל"התחלת היותם לעם"), וזהו שמביא מלקו"ת דקאי על נה"א ונק' גר כי היא בבחי' גלות בתוך הגוף כמו בארץ לא לו (כנראה בהערה 42) שמחזיק עדיין בתחילת העבודה שלא הפך גופו לקדושה ונה"א היא כמו גר.

ובמצב זה הכל, בדרך מלמעלה למטה, לתת לו לחם ושמלה, וזהו שמדייק בהרשימה ויחס זה להקב"ה ואוהב דוקא". ואולי מרוב פשיטות לא העירו כן.

ג. בדיוק "ואוהב דוקא" מציין ללקו"ת שם רס"ב ולתניא פמ"ד וספ"י ופמ"א, שמזה מוכח שכוונתו הק' כאן להעבודה מאהבה, היינו שמצד האהבה דלמעלה האוהב) גם עבודת האדם היא מצד אהבה, והציון ללקו"ת לכאו' הוא לא רק (כפי שפיענחו בהע' 45 שם) לפי' הכתוב ואכלתם לחמכם לשובע פי' שיהי' בחי' שובע שמחות את פניך" (היינו עבודה באהבה ושמחה) אלא שזהו מצד הברכה דלמעלה, כתחילת הסעיף "וזהו ענין כל הברכות שבתורה".

אלא שלכאו' יש לעיין קצת מהו הדיוק שמביא דוקא אהבה זו כברא דאשתדל כו' ולא כללות ענין אהבה מסותרת המבוארת בפ"ג ואילך מצד אור ה' המאיר בבחי' חכמה שבנפש, שאהבה טבעית זו היא ירושה לנו ושייכת לכל אדם ולקיום כל תומ"צ כמבואר באורך שם פכ"ה.

ואולי מפני שבאהבה זו מודגש יותר שתלוי' באהבת הקב"ה (ואוהב דוקא) דסתם אהבה טבעית היא מצד אור ה' המאיר בנפש שפועל בה רצון כטבע העלי' שבאש (עי' תניא פ"ט), משא"כ האהבה כברא דאשתדל בתר אבוי' כו' ה"ז האהבה עצמית בין אב לבן.



אלמנה לכהן גדול אינו מטמא לה

הת' חיים גרייזמאן

שליח בישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד - ארה"ק

ברשימות חד"ת הראב"ד מקאסו כותב הרבי לתרץ לשון ההלכה במס' שמחות אלמנה לכה"ג כו' ולא מיטמא והק' החתם סופר הלא כה"ג אינו מטמא אפי' לאשתו המותרת לו, דאייירי כשהכה"ג הי' טמא בלאה"כ כגון שנטמא למת מצוה או באונס, ואז מותר לו להטמא גם לאחרים אם הוא באופן דאינו מוסיף טומאה על טומאתו הנ"ל, והוא בחיבורי אדם במת היינו שעדיין לא פירש ממת האחד ונוגע במת השני, וא"כ ממה נפשך: באם הא' הוא מת מצוה בהכרח לומר דגם אשתו תהי' מת מצוה כיון דהגדרת מת מצוה הוא שהי' מושלך בדרך ואין

לו קוברים והי' הכהן לבדו ואפי' קורא אין עונים לו, אסור לו לזוז משם אלא חייב לקבורו במקום שמצאו. ואם כן מותר לו להטמא לאשתו אלמנה בתורת מת מצוה, ובאם אינה מת מצוה היינו שיש מי שיתעסק בקבורתה, הלא מוטל עליהם החיוב להתעסק גם בקבורת המת מצוה כיון דכל הקודם במעלה מתאחר לטומאתה.

ולכאור' הי' אפ"ל דאיירי במקרה שהכה"ג התעסק בקבורת מת מצוה, ותוך כדי (או בסיום) קבורתו הביאו את אשתו אלמנה לקבורה ועדיין היה נוגע במת מצוה, ולכן הי' סברא לומר דמותר (ובמילא חייב) להטמא לה וע"ז קמ"ל כנ"ל דאסור.

אבל, (נוסף ע"כ דמת מצוה נקבר במקומו והיינו בדרך ומדוע יביאו את אשתו לקבורה בדרך*) לכאור' אין לומר כן, דהנה מתוכן המשך הרשימה משמע דהראב"ד מקאסו רצה לומר דהו"א במותר לו להטמא קודם לאשתו כיון שחל עליו החיוב להטמא למת מצוה, וע"ז מקשה הרבי דציווי לא יטמא לקרובים לאן אזל ולכן לומד הרבי דמדובר באופן הנ"ל דקודם נטמא למת מצוה או באונס ורק אז הו"א לומר דמותר לו להטמא לאשתו. ועכ"פ משמע דאינו חולק על המציאות אלא בסברא, מתי הו"א דמותר לכה"ג ליטמא לאשתו אלמנה, דהראב"ד מקאסו ס"ל דהו"א דמותר לו ליטמא לה אפי' קודם שנטמא למת מצוה והרבי ס"ל (מטעם דהציווי לאן אזל) דההו"א היא רק לאחר שנטמא למת מצוה. ונמצא דלכו"ע איירי שב' המתים מונחים לפניו והדרא קושיא לדוכתא היכי תמצוי לומר דאיירי שא' הוא מת מצוה והשני לא.

ובאת"ל דהא גופא הוא הסיבה שלומד הרבי דמדובר כנ"ל שקודם נטמא למת מצוה ורק אח"כ הו"א שיטמא לאשתו, א"כ הו"ל לכאור' להקשות טובא על הראב"ד מקאסו דכל מציאות המקרה אינה יכולה להיות, ולא רק מסיבה צדדית דעדיין חל

(*) ואין לומר במת מצוה המונח בביה"ק דמה לכהן בביה"ק.

עליו הציווי דלא יטמא, אלא ע"כ דלא פליג על המציאות ושוב קשה כנ"ל**).

רות בתו של עגלון

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר בטוויין סיטיז, מינעסאטא

ברשימות שי"ל לפ' במדבר - חג השבועות (חוברת צו), מביא כ"ק אדמו"ר הדעות מהמדרש, מהש"ס, ומהזהר בנוגע לרות, אם הייתה בתו של עגלון מלך מואב או בת בנו וכו'. עיי"ש.

והנה במדרש רבה הובא מאמר הילקוט בשינוי קצת (רות פרשה ב' (פרשה ב, ט, במד"ר שלפנינו) ר' ביבי בשם ר' ראובן אמר רות וערפה בנותיו של עגלון היו שנאמר (שופטים ג') דבר סתר לי אליך המלך ויאמר הס וגו' וכתוב ואהוד בא אליו וגו' ויאמר אהוד דבר אלקים לי אליך ויקם מעל הכסא, אמר לו הקב"ה אתה עמדת מכסאך לכבודי חייך הריני מעמיד ממך בן יושב על כסא ה' ע"כ לשון המדרש.

והנה מלשון המדרש ("חייך הריני מעמיד ממך בן כו'") נוכל ללמוד כשני השיטות (או שהיתה בתו ממש - או שבאה מזרעו) שני הדעות שהובאו ברשימה שם והראי' שמביא כ"ק אדמו"ר מהילקוט הוא ממה שהובא בהמשך למאמר זה).

ולהעיר שהנ"כ שנדפסו עם המד"ר (שלפנינו) הביאו כמה מהדעות בפירושם, ה"פירוש מהרז"ו "לומד שבתו היתה (...היינו מבתו רות שהיתה לו מכבר ואבדה מלכותו והיו

(** הערת המערכת: י"ל דרך האחד הוא "מת מצוה", כי אין שום איש הרוצה להתעסק בקבורת איש זה מחמת איזה סיבה שתהי', וראה שו"ע יו"ד סי' שע"ד סעי' ג' ברמ"א די"א דאפילו אם ישנם אנשים הרוצים להתעסק בקבורתו רק בשכר, גם זה הוה מת מצוה וכהן מטמא לו (וראה בגליון מהרש"א שם ועוד ואכמ"ל), אבל באם אין רוצים להתעסק בקבורתו כלל ודאי ה"ז מת מצוה לכו"ע, וע"ד מ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ב ה"א וה"ז עיי"ש, משא"כ באשתו ישנם הרוצים להתעסק בקבורתה כמו קרובות' וכו' ולכן אין היא בגדר "מת מצוה".

בנותיו יתומות ונשאום מחלון וכליון") ולהוכחה לדבריו מביא מאמר הזוהר שהובא ברשימה, (אלא בשינוי לשון קצת מהזוהר שהובא ברשימה, כפי שנדפס לפנינו).

וה"יפה ענף" לומד כבגמ' ומביא הגמ' בב"ב: "דאבצן זה בועז" וכותב לפי"ז "א"א לומר בנותיו ממש שהרי אהוד הרגו ומאהוד עד אבצן יותר ממאתיים שנה. וצ"ל שהיתה מזרעו". וממשיך: "אבל לפי מ"ש בפסוק ברוכה את בועז היה פ' שנה ולא נפקד משמע דאינו אבצן, ולפ"ז אפשר דבועז ורות בימי עגלון היו".

היינו שה"יפה עניים" (בסופו) סובר שבועז אינו אבצן.

ולכא' מקור דבריו ("לפי מ"ש בפסוק ברוכה את בועז הי' פ' שנה ולא נפקד") הוא ממדרש (מד"ר רות פרשה ו, ב') ושם: "ויאמר ברוכה את לה' בתי היטבת חסדך וגו' ר' יוחנן ור"ל ורבנן", רבי יוחנן אמר לעולם אל ימנע אדם עצמו מלילך אצל זקן לברכו בועז הי' בן שמונים שנה ולא נפקד כיון שהתפללה עליו אותה צדקת מיד נפקד שנאמר ותאמר נעמי ברוך הוא לה'".

וה"יפה ענף" כותב שם בהדיא: "ולפ"ז סובר שאבצן אינו בועז דהא לאבצן ל' בנים וכו'". וע"כ יכול להיות שרות בתו של עגלון ובפירוש מהרז"ו מקשה ע"ז וכותב, שצ"ע מה מקורו וכו' עיי"ש).

ובהמשך המדרש מצינו שרות היתה בת ארבעים כשנתגיירה ולא כפי' התוס' שהובא בהרשימה הערה 2 - שכתבו שהיתה קטנה.

מדרש הנ"ל הובא גם בילקוט רות רמז תרו (אלא שכל המאמר שם הוא בשם ר' יוחנן בלי ר"ל ורבנן). ובפשטות כדברי רבינו - "מדרשות חלוקות הם".

(ולזה שכתוב בהרשימה "אולי" - ולא בפשטות ע' במאמר ד"ה לכה דודי תשי"ד).

וכמובן לא באתי אלא להעיר.



לשיטת ראב"ש הי' הדלקת המנורה מצד מערב

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ברשימות מנורה (חוברת ח') מבאר הרבי סדר ההטבה לפי ר' אלעזר בר' שמעון (דסב"ל דהמנורה היתה מונחת מצפון לדרום, וכן פסק הרמב"ם בס' היד) דכיון שהכהן הי' נכנס להיכל מצד הימין שהוא מצד צפון, [דבצד דרום אי אפשר לו לילך דמשחרי מאני', וגם משום דכל פניות לא יהיו אלא דרך ימין], נמצא דפגע ברישא בהמנורה שבצד צפון, ולכן מתחיל להדליק מצפון לדרום משום אין מעבירין וכו' וכמ"ש היעב"ץ בסידורו, ומקשה הרבי דכשמדליק מצפון לדרום הרי נמצא דבגוף ההדלקה אינו פונה לימין אלא לשמאל? ומתרץ שהכהן הי' עומד לצד מערב של המנורה, דכיון דפי נר האמצעי פונה לצד מערב, הרי אם יעמוד לצד מזרח וידליק יוכל לשרוף את בגדיו, וכיון שעומד למערב המנורה א"ש, דכשמדליק מצפון לדרום הרי הוא פונה לימין, ולפי"ז מובן גם שהאבן שלפני המנורה הי' עומד לצד מערב עיי"ש, ומביא עוד רא"י לזה מדעת אבא שאול דביוהכ"פ מיד לאחר דישון מזבח הפנימי בא הטבת הנרות וכשמניחו בטני, הרי הוא עומד לצד צפון של המנורה וא"כ ודאי מדליק משם, וא"כ מובן שכן הוא גם לדעת רבנן עיי"ש.

ויש להעיר דבעמק הנצי"ב ר"פ בהעלותך בד"ה עשה לה מול פנים, (מובא גם בהערות וביאורים גליון י"ב ע' 8 מהרה"ת בנציון שי' אסטער) סב"ל לפי ראב"ש שהי' הכהן עומד לצד מזרח של המנורה ולא לצד מערב, וטעמו הוא דכיון דבכניסתו פוגע תחילה בצד מזרח של המנורה צריך להדליק משם ולא לעבור לצד המערב, וכתב דלא מיבעי' לשיטת

הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ה הי"א ובלח"מ שם) דהכלל דאין מעבירין על המצוות שייך אפילו באופן דלא בעי למיעבד אלא חד, [ובנדרו"ד הרי ידליק רק מצד אחד] נמצא דגם הכא שייך הכלל דאין מעבירין על המצוות, אלא אפילו לשיטת התוס' יומא לג, א, דאין מעבירין שייך רק היכא דעביד תרומיהו וא"כ הכא אינו שייך, מ"מ צריך להדליק מצד המזרחי דלאו אורח ארעא למיקם ופניו כלפי חוץ ואחוריו כלפי פנים, ולכן בסומך ובפר הנסמך מחזירין פניהם כלפי מערב כידוע, ומבאר דמ"מ "פני המנורה" אינו צד המזרח אלא צד המערב, כיון ששם בולט צד המערב והוא עיקר הכרת פנים וכו' עיי"ש, ואח"כ בד"ה "אבן היתה לפני המנורה", כתב דלשון זה א"ש לשיטת המשנה דמזרח ומערב היתה מונחת, ומקום המעלה הוא לפני המנורה, אבל לראב"ש דצפון ודרום היתה מונחת, והמעלה הי' עומד בצד מזרח כנ"ל, נמצא שלא הי' לפני המנורה אלא מאחוריו, ומ"מ הביא הרמב"ם לשון זה (הל' ביהב"ח פ"ג הי"א) אף דפסק כראב"ש כיון שזהו לשון המשנה ואין נפקותא לדין עיי"ש.

והנה במ"ש דלשיטת הרמב"ם שייך הכלל דאין מעבירין אפילו בדעביד חד, הרי כבר ביאר הרבי בארוכה (בחוברת ד' וה') דגם הרמב"ם סב"ל כהתוס' עיי"ש, וא"כ מובן לפי"ז דלא שייך הטעם דאין מעבירין על המצוות בצד המזרח, אלא דיל"ע מהדין שהביא שאין לעמוד עם פניו למזרח ואחוריו למערב וכדמצינו בסמיכה דצ"ל פניו למערב כדאיתא ביומא לו, א, א"כ איך עומד הכהן עם פניו למזרח ואחוריו למערב, ואף דכאן שאני דאל"כ יוכל לשרוף את בגדיו כנ"ל, אבל מ"מ יש לברר הך דין שלא יעמוד עם פניו למזרח וכו', בפרטיות יותר דמתי שייך איסור ומתי לא.

עמידת הכהנים בנשיאת כפים כשפניהם אל העם

והנה המקור להך דין הוא המשנה ביומא נב, ב, דרך ובא לו כדרך בית כניסתו, דהיינו כשם שכשנכנס להיכל הרי פניו כלפי הקודש, כן הוא ביציאתו שלא הי' מחזיר את פניו אלא הי' פוסע אחורנית ופניו כלפי הקודש, וכן הוא בדף נג, א, שם דכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם כו' כשהיו נפטרים לא היו

מחזירין פניהם והולכים אלא מצדדים פניהם והולכים, וכ"כ הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ז ה"ד): "כל שהשלים עבודה אינו יוצא כשאחוריו להיכל, אלא מהלך אחורנית מעט מעט ומהלך בנחת על צדו עד שיצא מן העזרה כו' כמי שפוסע אחר התפלה לאחוריו וכל זה ליראה מפני המקדש" ועי' גם רמב"ם הל' ספר תורה פ"י ה"י: "ולא יחזיר אחוריו לספר תורה" ובלקו"ש חכ"ח ע' 58 הערה 70 הביא זה ושהצפצפ"נ דימה זה לדין הארון עיי"ש, ועי' גם רמב"ם הל' ת"ת פ"ה ה"ו וטור יו"ד סי' רמ"ב סעי' ט"ז לגבי כבוד רבו.

ובשו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' ע"ח שאלו לו אודות הכהנים שעולים לדוכן על ההיכל ועומדים שם לברך וישנם שרוצים לאסור דבר זה כי אחוריהם אל היכל הקודש וכתב הרמב"ם וז"ל: אם היו הספרים גבוהים מן הארץ עשרה טפחים חלקו כבוד לעצמם, ואין שום איסור לכהנים שאחוריהם אל היכל הקודש בשעת נשיאות כפים וכן נתפשט המנהג עכ"ל. ובההערות (הוצאת אור המזרח) שם ציין להרבה אחרונים הדנים בענין זה עיי"ש, ובשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' י"ט הקשה מהך דסוטה מ,א, אמר רבי יצחק לעולם תהא אימת ציבור עליך, שהרי הכהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי השכינה, ולפי דברי הרמב"ם מה צריך להטעם דאימת ציבור תיפוק ליה בלאו הכי שהס"ת גבוה מן הארץ עשרה טפחים והוה כרשות אחרת?

ומוכיח מזה דאפילו בעשרה טפחים גובה לא התירו אלא במקום מצוה ומשום כבוד הציבור, הא לאו הכי יש להמנע מזה שהוא גנאי שמחזיר אחוריו אל ההיכל, ומביא תוספתא דמגילה פ"ג ה"ד: כיצד היו הזקנים יושבים בבית הכנסת, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש כו' שנאמר ותקהל כל העדה אל פתח אוה"מ, וביאר הר"ן שם הראי' מהך קרא דמשה ה' מדבר עמהם פנים אל פנים ומסתכל כנגדם נמצא שפניו כלפי העם ואחוריו כלפי הקודש, וביאר בב"י סי' ק"נ דזהו משום כבוד הציבור, וכ"כ בשו"ת היכל יצחק או"ח סי' ט', וכן מוכח ממ"ש בס' לקט יושר (עמוד ל"א) שכתב שאין לעמוד כשאחוריו כנגד ארון הקודש, דאח"ק דומה להיכל, ומ"מ הכהנים או החזן עם הס"ת משום כבוד הציבור הופכים

פניהם כלפי העם, כמו שמבואר בסוטה לעולם תהא אימת ציבור עליך שהרי הכהנים כלפי העם ואחוריהם כלפי השכינה עיי"ש, ומשמע דאף דמסתמא הס"ת הוא בגובה עשרה טפחים מן הארץ מ"מ אי לאו משום כבוד הציבור אסור, ולפי"ז תירץ הסתירה בהט"ז דביו"ד סי' רפ"ב ס"ק א' כתב לגבי מה שנוהגים הרבנים לעמוד לדרוש לפני הארון הקודש ומחזירים אחוריהם לארון הקודש דאין בזה איסור דהוה כרשות אחרת, אבל באו"ח סי' ק"נ סק"ב כתב בשם הלבוש שיש להזהר בסדר הישיבה בביהכ"ס שלא ישבו באופן שיהיו אחוריהם כלפי ההיכל שגנאי לעשות כן, והפמ"ג באו"ח עמד בסתירה זו וחילק אם הוא לפי שעה או בקביעות, אבל לפי הנ"ל מתורץ שהיתר משום שהוא רשות אחרת מועיל רק כשיש גם הטעם דכבוד הציבור אבל לולי זה לא, ועי' גם בשו"ת תשובה מאהבה חלק ב' סי' רכ"ח ובכ"מ, עיי"ש בארוכה.

חילוק באחוריהם אל ההיכל אם הוא בשעת עבודה או לא

והנה ממ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח שם: "כל שהשלים העבודה ונסתלקו אינו יוצא ואחוריו להיכל וכו'", וכן הוא בגמ' יומא שם כנ"ל, ולא קאמרי דאסור להיות בעזרה ואחוריו להיכל וכו', דייק מזה בס' יריעות שלמה (הל' ביהב"ח שם) דמשמע שכל האיסור הוא דוקא בשעה שנפטרים ויוצאים, וכדיליף ביומא שם מהך קרא דשלמה (דה"ב א') ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון ירושלים, וכי מה ענין גבעון אצל ירושלים, אלא מקיש יציאתו מגבעון לירושלים לביאתו מירושלים לגבעון, מה ביאתו מירושלים לגבעון פניו כלפי במה כדרך ביאתו, אף יציאתו מגבעון לירושלים פניו כלפי במה כדרך ביאתו עיי"ש, הרי דלימוד זה איירי בנוגע ליציאה, אבל כשהוא בעזרה בשעת העבודה גופא לא היו מדקדקין בזה, ומביא ראי' מהך דסוכה מה, ב, שהיו מקיפין את המזבח שבע פעמים ביום הושענא, וכן בחטאת שהי' נותן ד' הזאות על ד' קרנות, דאז היו עומדים גם עם פניהם למזרח וכו', וכן הוא הדין לגבי תלמיד אצל רבו שהאיסור הוא רק בשעה שנפטר מחמנו כדמשמע בגמ' שם, ובכ"ב צט, א, כתלמיד הנפטר מרבו.

וממשיך דאף דמצינו דין זה גם בשעת העבודה, וכנ"ל לגבי דין סמיכה שצריך לעמוד עם פניו למערב, הנה זהו רק לכתחילה אבל אינו מעיקר הדין, (ויש להוסיף גם בהא שכתבו התוס' (יומא כה, א בד"ה והא) דלכן לא היו מפייסין בעזרה, כיון שהכהנים היו עומדים בעיגול נמצא דאחוריהם אל היכל ה' עיי"ש, אבל אפ"ל דפייסות שאני שאינו מגוף העבודה) ומסיק שם דמ"ש הט"ז ביו"ד כנ"ל שמותר לדרוש כשאחוריו כלפי ההיכל כיון שהס"ת ברשות אחרת, הנה לפי הנ"ל י"ל שכל ההיתר הוא רק בשעה שדורש, אבל בשעה שגמר ויורד מעל הבימה לא מהני רשות אחרת וצריך להחזיר פניו כיון שהאיסור אז הוא מעיקר הדין עיי"ש.

ואם כנים הדברים יוצא שיש בדין זה ב' גדרים: (א) בשעה שגמר עבודתו ויוצא אז מעיקר הדין צריך להחזיר פניו ואין מועיל בזה שהוא רשות אחרת שהס"ת גבוה י' טפחים וכו', (ב) בשעת העבודה עצמה, דאז ליכא איסור מעיקר הדין ורק יש להחמיר משום גנאי, אבל בזה מותר כשהוא ברשות אחרת וגם משום כבוד הציבור וכו'.

ולפי"ז א"ש שיטת הרבי שהכהן הי' מדליק מצד המערב של המנורה ונמצא שאחוריו למערב, וכדסב"ל להנצי"ב מצד טעם זה שהי' מדליק מצד המזרח כנ"ל, דכיון דזהו בשעת עבודה בעת ההטבה וכו' ויש הטעם שכתב בהרשימה דכיון דנר האמצעי יוצא לצד מערב יוכל לשרוף את בגדיו אם יעמוד לצד מזרח, במילא בכה"ג ודאי אין בזה שום חשש כלל כיון שבשעת העבודה עצמה, כל זה אינו מעיקר הדין וכו'.

ולפי שיטת הרבי א"ש ג"כ מ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח שהאבן היתה לפני המנורה, דהיינו לצד מערב, כי לפי הנצי"ב לא א"ש לשון זה לפי הרמב"ם בס' היד דהמנורה היתה מונחת מצפון לדרום כנ"ל (ומ"ש הנצי"ב דאין בזה נפקותא לדין יל"ע בכוונתו) וכפי שנת'

(ב) במ"ש בהרשימה שם וזלה"ק: ואף את"ל דלהרמב"ם, דאליב"י קיימינן דשון מזבח הפנימי כשר בכהן הדיוט (ביוהכ"פ) וגם מצוה בכה"ג ליכא (יעוין נ"כ היד הל' יוהכ"פ פ"א ה"ב השיטות בזה וש"נ) עכלה"ק.

הנה בתוס' יו"ט (יומא פ"ב משנה ב') הוכיח מהרמב"ם ריש פ"ד שביוהכ"פ היו פייסות לתרומת הדשן ודשון מזבח הפנימי עיי"ש, הרי מבואר בזה שכשר בכהן הדיוט, ומה שהביא בכס"מ שם מחי' הריטב"א בשם הרמב"ם (הובא בפיענוחים 118) כבר תיקנו במהדורה החדשה שכוונתו להרמב"ן ולא להרמב"ם.



הערות במ"מ וכו' לסש"ב תניא פ"ט

הת' מנחם מענדל גאלדבערג
תלמיד בישיבה

בגליון חי [תשלא] נדפסו הערות במ"מ וכו' לסש"ב תניא פ"ט מהרב מ.א. שי' כשהוא מעתיק בהערה א' מש"כ בתניא פ"ט, וז"ל: "והנה מקום משכן נפש הבהמית שמקליפת נוגה בכל אדם מישראל הוא בלב בחלל השמאלי שהוא מלא דם וכתוב כי הדם הוא הנפש ולכן כל התאוות והתפאויות וכעס ודומיהן הן בלב ומהלב מתפשט לכל האברים וגם עולה להמוח שבראש. אך מקום משכן נפש האלקית הוא במוחין שבראש ומשם מתפשטת לכל האברים וגם בלב בחלל הימני שאין בו דם וכמ"ש "לב חכם לימינו", ע"כ ההעתיקה.

(המעתיק דילג כאן כמה תיבות שהן הן השורות שלהן משתייך ה"צ"ע" שבהערה זו, ואלו הן: ... ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף וגם עולה למוח שבראש לחשב ולהרהר בהן, כמו שהדם מקורו בלב ומהלב...").

בהערה זו מובא מ"ש ברשימות חוברת ז' ע' 68 (נעתק במ"מ וכו' לסש"ב ע' עז): "מדקאמר "בלב" ולא "ללב" כמו שאמר "מתפשטת לכל" וכו' משמע שנפה"א משכנה גם בלב".

והנ"ל ממשיך: "לפי"ז לכאורה צ"ע מ"ש בתניא לפני זה (בנה"ב) "ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף", דע"פ הדיוק ברשימות הנ"ל הי' צ"ל "ומהלב הן מתפשטות לכל הגוף".

והביאור בזה נראה, דאין הדיוק אך ורק משום שינוי ה' גרידא; דהיינו כאילו נאמר שבענין ההתפשטות יתכן לומר רק "ללב" (ב'ל', כמו 'מתפשטת לכל האברים') - ומכיון שנאמר "וגם לב" (דהיינו שמשנה מיד מ"לכל" ל"לב") הרי"ז הוכחה שבשייכות ל"לב בחלל הימני" אי"ז ענין של התפשטות אלא תוכנו ומשכנו. ולפי"ז צריך לומר דמ"ש בתניא לפנ"ז "מתפשטות בכל הגוף" איך א"ל "בכל" בהיטוי ד"מתפשטות"?

אבל שיעור הענין הוא מובן ובהתחשב במ"ש לפנ"ז: "אך מקום משכן נפש האלקית הוא במוחין שבראש ומשם מתפשטת לכל האברים וגם לב בחלל הימני" וכו' - מהו המכוון של "וגם לב"? אם זה בא בהמשך אחד ל'מתפשטת לכל האברים" וגם (מתפשטת) לב, הול"ל בל' דומה: "מתפשטת לכל האברים וגם לב"? (לבד זאת שגם מצד התוכן קשה לומר ככה; מהי הרבותא שמתפשטת גם לב מאחר שמתפשטת לכל האברים שבודאי נכלל ביניהם גם הלב (ואולי כולל גם החלל השמאלי?) ועוד, אם המדובר הוא רק בהתפשטות של נפה"א לב כמו בכל האברים - מהו הטעם לציינו במעלה מיוחדת ד"לב חכם לימינו"? מאי ביניהם?

אלא תוכן הדיוק הוא, כי משינוי זה משמע שהתיבות "גם לב בחלל הימני" דבוקות ונמשכות (לא להתיבות 'לכל האברים', אלא) למה שנאמר לפנ"ז "אך מקום משכן נפה"א הוא במוחין שבראש... וגם (משכנה) לב בחלל הימני שאין בו דם"; והתיבות שביניהם "ומשם מתפשטת לכל האברים" הן כמאמר המוסגר בין הפרקים. (וכמובן שמצד השינוי גרידא, מבלי הקדמת "אך מקום המשכן וכו'" לא הי' שום מקום לומר שגם "לב בחלל הימני וכו'" ענינו משכן).

ומובן שלגבי הענין דמשכן מתאים רק השימוש ב"ב"; ושכנתי "בתוכה", "ונתתי את משכני בתוכם" וכהנה רבות. אמנם מאידך בהמובן של התפשטות אין הכרח לומר רק בל' של "ל" (מתפשט ללב, לגוף, לאברים וכו') אלא לפי הענין והסגנון, ולכן אין גם קושי, ולמה נאמר לפנ"ז "ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף". תא חזי: אם ההתפשטות היא מאחד

לחברו, ממקום למקום, אזי מתאים לומר "מתפשט ממוח ללב" או "מלב לאברים אחרים", "מדבר זה לדבר אחר". אבל אם המדובר בהתפשטות של אור - לדוגמא, או מים, ברחבי שטח המקום, הבית או הגוף - כי אז בודאי מתאים לומר "מתפשט בכל העיר" "בכל הגוף" וכיו"ב.

אשר ע"כ כשהמדובר בתניא בהתפשטות מהמוחין אל האברים, או מהלב לאברים, שפיר נאמר "לכל האברים" (מזה לזה); אבל כשהמכוון הוא בהתפשטות של "התאוות" וכו' מהלב (שהוא בתוך הגוף) לכל שטחי הגוף, אזי מתאים לומר "בכל הגוף", וכמובן שלא יתכן לומר שמתפשטות מהלב אל כל הגוף, וד"ל.

וגם לא קשה מש"כ מיד לאח"ז "וגם עולה למוח" (ולא "במוח"), הן מצד הלשון עולה לתורה, עלי' להר וכדומה (מהלב למוח הר"ז עלי'); וגם מצד התוכן - שמפרט בזה ענין מיוחד: עם היות שבהתפשטות "התאוות" בכל הגוף נכללת בזה גם העלי' למוח, מ"מ יש בזה גם ענין נוסף ומיוחד, היינו העלי' למוח בכדי "לחשב ולהרהר" שאינו שייך לשאר חלקי הגוף וכו'.



לקוטי שיחות

בענין נבואת משה

הת' שמואל ישעיהו

קבוצה 770

בלקו"ש חי"ג פר' בהעלותך (ב) עה"פ "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" מקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו דהרי כל ענין הענווה של משה שעם היות שידע מעלתו אך חשב שכל מעלותיו אינן רק מפני שניתנו לו

מלמעלה אך אפשר דאחר שהיה מקבל את הכוחות האלו היה מגלה אותם יותר ומקשה דלכא' בענין הנבואה א"א לומר הכי שהרי כל ענין הנבואה אינו ענין שבא ע"י עבודת האדם כ"א מעלה ומדריגה נגלית ומה שייך שאדם אחר יגלה את הכוחות יותר. ובהערה 13 מוסיף דאף שבנדרים ובשבת מונים מעלות שע"י הקב"ה משרה שכינתו אין אלו מעלות הממשיכים השראת השכינה כ"א רק מסירים מניעות כשיהיה רצון למעלה אבל לא מצד זה הוא השראת השכינה ועוד רוב המעלות המנויות בגמ' אלו מעלות הניתנות מלמעלה כמו גיבור עשיר וחכם.

והנה בלקו"ש חכ"ג בפר' בהעלותך (ג) הקשה כ"ק אדמו"ר למה לא מזכיר הרמב"ם בתנאים של נביא עשיר ועניו, ומבאר כ"ק אדמו"ר דענין הנבואה היא כמ"ש הרמב"ם ב"ג עיקרים וז"ל והוא שידע אדם שזה מין האדם ומצא בהם בעלי טבעים ממדות מעולות מאוד ושלימות גדולה ונפשותיהם נכונות עד שהן מקבלות צורת השכל אחר כן ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל ונאצל ממנו עליו אצילות נכבד ואלה הם הנביאים וזו היא הנבואה, ע"כ.

ומוכיח כן מל' הרמב"ם בספר היד שזה מיסודי הא-ל לידע שהא-ל מנבא, ובהמשך לזה מביא שאין הנבואה חלה, היינו שנכנס הרמב"ם לפרטים השייכים לאיך הוא בא לנבואה, ודרכי הנבואה, ואופן הנבואה בפועל, דמצד הידיעה, אין מספיק לידע את עצם הענין של גילה סודו אל הנביאים, עי"ש. ועפ"ז מבאר דהרמב"ם הזכיר רק את הדברים שהם בגדר הנבואה משא"כ גבור עשיר ועניו אלו רק תנאים בנביא כדי שבפועל תוכל לשרות עליו השכינה ובאות ח' שם כתב וז"ל וי"ל אויף צו פארענטפערן פארגלייכן די צווי סוגיות הגמ' אז אין מס' שבת רעדט זיך וועגן נבואה (במדריגה גבוהה) און אין נדרים - (וועגן נבואה במדריגה למטה מהנ"ל אדער) השראת השכינה בכלל, ובהקדם, אין דעם ענין פון שכינה שרוה זיינען פאראן ריבוי מדריגות אנהויבנדיק פון נבואת משה בשלימות ביז אכל בי עשרה שכינתא שריא ואף שאינם מדברים בדברי תורה אין אפ' ביי משה גופא זיינען געווען כמה דרגות. (כבפרשתינו, ונאמר ולא קם נביא עוד כמשה גו') ווי איז געווען איידער

וואס נתעשר משה (מפסילתן של לוחות) - (וואס אין דעם איז כלול אויך זמן לאחר שפיטור תורה מסיני!) די ל"ח שנה ווען אידן זיינען געווען אין מדבר איידער וואס "תמו אנשי המלחמה למות" וואס לא נתייחד עמו הדיבור בל' חיבה פנים אל פנים וישבו הדעת ועוד, ועפ"ז איז אויך פארשטאנדיק דער שינוי ה'ל' אין די סוגיות (אין השכינה שורה; אין הקב"ה משרה שכינתו איז ידוע דער כלל אז דווקא א גבוה ביותר איז שורה למטה יותר און דעריבער אין מס' נדרים וואו עס רעדט זיך וועגן איינעם וואס איז למטה ביותר - ער האט ניט די אלע מעלות ווי אויסגערעכנט אין מס' שבת (און דערפאר איז ביי אים פאראן נאר דער ענין פון (א נבואה פחותה יותר אדער) השראת השכינה בכלל) קומט די השראה מגבוה יותר - הקב"ה איז משרה שכינתו [משא"כ אין מס' שבת וואו עס רעדט זיך וועגן נבואה (במדריגה גבוה) איז השכינה שורה פון זיך אליין] עכ"ל.

המורם מהנ"ל דכאשר יש לו דעה נכונה ורחבה ומסתכל בחכמתו של הקב"ה אז ממילא השכינה שורה בו, וכמ"ש בהערה 50 דאף שכתב הרמב"ם ואפשר שלא תשרה אי"ז אלא בדרך נס אך כל מי שיעשה הכנה הדרושה יגיע למעלת הנבואה.

ולפי"ז לכאן יורדת הק' שהק' הרבי בחי"ג דמשה רבינו חשב שאדם אחר יכול לגלות את הכוחות יותר כמ"ש במפורש דיש הרבה דרגות בנבואה, כמ"ש הרמב"ם ביסוה"ת פ"ז דיש הרבה מדריגות בנבואה ועוד צלה"ב מהי ראייתו הב' שרוב המעלות הם באים מלמעלה ולא ע"י עבודת האדם, דלכא"ו אפשר לומר כמ"ש בלקו"ש חכ"ג הנ"ל הערה 42 שישנם אנשים מיוחדים במין האנושי שנולדו במעלות ומדות אלו באופן שיכולים להיות מוכשרים לנבואה א"כ הם רק נבראו מוכשרים לכך וא"כ יש מקום לגלות יותר.

ועיין בלקו"ש חיי"ט עמ' 10 דבנבואת משה היו ב' דברים מצד אחד ביטול במציאות ומצד שני שלימות המציאות (וכל' המו"נ האדם השלם ביותר) ולכן היה בעל קומה בגשמיות וכן משמע בלקו"ש הל"א עמ' 163 וז"ל אבל מכו"כ סיפורי חלות

הנבואה בפועל אשר בספרי הנביאים (ובדרז"ל שעליהם) מובן שלא היו אז במצב שמתאר הרמב"ם דלעיל חכם גדול כו' שלם בגופו כו' שלא תהיה לו מחשבה כלל כו' תמיד למעלה כו') וע"כ צ"ל (אף שדוחק קצת) שכוונת הרמב"ם לשלימות חלות הנבואה עכ"ל.

וכן בלקו"ש ח"ח פר' בהעלותך ב' סעיף ט' מבאר בשני אופנים מדוע לא נחסר ממשה כלום כשהשפיע לזקנים או מפני שירד ממדרגתו עד שנהיה בערך לזקנים "כלום לא נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל" וממילא הלא המתאוננים פעלו בו ירידה ולכן הכל מדליקין ממנו, ובאופן הב' דדוקא מצד העילוי של משה (ובהערה 33 וע"ד שנבואת משה היתה באופן שגופו עומד על עמדו) יכול להיות בדרגא הגבוהה ביותר ולהאיר לדרגא הנמוכה ולכאן זהו ע"י עבודתו כמו שהגוף עומד על עמדו) וזה מגיע ע"י עבודתו שהגוף לא יסתיר, ולכן חטא המתאוננים לא פועל בו ירידה דאין לו את "הכלים לא נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל".

והנראה לומר דגם לפי המבואר בלקו"ש חכ"ג עדיין יש מקום להק' איך היה משה עניו ובהקדים דבהמשך השיחה בחי"ג סעיף ה' מק' דאיך היה ר"י עניו הרי ידע שהתורה שלמד מצילה אותו מיצר הרע דאי"ז בא מלמעלה אלא ע"י עבודתו שנעשה סיני עד שנעשה אדם מיוחד השמור מן החטא ואיך שייך אצלו ענווה שהרי אין אומרים שצ"ל עניו מן הבהמה ועד"ז צ"ל אצל משה שהיה מין מיוחד כמוכח ברמב"ם פ"ז מהל' יסוה"ת דאיך שייך אצלו ענווה מכל האדם הרי נתעלה ונעשה האדם השלם ולא שייך ענווה מהבהמה ועיין בחכ"ג הערה 10. וק"ל.



נגלה

הערה ברמב"ם הל' שבת

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

רמב"ם הל' שבת פכ"ה ה"י: כל כלי שהוקצה מחמת האיסור אסור לטלטלו, כגון נר שהדליקו בו בשבת והמנורה שהי' הנר עליה ושלחן שהי' עליו מעות, אע"פ שכבה הנר או שנפלו המעות, אסור לטלטלן. שכל כלי שהי' אסור לטלטלו ביה"ש נאסר לטלטלו כל השבת כולה אע"פ שהלך הדבר שגרם לו האיסור ע"כ. ובפכ"ו ה"ד: מותר השמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת אסור להסתפק ממנו באותה שבת מפני שהוא מוקצה מחמת איסור ע"כ. והיינו שהרמב"ם מחלק בין ה"מוקצה מחמת איסור" של הנר והמנורה שהדליקו בו בשבת, לה"מוקצה מחמת איסור" של מותר השמן שבנר ושבקערה. והדין מוקצה של הנר והמנורה כולל יחד עם הדין של שלחן שהי' עליו מעות.

ומבואר הדבר עפ"מ ש"כ כ"ק אדה"ז בשלחנו (סי' רע"ט סעי' א-ב), דנר שהדליקו בו, הי' אסור בביה"ש מחמת שהי' אז בסיס לדבר האסור (השלהבת שעליה), משא"כ השמן שבהנר הי' אסור להסתפק ממנו בביה"ש (גם) משום איסור כיבוי. ונמצא דהאיסור של הנר הוא אותו האיסור דשלחן שהי' עליו מעות, שהוא משום בסיס, משא"כ האיסור דמותר השמן שבקערה.

וליתר ביאור: גם הנר וגם מותר השמן אסורים במשך כל השבת מחמת שהיו אסורים בביה"ש, ומיגו דאתקצאי בביה"ש איתקצאי לכל השבת. ושלכן כתב הרמב"ם אצל שניהם הלשון "מוקצה מחמת איסור", שפירושו מחמת שהיו אסורים בטלטול בביה"ש (ושניהם נכללים במש"כ בגמ' (שבת קנ"ז) דבמוקצה מחמת איסור פסקינן כר"י ולא כר"ש); אלא דהחילוק ביניהם הוא, בסיבת האיסור שבביה"ש - משום איסור כיבוי או משום בסיס לדבר האסור.

ויש להגדיר החילוק בין שני הסיבות להאיסור טלטול שבביה"ש: בהשמן שבהנר הרי האיסור (כיבוי) גורם את

המוקצה (דהיות שאסור להסתפק מן השמן, לכן נאסרה בטלטול והוה מוקצה); משא"כ בהנר, הרי ההקצאה - מה שהוא מקצהו להיות בסיס להשלהבת - גורמת האיסור טלטול (ובל' אדה"ז "מוקצה מדעת האדם שהקצהו מדעתו כשהדליק בו ועשאו בסיס לדבר (האסור) המוקצה וכו').

ובפ"ה הי"ב כ' הרמב"ם: לא יתן אדם כלי מנוקב מלא שמן ע"פ הנר בשביל שיהא מנטף... גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי שהרי לא נמאס בנר, ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו, ואפי' כבתה הנר ואפי' נטף מן הנר, מפני שהוא מוקצה מחמת איסור וכו' ע"כ. והנה הרמב"ם לא הזכיר כאן שהאיסור הוא משום מכבה (אם יקח שמן מהכלי בשעה שהנר דולק), ומבאר הלח"מ, דבמקרה כזה שהשמן הוא בכלי נפרד מהשלהבת, סב"ל להרמב"ם דאין בזה משום מכבה, ולכן כ' (רק) האיסור משום מוקצה. (ודלא כמו שנפסק בב"י ואדה"ז ועוד).

ולפ"ז, זש"כ כאן "מוקצה מחמת איסור" צריכים אנו לפרש, לכאור', שדומה להדין מוקצה דנר שהדליקו בו, ולא להדין דמותר השמן שבנר (אע"פ שכאן מדובר על השמן ולא על הנר); דהרי כאן לא הי' איסור כיבוי בביה"ש, דנאמר שהאיסור גרם להמוקצה, אלא דצריכים לפרש דההקצאה (זה שהקצה השמן הזה לנטף לתוך הכלי) גורמת להאיסור טלטול, ע"ד האיסור בנר שהדליקו בו כדלעיל.

וראה ברש"י (שבת כט, ב) דמפרש האיסור דשמא יסתפק מן השמן "וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה". ובפנ"י מק' ע"ז ד"לשון רש"י בזה הוי כמאן דארכבי אתרי רכשי", דמהתחלה משמע דהאיסור הוה משום מוקצה, ולבסוף משמע דהוה משום מכבה? ולכן מפרש הפנ"י, דרש"י סב"ל כהרמב"ם דבאמת אין כאן משום מכבה, ורק דמכיון שהאדם הקצה השמן הזה לנר, לכן הוה דין השמן כמו שמן שבנר דשייך ב' טעמא דמכבה, עיי"ש. ועכ"פ חזינן גם מזה דהמוקצה מחמת איסור דכאן, מתחלת מההקצאה של האדם.

ואדה"ז (סי' רס"ה קו"א א') מק' על דברי הרמב"ם האלו "וצ"ע דמ"ש מחטים שזרען בקרקע, שאף שהקצם לאיסור

דהיינו לזריעה שישרשו שם ויאסר משום איסור תלישה, אפ"ה קודם שהשרישו דעדיין אין בהם איסור תלישה לא הוו מוקצה, וה"נ השמן שלא ירד עדיין לנר למה יאסר וכו'" (וגם מזה רואים דהפי' במוקצה מחמת איסור דכאן הוא הקצאת אדם וכנ"ל).



הערה בהלכות קדוש החודש

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בהלכות קידוש החודש פ"ו ה"א כתב הרמב"ם ז"ל, וז"ל: "בזמן שעושין על הראי' הוי מחשבין ויודעין שעה שיתקבץ בו הירח עם החמה בדקדוק הרבה כדרך שהאיצטגנינין עושין, כדי לידע אם יראה הירח או לא יראה". עכ"ל.

ויש לתמוה:

א. איתא במשנה (ר"ה כ"ה ע"א) ועוד, באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובלייל עיבורו לא נראה וקיבלן רבן גמליאל, אמר רבי דוסא בן הורכינס עידי שקר הן, האיך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה, אמר לו רבי יהושע רואה אני את דבריך, שלח לו ר"ג גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביוה"כ שחל להיות בחשבונך וכו'.

ואם איתא דהיו מחשבין ויודעין שעה שיתקבצו הירח עם השמש (א) האיך ה' פלוגתא במציאות; (ב) למה תלו הפלוגתא באם עדי שקר הן?

ב. איתא שם בגמ' רבי חייא חזיין לסיהרא דהוה קאי בצפרא דכ"ט שקל קלא פתק בי' אמר לאורתא בעינן לקדושי כך ואת קיימת הכא זיל איכסי כו'.

ואם איתא דהיו מחשבין וכו' למה אמר ככה, אם לפי החשבון יראה ירח חדש בלילה למה דאג, ואם לא יראה לא אמר כלום.

ג. לפי חשבון הרמב"ם יכול להיות המולד קודם כ"ט י"ב תשצ"ג (עד לערך ט"ו שעות) וגם לאחר כ"ט י"ב תשצ"ג, וקשה דאיתא שם בגמ' אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא אין חידושה של לבנה פחותה מכ"ט יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים (דהיינו כ"ט י"ב תשצ"ג).

ד. כתב הרמב"ם בהלכות אלו פי"א ה"ו וז"ל ונראין לי הדברים שעל חשבון תקופה זו (של ר' אדא בר אהבה) היו סומכין לענין עיבור השנה בעת שב"ד הגדול מצוי כו' לפי שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון (מר שמואל) ובה"ז כתב: אבל במקום השמש האמיתי תהי' תקופת ניסן בזמנים אלו בכמו שני ימים קודם שתי התקופות שיוצאין בחשבון זה.

ואם איתא דהיו מחשבין וכו' למה עזבו דרך האמיתי לילך לדרך האמצעי?

ה. כשמסר הלל הזקן לנו חשבון המולדות למה לא חשבון לנו בדרך האמיתי?

*

בפירוש המשניות של הרמב"ם ז"ל במשנה הנ"ל כתב וז"ל ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עיבורו לא נראה לפי שהן ראוהו ליל שלשים ולא ראוהו ליל ל"א והי' החשבון מחייב ראייתו ליל שלשים כו' ומן הדין הי' להאמינם לפי שהעידו בראי' בעת הראי' ואמר שלא ראוהו בליל השני אין אנו חוששין לזה ולא יחייב אותנו בשום דבר כי שמא חלשה ראייתם או כסהו ערפל ואינם מרגישים בו עכ"ל.

ויש לתמוה על פירושו דממה נפשך אם באו העדים ביום ל', אי אפשר להם לומר "ובליל עיבורו לא נראה", ואם באו ביום ל"א, א"א לב"ד לומר מקודש יום ל' והם עומדים ביום ל"א?

ויש מפרשים המשנה שב"ד לא ראוהו בליל ל"א (וכן הוא דיוק המשנה ובליל עיבורו לא 'נראה' ולא 'לא ראינוהו') והי' ליל צח, ולפיכך רצו ר' דוסא ור' יהושע לעקור את קידוש החדש של אתמול לפי שהיו עדי שקר.

ורבן גמליאל סבר (וכן ההלכה) מה שעשה בית דין עשוי. אתם אפי' שוגגין אתם אפי' מזידין, אתם אפי' מוטעין.

*

המג"א סי' פ"ט סק"ב כתב וז"ל: "משעלה עמוד השחר היינו האור הנוצץ בפאת המזרח קודם עלות השמש שעה וחומש שעה [הרמב"ם] ר"ל קודם הנץ החמה דאמרי' מע"ה עד הנץ החמה ה' מילין בפ"ט דפסחים, ומ"מ צ"ע על הרמב"ם דהא הוא בעצמו פ"ג דפסחים משנה ב' כתב התי"ט בשמו דשיעור מיל הוי ב' חומשי שעה וא"כ ה' מילין הוי ב' שעות ולמה כתב שעה וחומש כו". עכ"ל.

ונראה לתרץ שיטת הרמב"ם דאיתא שם בגמ' דף צ"ד ע"א רבי יהודה אומר כו' מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין עכ"ל, ועולה סבירא ל' שיש ה' מילין בין ע"ה לנ"ה וה' מילין בין שקיע"ה לצאה"כ.

והנה בדין מתי מתחיל הלילה בהלכה, הוא אחר הילוך ג' רביע מיל ועוד מ"ט אמות (עפ"י הגמ' שבת דף ל"ה ע"א) וא"כ כשאמר ר' יהודה ד' מילין (ועולה ה' מילין) לא על תחילת הלילה ההלכתי אמרו (דהא הלילה ההלכתי כבר התחיל) אלא על תחילת לילה שאין שמץ אור, וא"כ גם כשאמר ר' יהודה ד' מילין (ועולה ה' מילין) מע"ה לא על תחילת היום ההלכתי אמרו אלא על תחילת ביאת האור, דמאי אולמי' האי מהאי?

וא"כ מתי מתחיל היום ההלכתי, כותב הרמב"ם שהוא שעה וחומש קודם נץ החמה, שהי' לו קבלה מרבותיו ככה כמו שהי' לו קבלה שזמן משיכיר הוא שיעור שעה (או עישור שעה) קודם הנץ (הלכות ק"ש פ"א הי"א) וזמן שכלה רגל מן השוק הוא לא פחות מחצי שעה (הלכות חנוכה פ"ד ה"ה) דאין מקור מהש"ס אימתי הם.



הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו'

הרב ישכר דוד קלויזנר נחלת הר חב"ד - אה"ק

אבות (פ"א, מ"ב): "הלל אומר, הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

והקשה החרדים בהמצוה העיקרית פרק ח: "יש לשאול, מאי לשון "הוי", לימא למוד מאהרן? ועוד מה בא להשמיענו, זיל קרי בי רב הוא [תהלים לד, יב-טו], לכו בנים שמעו לי וכו' בקש שלום ורדפהו? ועוד למה תלה הדבר באהרן יתלה במצותו ית' שצוה למחות שמו על המים בסוטה כדי להטיל שלום בין איש לאשתו שממנו למד רבי מאיר שהיה רגיל לדרוש בליל שבת [עי' עד"ז נדרים סו, ב] ופעם אחת נשתהא מעט והיו שומעין דרשתו אנשים ונשים, ואחת הנשים הלכה לביתה, ומצאה את בעלה שהיה מיצר שהנר היה הולך להתכבות, אמר לה אנה היית? השיבה, בדרש של רבי מאיר, הוציאה מביתו ואמר לא תכנסי לביתו עד שתלכי ותרוקי בפניו של רבי מאיר צפה רבי מאיר ברוח הקדש, ועשה עצמו חולה, ואמר לבני שכוונתו, צאו ובקשו לי אשה שיודעת להסיר עין הרע, הלכו מחצר לחצר עד שהלכו לחצר אותה אשה שנתקוטט בה בעלה, אמרו לה השכנות לכו ותנצלי מן מחלוקת בעלך, הלכה ועשתה לו כדרך שעושין הנשים ללחך המצח, אמר לה עשי עד שבעה פעמים, ואחר כך אמר לה לכו אמרי לבעלך הוא צוה פעם אחת ואת רקקת ז', אמרו לו תלמידיו, כך מבזין את התורה? אמר להם ולא דיו למאור להיות כרבו שצוה למחות שמו על המים כדי לשים שלום בין איש לאשתו", עכ"ל.

והנראה בזה בהקדם מ"ש בלקו"ש ח"ג פרשת נשא (ע' 17): "ע"ז באה ההוראה לנסוע במדבר ולשנותו - כנסיעת בנ"י במדבר שבפרשתנו: כמו שנסיעתם במדבר אז היתה עפ"י ציווי הקב"ה, והפכו המדבר למקום ישוב - כן הוא בנוגע לכאן"א מישראל בכל הזמנים, שבכל מקום שהוא נמצא, גם אם המקום הוא "מדבר שמם", הרי היותו שם הוא (לא במקרה ח"ו, אלא) בשליחותו של הקב"ה - "מה' מצעדי גבר כווננו", בכדי שיהפוך אותו, ע"י עבודתו, למקום מושב אדם (העליון)".

ובהערה 19 שם: "אין סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם (הל' דעות בפ"ו) אם הי' במדינה שמנהגי' רעים כו' ילך כו' - כי הטעם לדין זה הוא כמ"ש הרמב"ם שם לפנ"ז "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך כו' נוהג כמנהג אנשי מדינתו לפיכך כו' [ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחושך כדי שלא ילמוד ממעשיהם] אם הי' במדינה כו'", היינו שמדובר במי שנמצא במדריגה כזו שנמשך אחרי מנהגי המקום כו'. אבל אם מחליט בכל התוקף שעליו לפעול על הסביבה ולשנותה לטוב - אמחז"ל הבא לטהר (אחרים - לקו"ת שמע"צ פח, ב) מסייעין אותו (שבת קד, א. וש"נ), שנותנים לו הכח מלמעלה שלא להיות נמשך כו' - ואדרבא לשנות אנשי המדינה כו', כבפנים". עכל"ק.

והנה עפי"ז נראה ליישב מה שנשאר התוי"ט בקושיא, באבות (פ"א מ"ב): "הלל אומר, הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" ע"כ. - וברע"ב שם: "פירשו באדר"נ כיצד הי' אהרן אוהב שלום .. וכיצד הי' מקרב את הבריות לתורה, כשהי' יודע באדם שעבר עבירה הי' מתחבר עמו ומראה לו פנים צהובות, והי' אותו אדם מתבייש ואומר אילו הי' יודע צדיק זה מעשי הרעים, כמה הי' מתרחק ממני, ומתוך כך הי' חוזר למוטב" ע"כ.

- והקשה התוי"ט שם: "וקצת קשה שזה נראה מתנגד למאמר ניתאי הארבלי שאמר [שם מ"ז] ואל תתחבר לרשע". עכ"ל.

אולם לפי המבואר בלקו"ש לק"מ, דמה שאמר ניתאי הארבלי, מיירי "במי שנמצא במדריגה כזו שנמשך אחרי מנהגי המקום כו'" - משא"כ הך דאמר הלל דמדובר במי ש"מחליט בכל התוקף שעליו לפעול ולשנות לטוב". - ועי' בעבודת המלך על הרמב"ם שם, דמ"ש הרמב"ם ויתרחק מן הרשעים כו' "זהו אמרם הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע" וכו' עיי"ש.

ועפי"ז נראה לבאר מ"ש הרע"ב על מאמר ניתאי הארבלי: "ואל תתחבר לרשע; שכך אמרו חכמים, כל המתדבק ברשעים אעפ"י שאינו עושה כמעשיהם, נוטל שכר כיוצא בהם, למה

הדבר דומה לנכנס לביתו של בורסי, אעפ"י שלא לקח ממנו כלום, מ"מ רוח רע קלט והוציא עמו" עכ"ל. - ולכאן יל"ע מה מוסיף המשל בהבנת הענין? (וע"ד שהקשה בשיחת מוצש"ק פ' בחוקותי תשל"ח סט"ז ע"ש ובלקו"ש חלק יט (ע' 275) רס"ג ועוד). ועוד ילה"ב, דאם אינו עושה כמעשיהם למה באמת נוטל שכר כיוצא בהם, והרי אינו עושה כמעשיהם כלל? וגם בהשקפה ראשונה משמע, דמה שקולט רוח רע והוציא עמו, זהו מכוון בהנמשל למה שנוטל שכר כיו"ב, וא"כ לכאן אין המשל מכוון להנמשל, דכיון שאינו עושה כמעשיהם כלל, למה באמת יקבל שכר כיו"ב? וכנ"ל.

והנראה בזה, דבמשל זה כוונתו להשמר מקושיית התוי"ט הנ"ל, ולהורות דלאו בכל גוונא קיים איסור של התחברות לרשעים, דבאמת מי שנכנס לביתו של בורסי מעיקרא כדי לטהר ולבער את הריח רע שקיים שם, אזי באמת לא יוציא משם שום רוח רע, כיון שלא קלט כלום, אלא אדרבא, הוא טיהר וביער את הרוח רע שבביתו של חברו, וזהו משל מכוון למה שאמר הלל, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, והיינו "שמחליט בכל התוקף שעליו לפעול על הסביבה ולשנותו לטוב" - אבל "מי שנמצא במדריגה כזו שנמשך אחרי מנהגי המקום וכו'" אזי אעפ"י שלא לקח ממנו כלום, מ"מ לא יתכן שלא ידבק אליו "רוח רע" ממעשיו הרעים, וכמ"ש הרמב"ם "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך כו' נוהג כמנהג אנשי מדינתו וכו'". - ולכן בגלל שקלט "רוח רע" נוטל ע"ז שכר כיוצא בהם. וא"ש.

ולפי"ז נראה לבאר מה שאמר הלל: הוי מתלמידיו של אהרן" וכו'. ולא "הוי אוהב שלום" וכו' כמ"ש בשאר המשניות שם, או דהול"ל "הוי כאהרן" וכו', ומהו הדיוק "הוי מתלמידיו" דוקא? [עי' בזה במדרש שמואל].

אולם לפי הנ"ל, דמתי קיים ההוראה דאמר הלל, היינו רק שאינו במדריגה שנמשך אחרי מנהגי המקום, ורק כשהחליט בכל התוקף שעליו לפעול על הסביבה ולשנותה לטוב, א"כ מנין יכול מלכתחילה לדעת שיצליח לפעול על הסביבה, שהרי אם ח"ו יכשל, הרי לא רק שלא פעל, אלא אדרבא, יטול שכר

כיוצא בהם ח"ו! (ולכאו' איך יכול להדמות לאהרן, שהי' צדיק, שבודאי הצליח וכו'). - ולזה אומר הלל שיש תנאי בדבר טרם שהולך לפעול, והיינו להיות מקושר לצדיק הדור [להעיר מס' השיחות תנש"א ח"ב (ע' 612): "ובפרט שהרועה אהרן הכהן שבדורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו". ובהערה 125: "שכן נקרא אהרן במקרא מפורש "שלשת הרועים" (זכריה יא, ח וראה תענית ט, סע"א) "עכ"ל] שאז בודאי לא יכשל בפעולותיו, וזהו אומרו "הוי מתלמידיו" של אהרן וכו'. שהרי "הוי כאהרן" לא מספיק כלל, כיון שאין לדמות לאהרן כלל כנ"ל. ודו"ק [שו"ר בשיחת ש"פ מטות מסעי תשל"ה (ע' כ) שמדייק בלשון "מתלמידיו" וע"ש שמבאר באו"א, ועיג"כ שיחת ש"פ שמיני תשל"ז].

אמנם בלקוטי שיחות ח"ד (עמ' 1184) כתב: "און ער איז מדייק: "ואל תתחבר" - ניט "הרחק"; ווארום אפילו צו בריות בעלמא ביז אפילו צו א רשע, דארף מען שטיין באהבה ובקירוב, און זען ווירקען אז זיי זאלן פארבעסערן זייער אויספירונג (ראה תניא פל"ב). מען דארף אבער האבן די באווארעניש - ואל תתחבר לרשע", בשעת מען איז מקרב דעם רשע, זאל מען זיך ניט באהעפטן מיטן רשע און ווערן ווי ער, נאר להיפך, מאכן אים פאר אויס רשע" עכ"ל.

והנה בכאן מבואר דבר אחר ממה שנת' לעיל מלקו"ש ח"ג, דשם מיירי בב' אנשים שא' הוא בדרגא שנמשך אחרי מנהגי המדינה, והשני הוא בדרגה שמחליט בתוקף לפעול על הסביבה ולשנותה לטוב, משא"כ כאן מדובר ע"ז שכבר עומד בכל תוקפו לשנות ולפעול על הסביבה, מ"מ קיים בו ההוראה בו בזמן שיאהב את הבריות ומקרבן לתורה, ש"אל תתחבר לרשע" - "זאל מען זיך ניט באהעפטן מיטן רשע און ווערן ווי ער". - ולפי"ז סרה כמובן קושיית התוי"ט דלעיל. ועפי"ז מובן ג"כ מה שאמר הלל "הוי מתלמידיו" ולא "הוי כאהרן" וכיו"ב, כיון שבכדי לא ליכשל ב"אל תתחבר לרשע" בו בזמן שעוסק ב"אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" צ"ל מקושר לצדיק הדור, ולא יתכן שרק ידמה א"ע לאהרן כנ"ל בארוכה, ומיושבים היטב הקושיות שהובאו לעיל בשם החרדים.

ועפ"ז נראה לבאר איך ההוראות הללו הוי "מילי דחסידותא" דהרי איתא בב"ק (ל, א) דבפרקי אבות מבואר רק ההוראות דהוי לפנים משורת הדין וכו', כמבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע - ועפ"מ דאיתא בנדה (יז, ב) גבי צפרנים "שורפן חסיד, קוברן צדיק" - וכתבו התוס' שם (ד"ה שורפן כו') "ובערוך פי' ששריפת צפורן מזקת לאדם וכן כל דבר הבא מן האדם .. ולכך הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו" עכ"ל - ועי' קונט' ענינה של תורת החסידות פ"א אות ב', ובהע' 4 שם מאדה"ז נ"ע, דהגדר של חסיד הוא עפ"י המבואר בגמ' נדה הנ"ל "דחסיד עושה לטובת זולתו גם בדבר המזיק לו" - ועי' הערות כפר חב"ד גליון י"ט ס"ט - ועד"ז י"ל בנדו"ד דהוי (א) לפי פשוטו (ולא כמ"ש בעבודת המלך הנ"ל ודו"ק) (ב) במשנה דילן, דמבואר בקשר למה שאמר הלל אוהב את הבריות וכו' - וה"נ אהבת ישראל סתם הוא הלכה - משא"כ אהבת רשעים - שכרוך בסכנה הוי מילי דחסידותא], בגלל שברגע שאוהב את הבריות ומקרבן לתורה "מסכן" א"ע, כיון שבאותו זמן עלול הוא ליכשל ח"ו ב"ואל תתחבר לרשע" ולכן זה הוי מדת חסידות, כיון שעושה טובה לזולתו, הגם שבזה עלול להזיק לעצמו ודו"ק. ועי' שיחת כ' מנ"א תשל"ח סכ"א. ולפי"ז מיושב מה שהקשה החרדים מתהלים "בקש שלום ורדפהו", וממעשה דרבי מאיר, כיון דשם אי"ז מידת חסידות שיוכל להזיק לו.

והנה א"ז הי"ד בס' אם הבנים שמחה (ע' קס) הביא מס' נוצר חסד (להגה"ק מקאמאנא ז"ל) "בפירושו לאבות, במאמר הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע, ואמר, דאין התנא אומר הרחק מרשע כמו שאמר בשכן רע, רק אל תתחבר, היינו שח"ו לרחק עצמו מרשע, רק אדרבא, מצוה לקרב עצמו אליו, כי בזה שאתה מקרבו, תפעול עליו להמשיכו לטוב, רק אל תתחבר אליו, ר"ל בפנימיות לבך, אבל ודאי אל תרחיקהו ממך, וכן אתה לא תרחק ממנו" עכ"ל (והיינו כמ"ש בלקו"ש ח"ד הנ"ל). ובזה מיושב קושיית התוי"ט הנ"ל.

ועפ"ז נראה לבאר במ"ש בלקו"ש ח"ד שם (ס"ז) שמדייק בלשון המשנה שאומר "הרחק משכן רע" ולא קאמר "משכן רשע", ומבאר דמייירי אפילו גבי צדיק, אלא שעצם השכינות

אתו רע בעבורו. - ומבאר שם עפ"י דה"מ נ"ע בנוגע למאחז"ל "אל יאמר אדם אי אפשי בבשר כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי" - שזה יאמר רק צדיק, אבל בע"ת כיון שסורו רע צ"ל "אי אפשי כו'". - ונמצא דהצדיק חשיב שכן רע להבע"ת - וע"ש שמבאר עוד בזה עפ"י דהרמב"ם בהל' דעות. ועפ"י דשו"ע אדה"ז הל' רבית סע"ה, וסנהדרין (כה, ב) ושו"ע חו"מ סל"ד סכ"ט.

ולפ"ז י"ל דכיון שלא נאמר לשון "ואל תתחבר" גבי "שכן רע" דעפ"י הנ"ל באמת צ"ל מקושר להצדיק (היפך הענין של "ואל תתחבר") רק בחיצוניות בלבד צ"ל "הרחקה" הנ"ל, משא"כ גבי רשע הענין הפוך, שאסור "התחברות" אבל צ"ל קירוב (היפך הענין ד"הרחק") ודו"ק.



בענין שבועה שאינה ברשותו

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

במס' ב"מ דף לה ריש ע"א ברש"י ד"ה ואם איתא לדרב הונא. "שהשומר המשלם דמים נשבע שאינו ברשותו אמאי חיישינן לשמא יוציא הא אשתבע" עכ"ל.

וצ"ע לשון רש"י שכתב שהשומר המשלם דמים נשבע, הרי הכא המלוה אינו משלם כלום, והוא צריך לישבע שאינה ברשותו, ואף אם נימא דכוונת רש"י הוא ע"ד מש"כ לעיל לד ע"ב בד"ה משביעין אותו שד"ה קאי על מתני' דאף אם שילם חייב לישבע שאינה ברשותו, וכוונת רש"י היא או להוציא מדעת הרי"ף שר"ה איירי רק אם אומר הריני משלם ולא בשילם בפועל או דכוונת רש"י לומר כהריטב"א דעיקר חידושו של ר"ה הוא דנשבע שאינה ברשותו אף אם כבר שילם, הרי

מ"מ כ"ז שייך לרש"י לעיל וכפי שהאריכו האחרונים [עייין ב"אוצר" שם], אבל הכא כשהגמ' מקשה על ר"ה מהסיפא דרישא דמתני' בשבועות שהמלוה נשבע שהפקדון שזה שקל [ואינו משלם כלום], מה נוגע לומר [עוה"פ] דשיטת ר"ה היא דשומר המושלם דמים נשבע שאינו ברשותו, ואדרבה מהכא משמע שאף בשומר שאינו משלם דמים בפועל צריך לישיבע שאינה ברשותו, ואין כוונת רש"י הנ"ל להריטב"א.

ואולי י"ל דהנה בציור דרישא דהמלוה אומר סלע הלויתך ושקל ה' שוה והלוה אמר לא כי אלא סלע הלויתני ושלשה דינרין ה' שוה הרי הלוה הודה במקצת ומדין תורה צריך לישיבע ומשלם דינר שהודה, הרי דלפי דברי המלוה הפסיד המלוה דינר דאומר דהמשכון ה' שוה רק שקל והלוה נותן לו רק עוד דינר [וחסר לו עוד דינר], אבל עתה שהמלוה נשבע ששוה שקל הרי הוא נוטל שקל, ואינו מפסיד כלום אפי' לפי דבריו.

והנה יש לחקור בזה דרבנן נטלו להשבועה מהלוה ושדיוה על המלוה [משום שמא ישבע זה ויוצא הלה את הפקדון], האם הפי' דנעשה גדר של נשבע ונוטל והיינו כאילו מלכתחילה לא ה' כאן שבועה על הלוה, ומתיחסים רק לדבריו של המלוה, ורק כדי שיהי' יכול ליטול צריך להאמין דבריו ע"י שבועה, או דנימא דאף דבפועל המלוה נשבע ונוטל, הרי כל חיובו הוא כדבר נוסף ובעצם מצד גדרי השומרים הרי המלוה פטור, ונמצא דמצד טענתו גרידא הרי הוא מפסיד דינר, רק שבפועל שדיוה רבנן שבועה עליו ונוטל שקל.

והנה מדברי התוד"ה שמא וכו' דהקשו למה לא חשיב ציור זה בהמשנה דפ' כל הנשבעין ביחד עם כל הנשבעין ונוטלין, משמע שתוס' למד כהצד הראשון, ואף שתוס' מתרץ שהכא שאני דבעצם הפי' דהכא אין שבועת המלוה בגדר השבועה ד"נשבע ונוטל" אלא מכיון שבעצם הלוה יכול לישיבע א"כ בגדר דנשבעין ונוטלין גופא לא נמנה הן ציור.

אולם מאריכות לשון רש"י ד"ה לישיבע מלוה משמע דלמד כצד הב' הנ"ל, וא"כ מלכתחילה אין כאן מקום להקושיא שיהי' נמנה הן ציור ביחד עם הנשבעין ונוטלין, "דכיון דאיכא

שבועה על הלוה מן התורה" [כלשון רש"י], ועד כדי כך שיש קס"ד דאולי יפטור בלי שישבע כלל שמכיון דבעצם הוא שבועת הלוה דמודה ומיפטור ואי אינו יכול לישבע יפטור בלי שישבע, ולכן רש"י צריך להוסיף "אי אתה יכול לפוטרו בלא כלום" דהרי זה עיקר החיוב מה"ת דבכדי שיפטור צריך לישבע שבועת מודה במקצת, ורש"י מסיים ד"משום תיקון עולם שלא יפסל ישראל שקלוה לשבועה מיני' ושדיוה אמלוה", אשר מכל האריכות משמע דאף אחרי שהמלוה נשבע ונוטל שקל אל תעלה על דעתך שהוא גדר דנשבע ונוטל אלא שהוא שבועת הלוה דחכמים שקלוה מיני' ושדיוה אמלוה.

וי"ל דרש"י למד כן מלשון המשנה גופא שמאריכה בכל הד' ציורים ובכאן"א מהם אומרת או חייב או פטור, ורק לבסוף אומרת המשנה מי נשבע, מי שהפקדון אצלו, והיינו דזה שאמרין בהסיפא דרישא חייב והכוונה על הלוה, חיוב זה בעצם נשאר, רק מחמת תיקון העולם אומרים לבסוף דהמלוה נשבע.

והשתא מובן מה שרש"י אומר הכא בהקושיא דאי איתא לדר"ה ששומר המושלם דמים נשבע שבועה שאינו ברשותו א"כ אין כאן חשש לשמא יוציא ואין כאן תיקון העולם, דהרי זה גופא למה המלוה נשבע שבועה שאינה ברשותו דהרי כאן כשדנים על הטענות גופא בין המפקיד [לוה] להנפקד [השומר = מלוה] הרי בעצם הוא מפסיד ממון לדבריו, דהחיוב שבועה הוא על הלוה וא"כ "משלם" דינר, וא"כ הרי זה גופא הדין דר"ה ששומר נשבע שאינה ברשותו אף אם שילם כדברי הריטב"א הנ"ל [דעיקר חידושו של ר"ה הוא ששומר המשלם צריך לישבע שאינה ברשותו דכבר יודעים דסתם שומר הרוצה לפטור עצמו מחוייב בג' שבועות וא' מהם הוא דאינה ברשותו], וא"כ זה גופא סתירה להחשש דשמא יוציא וא"כ אין כאן גדר של תיקון עולם והשבועה בפועל תהי' גם ע"י הלוה ויפטור, וזה גופא קושית הגמ', הרי דרש"י הדגיש כאן הגדר דהשבועה של המלוה כנ"ל ומאלם קושית הגמ' על ר"ה. ודו"ק.

והנה בהאי ענינא דשבועה שאינה ברשותו, קשה לי טובא דאי אמרינן דרש"י ס"ל כהריטב"א דר"ה מחדש דנשבע דוקא כששילם, והיינו שכוונת ר"ה לחדש דאף שאומר הריני משלם ואיני נשבע אמרינן שכוונתו שאינו נשבע השבועות שהוא במקום התשלומין אבל שבועה שאינה ברשותו אף שהוא משלם, משום החשש דשמא עיניו נתן בה עדיין צריך לישבע [עיי' חי' הרי"ם בסוגיין - הובא ב"אוצר" ע' תקכ], א"כ צ"ע מהא דלקמן לו ע"א א"ר ירמי' פעמים שניהם [השוכר (שהשאל ל) השואל] בחטאת משום שבועת היטוי, באופן שמתה כדרכה ואמרו שניהם דנאנסה ומפרש רש"י דנאנס ע"י ליסטים, והשוכר נשבע שליסטים לקחיה [ולכן שבועתו הוה שבועת ביטוי שאף אם הי' נשבע על מה שקרה באמת הי' פטור דשוכר פטור מאונסין], והשואל אע"פ שחייב באונסין, א"כ לכאורה אמאי נשבע, מ"מ נשבע שנאנסה ואינה ברשותו משום הא דר"ה דשמא עיניו נתן בה, וע"ז קאמר בגמ' דגם השואל בחטאת "דלא כפר ממון בשיקור שבועתו" [לשון רש"י בד"ה שואל דבין כך וכו'] ולכן מביא חטאת על שבועת ביטוי, וקשה דבשלמא אם הי' פטור מאונסין ע"י השבועה שפוטרי עצמו, הי' מוכן למה מתחייב חטאת משום שבועת ביטוי וע"י שבועה זו אינו פטור עצמו בין כך, אבל שבועה שאינה ברשותו אינו שבועה [במקום תשלומין] שפוטרי עצמו, והוא רק להסיר חשש דשמא עיניו נתן בה, וא"כ אם נשבע שבועה שאינה ברשותו למה חשיב זה כפירה [אם הי' פטור מאונסין] שלכן אמרינן דעתה שחייב באונסין אין זה כפירה וחייב שבועת ביטוי, הלא בשבועה שאינה ברשותו אין כאן כל קס"ד שהוה כפירה [לפטור עצמו] שלכן אמרינן "דלא כפר ממון בשיקור שבועתו".

ומשמע מרש"י התם דאף לר' הונא זה שנשבע שבועה שאינה ברשותו הוא גדר שבועה הפוטרי [והוא במקום] תשלומין, ודלא כהריטב"א הנ"ל. ועצ"ע.



גדר חיוב ההשבה של השומר – כשהפקידו שניהם בכרך אחד (ע"פ אדה"ז)

הת' מ. מ. רייצעס

תות"ל מגדל העמק - ארה"ק

כתב המחבר בשו"ע (חו"מ סי' ש ס"א): "אם הביאו לו השנים כאחד שלש מאות בכרך אחד, ובאו ותבעו וכל א' אומר הרי' שלי, נותן מאה לזה ומאה לזה והשאר יהא מונח אצלו עד לעולם או עד שיודה האחד לחברו שהרי הוא אומר להם כיון שראיתי שאינכם מקפידין זה על זה והבאתם בכרך אחד לא הטרחתי עצמי לידע ולזכור תמיד מי בעל המאה ומי בעל המאתיים ואפי' בבא לצאת ידי שמים פטור" (ובהג"ה מביא דעת הטור, שלצאת ידי שמים חייב).

והנה, בסרכ"ב ס"ב כתב - לגבי מקח: "לקח אחד מחמשה בני אדם וכל אחד תובע אותו ואומר אני הוא בעל המקח והוא אינו יודע ממי מהם לקח... אם הוא חסיד נותן דמים לכאן"א כדי לצאת ידי שמים".

[חילוק זה בין מקח לפקדון משמע גם ברמב"ם, ראה הל' מכירה פ"כ רל"ב - והל' שאלה ופקדון פ"ה ה"ד].

ובש"ך (סרכ"ב סק"ו) הקשה מאי טעמא, הרי גם במקח וגם בפקדון לא פשע, ומדוע במקח חייב לצי"ש, ובפקדון פטור. ובקצות החושן (סי' ש) מבאר, דהחיוב לצאת ידי שמים הוא מצד החיוב השבה שישנו על הגזולן או הלוקח וכו', ולכן בכדי שיהי' זה בשלימות - צריך לשלם באופן שבודאי השיב לבעלים. ומבאר, דכ"ז שיין בלוקח וכיו"ב שנתחייב בתשלומין. אך חיוב המקבל פקדון הוא רק לשמור, ואין עליו כל חיוב להשיב לבעלים את החפץ, ולכן אם לא פשע - פטור אף לצי"ש, וההשבה דהחפץ לבעלים תהי' ע"י הבעלים עצמם, עיי"ש.

אמנם תירוץ זה אינו נכון לכאורה לשיטת אדה"ז [קו"א סתמ"ג סק"ב] שבפקדון (אין רק חיוב שמירה, אלא) ישנו על

השומר חיוב להשיב החפץ לבעלים. וא"כ, הדרה קושיא לדוכתא: בלקח מא' מחמשה ואינו יודע ממי לקח - חייב לצי"ש אף דלא הל' לאידך, מצד חיוב התשלומין; ומדוע כשהפקידו אצלו בכרך אחד ואינו יודע למי המאתיים, פטור כי לא הל' לאידך, והרי גם בנדו"ד ישנו חיוב השבה!

והנה, ב"שער משפט" לשו"ע סרכ"ב תירץ, דההבדל בין מקח ופקדון הוא, שבמקח אמנם לא הל' לאידך; אך מצד הבעלים לא היתה שום פשיעה, ולכן חייב כדי לצי"ש. משא"כ בפקדון, הרי זה שהבעלים הפקידו בכרך אחד פועל שזה ששכח של מי המאתיים הוא אשמה דהבעלים, שהפקידו בכרך אחד, ולכן אפי' לצי"ש פטור. ומביא דוגמא מהדין ברא"ש פ' המפקיד (והובא להלכה בשו"ע סי' ש"ג) שאם הפקיד אצלו א' משנים ואינו יודע מי, ולא תבעו המפקיד - פטור אף לצי"ש, דהוי פשיעה דהבעלים שאינם באים לתבוע החפץ שלהם.

אמנם, יש לעיין בדבריו: החיוב לצאת ידי שמים (כנ"ל בקצות) מצד חיוב השבה ותשלומין שצריך לקיימו בשלימות. ולמאי נפק"מ אם הי' כאן אשמה דהבעלים או לא, על השומר יש חיוב השבה (לשי' אדה"ז) ומדוע נפטר? ומה שכ' הרא"ש שאם הפקיד אצלו א' משנים, ושכח מיהו, ולא בא לתבוע אותו, שפטור מצד שהבעלים הל' לאידך, הרי שם זה שהמפקיד לא תובע אותו מבטא מחילה דהבעלים, ולכן אין עליו חיוב השבה. אך בנדו"ד דהפקידו בכרך אחד, הבעלים באים ותובעים וכיצד נפטר מהחיוב השבה? (ואף שלא פשע - הרי גם במקח לא פשע, ושם חייב לצי"ש).

ולכן יש לומר, שבפקדון, זה שהפקידו השנים בכרך אחד - פועל שחיוב ההשבה שלו מוגדר באופן חדש: אין זה שמחוייב להשיב לזה מנה ולזה מאתיים, הוא נתחייב להשיב לשניהם יחד ג' מאות כלומר: השומר חייב עצמו בעת קבלת הפקדון, להשיב לשני אלו שלש מאות. ולדידן, אין שום נפק"מ למי המאה ולמי המאתיים; ואין זה מענינו כלל.

ולכן בלקח מאחד ואינו יודע ממי לקח נתחייב בתשלומין, וכדי לצאת ידי שמים - צריך לשלם לכאו"א; אך כשהפקידו שנים בכרך אחד, ואינם מודים זל"ז למי המאתיים אומר להם

כך: אני נתחייבתי לשלם לשניכם יחד, כשתבואו שניכם יחד ותסכימו למי המנה השלישי - אז אתן לכם אותו, וכל הגורם לבעי' כאן זה אתם.

ועפ"ז יש גם לבאר שיטת הטור, שלפיו גם בפקדון חייב לצאת ידי שמים, דאזיל לשיטתי; דהנה, בדין זה של הפקידו יחד דלא ה"ל לאידך, נחלקו הרמב"ם והשו"ע - עם הטור (הובא כאן בסמ"ע, סי' ש סק"ה) האם הפשט שהפקידו בכרך אחד ממש שי' הרמב"ם והמחבר, או שהפקידו זה בפני זה - שי' הטור (דלא ה"ל לאידך, כי אומר להם ראיתי שאינכם מקפידים).

והנה, לשי' הטור שלא הפקידו בכרך א' ממש אלא זה בפני זה - פשוט שאפ"ל שגדר חיוב ההשבה שלו הוא להשיב ג' מאות לשניהם יחד, שהרי לא הפקידו יחד, ורק שלא הקפידו זה על זה ולא ה"ל לאידך, אך חיוב ההשבה שלו הוא לכ"א בנפרד, ולכן כדי לצי"ש - צריך לשלם לכ"א מאתיים (ולכאו', מכיון שלא מצינו בש"ס וכו' שבהפקידו זה בפני זה עצמו יש חילוק בין כרך א' לב' כריכות, הרי אפילו כשיפקידו בכרך א' ממש - אין לשיטת הטור שהוא גדר של פקדון אחד).

אך להרמב"ם והשו"ע, דאיירי כאן בכרך א', הרי מהות חיוב ההשבה שלו הוא: ג' מאות לשניהם יחד, ולכן אם אינם מסכימים זל"ז - פטור אפי' לצי"ש, וק"ל.



טבריא יושבת בטבורה של ארץ ישראל [גליון]

הת' יאיר בורוכוב
תות"ל מגדל-העמק ארה"ק

בגליון י"ט [תשלב] העיר הרב י.ד. קלויזנר בענין טבריא שיושבת בטבור הארץ. והביא הקושי' שהרי אינה באמצעה, ומתרץ שכל הענין דטבורה הוא חוזק דענין מסוים ובנדו"ד - שקע דארץ ישראל.

ואולי יש לתרץ זה באו"א ע"פ דברי המהר"ל בחדושי אגדות שלו ע"מ סנהדרין, ובהקדים דברי הגמ', דאיתא בגמ' שם דף ל"ז ע"א "שררך זו סנהדרין למה נקרא שמה שררך שהיא יושבת באמצע של עולם" היינו שהכוונה לסנהדרין שבמקדש. וכתב מהר"ל וז"ל: שהיא יושבת בטבורו של עולם, פירוש מפני שהסנהדרין משלימים כל העולם ומגינים על כל העולם, ודבר שהוא שלימות הכל, מקום שלו הוא מתייחס אל הכל, וטבורא של עולם שהוא האמצע קרוב אל הכל ומתייחס אל הכל ולפיכך היתה יושבת בטבע העולם לפי שהיו מגינים על כל העולם" עכ"ל. היינו שבאמת טבור הוא ענין דאמצע רק כאן לא משמע כפשוטו אלא כיון שמגינים על כל העולם לכן מקומם מתייחס אל הכל. וי"ל שכן הוא גם בטבריי' שהרי בטבריי' היתה סנהדרין גדולה ואם כן הרי מגינים על כל העולם כדברי מהר"ל - ולכן מתייחס לכל מקום (אבל עדיין קשה דא"כ מדוע איתא בטבורה של א"י ולא של כל העולם - כבירושלים).

ואולי יש לומר, דדוקא בירושלים הי' מקום שממנו יוצאת אורה לכל העולם וממילא סנהדרין דשם הם מגינים על כל העולם, משא"כ בטבריי' שמגנת רק על א"י ולכן מתייחסת רק לא"י, אע"פ שוב לא יוקשה מאבן השתי' דיש לפרש כדברי המהר"ל, ועצ"ע ואח"כ ראיתי לפי' המהרש"א במגילה שם וכתב בטבורה ארץ ישראל ולא בטיבורה של עולם דהא אמרינן פרק זה בורר אלשכת הגזית שררך אגן הסהר וכו' שהיא יושבת בטבורה של עולם" ומתאים לתי' הנ"ל דרק בירושלים הי' טיבורו של עולם כיון שהגן על כל העולם משא"כ בטבריי'.



בענין מן המותר בפיר [גליון]

הרב יצחק צירקין
תושב השכונה

בגליון יט (תשל"ב) כתב ב"ד הר' נ.ש.פ. בנידון שאלת האחרונים אם מותר להדליק נר חנוכה בשמן הבא מדג טמא, וכן בנדון נרות שבת העשויים מחלב, אם בעינן מן המותר בפ"ך (וגם בדרבנן) וכתב לחדש ע"פ הירושלמי דסוטה פ"ב ה"ד (הובא בתוס' ד"ה לא סוטה י"ז ע"ב), דיש חילוק בין מצוה שיש בה שיהוי דכמה ימים למצוה דכלה מיד.

ואעפ"י דבדאורייתא דלעילא מן שמשא אית חדש, אבל בנדו"ד כבר קדמוהו הבית יצחק (יו"ד סי' קמ"ה) הובא בשקו"ט בנדון זה בשדי חמד אסיפת דינים מערכת חנוכה אות י"ד).

והנה בפירוש דברי הירושלמי יש מקום לפרש דמקשה דכיון ד"למחיקה ניתנה" הרי הכתיבה אינה חלק מן המצוה והיא רק בגדר הכשר (או תשמישי קדושה / מצוה וכדומה) וא"כ למה אין כותבין על עור בהמה טמאה, וע"ז מתרץ דכיון דאפשר שלא ימחק אזי נמצא דהשם גנוז על עור בהמה טמאה דבר דהוא גנאי ולא משום איסור (וע"ד הדין בשו"ע אדמוה"ז סי' פ"ה ס"ג, ועי' בשד"ח הנ"ל), ולהעיר משו"ע אדמוה"ז סי' ל"ב סי"ד וכן כל אזכרה אפי' שלא בסת"ם וכו'.

והנה בעצם הדין דמן המותר בפ"ך בשאר מצוות כבר שקו"ט גדולי עולם, ורק באתי להעיר בשיטת אדמוה"ז בשולחנו הטהור, והוא דבסי' תקפ"ו ס"ג כשפוסק דשופר מבהמה טמאה פסול נותן הטעם "לפי שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד" ובהמ"מ מציין להר"ן (והוא בריש פ"ג דר"ה), ואינו נותן הטעם דבעינן מן המותר בפ"ך ולציין להמ"א (על אתר) אשר לכאו' משמע דלא סבירא דגמרינן מתפילין לכל המצוות, רק דשופר חלוק וכטעם הר"ן דכיון דלזכירה קאתי כלפנים דמי (ונכלל במלאכת שמים דכולל מלאכת המשכן עפ"י תענית כ"ג ע"א, ותפילין עפ"י עירובין י"ג ע"א ועי' רש"י ד"ה לתפילין שבת כ"ח ע"ב, ועי' שו"ע אדמוה"ז ל"ב ל"ג). (ואעפ"י שבדוחק אולי אפ"ל דכיון דגם שופר כלה מיד (או הוי רק הכשר למצוה), דעיקר המצוה היא שמיעת קול השופר (תקפ"ה י"ד, תקפ"ו ד'), ע"כ צריכים ללימוד מיוחד (ועי' בשד"ח הנ"ל) אבל מכמה טעמים קשה

לומר כן ואכ"מ), ולהעיר ג"כ מסי' ט' ס"ח דצמר גמלים וארנבים אינם פסולים לציצית, מטעם דבעינן מן המותר בפ"ך. ועי' ג"כ בסי' רצ"ז ס"ג דטוב להניח חתיכת מור בתוך מיני ריחות אעפ"י שבסדר ברה"נ (פי"א ה"ה) כתב דאסור לאכלו וליתנו בתבשיל משום חשש דם וכו' (אע"פ דבשמים במוצ"ש הוא רק מנהג חכמים (רצ"ז א').

וראה שו"ע אדמוה"ז סי' י"א סי"ג דדבר המאוס לגבוה אסור למצוה, אבל יש לחלק ביניהם (ועי' שד"ח הנ"ל).

וכדאי להעיר שיש לעיין בהשינוי בנוגע רצועות דתפלין דבסי' ל"ב סס"ח כתב שצ"ל ממין המותר בפ"ך ואלו במקומו בסי' ל"ג ס"ג כתב שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד.

ובמ"ש בנדון נרות של חלב הנה כתב אדמוה"ז (ל"ב, י"ד נ"ו) דמצד מן המותר בפ"ך אסור רק מבהמה טמאה ולא נבילות וטריפות דמין הטהורה (אעפ"י שיש מקום לחלק בין מה שהיה לו שעת הכושר, ולהעיר דבהנוגע לגידים לא אסר מגיד הנשה רק כתב שלוקחים מן העקב (ל"ב, ע"ד) לפי שהם לבנים (ועי' בשד"ח הנ"ל ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ל"ט)), ועי' סי' תרמ"ט סט"ו דאתרוג של טבל או של ערלה פסול לא משום דבעינן מן המותר בפ"ך.

ומפורש בסי' רס"ד ס"ח דחלב שהתיכו מותר (כשמוסיף שמן כ"ש) ולהעיר מסי' תל"ג ס"ח שכתב דלכתחילה יש להזהר שלא לבדוק כ"א בנר של שעה אבל לא בנר של חלב ולא חשיב שם הטעם דלמצוה מן המותר בפ"ך בעינן (אעפ"י דעדיפא מיני' קאמר).



חסידות

מאור ובורא בהעצמות

הרב מענדל איידעלמאן
תושב השכונה

נתבאר בכ"מ בענין שלילת תואר מאור בהעצמות, וחילוקו מבורא (נסמנו במפתח ענינים ערך תוארים וערך מאור ועוד, וראה גם ספר הערכים כרך ג' ערך אוא"ס א' ס"ה ועוד), והבא לקמן הוא ג' הערות בהענין איך שנתבאר בד"ה ומשה נגש (אור זרוע) תרס"ח (סה"מ תרס"ח ע' קפז ואילך).

א

בע' קפח "ולכן אין לתאר אותו ית' בשום שם וכינוי כלל. ולא מיבעי בהכינוים שמורים על תוארים פרטים כמו חנון ורחום א"א (=ארך אפים) וכה"ג, אלא בשם מאור א"א לכנות עצמותו ית', כי שם מאור ה"ה מורה על ענין האור. . וממשיך לבאר הטעם. מכאן משמע דמאור הוא תואר כללי.

אבל לקמן בע' קפט לאחר דברי הסיכום על שלילת תואר מאור בהעצמות מתחיל לבאר ענין בורא "אמנם שם בורא אינו כינוי ותואר כי שם זה אינו מתאר אותו ית' באיזה ענין פרטי כמו מאור וכה"ג". הרי שמאור הוא ענין (ובמילא תואר) פרטי. ודלא כמ"ש לעיל בע' קפח.

(וכן הוא בכ"מ שמאור הוא ענין ותואר פרטי:

בתער"ב ע' קלה "ומה שאנו יכולים לתאר את העצמות גם בשם תואר כללי, ומכש"כ שאין אנו יכולים לתאר את העצמות כבי' בשם מאור".

לכאורה הי' אפשר לומר שאף שבע' קפח הנה מתחילה כשאומר "ולא מיבעי בהכינוים שמורים על תוארים פרטים כמו חנון ורחום א"א וכה"ג, אלא בשם מאור א"א לכנות עצמותו ית'" הרי משמע שהאויספיר יהי' שאפילו תואר כללי כמו מאור א"א לתאר אותו ית'.

אבל לפועל אינו ממשיך כך, אלא ממשיך "כי שם מאור ה"ה מורה על ענין האור", ולא אמר שמאור הוא תואר כללי, א"כ הרי זה כמו שמבואר בע' קפט (ובמקומות הנ"ל) שמאור הוא תואר פרטי.

אבל עדיין אין זה מתרץ הקושיא, כי הנ"ל רק "העביר" את הקושיא. שמקודם הי' קשה מע' קפח לע' קפט, ועתה קשה בע' קפח גופא. שמתחילה משמע שמאור הוא תואר כללי, ותיכף לאח"ז כששולל ענין המאור מהעצמות משמע ששלילה זו היא בלי התייחסות אם מאור הוא תואר פרטי או תואר כללי, אלא מצד עצם ענין התואר שזה מגביל.

אשר לכן צריכים לומר, שלגבי האורות הפרטיים דחנון ורחום (שהם סוגי אורות) הנה המאור הוא תואר וענין כללי של אור (הכולל כל סוגי האורות), אבל לגבי בורא שבורא את הכל, הרי אז מאור הוא תואר וענין פרטי כמבואר במקומות הנ"ל.

(אלא שעדיין יש להבין, שממקומות הנ"ל רואים שמדגיש כמה פעמים לשלול תוארים פרטים ואח"כ תוארים כללים וכו', לכאורה כששוללים עצם ענין התואר א"כ נופל החילוקים בין תוארים כללים לתוארים פרטים, ומדוע בכל מקומות הנ"ל מדגיש שלילת תוארים הפרטים והכללים?

ואולי אפשר לתרץ זאת על פי הערה ב' דלקמן).

ב

בסה"מ תרס"ח שם ע' קפח, לאחר ששמבאר ש"לכן בחי' העצמות אין אנו יכולים לכנות באמת בשם מאור, לפי שזה מתאר ומגביל כו' כנ"ל" ממשיך להקשות "והגם שהאור נמשך ממנו ית" א"כ לפ"ז לכאורה כן אפשר לכנות אותו ית' בשם מאור, ע"ז מתרץ "מ"מ אין העצמות בבחי' מאור לומר בו ח"ו שהוא בבחי' אור בעצם כו' כנ"ל בענין תואר מאור כו'".

וממשיך להקשות "וע"ה שאנו מוכרחים לומר ענין האור בעצמות מאחר שהאור נמצא ממנו כו' א"כ לפ"ז לכאורה כן אפשר לתאר אותו ית' בשם מאור, ע"ז מתרץ (ראה לקמן בהערה ג' התירוץ).

לכאורה יש להבין, מהו החילוק בין קושיא הא' לקושיא הב'. דהיינו שרואים כאן ב' שלילות, שלאחרי ששלל ענין אחד בתירוץ הא' עדיין יש מקום לקושיא ב' שע"ז מתרץ לשלול עוד ענין, ויש להבין מהו ב' השלילות?

(וכן מצינו ב' שלילות הנ"ל בכ"מ:

בתרס"ו ע' שמה "אבל בעצמותו ית' הרי לא זהו כל העצמות מה שהאור נמשך ממנו כו', עם היות שהאור נמצא מן העצמות אבל...".

בתש"ה ע' 187 "והגם דלכאורה הרי העצמות הוא מ"מ בבחי' מאור ועם היות שלא זהו כל עצמותו ולא זהו עיקר העצמות מ"מ הרי האור נמצא מן העצמות וא"כ העצמות הוא בבחי' מאור".

בתער"ב ע' קלה שלל רק ענין אחד "דהגם שהאור נמשך ממנו אין העצמות בבחי' מאור כו'").

לכאורה י"ל שיובן זה מהלשונות, שתמיד בשלילה הא' כותב "נמשך" ובשלילה הב' כותב "נמצא". (ובסיום הענין בע' קפט כתב "שממנו נמצא ונמשך ענין האור").

שייכות האור להמאור שבעצמות הוא בב' ענינים, שהאור נמשך מהעצמות והאור נמצא מהעצמות. והחילוק הוא גם בהמקום בהעצמות, המשכה מורה על שייכות וקשר ויחס בין הדבר הנמשך להמקום ממנו נמשך, א"כ הוא בדרגא התחתונה יותר שבהעצמות, שמשם האור בא בהמשכה. למעלה מזה הוא המקום ממנו נמצא האור מהעצמות. (והיינו שבאור ישנם ב' הענינים).

ועפ"ז יובן שלאחרי ששלל ענין המאור מהעצמות מהמקום שממנו נמשך האור, עדיין יש מקום לקושיא על הדרגא והמקום ממנו נמצא האור, וע"כ צריכים לשלילה ב' גם ממקום זה בהעצמות. (ועד"ז יובן בשאר מקומות הנ"ל).

(עפ"ז אולי אפשר לבאר קצת מה שהוקשה לעיל סוף הערה א', די"ל שמהמקום שממנו נמשך האור שם יש לשלול גם

תוארים פרטים כמו חנוך ורחום, משא"כ מהמקום ממנו נמצא האור שם שוללים ענין האור).

ג

בע' קפח על קושיא הב' "וע"ה שאנו מוכרחים לומר ענין האור בעצמות מאחר שהאור נמצא ממנו כו'".

מתרץ "הנה מה שהעצמות נושא בעצמו כבי' ענין האור אינו בחי' מציאות אור ח"ו באיזה מציאות שיהי' גם לא כמו מציאות העצם (שכל עצמי הוא בבחי' בלתי מציאות לגבי הגילוי כו' כנודע) אלא היא בבחי' בלתי מציאות נמצא, דאמיתית העצמות הוא מה שנמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא, וכן כל מה שנושא בעצמותו כבי' הוא בבחי' בלתי מציאות נמצא כו', ולכן שם התואר דמאור (שמורה שהעצם הוא אור בעצם מהותו) א"ז שייך בעצמותו ית'".

והנה לקמן בע' קפט לאחר שגמר לבאר שלילת תואר מאור בעצמות, ממשיך לבא שם בורא "אמנם שם בורא אינו כינוי ותואר, כי שם זה אינו מתאר אותו ית' באיזה ענין פרטי כמו מאור וכה"ג".

ובהמוסגר מקשה (ולכאורה הוא אותה הקושיא שהקשה לעיל (בע' קפח) על האור) "ואם נאמר שזה מורה שכל מה שנברא ה"ה כלול בהבור" א"כ לפ"ז שם בורא הוא תואר ואיך אפשר לקרותו בורא.

ע"ז מתרץ (ולכאורה הוא אותו תירוץ שתירץ לעיל (בע' קפח) על האור) "הרי אנו מוכרחים לומר שאופן התכללותם בו ית' אינו באותו המציאות שנבראו ונתהוו שזהו"ע הבריאה שהוא התחדשות כו' כנודע, וההתכללות באופן כזה הוא אמת בו ית' שהעצמות נושא את הכלאכל לא בבחי' מציאות ח"ו, ובאיזה אופן הם בו ית', הנה כמו שלא נודע אופן מציאות עצמותו שהוא נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא כמו"כ לא נודע מה שנושא בעצמו, רק אנו יודעים שהכל נמצא בעצמו ומה שנושא בעצמו א"ז דבר בפ"ע מן העצמות והכל א' כו' שכ"ז הוא בחי' בלתי מציאות נמצא כו'". ולפ"ז בורא" אינו תואר בו ית', ולכן אפשר לקרותו בורא.

ולכאורה הרי בין במאור ובין בכורא תירץ אותו הביאור, שאופן המאור ואופן הנבראים כמו שהם בהעצמות הם בבחי' בלתי מציאות נמצא. א"כ מדוע בהתוצאה מביאור זה ישנו חילוק בין בורא למאור. שבמאור נמצא מביאור זה, שאין למאור "שייכות" לאיך שהוא בהעצמות, וע"כ אין לכנותו בתואר מאור. ובבורא אין להנבראים "שייכות" לאיך שהם כלולים בהעצמות, א"כ אין זה תואר ואפשר לקרותו בשם בורא. לכאורה הי' צ"ל כמו במאור, שכיון שאין זה תואר א"א לקרותו בשם בורא.

אלא צריכים לומר שישנו חילוק בהתירוץ גופא (אף שנראה שהוא אותו תירוץ):

בהתירוץ על מאור, השלילה היא לא על התואר אלא על המאור (ובדרך ממילא א"א לתארו בשם מאור). משא"כ בהתירוץ על בורא, השלילה היא על התואר דבורא ולא על עצם השם בורא, ולכן לאחרי השלילה דהתואר נשארנו רק עם בורא בלי תואר.

ועוד יש להעיר על כל הנ"ל מד"ה ויהיו חיי"ש תער"ב (סה"מ ליקוט ח"ב ע' קסג-קסה. וראה גם שם ע קעב) ומד"ה כי ידעתיו תרפ"ו (סה"מ ע' קו).



הלכה ומנהג

מדידה של מצוה

הרב שמואל זאיאניץ
ר"מ בתות"ל חובבי תורה

הנה בשו"ע סי' ש"ו בע' ז' פוסק "מותר למדוד בשבת מדידה של מצוה, כגון למדוד אם יש במקוה מ' סאה, ולמדוד איזור מי שהוא

חולה וללחוש עליו כמו שנוהגות הנשים מותר דהוי מדידה של מצוה."

ובאדמוה"ז סע' י"ח: אסור למדוד שום דבר בשבת בין ביד בין בחבל, מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת. ומותר למדוד מדידה של מצוה, כגון למדוד אם יש במקוה מ' סאה, או למדוד החור אם יש בו פותח טפח, להביא הטומאה מהחדר שהמת בו להחדר הסמוך לו. ואע"פ שיכולים הכהנים לצאת ממנו לבית אחר, מ"מ כיון שהוא מודד שיעורי תורה אינו נראה כמעשה חול...."

והיינו שמסביר טעם האיסור: "מעשה חול וזלזול שבת", אבל במדידה של מצוה "דאינו נראה כמעשה חול" מותר, שלכן אפי' יש אפשרות למנוע האיסור (שהכהנים יצאו מהבית) אעפ"כ מותרת המדידה.

והוא ממשנה בסוף מס' שבת (קנ"ז א') "ומודדין את המטלית ומודדין את המקוה...ומדבריהן למדנו שפוקקין ומודדין ... בשבת...". וברש"י שם, מודדין: "להתלמד על דבר הוראה."

מדידה של מצוה ביו"ט

והנה יש לעיין ממה שנפסק בשו"ע הל' יו"ט סי' תק"ו סע' א': "אין מודדין קמח ביו"ט כדי ללוש אלא יקח באומד הדעת". ובאדמוה"ז שם מוסיף: "אסור למדוד ביו"ט מפני שהוא עובדין דחול, ונראה כמוכר, אפי' לעצמו (שאינו מוכר כלום) אסור למדוד, ואפי' מתכוין למצוה כגון שמודד קמח עיסתו כדי לידע שיעור חלה לא ימדוד, אלא יקח באומד הדעת, שהרי היה אפשר למדוד מערב יו"ט".

(והוא מגמ' ביצה כ"ט א' וב', מ"הלכה למעשה" משמואל דאסור לאשה למדוד קמח ליו"ט, ליתן לתוך עיסתה, כדי שתטול חלה בעין יפה...ובב"ח שם: "מאחר שפוסקין כשמואל שאסור, אע"פ שמודד לצורך מצוה כדי למדוד בעין יפה, ה"ה דבפסח דלצורך מצוה היא נמי אסור למדוד"...).

וכן בסי' תנ"ו סע' ג': "אע"פ שאין מודדים קמח ביו"ט ללוש, ביו"ט של פסח שאין לשין עיסה גדולה מעשרון מותר למדוד ויש אוסרין אלא יקח באומד הדעת ולא ירבה על עשרון". ומוסיף

ברמ"א: "וכן נהוג". ובאדמוה"ז שם סע' ט': "...בי"ט יש להזהר לכתחילה למדוד הקמח בעשרון מעי"ט, שבי"ט אסור למדוד אפי' לדבר מצוה כמו שיתבאר בסי' תק"ו, ואם לא מדד מעי"ט יקח עשרון קמח באומד הדעת..."

ולכאורה כיון שנפסק בהל' שבת שמותר למדוד מדידה של מצוה, למה אסור למדוד הקמח בי"ט ובפסח לדבר מצוה? (ואין לת' שהטעם שאין למדוד קמח בי"ט הוא משום שהאידינא נותנין חלה בשיעור מועט, כיון שבפסח הרי אפיית המצה בפחות מעשרון ודאי הוא ענין של מצוה, כדי שלא תחמיץ ואעפ"כ "יש להזהר" כו'. וכנראה מבהירות לש' הזה' דאדמוה"ז, שבשני המקומות מסביר טעם האיסור: דאסור למדוד, "אפי' מתכוין למצוה", או "אפי' לדבר מצוה").

חילוק בין שבת ויו"ט

א) ואולי אפשר לתרץ ולחלק בין שבת ויו"ט : דע"ד דמצינו דבמוקצה (או נולד) הרי חמור ביו"ט יותר מבשבת (בסי' תצ"ה סע' ד', ובאדמוה"ז סע' י"ג) לכמה שיטות, מפני "שיו"ט קל משבת לפיכך אסרו בו המוקצה, כדי שלא יבואו לזלזל בו..." והוא מסברת הגמ' בביצה ב' ע"ב בנוגע לנולד (לר' נחמן), וע"ד סברת הגמ' בהאיבעיא בל"ה ע"ב, ל"ו ע"א (בנוגע לטירחת פניו ד' ה' קופות, וטלטול מגג לגג), עד"ז במדידה: שביו"ט החמירו יותר משבת ואסרו למדוד גם לדבר מצוה.

אבל לכאורה קשה קצת לחלק כן: א) דאינו מרומז סברא זו בגמ' ופוסקים אלא בנוגע לנולד (ומוקצה), וטירחא. ולא בנוגע שאר איסורי דרבנן ועובדין דחול. ובנוגע לטירחא גופא נשאר הגמ' בתיקו.

ב) מזה עצמו דאין הגמ' מיבעיא באפשריות חילוק בין שבת ויו"ט בנוגע למדידה, נראה לכאורה דאין לחלק ביניהם בזה.

ואולי הסברא: שהחמירו חכמים רק בנוגע למוקצה משום דע"י טלטול מוקצה יבוא להעדר המנוחה - טעם הא' באדמוה"ז ש"ח- וכיון שהתירה התורה אוכל נפש יש לחשוש שיבאו לזלזל יותר בחיוב לנוח בו. ועד"ז באיבעיא דגמ' בל"ה, ל"ו, שהם בקשר

לטירחא, שדוקא בנוגע לענים הטרחא שיין לחשוש יותר ולאסור ביו"ט, כדי שלא יזלזלו בו. משא"כ בשאר אסורים, ואפי' אסורי דרבנן, ואפי' מצד עובדין דחול, הרי שבת ויו"ט שוין, ואדרבא, שבת חמיר יותר - וכפי שרואים גם בא' האיבעיות בביצה שם.

ג) הרי מצינו לדוגמא אסור "שכר שבת", וישנם המתירים לדבר מצוה (שו"ע ש"ו ס"ה). ובאדמוה"ז סע' י"א שם מביא דין זה גם לגבי יו"ט ואינו מחלק בין שבת ויו"ט בנוגע לשכר מצוה.

ד) והוא העיקר: הרי היתר מדידה של מצוה, אינה מצד שהמצוה דוחה איסור דמדידה, אלא דבמדידה דמצוה אין זה כלל עובדין דחול, ובל' אדמוה"ז: "דכיון דמודד שיעורי תורה אינו נראה מעשה חול", וא"כ גם ביו"ט יהיה הדין דאין בו איסור דמדידה של מצוה.

היה אפשר לעשות מעיו"ט

ובס' מראה מקומות וציונים סי' תנ"ו רוצה לת' ולחלק: דאולי בתנ"ו האיסור הוא משום שהיה אפשר למדוד מאתמול, כמו שנראה בס' תק"ו.

ולכאורה גם זה יש להבין:

הרי זה דאפשר לעשות מעיו"ט הוא סברא שיאסור מדרבנן לעשות חלאכה או"נ ביו"ט (בלי שינוי), כשהיה יכול לעשותה מעיו"ט (ולא היה שום הפסד כו'), אבל: א) הרי בס' ש"ו מתיר מדידה של מצוה, ולא חילק בין אפשר לעשותו מע"ש או לאו. ב) כיון דנפסק בהל' שבת, דאין מדידה של מצוה "נראה מעשה חול", א"כ אין זה אפי' איסור דרבנן מצד "עובדין דחול", כיון דנראה בעליל דאין זה עובדין דחול.

(ולהעיר גם ממג"א שכ"ג סק"ד, ול' אדמוה"ז שם, ופרמ"ג שם).

אפשרויות המצוה בלי המדידה

ומצד שני: אם נרצה לת' ולחלק: דכיון דהיה אפשר לעשות המצוה בלי מדידתה ביו"ט, ע"ד שאומר בתנ"ו דיכול ליקח באומד הדעת פחות מעשרון (שלא יבא לידי חימוץ בנוגע לפסח, ועד"ז בנוגע לחלה), אין מדידה של מצוה מותר, משא"כ במדידה של מצוה שאין לו דרך אחרת, ע"ד כוס של יין או כזית מצה או מרור מותר

למדוד, א"כ למה בהל' שבת מותר למדוד החור אם יש בו פ"ט, גם כשאפשר להכהנים לצאת מהבית.

מדידה של זלזול שבת ומדידה הדומה למו"מ

ובס' מראה מקומות וציונים בס' תק"ו מחלק ומת' באו"א :

בס' ש"ו מדובר אודות מדידה שהוא "מעשה חול וזלזול שבת", מצד המדידה עצמה. ובזה מותר מדידה של מצוה. משא"כ בס' תק"ו מדובר במדידה של עובדין דחול "דנראה כמוכר" (ל' אדמוה"ז שם), "דרך חול ודומה למו"מ" (ל' אדמוה"ז שכ"ג ס"א), ובמילא אסורו הוא משום מו"מ ומשו"ז אסור אפי' לדבר מצוה (כמו שמבואר בס' ש"ו סע' ט"ו-י"ז דאיסור מו"מ הוא גם בדבר מצוה)

אבל לכאורה: הא דאסור מו"מ במצוה הוא רק מקח וממכר עצמו, ולא מה שהוא עובדין דחול הדומה ונראה כמכר (וכמבואר החילוק באדמוה"ז שכ"ג ס"א). ובמילא מדידה

דאסורה הוא רק מפני ד נראה כמו"מ, ועובדין דחול, היה צריך להיות מותר בדבר מצוה (ובפרט) דכיון "שהוא מודד שיעורי תורה, אינו נראה כמעשה חול".

מדידה ד"שיעורי תורה" ומדידה לדבר מצוה

ואולי אפשר לחלק באופן אחר: הא דמותר למדוד מדידה של מצוה (בס' ש"ו) הוא כפי ההסבר דהמג"א ואדמוה"ז: "דכיון שהוא מודד שיעורי תורה, אינו נראה כמעשה חול", וכמבואר לעיל, (שאין הפ' שהמצוה דוחה ענין עובדין דחול, אלא) שכשמודד שיעורי תורה אין זה מעשה חול.

ועיין בס' ש"ח סע' פ"ח באדמוה"ז בנוגע למורה שעות שהיא מודדת הזמן, "ויש לדמותה למדידה האסורה בשבת, ואין להתירה מפני שהיא מדידה של מצוה, שהוא לומד ע"י כלי זו, שלא התירו מדידה של מצוה, אלא כשהמדידה בעצמה יש בה מצוה כגון למדוד מקוה וכיו"ב, אבל כאן המדידה בעצמה אין בה מצוה..."

ובמילא יש לחלק בין מודד שיעור מקוה או פותח טפח, שהוא בעצם מדידת שיעורי תורה, דאין רגילות בענייני חול למדוד מ' סאה ופותח טפח, ובמידה כזו אין זה מעשה חול ומותרת. משא"כ כשמודד קמח לעיסתו, הרי זה בעצם מדידת חול (מדידת קמח לעשות עיסתו ולאפות פתו), אלא שכונתו הוא לדבר מצוה, וכיון שהוא מעשה חול הרי זה עובדין דחול ואינו מותר משום מצוה.

(ויומתק מה שבמשנה בשבת מובא כדוגמא לההיתר דמדידה, ממעשה דמדידת מקוה ופותח טפח, אולי להדגיש שההיתר במדידה הוא במדידה כגן אלו).

מדידת ומשקל מצה ומרור בליל פסח

לאור הנ"ל יש לעיין בנוגע מדידת ומשקל מרור או מצה בשביל קיום מצותה בליל פסח :

ובפתח דביר ח"ג, סי' ש"ו ס"ק ט"ו חקר והעלה להתיר, מטעם שהוא משקל של מצוה. ושכן נודע לו שכוון לדברי הרה"ג החסיד הפרד"ס (מחבר "אות היא לעולם"), שהעלה ג"כ להתיר, וכן היה עושה מעשה בכל לילי פסחים כו'. וכן כתב בפתח הדביר ח"א (דף קצ"ו סע"ב)

ולאור הנ"ל : לפי החלוק בין שבת ליו"ט, היה אסור לשקול בליל פסח. ולפי החלוק בין מה שהיה אפשר לעשות מעי"ט או לא, יש לעיין האם היה יכול לשקול המרור לפני היו"ט. ולפי החלוק בין אפשר לעשות בלי מדידה ולפי אומד או א"א בלי מדידה, יש לומר שמותר לו לשקול בליל פסח. ולפי החלוק בין מדידת דזלזול שבת ומדידה דמו"מ, נראה דכאן שייך למדידה דזלזול לתוד, ובמילא מותר לדבר מצוה. ולפי החלוק בין מדידה של "שעורי תורה" ומדידה של חול לשם מצוה, נראה דמדידה של כזית מצה ומרור הם מדידת שעורי תורה, ומותר לשקול בליל פסח.

כל זה נכתב לפלפולא בעלמא, ובנוגע לפועל מובן דכ"ז שייך לרב ומורה הוראה כפשוטו



שכירת פועל ע"י שליח

הרב מרדכי פארקאש

שליח בעליוויו, וואשינגטאן

בשו"ע הל' שאלה ושכירות סעי' י"ח כותב "גדולי החכמים היו נוהגים לשכור פועלים ע"י שליח שיאמר שכרכם על בעל הבית, כדי שלא יבואו לעבור בלא תעשה אם יהיו טרודים ולא יהיה להם פנאי לפורעם בזמנם".

ומקורו בגמ' ב"מ (קיא.) מרימר ומר זוטרא אטרי להדדי, וברש"י שם: "כשהיה האחד צריך לפועלים חבירו פוסק עמהן ואמר להם שכרכם על בעל הבית" ומבואר בגמ' דגם לכתחילה מותר לשכור פועלים ע"י שליח כדי שלא לעבור על הלאו דבל תלין.

אבל בשו"ע ב"י (חו"מ סי' שלט ס"ז) כותב "האומר לשלוחו צא ושכור לי פועלים וכו'". ובפתחי תשובה שם סק"ד מביא מספר מאמר קדושין מדלא קתני אומר אדם לשלוחו כו', משמע דדוקא בדיעבד אינו עובר, אבל לכתחילה עובר משום בל תשהה וכו', עי"ש.

וראיתי בספר משפט שלמה (ביאורים והערות על שו"ע חו"מ סי' של"ט, ירושלים תנש"א) עמ' ע"א כותב "בשו"ת תורה לשמה (לבעל בן איש חי) חו"מ סי' שנ"ו, כתב: דמדברי התוס' שם ד"ה אמר ליה משמע שחששו משום שיהיו אנוסין ולא יוכלו לשלם, אבל לא רצו להפקיע עצמם מהמצוה. ומסיק שאין נכון לעשות כן".

ועיינתי בספר שו"ת תורה לשמה, ולא ראיתי שמסיק שאין נכון לעשות כן, ואדרבה וכדעת רביה"ז בשו"ע.

השאלה שם היא האם בעה"ב שצריך לו פועלים ישראל אם נכון לשוכרם ע"י שליח, או"ד דבזה מפקיע מצות עשה וכו', והרי מצינו גבי מעשר דלא נכון לעשות כן, ובתשובה מעתיק הבן איש חי לשון הגמ' והתוספות ומסיק: הרי להדיא דשפיר מצי למעבד כן אם חושש פן בערב לא יהי מצוי בידו מעות ליתן או לא יהי פנוי.

ועי"ש מה שביאר דהך דמעשר שאני.



הערות בסדר ברכת הנהנין [גליון]

הת' פינחס יצחק ראז

ישיבה אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

בגליון יט [תשלב] העיר הרש"ז ב' הערות אמש"כ הגרעב"ש בגליון חי [תשלא] בגדר חיוב ברהמ"ז מה"ת, ואשיב על סדר דבריו.

הנה בתחילת דבריו מש"כ בקשר לחקירה בגדר ברהמ"ז, אינו מובן השייכות דגדר ברכת הנהנין בכללות והגדר דתקנת מאה ברכות בכל יום להמדובר בענין מצות עשה מן התורה דברהמ"ז, דאיך שלא נפרש גדר החיוב דברהמ"ז מה"ת, הרי בכללות ברכת הנהנין בודאי ישנם כמה גדרים וכמבואר להדיא בריש פרק כיצד מברכים, ואינו שייך לגדר בהמ"ז מה"ת שבה העיר הגרעב"ש בגליון הנ"ל.

ובמ"ש בביאור המחלוקת אי מברכים ברכה מיוחדת על רפואות שאינן טובים ולא רעים, הרי במחלוקת זו תלוי האם החיוב דברכה מיוחדת הוא רק מפאת החיוב גברא להודות או גם מפאת האיסור דישנו בהחפץ, ליהנות ממנו בלי ברכה. ועיין בזה בקובץ מגדל אור ח"א בשער ההלכה ובקובץ מגד"א ח"ג שם, ואכמ"ל.

ומש"כ להעיר בענין אי שביעה הוה המחייב דבהמ"ז או דהוה רק שיעור באכילה, והעיר מלשון הגמ' בברכות מט, ב "אכילה שיש בה שביעה" הנה זה תלוי במחלוקת הראשונים אי ר"מ ור"י פליגי בבהמ"ז דרבנן או בבהמ"ז דאורייתא, ופסק הרמב"ם ואדה"ז דמה"ת אינו חייב לברך אלא כששבע הרי זה רק לשיטות דר"י ור"מ פליגי בבהמ"ז דרבנן וקראי אסמכתא בעלמא, וממילא אין לדייק מכאן בנוגע לחיוב בהמ"ז מה"ת.

ומה שהעיר בפ' דברי אדה"ז בהא דקטן מוציא לגדול בברהמ"ז אם הגדול לא אכל כדי שביעה, וכ' דאינו שייך להשקו"ט אי השביעה היא המחייב או ששביעה היא שיעור באכילה, ומאריך להעמיס בדברי אדה"ז דקאי לפי דברי הרשב"א במס' מגילה,

הנה אכמ"ל אי הרשב"א חולק על תוס' או רק מפרש הגדר דתרי רבנן, וכל המחלוקת בין הרשב"א ותוס' הוא רק אי שייך גדר תרי דרבנן בברהמ"ז כשלא אכל כדי שביעה, וא"כ אדרבא מדברי התוס' דכתב שגדר תרי דרבנן גם בבהמ"ז יש לדייק דהחייב דרבנן אינו בגדר החיוב דאורייתא ומשום דס"ל דהשביעה הוא המחייב, והרשב"א ס"ל דהשביעה אינה אלא שיעור באכילה וכדלקמן,

ואכמ"ל אי דברי אדה"ז מתאימים לדברי הרשב"א או שהם כעין פשרה בין דברי הרשב"א והרא"ש, מ"מ אפילו אם נניח ככל דבריו, אינו מובן כלל הערתו, דהרי לדברי הרשב"א בהכרח לומר דאין השביעה המחייב בברהמ"ז, אלא דהשביעה הוא שיעור באכילה, דאי השביעה הוא המחייב בבהמ"ז נמצא דגדר ברהמ"ז מה"ת אינו באותו גדר דחיוב ברהמ"ז מדרבנן, וגדר ברהמ"ז מדרבנן הוא כשאר ברכות הנהנין וכבברכה מעין ג' ובורא נפשות, ונמצא דשני חיובים הם, ולא שייך לומר כמ"ש הרשב"א "החמירו בפחות שיעורא אטו שיעורו" ושהחיוב דרבנן הוה כעין החיוב דחינוך דקטן,

ואינו מובן כלל הערתו דאין דברי אדה"ז שייכים להשקו"ט, ואדרבא עוד חיזק את הדיוק והשייכות להשקו"ט.

ומ"ש עוד מענין קידוש, הנה מלבד דיש לחלק בין אם חז"ל הוסיפו על המחייב, וכמו בברהמ"ז דישנו אותו החיוב אלא דהוסיפו החיוב גם אם לא אכל שיעורא דאורייתא, או שהוסיפו עוד חיוב דנוסף על החיוב קידוש ישנו ג"כ חיוב קידוש על הכוס, הרי מלבד זאת הרי זה תלוי בעיקר הגדר דחיוב קידוש על הכוס,

ועיין בזה בקובץ מגדל אור ח"ג ע' רלו ואילך, וע' רעו ואילך, וע' רפר ואילך, ואכמ"ל.



פשוטו של מקרא

כמה הערות ברש"י בפרשתינו

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

קרח טז, א - ויקח קרח פרש"י "פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא".

בדפוס ראשון ובכמה דפוסים הראשונים מתחלת מתי' "פרשה זו נדרשת יפה במדרש רבי תנחומא".

על פי גירסא זו מתורצת הקושי' שהפ' "פרשה זו" אינה מפרשת תי' "ויקח קרח" ואם כן למה מעתיקן. ועוד שהרי רש"י חוזר ומעתיק עוד פעם תי' "ויקח קרח". וכן נראה שכן היה הגירסא לפי המזרחי שאינו מעתיק תי' "ויקח קרח".

וכבר כתבתי כמה פעמים, שבכמה התחלת פרשיות, רש"י אינו מעתיק תי' הראשונות מהפסוק והם הוספת המדפיס.

ובענין הגירסא "יפה נדרשת" או "נדרשת יפה" ראה בדברי דוד להט"ז.

פרש"י "ד"א ויקח קרח משך ראשי סנהדראות ... קחו עמכם דברים".

כבר הקשו כמה מפרשים מה מוסיף רש"י בפ' זה, שאינו לפי פשוטו כ"כ, וכמה חסר בפ' הראשון, ראה משכיל לדוד ובשפתי חכמים.

אבל לפי דפוסים הראשונים שפי' זה ליתא שם, אתיא שפיר, וכן המזרחי לא עמד ע"פ זה, וגם הרמב"ן שמעתיק כאן דברי רש"י מעתיק רק הפי' הא'.

ובספר יוסף הלל כתב שהוספה זו ברש"י מדברי רבינו יוסף קרא.

טז, ג - כולם קדושים פרש"י "כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה".

כבר עמד המזרחי למה לא פי' זה על הפסוק קדושים תהיו ע"ש, מובאים דבריו בקיצור גם בשפתי חכמים.

בדפוס ראשון הגי' "כולם שמעו עשרת דברים בסיני מפי הגבורה".

בדפוס ג' (דפוס רומי) "כולם שמעו בסיני הדברות מפי הגבורה".

והאב"ע מפרש שקאי על הבכורים, וכ"כ החזקוני.

יז, ג - החטאים האלה בנפשותם פירש"י "שנעשו פושעים בנפשותם שנחלקו על הקב"ה".

בדפוס רומי ובדפוס רש"י ליהמן הערוויץ נוסף "ומדרשו הם חטאו בנפשותם ודמם בראשם משה הראה בהם והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש הוא לבדו יצא חי וכולן אובדין והם נכנסו לאותה סכנה" והוא מהתנחומא בספר מושב זקנים (הוצאת ששון) מביא פי' כעין זה בשם הר"א מגרמייזא וז"ל "כי הם חייבו את עצמם ולכך קראם חטאים שנ' וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באי זה נפש חטא אלא לפי שהעריב עצמו נקרא חוטא כ"ש אלו שגרמו מיתה לעצמן" וראה בחזקוני.



שונות

"שמא אין לנו"

יהושע מונדשיין
בעיה"ק ירושלים ת"ו

בס' החקירה לאדמו"ר הצ"צ (הוספות, דף קי, א) משתמש הצ"צ בביטוי "שמא אין לנו", ומעיר כ"ק רבינו על אתר: אולי צ"ל אין שוה לנו, או עד"ז. עכ"ל.

ולענ"ד הערה זו אינה מובנת לי, שהרי הביטוי "אין לנו" הוא בסגנון לשון הגמ' "אין לי אלא" וכו', אלא שכאן הוא בלשון רבים "אין לנו", ומה חסר בביטוי זה שצריכים לשנותו ולהוסיף בו תיבה "אין שוה לנו".



שינוי נוסחאות בתושב"כ

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר - בודאפשט, הונגריה

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק כג ע' קכז-קכט כותב הרבי במכתב לרש"י זיין ע"ד "שהאוניברסיטה העברית בירושלים מתכוננת להוציא לאור מהדורה חדשה של תורה שבכתב, בהביא בחשבון . . . כתבי יד שונים, ולכל לראש כת"י המכונה אלעפו קודקס (כתר תורה!). ולא עוד - ועל זה באתי - שעלה בדעת המכינים את הנ"ל לדפוס שהפנים לא יהי' הנוסח המקובל והמקודש . . . כי אם הנוסח של הקודקס האמור . . . ישלימו את החסר [בקודקס. המעתיק] מכתבי יד אחרים . . .

מובן הסער שעלול להתחולל אם יקימו מחיצה בין חוגים שונים בבני ישראל גם בנוגע לתורה שבכתב . . . ואף שהשנויים, כפי שהודיעוני, אינם בולטים כל כך ובעיקר הוא בנוגע חסר ויתיר, נקודות וטעמים וכיו"ב, הרי, כנ"ל,

אין כאן השאלה בכמות השינויים וכיו"ב כי אם עצם הענין של הקמת מחיצה ופירוד לבבות.

אין כוונתי במכתבי זה לשלול כל הענין של השוואת כתבי יד וכולי, ואדרבה - אלא שלא לנגוע בהפנים, שישראל בנוסח המקובל דוקא, ורק בהערות ובמבוא וכיו"ב יבואו שינויי הנוסחאות, ואדרבה כל המאריך ומפרט בהם הרי זה משובח...".

וראה שם עוד, והוא מציין לשלילה הוצאת Kahle שמההוצאה הג' "לאחרי מלחמת העולם השני" וההשמדות וכולי" הכניסו השינויים בפנים.

ועד"ז באג"ק ח"כ ע' קל הוא רואה לנכון שיציינו שינויי נוסחאות.

ויש להעיר מדבריו של הרה"ק מקאמארנא בשלחן ערוך שלו הנקרא 'שלחן הטהור' סי' קמב-קמג ס"ד שמביא בשם האר"י ז"ל ומרן הבעל שם טוב:

"ס"ת שיש בו טעות אסור לקרות בו, אפילו טעות קטן, אפילו חסר ויתיר לפי מה שהסכימו רוב ישראל לכתוב אחרי רבים להטות והוא כדעת הרמ"ה ומנחת שי. וכך צוה מרן האר"י וריב"ש [רבינו הבעל שם טוב. המעתיק] לכתוב כדעת שהסכימו כל רוב ישראל, אף שיש מחלוקת בין המסורת אחרי רבים להטות. ובאמת אלו ואלו דברי אלקים חיים והכל ניתן מהר סיני מאל אחד, אלא שהלכה גם בזה אחרי רבים להטות, וכך דעת מרן האר"י ורוב ראשונים. ולפי מה שנתפשטה הלכה בין הספרדים והאשכנזים לכתוב כדעת מרן הרמ"ה ומנחת שי - ס"ת שלנו כשרים בלי פקפוק כמו ס"ת של כתיבת משה רבינו .. וכל ספר תורה שלנו אין בהם טעות, לפי המנהג הם כשרים כספרי עזרא הסופר, ולכן אם יש בס"ת שום טעות אסור לקרות בה..."

*

מדברי הרבי במכתבו הנ"ל אנו רואים שאין הוא רואה שום פסול לציין שינויי נוסחאות לתורה שבכתב בשולי הגליון, "ואדרבה", כל עוד לא משנים את פנים הנוסח. והסיבה לזה: כדי שלא להקים "מחיצה בין סוגים שונים בבני ישראל ... עצם

הענין של הקמת מחיצה ופירוד לבבות" כיון שהנוסח מקובל מדור לדור.

וקצת צ"ע, הרי גם בנוסח המקובל ישנם כמה שינויים בין האשכנזים, הספרדים והתימנים? אין תח"י ספרות מתאימה שאוכל לציין בנושא הזה, ואציין ל'תחומין' כרך טו ע' 44 שציין לארבעה עשרה (14) שינויים כאלו! וראה שם ע' 450 שכותב: הנוסח המקובל בקהילות אשכנז הוא הנוסח שהביאו הר' שלמה גאנצפריד ב'קסת הסופר', הוא הנוסח שייסדו רבי מאיר אבולעפיה, הרמ"ה, הוא אמנם הכריע כרמ"ה, אבל בכל זאת בהכירו את הנוסחאות האחרות, פסק שבדיעבד אם נכתב ע"פ נוסח מסורת שונה, אין להוציא את הספר מחזקת כשרות שלו.

וראה 'היכל מנחם' חלק ג' ע' רלו-רלו, נתפרסם שם קטע מיחידות אצל הרבי משנת תשל"ג, שהרבי אמר: "...הנוסחים הקיימים בספרי תורה של עדות שונות - נמסרו בסיני ואלו ואלו דברי אלקים חיים, באותו אופן ששמור וזכור בדיבור אחד נאמרו. ושם צוין עד"ז ל'לקוטי שיחות' חכ"ד ע' 584.

ולכאורה עפ"ז הרי ישנו כבר "מחיצה בין חוגים שונים בבני ישראל" כל אחד עם הנוסח שלו? ולכאורה א"א להגיד ליהודי תימני שלא ידפיס את החומש ע"פ הנוסח המקובל אצלם וכדומה?

ואולי עיקר השלילה במכתב הנ"ל הוא השלילה להתעסק ולהחליט בנוסחאות בדרך המדעית: לקחת לעיקר את כתר ארם צובא ועוד כמה כתבי-יד עתיקים וכו' ולא להתחשב בנוסחאות המקובלות וכו', כי במקרה הזה הרי 'מייצרים' תורה חדשה שלא מקובלת אצל שום עדה וכו', והרי בזה אנחנו עושים "מחיצה בין חוגים שונים בבני ישראל" אלו שיקבלו את הנוסח המדעי ואלו שימשיכו לקבל אך ורק הנוסח המקובל אצלם מדור דור.

בנוגע להנהגה בפועל אעתיק מהתנ"ך עם פירוש 'דעת מקרא' (ספר במדבר ע' 31: הנוסח ומקורותיו): "ספר במדבר שבמהדורה זו הוגה ע"פ כת"י לנינגרד (ל), כת"י ששון (ש) ... ומקראות גדולות דפוס ויניציאה רפ"ד-רפ"ו (T). במקום שיש

מחלוקת, הכרעתי על פי המסורה או ע"פ מנחת שי או ע"פ הרוב שבין ל, ש, ד ... הפרשות הפתוחות והסתומות צויינו על פי כתר ארם צובה, ועל פי הרמב"ם הל' ספר תורה פ"ח ה"ד". ועד"ז בשאר הספרים שעם פירוש 'דעת מקרא', אלא שבחלק מהם נתווסף גם כתר ארם צובה (א).

*

לאחרונה הגיע לידי "קונטרס דעת תורה הכולל דעת תורה של רבותינו הגאונים הבד"ץ דהעדה החרדית ... רבי שמואל ואזנר ... רוב הגאונים וגדולי ישראל שליט"א וגם כפי המובא בפנים מגדולי ישראל מדורות הקודמים ... לכתוב הנביאים שקוראים בהם רק כמנהג ומסורת דור דור בפתוחות וסתומות שהוא תואם נוסח הגר"א ... ולא כהמשנים לכתוב על פי כת"י חדש הנקרא 'כתר ארם צובא' ... ובתוכו תשובות על המעררים בקונטרסים המסולפים 'קנאת סופרים' ו'נביאי האמת והצדק' ... פעיה"ק ירושלים תובב"א חודש הרחמים אלול שנה תשנ"ה", ועל פיו מתברר שישנו ויכוח שנמשך כבר כמה שנים בין רבנים מסוימים באה"ק ע"ד אופן כתיבת ספרי הנביאים, לאלו שמנהגם לקרוא את ההפטרה מתוך נביא שנכתב על הקלף. שכוון שאין בזה מסורות מהגמרא והשו"ע, וע"כ היו כאלו שרצו להיעזר ב'כתר ארם צובא' הנ"ל כדי לקבוע את הפרשיות הפתוחות וכו', ואף נדפס 'תיקון' ע"פ כת"י זה בהסכמת הרב וואזנר, אלא שאח"כ כשנהיה מזה רעש התחרט מהסכמתו וביקש לא לפרסמו עוד וכו'.

ומעניין להעתיק מהנדפס ע' ב מכתבו של הג"ר שלמה זלמן אויערבאך ז"ל: "מעולם לא אמרתי לשנות מהמסורת והשו"ע, וכמו שאין שומעין לפרופסור פליקס (שהוא שומר מצוות) ששבולת שועל הוא לא מה שקוראים העולם, ואין שומעים לו ומברכים מזונות, וכן הוכיח באותות שתמכי הנקרא חריין לא היה כלל בזמן חז"ל ואין יוצאין בזה יד"ח מרור, ואעפ"כ אין שומעין לו נגד המסורת. וכ"ש זה שמפורש בשו"ע וכידוע".

ולא ברור לי על מה בדיוק מיוסד נוסח הגר"א בכתיבת ספרי הנביאים, כי באם זה נתחדש על ידו איך אפשר לקרוא לנוסח זה שהוא מקובל מדור דור? ולמה זה מעכב?

ומעניין לציין שאצל אלו שלא התחנכו על ברכי תורת החסידות יש נטייה בזמן האחרון לשנות ו'להחמיר' וכו' נגד מנהג המקובל ואפילו המפורש בתלמוד ושו"ע. דוגמא לדבר ההשתמשות הנ"ל בכתר ארם צובא וכו', וכן גם בענין השאלה שנתעורר בחורף תשנ"ז ע"ד תולעים שנמצאים בבשר הדגים, אלו המינים שפרים ורבים בלי אב ואם (ראה בארוכה קובץ 'אור ישראל' חוברת ו, ועוד), ויש להוסיף לזה עשרות דוגמאות, ואכמ"ל בכל זה.



בענין נבואה בזמן הזה

הרב נחום גרינוואלד
באסטאן מאס.

אשתקד לגליון שיצא לאור לקראת ג' תמוז [גליון תשט] שביארתי שם בענין המאירי (סנהדרין יא.) שדעתו הוא שאף-על-פי שנבואה בזמן הזה בטלה היינו רק נבואה של שליחות שהקב"ה ישלח הנביא להזהיר וכיוצא בזה. אך נבואה של ידיעת העתיד תתכן גם אח"כ וביארתי שם שיטת המאירי בארוכה.

רוב המקורות על נבואה אחרי תום תקופת הנבואה אסף הרב הגאון רבי ראובן מרגליות בס' בקונטרס "פרקי נבואה" במבואו לס' "שו"ת מן השמים". אך בינתיים מצאתי מקורות נוספים שמשם משמע שמעשה המרכבה שבזמן התנאים בגדר נבואה הי'.

1) במדרש "הלל הגדול" (אוצ"מ אייזנשטיין ע' 131) "מלמד שראתה עיניו של רבי עקיבא במרכבה כדרך שראתה עינו של יחזקאל הנביא".

הרי ברור שמשוה המדרש את ראיית רבי עקיבא כראיות יחזקאל בלי הבדל, ומדגיש המדרש: "יחזקאל הנביא" אך עפ"י שהבאנו לעיל מהמאירי: 'ומכל מקום היו ביניהם חכמים

גדולים שרוח נבואה שורה לפעמים עליהם מדרך טבע שלמותם ושהיו מגלים עתידות בעת שנתן ומכל מקום לא היתה שם נבואה גמורה הוכיח ולדרוש עתידותיה, במצות הבורא יתברך". נראה שדוקא המעשה מרכבה שהינה "גילוי עתידות" ("מגלים עתידות") (בניגוד למה שכותב המאירי "ולדרוש להם עתידותיהם"). שיש הבדל בין גילוי לדרישה: גילוי, זה בלי שום תביעה מעשית בעקבות הגילוי אך דרישה היא תביעה לתקן את המעשים בגלל העתיד ואכמ"ל) בזה משתוים רבי עקיבא ויחזקאל ממש אך כמובן בצד האחר של נבואה "להוכיח ולדרוש" לא מצינו שרבי עקיבא עסק בזה.

ולהעיר מהידוע (מכילתא בשלח פ"ג ועוד) "רבי אליעזר אומר מניין אתה אומר שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל וכל שאר הנביאים" ולכאורה, גם מה שראו על הים הי' בגדר נבואה של מעשה מרכבה ושל גילוי עתידות בלבד ולא נבואה של דרישת עתידות ולכן משווים דווקא לראיית יחזקאל שראה גם מעשה מרכבה (ולהלן אבאר מדוע אפוא מביאים מיחזקאל דוקא ולא ישעיהו?)

2) בהרוקח הגדול (ע' כב הלכות חסידות) וז"ל: "ורבי ישמעאל ראה אכתריא-ל-י-ה צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו" הרי שרבינו הרוקח משווה את ראיית המרכבה של רבי ישמעאל לנבואת הנביאים ממש.

והנה אף על פי שכרגיל מביאים הצמד של נביאים רואה מרכבה את ישעיהו ויחזקאל - ואילו הרוקח מביא "מיכה וישעיהו" הרי מובן הדבר עפ"י המדרש הלל (אוצ"מ ע' 128) "וכי אומות העולם היו יודעין היכן כבודו של מקום? אף ישראל לא היו יודעין אלמלא נביאים שעמדו ולמדו שהם לישראל מיכה אמר ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו יחזקאל אמר אמר נפתחו השמים ואראה מראות אלוקים ישעיה אמר ראיתו את ה' יושב על כסא רם ונשא" וכו'. היינו שמונה את מיכה בהדי רואי מרכבה. (והסיבה שמקדים המדרש יחזקאל כי המדרש מביא הנביאים שניבאו שכבודו מן השמים וזה מפורש אצל יחזקאל יותר מאצל לישיעיהו. אך תמוה מדוע אינו מביא פסוקי

תהלים למכביר ש"כבודו מן השמים" כגון הללו את ה' מן השמים ? וצ"ע).

אך עדיין צ"ע מדוע אין הרוקח נוקט הדוגמא היותר רווחת "כראיית יחזקאל" כפי שהבאנו מהמדרש לעיל שמשווה את רבי עקיבא ליחזקאל, והמכילתא הידועה "שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל? ונראה לבאר ע"פ הידוע (חגיגה י"ג ב) אמר רבא כל שראה יחזקאל ראה ישעיה, למה יחזקאל דומה לבן כפי שראה את המלך ולמה ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך" לפי"ז יש לבאר, את ההבדל בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל ... רבי ישמעאל ראה את השכינה - אכתריא-ל-י-ה צבאות (ברכות ז) בקודש הקדשים ובהיותו כהן גדול לפיכך יש לדמותו לבן כרך שראה את המלך לכן מקבילו הרוקח למיכה וישעיה'.

לעומתו רבי עקיבא כבן של גרים ושהי' אחרי החורבן משווים טותו ליחזקאל שהי' אחרי החורבן וכבן כפר, (עיי"ש בהסוגיא בחגיגה).

(3) הרשב"א בפירושי הגדות (מהדו"ר מוה"ק-פלדמן) ע"ה. על הגמ' בתענית (כ"ה א) ר' אליעזר בן פדת אמר קודשא בריך הוא יתיב גבאי' ועל כך כותב הרשב"א: איני רואה שיקשה בענין אמרו 'קודשא בריך הוא יתיב גבאי' ולא מה שאמר 'אמרי ליה' עם היותך מאמין בנבואה או ברוח הקודש אפשר וראוי להיות כמוהו וכענין בנביאים 'ואראה את ה' ואומר אל ה'" הרי שהרשב"א סובר שהאמונה בנבואה מחייבת האמונה בנבואה גם לאמוראים בלי סייג כלשהו.

(4) עפ"י האמור יובן היטב פשוטו כמשמעו המבואר בפרקי דרבי אליעזר פרק ט"ו בתחילתו "רבי אליעזר אומר: אני שמעתי באוזני - ה' צבאות מדבר. ומה דבר? ראה נתתי וגו' וברד"ל שם מתפלא: כיצד דיבר בנבואה אחרי שהסתלקה הנבואה? והלא, לפי היראים, אסור לומר: כך אמר לי הקב"ה? אך ברור לפי המדרש והרוקח והרשב"א, שגם אחרי הפסקת הנבואה הרי בהרבה אופנים עדיין הנבואה שורה, ומכיון שכן יש להבין דברי רבי אליעזר כפשוטו (ולא צריכים לדחוק כפי הרד"ל שם) שמרואי הי' המרכבה הי' (ועיין במבואו של

הרד"ל לפרדר"א ע' זי"ע) שמביא בעצמו עניני נבואה של רבי אליעזר הגדול).

ועיין במשנה (ידים פ"ב מ"ב) וכשבא רבי יוסי בן דורמסקי אצל רבי אליעזר שאלו מה חידוש היה לכם בביה"מ? בכה ר"א ואמר "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" צא ואמור להם אל תחושו לעיניכם מקובל אני מריב"ז ששמע משהו ורבו מרבו עד הלכה למ"מ שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית".

ובתוספתא (פ"ב מובא בהר"ש) הלשון וכשהגעתי לזה זלגו עיניו דמעות אמר סוד ה' ליראיו ואומר "כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" הרי שכינה את עצמו בשם נביא.

(ויש להעיר שרבי אליעזר לשיטתו (ב"מ נט, ב) שניתן לפסוק עפ"י בת קול (עיין תוספות שם ד"ה לא בשמים, ובפ"ק דיבמות דף י"ד ושם), והרמב"ם שם בפיה"מ למשנתנו מרמז על כך עיי"ש בנוסף לכך יש להעיר שהשימוש בהפסוק "סוד ה' ליראיו" שגור בעניני הלכה, עיין סוטה (ד' עב) "והאיכא בן עזאי דלא נסוב?... ואיבעית אימא סוד ה' ליראיו" וראה השגת הראב"ד הל' ביהב"ח פ"ו הי"ד: "כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו" אך בתוספתא מוסיף גם את הכתוב כי אם גלה סודו לעבדיו הנביאים דרגה גבוהה יותר מיראיו).

ועדיין יש להאריך בזה יותר, בהזדמנות אחרת אי"ה.



גירסת כ"ק אדה"ז בפרקי אבות

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בתחילת ד"ה חביבין ישראל תשכ"ו הנחה בלתי מוגה שיצא לאור לחג השבועות. בתחילתו מובא גירסת המחזור וויטרי וגירסת אדה"ז, ובהערה 3 שם ציינו לשינוי נוסחאות למשניות הנדפס בדפוס ווילנא ואילך.

וכשמעיינים במחזור וויטרי בפנים, נראה דאינו גורס קטע גדול מהמשנה (ואולי זה מצד השמטה במילים הדומות וכדומה, כיון שלא נמצא עוד גירסא כזו) [וראה בענין זה, במכתב כ"ק אדמו"ר שכתב אלי נדפס בספר פסקי הרי"ד על מס' שבת].

אבל קודם צריך להקדים איזה דברים בענין גירסת אדה"ז, מאז שסידר רבינו הקדוש, הששה סידרי משנה, הנה בכל דור ודור עמדו האמוראים רבנן סבוראי הגאונים, והראשונים, ואח"כ כל גדולי הדור שבכל דור ודור, עסקו לברר ולזקק הנוסח והגירסא והלשון האמיתית, כמו שיצא מרבינו הקדוש, אף קודם המצאת הדפוס היו הששה סדרי משנה נפוצים ביותר, ובפרט מס' אבות שנעתקה גם בסידורים של כל השנה, ולכן כשכ"ק אדמו"ר הזקן סידר נוסח התפלה, וכידוע שבירר מששים נוסחאות ובודאי בירר וזיכך הגירסא האמיתית - שנתרבו השינויים והגרסאות במשך הדורות -

זכה דורנו שהעתיקי צילום מכתבי יד ודפוסים ראשונים נמצאים בהישג יד ומגיעים לכל דורש.

השוויתי נוסח אדה"ז למשניות יכין ובוועז דפוס ווילנא - הנמצא אצל כולם, ולשינויי נוסחאות הנדפס שם.

לא גמרתי ההשוואות - כמו לדפוסי העתיקים של המשניות וגמרא ובפרט לעין יעקב (כידוע שרבינו הזקן כמעט כל פעם שמצטט גמרא הן בתניא והן בתו"א או לקו"ת הוא מעתיק גירסת העין יעקב).

השוויתי רק משנה אחת - שנתעורר אצלי עכשיו כשיצא דא"ח לחג השבועות מכ"ק אדמו"ר ד"ה "חביבין ישראל" וראיתי שיש הרבה שינויים, שלא שערתי עד עכשיו.

השוויתי לכמה משניות כתבי יד שצילומם נמצאים בספריית כ"ק אדמו"ר זי"ע ותודתי להמנהלים והעובדים עבור אדיבותם ושירותם.

להלן סימנים להצילומים

א - נוסח המשניות יכין ובוועז צילום דפוס ראם ווילנא.

ב - משניות דפוס קעמברידזש אנגליה משנת תרסב - מכתב יד ישן

ג - משניות צילום כתב יד קופמאן

ד - משניות צילום כתב יד פריז

ה - פי' המשניות להרמב"ם - צילום כתב יד אוקספארד

ו - מחזור וויטרי הוצאת הורוויץ נירנבערג תרפ"ג

אבות פ"ח מי"ד

נוסח אדה"ז בסידור

הוא

היה

אומר

חביב

אדם

שנברא

בצלם ב ליתא

חבה ב ליתא

יתרה ב ליתא

נודעת ב ליתא

לו ב ליתא ד להם

שנברא ב ליתא

בצלם ב ליתא ג נוסף בגליון: אלקים

שנאמר ג נוסף בגליון

כי א ליתא ג נוסף בגליון ה כ"ה שם

בצלם ג נוסף בגליון

(*)

שנתן

להם

כלי

חמדה ב ג ד ה ליתא, ונוסף: שבו נברא העולם

חבה ו ליתא

(*) בגלל סיבה טכנית נשמטו מספר שורות, ויודפסו אי"ה בקובץ הבא. המערכת.

<u>ו</u> ליתא	יתרה
<u>ו</u> ליתא	נודעת
<u>ו</u> ליתא	להם
<u>ד</u> ליתא	שנתן
<u>ד</u> ליתא	להם
<u>ד</u> ליתא	כלי
<u>א</u> נוסף שבו נברא העולם	חמדה
<u>ב</u> <u>ג</u> <u>ה</u> ליתא תי' "חמדה" ונוסף כנ"ל <u>ו</u> ליתא	שנאמר
<u>ג</u> ליתא עד סיום המשנה ונוסף בגליון	כי
	לקח
	טוב
	נתתי
	לכם
	תורתי
	אל
	תעזבו

