

ב"ה
כ"ב שבט
ש"פ יתרו
ה'תשס"א
גליון יו"ד [תתיב]



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה
את ברכותינו הלבביות ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו וחברינו היקרים והמצויינים
מבחירי התמימים, הנודעים לשם ולתפארת

החתן התי' דוד שי' הולצברג

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג תחי'
ביום ה', כ"ב שבט ה'תשס"א

והחתן הרה"ת שלמה ישעי' שי' ראפאפארט

לרגל נישואיו עב"ג תחי'
ביום ג', כ שבט ה'תשס"א

יה"ר שיהא הכל בשעטומ"צ
שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצון רבינו נשיאינו, ויהי' לכם חיים מאושרים בגו"ר

המערכת



התנצלות

עקב בעיות טכניות נשמטו הערות של כמה מהכותבים החשובים,
ועמם הסליחה.
- ההערות יתפרסמו אי"ה בגליון הבא.

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5..... משה רבינו במקום ע"א קאי - אם גם בימות המשיח
10..... לעתיד לבוא הלכה כבית שמאי
16..... זמן ביאת אליהו

לקוטי שיחות

- 18..... בגדר "פסיק רישיה"
25..... בענין תלמוד ומעשה בהגשת יהודה ליוסף
27..... ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה
30..... גדר החיוב במצות קדה"ש לשיטת הרמב"ם
34..... לשיטתיהו דב"ש וב"ה באופן ההסתכלות על יהודי
35..... קיום השליחות גם במחיר נזק גשמי
36..... סיפור אדה"ז שרצה ליתן להצ"צ עניני תורה במתנה
37..... לחם משנה בפת הבאה בכיסנין
38..... בענין סעודת 'מלוה מלכה'
40..... בדין המוצא תפילין מחוץ לעיר בשבת
43..... בסיפור הגמ' 'לך ואמור לאומן שעשאני' [גליון]

רשימות

- 44..... הקדמת מס' ע"ז למס' כתובות

אגרות קודש

- 46..... עשרה קדישים בכל יום

נגלה

- 48..... בענין גר קטן ובענין "באין כאחד"
53..... גדר מצות כיבוד אב ואם

חסידות

- 55..... "פרדס רמונים" להרמ"ק בספרי דא"ח
58..... שני אופנים בהתגלותו של אלי' הנביא
59..... אורך ורוחב בתורה ובמצוות [גליון]
59..... הערה בד"ה "באתי לגני" תשמ"א
60..... בענין ביטול האדם בתפלה

רמב"ם

- 61..... בענין "וגרם לו ולהם תשועה והצלה"
63..... אם ייבחן הנביא בדברי עתידות לרעה

64..... אין מעמידין מלך מקהל גרים

הלכה ומנהג

65..... מצות "ידיעת התורה" ומצות "והגית בו"
72..... בגדר איסור רפואה בשבת לשי' אדה"ז
75..... 'לשמה' בחוטי ציצית
76..... בענין מגיס בשבת
79..... תפילת ש"ץ על גבי בימה
81..... המנהג להאכיל העופות בשבת שירה [גליון]
85..... בנוסח מנחה ביו"ט שחל בש"ק [גליון]
86..... פאה נכרית לנשים [גליון]

פשוטו של מקרא

88..... "וכל לשון קץ - סוף הוא"
90..... "פן תורש"
91..... בפירש"י ד"ה 'ויצו את יוסף' (בראשית נ, טז) [גליון]
92..... בענין הנ"ל
92..... בענין הנ"ל
94..... בפרש"י ד"ה נסעו מזה [גליון]

שונות

95..... כלי האצטרול"ב [גליון]
97..... מקורו של הניקוד בסידור אדה"ז [גליון]
101..... מי תיקן ברכת ברוך שאמר? [גליון]
102..... משיחת יאשיהו [גליון]
105..... תיקון טעות בתו"א

מספר הפאקס לשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.KOVETZ.COM

הערות לקובץ הבא יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ד' אדר

גאולה ומשיח

משה רבינו במקום ע"א קאי – אם גם בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הנה מבואר בכמה מקומות (סנהדרין יג,ב, טז,א-ב ועוד) ד"משה במקום שבעים וחד קאי", והמקור הוא מהא דאיתא שם דאין דנים את הכהן גדול אלא בבי"ד של ע"א מדכתיב בפרשתינו (יתרו יח,כב) והי' כל דבר הגדול יביאו אליך דבריו של גדול, הרי מוכח דאף שמינה בי"ד של כ"ג, מ"מ בדבר שצריך בי"ד של ע"א יביאון דוקא אל משה, הרי דמשה במקום ע"א קאי, ומזה ילפינן שם עוד בכמה דברים שצריכים בי"ד של שבעים ואחד כמו שהי' בפעם ראשון ע"י משה רבינו דבמקום ע"א קאי עיי"ש, ויש להסתפק אם דין זה יהי' גם בימות המשיח כשמשה ואהרן עמהם (יומא ה,ב, נדה ע,ב) או לא.

בימוה"מ יצטרכו הכרעת הרוב דבי"ד הגדול

והנה בר"ד של הרבי ביום ו' חשון תשנ"ב בעת ביקור הרה"ג הראל"צ מרדכי אליהו שליט"א (בסעי' י"ג) אמר הרב אליהו: בנוגע לספיקות שיתעוררו בימות המשיח, מצינו בגמ' שישאלו אצל משה ואהרן - ולדוגמא: "מתים לע"ל צריכים הזאה שלישי ושביעי או אי"צ.. אמר להן.. לכשיבוא משה רבינו עמהם" (נדה ע,ב) ומזה משמע שלא יצטרכו לטרוח לשאול אצל הסנהדרין, כיון שילכו מיד אל משה רבינו? וע"ז אמר הרבי: אצל משה רבינו ישאלו בנוגע ל"דברים שלמדו מפי השמועה", "דברי קבלה" - שקיבלו ע"פ המסורה איש מפי איש עד משה רבינו, "הלכה למשה מסיני" אם קיבל מסיני כך או כך - אבל ב"דברים שלמדו מן הדין", "באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן" - כיון שתלוי בדעת הרוב של בי"ד הגדול, "אחרי רבים להטות", לא יועיל הברור אצל משה רבינו או משה ואהרן, שהם רק שנים, אלא יש צורך בהכרעת הרוב דבי"ד הגדול של שבעים ואחד, עכ"ל"ק, הרי מבואר מזה לכאורה דסב"ל להרבי דבימות המשיח לא אמרינן דבמקום ע"א קאי ולכאורה יל"ע למה באמת לא נימא שמשה רבינו בעצמו יוכל להכריע כמו בי"ד הגדול? וראה בס' 'שיעורים לזכר אבא מארי' (ח"ב ע' קצז והלאה) מהגרי"ד

סאלאווייצ'יק שכתב דמצד הענין דמשה רבינו במקום ע"א קאי אי אפשר לחלוק על משה בדין תורה באיזה אופן שהוא.

ולכאורה אפ"ל בזה עפ"י מ"ש הגרי"ז ב' בהעלותך (יא,יא) עה"פ לשום את משא כל העם הזה עלי" דהביאור בזה הוא דבאמת היו כבר סנהדראות לשבטים, אלא דבענינים הנוגעים לכל ישראל צריכים דוקא בי"ד של ע"א, ומשה רבינו במקום ע"א קאי, וזהו שאמר משה "את משא כל העם הזה עלי", דבענינים הנוגעים לכל ישראל הרי זה מוטל רק עליו בלבד, והתשובה ע"ז היתה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, דנתמנו אז בי"ד של ע"א, ולהם יהי שייך כל הענינים האלו, וכדמסיים ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך, שלא יהי הוא עצמו במקום ע"א עכ"ד, ועי' גם בחי' הגרי"ז פ' בהעלותך (סטנסיל) שכתב ג"כ דלכאורה נראה דהא דמשה הי' במקום ע"א הוא רק עד שנאמרה פ' "אספה לי שבעים איש", וראי' לזה ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ג אין מעמידין מלך בתחילה אלא עפ"י בי"ד של שבעים זקנים ועפ"י נביא, כיהושע שמינה משה רבינו ובית דינו כו' עכ"ל, הרי דמשה הוצרך לבי"ד דוקא להיות בי"ד של שבעים עכ"ד. ועי' בס' תורת המלך הל' מלכים שם שהקשה קושיא זו דלמה הוצרך הרמב"ם לומר "ובית דינו" והלא משה במקום ע"א קאי עיי"ש, ועי' גם בהל' סנהדרין פ"ד ה"א שכתב לגבי סמיכה שהזכיר שם משה ובית דינו, דגם הכא קשה דלמה לא מספיק משה לבדו כיון שהי' במקום ע"א ולהנ"ל ניחא כיון דאח"כ לא הי' עוד במקום ע"א, דרק לפני מינוי סנהדרין ב' בהעלותך הי' במקום ע"א, אבל משם ואילך לא. ועי' בשו"ת חת"ס ח"ז סי' י"ב, י"ד, ט"ז כ"ב, בענין זה, ובס' יד דוד סנהדרין יג,ב.

שבעים זקנים במ"ת האם הי' להם דין סנהדרין

וי"ל דסב"ל להרמב"ם דשבעים זקנים שב' משפטים (כד,א) שנאמרו במ"ת לא הי' להם גדר של סנהדרין וכמ"ש התויו"ט (שבועות פ"ב מ"ב) אלא מיוחדים שבעדה לכל דבר שבקדושה ולא כהסנהדרין שנצטו בהם אח"כ ב' אספה לי ולכן כיון שעד אז לא הי' קיים סנהדרין של ע"א לכן הי' משה במקום ע"א, אבל ב' אספה לי שנתמנו שבעים זקנים לבי"ד הגדול, נפקע ענין זה ממשה.

דלפי"ז מובן מה שאמר הרבי דבימות המשיח לא יועיל הברור אצל משה רבינו או משה ואהרן שהם רק שנים אלא יש צורך בהכרעת הרוב דבי"ד הגדול של ע"א, כיון שכשיש סנהדרין נפקע ענין זה ממשה רבינו.

אבל עי' בתוס' יו"ט (סנהדרין פ"א מ"ו) בהא דילפינן דסנהדרין גדולה הוה ע"א מהא דכתיב אספה לי שבעים זקנים ומשה על גביהם, שהקשה

דכיון דמשה במקום ע"א קאי א"כ נימא דבעינן ע' וע"א? ותירץ דרק בדליכא אחרים עמו ה"ה כע"א עיי"ש, ומקושייתו מוכח דלא סב"ל כהגרי"ז הנ"ל דמאז נפקע דין זה ממשה כי אי נימא דסב"ל דאחר פ' אספה לי שוב לא הי' משה במקום ע"א, א"כ מהו קושייתו בכלל, הרי בודאי ע"י השבעים זקנים עם משה הי' כאן רק בי"ד של ע"א ומוכח דסב"ל שהי' במקום ע"א גם אח"כ, ולא כהנ"ל, (וראה בתוס' חכמי אנגליא סנהדרין טז,ב, שהקשה כהתויו"ט ותירץ דמאז שמינה הסנהדרין שוב לא הי' דינו במקום ע"א עיי"ש, אבל כיון שהתויו"ט לא תירץ כן מוכח דסב"ל שלא נפקע זה ממשה גם אח"כ וכנ"ל), ולפי"ז הרי אפ"ל שכן יהי' גם בימות המשיח דמשה רבינו עצמו יהי' במקום ע"א.

אלא דלפי"ז יוקשה עליו קושיית הגרי"ז ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים דמשה ובית דינו מינו יהושע, וכן בהל' סנהדרין דמשה ובית דינו סמכו יהושע כנ"ל, דלפי התוס' יו"ט למה לא הי' אפשר ע"י משה בעצמו, כיון דגם אחר פ' אספה לי הי' במקום ע"א?

ובאמת גם על ביאורו של הגרי"ז יש להקשות ממ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש ריש סנהדרין וז"ל: ואין מוסיפין על העיר כו' אלא בבי"ד הגדול כמו שאמר הקב"ה למשה ככל אשר אני מראה אותך וכו' וכן תעשו, הציווי הי' לו ולבית דינו, וסנהדראות לשבטים עשה אותם משה ובית דינו, כמו שאמר ואתה תחזה מכל העם וגו' עכ"ל. והנה במ"ש בנוגע למוסיפין על העיר כו' דזה הי' עפ"י משה ובית דינו, לכאורה כוונתו כמ"ש רש"י בשבועות טו,א, שהיו שם גם שבעים זקנים, (ולא כהתויו"ט הנ"ל שלא היו בגדר סנהדרין) וזה סותר להנ"ל דסב"ל להרמב"ם דעד פ' אספה לי לא הי' עדיין בי"ד הגדול, עוד קשה כיון דאז הי' לפני פ' אספה לי למה הוצרך משה לבית דינו הלא משה עצמו במקום ע"א קאי? וביותר יוקשה במ"ש הרמב"ם דמינוי הסנהדרין הי' ע"י משה ובית דינו, דהרי מפורש בגמ' שם בזה גופא (סנהדרין טז,ב) ד"משה במקום שבעים וחד קאי", ולכן בעינן לדורות ע"א, ואיך כתב הרמב"ם שהי' עפ"י משה ובית דינו?

הפירוש במשה ובית דינו

והנה איתא בר"ה ר"פ ראוהו בי"ד דיעמדו שנים עמו משום שאין היחיד נאמן עפ"י עצמו, ומביא ראי' לזה ממשה רבינו שאין לך מומחה יותר ממשה רבינו ומ"מ הי' צריך אהרן עמו, ופירשו התוס' דכיון דאין בי"ד שקול לכן הי' צריך שלישי עמו, ויש להקשות שהרי מבואר דמשה במקום ע"א קאי וא"כ לא הי' משה רבינו בעצמו מספיק?

ובס' הזכרון אבן ציון (ע' תרי"ט) וכן בס' מעתיקי השמועה ח"א ע' י"ג כתבו ביאור חדש בענין זה, דהנה בפשטות יסוד הדין דמשה במקום ע"א קאי, היינו שהי' למשה רבינו כח של בי"ד ע"א וכדילפינן מקרא דכל הדבר הגדול יביאו אליך, והוקשה להרמב"ם דאיך הי' לו למשה שם בי"ד שהי' יחיד הוה וביחיד ליכא שם "בי"ד כלל, וכמ"ש הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב הי"א שיחיד אפילו אם הוא מומחה אין עליו שם בי"ד עיי"ש ובכ"מ, ולכן סב"ל להרמב"ם דבתחילה צריך שם בי"ד, ואח"כ אפ"ל דבי"ד זה של משה הוא במקום ע"א, ולכן מפרש הרמב"ם דהא דמשה במקום ע"א היינו דבי"ד שלו הי' במקום ע"א, היינו שהיו לו למשה עוד ב' עמו, ובמילא חל ע"ז שם בי"ד ושוב אמרינן דבי"ד זה הוא במקום ע"א, אף דלפועל היו רק ג', ולפי"ז א"ש מ"ש בפיהמ"ש לגבי מינוי סנהדראות שהי' ע"י משה ובית דינו, דכוונתו לבי"ד של ג', דע"ז אמר בגמ' דבמקום ע"א קאי, וכן יש לפרש כוונתו בנוגע להוספה על העיר, שהי' ע"י משה ובית דינו, דהיינו בי"ד של ג'.

אלא דלפי"ז שוב ליכא ראי' בשיטת הרמב"ם לומר דאחר פ' אספה לי נתבטל הא דבמקום ע"א קאי כנ"ל שהי' כתב בהל' מלכים והל' סנהדרין משה ובית דינו, די"ל דגם שם כוונת הרמב"ם למשה ובית דינו דהיינו לבי"ד של ג', כי לולי זה אין ע"ז שם בי"ד כלל, ולא שייך לומר דבמקום ע"א קאי, ולפי"ז גם לא קשה כנ"ל על שיטת התוס' יו"ט דמשמע דסב"ל דגם אחר פ' אספה לי הי' במקום ע"א, וקשה עליו מהרמב"ם הל' מלכים והל' סנהדרין דלהנ"ל א"ש, ומתורץ הך דר"ה דלמה בעינן ג' לקידוש החודש ולא מספיק משה לבדו, כיון דבעינן שם בי"ד.

ומכל זה יוצא דליכא הכרח לומר דמפ' אספה לי נפקע הדין דמשה במקום ע"א קאי, דמלבד זאת דמלשון הרמב"ם ובית דינו ליכא ראי' לזה כנ"ל, הנה גם אין להוכיח מזה שכשיש בי"ד הגדול שוב לא שייך לומר דמשה במקום ע"א קאי, שהי' התויו"ט סב"ל כנ"ל דגם אחר פ' אספה לי הי' במקום ע"א, ועוד דברש"י שבועות טו,א, מבואר דגם הזקנים שבמ"ת הי' להם גדר של סנהדרין מובא גם בתוס' סנהדרין ב,ב, בד"ה ליבעי, וכ"כ הר"ח שבועות שם, ובעיקר דגם הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש רפ"ב שבועות כתב בהדיא כרש"י וז"ל: אמר רחמנא וכו' ר"ל שכל מקדש שיעשו כגון זה יהי' מעשהו, וכבר ידעת שמשה מלך הוא והסנהדרין הם שבעים זקנים וכו' עכ"ל, הרי מוכח דסב"ל שגם אצל המשכן לפני פ' אספה לי כבר הי' סנהדרין, ומ"מ אמרינן דמשה במקום ע"א קאי, נמצא דליכא סתירה ביניהם, (ולשיטה זו אין להקשות כיון שכבר אז בעת מתן תורה הי' להם דין סנהדרין - למה הוצרך לפ' אספה לי? שהרי כבר פירש רש"י שם שזקנים הראשונים בעת התבערה מתו), ולפי"ז הרי אפ"ל שיהי'

כן גם בימות המשיח, ומהר"ד הנ"ל משמע ברור דדעתו של משה הוא רק כאחד ולא יותר ולכן צריך הכרעת ביי"ד הגדול.

אם שייך לחלוק על משה רבינו בענינים הנלמדים ביי"ג מדות

ואפ"ל בזה עפ"י מה שנתבאר בשיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב וז"ל: מסופר בסדר הדורות אודות מחלוקת שהיתה בנוגע לקשר של תפילין, והביאו את משה רבינו ושאלו אותו, וכאשר משה רבינו אמר באופן מסויים, התווכח עמו ר"ת וטען שהדין הוא באופן אחר, ובסופו של דבר הודה משה רבינו לדבריו, ומאחר שרוצים לקשר כל ענין עם סיפור שאירע אצל רבותינו נשיאנו - ישנו סיפור דומה שאירע אצל הצמח צדק: פעם הי' וויכוח בין החוזרים בביאור ענין מסויים במאמר של הצ"צ, ר' הלל מפאריטש אמר באופן כך, ושאר החוזרים אמרו באופן אחר, כאשר נכנסו החוזרים לחזור את המאמר בפני הצ"צ, שאלו אותו מהו הביאור בענין זה, והשיב הצ"צ שהביאור בזה הוא כפי שאמרו שאר החוזרים, ולא כפי שאמר ר' הלל, נענה ר' הלל ואמר "ווען א רבי זאגט א מאמר חסידות איז דאס כנתינתה מסיני", אבל לאחר אמירת המאמר, כאשר מדובר אודות ביאור במאמר זה, כאשר כאו"א צריך ללמוד את המאמר בשכלו הוא, יכול וצריך הוא ללמוד את הפשט באופן המתקבל בשכלו, למרות שהצ"צ לומד את הפשט באופן אחר! ועד"ז בנוגע לעניננו: כאשר משה רבינו מסר לבני את הדברים ששמע מפי הקב"ה, הי' הדבר בגדר של תורה מסיני, ועד לענין של נבואה, אבל לאח"ז כאשר היו צריכים ללמוד באופן המובן בשכלו ואז יכול משה רבינו לבאר ענין מסויים באופן כך, ויהושע בן נון באופן אחר כפי המובן בשכלו הוא, וכמובן בהתאם לכללי לימוד התורה (שנאמרו למשה רבינו) - י"ג או ל"ב מדות שהתורה נדרשת בהם, וממשיך לבאר דלכן הי' שייך ב' שיטות בנוגע לתפילין או כרש"י או כר"ת גם בזמנו של משה רבינו, עכ"ל השיחה.

וראה גם בשיחת אחש"פ תשל"ז סמ"ז הערת כ"ק הרבי בענין זה וזלה"ק: ואף שמשנה רבינו עשה באופן אחד, [וא"כ איך שייך אח"כ מחלוקת בביי"ד שיש אומרים באופן אחר] - הרי בנוגע ליי"ג מדות שהתורה נדרשת אפשר לחלוק עליו, כמובן ממארוז"ל ..ר"ה כה,ב, "יפתח בדורו כשמואל בדורו", וכן "כמשה בדורו". ומ"ש בחולין קכד, א: "אילו אמרה יהושע כו' לא צייתנא לי' כו' " ועד"ז בשבת קד, א: "ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו", שהדיוק בזה יהושע דוקא (משא"כ משה) - הרי בשניהם לא שייך למדות שהתורה נדרשת כו', ומפורש בכתוב שבימי משה היתה סנהדרין ולכל דיני', וראה בסדה"ד (שנת ד"א תתק"ל) הסיפור בנוגע לר"ת ומשה עכ"ל ק.

דלפי"ז לכאורה משמע דסב"ל להרבי דכל מה דאמרינן דמשה במקום ע"א קאי ה"ז רק לגבי דברים אלו שצריכים "קיום הדבר" ע"י בי"ד הגדול, כמבואר במתניתין ריש סנהדרין כגון מינוי סנהדרין ומינוי מלך וכו' עיי"ש, אבל בנוגע ללמוד ולדרוש מהי"ג מדות וכו' הרי נתבאר בשיחות הנ"ל דשייך לחלוק עליו וכו', דלפי"ז י"ל דאה"נ כשלא הי' עדיין סנהדרין הי' במקום ע"א גם בנוגע לענינים הנלמדים בי"ג מדות וכו', אבל לאחר שיש סנהדרין יכול כל אחד מהם לומר באופן אחר וכו', ובמילא א"ש מ"ש בהר"ד דבעניני י"ג מדות לא יועיל הבירור אצל משה רבינו אלא יש צורך בהכרעת הרוב דבי"ד הגדול של ע"א, (אבל עי' בהגר"ז פ' יתרו עה"פ והי' כל דבר הגדול יביאו אליך), וראה גם ברשימות חוברת נ' בסופו אודות משה רבינו ובית דינו, וראה גם בגליון תר"ח תר"ט בענין זה.



לעתיד לבוא הלכה כבית שמאי

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

א. בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב אמר כ"ק אדמו"ר בנוגע להדלקת נר חנוכה שגם לאחר הגאולה האמיתית והשלמה יקיימו את כל פרטי הדינים בנרות חנוכה שמדליקים על פתח ביתו מבחוץ וכו' - "ואז תהיה ג"כ השלימות דמוסיף והולך מיום ליום וכו'", ע"ש.

ומפשטות הלשון בשיחה נראה דהכוונה גם כפשוטו בגשמיות שגם לעת"ל ידליקו ביום הראשון נר א', ועד שביום השמיני ידליקו ח' נרות וכדעת ב"ה וכנהוג בזמן הזה.

ולכא' צריך ביאור דהרי לעת"ל תהיה הלכה כבית שמאי ולשיטתם צריך להדליק ביום הראשון שמונה ומכאן ואילך פותח והולך. ולפי"ז לאחר הגאולה היה צריך להיות שגם לדין ידליקו נ"ח כדעת ב"ש ולא כדעת ב"ה?

ב. ולכא' היה אפשר לומר ע"פ המבואר בארוכה בשיחת יום ב' דחג השבועות תנש"א (בענין תורה חדשה מאתי תצא), דזה שלעת"ל תהי' כב"ש אינו בא בדרך ממילא, שלפתע כל ההלכות שבהם נחלקו ב"ש וב"ה ישתנו ותהי' הלכה כב"ש, אלא שב"ד הגדול שבירושלים יעמדו למנין ודעת הרוב תהי' כב"ש, עיי"ש בארוכה. והיינו שעל כל הלכה והלכה ידונו לגופו של ענין, וא"כ אולי יש לומר שלא דוקא שבכל הפלוגתות שבין ב"ש וב"ה יפסקו כב"ש.

ולדוגמא: באותם הלכות שהם מקולי ב"ש, ולא שייך בהם את כל ההסברה שבשיחה הנ"ל (בסי"ג) דלעת"ל לאחר שיושלם הברור וכו' יהיו כולם במעמד ומצד ד"השם אורחותיו" לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם וכו', ועד לשלילת האפשרות דענין בלתי רצוי - ע"י דחיית וריחוק הדברים שיש בהם רע הנעלם" (ע"ש בארוכה), לכא' אפשר שגם לעת"ל ימשיכו להחמיר כדעת ב"ה, שהרי אז יתגלה איך שהגבורות בשרשם הם למע' מהחסדים - שזהו הטעם המבואר בד"כ בדא"ח ע"ז שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש - ואין כל הכרח לכא' שבכל ענין יהיה הלכה כב"ש, וכמו שבזה"ז שהלכה כב"ה ישנם כו"כ פלוגתות שבהם הלכה כב"ש.

ועד"ז י"ל שגם בפלוגתות שכל יסודם הוא אם אזלינן בתר בכח או בפועל וב"ש אינם מחמירים יותר מב"ה, וכמו שנחלקו לגבי ר"ה לאילן, דהרי זה שלב"ש ר"ה לאילן הוא באחד בשבט אין בזה כל חומרא על דעת ב"ה שזה בט"ו בשבט, וכיון שכל המחלוקת היא רק מי עדיף ה"בכח" או ה"בפועל", הרי יש לנו לומר מסברא דאדרבא בהזמן דלעת"ל ודאי שה"בפועל" עדיף על ה"בכח" (וכשפי שית"ל בארוכה בעז"ה) ולכן בכל כיו"ב גם לעת"ל יהי' הלכה כב"ה.

ולפי"ז גם בנרות חנוכה י"ל דהיות דהשאלה מלכתחילה היא על כל ימי חנוכה האם להדליק את אותו מספר נרות באופן דפוחת והולך או מוסיף והולך, וא"כ אין כאן ענין של חומרה* לדעת ב"ש, והדרינן

(*) לכאורה יש להקשות ע"ז מלשון כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"א עמ' פ' כשמבאר פלוגתת ב"ש וב"ה בנ"ח (הנ"ל) אי אזלינן בתר "בכח" או "בפועל" וממשיך שם "וע"פ הנ"ל מבואר דגם ב"ש לחומרא וב"ה לקולא".

אך באמת אינו קושיא משום דהחומרא והקולא שמבאר שם אינו בנוגע למעשה בפועל אלא ע"ד הדריש, ע"ש. ובפירוש נת' בלקו"ש ח"ו עמ' 74 בהע' 32 ובשו"ג הא' והב', דרק אם השקו"ט היתה אודות היום הראשון, אז שייך לומר דגם אם מעלת הכח והבפועל שווים לדעת ב"ש. מחמירין להדליק ח' נרות, משא"כ כאשר השאלה מלכתחילה היא על כל ימי חנוכה. ולכן מוכיח מזה שלב"ש ה"בכח" עדיף מה"בפועל" (ע"ש היטב).

ועוד והוא העיקר: שכל הביאור שם באג"ק הוא רק לפי הביאור שהנס דפך השמן היה באופן שניתוסף ביום הראשון בכמות השמן או באיכותו, משא"כ לפי ביאורו של רבינו בלקו"ש ח"ט ע' 184 ואילך א"א לומר את הביאור באגרת הנ"ל.

ואולי גם מטעם זה כאשר נת' בהשיחות הענין דפלוגתת ב"ש וב"ה בנוגע לנ"ח, הרי זה בד"כ באו"א מהמבואר שם באגרת הנ"ל (ראה לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפרשת בא וח"ז שיחה ב' לפרשת מצורע). ולפי הביאור שבלקו"ש כבר ל"ש לומר גם ע"ד הדריש ענין של חומרא לב"ש. ודו"ק היטב בכ"ז.

לשאלה מה עדיף בכח או בפועל, - שפיר אמרינן דגם לעת"ל יהיה הלכה כב"ה דמדליקין באופן דמוסיף והולך משום דה"בפועל" עדיף.

ג. אלא שמצאתי מפורש במאמר ד"ה ארבעה ראשי שנים הם דתשל"ז, שבנוגע לר"ה לאילן לעת"ל תהיה הלכה כב"ש, ור"ה לאילן יהיה בא' בשבט! וממילא כבר א"א לומר באופן כללי דהיכן שאין ב"ש מחמירים, ויסוד המחלוקת הוא הוא בכח או בפועל תהיה הלכה כב"ש, והדרא קושיא לדוכתא בנוגע לחנוכה?

ונראה לומר דבנוגע לחנוכה ישנם כו"כ נימוקים חזקים לפסוק דוקא כב"ה גם בנוגע לעת"ל, ובהקדים מה שנתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ה שיחת זאת חנוכה (עמ' 243 ואילך) דאף שבנוגע לחנוכה המזבח אפשר לומר "זאת" (חנוכה המזבח) גם בנוגע ליום ראשון מצד שבו כבר כלולים ב"כח" כל הימים שלאח"ז - אבל בנוגע לחנוכה אומרים "זאת חנוכה" רק על היום השמיני היות שגדרו של חנוכה, (והאויפטו שלו) הוא דוקא הבפועל ולכן דוקא ביום האחרון שבו ישנם כל הימים בפועל, נפעל הענין והעילוי דזאת חנוכה.

ובהמשך השיחה מבאר בזה את ההדגשה שבר"ת דהשם חנוכה: ח' נרות והלכה כבית הלל, אע"פ שבכה"ת כולה ידוע שב"ש במקום ב"ה אינה משנה - מצד שחנוכה באופן מיוחד קשור עם ש"י ב"ה דבעניני תומ"צ אזלינן בתר בפועל שזה שייך לגדרי המקבל. ומונה גם כו"כ ענינים בענין היו"ט חנוכה בכללות הענין ובפרטיו שבהם מודגש מעלת הבפועל (המקבל). עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז י"ל דמצד זה גם לעת"ל תהיה הלכה כב"ה בנוגע להדלקת נ"ח, משום שכל מהותו וענינו של חנוכה מתאימים יותר לפי ש"י ב"ה, וגם אין כאן ענין של חומרא לדעת ב"ש, וכנ"ל. ולפי"ז גם יומתק ההדגשה דח' נרות והלכה כב"ש, שרצו לומר בזה שלא רק בזה"ז הלכה כב"ה שהרי זה אינו חידוש וכנ"ל. אלא שגם לעת"ל שבכללות תהיה הלכה כב"ש - חנוכה שאני!

ויש להוסיף לזה את המבואר בשיחת ש"פ מקץ זאת חנוכה תשט"ז דענין ח' נרות - נר השמיני - הוא לקשר את המעלה מעלה ביותר עם הלמטה מטה ביותר, וזה אינו אלא אליבא דב"ה שהנר השמיני הוא ביום השמיני, ולא אליבא דב"ש שמדליקים ח' נרות ביום הא', ועפ"ז מבאר שם הר"ת דח' נרות והלכה כב"ה - דעצם הענין דח' נרות מורה שהלכה כב"ה ולא כב"ש, ע"ש היטב.

ואשר לפי"ז מתחזקת הסברא שבנוגע לחנוכה תהי' הלכה כב"ה גם לעת"ל, וכנ"ל.

ד. אך באמת כללות הענין דורש ביאור לפענ"ד, דלפי מה שנת' בלקו"ש ח"ו הנ"ל ובסה"ש תשמ"ח עמ' 657 ואילך שהיסוד והמקור לכל הפלוגתות דב"ש וב"ה אי אזלינן בתר "בכח" או "בפועל" הוא - פלוגתתם בנוגע לכללות הבריאה, דלב"ש השמים נבראו תחילה, ולב"ה הארץ נבראת תחילה, ומבארים בזה דלכו"ע בהתהוות בפועל - שמים נבראו תחילה, ובמחשבה ובכוונה ארץ קדמה, אלא שנחלקו ב"ש וב"ה במי נמצא עיקר העילוי והכוונה; דלב"ש עיקר העילוי הוא ב"שמים" רוחניות, והיות שמים הם ה"בכח" דהארץ - עיקר העילוי הוא ה"בכח", משא"כ לדעת ב"ה, שעיקר העילוי והכוונה הוא בהארץ כמו שבאה בפועל - עיקר העילוי הוא ה"בפועל" ע"ש.

וא"כ יוקשה איך אפ"ל שדוקא לעת"ל יהיה הלכה כב"ש דה"בכח" עדיף, והרי בנוגע לשמים וארץ שהיא יסוד הפלוגתא מבואר להדיא בהדרושים (בתו"א ותו"ח ר"פ ויגש וכן בשאר הדרושים שנשמנו שם בהשיחה) דלעת"ל יהיה ארץ קדמה?

וכמו"כ מבואר בכו"כ מהדרושים (וגם נזכר שם בההדרן דתשמ"ח) דשמים וארץ שבאדם זהו תלמוד ומעשה, וגם בזה הרי ידוע שדוקא לעת"ל יהי' מעשה גדול? ואיך זה שבזה"ז שיש סברא לכאן ולכאן בנוגע לשמים וארץ, וכן בנוגע למעשה ותלמוד ומ"מ הלכה כב"ה, ודוקא לעת"ל כאשר ודאי יהיה ארץ קדמה, ומעשה גדול, יהי' הלכה כב"ש שה"בכח" עדיף?!

ה. ובכלל כללות הענינים כפי שיהיו לעת"ל מורים לכאן על עדיפות ה"בפועל", שהרי כפי שמבאר בסה"ש דתשמ"ח בסט"ו - הטעם לדעת ב"ש שה"בכח" עדיף משום ש"מציאות הדבר בהכח היא באופן נעלה יותר לגבי אופן מציאותו לאחר ששנמשך ומתגלה מן הכח אל הפועל", שכ"ז מתאים לעניני העולם כפי שהם בזה"ז וכו', ועם כל המעלה שבהכח "ולמע' אין כח חסר פועל" - ראה בלקו"ש חכ"ה הנ"ל (בסי"א ובהנסמן שם) "און דערפאר דארף מען האבן דעם "בפועל" און דער "בפועל" ווי דאס איז מצד גדר התחתון - וכידוע אז דער "פועל" שמצד כחו ית' איז במדריגת הכח דוקא בשעת מ'האט דעם "פועל" ווי דאס איז מצד דעם גדר התחתון מאכט דאס איבער דעם חושך גופא".

וראה גם שיחת ר"ח שבט תשל"ז שכללות הענין דגלות וגאולה הוא בדוגמת שי' ב"ש וב"ה שבגלות כל הענינים הם "בכח" ובגאולה הם

"בפועל", ומ"מ נאמר במאמר שבאותה התוועדות דלעת"ל יהיה ר"ה לאילן בא' בשבט כב"ש?

וכמובן שיש להאריך בזה עוד ולהוכיח לכאן מריבוי מאמרים ושיחות ובפרט מנשיא דורנו איך ששי' ב"ה - שה"בפועל" עדיף, והעיקר הוא איך שזה מצד גדרי התחתון וכו' וכו' - יותר מתאימה להזמן דלעת"ל משי' ב"ש.

[ואמנם מבואר שלעת"ל יהי' הדגשה על היחוד שמלמטה למעלה שזהו ג"כ שי' ב"ש, כמבואר בכו"כ דרושים (ראה ד"ה כל מחלוקת שהיא לש"ש אעת"ר, ובהמשך תער"ב ועוד) אבל זה אינו מחייב שה"בכח" עדיף משום דהכוונה במלמטלמ"ע היא שהתחתון יזדכך לגמרי מצ"ע, ולא כאופן היחוד דמלמעלמ"ט שהעליון ימשך לתחתון גם כשאין התחתון באמת כלי לאלקות מצ"ע.

ואדרבה! - ראה ד"ה למען יחלצון תשי"ד שמדבר במעלת יצחק שענינו הוא מלמטלמ"ע - בניגוד לאברהם שענינו המשכה מלמעלמ"ט - ומקשר זה עם הענין דמעשה גדול, ע"ש היטב. והדרא קושיא לדוכתא איך זה שדוקא לעת"ל יהי' עדיפות לשי' ב"ש שה"בכח" עדיף? !]

ו. ואולי י"ל הביאור בכ"ז, ובהקדים חידושו של כ"ק אדמו"ר (בשיחה הידועה בענין "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" דתשנ"ב) "שמ"ש האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כב"ש, קאי על התקופה הראשונה דימות המשיח אבל בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים, ומצוות בטילות לעתיד לבא, אזי תתקיים "מחלוקת שמאי והלל" שתהי' הלכה כשמאי והלל גם יחד" (סעיף ח' בשיחה שם, וע"ש עוד), והיינו דכל העדיפות שיהיה לה"בכח" קאי על התקופה הראשונה, משא"כ לאח"ז כשיהיה' הלכה כשניהם יחד זהו כבר ענין אחר לגמרי כפשוטו.

והנה כד דייקת בתו"א בד"ה ויגש (הנ"ל) נראה דזה שלע"ל יהי' בחי' "ארץ קדמה" לא קאי על התקופה הראשונה כימות"מ, דכשמבאר שבמקדש שהיה מעין עוה"ב נעשה עיקר הבית מאבנים ועפר שהם בחי' דומם - ודלא כבמשכן שהעיקר הי' מצומח - מוסיף ומפרט שהמקדש הי' "מעין עוה"ב מה שהי' באלף השביעי כשיהי' מנוחה לחיי העולמים שאז תתעלה הארץ עליונה שהיא בחי' מל' דאצי' להיות למעלה מכולם", וכו'.

ונמצא שהענין ד"ארץ קדמה" שייך להזמן דעוה"ב שהוא באלף השביעי או עכ"פ לאחר תחה"מ, ועד"ז י"ל כנוגע להמבואר דלעת"ל יהי' "מעשה גדול" דעיקר הכוונה היא לאחרי תחה"מ, משא"כ בתקופה

הראשונה דימוה"מ שזה עדיין נכלל בהזמן ד"היום לעשותם" - עדיין יהי' הענין דתלמוד גדול כמו בזה"ז (אף שגם בזה"ז הגדלות בתלמוד הוא שמביא לידי מעשה), וכמבואר בתו"א בפרשה שלאח"ז בד"ה אסרי לגפן עירה - "כי ימות המשיח אינו עוה"ב שלאחר התחיה שזהו מתן שכרן של צדיקים אבל ימות המשיח הוא בבחי' היום לעשותם ולא לקבל שכרן ועיקר היום לעשותם ותכלית השלימות של המעשה יהי' בימות המשיח" (תו"א מו, א), ובהמשך המא' מבאר איך שכל עבודתינו בקיום המצות בזה"ז הוא להעלות את הנפש כו', אבל תכלית השלימות של ימות המשיח הוא בקיום המצוות ומעשה הקרבנות "שנשמות ישראל יהיו במעלה אז יהיה זמן קיום המעש' והעלאת ניצוצות שנפלו אפילו הבהמות" (מו, ד).

והיות דבתקופה הראשונה עדיין לא נגמרה העבודה, ואדרבה (וכנ"ל מתו"א), לכן י"ל, שאף שבביהמ"ק השלישי שגם בו מודגשת המעלה דארץ קדמה (ובמכ"ש מהמקדש דשלמה) יהיה זה מיד בתקופה הראשונה, אבל בכל העולם כולו עדיין א"א לומר שארץ קדמה ומעשה גדול - כיון שעדיין לא נגמרה העבודה והפעולה בעולם דרק בעולם התחי' יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם, "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ולכן ישאר צורך בערי מקלט וכו' (וכמבואר בארוכה בשיחת יום ב' דחג השבועות הנ"ל). ולכן שייך לומר על הזמן דימוה"מ שההלכה תהי' כב"ש - שה"בכח" עדיף ו"שמים" קדמו.

ז. ואמנם לכאור' זה חידוש גדול לומר שהענין ד"מעשה גדול" שייך דוקא להתקופה הב' שלאחר תחיה"מ - דהרי בפשטות כשאומרים שבזמן הזה תלמוד גדול, ולע"ל מעשה גדול, נראה דקאי תיכף ומיד בביאת משיח צדקנו, ובפרט שמקשרים זאת עם מעלת המשיח שיהיה מדוד דוקא "ועבדי דוד מלך עליהם" וכו' וכו'.

אך באמת נראה לומר דאה"נ כשמדברים על מעלת משיח צדקנו עצמו, או אצל האבות ומרע"ה וכיו"ב שיקומו לתחי' אז מיד בתקופה הראשונה כבר שייך לומר אצלם את מעלת המעשה, וכמו"כ בביהמ"ק השלישי עצמו וכנ"ל, אבל בכללות העולם, וכמו"כ אפי' בנשי' - שכמבואר בכמה דרושים "שבימוה"מ יהי' מיתה שזהו זיכרון הגוף שהגם שלא יהי' בו תערוכות רע מ"מ מאחר שנולד מאו"א גשמי כו' יצטרך לזיכרון זה האחרון שיזדכך מגשמייתו ומטבעו" (ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת, ועד"ז בד"ה ואתם הדברים תרפו ועוד) - עדיין לא יתגלה איך ש"מעשה גדול", ו"ארץ קדמה" אלא לאחר תחיה"מ.

וראה גם בסה"מ תרל"ד בד"ה ויגש (עמ' פט) בענין תלמוד גדול או מעשה גדול שמבאר "והנה גם מה שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה הנה כ"ז הוא עכשיו בזמן העבודה אמנם אחר אשר יושלם העבודה מוכן שמעשה גדול מתלמוד שהרי כל עיקר גדלות התלמוד הוא מפני שמביא לידי מעשה, הרי לבסוף המעשה גדול כו' ולכן לע"ל בגמר ושלמות המעשה יתגלה גודל המעשה", והרי נת' לעיל בהזמן דימוה"מ הוא עדיין שייך להיום לעשותם (וכ"ה גם להדיא בשיחה דהלכות של תושבע"פ הנ"ל בסעיף ט, ע"ש).

ועד"ז מצינו גם בנוגע לספי' המלכות, שזה שלעת"ל יתגלה שרשה האמיתי שמצד זה יהי' מעשה גדול, וארץ קדמה, וכמבואר בהדרושים הנ"ל - הוא בעיקר בזמן התחי', וראה לדוגמא בד"ה יחינו מיומים רנ"ט (עמ' ט ואילך) "וזהו"ע יומים היינו זה העולם וג"ע או עוה"ז וימוהמ"ש, וביום השלישי יקימנו הוא עוה"ב שהוא עולם התחי' ע"ש היטב ואכמ"ל.



זמן ביאת אליהו

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

לפי שיחת יו"ד שבט תשמ"ז בענין ביאת אליהו נמצא פירוש חדש בדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ב): "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא ליישר ישראל ולהכין לבם". דהנה, החת"ס (שו"ת ח"י סצ"ח) וכן הפלתי (בית הספק יו"ד סק"י) הבינו בדברי הרמב"ם אלו שלדעתו זו הרי שביאת אליהו היא רק לאחר ביאת המשיח, היינו, שבתחילה יבוא משיח, ואז תהי' מלחמת גוג ומגוג, ורק קודם המלחמה אז יבוא אליהו.

ושקו"ט בספרים אלו במקורו של הרמב"ם, שהרי מנוגדים הם לגמ' בעירובין (מג, ב) שם נאמר שאליהו יבוא יום אחד לפני ביאת המשיח. והאריכו בספרים שם ליישב. ובלקו"ש ח"ה ע' 419 כתב על דברי הגמ' בעירובין: "לפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדיות (דמעתיקה בהל' מלכים שם)". היינו, שמקור הרמב"ם הוא במשנה עדיות. ולכאורה חסר כאן ביאור, היכי מוכח מהמשנה דעדיות? הרי במשנה בעדיות מדובר רק על תפקידו של אליהו (לטמא ולטהר, או לעשות שלום בעולם וכו') אך לא מדובר על זמן בואו, ומנלן לחדש מחלוקת בין הגמ' בעירובין לדברי המשנה בעדיות?

אך הביאור לכאן פשוט. במשנה בעדיות אמנם לא נאמר במפורש זמן בואו, אך נאמר שתפקידו של אליהו הוא לטמא ולטהר כו', ולא - כבגמ' עירובין - לבוא ולבשר על ביאת המשיח. ואם כן, שוב אין כל הכרח שיבוא יום אחד לפני ביאת המשיח, ושוב אפ"ל שיבוא לאחר ביאת המשיח.

אמנם בשיחה דנן, לומד כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם באופן אחר. שאדרבה, לפי השיטה הזו אליהו בא זמן מה לפני ביאת המשיח - ולא רק יום אחד, כבגמ' עירובין. היינו, דבעוד שבחת"ס וכו' למדו שלפי הרמב"ם מלחמת גוג ומגוג היא לאחר ביאת המשיח ורק כהקדמה אליה בא אליהו, הרי שבשיחה זו לומד בדיוק להיפך, שמלחמת גוג ומגוג היא לפני ביאת המשיח, ואליהו שבא לפניו בא כמה ימים (לכל הפחות) לפני ביאת המשיח.

ולהעיר, שכפשט חדש זה בדברי הרמב"ם למד כבר בשיחת וא"ו תשרי תש"מ (בלתי מוגה), ששם מבאר: "...איז לכאורה ניט פארשטאנדיק: ווען עס רעדט זיך וועגן "לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע", עאכו"כ ווען עס רעדט זיך וועגן "להשוות המחלוקת", ועאכו"כ ווען עס רעדט זיך וועגן "לעשות שלום בעולם" - דארף מען האבן אליהו הנביא ווי ער איז בשלימותו, וויבאלד אז נאר ער אליין וועט דאס קענען דורכפירן - איז אויב אליהו הנביא וועט קומען איין טאג פאר ביאת המשיח, איז ווי וועט ער זיך איינקערן פאר איין טאג מיט אזוי פיל ענינים וואס ער וועט אליין דארפן טאן ? !

ווערט דאס פארנטפערט לויטן ערשטן פירוש פון רמב"ם (און מ'קען זאגן אז דאס איז גאר דער יסוד פון דברי הרמב"ם) אז אליהו וועט קומען כמה זמן קודם ביאת המשיח, ווארום קודם ביאת המשיח וועט זיין מלחמת גוג ומגוג, און קודם מלחמת גוג ומגוג וועט קומען אליהו הנביא".

[ולהוסיף, שסברא זו כחה יפה גם לענין הפשט הראשון בדברי הרמב"ם, שאליהו יבוא לאחר ביאת המשיח. ואולי גם לזה כוונתו בלקו"ש ח"ה שם, שכיון ולפי המשנה בעדיות ע"כ אפ"ל שיבוא רק יום אחד קודם ביאת המשיח - שהרי צריך לפעול כו"כ ענינים, שזמן פעולתם הוא לכה"פ כו"כ ימים - הרי על כרחנו שאין הלכה כבעירובין, ואפשר כבר לומר שיבוא לאחר ביאת המשיח].

ואולי יש להוסיף מקור להבנה זו ברמב"ם, שאליהו יבוא כו"כ ימים לפני ביאת המשיח, מדברי הפסיקתא רבתי (פ"ה), שאליהו בא שלשה ימים קודם ביאת המשיח. ואכמ"ל עוד.



לקוטי שיחות

בגדר "פסיק רישיה"

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ד (ע' 1124) מביא מ"ש אדה"ז בסיום שולחנו, בסיום פרטי דיני לא תחסום: "פרות המהלכות על התבואה לפי שירט להן הדרך, אינו עובר על לא תחסום אם חסמן, אע"פ שהתבואה נדושה מאלי' דרך הילוכן עלי', הואיל ואינו מתכוין להעבירן שם בשביל כך".

ומבאר שם הרבי, דאחד מהחידושים דאדה"ז בהלכה הנ"ל - שמקורו ברמב"ם - הוא, דהי' אפשר לומר שאיירי באופן שאינן דשות בשעת מעשה, ורק הולכות לדוש, ואז החידוש הוא - דאע"פ שהולכות לדוש, שהי' מקום לומר שאסור לחסום, מ"מ מותר לחסום; אמנם ע"ז מחדש אדה"ז - דאיירי שהתבואה נדושה מאלי', ואעפ"כ הפטור הוא משום דאינו מתכוין.

וע"ז מקשה, דאיך שייכי שיהא פטור משום דאינו מתכוין - הא הי' פסיק רישא שידושו. וע"ז מתרץ הרבי, שהכלל ד'פסיק רישא' הוא רק באופן שהפעולה שלו מכריח את מעשה האיסור גופא, אבל הכא (במקרה דנן - ראה להלן) הרי אין הדישה האיסור (דהא דישה מצ"ע דבר המותר הוא) - אלא החסימה (שבשעת הדישה), ומשו"ה לא שייכי הכא הכלל דפסיק רישא אסור, כיון שהפסי"ר כאן הוא בזה שבודאי ידושו ולא בהחסימה (עיי"ש, וראה להלן). ובהערה שם מבאר בהטעם שהכלל ד'פסיק רישא' אין אומרים אלא על האיסור - בכמה אופנים, עיי"ש.

ועפ"ז מחדש, דהא דמותר לחסום הוא רק אחרי שהבהמות כבר נמצאות על התבואה, דכיון דהבהמות לא היו חסומות - לא הי' שום מעשה איסור בהדישה עצמו (לפני החסימה), ומשו"ה (אף לאחר החסימה - וראה להלן) לא שייכי שם, ולא נקרא, פסיק רישא בהאיסור עצמו, כנ"ל; אבל אם חסמן קודם שהעבירן על התבואה - אזי הי' גם גוף הדישה מעשה איסור, דהא כשם שאסור לחסום שור בדישו - כמו"כ אסור לדוש בחסימה, וא"כ נמצא דאסור משום פסיק רישא דידוש בחסימה, שדישה זו הכא הוי מעשה האיסור גופא. עיי"ש.

ולכאורה זהו גם מדויק בלשון אדה"ז: "אינו עובר על לא תחסום אם חסמן", דלכאורה "אם חסמן" מיותר, דהרי פשוט דאיירי בחסמן. אבל לפי הנ"ל מדויק, דהכוונה: דאם היו כבר מהלכות ועכשיו חסמן - אזי אינו עובר עליהם, אבל אם העבירים כשהן חסומין - אזי עובר משום "לא תדוש בחסימה", דהא הרי פסיק רישא.

ב. ולכאורה פשטות דברי השיחה צ"ב, ובהקדים, דהנה הפטור ד'אינו מתכוין' בפשטות הוא - דכשעושה מעשה ואינו מתכוין כלל לעשות המעשה איסור, אף שיוצא מזה לפעמים מעשה איסור, אין איסור בעשייתו - אף אם בפועל יצא מזה מעשה איסור. אבל כשזה ברור שייצא מזה מעשה איסור - פסיק רישא - אזי חייב אף כשלא התכוין להמעשה איסור.

אבל זהו דוקא כשדנים האם לעשות מעשה שיצא מזה מעשה איסור, אבל פשוט דלאחר שעשה המעשה ויצא מזה איזה דבר, אף שלא התכוין לזה - א"א לומר שלא נעשה, דהא סו"ס נעשה הדבר ולו שלא במתכוין, ואף אם לא הי' פסיק רישא.

ועפ"ז צ"ב, דהנה יש איסור לחסום שור בשעת הדישה, והכא הרי איירי שהבהמות כבר דשות, ורק שדשות בלי שמתכוין להדישה, אבל סו"ס הרי הם דשות, וא"כ איך מותר עכשיו לחסום - כשאין ספק שיצא מזה מעשה איסור ד"לא תחסום שור בדישו"?!

(ועוד יותר - שלא רק שייצא מזה מעשה איסור (כבכל מלאכה שאינו מתכוון עלי', שהוא מתכוון למעשה אחת, אלא שיצא מזה גם מעשה אחרת שהיא איסור), אלא זה גופא, החסימה עכשיו בשעה שהיא דשה, מעשה איסור היא. דזהו עוד ענין מה שצ"ב בדברי השיחה. דבשיחה מבואר-משמע שאין פסי"ר על החסימה, שהיא במקרה דנן מעשה האיסור גופא, (שלכן כיון שאין פסי"ר על המעשה איסור גופא - מותר לחסום); אמנם לכאורה הרי אין צריך כלל ל'פסיק רישא' כדי לאסור את מעשה החסימה, דאדרבה - הוא הרי בכלל מתכוון למעשה החסימה, דזהו מעשיו - חוסם את השור, וא"כ לכאורה פשוט הוא דיש לאוסרה כשהחסימה נעשית בזמן שהבהמה דשה בתבואה, כבכל מלאכה שמתכוון לעשותה. והנה הלשון בשיחה שם הוא - "משא"כ בנדו"ד, וואס דער "פסיק רישא" איז ניט אין דער חסימה (ער מוז דאך זי ניט חוסם זיין)...", וצריך ביאור מה הכוונה בזה).

בסגנון אחר: מהשיחה משמע, דלרבי יהודה דס"ל דמלאכה שאינו מתכוין אסור מה"ת (בשאר איסורים עכ"פ) - הי' אסור לחסום הפרות שירט להן הדרך, ורק לר"ש דס"ל דאינו מתכוין מותר - אין איסור

בהחסימה, ורק שהוקשה, דאפילו לר"ש הא הוי פסיק רישא; וע"ז תירץ דלא שייכי הלכות 'פסיק רישא' כיון דלא איירי בגוף מעשה האיסור. אבל לכאורה, כיון שאיירי - כמבואר בהשיחה - שהבהמות כבר נמצאות על התבואה, ועכשיו רוצה לחוסמן, א"כ למאי נפ"מ איך הגיעו למצב הדישה - האם במתכוין או בפסיק רישא - הא לפי המצב עכשיו הם דשות, וא"כ למה יהא מותר לחוסמן אפילו לר"ש (וכנראה כנ"ל דלר"י באמת אסור).

ג. ולכאורה צ"ל (ואולי זה פשוט), דגדר של דישה הוא רק אם מעביר הבהמה על התבואה כדי שידוש, אבל בהמה המטיילת על תבואה, והתבואה נדושה מאל"י, אין על הליכה זו שם דישה, וזה נק' ש"התבואה נדושה מאל"ה" (כלשון אדה"ז) - אבל לא שהפרות דשות. וממילא לא שייך במצב כזה איסור ד"לא תחסום";

אמנם באופן כזה, שאחד התכוין להעביר הבהמה במקום מסויים שיש שמה תבואה, אבל לא התכוין שידוש התבואה אלא שירט להן הדרך - ע"ז יש לדרון האם נק' מעשה דישה כיון דהבע"ב העביר הבהמות שם, או שאין לזה שם מעשה דישה כיון דלא התכוין להדישה;

וזהו החידוש בההלכה הנ"ל: דאע"פ שהבהמות דשות משום שהוא העביר אותם שם (ולא שהלכו שמה מעצמם לטייל), אמנם מכיון שלא נתכוין להדישה - אין זה נק' מעשה דישה;

וע"ז מקשה בלקו"ש שם, דמ"מ, כיון דהוי פסיק רישא על הדישה - למה אינו נק' ונחשב למעשה דישה (דהא הפסי"ר שידושו פועל שיהי' כמתכוין אל הדישה ממש) כדי לעבור על "לא תחסום"? וע"ז מחדש הרבי דהגדר ד'פסיק רישא', לעשות שאינו מתכוין כמתכוין כיון דהוי פסיק רישא, הוא רק כשיש פסיק רישא על מעשה האיסור; אבל הדישה עצמה, כיון דאינו מעשה איסור משום שעדיין לא חסם, ולא הוי אלא 'היכי תמצא' לעבור משום 'לא תחסום' כשיחסום, משו"ה לא שייכי הכא לומר שזה דהוי פסיק רישא לדישה - יעשה המעשה דהעברת הבהמה על התבואה למעשה דישה (כדי לעבור עליו משום לא תחסום).

כלומר: אילו הי' חל דיני פסי"ר אף על דבר שאינו מעשה האיסור גופא, א"כ, כיון שיש פסי"ר על הדישה, הנה אף שדישה כזו כשאינו מתכוין שידוש אינו נק' "דישה", מ"מ הי' חל עליו שם דישה, משום דכיון דהוי פסי"ר שידושו - הרי הוי כמתכוין לדישה זו, וממילא הי' עובר על "לא תחסום שור בדישו";

אמנם מכיון שנקטינן שהל' פסי"ר אינו אלא כשהפסי"ר הוא על המעשה איסור גופא, וכאן הרי הדישה עצמה (קודם החסימה) - מותרת היא, כיון שדשו בלי חסימה, לכן אין הפסי"ר מחשיבו לדישה (אף שהדישה שאח"כ יהי' עם חסימה, ושוב אילו הי' נחשב כאן למעשה דישה גרידא הי' אסור משום לא תחסום, כנ"ל), אלא אמרינן שכיון שהולכות שם לפי שירט להן הדרך ולא כדי שהתבואה תהי' נידושת - אין עלי' שם דישה (והחסימה שאח"כ אינו גורם שיעלה עלי' שם דישה וי"ל שזוהי הכוונה בהערה (בטעם הא' לענין מה שפסי"ר שייך רק במעשה האיסור גופא) לענין 'כחו' ו'כח כחו', כלומר, שא"א שיהי' להדישה שם "דישה" - לגבי זה שאח"כ, כשיחסום, ייחשב שחוסם שור בדישן), ולכן אין איסור במה שחוסמה, כיון שאין כאן "לא תחסום שור בדישו".

אבל אם חוסם את הבהמות לפני שהולכות על התבואה, הנה כיון שדישה זו בעצמה מעשה איסור היא, כנ"ל, כיון דכמו שאסור לחסום בדישה כן אסור לדוש בחסימה, לכן הפסי"ר מועיל שעל דישה זו יחול שם דישה כדי לעבור עליו משום 'לא תחסום' אף שבעלמא לא נקטינן שעל דישה שכזו חל שם דישה.

[וזהו אולי גם הכוונה בהמשך ההערה שם: (ב) שפעולה תמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת, צ"ל "מציאות חשובה". וע"ד איסורא אחשבי". ע"כ.

די"ל הכוונה בזה כנ"ל: א"א לומר שיש על הדישה שם "דישה", ואם תרצה לומר שע"י דמתכוין להוליך הבהמות - יועיל כוונתו על הליכת הבהמות לחשב הדישה שיהי' שם "דישה", [פעולה תמשיך כוונת פעולה אחרת], הנה זהו רק אם ע"י הדישה יהי' מעשה איסור, וכמו אם חסמן קודם, אבל אם עכשיו אין על הדישה שום חשיבות - א"א להמשיך עלי' כוונת העברת הבהמות להחשיבן דישה כנ"ל].

ד. והנה מקורו של אדה"ז (בהעמדת המקרה שהתבואה נידושת מאליהן) הוא בהמל"מ (כמובא בההערות שם); אבל המנ"ח (הובא בהערה שם) חולק עליו ומביא בשם הריטב"א דאיירי באופן דאין הבהמה דשה בשעה שירט להן הדרך, ומשו"ה מותר לחסום, וממשיך שם: "ובעיקר הדין אם אינו מתכוין לדוש - תלוי בדין דבר שאינו מתכוין ופסיק רישא, ודינו ככל איסורי תורה".

והיינו לכאורה שנח' אדה"ז והמנ"ח בהסברא הנ"ל של הרבי האם שייכי פסי"ר לשויי' מעשה דישה, או פסי"ר אינו שייך אלא על מעשה איסור. דלאדה"ז כנ"ל אין פסי"ר אלא על מעשה איסור; אבל להמנ"ח גם

על טיול הבהמות לחוד על התבואה שייך לומר דע"י פסי"ר נחשבת מעשה העברת הפרות למעשה דישא. וצ"ב במאי פליגי.

[ולכא' אין זה - לומר שחולקין בהנ"ל - מוכרח בדעת המנ"ח, דהא אפשר לומר דכוונת המנ"ח במה שאומר ש"תלוי בדין דבר שאינו מתכוין ... ודינו ככל איסורי תורה" הוא באופן דחסם קודם שהעבירם, שאזי יש מעשה איסור בהדישה עצמה, כנ"ל; אמנם, מזה שאין נותן מקום להציוור של אדה"ז שאיירי בדשות ואח"כ חוסם - משמע לכאורה דלא ס"ל כאדה"ז].

ה. והנה נחלקו התוס' והערוך בפסי"ר דלא ניחא ל' - מה דינו: דלשיטת התוס' (ע' ד"ה 'מסוכרייתא' (כתובות ו, א)), פסי"ר דלא ניח"ל אסור בכל התורה, מלבד בשבת - שדינו כמלאכה שאין צריך לה לגופה, דאינו מלאכת מחשבת; אבל לשיטת הערוך יש לו הדין דאינו מתכוין, וממילא מותר לר"ש אף בכל התורה כולה.

ובקו"ש ביאר מח' הנ"ל עפ"י הא דיש לחקור מהו ההבנה בהא דמודה ר"ש בפסי"ר דחייב: האם הפירוש הוא דבעצם כדי להתחייב על מעשה איסור - צריך שיתכוין ממש לעשות המעשה איסור, דמשו"ה כשאינו מתכוין פטור, אלא דמ"מ כשעושה מעשה שודאי יצא מזה מעשה אחר - אזי א"א לומר שלא התכוין לזה, דכיון דידע בודאי שיצא מזה המעשה השני - משו"ה אמרינן דבכוונתו נכלל גם שמתכוין להמעשה השני'.

או דילמא, דאף כשיש 'פסיק רישא' סו"ס הרי בעצם לא נתכוין להמעשה שיצא מזה, אלא התכוין למעשה הראשון שעשה, ורק דכיון דע"י מעשה זו ממילא יבא גם מעשה השני' - לכן דינו כמתכוין גם למעשה השני, והיינו שכוונה על מעשה שיכריח מעשה אחר מספיק לדין "כוונה" שצריך על המעשה איסור. אבל לא שאמרינן שבאמת התכוין להמעשה השני'.

ובזה מבאר מח' התוס' והערוך הנ"ל בפס"ר דלא ניח"ל. דלשיטת התוס' פסי"ר פועל שנחשב כאילו התכוין ממש להמעשה שנעשה באופן ממילא מעשייתו, וממילא פשוט שאין לפוטרו משום דלא ניחא ל', דהא כיון דמתכוין לעשותו - אין הבדל אם ניחא ל' או לא. וכמו במתכוין ממש לעשות דבר דלא ניחא ל', שזה נעשה פשוט שחייב עלי' (ורק דבשבת שייכי הפטור ד'מלאכת מחשבת' כשהוי משאצ"ל);

אבל לשיטת הערוך י"ל דס"ל - דאין הפי' דאם הוי' פסי"ר הוי ממש כמתכוין, אלא כיון שמתכוין לדבר שממילא מוכרח שיעשה ממנו דבר אחר - דינו כמתכוין גם להדבר השני, ואף שאינו מתכוין, וא"כ י"ל, דכיון

דבאמת אינו מתכוין לעשות הדבר האסור, ורק שהכוונה להדבר המותר דינו כמתכוין להדבר האסור, יש מקום להבין דאם לא נוחא לי' בהתוצאה שבאה ממנה - אינו נק' מתכוין, כיון דבפועל אינו מתכוין.

והנה לכאורה יש מקום לומר, דהמח' הנ"ל בין אדה"ז והמנ"ח, האם שייכי פס"ר בהמעשה דישה הנ"ל [כשכוונתו לירט להן הדרך ולא שידושו כלל, שדומה כאילו הבהמות סתם מטיילות להן, כנ"ל] - לחשבו כמעשה דישה ממש (ע"י שנאמר שהכלל של 'פסי"ר אסור' הוא גם כשהפסי"ר הוא על מעשה המותר, כנ"ל), תלוי בחקירה הנ"ל בהבנת הא דפס"ר עושה אינו מתכוין כמתכוין:

דאי הפי' הוא כנ"ל בשיטת התוס', דהוי כמתכוין ממש להמעשה השני, א"כ מובן, דגם אם הפס"ר הוא במעשה אחר ולא בהמעשה איסור - ג"כ נחשב למתכוין, וממילא פועל שה"פרות דשות" (וכשיטת המנ"ח);

אבל אי נקטינן דאין פס"ר כמתכוין ממש, אלא דכוונתו על מה שהוא עושה - נחשב כוונה (לגבי דיני איסור) גם להמעשה השני, כיון דמוכרח מהמעשה הראשון, וכנ"ל בשיטת הערוך, א"כ מובן דלא שייך פסי"ר אלא במעשה האיסור, דלגבי דיני איסור דוקא נחשב כמתכוין, אבל לא להחשיב הדישה כ"פרות דשות" (וכמבואר בההערה שם, דצריך להמשיך מחשבה ממעשה אחד למעשה שני - וזה אין עושים אלא באופנים מסויימים. והיינו, דאין הפי' ב'פסי"ר' שהוא מתכוין ממש להמעשה השני, אלא לעולם מתכוין הוא למעשה הראשון דוקא - ורק שדינו כהתכוין להשני. וא"כ יש מקום לומר דבמקרים מסויימים א"א להעביר הכוונה ממעשה אחד לשני), וממילא נק' ש"התבואה נדושה מאל"י" (וכשיטת אדה"ז).

והנה פשוט שזה צ"ב, דהא אדה"ז מביא גם שיטת הערוך וגם שיטת התוס' (ע"י שש"כ סכ"ד ובסרע"ח ס"ד).

ו. והנה יש מח' הפוסקים בענין מהו הדין ב'ספק פסי"ר'. והיינו, דפסי"ר בפשטות הוא בציוור דע"י עשיית מעשה אחד ממילא בודאי יבא המעשה השני, ואם אינו מוכרח שיבא המעשה השני - אזי אין זה פס"ר.

ויש לחקור מהו הדין בעשה מעשה, והוא אינו יודע האם מוכרח שע"י עשייתו יעשה מעשה איסור. ולמשל, בגרר מטה כסא וספסל - והוא אינו יודע האם זה מספיק כבד שבודאי יעשה חריץ: דאם הוא באופן כזה שהאופן שיגרור אותם - זה יגרום אם יעשה חריץ או לא, אזי פשוט שאין זה פסי"ר, דהא אפשר שיעשה מעשה שלא יבא איסור; אבל אם הוא באופן שאינו יודע אם זה ודאי יעשה פסי"ר או לא - נחלקו הפוסקים האם

אמרינן דכיון דאינו יודע אם יעשה איסור, א"כ א"א לקוראו פסי"ר; או דילמא, כיון דאפשר דמוכרח שיעשה האיסור אם יעשה מעשה זו, א"כ שפיר מקרי ספק דאורייתא, שאפשר שיש פסי"ר ואסור לעשותו כבכל ספק דאורייתא שהוא לחומרא.

והנה בשו"ע אדה"ז ר"ס רעז, בקו"א, מביא קושיית הריב"ש על הרמב"ם דפסק דאסור לכבד הבית (רצפת קרקע) - שמא ישוה גומות, וע"ז הקשה הריב"ש, דכיון דרק אפשר שישוה - א"כ אינו פסי"ר, ומדוע אינו מותר מדין אינו מתכוין.

וע"ז תירץ אדה"ז: "דהספק הוא שמא יש גומות בבית וא"א שלא ישוה וה"ל פסיק רישא, וא"כ כשאינו יודע - ה"ל ספיקא דאורייתא, ולחומרא. ול"ד לשאר דבר שאינו מתכוין, דספיקא הוי ושרי, דהתם הספק הוא שמא יעשה גומא, והכא הספק הוא שמא יש כבר וא"א שלא ישוה כו' עיי"ש. ועפ"י מבאר הא דאסור לפתוח הדלת כנגד הנר - שמא יש רוח, והיינו, דיש ספק שמא הוא באופן דיש פסי"ר.

ואח"כ מביא אדה"ז שם דברי הט"ז דפסק דספק פסי"ר מותר, ושכן משמע בהדיא מהרמב"ן. עיי"ש.

ולכאורה נראה, דאף שהביא דברי הט"ז, ושכן משמע מדברי הרמב"ן - מ"מ לא חזר בו מהסברא בתחילת הקו"א דיש חילוק גדול בין 'ספק פסי"ר' דאסור, ל'אינו מתכוין ואינו פסי"ר' - דמותר. ועי' בשש"ט ס"ז שמביא דברי הט"ז הנ"ל רק כסניף להיתר אחר, ולא כהיתר בפנ"ע (ועדיין צ"ע בזה).

והנה, אף דדברי הט"ז מיוסדים על דברי הרמב"ן, כנ"ל, אמנם כבר מצינו בראשונים שנחלקו בזה.

- עי' ברמ"א יו"ד ספ"ז ס"ו דהביא: "יש אומרים דאסור לחתות האש תחת הקדרה של עכו"ם, לפי שהם מבשלים פעמים חלב פעמים בשר, והמחתה תחת קדירה שלהם - בא לידי בישול בשר וחלב", והוא מהגהת מרדכי. והקשה ברע"א שם: "קשה לי, הא אינו מתכוין לבשל, רק לחתות האש, ופסיק רישא לא הוי - דשמא לא בישל העכו"ם בקדירה בשר וחלב. וצ"ל, דדוקא בספק דלהבא, שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו כו'; אבל בספק דלעבר כו' זה מקרי פסי"ר כו'", עיי"ש.

עכ"פ היוצא לנו מכל הנ"ל דאיפליגו הראשונים בדין ספק פסי"ר. דהרמב"ן ס"ל (וכן פסק הט"ז) דספק פסי"ר לא נחשב לפסי"ר, וממילא הוי בכלל אינו מתכוין; אבל ההגהת מרדכי (וכן פסק הרמ"א) ס"ל, דספק

פסי"ר ג"כ נחשב לפסי"ר, וממילא אסור לעשות מדין "ספיקא דאורייתא לחומרא". וכן משמע לכאורה מאדה"ז בתחלת הקו"א הנ"ל.

ז. והנה בביאור מח' הנ"ל, מבואר באחרונים, דתלוי ג"כ בחקירה הנ"ל בהבנת פסי"ר: דאי נקטינן דגדר פסי"ר הוא דכיון דהוא יודע שע"י מעשה זה ייעשה מעשה אחר - משו"ה אמרינן שהתכוין גם להמעשה השני, א"כ י"ל, דכל שלא ידע בודאי שהמעשה השני ייעשה, אף אם הא דלא ידע הוא מצד חסרון ידיעה, אמנם מ"מ, כיון דסו"ס לא ידע - א"א להחשיבו מתכוין להמעשה השני, כיון דלא ידע אם זה ייעשה.

אבל אם ההבנה בפסי"ר הוא, דכיון דהתכוין למעשה זה שעל ידה ייעשה המעשה השני - מקרי כוונתו על המעשה ראשון גם דין כוונה להמעשה השני, כיון שמוכרח שיצא מהמעשה הראשון, א"כ י"ל, דכל דבעצם ה' מוכרח המעשה איסור ליעשות בגלל המעשה שהוא התכוין לעשותו, אף אם לא ה' ידוע אם זה יעשה או לא - מקרי שפיר כוונתו להמעשה הראשון דין כוונה להמעשה איסור.

ועפ"י י"ל, ששיטת אדה"ז דספק פסי"ר מקרי שפיר פסי"ר, ושיטתו דלא שייכי פסי"ר אלא במעשה האיסור אבל לא בהדישה (כנ"ל) - עולים בקנה אחד. דלשיטת אדה"ז, יסוד הדין בפסי"ר - אין הפי' שאנו אומרים שהתכוין ממש להדבר השני, אלא שכוונתו להדבר שהוא עושה - דינו ככוונה על הדבר השני, ומשו"ה דין זה הוא על מעשה האיסור ולא על מעשה דישה, ועד"ז ס"ל לאדה"ז דספק פסי"ר אסור מטעם הנ"ל.



בענין תלמוד ומעשה בהגשת יהודה ליוסף

הרב משה הבלין

ראש ישיבת תות"ל וחבר לשכת הרבנות - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ג פ' ויגש עמ' 827 מקשה על מ"ש רש"י עה"פ "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה", דמפרש רש"י "לתקן בית תלמוד שמשם תצא הוראה על ידי יוסף כמארז"ל מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה כו'", דלכא"ו א"כ גם אצל יוסף ה' כך והי' יכול לפעול ענין זה על ידו, ולמה ה' צריך דוקא ע"י יהודה, ומבאר באריכות התירוץ דיהודה היה באופן של תורתו אומנותו, משא"כ יוסף היה בדרגא נעלית ולא הפריע אעפ"י שהתעסק בעניני העולם, ומסיים שם שיהודה עניינו תורה, ותורתו אומנותו - וזה ענין של תלמיד ישיבה לא להתעסק עם עניינים אחרים, משא"כ יוסף.

וצריך ביאור איך מתאים זה עם המובא בתו"א בפרשת ויגש ובעוד מאמרים - שיוסף עניינו תלמוד ויהודה עניינו מעשה, ובזמה"ז תלמוד גדול ולכן "ויגש אליו יהודה", אבל לעת"ל יהיה יהודה נעלה יותר מצד שמעשה גדול, כמ"ש בהפטרה והתבאר באריכות במאמרי רבותינו נשיאנו ובמאמרי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע.

ודחזינן שיהודה עניינו מעשה המצוות, ויוסף עניינו תלמוד ולא כמו שמבואר בלקו"ש שיהודה עניינו תלמוד.

ואפשר לבאר זאת עפ"י המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע בש"פ ויגש ט' טבת הובא בהתוועדויות תש"נ עמ' 108 שמבאר שיוסף הוא תלמוד ויהודה הוא מעשה ולכן בזה"ז יהודה צריך לקבל מיוסף, אבל דווקא על ידי ה'ויגש' הביא ההתאחדות ביניהם, שמצד התורה לבד יכול להיות שיחסר בתכלית הביטול עד שיהיה מקום להרגש דמציאות עד לענין ד"לי יאורי ואני עשיתי" בדקות דקות, אע"פ שיהודי לומד ומבין תורה ומתאחד עמה, עד שהתורה נקראת על שמו ולכן "רב שמחל על כבודו כבודו מחול" כי התורה דיליה הוא, משא"כ מצד הדרגא דמעשה (מלשון כפיה) ה"ה בתכלית הביטול ומסירת נפש, כי אינו מרגיש לגמרי מעלות וענייני עצמו רק הקבלת עול לקיים את המעשה. וממשיך וע"י ויגש אליו יהודה הוא הכניס את הכוח בתכלית הביטול גם ביוסף (תלמוד) שיהיה לימוד התורה לשמה מתוך מסירת נפש ולא לשום דבר אחר (אפי' לא לעוה"ב), אלא עבודה מתוך אהבה שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד (כמבואר ברמב"ם סוף וחותם הלכות תשובה).

וממשיך דיש לומר שלכן "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה" - דווקא הביטול דיהודה יש לו הכח להפוך את מצרים למקום של תורה ולבטל סו"ס גם את הע"ז דמצרים במצרים, ולגלות שם אחרותו ית' "וידעו הגויים כי אני הוי" כמ"ש בהפטרה.

ולכן לעת"ל יתעלה יהודה למעלה יותר מיוסף כי אז יתגלה מעלתו (מעשה גדול) כאמור בהפטרה דפ' ויגש "הנה אני לוקח את עץ יוסף גו' ונתת עליו עץ יהודה ומלך אחד יהיה לכולם גו' ועבדי דוד מלך עליהם גו' ודוד עבדי נשיא להם לעולם", ואז יהיה ההתאחדות דשני המעלות, מעלת יהודה ומעלת יוסף (ולא שיוסף יתבטל) "והיו לאחדים", כי ע"י גילוי מעלת יהודה מעלת הביטול שזה נלקח מעצם הנפש - נעשית שלימות האחדות בכל הדרגות.

וא"כ לפי"ז אפשר לבאר מה שמבואר בלקו"ש ח"ג ש"ואת יהודה שלח להורות לפניו גושנה", שהרי זה היה אחרי שויגש אליו יהודה

שנעשה ההתאחדות בין יהודה ליוסף, דאז פעל ביוסף ענין המסירות נפש בלימוד התורה, וא"כ כבר נתעלה יותר מיוסף - שגם תורתו אומנותו וגם הוא בביטול בתכלית יותר מיוסף.

ואפשר לומר דלהקים בית הוראה הרי"ז גם מעשה שבתלמוד, וזהו החיבור בין תלמוד ומעשה.

וכן מבואר מה שמביא בהמשך בלקו"ש ח"ג שזה עניינם של לימוד התורה ב'תומכי תמימים', שמאחדים את הלימוד ואת המעשה ע"י הפצת המעיינות והפצת היהדות, וע"ד המבואר בסה"ש תש"נ שם שרשב"י הפסיק לעשות מצוה שזהו החיבור בין תלמוד ומעשה.

וכן אפשר להוסיף שפ' ויגש חל תמיד בסמוך לה' טבת, שגם בה' טבת מצינו החיבור של תלמוד ומעשה - ענין הספרים, שזהו המעשה שבתלמוד הדפסת וקנין ספרים, ויש עוד להאריך בכל זה. ועיין בשיחות פ' ויגש בס' התועודיות תשמ"ז, ובמאמר שם, שויהודה שלח להורות לפניו גושנה ליוסף שיוסף עניינו תלמוד, ויהודה פעל שילמדו חלק המעשה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, שזהו חיבור המעשה והתלמוד.



ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בפ' יתרו (יט, ז-ח) נאמר: "ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה'". ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה".

ובפ' משפטים (כד, ג) נאמר: "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה".

ובפ' משפטים (כד, ז) שם נאמר: "ויקרא ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

והנה בלקוטי שיחות חלק כא (ע' 102 הערה 24) כתב: "ולהעיר משינוי הלשון: בפרשתנו יט, ח: ויענו כל העם יחדיו. ובמשפטים כד, ג: ויען כל העם קול אחד. ובראב"ע שם: כאילו הוא איש אחד. וראה ראב"ע פרשתנו שם ["יחדיו כמו יחיד. ומלת יחדו יחידה במקרא בדקדוקה בעבור תוספת וי"ו והראותו"], ובלק יג, ו. ["יחדיו לשון שנים ורבים"

ויענו כל העם יחדו (שמות יט, ח). והיא מלה זרה [באה בלא יו"ד רבים], ואין פירושו כמו יחד, רק כמו יחיד" [לא שנים ביחד, אך כל אחד בפני עצמו, אלא פירושו שכולם קיימים כיחוד - יחידה אחת - פירוש שם]] ואכ"מ"עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנראה בזה לבאר עפמ"ש אאזמו"ר הגה"ק רבי ישראל פרידמן זצוק"ל:

"והנה לכאורה קשה דהנה משה שם את הדברים לפני זקני העם והאידן ענו אח"כ כל העם? לא זו הדרך, אלא לזקני העם הי' ראוי לדבר [תחילה], ואח"כ העם?"

ונ"ל דהנה אדם אחד אי אפשר לו לקיים כל התרי"ג מצות כי יש מצות שאין בידו לקיים, כגון מצות כהנים אי אפשר לקיים לישראלים, או כגון עני אי אפשר לקיים מצות צדקה וכדומה, אלא הכלל ישראל יש בידם לקיים כל המצות, וישראל עריבין זה לזה [שבועות לט, א. סנהדרין כז, ב. ועוד], ונחשב אם אחד מקיים המצוה כאילו גם האחרים עשו המצוה, וע"י זה מקיים כל אחד כל התורה כולו, והנה גם כאן בקבלת התורה לא רצו לקבל כל התורה כל אחד בפני עצמו בפרטית, כי אי אפשר כנ"ל, אלא רצו לקבל בכללות, וזה הכוונה ויבא וכו' וישם לפניהם את כל הדברים אשר צוהו ה', ר"ל שהראה לזקני העם את כל התורה כולו, ויענו ר"ל שקאי על זקני העם, "כל העם יחדיו", ר"ל שירצו לקבל את התורה אבל רק בכללית, "כל העם יחדיו", אבל לא כל אחד בפני עצמו, כי זה אי אפשר, ויאמרו על זה, קאי על העם, כל אשר דיבר ה' נעשה, ר"ל שגם הם אמרו שרצונם לקבל את התורה על אופן הזה בכללית, וישב משה את דברי העם אל ה', ר"ל שהלך להשיב תשובה להקב"ה שלא ירצו לקבל את התורה רק בכללית, ומיושב שפיר דבאמת מתחילה דברו הזקנים, ואח"כ העם כמו שדרך העולם, ודוק כי דבר נחמד הוא", עכ"ל כפי שרשם תלמיד א'.

ולפי"ז יש לבאר שינוי הלשונות: ד"ויענו" שבפ' יתרו לא קאי על כל העם [כאילו הוא איש אחד], אלא דקאי על זקני העם לחוד, ולכן נאמר "ויענו" לשון רבים, והיינו שהזקנים ענו שרוצים לקבל את התורה בתור "ציבור" ולא בתור "יחידים", והיינו בתור "כל העם יחדיו" [ראה מפענח צפונות (פ"ד ס"ב ואילך), אאזמו"ר בשו"ת משנה שכיר (יו"ד סי' קפב) בענין הגדרים של ציבור ויחיד ע"ש], והיינו שהזקנים ענו בתור יחידים "ויענו" - שרוצים לקבל את התורה באופן של "כל העם יחדיו" - "ציבור". ורק אח"כ "ויאמרו" - שקאי על כל העם - "כל אשר דבר ה' נעשה" בתור "ציבור". משא"כ בפ' משפטים (כד, ג) קאי באמת על כל

העם "ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה", והיינו מפני שמשנה פנה מיד לכל העם, ולא הקדים תחלה לזקנים, וכאן הכוונה להתלכד באופן כזה, "כאילו הוא איש אחד".

ולפי"ז יש ליישב מה שיש לדייק ב' יתרו; דלכא' יש כאן יתור וכפל לשון בפסוק: "ויענו" "ויאמרו"? משא"כ ב' משפטים (כד, ז) נאמר רק "ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", בלי "ויענו".

וגם "כל העם יחדיו" לכא' מיותר, כפי שלא נאמר ב' משפטים?

ברם לפמ"ש אא"ז א"ש מאד, ואין כאן שום יתור לשון, דקודם "ויענו" קאי על הזקנים בלבד, והם אמרו שרוצים לקבל את התורה, באופן של "כל העם יחדיו", ואח"כ "ויאמרו" העם "כל אשר דבר ה' נעשה" שגם הם רוצים לקבל את התורה בתור "ציבור", משא"כ ב' משפטים פנה משה מיד לכל העם "ויקרא באזני העם" מבלי להקדים תחלה לזקנים.

ולפי"ז יש לבאר עוד, דלמה ב' יתרו וב' משפטים (פסוק ג) נאמר "נעשה" בלבד, וב' משפטים (פסוק ז) נאמר "נעשה ונשמע"? - כי ב' יתרו כוונתם היה לקבל את התורה [מצד החפצא] בתור "ציבור" (ולא בתור "יחידים") ובמשפטים פסוק ג' כוונתם היה להתלכד [גם מצד הגברא] "כאילו הוא איש אחד" - ויען כל העם קול אחד", שהרי זהו לכא' מיותר, והול"ל מיד - כמו בפסוק ז - "ויאמרו וגו'".

[ראה לקוטי שיחות חלק ל (ע' 219 ואילך) שכתב: "וכן הוא גם בהתאחדות דישראל, שכל ישראל עכבין ומעורבים זב"ז, להיותם קומה אחת שלימה, שישנם בזה שלושת אופנים אלו: א) השלימות דכלל ישראל היא כאשר ישנם כל הסוגים מ"ראשיכם שבטיכם גו'" עד "שואב מימך" [נצבים כט, ט-י]. ב) למעלה מזה - שכל סוג מבני משפיע ממעלתו לשאר כל ישראל, באופן שכל ישראל צריכים זל"ז ומשלימים זה את זה, עד שלא ימצא בהם ראש וסוף.]

ג) האחדות הכי עליונה, זה שכל ישראל הם חלק מכלל ישראל, שזהו מצד נקודת היהדות שבכל אחד ואחד מישראל, שזהו בשווה ממש אצל כולם, וזהו אמיתית הענין דכל ישראל ערבין ומעורבין זב"ז [וי"ל שע"פ אופן הג' הנ"ל בהתאחדות ישראל שייך ערבות גם כלפי מומר, כמובן מסנהדרין מג, סע"ב ואילך. וראה בארוכה שו"ת עין יצחק אה"ע ס"א. ואכ"מ - הערה 46 שם], שאין בזה התחלקות כלל (דראש ורגל), וכולם הם כמו נקודה אחת ממש. [ראה גם צפע"נ לסנהדרין שם "הגדר דערבות

משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד מין פרטי נקודה". - הערה 47 שם]. "עכ"ל.

והאופן הב' היינו מ"ש בפ' יתרו, ואופן הג' היינו מ"ש בפ' משפטים (פסוק ג).]

ובפ' משפטים (כד, ז) כוונתם היה להקדים "נעשה לנשמע" [עי' שבת פח, א] וג' דברים שונים הם וא"ש מאד*.



גדר החיוב במצות קדה"ש לשיטת הרמב"ם

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערימאן אוקס, קאליפורניא

הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ה הל' א' כותב וז"ל "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני וכו'".

ושם הל' ד' - "כל מי שנאמר בו יעבור ואל ייהרג וכו' וכל מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם הי' בעשרה מישראל הרי"ז קידש את השם ברבים וכו'. וכל מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם הי' בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים וביטל מצות עשה שהיא קידוש השם וכו', אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה הנה הוא ככלב השב על קיאו והוא נק' עובר עבדות כוכבים במזיד וכו'", עיי"ש.

ויש לעיין ולחקור, עכ"פ לשיטת הרמב"ם, אם מצוה זו של קידוש השם הוא מצוה חיובית קיומית או שהוא עניין של הימנעות מעשיית העבירה, וגם באופן של מסי"נ, כעין שב ואל תעשה.

ובסגנון אחר - כשל"ע בא מקרה של מסי"נ ליהודי (כי בסתם, ברור שאין לו לחפש מסי"נ שהרי נאמר וחי בהם, וכמו שאמר ר"ע מתי יבוא לידי ודו"ק, ואכמ"ל בדבר הפשוט). האם המצוה של קידוש השם שעליו מצווים אנו (שנאמר ונקדשתי וגו') הוא להשתדל ללכת לפועל על קידוש השם, או נאמר דרך אם האנס מכריח את היהודי לעבור על א' מג' מצוות שעליהם נאמר ייהרג ואל יעבור (אפי' בצנעה לשיטת הרמב"ם, ראה לח"מ

(* חרשתי זאת בתורת אא"ז וצ"ל ביום ההילולא שלו, נסתלק ביום כ"ה טבת תרל"ז, זי"ע.

ועוד) או אפי' על שאר מצוות בשעת הגזירה (כמבוא' שם הל' ג') והברירה היחידה שיש לו היא או לעבור העבירה, או יהרג - הנה אז, ודוקא אז, יש מצוה למסור נפשו ולקדש שמו, ואם עשה כן ונהרג, הנה בצנעה קידש את השם, ובתוך עשרה מישראל קידש את השם ברבים.

וא' מהנפק"מ בזה הוא במקרה אם הי' יכול לברוח האם יש חיוב להשתדל לברוח מפני האנס. דאי נימא דמצוות קידוש השם הוא מצוה חיובית - קיומית הרי מכיון שבא, רח"ל, למצב כזה דיכול לקדש שמו הרי הוא מחוייב לקיים מצוות עשה של "ונקדשתי" ולא לעבור על הלאו דלא תחללו - ולמסור נפשו, אבל אי נימא דהמצוה היא סתמית או 'פאסיבית' אין לו החיוב הזה ומותר (ואולי חייב) לברוח, או עכ"פ להשתדל לברוח, ולאופן הזה המצוות עשה של ונקדשתי הוא כשאין לו ברירה, וא"א לו לברוח, והדרך היחידי להמלט הוא לעבור על העבירה הנה אז חייב, לא לעבור על העבירה ולמסור נפשו.

והי' נראה, בהשקפה ראשונה שהרמב"ם עצמו כותב בסוף ההל' (ד') דיש לברוח ולא להביא עצמו למצב של ליהרג, וזהו מ"ש אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח הנה הוא ככלב השב על קיאו, והוא נק' עובר עבדות כוכבים במזיד, עיי"ש.

אבל זה אינו, שדברי רמב"ם אלו באים בהמשך למה שהתחיל לבאר במי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם - היינו במי שלא עמד בנסיון ועבר העבירה, ופשוט שבמצב כזה, שהי' עומד לעבור העבירה ולא לעמוד בנסיון (מובן רק משום שהכריחו אותו), והי' יכול לברוח ולא ברח (למשל מסיבות כספיות או שאר דברים), הרי אז לו נק' עובר עבירה באונס שאז דינו שאין מלקין אותו או אין ממיתין אותו אלא דינו (מי שהי' יכול לברוח) כעובד עכו"ם במזיד, ופשוט.

(וראה בזה גם בשו"ע אדה"ז הל' שחיטה סי' ב בקו"א סק"ט, דהאנוסים שיכולים להמלט על נפשם ולברוח, ונשארים בארצותם מפני ממונם, הם כמומרים, אע"פ שמקיימים כל המצוות בצנעה, כי בע"ז לא חילקו וכו', ע"ש. וכן בשולחנו דיני נזקי גוף ונפש סעי' י בענין ישראל שהמיר לעבודת אלילים אפי' לתיאבון, אם לא הי' אנוס או שיכול לברוח ואינו בורח מצוה להרגן וכו', עיי"ש, דשם ברור דאף אם מתחלה הי' אנוס ורק אח"כ הי' יכול לברוח ואינו בורח דינו כמומר ע"ש).

נמצא שהרמב"ם מתאר שני מצבים מן הקצה אל הקצה כשיעמוד עכו"ם ויאנוס את ישראל, דמחוייב למסור נפשו עכ"פ בהג' עבירות עליהם נאמר יהרג ואל יעבור - ואם נהרג ולא עבר קידש השם ואם עבר ולא נהרג חילל השם (והחילוק בזה בין אנוס למזיד הוא אם הי' יכול

לברוח ולמלט על נפשו). ואין לדייק מדברי הרמב"ם עצמו לפשוט החקירה דלעיל.

ולהעיר מס' החינוך מצוה רצו וז"ל "שנצטוינו לקדש השם שנאמר וכו' כלומר שנמסור נפשינו למות על קיום מצות הדת וכו' שרש מצוה זה ידוע כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו אינו עבד טוב, והרי בנ"א ימסרו נפשותיהם על אדוניהם ק"ו על מצות ממ"ה הקב"ה", עכ"ל.

ולכא' מבואר מדבריו דחלק מחיוב קיום התומ"צ הוא מסירת נפש ממש בכל נפשך, ונכלל במצות "ונקדשתי" - ולכא' הוא כאופן הא' דלעיל דהוא מצוה חיובית - קיומית "ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו אינו עבד טוב".

וראה בזה בהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע בסה"מ תש"ט עמ' 121 ועיין עוד ברשימות שיעורים להגרי"י קלמנסון פסחים סי' לד-לה בארוכה דיש שני דינים במצוות קידוש השם, ע"ש.

והנה בשו"ת שבות יעקב (לבעל החק יעקב) ח"ב סי' קו נשאל שאלה מחרידה מעיר אחת שגזרו עליהם גזירה להעברת דת שמן הדין מחוייבים ליהרג ולא יעבור, אך מקצתם יכולים לברוח האם חייבים לברוח כדי להציל את עצמם שלא יהיו כמאבדים עצמם לדעת, או שמא נאמר להם לא לפרוש מן הצבור אלא למסור עצמם על קדושת השם.

בתשובתו מביא השבות יעקב את דברי התוס' בפסחים נג, ב ד"ה מה ראו (עמ"ש הגמ' "מה ראו חנני" מישאל ועזרי' שמסרו עצמן על קידוש השם"), דמביא כמה פ' מהי קושיית הגמ' וז"ל התוס' בסופו "ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל", ע"כ מהתוס', וזהו קושיית הגמ' מה ראו חמו"ע שלא ברחו? ומתרץ הגמ' שלמדו ק"ו מהצפרדעים,

אולם שם דוחה השבו"י תירוצו זה של ר"י וכותב שבודאי כאשר אפשר לקיים שניהם, הציווי של "וחי בהם" וגם לא להכשל בע"ז, ודאי כן יש לעשות כמו שמצינו ברשב"י ובנו שברחו והטמינו עצמם במערה וכן בהרבה מקומות בגמ' (כמו ר' יהודא בן בבא שאמר לתלמידיו בני רוצו וכו' בסנהדרין יד, א) וע"ש שהאריך, מ"מ הוא מסיק שם דאם רוצה להחמיר על עצמו ולמסור נפשו - לקדש השם ברבים כדי שממנו ילמדו זכור לטוב. וודאי לא נק' מאבד עצמו לדעת, וכמו שמצינו במס' ע"ז יח, א ע"ש. ע"כ מהשבו"י.

ומכל הנ"ל אין הכרע לשיטת הרמב"ם בזה.

ולבאר שיטת הרמב"ם, הנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' אמור מפליא להסביר מחלוקת רש"י והרמב"ם בפי' מ"ע ד"ונקדשתי" דלשיטת רש"י (עה"ת ויקרא כב, לד) דעיקר הענין דקידוש השם נפעל כשהקב"ה עושה נס והיהודי (שהי' מוכן למסור נפשו שלא ע"מ שיעשו לו נס. ע"ש באורך) יינצל בנס - זהו, לשיטת רש"י - הקידוש השם הכי גדול, ובזה מתקיים בשלימות ענין ה"ונקדשתי".

לעומת זה, שיטת הרמב"ם היא דעיקר ענין קידוש השם בהלכה הוא מעשה ופעולת האדם שהיהודי מוכן למסור עצמו ליהרג על קדה"ש, ומודגש ממ"ש בסהמ"צ (מ"ע ט) "ואע"פ שבא עלינו מכריח לבקש ממנו נפשותינו שלא נשמע אליו אבל נמסור עצמינו למיתה וכו'", ע"ש.

ומסיים בזה כ"ק אדמו"ר וזלה"ק "אולי י"ל דשלימות הקיום פון מצוות קדה"ש באשטייט דוקא אין דעם וואס דער מוסר עצמו ווערט אומגעבראכט על קידוש שמו ית' (בשעת ער ווערט אבער ניצל בנס, איז דער קיום מצוות קדה"ש ניט כל כך (במוחש ובמילא-) בשלימות - וכדיוק לשון הרמב"ם (יסוה"ת) "כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם" - דער רמב"ם איז מקדים "ונהרג" (און דערנאך) "ולא עבר" (ניט "ולא עבר ונהרג"), ווייל דער עיקר שלימות קדה"ש איז ניט (אזויפיל) אין דעם וואס "לא עבר" (און איז ניצל געווארן בדרך נס) נאר אין דעם וואס נהרג על קידוש השם וכו'", ע"ש באורך.

ועפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם, אולי נוכל לדייק לענייננו, דלשיטת הרמב"ם, מצות קדה"ש הוא מצד מעשה ופעולת האדם והוא מצוה חיובית, ושלימותה הוא כשנהרג לפועל על קידוש השם. וממילא הי' מקום לומר, דכשל"ע בא מקרה של קדה"ש ואפי' יש לו הברירה לברוח הי' אסור לו לברוח ולהפקיע עצמו ממצוה זו.

ואדרבה, שיטת הרמב"ם לפי הסברת כ"ק אדמו"ר הוא דאפי' אם לפועל הי' ניצל ע"י נס וכדו' לא קיים המצוה של ונקדשתי בשלימותה - רק אם לפועל נהרג! וכדברי הרמב"ם (בהסברת כ"ק אדמו"ר) אולי יש להעיר מדברי המאירי סנהדרין עד, א, וז"ל "וזהו קידוש השם על דרך הזאת שיסבול שיהרגוהו ואל יעבור עבירות אלו ע"כ". ודו"ק.

ואולי בגלל זה אינו מביא הרמב"ם ברירה זו, שאילו הי' מביא הענין שמותר (ומצוה) להשתדל לברוח, כשיטת הר"י בתוס' והשב"י, הי' אי אפשר לדייק (כמו שדייק כ"ק אדמו"ר) ששלימות המצוה הוא כשנהרג בפועל על קדה"ש - ומסיימים בטוב.



לשיטתייהו דב"ש וב"ה באופן ההסתכלות על יהודי

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה מבאר שמצינו 'לשיטתי' וסברא כללית בשי' בית שמאי ובית הלל בכו"כ פלוגתות בש"ס, דלשי' ב"ש נקבעים הדברים ע"פ תוכנם הכללי "ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)". ולשי' ב"ה נקבעים הדברים בעיקר בהתחשב עם הפרטים "הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דוקא דאס איז מכריע אין דיני התורה".

ומבאר שם לפ"ז כמה פלוגתות בין ב"ש וב"ה, ואחד הדוגמאות היא מכתובות (טז, סע"ב ואילך): כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומרים כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה וכו', דלב"ש אזלינן לפי המראה הכללי וכו', משא"כ לב"ה יש להתחשב עם הפרטים וכפי שנראים ע"י התבוננות וכו', עיי"ש בארוכה.

ובסי"ד מבאר איך שמזה נובע גם החילוק בין ב"ש וב"ה איך צריך להסתכל על כל יהודי - דהקב"ה וכנס"י נקראים בשם "חתן וכלה", דלב"ש יש לראות את אופן התנהגותו בפועל "כלה כמות שהיא", ובהתאם לזה יש להתנהג עמו.

משא"כ לב"ה הרי בעצם כל יהודי הוא טוב בפנימיותו "כלה נאה וחסודה" וזה מה שיקבע את ההסתכלות עליו וההנהגה עמו - הדברים כפי שהם בפנימיותם - אלא שיש להשתדל עמו כדי לגלות את פנימיותו, ע"ש בארוכה.

ולכאורה צריך ביאור איך זה מתאים עם המבואר בלקו"ש ח"ז (שיחה ב' לפרשת מצורע) דמשיטת ב"ש - דישנה חשיבות גדולה להענינים כפי שהם "בכח" - יש ללמוד הוראה שאפי' אצל יהודי שמצד הכוחות הגלויים שלו כפי שהם בפועל הוא נמצא במצב ירוד מאד וכו', אבל היות שכח המסי"נ שלו הוא בשלימות (שזה הרי ישנו אצל כל יהודי) "לערנט אונז דעת ב"ש אז אט דער כח פון דעם אידן איז מכריע סוף סוף און באשטימט זיין מהות" שזה לכאור' להיפך ממש מהמבואר לעיל בשי' ב"ש דדוקא ההנהגה בפועל - כפי שנראית ללא התבוננות בהפרטים - היא שקובעת את מהותו ואופן ההנהגה עמו?

נאף שלכאור' גם כללות הענין דורש ביאור איך מתאימים את שי' ב"ש הידועה דאזלינן בתר "בכח", עם שי' ב"ש כפי שנתבאר בחט"ז הנ"ל, שמה שקובע זה המראה הכללי באופן שטחי וכו'? - אבל נוסף ע"ז

שבאמת אין כאן סתירה - וכמדומני שכבר עמדו ע"ז בא' הקובצים ד'הערות וביאורים' ואכמ"ל - הרי גם אם יש כאן סתירה, הרי מבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר דאין הפי' ששי' ב"ש בכל התורה כולה דאזלינן בתר בכח", אלא דוקא בענינים אלו שכל גדרם הוא "בכח" (ראה בהדרן על הש"ס משנה - תשמ"ח, ועוד) וממילא אין כל סתירה בין שני הביאורים וק"ל.

אך כשמדברים על ענין מסוים והלכה פרטית, הרי פשוט שאין שייך שבענין זה ישנם שתי שיטות לפי דעת ב"ש דמצד סברתם בענין "כח" ו"פועל" סוברים כך, ומצד סברתם בענין "כללות הדברים" או "פרטי הדברים" (כנ"ל מהשיחה דחט"ז) יסברו באופן הפוך בנוגע לאותו ענין עצמו? !].

ולהעיר דלכאור' גם בהנהגת ב"ש בפועל לא מצינו ביטוי לזה שצריך להסתכל על כל אחד בהתאם למה שיש לו ב"כח" (ולא על מה שנראה בפועל בהנהגתו) אלא אדרבה "דחפו באמת הבנין" (שבת לא, א) ואף שמיידי בנכרים אבל הרי באו להתגייר ומ"מ ריחקם וכו', ואפי' מאמר שמאי באבות פ"א מט"ו "הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" מפרש כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"י"ז ע' 114 הע' 37) שלאחר שאמר הלל אבות שם מ"ב הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום כו' פעל גם על שמאי שענינו מבחי' הגבורות שגם הוא אמר והוי מקבל את כל האדם בספ"י, אף שמצ"ע "דחפו באמת הבנין", ע"ש.

אבל עיקר תמיהתי היא כמובן לא מהנהגה הנ"ל, אלא מהביאורים ההפכיים בשי' ב"ש איך יש להסתכל על יהודי וכנ"ל, וצ"ע.



קיום השליחות גם במחיר נזק גשמי

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' נח מבאר הלימוד שיש מנח שעבודה קדושה זו של כלכלת העולם גרמה לו להיות חולה, עד כדי יריקת דם ר"ל. ובכל זאת הוא המשיך בעבודתו, והתמיד בה באופן של "טורח". עיין שם.

וצריך להבין - בלשון כ"ק בלקוטי שיחות חל"ה עמ' 171 על דברי השל"ה שמבאר מדוע יוסף סיכן את עצמו לפגוש באחיו למרות שידע שמתנכלים לו כי הנוגע לעצמו מחיל אנפשיה לעשות רצון אביו - דהרי אין נפשו של אדם קנינו ולא קנין הקב"ה ? !

וגם זה ועיקר:

לפי פשוטו של מקרא - מבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 146 והע' 27, עמ' 148 הע' 45 - אסור לו לאדם לשפוך את דם עצמו אף במקרה שלא יבא על ידי זה לחולי או מיתה, ככתוב "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" ורש"י מפרש "מהשופך דם עצמו", שלכן לא מל אאע"ה את עצמו קודם שנצטוו משא"כ אח"כ כשעבר מצד ציווי התורה.

לפי זה צריך ליישב שהציווי שהוטל על נח לכלכל העולם - כלל לבצע זה בכל אופן - ודחה גם איסור זה של הינזקות, בדוגמת הציווי על המילה שנצטווה בו אברהם. וא"ש.

[ולהעיר מהמבואר בהמקנה במסכת קידושין (לגבי יוסף עם אחיו) בהקשר עם מחז"ל שלוחי מצוה אין ניזוקין. ואכ"מ].



סיפור אדה"ז שרצה ליתן להצ"ע עניני תורה במתנה

הנ"ל

בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 81 מובא הסיפור אודות אדמו"ר הצמח-צדק, שפעם רצה אדמו"ר הזקן לתת לו ענינים בתורה באופן של מתנה, וסירב לקבל, באומרו שחפץ במעלת היגיעה בתורה, ואחרי כן נתחרט על זה, באומרו שמכיון שהתורה היא בלי-גבול "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים", הרי ככל שיקבל יותר במתנה, יוכל להתייגע בענינים נעלים יותר, וכך הועתק תוכנו בלקוטי שיחות חכ"ט עמ' 288 הערה 11.

מסגנון הסיפור בלקו"ש חט"ו שם לא ברור האם אחרי החרטה כבר לא קיבל הצ"ע מאדה"ז את אותם ענינים, וזאת למרות הידוע שגם אחרי הסתלקותו היה הצמח צדק רואה את הסבא - אדמו"ר הזקן - בפנים מאירות (במחזה) "והיה שואל ממנו שאלות "בעניני נגלה ועניני חסידות" כמבואר בהרחבה בספר השיחות קיץ ה'ש"ת עמ' 98 שאחרי מעלת גמ"ח לפני התפילה "התגלה אליו אדמו"ר הזקן, ופתר לו את ספיקותיו ופני קדשו אורו".

[ומדייק כ"ק אדמו"ר (נעתק בספר מצות הצדקה, הוצאת היכל מנחם, תנש"א, עמ' קצד) "שהשאלות שרצה הצ"ע לשאול אצל אדמו"ר הזקן, לא היו בפשוטו של מקרא או פשוטם של הלכות כו', כי אם בענינים עמוקים ביותר כו', שכדי לפותרם הי' צורך בגילוי תורתו של אדמו"ר הזקן, ואצלו גופא - כפי שלימוד התורה שלו הוא בעלמא דקשוט"].

וא"כ למה לא קיבל הצ"צ אז - אחרי שנתחרט - את אותם מתנות רוחניות - השגות בתורה שרצה אדה"ז, ליתן לו במתנה (ללא יגיעה) בין אם הי' זה עוד בחיי אדה"ז ואפילו אם הי' זה כשהי' כבר בעלמא דקשט?

ובאם הכוונה שאכן אחרי החרטה לא הועיל זה - אולי י"ל שזהו ע"ד הנאמר בגמרא (ברכות ז, א) במרע"ה: "ויאמר לא תוכל לראות את פני' תנא משמיה דריב"ק כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה אני רוצה".

מאידך, אפ"ל אולי גם ההיפך: החרטה של הצ"צ פעלה אכן שכן נמשכו אותם ענינים - וע"ד הדעה הב' המובאת בהמשך הגמ' בברכות שם:

"ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דארשב"נ א"ר יונתן .. בשכר ויסתר משה פניו זכר לקלסתר פנים, בשכר כי ירא זכה לויראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה ולותמונת ה' יביט".

ולהעיר, מהכלל שהביאו כ"ק בלקו"ש חי"ד עמ' 362 "יש שכלל כללו, דבכל מקום בש"ס כשמביא מ"ד ומסיים ופליגא דפלוני, לשון זה מורה דבעל הסוגיא מבטל דברי הראשון כיון שופליגא אפלוני" (והכוונה (כמצויין במכ' שנדפס בסמיכות - לקו"ש שם עמ' 363) לדעת הרס"ג (עין זוכר ר' כא)).

ובאמת כ"ק אדמו"ר עצמו אינו מקבל כלל זה כדבר פשוט וכותב "דצריך בושש ליישב זה בכל הש"ס .. בסוגיא זו גופא צע"ג". ואדרבה מביא (במכתב הנ"ל) דר' נטורנאי גאון ס"ל בכ"מ דופליגא דהלכה כראשון.

אם כי בנדו"ד, הרי דעת הרמב"ם במו"נ ח"א פ"ה היא שהימנעותו של מרע"ה מהביט אל ה' היתה פעולה חיובית והיינו שאין הלכה כריב"ק אלא כרשב"נ.



לחם משנה בפת הבאה בכיסנין

משתתפי השיעור השבועי בלקוטי שיחות

ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

בלקו"ש חל"ו (בשלח ג) מחדש כ"ק אדמו"ר בחיוב דלחם משנה דשני ענינים איתני בהו: "א) הוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על הפת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים

לקבוע אותה על לחם משנה. (ב) חיוב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת נתוסף בגדר "שלימה", דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה". עיי"ש בארוכה.

והנה, בדין דהמקדש בשבת ואוכל פת הבאה בכיסנין מצינו שתי דעות האם צריך לברך על שני עוגות שלמות, דבקצוש"ע (סי' עז סעי' יז) ועוד כתבו שצריך להשתדל לברך על שתי עוגות שלימות דגם בעוגות נאמר הדין דלחם משנה, אך באורחות חיים (סי' רפט סוס"ק ה) ועוד כתבו דאין להקפיד בזה על לחם משנה אלא אם כן אוכל סעודת - לחם. (וראה בזה ב'שמירת שבת כהלכתה' פרק נה סעי' ד ובהערות שם).

ואולי יש לומר שמחלוקתם תלוי' בשני הענינים בלח"מ שבלקו"ש הנ"ל, דמצד הענין דהוא דין בסעודת שבת יש מקום לומר שגם בפת הבאה בכיסנין יצטרך ללחם משנה, אך מצד הענין דהוא מדין בציעת הפת אי"ז שייך לפת הבאה בכיסנין, דאין בציעת הפת שייכת לעוגות. ועוד יל"ע בזה.



בענין סעודת 'מלוה מלכה'

הת' מרדכי דובער ווילהעלם

תלמיד בשיבה

בלקו"ש חל"ו שיחה לפ' בשלח (ב) מבאר כ"ק אדמו"ר דברי רש"י (שבת קיט, ב) שסידור השולחן במלוה מלכה הוא "ללוות ביציאתו דרך כבוד כאדם המלוה את המלך בצאתו מן העיר", ודברי אדה"ז בשולחנו (סי' ש סעיף ב) "יש נוהגין ... לומר פיוטים וזמירות אחר הבדלה ללוות את השבת אחר שיצא כדרך שמלוין את המלך אחר שיצא מן העיר", דכמו בהמשל שבעת שמלווין את המלך עדיין נמצא המלך בקרב העם המלווין, כמו"כ בעת סעודת מלוה מלכה אף דהוי אחרי צאת השבת (בהבדלה) מ"מ עדיין לא הלכה לגמרי, ולכן הוה ממש כמו המשל שמלוין את המלך.

ומבואר שם דברכת השבת "שברכו במן" נמשך עד לאחר סעודת מלוה מלכה, דפשוט שאכלו במוצ"ש גם בזמן המדבר, וע"כ זה הי' מהעומר מן שירד לכבוד השבת דעלי' אמרו רז"ל "ברכו במן".

ועפ"י מפרש שסעודת מלוה מלכה יסודה הוא זכר למן וכמו הג' סעודות דשבת - דחיובם הוא משום זכר למן, הרי זכירה זו עצמה מחייבת אכילת סעודת מלוה מלכה.

וכדאי לציין שעד"ז כתב בס' 'שבת של מי' (קיו, ב) בשם הס' 'צבי קודש', דכוונת המדרש שברכו במן הוא שהעומר של שבת הי' מלא וגדוש, שהרי העומר דשבת הי' מזון לג' סעודות, ומזה למידין סעודת מלוה מלכה, והוא ע"ד הביאור בלקו"ש דסעודת מלוה מלכה הוא זכר למן.

(ועוד יש להעיר, דלפי הביאור בלקו"ש יוצא דאין חילוק בזמן אכילת מלוה מלכה אי היה מיד אחרי שבת או הרבה זמן לאחר מכן, כי לוית המלך בסעודת מלוה מלכה אינה משום שהוא מיד אחרי שיצא המלך בהבדלה - אלא הוא ענין בפני עצמו שהמלך יוצא בשעת הסעודה.

ועפ"ז מובן היטב מה שמובא ב'טעמי המנהגים' מכמה צדיקים שהיו אוכלים מלוה מלכה זמן רב לאחר הבדלה, ודלא כהמשנ"ב שכותב שמשום ש"מלוה מלכה הוא כמלוה את המלך טוב להקדימה כדי שתהי' סמוכה ליציאת השבת" (ואוא"ל דהצדיקים היו מאחרין אותו כדי להמשיך ברכת שבת, ע"ד תוס' שבת)).

והנה בהשיחה שם מובא דברי האריז"ל (מובא ב'שערי תשובה') שהנפש יתירה אין הולכת לגמרי עד אחר סעודת מוצאי שבת. ויש להעיר מדברי רבינו הזקן בשו"ע (ר"ס רצז) דהנהיגו חכמים להריח בבשמים בכל מו"ש כדי להשיב את הנפש שהיא דואבת ליציאת השבת בשביל הנשמה יתירה שהלכה, ולפי דברי האריז"ל וכו' וכמו שמפורש בהשיחה שם, היו צריכים להריח בבשמים בשעת מלוה מלכה ולא בשעת ההבדלה.

אמנם ראה לקו"ש חל"א תשא (ב) שמחלק בין הנשמה יתירה שמפורש בזהר להנשמה יתירה ע"ד הנגלה, וראה בהערה 15 שם דהנשמה יתירה שמפורש בזהר ישנו גם ביו"ט - אף שמפורש בשו"ע אדה"ז (סי' תצא סעי' א) דביו"ט אין נשמה יתירה כלל, שבשו"ע מבואר על נשמה יתירה ע"פ נגלה. וכמו"כ י"ל שהאריז"ל שאומר שהנשמה יתירה לא הלכה עד לאחר סעודת מו"ש כוונתו הנשמה יתירה המפורש בזהר, ובשמים תקנו משום הנשמה יתירה ע"ד הנגלה. ונשמה זו יוצאת מיד בהבדלה משום דענינו שביתה ממלאכה, ועל הליכת נשמה זו תקנו בשמים (כנראה בפשטות מהשיחה שם) ולכן תקנו אותה בשעת ההבדלה.



בדין המוצא תפילין מחוץ לעיר בשבת

הת' מנחם מענדל קרמר

תות"ל - 770

עירובין צה, א (ר"פ המוצא תפילין) במשנה: "המוצא תפילין מכניסן זוג זוג ר"ג אומר שנים שנים, בד"א בישנות אבל בחדשות פטור" (דאין חייב להכניסן לעיר אע"פ שהן בבזיון, אלא דינן כשאר כתבי הקודש שמחויב לשמרן עד שיחשיך).

ובהמשך הגמ' (צו, ב) מובאת ברייתא דחלקו בזה ר"מ ור"י, דר"מ מתיר גם בחדשות להכניסן לעיר, ור"י אוסר. ובהסברת מחלוקתם תולה רבא במח' האם "טרח איניש לעשות קמיע כעין תפילין" או לא - דלר"י חיישינן בתפילין חדשות שקמיע הן, ואסור ללובשן בשבת כשמונחין בבזיון, דאינן תפילין; ולר"מ ס"ל דלא טרח איניש לעשות קמיע כעין תפילין, ולכן מתיר בחדשות.

אמנם, מסקנת הגמ' שם היא כדברי אבוה דשמואל בר יצחק, דלכו"ע לא טרח איניש לעשות קמיע כעין תפילין, אלא הפי' 'ישנות' הוא תפילין עם רצועות הקשורות להן בקשר של תפילין, ו'חדשות' - תפילין עם רצועות שאינן קשורות, דר"י ס"ל דאסור לקשור אותן בשבת, ור"מ מתיר במקרים מסוימים לקשור, ולכן יתיר ללבוש גם בחדשות.

והנה הרמב"ם בהלכות שבת פי"ט הכ"ג מביא דין זה וז"ל: "המוצא תפילין בשבת ברשות הרבים, כיצד הוא עושה? לובשן כדרך מניח של יד בידו, של ראש בראשו ונכנס וחולצן בבית וחוזר ויוצא ולובש זוג שני וחולצן עד שיכניס את כולן. ואם היו הרבה ולא נשאר מן היום כדי להכניסן דרך מלבוש הרי זה מחשיך עליהם ומכניסן במוצאי שבת". ובהלכה הבאה: "בד"א בשהיו בהן רצועותיהן והן מקושרין קשר של תפילין שודאי תפילין הן, אבל אם לא היו רצועותיהן מקושרות אינו נזקק להן"¹.

והקשה הראב"ד עמ"ש שהא דבמקושרין מותר להכניסן הוא מטעם ד'ודאי תפילין הן', שזהו לכאור' רק כדברי ההו"א בהגמ' - כדברי רבא - שהסברא לאסור בחדשות היא כיון שחוששין שקמיע הן, ואילו ישנות ש'ודאי תפילין הן' לא חוששין, אבל למסקנת הגמ' הרי האיסור

(1) וכ"ה גם דעת הרי"ף. וראה בב"ח על הטור סימן שא שמביא שסובר הטור דעה שלישית דלא כרמב"ם ולא כראשונים, אמנם הב"י כ' דדעת הטור כדעת הרמב"ם והרי"ף.

בחדשות הוא כדברי אבזה דשמואל בר יצחק משום שרצועותיהן אינן מקושרות ואסור לקושרן בשבת, ולכן אינו יכול ללובשן, אלא (כלשון הראב"ד) "מחשיך עליהם ... שלא לזלזל בקדושתן כמו שמצילין כל כתבי הקודש".

והה"מ שם כ' לתרץ בזה דבאמת חזר בו הרמב"ם מדבריו שהוא מטעם דאדם טורח ומזייף. וראייתו ממ"ש הרמב"ם בהלכות ציצית פ"ב "המוצא תכלת בדרך אפילו מצא חוטין פסוקין ושזורין פסולה" (כי טריח איניש כולי האי ומזייף). ושאלוהו חכמי לונל (מובא ב'מגדל עוז'): "לפי עניות דעתנו אין לנטות ימין ושמאל דהרי מסקנא דשמעתא דשזורין מופסקין כשרה, דכולי האי לא טרחי. והא דתנן המוצא תפילין ישנות מכניסן זוג זוג אבל לא חדשות כרבי יהודה, לאו משום דחיישינן שמא קמיעים הן - דכולי האי לא טרח לעשות קמיע כעין תפילין אלא מה הן חדשות שאין מקושר, ומשום דלא אפשר למקטרינהו בשבת ואפילו בעניבה, דרבי יהודה לטעמיה דאמר עניבה קשירה היא" - ע"כ שאלת חכמי לונל. והשיב להם הרמב"ם: ודאי אמת כדבריהם ובעיקר העתקתי לנוסחא שלי טעתי וכן הם הדברים וכזה תקנו הנוסחא אפילו מצא חוטין פסוקין פסולין שזורין כשירה. עכ"ל. כלומר - דלדעת הה"מ חזר בו הרמב"ם מדבריו שטורח אדם ומזייף.

אבל מעיון פשוט בתשובת הרמב"ם לכאן נראה שבניגוד לשאלתם - שהיא בנוגע לציצית ותפילין - הודה להם הרמב"ם על ציצית בלבד שחוטין פסוקין פסולים (שבזה כן חושש), אבל שזורין אכן כדבריהם דכשרה כי לא טריח כולי האי; אבל בנוגע לתפילין לא מצינו בדבריו שחזר בו².

ואמנם ראה בב"י ועוד שניסה לפרש שהרמב"ם בדבריו סובר כדעת רבא, דבתראה הוא, שתולה את המח' בחשש דטריח כולי האי. אבל דוחק לומר כן, דה"ז ההיפך ממסקנת הגמ' בפירוש (ולכן נדחק הרי"ף וגרס בדברי אבזה דשמואל בר יצחק "הא דישנות כן משום דמקושרות נינהו לא טריח איניש כולי האי בקמיע").

ואוא"פ בדא"פ ליישב דברי הרמב"ם בהקדים דברי הרבי בלקו"ש חכ"ט עמ' 65 שמסביר את החילוקים לדעת הרמב"ם בפעולת המצוות על האדם בין מצוות מזוזה, ציצית ותפילין. וז"ל: "קומט אויס, אז לויטן רמב"ם איז דא אַ חילוק עיקרי צווישן די דריי מצוות באופן פעולתן על

(2) כמו שאכן רואים שבגרסת ספר הרמב"ם שלפנינו תוקנה הטעות ומופיע כדברי תיקון הרמב"ם בתשובתו, ומשא"כ בנדוד"ד - הל' שבת - נשאר הגי' כבתחילה.

האדם המקיימן: ביי תפילין איז מצד "קדושת תפילין", וואָס דאָס איז ניט דער עצם החפצא דתפילין אדער פון מהות המצוה. עכ"ל ועיי"ש.

ובהערה 43 שם: "ד"קדושת תפילין" (הפועלת על הגברא) כוללת לא רק הפרשיות עם הבתים כו', כ"א גם הרצועות (והקשרים), שכולם ביחד מהווים קדושת תפילין (דעיקרה וסיבתה - כשהם קשורים ומונחים על האדם) כו', עיי"ש.

כלומר: אופן פעולת התפילין על האדם - לשיטת הרמב"ם - היא מצד קדושת התפילין, וקדושה זו תחול עליהן רק כשהיא תהיה מורכבת מכל הפרטים המרכיבים את התפילין; הבתים, הפרשיות, הרצועות והקשרים, ובאם לאו ה"ז רק ה'חפצא' של התפילין, ש(גם בה ישנה כמובן קדושה, אבל) אינה "קדושת התפילין" המלאה.

והנה בנדו"ד בהל' שבת, הא דמתירין לאדם שמוצא תפילין בשבת ללבוש אותם ולקחתם - הרי צריך להיות כדרך הלבישה בחול, ובחול האדם מקיים את המצוה דווקא שהיא מורכבת מכל הפרטים, דאילולי כן לא חל הגדר של קדושת תפילין (אלא חפצא דתפילין - כהמשך ההערה בלקו"ש שם), א"כ כשאין בתפילין אלו את כל הפרטים שבתפילין - אין בהם כלל את "קדושת תפילין" (המיוחדת) לשיטת הרמב"ם, כיון שכל מצוות התפילין נמדת לפי פעולת התפילין על הגברא, שהיא קדושת התפילין המורכבת מכל הפרטים דווקא. ולכן כשחסר פרט אחד בתפילין יהיה אסור על האדם שמצאן בשבת ללבושן.

ולפי"ז ואפ"ל דיובנו דברי הרמב"ם "בד"א כשהיו בהם רצועותיהן והן מקושרין קשר של תפילין שודאי תפילין הן" - דאינו בא לומר שאם רצועותיהן אינן מקושרות הם בחזקת קמיעין, כנגד מסקנת הגמ', אלא כיון שאם אינם מקושרים חסר פה חלק מגדר התפילין, דחסר כאן קדושת התפילין הפועלת על האדם הלוּבשן, אינו יכול עכשיו ללבושן כדרך לבושן בחול. ואפ"ל יתירה מזו - דאינו צריך כלל לקחתן, כיון שכעת - כשאין מקושרים - אין עליהם קדושת תפילין המיוחדת אלא הן כשאר כתבי קודש, ו(כל' הרמב"ם) "אין נזקק להן".

ולפי"ז יובן דאפ"ל דבאמת פסק הרמב"ם כאבוה דשמואל בר יצחק שכיון שקדושת התפילין כלולה גם מהקשרים של התפילין, לכן אם הרצועות לא מקושרות להן אינו נזקק להן כי אינם כבר בגדר "קדושת תפילין", ולא משום דחיישין דטריח כולי האי לעשותן קמיע ואינן תפילין.

ולכאור' יש לדייק כן גם מדברי הר"י מלוניל "שישנות - שניכר בהן הקשר העשוי כמיו יו"ד בשל זרוע וכמין דל"ת בשל ראש דודאי תפילין הן ויש בהן קדושה ואסור להניחן בבזיון. אבל בחדשות פטור - כלומר פטור מלהניחן דקמעי בעלמא הם כיון שאינם מקושרות (ומפרט הר"י מלוניל:) ואע"פ שעשוין כמין בתים של תפילין, ואע"פ שיש בהן רצועות, הלכך לא מחללינן עליהן בשביל הצלתן לפי שאין בהן קדושה, אלא כשנעשו לשם תפילין". - כלומר, למרות שכל הפרטים נעשו לשם תפילין, הרי מאחר דקדושת תפילין כלפי האדם חלה רק מכל הפרטים, לכן כאשר אין את כל הפרטים שבתפילין לא חלה על האדם החובה להצילן. (אמנם פשוט שלהעמיד כהנ"ל הן בדברי הרמב"ם והן בדברי הר"י מלוניל הוא בדוחק, ורק ליישב באתי).



בסיפור הגמ' "לך ואמור לאומן שעשאני" [גליון]

הת' יצחק קופמן

שליח בישיבת חב"ד ליובאוויטש "חזון אליהו" - ת"א, אה"ק

בלקו"ש חט"ו ע' 125 נת' סיפור הגמ' (תענית כ, סע"א ואילך) בר' אלעזר בר"ש "כמה מכוער אותו האיש כו' לך ואמור לאומן שעשאני כו'", אשר "מיט די ווערטער "ריקה כמה מכוער אותו האיש" האט ר' אלעזר געמיינט בעיקר) דעם אמת'ן "ריקניות וכיעור" - אין רוחניות'דיקן זין ער האט דערקענט אז יענער איז זייער נידעריק אין זיין רוחניות'דיקן ציור, ניט געפינענדיק ביי אים עפעס א מעלה אמיתית, רוחניות וכו'. נאכמער: אויך די איינציקע "מעלה" פון די וואס ווערן אנגערופן "בריות בעלמא" (כנ"ל) איז ביי יענעם ניט געווען ניכר ומורגש".

ובגליון תתו ע' 24 הקשה הרב מ.פ. שבתענית שם הביאו התוס' ממש' דרך ארץ (ורש"י - מגירסא בגמ') "דאותו אדם היינו אליהו ולטוב נתכווין כדי שלא ירגיל בדבר", - "ותמיהני אם יש מקום לבאר השיחה שיתאים גם אם המדובר היינו אליהו הנביא, והיינו אולי כשאליהו מתלבש בציור מסוים אז בגדרי העולם עכ"פ מקבל התכונות של אותו ציור".

וכנראה שהבין הרב הנ"ל מדיוק הלשון והמילים בהשיחה ("ער האט דערקענט", "געזען") שהכוונה שר"א ראה בהאיש המכוער שא"א לפעול עליו וכו', כלומר שראה בראי' רוחנית וכיו"ב (וע"ד הסיפור בהמשך השיחה באדנ"ע), אבל לכאורה גם להביאור שבשיחה אין הפירוש כן שהרי בהע' *23 כ' "שגם לפני אמירת ר"א "ריקה כמה מכוער כו'" לא הי' ריק ומכוער כ"כ", וא"כ אין הכוונה שראה שהוא ריק ומכוער ברוחניותו (שהרי בפועל לא הי' כן)

אלא נראה שהכוונה שהבין שהוא מכוער ברוחניותו, שהרי בהע' 22 מציין ללקו"ש חי"ט, ושם (בע' 83): "יופי גשמי נעמט זיך פון יופי רוחני. וכידוע, אז דאס וואס עס ווערן געבארן קינדער שיינע בגשמיות איז אפהענגיק פון דעם וואס די הנהגה פון אב ואם איז בקדושה וכו' (וואס דעמאלט באקומען די קינדער שיינע רוחניות'דיקע תכונות (ולבושי הנפש) און דערפאר זיינען זיי שיין אויך בגשמיות)", (וראה גם מש"כ בעיון יעקב שנסמן בהע' הנ"ל), ועפ"ז אפ"ל בנדו"ד שהכוונה בהשיחה היא שכיוון שראה ר"א שבגשמיות הי' האיש מכוער - הבין שגם ברוחניות הוא מכוער (כיון שכן הוא ע"ד הרגיל שהכיעור הגשמי נשתלשל מהכיעור הרוחני) אבל באמת (כיעור גשמי משתלשל אמנם מכיעור רוחני, אבל) סתם אדם מכוער - אין מוכרח שיהא כ"כ ריק ברוחניותו (כפי שחשב - שאין בו שום מעלה אמיתית, רוחנית ושאין נרגש בו אפי' הענין ד"בריות בעלמא"), ולכן "ידע בעצמו שחטא" (ראה הע' 22 ו-23) ולהפירוש שהי' זה אליהו - בא להראותו עניין זה גופא - שסתם אדם מכוער אינו ריק בפנימיותו. וא"ש.



רשימות

הקדמת מס' ע"ז למס' כתובות

הת' יעקב זאיאנץ

שליח בישיבת ליובאוויטש - טאראנטא

בקונטרס "מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב" בפיי"א - מציין רבינו עמ"ש אדמוה"ז שם "שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע של יהרהר ביום כו'" דמקור מאחז"ל זה הוא בע"ז כ, ב, וכתובות מו, א.

המו"ל שם מנסה לבאר דיוק הסדר בהמ"מ שציין רבינו דהרי הקדים המאוחר מס' ע"ז ולאחרי"ז כתובות וז"ל המו"ל שם "ואולי י"ל הטעם שרבינו מקדים ע"ז לכתובות משום שבכתובות הוא מאמר של ר' פנחס בן יאיר (ובסגנון "מכאן אמר רפב"י אל יהרהר כו'" שהוא כהאומר עצה כו' ולא "אזהרת התורה")", עכ"ל.

הנה בעת למדי למיגרס הסוגיא בדף מו, א נתעוררתי בזה, דהרי רש"י בד"ה 'לכדר' פנחס' דקאי על דברי הגמ' שם דכתיב "אזהרה למוציא שם רע מנלך ר' אלעזר אומר אלא תלך רכיל ר' נתן אומר ונשמרת מכל דבר רע ור' אלעזר מאי טעמא לא אמר מהאי ההוא מיבעי ליה לכדר' פנב"י

ונשמרת מכל דבר רע מכאן אמר רפב"י שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה" עכ"ל הגמ' הנוגע לעניננו, וע"ז כתב רש"י וז"ל "לכדר' פנחס - במס' עבודה זרה". עכ"ל.

הרי לנו דגם רש"י בעת הגיעו למאחז"ל זה במסכת כתובות שינה מדרך פירושו ברוב המקומות וציין והראה מקום ומקור למאחז"ל זה שהוא בע"ז [דהא גופא למה ציין רש"י דוקא כאן המקור דלא כדרכו - צ"ע בכללי רש"י מתי מציין ומתי לא, ואכה"מ, ועכ"פ] הרי חזינן מזה דמקור מאחז"ל זה המובא בכתובות הוא בגמ' בע"ז.

והאמת היא דבעיננו בשתי המס' נראין פני הדברים דבמס' ע"ז הוא המקור דמאחז"ל זה, דהרי במס' ע"ז כל הסוגיא שם מדף כ, א עוסקת בענין זה דעל אדם לשמור א"ע כדי שלא יבוא לידי חטא ומביא כו"כ דוגמאות לזה, ובהמשכו מובא מאחז"ל הנ"ל. משא"כ כאן הסוגיא מדברת על מוציא שם רע והאזהרה ע"ז בתורה, והקשתה על ר"א למה לא דרש מהפסוק ד"ונשמרת" וע"ז עונה הגמ' דנצרך להפסוק לאזהרה בענין אחר שלא יהרהר וכו', שלא קשור לסוגיא זו כלל. ובהשוואת שתי הסוגיות מובן ופשוט דהמקור הוא במס' ע"ז.

ועפ"כ"ז מובן לנו א"כ, שהסדר בהמקורות שציין רבינו מדוקדקים הדק היטב, וכדחזינן מדברי רש"י עצמו דבמס' כתובות הראה מקום למס' ע"ז. ומובן לנו למה הקדים רבינו בהציונים מס' ע"ז לכתובות.

אלא שעפ"י"ז שמאחז"ל זה המובא בכתובות הוא מצוטט ונלקח ממס' ע"ז ומובא בכתובות כדרך אגב, א"כ מהו שציין רבינו בכלל למ"מ מס' כתובות, הנה [נוסף ע"ז די"ל דכך הוא הדרך לציין כל המ"מ, אבל בכ"ז יש לעיין בזה - דהרי לא כן הוא בכל פעם ובפרט בנדו"ד דמאחז"ל זה הובא גם בשקלים פ"ג ה"ג, כדמצוין ב'מסורה' ולא צוין ע"י רבינו], ע"ז י"ל דבזה רוצה רבינו להעיר לב המעיין דמאחז"ל זה הובא בשינוי בשתי המס', למרות שמס' ע"ז הוא המקור למאחז"ל זה המובא בכתובות, וכמו שהרגיש המו"ל בחילוק זה דבכתובות הוא מאמרו של רפב"י, ובע"ז קתני ת"ר ונשמרתם מכל דבר רע, שלא יהרהר אדם ביום כו".

[אבל פשוט דאין לומר בההמשך שכ' המו"ל דמהמובא בכתובות משמע דרפב"י הוא האומר עצה ולא אזהרת התורה, דהרי כנ"ל הוא אותו מאחז"ל המובא במס' ע"ז כדכתב רש"י עצמו, ושתייהם לדבר א' נתכוונו - אזהרת התורה, ובפרט דהרי"ז כל התוכן דהגמ' במס' כתובות לומר דר' אלעזר לא דרש האזהרה (כהלשון בגמ' שם) למוש"ר מ'ונשמרת" וכו' כי נצרך לזה לדרשת רפב"י, דהתורה מזהירה כאן אזהרה אחרת ולא אזהרה על מוש"ר, ויתירה מזו דאם דייקת כך אין לדבר סוף, וגם על הגמ' במס'

ע"ז יתאפשר לומר שהוא עצת רבנן - ת"ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר וכו'...].

ומדי דברי בזה לא אוכל להתעלם מלהעיר על התמיהה הגלויה שמתעורר כאן (אף שאכה"מ - אבל בקיצור עכ"פ) דלכאורה צ"ע דהגמ' אומרת "לכדר" פנחס בן יאיר ונשמרת מכל דבר רע" והכוונה למאחז"ל המובא במס' ע"ז כנ"ל מדברי רש"י, וכנ"ל גם דשם הובא מאחז"ל זה בשם רפב"י אלא ת"ר ונשמרת וכו', והן אמת שבהמשך למאחז"ל זה המובא בע"ז שם קטני "אמר רפב"י תורה מביאה לידי זהירות וזהירות מביאה לידי זריזות וכו'" ע"ש, והפשט בדברי רפב"י שם הוא איך יוכל האדם לבוא לידי זהירות מהחטא שהוא ע"י התורה, כדמשמע ברש"י שם. ועד"ז כל שאר הדברים המובאים שם במאמרו שהם הכל דברים הגורמים לאדם להישמר מהחטא, דמזה משמע דרפב"י סבור גם מאחז"ל זה המובא גם בשם רבנן [דעפ"ז יש לפרש בדא"פ מה שהקשינו לעיל בדא"ג למה דוקא כאן מציין רש"י להמקור דמימרא זו דמס' ע"ז, מכיון דאף שבפשטות בהעיון בדברי רפב"י שם לא נראה שזה אותו מימרא דרפב"י כאן, בכ"ז כוונת הגמ' כאן הוא לרפב"י המבוא שם דהרי גם הוא סבור ממאחז"ל זה].

אבל הרי בכ"ז הוא לא בעל המימרא דמאחז"ל זה, וא"כ למה הובא בגמ' דילן במס' כתובות בשמו "לכדרפב"י" ולא כלשון הרגיל בכגון דא "ההוא מיבעיא לי' לכדת"ר ונשמרת וכו'", וצריך עיון יותר בזה.



אגרות קודש

עשרה קדישים בכל יום

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ת"ו

באג"ק (י, עמ' שג) מביא אדמו"ר זי"ע את המבואר בס' ראשית-חכמה ובהקדמת העץ-חיים, בפירוש תיבת צדיק: צ' אמנים, ד' קדושות, י' קדישים, ק' ברכות - וכתוב: הובא באחרונים ובשולחנו של רבינו הזקן או"ח ריש סי' נ"ה. עכ"ל.

והלשון צ"ע, שהרי בשו"ע רבינו שם לא מובא כלל פירוש זה לתיבת 'צדיק', רק נאמר שם שראוי לכל אדם ליזהר שלא לפחות מלענות י' קדישים בכל יום.



עוד מעיר-מקשה שם אדמו"ר, שבתחילת דבריו של אדה"ז שם נאמר דהקדישים דסדר התפלה הם לא פחות משבעה, ואילו בסיום דבריו אומר אדה"ז שראוי לכל אדם ליזהר שלא לפחות מלענות עשרה קדישים בכל יום.

וממשיך אדמו"ר, שדוחק לומר שזו אזהרה לאדם להיות בכמה מניינים כדי להשלים את מספר הקדישים, אלא - מתוך אדמו"ר - שהכוונה גם לאותם הקדישים שהם משום מנהג, או שלאחרי לימוד אגדה. עכת"ד.

וכל זה אינו מובן לכאורה, שהרי כך מפורש בדברי אדה"ז שם: ..והם לא פחות מז' קדישים בכל יום.. וז' אלו הן חובה כשמתפללין בצבור, והשאר מנהג, וראוי לכל אדם ליזהר שלא לפחות מלענות י' קדישים בכל יום. עכ"ל.



כמקור להא דראוי לכל אדם ליזהר שלא לפחות מלענות עשרה קדישים בכל יום, נסמן בשו"ע שם ל"זהר", ללא ציון הפרשה והדף. וגם במהדורה החדשה לא ניתוסף מ"מ מדויק יותר.

והנה בס' ראשית-חכמה הנ"ל (הנסמן באג"ק שם לשער הקדושה, פרק יז, ד"ה בפרט) נאמר: וגם יכוין בכל יום לעשות עצמו צדיק ויתן צדקה רוחנית, כמ"ש בתיקונים ז"ל: ואילין דיהבין דורונא לך בימינא דאיהי צדקה, צ' תשעים אמנים, ד' ארבע קדושות, ק' מאה ברכאן, וה' חמשה חומשי תורה. עכ"ל [התיקונים]. ובמקום אחר פירשו כי מצדי"ק הם י' קדישים שצריך לענות בכל יום. עכ"ל הר"ח.

לדברי תיקוני-הזהר מרמז רבינו באג"ק (יד, עמ' קפח) בהמשך לדברי הר"ח לענין צדי"ק, בכתבו: ולהעיר מתקוני זהר תיקון י"ח (ל"ג סוף ע"א) מרמז מלת צדקה. עכ"ל.

מלשונו של הר"ח לא מובן מי הם אלו שפירשו במקום אחר את היו"ד שבתיבת צדי"ק כרמז לעשרה קדישים, אבל הרמ"ק בפירושו אור-יקר לתיקונים שם (פירוש זה עדיין בכתובים) כותב: ובתיקונים מפרש עתים צדי"ק עשרה קדישים, ועתים צדק"ה חמשה חומשי תורה. עכ"ל.

כך נאמר גם בפירוש הקדיש שבסידור הרמ"ק (שער רביעי סי' ג):
ובזהר פי' כי צריך האדם לענות בכל יום עשרה קדישים.. והם סי' צדיק..
ובמקום אחר אמרו שהסי' צדק"ה, ובמקום עשרה קדישים הם חמשה
חומשי תורה. עכ"ל.

וא"כ פשיטא שבאמרו "במקום אחר פירשו כי מצדי"ק הם י'
קדישים", מתכוין בעל הראשית-חכמה למקום אחר בתיקוני הזהר.

ומכיון שלא מסתבר להניח שלפני אדה"ז היו כתה"י של פי' הרמ"ק
לזוהר ולסידור, אפשר לומר שכוונת הציון "זוהר" בשו"ע שם הוא
לתיקוני-הזוהר כפי הגירסא המובאת בס' ר"ח.

נגלה

בענין גר קטן ובענין "באין כאחד"

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בכתובות (יא, א): "גר קטן מטבילין אותו על דעת ביי"ד וכו',
דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו וכו'". ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה
מטבילין) כתבו וז"ל: ותימה דהא זכי' הוה מטעם שליחות, דכיון דזכות
הוא לו אנן סהדי דעביד לי' שליח וכו', וא"כ היאך זכין לקטן, והלא אין
שליחות לקטן, כדאמרי' באיזהו נשך (עא, ב). ועוד דאכתי עכו"ם הוא,
ואמרי' התם דקטן דאתי לכלל שליחות אית לי' זכי' מדרבנן, עכו"ם דלא
אתי לכלל שליחות - אפי' זכי' מדרבנן לית לי'. ונראה לר"י דהכא נמי
דזכו לו מדרבנן וכו', ואע"ג דאכתי עכו"ם הוא הא אתי לכלל שליחות.
א"נ כיון דבהך זכי' נעשה ישראל, הוה לי' כישראל גמור לענין זכי'.
עכ"ל.

וכוונת התוס' במ"ש "כיון דבהך זכי' נעשה ישראל הוה לי' כישראל
גמור לענין זכי'" הוא ששניהם באים כאחד, ע"ד הא דאי' בקידושין (כג,
א) בנוגע לעבד כנעני שמשחרר בשטר שרבו נותן בידו, אע"פ שאין עבד
יכול לקנות שום דבר בידו, כי יד עבד כיד רבו, וא"כ איך קונה השטר כדי
להשתחרר, מ"מ אמרי' "גיטו וידו באין כאחד", עד"ז בנדר"ד, שאף שאין
הגירות אפשר להועיל להגוי ע"י זכי', כי זכי' מטעם שליחות, ואין
שליחות לעכו"ם, מ"מ אמרי' שהגירות והזכי' באים כאחד. (וכן מפורש

בתוס' (ד"ה קטן) בסנה' (מח, ב) - אלא ששם כתבו שכ"ה גם בגירות של גדול. ואכ"מ).

אמנם צלה"ב בזה: ידוע מ"ש האבנ"ז (שו"ת או"ח סי' כב) שאין אומרים באין כאחד אלא במקום שמצ"ע אין החלות שבדבר א' תלוי בהשני, אלא שלפועל אא"פ הדבר הא' לחול, מטעם דבר המונעו, בזה אמרי' שבאים כאחד; כמו בגיטו וידו של העבד שבעצם יש להעבד יד, אלא שלפועל אא"פ לקנות בו מטעם רשות רבו שעליו, בזה אמרי' "גיטו וידו באים כאחד", משא"כ במקום שדבר א' ה"ה הסיבה וגורם להדבר השני, אין לומר בזה באים כאחד.

אשר לכן אם משהו הקנה חצירו לחבירו ע"י שטר מתנה, ונתן את השטר בתוך חצר זו עצמה, אינה קונה לא את החצר ולא את השטר. שהרי אין החצר יכול לקנות השטר עבורו, כי אין החצר שלו, ואין השטר יכול לקנות החצר עבורו, כי אין השטר שלו ולא אמרי' בזה באין כאחד [וראה קצוה"ח סי' ר סק"ה באופן אחר].

ומילתא דמסתברא הוא: כדי לומר באים כאחד, צ"ל איזה התחלת שייכות וקשר בין ב' הדברים והאדם, שאז אפ"ל שע"י קשר זה התחיל הדבר, אבל כשאין שום קשר בין ב' הדברים והאדם, מה בכלל מקשר ב' הדברים על האדם שנוכל לומר שהענין נפעל ע"י שבאים כאחד, כבנדון דהחצר, איך יקנה החצר והשטר, כשאין החצר שלו, ואין השטר שלו, ואין לו שום שייכות אליהם - ואיך יפעלו שום דבר עבורו. משא"כ בהעבד, שעכ"פ יש לו יד, והגט ניתן לידו הרי כבר יש קשר בין העבד והשטר, בזה אפ"ל שמטעם באים כאחד יקנה השטר והשחרור בבת אחת.

עפ"ז אי"מ איך אפ"ל בגר קטן שהזכ"י והגירות באים כאחד, הרי הוא גוי, ואין לו קשר ושייכות ליהדות כלל, וגם היות ואין שליחות לעכו"ם אין לו שייכות כלל להבי"ד הנעשים שלוחו (ע"י דין זכ"י שמטעם שליחות), נמצא שאין כאן שום התחלה, והוא בדומה למי שנתן השטר מתנה להחצר, שאי"ז מועיל, וא"כ איך כתבו התוס' שאומרים כאן באים כאחד.

[ולהעיר שר' יוסף ענגל בספרו בית האוצר (מערכת ב כלל ט) מביא כו"כ מקומות שבהם אמרי' באים כאחד, ואמנם צריכים לעיין בפרטיות בכ"א מהמקומות, כדי להתאימם לכלל הנ"ל של האבנ"ז].

וי"ל בזה, בהקדים הקושיא הידועה אודות חיוב משלוח מנות בפורים דאיך שולחים ע"י קטן, והא קטן אפ"ל שליח לישראל, וגם יש ששולחים ע"י עכו"ם, והא אין עכו"ם אפשר להעשות שליח לישראלי,

ונמצא שלא קיים המצוה, ויתירה מזו: במצות משלוח מנות נוגע ענין השליחות יותר מבשאר המצות, כי מפורש בכתוב "ומשלוח מנות", שצ"ל באופן של שליחות, א"כ איך שולחים ע"י קטן או ע"י נכרי כשאינם בגדר שליחות.

והנה ישנם הרוצים לחלק בין מצוה שענינה בעיקר הוא הפעולה, ובין מצוה שענינה בעיקר הוא הנפעל; לדוגמא, ענין גיטין וקידושין, הרי ענינם שהבעל צריך לגרש את האשה נוסף ע"ז שהיא צ"ל מקודשת או מגורשת, בזה אמרי שקטן אאפ"ל במקום הבעל לקדש או לגרש, משא"כ כשהעיקר הוא רק הנפעל, כבנדוד, שהעיקר הוא שהמנות הבאות ממנו יגיעו לרעהו, בזה א"צ שהשליח יהי במקום המשלח, בזה יש שליחות לקטן.

ז.א. כשצריכים המושג של "שלוחו של אדם כמותו", שהשליח יהי במקום המשלח, בזה אין למסור שליחות לקטן ולעכו"ם, אבל כשמספיק רק שיהיה "שלוחו של אדם" מבלי שנצטרך להיות "כמותו" זה שייך בקטן ועכו"ם ג"כ, ולכן בנדון דמשלוח מנות שאצ"ל כמותו דהמשלח, כי אין ענין משלוח מנות הפעולה, כ"א הנפעל, אפ"ל ע"י קטן או עכו"ם. ומ"ש "ומשלוח מנות" הכוונה שישלחו ע"י מישהו אבל אי"צ דין "שלוחו של אדם כמותו".

אבל עדיין חסר ביאור בזה, כי גם בדבר שעיקרו הוא הנפעל צ"ל כל דיני שליחות, וכמפורש בלקו"ש (חל"ג שיחה ב' לפ' קרח) שגם בדבר שענינה רק הנפעל אין למסור שליחות לעכו"ם, וזהו תוכן דבריו: מביא שם מ"ש בב"מ (עא, ב) ש"רב אשי אמר כי אמרינן אין שליחות לנכרי הני מילי בתרומה, אבל בכל התורה כולה יש שליחות לנכרי, (ומסיק בגמ') והא דר"א ברותא היא, מ"ש תרומה דלא, דכתיב אתם גם אתם, מה אתם בני ברית אף שליחכם נמי בני ברית, שליחות דכל התורה כולה נמי (שיהא שלוחו כמותו. רש"י) מתרומה גמרי' לה".

ומסביר שם סברת ר"א, שס"ל שגדר שליחות אינו (כאופן הא' הידוע) שהוא כמותו ממש, וגם לא (כאופן הב') שמעשה השליח מתייחסת להמשלח, כ"א רק (כאופן הג') שעשיית השליח פועלת אותו הדבר שפועלת עשיית המשלח. ולכן מכיון שאין השליח עומד במקום המשלח, אם הוא רק בן אדם השייך לעשי' זו, יכול להיות שליח.

ומסקנת הגמ' היא שכל הג' אופנים בשליחות הם רק בנוגע לקיום השליחות בפועל, אבל קודם לכן צ"ל חלות של שליחות על השליח, היינו המינוי בפועל חלות שם שליח, וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אאפ"ל שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא)

מבלי שיהי' "כמותו דהמשלח", ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה" להמשלח (ל' הלקו"ת ויקרא א, ג), ולכן אין שליחות לנכרי בכה"ת כולה כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (הישראל), וממשיך שם שלכן הלימוד למעט נכרים מדין שליחות, נאמר גבי תרומה, ולא גבי גירושין וכיו"ב, כי בהפרשת תרומה עיקר הוא הנפצל, זה שהתרומה נפרשת מהתבואה, משא"כ גבי גירושין פשוט שמגרש צ"ל הבעל דוקא, ופשוט ששליחות דגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו.

ולכן נאמר דין דאין שליחות לעכו"ם בתרומה דוקא, ללמדנו שכל ענין של שליחות (באיזה ענין שהוא) - גם בתרומה שבה אנו דנים רק על העשי' והפעולה שתועיל עבור הישראל - לא יתכן חלות שם שליח אם אין השליח דומה למשלח, כי עיקר ענין השליחות הוא זה שהשליח הוא "כמותו דהמשלח". עכתו"ד בלקו"ש.

הרי שגם בדבר שהעיקר הוא הנפצל צ"ל כל דיני שליחות, ואין למנות קטן או נכרי כשליח, וא"כ הדרא קושיין לדוכתה, שאף שמשלוח מנות ענינה רק הנפצל, אין מועיל בזה שליחות של קטן ונכרי, שהרי גם בענין שהעיקר הוא הנפצל צ"ל "כמותו דהמשלח".

ומוכרח לומר שכוונת הכתוב ב"משלוח מנות" הוא לגדר כזה שאין בזה שום חלות דין שליחות כלל, ובזה אפ"ל שליח גם קטן ועכו"ם. וכמובן שבמקום שאי"צ שום חלות דין כלל, כ"א המציאות הגשמי - בזה אין שום גדרי השליחות. ולדוגמא, מי שמבקש מחבירו שיליך בשבילו איזה חפץ לפלוני, פשוט שאין לומר שאין לעשות כן ע"י קטן או עכו"ם מטעם שאין שליחות לקטן ולנכרי, לפי שאין בהולכת דבר זה שום חלות דין (ואינו כמו הולכת קידושין או גט שיש בזה חלות דין כמובן), ובמילא לא איכפת לך מיהו המוליך החפץ.

וזהו גדר השליחות שבמצות משלוח מנות; התורה רק רצתה שבגשמיות ובמציאות יימסרו המנות לרעהו באמצעות מישהו אחר, אבל לא כיוונה לשום "דין" שליחות, ולכן לא איכפת מיהו המביא כי אין עליו שום חלות דין ואפ"ל ע"י קטן ונכרי.

והנה עפ"י מתורץ ג"כ הקושיא הידועה דאיך אפ"ל שחייבים לשלוח המנות ע"י שליח, והרי כלל בדינו ד"מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו (שלוחים) מצי עבדי (קידושין כג, ב), וא"כ איך יכול שליח לעשות המצוה בעבורו, כשהוא עצמו אינו יכול. ועפ"הנ"ל ה"ז מובן: אי"ז "דין" שליחות, כ"א התורה רצתה שהאופן בגשמיות שהוא יתן המנות

לרעהו יהי' ע"י שישלח לו ע"י אחר, ובמילא אין שייך כאן כל כללי גדרי השליחות.

[ועפ"ז אין להכריח שיוצאים ידי חובת משלוח מנות גם אם נתנו בעצמם מזה שאם לא כן אפ"פ לשלוח ע"י שליח מפאת כלל הנ"ל, כפי שהוכיח באשל אברהם (סי' תרצה) - כי עפהנ"ל אפ"ל שאין יוצאים ע"י עצמו, ומ"מ מתאים מה ששליח עושה בשבילו, כי אי"ז "דין" שליחות שעליו חל כלל הנ"ל (וראה שו"ת בנין ציון (סי' מ"ד), הובא במשנה ברורה (סתרצ"ה סק"ח) שאכן מסתפק האם יוצאים י"ח משלוח מנות ע"י עצמו)].

וכבר שקו"ט בכמה מקומות בכהנ"ל, ולא באתי רק לחזור על הישנות.

עכ"פ מכהנ"ל נמצא דישנו "ענין" שליחות שבמציאות, וגם זה נק' "שליחות" (כלשון הפסוק "משלוח מנות וגו'"), אף שאין בזה שום גדרי ההלכה ופשוט שזה שייך גם בקטן ועכו"ם (וכל חידוש התורה שבשליחות הוי, בנדון שיש בזה איזה חלות דין).

עפ"ז נמצא שהכלל דאין שליחות לעכו"ם, הוא בדוגמת מה שאין יד לעבד - כמו שאמרי' שם שהיות ובגשמיות יש לו יד, כבר אפ"ל "גיטו וידו באין כאחד", כי יש איזה שהוא קשר בין העבד והשטר, במה שמקבל הגט בידו, ואף שבגדרי ההלכה אין לו יד, כי יד עבד כיד רבו, מ"מ מה שבגשמיות יש לו יד, ה"ז כבר התחלת שייכות, עד"ז בנדון שליחות בעכו"ם, שהיות ובגשמיות יש לו שליחות, לכן כשנעשים הבי"ד שלוחים בשביל (ע"י זכ"י) שהיא מטעם שליחות), כבר יש איזה שהוא קשר בינו להבי"ד, כי השליחות הגשמי יש לו, וכבר אפ"ל בזה גירותו וזכותו (שליחותו) באים כאחד.

ועפ"ז מובן מ"ש התוס' "כיון דבהך זכ"י עשה ישראל הוה לי' כישראל גמור לענין זכ"י", שהכוונה בזה שהזכ"י (השליחות) והגירות (-) מה שנעשה (ישראל) באים כאחד - כי זה מתחיל מזה שיש לו שליחות בגשמיות (והרי גם זה נק' שליחות), שבמילא אפ"ל (בגשמיות ובמציאות) "דכיון דזכות היא לו אנן סהדי דעביד לי' שליח", ולאחר שכבר יש התחלת הגדר הזה, כבר אומרים שזכותו וגירותו באים כאחד, ויש לו הגדר ההלכתי של שליחות זכ"י, ובמילא גם הגירות, וכנ"ל.



גדר מצוות כיבוד אב ואם

הת' שניאור זלמן דייטש

ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ו הי"א) כתב וז"ל: "הממזר חייב בכבוד אביו ומוראו אע"פ שהוא פטור על מכתו וקללתו עד שיעשה תשובה. אפי' הי' אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתיירא ממנו".

ואזיל הרמב"ם לשיטתו בהלכה ד' "והאב שהי' תלמיד בנו אין האב עומד מפני הבן אבל הבן עומד מפני אביו", דהיינו שלדעת הרמב"ם מצוות כיבוד אב הוא בכל האופנים והמצבים של האב, שתמיד חייב בכבודו.

אבל הטור ביו"ד סי' רמ פליג עליו וס"ל שבאביו רשע אינו חייב בכבודו, דאחר שמביא שם דברי הרמב"ם כותב "ונראה לי דכיון שהוא רשע אינו חייב בכבודו". וצ"ב מהו יסוד פלוגתתם.

ואפשר לבאר בזה, ובהקדים: המנחת חינוך (במצווה לג או' ג) חוקר במצוות כיבוד אב ואם, האם כיבוד אב ואם הוי מצוה שבין אדם למקום - דגזירת הכתוב הוא דנוסף על כיבוד כל אדם, דבאדם אחר אין איסור אלא לצערו וכאן מצוה לכבדו, כי בין אדם לחבירו אינו אלא במה שהוא שווה לכל אדם, אבל כאן הוא רק באביו ואימו, א"כ אינו אלא כמצוות שבין אדם למקום ב"ה, או דלמא כיון שהשם יתברך צווה זו המצווה בין אדם לחבירו, הווי בין אדם לחבירו [ועיי"ש הנפק"מ דאם הוי בין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, משא"כ באם הוי בין אדם למקום].

ובעצם אפ"ל דהוי מחלוקת הראשונים, דהנה, הרמב"ן עה"ת (שמות כ, יג) כותב ד"עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבד את אביך כבוד הא-ל הוא, כי לכבוד הבורא צווה לכבד האב המשתתף ביצירה, ונשאר חמשה לאדם בצרכו וטובתו", והיינו דלשיטת הרמב"ן מצוות כיבוד או"א הוי בין אדם למקום.

אבל הרמב"ם בפירוש המשניות במסכת פאה (פ"א מ"א) כותב וז"ל: "וענין מה שאמר אוכל פירותיהן בעוה"ז והקין קיימת לו, מה שאומר לך כי המצוות כולן נחלקין בתחילה על שתי חלקים, האחד במצוות המיוחדת לאדם בנפשו במה שיש בינו ובין הקדוש ברוך הוא כגון ציצית ותפילין ושבת ועכו"ם והחלק השני במצוות התלויות במעלת בני אדם .. וכבוד האבות והחכמים שהם אבות .. וכשיעשה האדם המצוות התלויות בתועלת בני אדם זה עם זה .. ימצא טובה בעוה"ז בעבור שנהג מנהג הטוב בין בני אדם", היוצא מדבריו שמצוות כיבוד אב ואם הוי מצוה

שבין אדם לחבירו, ולכן חשיב שפיר בין הדברים שאוכל פירותיהם בעוה"ז.

ז.א. שלדעת הרמב"ן עיקר המצווה דכיבוד אב ואם הוא בין אדם למקום, דהיינו שמחמת זה שאביו משתתף ביצירה הוי כבוד הא-ל (כלשון הרמב"ן שם), משא"כ להרמב"ם עיקר המצווה הוא מצווה שכלית, וכלשון החינוך "משרשי מצווה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נכל ומנכר וכפוי טובה ... גם יגעו בו יגיעות בקטנותו וגידולו וחינוכו", או כמו שהירושלמי כותב שזה פריעות בעל חוב [ועיין בלקו"ש חט"ו יתרו ב].

ועפ"ז אפשר לבאר טעם מחלוקתם של הרמב"ם והטור באביו רשע; דהרמב"ם ס"ל שמצוות כיבוד אב ואם הוא מצווה שבין אדם לחבירו מצד הכרת הטוב ע"ז שגידלו וחינכו ולכן גם אביו רשע חייב לכבדו, כי הכיבוד הוא בתור הכרת הטוב על אשר נתן לו, ואין נפק"מ לגבי זה אם אביו רשע או צדיק, ובפרט לפי הירושלמי דהוה גדר של פריעת חוב, דמובן הוא שבעל חוב צריך להחזיר חובו אפי' שהמלווה רשע ובעל עבירות.

משא"כ הטור י"ל דס"ל שזו מצווה שבין אדם למקום, ולכן ס"ל שבאביו רשע אינו חייב בכבודו, דכיבוד רשע שעובר על רצונו של מקום הוי היפך כבוד המקום (ולכן יש "מצוה לבזות את הרשע ולהכותו ולקללו") ולכן אינו חייב בכבודו של אביו כי אינו כבודו של מקום כשמכבד את אביו.

וע"פ ביאור הנ"ל דס"ל להרמב"ם שמצות כאו"א הוה מצווה שבין אדם לחבירו, אפשר לתרץ ג"כ הא דהקשו הראשונים (ראה תשובות הרשב"א ח"א סי' יח) מדוע אין מברכים על מצות כאו"א, דהנה, הרמב"ם בהל' ברכות (פי"א ה"ב) כתב וז"ל: "וכל מצוות עשה שבין אדם למקום בין מצווה שאינה חובה בן מצווה שהיא חובה מברך עליה עובר לעשייתה". ועיין במ"מ דכתב "ודקדק רבינו לכתוב בן אדם למקום, לומר דבמצות שבין אדם לחבירו כגון עשיית צדקה וכדומה אין מברכין עליהן".

וע"פ הנ"ל דלהרמב"ם מצות כיבוד אב ואם הוי מצווה שבין אדם לחבירו מובן הא דאין מברכין ע"ז, ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ*.



(* ראה לקו"ש חל"ו פ' יתרו ב' בארוכה. המערכת.)

חסידות

"פרדס רמונים" להרמ"ק בספרי דא"ח

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

עסיס רמונים על הפרדס

באוה"ת פ' יתרו ע' תשעב בהגהות על תו"א ד"ה בחדש השלישי, בהגה"ה על מ"ש בתו"א ד"ה בחדש השלישי, אשר על עולם העשי' נאמר "על כל שבח מעשה ידיך" שהוא בחי' מעשה וכו' חיצוני בלבד, והוא למטה ממדריגת המלאכים שהם מבחי' שם כמ"ש "בורא קדושים ישתבח שמך", משא"כ "מעשה ידיך" שהוא רק בחי' מעשה,

וכותב ע"ז באוה"ת וז"ל: צ"ע דבס' יצירה פי' איך עשר ספירות במספר עשר אצבעות, וז"ל הפרדס בחיבורו עסיס רמונים על הפרדס ש"א פ"א ע"ס במספר עשר אצבעות שהרי הכתוב אומר כי אראה שמך מעשה אצבעותיך, שהם כינוי אל ע"ס. וא"כ איך אומר דמעשה ידיך זהו למטה מבחי' ישתבח שמך. עכ"ל באוה"ת. [ומתרחץ שם בכמה אופנים. ועיג"כ בדרוש לה"ע שאו"ס ב"ה למעלה עד אין קץ, באוה"ת ענינים ע' קטז וע' קכד].

ויש לציין אשר ספר "עסיס רמונים" (שהוא קיצור של ספר הפרדס להרמ"ק ז"ל), חיברו ר' שמואל גאליקו תלמיד הרמ"ק (וחיברו עוד בחיי רבו), כמבואר בדפוסים הראשונים של הספר. ורק בדפוס אמשטרדם של ספר עסיס רמונים, לא נזכר משום מה זהות מחברו, וגם הרבנים המסכימים שם מייחסים ספר זה אל הרמ"ק עצמו.

ולכאור' הלשון באוה"ת כאן "הפרדס בחיבורו עסיס רמונים", הוא ע"פ דפוס אמשטרדם שהי' לפני הצ"צ.

גם יש להעיר, אשר גוף הענין נמצא גם בפרדס עצמו שם בש"א פ"א. אלא כנראה הטעם שבאוה"ת מציין כאן לעסיס רמונים (אף שהוא רק קיצור של הפרדס), כי בעסיס רמונים הלשון הוא (על ענין שהע"ס הם במספר עשר אצבעות) "שהרי הכתוב אומר כי אראה שמך מעשה אצבעותיך", משא"כ בס' הפרדס הלשון על אותו ענין הוא רק: "והכתוב אומר כי אראה שמך מעשה אצבעותיך". אף שגם בפרדס הוא אותו המכוון ממש מ"מ נקט הצ"צ לשון העסיס רמונים שהוא מכריח את זה בפסוק.

הגהות הצ"צ על הפרדס

ספר הפרדס להרמ"ק, הובא במקומות אין ספור בחסידות. ובס' אוה"ת להצ"צ (על מארז"ל וענינים) וכן בספרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, יש גם הגהות רבות על פרקים שלימים של הפרדס. [ובספריית רבינו יש גם טופס אחד של ס' הפרדס מעוטר בהגהות אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בגוכי"ק].

אולם בשני מקומות באוה"ת ראיתי שכותב לשון, שבדרך כלל אינו רגיל:

(א) באוה"ת תשא ע' א'תתקלה, מעיר על מ"ש בפרדס שכ"ג ערך כיור, כי אחרי שמאריך הפרדס בדרגות ובחינות הכיור, הוא כותב: "אלא דקשיא כי כיור ה' בו מים שנראה בחדס, אם לא שנאמר שהמים האלו היו מצד מי גשמים היורדים בגבורה, ולכן היו נפסלים בלינה שהי' שולט בהם הדין החזק. עכ"ל הפרדס.

וכ' באוה"ת: ומ"ש הפרדס שם דרך ספק שמא המים האלו היו מי גשמים במחכ"ת אשתמיטת' המשנה ספ"ד דסוכה נשפכה או נתגלתה הי' ממלא מן הכיור, והיינו לניסוך המים, והמים היו באים מן השילוח שהוא מעיין וכתוב ושאתם מים בששון ממעיני הישועה דקאי על ניסוך המים בפ"ד דסוכה שם דמ"ח ע"ב. עכ"ל באוה"ת.

[ובגוף קושיית הצ"צ על הפרדס נדון בזה בא' מגליונות הבאים בעז"ה].

(ב) באוה"ת שה"ש (כרך שני) ע' תיט, מאריך בענין מור, ומביא מהפרדס שכ"ג בערכו שמביא ממקומות שונים בזוהר בדרגת מור אם הוא כתר או חסד, ומהתיקונים כי מור הוא בחדס או בנצח. ומעיר באוה"ת: ותמיהני שלא זכר מאמר דס"פ משפטים דקכ"ג ע"א דמשמע שהר המור הוא יסוד. [ולעיל שם מביא הצ"צ מעור מאמרי הזוהר ומדרשים המקשרים הר המור וארץ המורי' עם ענין המילה שהוא יסוד].

קבלת הרמ"ק בסוד נקודות

במקומות רבים בחסידות, מובא אשר בספרי הרמ"ק ז"ל לא נמצא מענין הצמצום, והי' סבור אשר הכתר נמשך מא"ס דרך עילה ועלול. ראה אוה"ת על מארז"ל וענינים ע' קיט: כי הנה הרמ"ק ז"ל בפרדס לא ידע מענין צמצום ומקום פנוי הנז' בע"ח כו' ועכ"ז אין ר"ל שהתהוות הכתר מא"ס ב"ה הוא רק ע"ד השתלשלות עילה מעלול כו'. וראה בארוכה בהגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח ע' לט. סה"מ תרס"ה ע' רנד [ושם נזכר ג"כ: "דבפרדס כמדומה שלא נמצא ענין עתיק ואריך"]. סה"מ תרס"ח ע'

רד. וראה גם בהמובא בארוכה בספר הערכים חב"ד כרך ג' ע' קיח. כרך ד' ע' קה.

ובאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהר"ש ע' צד, הלשון: "שהפרדס לא ידע כלל מתהו כמ"ש באגה"ק". ושם בע' צו: כי הפרדס לא ידע מתהו ומשבה"כ ומענין הברורים כמ"ש באגה"ק. [המו"ל שם בהמ"מ מציין לאגרות קודש אדה"ז אג' לד: "עיקר העלאת מ"ן זה של העלאת ניצוצין לא נזכר אלא בקבלת האר"י ז"ל לבדה ולא במקובלים שלפניו"].

ובד"ה לכה דודי בס' מאמרי אדה"ז מארז"ל ע' תנה [והוא הנחת כ"ק אדהאמ"צ של מאמר אדה"ז], כותב על קבלת הרמ"ק: "ואין הפרש בינו לקבלת האריז"ל אלא שזהו בסוד נקודות לבד דהיינו רק י"ס ולא שתחלק הנקודה לי"ס כמו כתר שבחכמה וחסד שבחכמה כו' שאז נקראים ספירות וכשכלולים מבי"ע נק' פרצוף כו' שזהו עיקר קבלת האריז"ל אבל בכלל מאתיים מנה דממילא יש בו כוונת האריז"ל". ושם נזכר ג"כ שהחרוזים של "לכה דודי" ייסדם הר"ש אלקבץ עפ"י קבלת הרמ"ק.

ענין זה ממאמר "לכה דודי" הובא ג"כ בהגהות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בגליון הסידור הנדפס בהוספות לסידור עם דא"ח שיט, ד. ועד"ז בסה"מ תרמ"ו-תר"ן ע' שלד: ידוע ההפרש בין קבלת הרמ"ק לקבלת האריז"ל, דהרמ"ק מדבר בסוד נקודות, ועיקר קבלת האריז"ל בסוד ספ"י ופרצוף (ע' בהקדמת אוצ"ח) ויש בכלל מאתיים מנה. ונזכר מענין זה ג"כ בלקו"ש חכ"ד ע' 133.

ולפעמים מובא בסגנון אחר: אשר הרמ"ק דיבר בדרגת תוהו שבתיקון, והאריז"ל בדרגת תיקון שבתיקון. ראה שיחת ש"פ שמיני תשמ"א.

וראה בשיחת יו"ד שבט תשכ"ג, אודות ס' הגירושין להרמ"ק, ובטעם שלא הובא ס' זה בדא"ח. [ויל"ע עוד שם בשיחה אודות קבלת הרמ"ק].

גדולתו של הרמ"ק ז"ל

ע"ד הפלאת גדולתו של הרמ"ק ז"ל, נזכר בהערת רבינו בקונטרס "אהבת ישראל" ע' 7 (ומשם נדפס ג"כ להוספות בסו"ס כתר שם טוב, קה"ת תשנ"ט, ע' פז). כי אחרי שמביא שם מס' תומר דבורה להרמ"ק פ"ב: שכ' "ירגיל עצמו להכניס אהבת בני אדם בלבו ואפילו הרשעים כאילו היו אחיו ויותר מזה כו'",

מוסיף לציין בהערה שם לסדר הדורות ח"א של"ב (מס' חרדים) שכ' וז"ל: ב' חכמים גדולים מקובלים בדורינו מ' משה קורדאוויי הי' אב"ד בק"ק צפת ונפטר בשנת ש"ל והאר"י הי' מלווה מטתו והעיד שראה

שלווהו תרין עמודי דנהורי וגמיר דלא אתחזי אלא אחד בדרא או לתרין (ויקהל משה ד"ז ע"ד). עכ"ל. והמדובר בדורו של הרמ"ק! עכ"ל רבינו בהערה.

ועיג"כ בלקו"ש חכ"ד ע' 133 ואילך, שמבאר בארוכה מה שהספיד האריז"ל את הרמ"ק ז"ל בפסוק "וכי יהי באיש חטא משפט מות ותלית אותו על עץ" שהוא ע"ד הד' שמתו בעטיו של נחש כו', ע"ש בארוכה.



שני אופנים בהתגלותו של אלי' הנביא

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

ידוע החילוק האמור בכ"מ בדא"ח, בין התגלותו של אלי' הנביא בעוה"ז כשהוא בגוף, ובין כשמתגלה רק ניצוץ מנשמתו (כגון בברי"מ).

וכן ידוע חילוק זה בשו"ת החת"ס (ח"ו סי' צח - הובא בדבריו של הרב גערליצקי שי' בגל' תתא), שבו מבאר ומתרח' כו"כ עניינים. וגם בדבריו הובאה הדוגמה של התגלותו כנשמתו בלבד ביום המילה, ואז הוא בגדר מלאך, וגם התגלותו ללמד תורה ולגלות דינים יכולה להיות באופן זה. אך לעתים מתגלה ומתראה בעוה"ז מלוכש בגופו הזך והקדוש, שנשאר בג"ע התחתון בעוה"ז כו'.

ויש לדעת שחילוק זה נתבאר כבר בתורתו של אדמו"ר הזקן (סה"מ - ענינים - עמ' קד-קה), שאלי' מלאך הברית מתגלה בברי"מ רק ברוחניות, וכך מתגלה לצדיקים ומגלה להם רזי תורה בשכלם ומחשבתם. אך כשנצרך לעשות נס גשמי או לבשר בשורה טובה, אזי יורד ומתגלה בד' יסודות של גופו שנשאר בסערה וכו' (ראה זוהר פ' ויקהל קצז, א).

ויעו"ש במ"מ שמציין למקבילות רבות בדא"ח, וביניהם בס' אמרי-בינה (שער הק"ש פ' יג). לכא'ו הי' אפ"ל שהחת"ס ראה את האמ"ב אצל חותנו הגרעק"א, שהרי אדמו"ר האמצעי נתנו לו במתנה (ראה אג"ק שלו, עמ' רפב ועמ' רפח). אבל נקל לומר שעמד על חילוק זה מדעתו הרחבה, בעינו בדברי תיקוני הזוהר המובאים במאמרו של אדה"ז שם, וז"ל (תיקוני זוהר חדש דף קג, א): קום אליהו .. דאית למאן דאת עתיד לאתגליא ליה מסטרא דנשמתיא בשכל דילה, ואית למאן דאת עתיד לאתגליא ליה בחכמתיא, ואית למאן דאת עתיד לאתגליא ליה פנים בפנים מסטרא דגופיה.



אורך ורוחב בתורה ובמצוות [גליון]

הנ"ל

בגל' תתיא (עמ' 64) הובאו דברי אדה"ז בתו"א פ' שמות (נד, ג), שבמצוות נאמר "רחבה מצותך מאד" - ל' רוחב, ואילו בתורה נא' "ארוכה מארץ מדה" - ל' אורך דוקא שהוא מלמעלמ"ט משא"כ רוחב וכו'.

והקשו, שהרי בפס' זה גופא נאמר גם בתורה "ורחבה מני ים".

והנה זה למעלה מעשר שנים שזכינו לס' מאמרי אדמו"ר האמצעי לס' שמות, שם נדפס אותו מאמר בסגנונו של אדה"א, ובו גם קושיא זו ותירוצה.

והוא בעמ' יח: ומ"ש ג"כ [בתורה] ורחבה מני י"ם, כי שרשה ב"ם הקדמוני.. ע"כ אמר שניהם אורך ורוחב וכו' (יעו"ש).



הערה בד"ה "באתי לגני" תשמ"א

הת' יונה ישראל צבי אבענסאהן

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשמ"א באות ד מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו מהו ענין של אוצר למעלה, דענינו הוא יראת הרוממות, והיינו דמס"נ קשורה עם יראת הרוממות, דהא דיש לו מס"נ הוא רק מפני דבוש מרוממותו ית', וזהו מה שהקב"ה מגלה לנו יראת הרוממות בכדי ליתן לבנ"י כח למסנ"פ.

ואח"ז מבאר "וזהו גם מה שמביא אדמו"ר הזקן בתניא בשם האריז"ל שהנשמה לא ירדה למטה כדי לתקן את עצמו, אלא כדי לתקן את עוה"ז הגשמי והחומרי לעשות ממנו דירה לו ית' בתחתונים", עכלה"ק.

ולכאו' צ"ב, דרבינו מתחיל לבאר מהו אוצר של מעלה דהיינו יראת הרוממות שהקב"ה מבזבז לבנ"י בכדי להפוך העולם לדירה לו ית', ואח"ז מבאר דזהו מה שמבאר אדמו"ר הזקן בתניא פל"ז שהנשמה ירדה בכדי לברר עוה"ז, דלכאו' מהו הקשר בין שני ענינים אלו? - מה נוגע ביאור אדמו"ר הזקן דהנשמה ירדה וכו', לזה שאוצרות של מעלה הם יראת הרוממות והקב"ה מבזבז אותם?

ואולי י"ל בפשטות דכוונת רבינו הוא, דכמו שהקב"ה מבזבז אוצרות של מעלה דהם יראת הרוממות ליתן כח לבנ"י, כן רואין אותו נקודה דהקב"ה מבזבז הנשמות כדי לתקן עוה"ז.

דהנה מצינו שהנשמות גנוזות בתוך אוצר, דבגמ' ע"ז דף ה, א איתא "א"ר יוסי אין בין דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף שנאמר וכו'", וברש"י שם ד"ה עד שיכלו וכו' וז"ל "אוצר יש ושמנו גוף ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד ונתנם לשם" עכ"ל.

א"כ רואין שהנשמות נקראים "אוצר" דלמעלה, ולזה התכון רבינו וזהו גם מה שמובא בתניא וכו', דבאמת שני ענינים הם נקודה אחת - בזבזו האוצרות בכדי להשלים הכוונה העליונה.



בענין ביטול האדם בתפלה

הת' צבי הירש בראנשטיין
תלמיד בשיבה

בהלכות תפלה שנדפס בסדור תהלת ה', קודם שמו"ע, הלכה א כתב וז"ל "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו שנאמר "תכין לבם תקשיב אזנך". וצריך שיראה עצמו כאילו שכינה שרויה כנגדו ויעיר הכוונה ויסיר כל המחשבות הטורדות אתו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו ויחשוב כאילו ה' מדבר לפני מלך בשר ודם, היה מסדר דבריו ומכוין בהם לבל יכשול, ק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שצריך לכוון לפניו מחשבתו כי לפניו המחשבה כדיבור כי כל המחשבות הוא עיקר, ואם תבוא לו מחשבה אחרת בתוך התפלה ישתוק עד שתתבטל המחשבה". עכ"ל.

והנה בספר המאמרים המשך תרס"ו-ז - מאמר ד"ה ביום השמיני עצרת, מבאר ענין הביטול בדרגת חכמה ע"י משל של אדם המתפלל שהוא בביטול עצמו וז"ל "כמשל העומד לפני המלך וכו' ולא יכול להיות בהתפשטות דבר לדבר דבר וחצי דבר וכו' ... ואין מילין בלשונו כלל רק ידבר בלחש. וג"ו אינו יודע מה שמדבר בהיותו בלתי רשות שכלו ורצונו כלל איך לדבר והיינו שאין הדיבור בבחירה וכו' ... והוא הענין, דשמו"ע שהוא בחי' ביטול דחכמה כעומד לפני המלך, ולכן אומרים קודם שמו"ע א-דני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך שלא בבחירה ורצון וכו'". עכ"ל.

ולכאור' צ"ב כי בהל' תפלה משמע שבשמו"ע צריך "לסדר דבריו ומכוין בהם יפה" דהיינו שהוא במציאות בפ"ע והוא מבקש צרכיו, ואילו בהמאמר הנ"ל מבואר דבשמו"ע "הוא אינו יודע מה שמדבר, בהיותו

בלתי רשות שכלו ורצונו כלל איך לדבר", דהיינו שאינו במציאות ולכן אינו יכול לדבר בשכלו ורצונו אלא שלא בבחירתו הוא מדבר, וצ"ב בזה באיזה אופן צריך להתפלל? אם באופן הא' שהוא יודע ומכוין מה שאומר, או באופן הב' שמתפלל ומדבר שלא בבחירתו, דלכאור' הם הפכיים זמ"ז?

וי"ל שבאמת שניהם ענין אחד הוא - ע"פ המבואר בקונטרס התפלה באות ב' שמבאר שם שהעבודה האמיתית הוא לייגע מוחו בהתקשרות גדולה, ואז תהי' התפעלות הלב בדרך ממילא, שהוא ענין משיכת הלב, דהיינו שבתחילה צ"ל ההתכוונות בעניני אלקות, ואח"כ כהמשך לזה נהי' בביטול.

ולפי"ז י"ל דבהלכות תפלה בסדור תהלת ה' מדבר בנוגע ההתקשרות הגדולה שצריך להיות בתחילת עבודת ה', והוא ע"י שמסדר דבריו ומכוין בהם יפה, משא"כ בהמאמר בס"ו מדובר בנוגע ההתפעלות הלב שבא אח"כ, שאז הוא ביטול בעצם, ולכן אין לו מילים לדבר דבר.



רמב"ם

בענין "וגרם לו ולהם תשועה והצלה"

הרב משה הבלין

ראש ישיבת תות"ל וחבר לשכת הרבנות - קרית גת, אה"ק

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ד "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר: וצדיק יסוד עולם. זה שצדק הכריע את כל העולם לזכותו והצילו".

והנה יש שינוי בלשון הרמב"ם: דכשמדובר בכף חובה הוא כותב "וגרם לו השחתה" ובזכות הוא כותב "וגרם לו ולהם תשועה והצלה".

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא מהגמ' בקידושין ד' מ, ב "ת"ר לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי עשה מצוה אחת אשריו שהכריע עצמו לכף זכות. עבר עברה אחת אוי לו שהכריע עצמו לכף חובה. (ומוסיף רבי אליעזר ב"ר שמעון) שהעולם נידון אחרי רובו והיחיד

נידון אחר רובו עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה". וא"כ מלשון הגמ' משמע שבחובה וזכות פועלים אותו ענין, דכ' אותו הלשון על זכות ועל חובה - "שהכריע את עצמו וכל העולם כולו לכף זכות ולכף חובה". אבל מהרמב"ם נראה דמוסיף עוד דבר, שבחובה גרם רק לעצמו השחתה ולא לעולם כולו, ובזכות גורם לו ולהם תשועה והצלה. כלומר שהרמב"ם מחדש עוד דבר שבענין הכריע - בזכות וחובה שווים, ובענין השחתה ותשועה והצלה יש הבדל בין זכות וחובה, שבחובה גורם רק לו השחתה, ובזכות גורם לו ולהם תשועה והצלה.

וצלה"ב מאין מקור הרמב"ם לזה. וכן ילה"ב מה שהרמב"ם מוסיף הפס' וצדיק יסוד עולם שלא מובא בגמ' בקידושין.

והנראה לומר בכל זה דהנה בפ"ג מהלכות תשובה ה"א כתב הרמב"ם "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכיות ועונות, מי שזכיותיו יתרות על עונותיו צדיק, ומי שעונותיו יתרות על זכיותיו רשע, מחצה ומחצה בינוני. וכן המדינה אם היו זכיות כל יושביה מרובות על עונותיהן הרי זו צדקה, ואם היו עונותיהן מרובין הרי זו רשעה. וכן כל העולם כולו וכו'". ובה"ב "אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו וכו' וכן מדינה וכו'" וממשיך "וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהן מרובין מזכיותיהן מיד הן נשחתין וכו'".

ובלח"מ שם כתב שגם כשיש בעולם רוב עוונות, הצדיקים ניצולים. וכן כשיש במדינה רוב זכיות הקב"ה נפרע מהרשעים כל אחד ואחד לבדו, וכן כתב ה'עצמות יוסף' בקידושין ד' מ, ב - שגם כשימצאו במדינה שרובן חייבים יפסד המדינה והיחידים ינצלו בזכותם, וכמו שהיה אצל נח, ועיין בחידושי המקנה בקידושין ד' מ, ב ד"ה ר"א בר"ש וכו'.

וא"כ חזינן מכאן שאפילו כשיש בעולם רוב עבירות אינו משפיע על הצדיקים שהם ניצולים, ולפי"ז הפירוש מכריע עצמו וכל העולם כולו לכף חובה הכונה על העולם הגשמי החיצוני ולא על נפשות הצדיקים, ולכן כתב הרמב"ם בה"ד שבחובה מכריע את עצמו וכל העולם כולו, הכונה על גשמיות העולם, אבל השחתה גורם רק לעצמו ולא לנפשות הצדיקים, כמש"כ הלח"מ וע"י. אבל בזכות, בנוסף על הא דמכריע את עצמו את כל העולם כולו לכף זכות - דהכונה על גשמיות העולם וחצונותו -, גורם לו ולהם תשועה והצלה כלומר גם לנפשות שאינם צדיקים.

ומקורו של הרמב"ם מהגמ' יומא לח, ב: "אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן בשביל צדיק אחד העולם מתקיים שנאמר וצדיק יסוד עולם".

דמוכח מהגמ' שצדיק מציל גם נפשות אחרים, וזהו מה שמביא הרמב"ם גבי זכות שמביא לו ולהם תשועה והצלה, ומביא מהפס' "וצדיק יסוד עולם", שזהו בנוסף על מה שצדיק מכריע את כל העולם לזכות ומצילו, דזהו החידוש של ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן על הגמ' בקידושין. וכ"ז הוא רק בזכות ולא בחובה, שבחובה גורם רק לו השחתה.

וכן יש להוסיף דהנה מובא בגמ' יומא ד' פו, ב "תניא היה ר"מ אומר גדולה תשובה שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו". ובחדא"ג מהרש"א כתב שם הביאור מ"ט מוחלין גם לעולם כולו, ומסביר שזהו ע"ד מה דאיתא בקידושין מ, ב שהכריע עצמו וכל העולם כולו לכף זכות, כיון שעשה תשובה זדונות נעשין לו זכויות, ויש לו ריבוי זכויות והכריע עצמו וכל העולם כולו לכף זכות. והא דמוחלין בזכותו לאנשים אחרים בודאי הפי' שמוחלין לנפשות אחרים, וזה על דרך מ"ש הרמב"ם שבזכות גורם לו ולהם תשועה והצלה, ועדיין יש לעיין בכל זה.



אם ייבחנו הנביא בדברי עתידות לרעה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

הרמב"ם בהל' יסוה"ת (רפ"י) מבאר: "כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו, אינו צריך לעשות אות כו' שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות ויאמנו דבריו ... אומרים לו: אם נביא אתה אמור דברים העתידים להיות, והוא אומר, ואנו מחכים לראות היבואו דבריו אם לא יבואו, ואפילו נפל דבר קטן - בידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולם יהי' בעינינו נאמן". ובה"ב ממשיך: "ובודקין אותו פעמים הרבה, אם נמצאו דבריו נאמנים כולן - ה"ז נביא אמת כו'". ובה"ג מבאר החילוק בפועל בין דברי העתידות של מעוננים וקוסמים לזה של נביא: שבנביא - כל דבריו מתקיימים, משא"כ במעוננים - אין מתקיימים כל הפרטים.

ובה"ד ממשיך: "דברי הפורעניות שהנביא אומר כו', אם לא עמדו דבריו - אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים 'הנה דבר ולא בא' ... אבל אם הבטיח על הטובה, ואמר שיהי' כך וכך, ולא באה הטובה שאמר - בידוע שהוא נביא שקר כו'. הא למדת, שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא כו'".

והנה מפשטות הל' בריש הפרק לכאורה משמע, שהדרך להוכיח שה' שלחו הוא ע"י הודעת דברים העתידיים בין לטובה ובין לרעה, שהרי אין הרמב"ם מחלק שזהו דוקא כשהוא מודיע טובה.

והא דמבואר שיש הבדל בין טובה ורעה, זהו אם רוצים להוכיח שהנביא אינו נביא. דאזי דוקא אם אמר לטובה ולא נתקיים - א"כ יש הוכחה שאינו, ובפשטות אף אם קודם לזה הוכיח שהוא כן נביא; ואילו אמר דברי עתידות לרעה ולא נתקיים, אין זה הוכחה שאינו נביא. אבל אם הודיע דברי עתידות לרעה ונתקיים נבואתו - לכאורה זה ג"כ יכול להוכיח על אמיתית נבואתו.

אמנם מה"הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן נבואתו" לכאורה משמע, שרק ע"י דברי טובה יבחן הנביא - בין להראות שהוא נביא ובין להראות שאינו נביא.

וההסברה בזה י"ל ע"ד (ולא ממש) הא דעדים המעידים עדות שא"א להזימה - אינם נאמנים. ובפשטות הטעם הוא (אף דבעצם נאמנות העדים הוא גזה"כ): דההוכחה שעדים אומרים אמת הוא רק באופן דיכולים להזימן ולהוכיח שאין זה אמת, אבל כשאינן אפשרות זו - אינם נאמנים.

וא"כ י"ל דעד"ז כאן: דהא דאפשר להוכיח אמיתותו של נביא - הוא רק כשאומר דברי נביאות באופן כזה דאם לא יתקיים יוכח שהוא נביא שקר, דאז דוקא אם ה' אמת ה"ז הוכחה שהוא נביא אמת; אבל אם אמר דבר, שאפילו אם לא יבא לא יהי' מזה הוכחה שהוא נביא שקר - א"כ אף אם כן יבואו דבריו, מ"מ אי"ז הוכחה שהוא נביא אמת.

אבל לאידך י"ל, דכיון דכמה פעמים אמר דברי העתידות ונתקיים - ה"ז הוכחה על נביאותו, ואף שאמר על דבר שאם לא יתקיים אעפ"כ לא יחזיקוהו כנביא שקר, וכדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם בריש הפרק. וצ"ב.



אין מעמידין מלך מקהל גרים

הת' שמואל לובעצקי
תלמיד בישיבה

בהל' מלכים פ"א ה"ד כותב הרמב"ם ד"אין מעמידין מלך מקהל גרים אפי' אחר כמה דורות עד שתהי' אמו מישראל".

והרדב"ז (מכת"י) על אתר מבאר דהגם ששינוי בתוספתא דאין מעמידין מלך אלא מן המשיאין לכהונה, וזה שכתוב "מקרב אחיך" הוא

מהמובחר שבאחיו, וכדמשמע גם בפרק החובל, מ"מ יסבור הרמב"ם שאם אמו מישראל כשר כדשנינו בפרק החולץ. ודרשת "ומקרב אחיו" דורש כהספרי דמ"ש "מקרב" הוא לא מחוצה לארץ, ו"אחיו" הוא ולא אחרים, וכזה משמע גם בעובדא דאגריפס שאמרו לו כל ישראל "אחינו אתה" ולא היו כל ישראל מחניפין אותו.

והיינו דמעובדא דאגריפס שקראו לו ישראל אחינו אתה מוכרח שהיתה אמו מישראל, ומזה מוכרח שלא ישראל מחניפין אותו.

ותמוה הוא דהרי בגמ' סוטה מא, ב - שנינו ההיפך, דאיתא שם "תנא משמיה דרבי נתן באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס", וכדאיתא גם מהתוספתא שם פ"ז ה"ח "משם ר' נתן אמרו נתחייבו ישראל כליה שחנפו לאגריפס המלך", והיינו דאדרבה ישראל חנפו לו לאגריפס המלך בזה שאמרו לו אחינו אתה ודלא כמ"ש הרדב"ז.

(ולשיטת הרמב"ם י"ל בפשטות וכמו שביאר בפיה"מ דאגריפס המלך לא היתה אמו מישראל, וע"כ בזה שאמרו לו "אחינו אתה" היה זה חנופה שע"כ נתחייבו כליה), וצ"ע.



הלכה ומנהג

מצות "ידיעת התורה" ומצות "והגית בו"

הרב מרדכי שמואל אשכנזי

מרא-דאתרא כפר חב"ד, אה"ק

ידוע מה שמבואר בהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ד ה"ו. וראה גם פ"ג ה"א ובקו"א שם. וכן הוא גם בלקו"ת במדבר עא, ג. ועוד) - שלימוד התורה מתחלק לב' מצוות: המצוה ידיעת והשגת כל התורה כולה, שזהו לימוד כל ההלכות בטעמיהן דוקא בקצרה ("שהן פי' כל התרי"ג מצוות בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים"), דאז המטרה בלימוד אינו הלימוד לכשעצמו - אלא הידיעה וההבנה בתורה שבא על ידה; והמצוה ד"והגית בו יומם ולילה", שזהו אף שכבר למד והשיג כל התורה כולה - דמ"מ מחוייב הוא להגות בתורה יומם ולילה (ולא רק לחזור על לימודו מפעם לפעם כדי שלא ישכח), ומטרת לימוד זה אינו לשום מטרה אחרת, אלא המטרה היא הלימוד לכשעצמה, "הדבור וההגיון בה" (כלשונו של אדה"ז בלקו"ת במדבר עא, ג. וראה להלן). ויש ביניהם נפק"מ להלכה

לענין דחיית מצות "הדביקות האמיתית ביראה ואהבה אמיתית" (בפ"ד שם), או לענין דחיית מצות פו"ר (פ"ג שם), כמבואר שם בארוכה. דכל הנ"ל הוא חידוש בניגוד למה שאומרים בפשטות, שבעצם, שני ענינים הנ"ל כלולים במצוה אחד: לימוד התורה, ואין מצוה של ידיעת והשגת התורה כמצוה בפ"ע. ואכ"מ.

והנה חידוש זה, מה שלימוד התורה מתחלק לב' מצוות אלו, שהוא ענין עיקרי בהגדרת מצות תלמוד תורה - מבואר גם בספר התניא (שכמו שכבר הארכתי במ"א (ראה 'מבוא' לס' 'הלכות תלמוד תורה עם הערות וצינונים') - מצינו קשר מיוחד בין ה'ל' ת"ת של אדה"ז לספר התניא; וכן ברוב הפרקים מדבר מענין מעלת תלמוד תורה וכו') ע"פ פנימיות הענינים.

והוא בהקדים מה שבפ"ה, שהוא הפרק בו מבאר אדה"ז מעלת לימוד התורה - שעל ידה הרי הוא מיוחד עם חכמתו ורוצנו של הקב"ה ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות...", כותב, וז"ל: "ד"מ כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה - הרי שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלובש בה באותה שעה".

והנה בפירוש המושג "לאשורה על בוריה" מביא ב'ליקוטי פירוש' לר"א חיטריק (ע' קמא, וראה שם גם ע' קמג) מ'רשימה לרש"ג: "לאשורה על בוריה: היינו דוקא כשמייגע א"ע להבין עמקות הדבר, וזהו לאשורה על בוריה, משא"כ כשלומד בלא עיון כגון שחוזר משניות בע"פ אז יכול להיות שלא יהי' שכלו מלובש בהמושכל".

ויש להוסיף בדיוק הענין, דהנה מצינו אכן עד"ז בעוד שני מקומות, בה'ל' ת"ת, בו מביא אדמו"ר הזקן את הלשון "לאשורה על בוריה", ובשניהם הכוונה ללימוד והבנת ההלכות בטעמיהן דוקא, ואלו הן:

(א) פ"ב ה"א: "ושליש בתלמוד המבאר טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ... כי אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בוריה. ונקרא בור. ולכן יש אוסרין להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד...";

(ב) פ"ג ה"ט: "וכל זה בת"ח שלמד או שדעתו יפה ומצליח בתלמודו ... אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן ... רק הלכות פסוקות לבדן ... ונקרא בור ... אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתי עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בוריה שהוא לימוד ההלכות בלי טעמים כמשנ"ת למעלה...".

ועפ"י י"ל שזוהי ג"כ כוונת אדה"ז בתניא באמרו ד"כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה ... לאשורה על בוריה": דכשמבין ומשיג את ההלכה בטעמה דוקא (ולא רק שמבין מה שמוציא בשפתיו, הלכות פסוקות בלבד) - אזי הוא ש"שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה". וכלשון הגמ' הנ"ל (סוטה כב, א) המובא בהל' ת"ת, שכשאינו משיג את ההלכה בטעמה - נק' בור, ולא נחשב כמבין את ההלכה ההיא, וכמתבטא מכך ש"יש אוסרין [לו] להורות אפילו לעצמו".

והנה בהמשך הפרק שם, לאחר שמפליא במעלת הבנת והשגת הלכה "לאשורה על בוריה", ממשיך וז"ל: "וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות, ואפי' על מצות התלויות בדבור, ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדבור".

ולכא' צריך ביאור מהי הגדרה זו של "תלמוד תורה שבדבור" שהיא בניגוד להבנת הלכה 'לאשורה על בוריה', ולמה הכוונה?

וראה ב'מ"מ, הגהות והערות קצרות' לסש"ב פ"ה, שרבינו עומד על תיבות אלו - "מצות תלמוד תורה שבדבור" - וכותב, וזלה"ק: "(להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז [פ"ג ה"א ופ"ד ה"ן] ובקו"א שם [פ"ג ד"ה והנה] דיש מצות ידיעה"ת ומצות והגית בו. וגם במצות והגית יש חלק ההשגה. ואולי זהו רמז שכתב ג"כ והשגתה היינו חלק המח' שבוהגית)".

כלומר שרבינו מבאר בפשטות, ד"מצות תלמוד תורה שבדבור" - הכוונה להלימוד באופן ד"והגית בו יומם ולילה", וכחידוש אדה"ז הנ"ל; דלכן נקרא "תלמוד תורה שבדבור", כיון שכנ"ל, עיקר ענינה של "והגית בו יומם ולילה" - הינה הלימוד לשעצמה, כלומר "הדיבור וההגיון בה" (שצריך להוציא בשפתיו מה שלומד) בדברי תורה לשעצמה; דלא מודגש כאן כלל את המטרה שיש ע"י הדיבור בדברי התורה, אלא הדיבור בתורה עצמו.

- הרי מבואר, שבעצם פרק זה בתניא אכן נסוב על ב' מצוות הנ"ל שבתלמוד תורה וחילוקם זה מזה (כמו בהל' ת"ת): דכשהאדם לומד את ההלכות בטעמיהן, "לאשורה על בוריה" (כנ"ל), שאז "שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה", שזהו המצוה ידיעת התורה והשגתה, אז - בפנימיות הענינים - מיוחד הוא עם חכמתו ורצונו של הקב"ה ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל..."; אמנם כשהוא לומד רק באופן ד"והגית בו יומם ולילה", "תלמוד תורה שבדבור", שכנ"ל לא מודגש בה הבנת ההלכה בשכלו שעל ידי הדיבור בלימוד התורה, הנה אז אין את היחוד נפלא (ראה לקו"ש חט"ז ע' 436 הע' 23: "ועפ"י הוא [ה"יחוד נפלא"] רק ע"י ידיעת התורה ... משא"כ

באם לא ידע כו', אף ש(בתושב"כ) מברך ברכת התורה (ראה לקו"ת ויקרא ה, ב)..."), ד"זאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה ... אפי' על מצות תלמוד תורה שבדבור". (אלא שכנ"ל ברשימות, הנה גם בהמצוה הפרטית של "והגית" יש חלק ההשגה והמחשבה, וגם הוא 'נכלל' בהמצוה ידיעה"ת לענין היחוד נפלא שנעשה ע"י לימוד התורה).

[ויל"ע היטב להתאים ביאור זה שברשימות, ש"מצות תלמוד תורה שבדבור" - הכוונה למצות "והגית בו" (וכן הל' "הדבור וההגיון בה" שבלקו"ת ביחס למצות "והגית"), עם מ"ש כ"ק אדמו"ר בס' 'חידושים וביאורים בש"ס' ע' קלז הע' 21, ועד"ז בספר המאמרים מלוקט ח"א ע' ריא הע' 55 (-הובאו בס' 'הל' ת"ת עם הערות וצינונים' פ"ב סי"ב הע' 10\ג), דלכאו' מבואר שם שחיוב הדבור בת"ת הוא תנאי במצות "ולמדתם" דוקא, ואינו שייך למצות "והגית" - שמקיים גם בהרהור ומחשבה. וצ"ב, ואכ"מ].

(ועד"ה הנ"ל בתניא פ"ה יש לציין גם למ"ש אדה"ז בפכ"ה: "כגון לעמול בתורה בעיון ובפה לא פסיק פומיה מגירסא וכמארז"ל לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאו". וידוע מה שמבארים בזה, שהמשל מ"שור לעול" ומ"חמור למשא" הינם כנגד ב' הענינים של "עיון", ידיעה"ת, ו"בפה", לא פסיק פומי' מגירסא, שזהו המצוה ד"והגית בו" (ראה בס' 'נהורא דאורייתא' מ"ג פ"ח עד"ז)).

והנה, בענין חידושו זה של אדה"ז, שת"ת מתחלק לב' מצוות שונות, יש להעיר מהמאירי בתהלים על הפסוק "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" (א, ב), שכותב, וז"ל: "וודו"ל (ע"ז יט, א) בתחלה נק' תורת ה' ולבסוף נק' על שמו ... אחר שאמר ובתורת ה' חזר ואמר ובתורתו - נראה שאמרה על עצמו, וא"כ יהי' הפי': "כי אם בתורת ה' חפצו" - ללמוד אותה, ואחר שידעה - נק' "תורתו יהגה בה יומם ולילה", עכ"ל. כלומר, שכל זמן שעדיין אינו יודע את התורה, דאז נק' "תורת ה'", אז ה"ה "חפצו" ללמוד אותה; ולאחר שכבר למדה, וכבר יודע את התורה, שאז נקראת על שמו - "תורתו" - מ"מ עדיין "יהגה יומם ולילה", כדי לקיים מצות "והגית".

- הרי נמצא (בפשטות), שגם המאירי מבאר ב' חלקי פסוק זה באופן שמתואמים לב' אופנים שונים בלימוד התורה - ממש ע"ד כפי מה שמחדש אדה"ז.

ויומתק עפ"י לשונו של כ"ק אדה"ז בתניא פט"ז: "...להיות בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה בפיו". דלכאו' הכוונה למצות "והגית",

ומ"מ שינה לשונו מכמ"ק (כפככ"ה הנ"ל) שכותב "לא פסיק פומי מגירסא" - ונקט לשון הפסוק דתהלים: "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". ועפ"י מה שהבאתי מהמאירי על פסוק זה בתהלים - לכאור הדברים מאירים.

וכן יומתק עפ"י הנ"ל שינוי הלשונות בתניא, שבפי"ג (יט, א) כותב: "ולכן ה' רבה מחזיק עצמו בבינוני, אף דלא פסיק פומיה מגירסא ובתורת ה' חפצו יומם ולילה", ולא כתב כנ"ל בפט"ז: "...ויהגה בה יומם ולילה". - ועפ"י הנ"ל מובן: בפי"ג, שהמדובר הוא אודות רבה שעסק בידיעת התורה יומם ולילה, כבשלהי הוריות ד"רבה עוקר הרים", לכן כותב "בתורת ה' חפצו יומם ולילה", כשהכוונה כנ"ל במאירי למצות ידיעת התורה - שכל זמן שעדיין עוסק הוא בידיעת התורה נקראת התורה "תורת ה'"; משא"כ בפט"ז מיירי בהנהגת כל אדם, ומובן ופשוט שאינם בדרגת "עוקר הרים" כרבה, לכן כותב "יהגה יומם ולילה", היינו מצות "והגית" בפה, כנ"ל במאירי.

- ב -

והנה, לכאורה יש להביא סימוכין לשיטת אדה"ז הנ"ל גם מנוסח התפלה שתיקנוה אנשי כנסת הגדולה, ובהקדים, דהנה נפסק בשו"ע (ראה שו"ע סי' מז ס"ו) שאם שכח אדם לברך ברכת התורה קודם התפילה - יוצא הוא בברכת 'אהבת עולם' (רבה) 'שבברכות ק"ש', ששם מדבר הוא מענין תלמוד תורה ("...ותן בליבנו בינה להבין ולהשכיל ... והאר עינינו בתורתך וכו'");

ורבינו יונה (ריש ברכות ד"ה 'אלא') מחדש בזה עוד יותר, שאפשר לצאת גם בברכת 'אהבת עולם' שבברכות ק"ש דערבית, מפני שגם שם מדבר מענין לימוד התורה ("תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת וכו'"). - הרי שגם ברכה זו, כמו ברכת 'אהבת עולם' שבברכות ק"ש של שחרית, מיוסדת, בחלקה עכ"פ, על לימוד התורה. [אך להעיר מלקו"ש ח"ד ע' 1365 ד"ה 'ובכל אופן': "ובכל אופן צ"ע הטעם דגם עם הארץ שאינו יכול ללמוד מיפטר בברכת ת"ת שחרית גם על אחר שאמר ק"ש דערבית, אף ש"דברים בטלים (שלו) בהיתר" (תניא פ"ח)]. וצ"ע, שהרי בירך ברכת 'אהבת עולם' לפני ק"ש דערבית, וא"כ למה הוצרך לתלות בברכה"ת שמברך בשחרית. וצ"ב, ואכ"מ].

והנה, כשמתבוננים בב' ברכות אלו רואים שיש ביניהם חילוק מהותי. דהנה בברכת אהבת עולם שבברכות ק"ש של שחרית - מודגש ביותר ענין ההבנה בתורה: "ותן בליבנו בינה להבין ולהשכיל ... והאר עינינו בתורתך"; אמנם בברכת אהבת עולם שבברכות ק"ש של ערבית, הנה

הדגש הוא על הלימוד גרידא, ועוד יותר, על הדבור שבלמוד התורה: "...על כן ה' אלקינו בשכבנו ובקומנו נשיה בחוקיך ונשמח בדברי תורתך ... כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה" - שלא מוזכר, ולו ברמז, ענין הבקשה להבנה בתורה, אלא הלימוד לכשעצמו. וטעמא בעי.

אמנם עפ"י חידוש הנ"ל של אדה"ז י"ל, שאכן, הכוונה בב' ברכות הנ"ל הם לב' מצוות אחרות לגמרי שבתלמוד תורה גופא. וזהו הביאור לשינוי הלשוניות ביניהם. דאילו בשחרית מדובר בענין הלימוד שמביא לידי ידיעת והשגת התורה, שהמטרה בזה היא ההבנה, ועל כן הבקשה מהקב"ה הוא ש"יאר עינינו בתורתך", ושיתן בלבנו "בינה להבין ולהשכיל"; אמנם בערבית שהכוונה להלימוד באופן ד"והגית בו יומם ולילה", שכנ"ל מטרתה הינה הלימוד לכשעצמה, הנה על כן הבקשה הוא ש"נשיה בחוקיך" (ענין הדבור, וכמו שמודגש זה כנ"ל בפ"ה בתניא), וכן ש"בהם נהגה יומם ולילה", שלשון זה מיוסדת אכן על הפסוק של "והגית בהם יומם ולילה".

אמנם עדיין יש לבאר למה זה חולקה ב' מצוות אלו דוקא בסדר כזה - שבשחרית דוקא, מדבר ומבקש בענין הלימוד שמטרתה ההבנה; ואילו בערבית דוקא, מדבר ומבקש בענין הלימוד שהיא באופן ד"והגית בו וגו'".

וי"ל בזה, ובהקדים, דהנה המצוה לקבוע עתים בתורה (במי שאינו יכול ללמוד כל היום), מה ששונה אדם "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית", משמע מכו"כ ראשונים, וכן מכ"ק אדה"ז, דהסמיכוה חכמים על הפסוק ד"והגית בו יומם ולילה" (ראה רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ח ובשוע"ר אדה"ז הל' ת"ת פ"ג ס"ד: "לקיים מה שנא' והגית בו יומם ולילה"). אמנם עי' בס' 'הלכות תלמוד תורה עם הערות וצינונים' פ"ג ס"ד הע' 17 וד מה שהבאתי מהר"ן נדרים ח, א, דמשם משמע שהחייב דת"ת ע"י פרק אחד של הלכות או ק"ש, שחרית וערבית, נסמך על הפסוק ד"ובשכבך ובקומך" שבפרשה ראשונה של ק"ש (ראה בזה ברכות כא, א). ועי"ש עוד מספר יראים סו"ס רנד. ושם בהע' 43ג הבאתי ממנורת המאור (אלנקה) שכ' כן בהדיא: "ואם אינו יכול להתעסק בתורה כל היום כולו - די לו בשתי הלכות בשחרית ובשתי הלכות בערבית ... לקיים מה שנא' ודברת במ בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, ובשכבך שהוא הערב, ובקומך שהוא הבקר".

וא"כ, שיש מקור לקביעת עתים בתורה גם מ"ובשכבך ובקומך", צ"ב מדוע מביאים הרמב"ם וכ"ק אדה"ז כמקור לקביעות עתים בתורה שחרית וערבית - את הפסוק ד"והגית בו יומם ולילה", שהוא מדברי קבלה

(יהושע א, ח), ולא מביאים את הפסוק ד"ובשכבך ובקומך" שבפרשת ק"ש שהוא מן התורה? [וראה קו"א על השאג"א סי' א].

ומה שנראה לומר בזה הוא, דהנה, לענין ת"ת נראה ששונה היא משאר מצוות התורה בזה שלענינה הלילה הולך אחר היום; דאילו לענין שאר מצוות התורה היום הולך אחר הלילה. וכן הוא גם דיוק לשון חז"ל הנ"ל (מנחות צט, ב. הל' ת"ת פ"ג ס"ד): "פרק אחד שחרית [והדר] ופרק אחד ערבית", ואין הלשון: "פרק אחד ערבית ופרק אחד שחרית". ועי' ג"כ בלשון הרמב"ם שם (הובא בשוע"ר סי' קנה, א), שכ': "חייב לקבוע לו עת ביום ו[הדר] בלילה".

וכן מבואר גם לענין ברכות התורה, עי' שוע"ר סי' מז, ז: "וכשלומד בלילה כ"ז שלא ישן, א"צ לברך לד"ה - שהלילה הולך אחר היום". ומקורו מהרא"ש ברכות פ"א סי"ג.

ועי' בפי' רבינו יונה שם (ברכות ו, א מדפי הרי"ף) ד"ה 'ואמר מורנו': "...ואפילו כשקורא בלילה, לא נאמר שהלילה מהיום האחר הוא שיצטרך לחזור ולברך [ברכת התורה], שאף על פי שבשאר הדברים אנו אומרים היום הולך אחר הלילה - גבי הקריאה הלילה הולך אחר היום. וכדאמרינן בירושלמי: אמר ר' יוחנן - אנן אגירי דיממא, אנן יזפינן ביממא ופרעינן בליליא. כלומר, מי שהוא שכיר אין לו להתבטל ממלאכתו כל היום, וכיון שכן ואנחנו מצוה עלינו לקרוא כל היום, א"כ אנו כמו פועלים שאין לנו להתבטל מהקריאה, ומה שאנו מתבטלין ממנה ביום הוא כמו הלואה אצלנו ואנחנו פורעין אותה בלילה, - הנה שקריאת הלילה הוא מהיום ההוא. ולפיכך בברכה שבירך בבוקר ... נפטר גם כן במה שלומד בלילה".

ולכא' המקור לזה - שלענין ת"ת הלילה הולך אחר היום - הוא מלשון הפסוק: "והגית בו יומם ולילה". מקודם "יומם" ואח"כ "לילה".

ועפ"ז ניחא מה שהרמב"ם ואדה"ז מביאים לענין קביעות עתים לתורה הפסוק ד"והגית בו יומם ולילה" דוקא, על אף שהוא מדברי קבלה, כיון דאם המקור למצוה זו הי' מהפסוק ד"ובשכבך ובקומך" - הי' הדין בת"ת כבהרבה מצוות שהיום הולך אחר הלילה. מקודם "ובשכבך" ואח"כ "ובקומך".

ועפכ"ז מה מאוד מובן הסדר שבברכות ק"ש. דהנה בענין הסדר בלימוד התורה גופא, בין ב' מצוות אלו הנזכרים ('ידיעה'ת' ו'והגית בו'), מובן שקודם בא החיוב של לדעת ולהבין כל התורה כולה, ולאחמ"כ, כשכבר יודע כל התורה כולה, הנה עדיין חל עליו החיוב של "והגית בו

יומם ולילה". ועל כן, כיון שכנ"ל, סדר היום והלילה לענין לימוד התורה הוא שקודם "יומם" ואח"כ "לילה", א"כ מובן מה שבתחילה, בשחרית, יש להזכיר ולבקש על הלימוד שמטרתה לדעת כל התורה כולה דוקא, ולאחמ"כ, בערבית, אז דוקא יש לבקש על הלימוד ד"והגית בו יומם ולילה", דזהו, כנ"ל, אף לאחר שכבר יודע כל התורה כולה.

ויש להאריך עוד בכ"ז, ועוד חזון למועד.



בגדר איסור רפואה בשבת לשי' אדה"ז

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

א] בשו"ע אדה"ז סי' שכח סעי' מג פסק "כל אוכלין ומשקין שהם מאכל בריאים מותר לאכלן ולשתותן לרפואה אע"פ שהם קשים לקצת דברים וניכר קצת שמתכוין לרפואה .. אעפ"כ כיון שדרך הבריאים לאכלן לפעמים שלא לרפואה מותר לאכלן גם לרפואה וכל שאינו אוכל ומשקה בריאים אסור לאכלו ולשתותו לרפואה גזירה משום שחיקת סמנים וכו'".

ומבואר בשיטת אדה"ז וכן נקטו הפוסקים דמאכל בריאים מותר לאכלן אפילו במתכוין לרפואה (ראה רמב"ם פכ"א הכ"ב "ואוכלן כדי להתרפאות", וכן לשון הטור ושו"ע סעי' לז).

ובערוך השולחן סי' שכח סקמ"ז הקשה דמגמ' ברכות לח, א משמע להדיא דאם מכוין לרפואה אסור שאמר שם על הך דכל האוכלין אוכל אדם לרפואה "גברא לאכילה קמיכוין ורפואה ממילא קא הוי". וכתב ע"ז דצ"ג.

ב] ועוד יש להקשות מהו הטעם דמותר לאכול כדי להתרפאות, ולמה לא גזרו משום שחיקת סמנים.

דאי נימא דמותר רק בנתכווין לאכילה יש לבאר דאע"פ דרפואה ממילא קא אתי, מכיון דאין כוונתו לרפואה לא גזרו שישחוק סמנים לרפואה, אבל לשיטת הפוסקים דמותר לאכלן אפילו בנתכווין לרפואה, מהו הטעם שלא גזרו, ומאי שנא מסתם רפואות שאסור לעשותן בשבת?

ובאג"ט מלאכת טוחן סקמ"ו אות ב כתב לחדש דהגזירה היא רק מפני אחרים הרואים, וכיון שאחרים יתלו שמתכווין לאכילה מותר.

(והטעם שלעצמו אין לגזור כתב עפ"י דברי הצל"ח בביצה יד, א דממ"נ, אם הוא ע"ה לא יועיל הגזירה שלא ידע האיסור, ואם הוא ת"ח לא שייך למגזר),

ולכן מותר לאכול אוכלין אע"פ שהוא נתכוין לרפואה כיון שכל הגזירה היא בשביל הרואים והכא אין לחוש, שהרי הם יתלו שלא נתכוין לרפואה אלא לאכילה. עיי"ש (והובא סברא זו בקצות השולחן סי' קלד סקט"ז, וכן כתב בתוס' רי"ד שבת קח, ב. עיי"ש).

ג] אמנם ביאור זה צ"ע שהרי נפסק בשו"ע אדה"ז סעי' כז "שורה אדם קילורין רכין וצלולין מע"ש ונותנן ע"ג העין בשבת לרפואה, ואין גוזרים משום שחיקת סמנים שכיון שהצריכוהו לשרותן מע"ש יש לו היכר בזה שאסור לעסוק ברפואות בשבת, ואין לחוש למראית העין מפני שאינו נראה אלא כרוחץ שכיון שהוא רך וצלול סבור הרואה שהוא יין" (ומקורו בשבת ד' קח ופירש"י שם).

והנה הכא הרי אין חשש שאחרים יבואו להחזיר רפואה שהרי יתלו שרוחץ עינו ביין, ואעפ"כ צריך לשרותו מע"ש כדי לעשות היכר לעצמו.

ומבואר בהגזירה אינה רק בשביל אחרים אלא גם לעצמו, וא"כ מדוע באוכלין פסק אדה"ז שגם לרפואה מותר ולא גזרו שיבא לשחוק סמנים.

ולפי"ז צ"ב ב' פרטים: א) דלכאורה בגמ' ברכות מבואר דרך בנתכוין לאכילה מותר. ב) מהו הטעם שבאוכלין לא גזרו היכי שנתכוין לרפואה?

דן ויש לבאר בזה דסוגית הגמ' ברכות שם דקאמר דמותר לאכול לרפואה משום דגברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא אתי - יש לפרש בב' אופנים; א) דההיתר היא משום כוונתו, שנתכוין לאכילה וכן נקט הערוך השולחן וכן משמע לכאורה משמעות הלשון.

ב) דההיתר היא משום דאי"ז רפואה אלא אוכל, דזה דבר דשייך לומר ב"י (וכלשון הגמ' "אית לך למימר") גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הוי.

ולפי אופן זה אפילו בנתכוין לרפואה מותר, וכפשטות לשון המשנה כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכו', כיון דשם אוכל עלי' ואי"ז מעשה רפואה.

וכן פירש"י שם דגריס גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הוי ואח"כ כתב בד"ה וצריכא "דאע"ג דתניא לענין שבת דאוכל הוא ומותר לאכול בשבת....". וראה פירש"י שבת קמ, א ד"ה לשתות לא קמבעיא לי דבלאו רפואה משקה הוא ותנן כל המשקין שותה.

ובכ"ח שם סק"ז כתב וז"ל דפשיטא למתני' דשרי בשבת כיון שעומד לאכילה אע"ג דעיקרו לרפואה (וראה בשיטת ריב"ב שם על הרי"ף).

ולפי"ז טעם הדבר שמותר לאכול אוכלין ומשקין שדרך הבריאם לאכלן לפעמים היא דכיון דשם אוכל עלי' בכה"ג לא גזרו משום רפואה.

הן ויסוד זה כתב אדה"ז בתחילת הסימן בסעי' א' וז"ל "מ"מ כיון שעושה לרפואה וניכר הדבר שמתכוין לרפואה אסור משום גזירה שמא ישחוק סממנים לרפואה כשיהי' מותר לעסוק ברפואות בשבת ויתחייב משום טוחן" - דכתב בזה ב' פרטים; שעושה לרפואה, וניכר הדבר שמתכוין לרפואה, ואין לומר ד"ניכר הדבר" הכוונה דאסור רק בניכר הדבר לאחרים, שהרי בקילורין אין מראית עין כמבואר לקמן, ואעפ"כ צריך היכר לעצמו. ומבואר דאסור אע"פ שאין מראית עין.

אלא דהפירוש ניכר הדבר שמתכוין לרפואה היא הגדרה במעשה זה שעושה, שהיכן גזרו - רק היכי שמתכוין לרפואה וניכר הדבר שמתכוין לרפואה, דהיינו שחפצא של מעשה זו היא מעשה רפואה שמיוחדת לרפואה, דאם אינו ניכר הדבר ויש לתלות שזה מעשה אכילה או רחיצה וכה"ג אין זה מעשה רפואה ולא גזרו בזה.

וזה מה שמסיים אדה"ז שם בסעי' א' "גזירה שמא ישחוק סממנים לרפואה כשיהי' מותר לעסוק ברפואות בשבת", דמהי ההגדרה "לעסוק ברפואות" - שעושה לרפואה וניכר הדבר שמתכוין לרפואה.

ולפי"ז מובן הטעם מדוע באוכלין מותר אפילו בנתכוין לרפואה דכיון שאין ניכר הדבר שהיא לרפואה, שלפעמים היא לאכילה, אין זה עוסק ברפואה.

ולהעיר דבכל הסימן כתב הלשון ניכר הדבר שמתכוין לרפואה, ובסעי' כז בקילורין כתב הלשון מראית עין,

- והביאור, דבכל הסימן בא להגדיר מהי רפואה, ולכן כתב ניכר הדבר שמתכוין לרפואה שזה תנאי מהי רפואה,

אבל בסעי' כז דאירי ברפואה (קילורין), אלא שמותר כיון שעושה היכר לעצמו ששורה בע"ש, וע"ז כתב דמדוע לא חששו למראית עין - משום שאחרים יטעו שזה יין שרוחץ בו.

ונמצא דכל היכי דאין הדבר ניכר שהיא רפואה מותר כיון שאין זה מעשה רפואה.



לשמה' בחוטי ציצית

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע או"ח סי' יא ס"ב: "טוואן עכו"ם וישראל עומד על גבו ואומר שיעשה לשמה להרמב"ם פסול להרא"ש כשר. הגה: ונוהגין שיסייע הישראל מעט וכדאיתא לקמן סי' לב סעיף ט וביו"ד סימן רעא גבי תפילין וס"ת". ע"כ.

ועיין במשנה ברורה ס"ק יב שהוא מצדד שהמנהג לסייע הוא רק על צד היתור טוב, אבל בדיעבד כשר אפילו בלא סיוע כלל להרא"ש כיון שהישראל עומד על גבו ומלמדהו לעשות לשמה. ובשער הציון הוא מציין להמ"א שם (בהלכות תפילין) והגר"א כאן.

אבל עיין בקו"א סי' יא ס"ק א', דמוכח שדעת רבינו שהא דכותב הרמ"א שנוהגין שיסייע הישראל מעט הוא מעיקר דדינא, ואף הרא"ש אינו חולק על הרמב"ם אלא גבי עיבוד עורות לשם ס"ת כיון דאין צריך לחשוב לשמה אלא בתחילת העיבוד, זה יעשה הנכרי ע"ד ישראל המלמדו ומזהירים על זה, אבל גבי טווית ציצית דכל הטווייה צריך להיות לשמה הוי דומיא דכתיבת הגט דמודה ביה הרא"ש, דנכרי אדעתיה דנפשיה קא עביד כו' ומלשון השו"ע אין ראייה כלל כו', אע"כ צ"ל דהשו"ע קיצר כאן וסמך עמ"ש בסי' לב שמשמם נלמד דין זה בב"י.

והנה בסי' לב סעיף ט איתא שאם עיבדו עכו"ם פסול, ולרא"ש כשר אם ישראל עומד על גבו וסייעו, אבל דעת רמ"א ס"ק יא כדעת הב"ח והש"ך (יו"ד הלכות ס"ת) שבדיעבד אפילו לא סייעו כלל כשר, דהנה הטור ביו"ד סי' רעג הביא דעת רבינו ברוך שאם מעבדו וישראל עומד על גביו ומסייעו שרי. והטור הביא גם דעת העיטור שסובר דסגי בנכרי שמעבדם לשמה, ואף שאין העיטור כותב שצריך סיוע של הישראל, מ"מ סובר הב"י שכיון שהרא"ש כותב שנהגו העם כה"ר ברוך "וכן הדעת מכריע דבגט דבעינן שכתב כל תורף הגט לשמה זה לא יעשה אבל בעיבוד לא בעינן אלא בתחילת העיבוד כשישים העור לתוך הסיד שיאמר אז אני עושה כך לשם ס"ת וזה יעשה הנכרי כשיאמר לו הישראל כך". ועיין שם בדברי הטור שהביא רב נטרונאי שכותב הישראל יסייע עמו מעט, וזהו המקור להא דאיתא ברמ"א שם (סי' רעא סעיף א) שהישראל צריך לסייע מעט.

והנה הש"ך והב"ח סוברים שהוא רק לכתחילה, כיון שאין צריך לשמה רק בתחילתה כשמשמין העור בתוך הסיד, וכן דעת רבינו בהלכות תפילין סימן לב סעיף יח. אבל רבינו סובר דכל זה הוא בעיבוד, אבל לא

בטווייה, וכנ"ל. ועיין בהביאור הלכה סי' יג ד"ה וישראל עומד על גבו, שהביא דעת הגר"א שטויות ציצית יש לו הדין של ס"ת ומילה כיון דברגע הוא, עושה אדעתא דישראל. אבל קשה ביותר מה שהגר"א כותב בטויות החוט שנעשית ברגע, ועיין בה'ערוך השלחן' שכותב שהמציאות היא שטויות חוטים לציצית נמשכת לאיזה זמן ולא הוה רק רגע, וכדעת רבינו).

אבל דא עקא, כיון שהמקור להא דמהני סיוע קצת הוא הרב נטרונאי, שכותב כן בעיבוד קלף ושם אין צורך לשמה אלא בתחילת העיבוד כשמימים העור לתוך הסיד, ושם מהני סיוע קצת, א"כ מנא לן שמהני סיוע קצת בטויה האורכת זמן מסוים, וכדמצינו שרבינו בסי' לב פוסק שבדיעבד כשר אפילו בלי סיוע הישראל (משום שאין צורך לשמה כרגע), משא"כ בטויית ציצית פסק רבינו שפסול בדיעבד אם אין הישראל מסייע.

ומשום זה נראה לומר בדרך אפשר, שכאן - כשרבינו כותב שמועלת אם הישראל מסייע קצת - הוה פירושו שהישראל מסייע קצת כל משך זמן הטוייה, דכיון שהישראל משתתף כל משך זמן העשיה, אמרינן שהעכו"ם עושה על דעת הישראל.

ולכאורה כיון דאמרינן שאם הישראל מסייע קצת כל משך זמן הטויה מועלת, א"כ גם בגט צריך להיות כן שגם הישראל מסייע קצת כל משך כתיבת הגט שהוא כשר, אבל דבר זה לא מצינו בהלכות גטין, וצריך לומר שקשה לצייר מציאות שהישראל יסייע קצת בכל משך כתיבת הגט, דהסיוע צריך להיות באותו העשיה של העכו"ם, עיין מ"א סי' לב ס"ק יא. ועוד י"ל דכיון שבגט צריך להיות כל הכתיבה לשם האיש וגם לשם האישה, חוששין שהעכו"ם יעשה אדעתיה דנפשיה, ואינו מכוין כל משך הגט לשתי מחשבות, משא"כ בטויות חוטים שאינו צריך אלא מחשבה אחת.



בענין מגיס בשבת

הרב דב טברדוביץ

ראש מכון סמיכה - תות"ל כפר חב"ד, אה"ק

כתב רבינו בסימן רנב סעיף ב' "והמגיס בקדירה רותחת אפילו אינה על האש חייב משום מבשל שההגסה גורמת למהר הבישול ואפילו אם סממני הצבע נתבשלו כבר כל צרכן מבעוד יום מ"מ כשמגייס בהן בשבת חייב משום צובע שע"י ההגסה נקלט הצבע בצמר כו'", ובסימן שיח סעיף ל' כותב רבינו "האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין מע"ג האור אם

אינן מבושלין כל צרכן לא יוציא מהם בכף שנמצא מגיס ויש בזה משום מגיס כמ"ש למעלה", עכ"ל. והנה מקטע זה משמע שמגיס דאורייתא ישנו רק אם לא נתבשלו כל צרכן ואפילו בעודן על האש, שהרי רבינו מראה מקום למה שכתב לעיל - ושם אינו מחלק אם עומד על האש או שהוסר מעל האש, וגם מצד הסברה אין שייך בישול דאורייתא במה שכתב נתבשל כל צורכו, וכמ"ש רבינו בסימן שיח סי"א שאין בישול שייך בנתבשל כל צורכו [ורק בלח שנתקרר יש בישול אחר בישול].

והנה בהמשך סעיף ל ה"ל מוסיף רבינו "אבל אם נתבשלו כל צרכן מותר להגיס בהן לאחר שהעבירן מע"ג האור אבל צמר שביורה אע"פ שקלט העין אסור להגיס בו (משום צובע), שכן דרך הצבעין להגיס בו תמיד כדי שלא יחרך". וכאן יש לכאורה להקשות, שהרי בסימן רנב ה"ל משמע שכל החיוב הוא רק משום שע"י ההגסה נקלט הצבע, ומשמע שאם כבר קלט הצבע אין איסור, ואילו כאן אסור רבינו אע"פ שקלט הצבע? והנראה לומר דבסימן רנב מדבר רבינו מדין איסור תורה וכאן מדין דרבנן, כלומר שמדין תורה רק אם לא נקלט הצבע אסור אבל מדרבנן אסור גם אחר שנקלט הצבע.

והטעם שרבינו בסימן רנב אינו מתייחס לאיסור דרבנן הוא, כי בסימן רנב אסור רבינו לתת צמר ביורה מבעוד יום מחמת חשש הגסה ולכן צריך שהקדירה תהא טוחה בטיט כדי שלא יבוא לחשש מגיס, ומובן שהגזירה היא רק מחמת חשש דאורייתא - על כן מזכיר רבינו אפשרויות של איסור תורה בלבד, כי לא גזרו מחמת חשש מגיס דרבנן כי הוא גזירה לגזירה. - ושם לא נכנס רבינו לפרט דיני מגיס אלא דיני השהיה מערב שבת, ומשא"כ בסימן שיח ששם עיקר דיני בישול והלכות מגיס מביא רבינו גם דיני מגיס דרבנן, שאפילו בנתבשל ונקלט הצבע בצמר יש שם מגיס מדרבנן, ובסוגריים מבאר רבינו שהאיסור הוא משום צובע, ויש לעיין דהרי כבר קלט הצבע קודם, ומה שייך בזה צובע? - ואולי הפי' שכיון שבלי ההגסה היה נחרך ונשרף הצמר והצבע ע"כ זוהי פעולה שנחשבת צביעה מדרבנן, ואפשר גם שזה במוסגר כי כנ"ל כיון שכבר נצבע כראוי אין שייך בזה צובע כלל, אלא דמ"מ כיון שזה דרך הצבעין זה דומה למכה בפטיש או צובע אע"פ שאינו באמת צובע, ורק שעושה פעולה שלא יתקלקל הצבע.

והנה בהמשך הדברים כותב רבינו "ויש מחמירין גם בקדירה בכל ענין והעיקר כסברא הראשונה והרוצה להחמיר יחמיר בהגסה ממש אבל להוציא בכף אין להחמיר כלל בנתבשלה כל צרכה ואינה על האש", עכ"ל. והיוצא מזה שבעודה על האש אין להגיס ויש מקום להחמיר גם בהוסרה מן האש,

וטעם הדבר שמחלק בין עודה על האש או שהוסרה מעל האש מדין מגיס דרבנן בנתבשלה כל צורכה אע"פ שבמגיס דאורייתא בלא נתבשלה כל צורכה אין חילוק כנ"ל, נראה לבאר, דהנה יסוד איסור מגיס בנתבשלה כל צורכה נתקשו בזה מה האיסור, הרי כבר נתבשלה כל צורכה ומה איסור בישול שייך בזה. והנה יש שביארו בזה שעצם ההיפוך והקירוב לתחתית הקדרה והאש זה גם כן נקרא בישול מדרבנן, כי יש כאן תוספת מסוימת, ולכאורה ביאור הדברים הוא ע"פ מה שכתבו קצת פוסקים שבעודה על האש יש בישול אחר בישול - משום שמוסיף באיכות הבישול [והובאו דבריהם במשנה ברורה סימן שיח ובשער הציון מו], או באופן אחר משום שכן דרך המבשלים ע"ג האש להפך בכף כדי שלא ישרף ודומה למלאכה, וכעין מה שהביא רבינו גבי צביעת צמר כנ"ל, ולכן יש מקום להחמיר יותר ע"ג האש מדין מגיס דרבנן, ולכן יש מה להחמיר בזה בעודה על האש אפילו בלי הגסה, אלא עצם ההוצאה נאסרת לכתחילה - כיון שבדרך ממילא נמצא מגיס, אבל בהוסרה מן האש אין לאסור אלא בהגסה ממש, וטעם האיסור בהגסה ממש גם באינה על האש יש לבאר דמ"מ יש כאן דמיון לבישול בעצם ההיפוך וקירוב החתיכה על הרוטב או אל חלק התבשיל שהרי לכן הוא מגיס ודומה למלאכה.

אבל בעודה על האש יש טעם נוסף לכך כנ"ל, כי ההגסה שלא יחרך וישרף ג"כ דומה למלאכה, ולכן בזה יש להחמיר גם בהגסה מועטת, דהיינו שע"י שמוציא בכף נגרמת ההגסה ממילא בסגנון אחר יש שני צדדי איסור במגיס; האחד משום שמערבו ברוטב - ובזה אין לחלק בעודה על האש או שהוסרה משם, והשני משום שגורם שלא יחרך וישרף וזה שייך רק בעודה על האש, והנה הוצאת מאכל מהקדירה בכף אינה פעולת ערבוב ממש שתיאסר מצד שמוסיף בבישול, ועל כן מותר כשאינה על האש ורק בניעור והגסה ממש אסור, משום שמסייע לשפר התבשיל - ודומה לבישול כנ"ל.

אבל בעודה על האש יש גם הענין שמונע את השריפה של המאכל ודומה למלאכה כנ"ל, וזה שייך גם אם בדרך ממילא זה נגרם ע"י הוצאת דבר מהתבשיל כיון שמ"מ זה מונע אפשרות שישרף התבשיל, ולכן זה אסור גם אם זה נעשה בהגסה מועטת שנעשית בדרך ממילא ע"י הוצאת דבר מהקדירה, אלא שמ"מ זה רק מדרבנן - כיון שמבושל כבר כל צורכו וכנ"ל.



תפילת ש"ץ על גבי בימה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

יש לברר ההלכה אם יש חשש שהש"ץ יעמוד בבימה מוגבהת במזרח ביהכנ"ס [מדובר שבנו ביהכ"נ חדש בימה ארוכה לאורך כותל המזרחי שמעליו הארון קודש ועמוד התפלה].

א. גמ' ברכות י', עב, ואמר רבי יוחנן משום ר' אלעזר בן יעקב אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל שנאמר "ממעמקים קראתיך ה'", תניא נמי הכי לא יעמוד אדם לא ע"ג כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל לפני שאין גבהות לפני המקום שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתוב "תפלה לעני כי יעטוף" וברש"י "דרך עניות" ע"כ.

ומבואר בזה לכאור' ב' דינים: א) החפצא דתפלה צריכה לבוא "ממעמקים" ולכן לא יתפלל במקום גובה. ב) מצב הגברא בתפלה צריך להיות בביטול וממעמקים כי אין גבהות לפני המקום. וב' המ"ד הם ב' דינים שונים לכאור' ¹.

והבית יוסף ריש סימן צ' כ' "וכ' ה"ר מנוח שאם כוונתו להשמיע לציבור אפילו ע"ג כסא וספסל מותר, וכ"כ בס' אהל מועד וכ"כ רבינו הגדול מהר"א ז"ל, והכלבו בשם רב מתתיה וכ"כ רבינו ירוחם בשם רב חנוך גאון וכ"כ ה"ר דוד אבודרהם אצל חזרת ש"ץ התפלה".

ומבואר בזה טעם ההיתר - שהוא כדי להשמיע לציבור ומכל הספרים שציין הב"י מצוי אצלי ספר אבודרהם, ושם מפורש "מכאן נהגו שהש"ץ עומד בתיבה להשמיע לרבים ולהוציא מי שאינו בקי. ואע"פ שאמרו אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, טוב הוא זה המנהג שאלמלא כן לא שמעו מרב הקהל המתאספים בביהכ"נ".

(1) ומדויק קצת מהרמב"ם ריש פ"ה מהל' תפלה "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהם ולעשותם, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן כו' ותקון המקום" בהמשך לזה כתב בה"י "תקון המקום כיצד יעמוד במקום נמוך", ורק בה"ז כ' "לא יעמוד אדם במקום גבוה שלשה טפחים או יותר ויתפלל", ומבואר מזה, דהוא דין במעשה התפלה ואופנה, שבחפצא דתפלה ג"כ דין מקום "ממעמקים", וראה ג"כ שוע"ר ריש סימן צ'.

ומדויק שיסודו הוא "החיוב", והוא שיעמוד במקום נמוך. ורק בהלכה שלאח"ז מוסיף שלא יעמוד במקום גבוה היינו "השלילה", ואכ"מ.

וכן נדייק בשו"ע סי' צ ס"א "המתפלל לא יעמוד לא ע"ג מיטה וכו' אלא אם כן היה זקן או חולה או שהיה כוונתו להשמיע לציבור".

ב. המגן אברהם שם ס"ק ג כ' "ועכשיו נהגו שהמקום שהש"ץ עומד הוא עמוק משאר הבית הכנסת משום ממעמקים קראתיך ה' וכ"כ האגודה, ואפשר דמשום הכי אמרינן בגמ' בכל דוכתא יורד לפני התיבה וכו' ע"ש. ולכאור' מדויק הוא בגמ' "אל יעמוד במקום גבוה אלא במקום נמוך", שלא רק שולל הגבוה אלא מחייב שהמקום יהי' נמוך.

לפי"ז ייצא לכאור' דביהכנ"ס עם רצפה שטוחה מקיר לקיר דבין כך א"א לש"ץ לקיים ה"מעמקים" יותר לו לעמוד ע"ג מקום גבוה, כי מצד החפצא דתפלה אין כאן ממעמקים ומה מגרע, - ע"ז מוסיפה הברייתא עוד דין שגם מצד הגברא צ"ל "ממעמקים" באופן שאין גבהות לפני המקום. ואז אם הבחירה היא בין רצפה שטוחה לבימה גבוהה וודאי שיעמוד על הרצפה השטוחה, דסוכ"ס מקיים ממעמקים².

[בסגנון אחר: מצד החפצא דתפלה "ממעמקים" הו"ע חיובי שיבוא ממקום נמוך מצד הגברא בתפלה "ממעמקים" הו"ע שלילי לא לעמוד במקום גבוה].

ג. והנה בהיתר של ש"ץ כותב רבינו הזקן (שוע"ר שם) "וכן ש"ץ שצריך להשמיע לצבור מותר לו לעמוד ע"ג מקום גבוה, אפי' ע"ג כסא וספסל, ואין בזה משום גבהות כיון שכוונתו בזה כדי להשמיע לצבור" ואח"כ מעתיק מנהג הנ"ל מהמגן אברהם. עיי"ש.

ולכאור' מזה שמדייק וכותב "ואין בזה משום גבהות" ולא רק כדברי הפוסקים הנ"ל שהוא היתר כדי להשמיע לציבור, ייצא דבמקום שהביהכ"נ שטוח, ואין מדריגה יורדת להש"ץ (כפי שראיתי בביהכנ"ס המהר"ל בפראג), כך שמצד החפצא דתפלה אין דין "ממעמקים", יוכל הש"ץ לעמוד על הבימה ג"כ. כי כנ"ל בש"ץ שכוונתו שישמעו הציבור אין חיוב "ממעמקים" גם מצד הגברא, כי "אין בו משום גבהות", וע"י בב"ח שם שג"כ כתב ע"ד לשון אדמוה"ז "דכיון שלא עלה במקום גבוה

(2) ואפשר עוד לדייק, דהמ"ד הראשון כותב אל יעמוד אדם וכו' למ"ד השני הלשון הוא לא יעמוד אדם וכו'. וידוע החילוק ש"אל" הוא לשון בקשה ו"לא" הוא לשון ציווי (ראה בארוכה בספר ביאור שמות נרדפים, רש"א ורטהיימר, עמ' לט). ובהנ"ל מבואר דזה שהחפצא דתפלה צריכה להיות ממעמקים אינו לעכב רק בקשה אם אפשר ואם לא עשאו אין מעכבים, אבל ה"ל יעמוד" מצד הגברא שלא יהי' בגבהות לפני המקום הוא ציווי ואזהרה כי איך תתקבל תפלתו והוא בגבהות ח"ו. ודו"ק.

אלא מפני שהצורך הביאו לכך שיעלה לשם א"כ אין בזה משום דמראה גבהות לפני המקום עיי"ש עוד.

ולהעיר ג"כ במגדל עוז על הרמב"ם בהלכה זו (הל' תפלה פ"ה ה"ז) כותב "וגם נהגו בכל הקהלות להתפלל ש"ץ בבמה ובמגדל, כן הורה ר"מ ז"ל מקוצי בר"ה".

(לא נכנסנו לפרטים כשיעור הבמה הוא שיעור בית שחלק רשות לעצמו ומותר וכו').



המנהג להאכיל העופות בשבת שירה [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בגליון העבר (תתט - ע' 85) כתב הרב ישראל אליעזר שי' רובין לבאר יסוד ההיתר בזה ולמה אין לחשוש לדברי המג"א (אדמה"ז), והביא כמה טעמים: א - דמצוה דוחה עובדין דחול ("אין להקפיד" תו"ש, או "לית לן בה" ערה"ש) ב - מצד חינוך "אין מעכבים התינוקות לתקוע" (רשימות דברים)¹.

אבל העיר דלכאו' טעמים אלו הם בדיעבד, ומדברי הרבי שכתב "והלוואי היו מחדשים עתה מנהג זה בכל קהלות ישראל" נראה דזהו לכתחילה "גם לגדול, ובריש גלי כהמהר"ל". והסביר וחידש - דאולי י"ל "דמזונותיהן עליך" מצד השכר שמגיע עליהם שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה (ע"ד נתינת מזונות לפני כלב הפקר).

ויש להעיר: הערת אדמו"ר בלקו"ש ח"ב (שהביא הרב הנ"ל) ע' 522 הע' 15 כתב על המילים "פלעגט הייסען די קליינע קינדער קאשע אז זיי זאלן ווארפען פאר די הינער און פייגלעך", ובהערה שם: "זע שו"ע או"ח ס"ס שכ"ד וסי' שמ"ג בנ"כ שם, ספר תו"ש שם". והיינו שבזה מציין הרבי לדברי הפוסקים שבזה יבואר מנהג המהר"ל (והיינו שבעיני מ"מ אלו יובן מנהג זה).

והנה, הרב הנ"ל כתב לומר עוד שבהערה זו הכוונה דעל ידי דניתן לתרנגולים (שבזה יש היתר מפורש בשו"ע) ובדרך ממילא ישאר גם לציפורים (ובאם אין תרנגולים אין היתר זה).

(1 וראה עוד: ציץ אליעזר ח"ד סי' כח מה שכותב בענין זה.

אבל לכאור' יש להעיר בכ"ז: (בנוסף על זה שאף שבספר השיחות תש"ב כתוב ההערה על המילים "הינער", מ"מ בלקו"ש ח"ב כתוב הערה זו על המילים "פייגעלעך") נראה שאם זה היה כוונת הרבי היה מפורש יותר דהיתר לשאר ציפורים הוא בדרך ממילא מהנתינה לתרנגולים ובפשטות נראה דהנתינה היתה "לפניהם" בשווה. ובפרט דיש להוסיף, דכיון דהמנהג הוא בדומה למה שקרה בקי"ס, הרי שם היה נתינה להציפורים עצמם, היה נראה יותר דענין פשטות המנהג כולל נתינה לפני הציפור עצמה.

והנה בכללות הדבר היה אפשר לומר דבזה דמציין לסי' שמג מבאר דהגם דלגדולים הרי"ז אסור וכמו שפסקו המג"א ואדמה"ז בסי' זה ("נ"כ" ס"ס שכד), דאין מדובר שם בנתינה על ידי קטנים דווקא, ומשמע דהיה מנהג על ידי גדולים, וע"ז כתבו שאינו נכון. אבל המנהג של המהר"ל היה במיוחד על ידי (מה שהגדולים נתנו ל) קטנים² (ע"ד שקרה בקרי"ס) ובזה מציין הרבי לשו"ע סי' שמג דאוי"ל דהכוונה להמבואר במג"א "...דכל דבר שהוא משום מצוה ספינן ליה בידים כגון שמחנכין אותו לתקוע בשבת. וכ"כ ... דמותר להאכיל פסח לקטן אע"פ שלא נמנה עליו כיון שהוא חינוך מצוה...". וכן פסק אדמה"ז ס"ח שם "כך דבר שהוא משום חינוך מצוה מותר לספות לו איסור בידים .. כגון להאכיל פסח לקטן שהגיע לחינוך אע"פ שלא נמנה עליו ואין הפסח נאכל אלא למנוייו אע"פ כיון שמתכוין לחנכו במצות מותר...".

והיינו דיכולים לכתחילה ליתן לקטנים "איסור בידים" כשהוא משום מצות חינוך ע"ד שנותנין שופר לקטן לתקוע בשבת כדי להתלמד. ויתירה מזו: גם בספיית פסח (דיש סברא דאיסור שלא למנויו הוא דאורייתא) ועד"ז בענייננו, יש בקיום מנהג "צורך מצוה" ו"חינוך מצוה" ולימוד בענייני מנהג (וכמבואר המשך השיחה שם) ולכן מותר ליתן לו ה"קאשע" ליתן ל"פייגעלעך" בשבת.

אבל לכאור' ישלה"ב בזה (אם זהו כוונת הרבי): דלכאור' בשופר עניינו הוא חינוך "כשיגדל" יהיה אצלו חיוב ומצוה זה, לכן שייך עכשיו ענין החינוך, אבל לענייננו לא יתחייב בזה לכשיגדל א"כ מהו ענין החינוך (היינו, ע"ד המבואר שם בס"ח באדמה"ז דאין להטעימו מכוס של מילה ביה"כ, אע"פ שהוי צורך מצוה (כדי שלא יהא ברכה לבטלה) גזירה שמא יסרך ויעשה עד"ז גם כשיגדל). ואולי היה אפ"ל דלגבי הגזירה "דילמא

(2) וראה באשל אברהם בוטשאטש קסז דנכון לעשות (הנתינה לצפור) ע"י קטן דאין זה שבות גמור.

יסרך" שאני דבר שכל ענייננו נעשית דווקא לקטנים שבזה אין לגזור כל כך "דילמא יסרך".

אבל לאחר עיון קצת, נראה לכאורה שאין זה כוונת הרבי: (בנוסף על הדחוקים הנ"ל לחלק בין נדו"ד ל"שמא יסרך" דעלמא) דהנה בס' ההתועדיות תשמ"ז ש"פ בשלח ע' 448 (דלכאו' הוא המהד"ב) כתב שם הערה עד"ז: על המילים "לפני התרגולים"³, וכתוב שם בהציון "שו"ע או"ח סשכ"ד ס"י-יא". סשמ"ג". והכתוב בסעיף י-יא: א - ההיתר ליתן מאכל בפי התרגולים, ב - מה שאין נותנים מזונות לפני דבורים, יוני שובך, עליה, חזיר, אבל נותנים לפני אווזין ותרגולים ויוני בייתות, וכלב.

ונראה מזה שהכוונה כפשוטו היא להיפך לציין אופני ההיתר בנתינת התרגולים ושאר עופות כדי לומר שמנהג המהר"ל היה באופן המותר לכו"ע. ולכן, מה שהביא מס' שמג (אינו לומר שמותר ליתן איסור בידים בידי התינוק לצורך חינוך מצוה, אלא ההיפך) - הוא לומר המבואר שם שאביו מצווה להפריש בנו מאיסור ואפי' מד"ס, והאיסור לספות לו בידים איסורים אפי' "כל אדם".

ולכן העיר על המילים "תרגולים" לפרש: דכמו דמפורש במנהג המהר"ל דהיה ניתנה לתרגול דאין בזה איסור כמו"כ יש לפרש בשאר העופות והציפורים מדובר באופן דמזונותם עליך. וע"ד המבואר במשנה (שבת קנה, ב) דנותנים לפני יוני הרדיסאות וכן פסק בשו"ע ובשו"ע אדמה"ז ס"ו (אלא שלבסוף מציין הרבי גם להתוס' שבת שמלמד זכות על המנהג מצד ענין המצוה כו'. אבל לכאו' כללות ההערה והציון עניינו "בעווארענען" שהמנהג היה באופן המותר לגמרי). וא"כ - מה שביטא הרבי ש"הלואי היו מחדשים עתה מנהג זה בכל קהילת ישראל" הוא שיהיה באופן המותר לכו"ע כמו במנהג המהר"ל⁴.

(3) שבזה מוצדק לכאו' שהערה זו היא על לציין על נקודת ה"תרגול". אלא שלפענ"ד אי"ז שבזה דוקא ישנו ההיתר, אלא אדרבה: זה מלמד על הכלל כולו שנתניה לציפורים היה בדוגמא זה (ובפרט דהרמז למדרש ששם הבת היה נותנת לצפור עצמו, ולא היה "בדרך ממילא").

(4) ויש להוסיף: הנה בשלטי הגיבורים בשבת פכ"ד דף סז בדפי הרי"ף אות ב כתב: "...מיהו צ"ע למה זה יוני שובך ועלייה שהם שלו מקרי אין מזונותן עליך. ואיכא למימר דמש"ה מקרו אין מזונותן עליך לפי שמוצאים לאכול במק"א והלכך לעולם אינן ממתנין לו שיתן להם מזונותיהם כמו שעושים יוני הרדיסאות ותרגולים ואווזים דאין דרכן לשוטט אחר מזונותיהם והלכך אפי' יוני השובך ועלייה הם שלו מקרי שפיר אין מזונותן עליך והכי דייק רש"י בלשוננו".

ואולי יש להוסיף בזה: הכתוב בשיחת אדמו"ר הקודם שציווה לחלק להילדים שיתנוה לפני התרגולים כו' לאחר שקיבצו אותם בחצר ביהכ"נ, דבפשטות נראה שהילדים חילקו שם לתרגולים וצפורים, דאל"כ יש כאן שאלה חמורה יותר דטלטול ברה"ה וכרמלית כו' (אם לא דהוי שם עירוב), וכמ"ש שם שלאחר שחילקו בדרך המהר"ל לילדים וההורים ולגדלם לתורה חופה ומעש"ט דנראה שהילדים חילקוה שם בחצר בהכ"נ.

וא"כ אואפ"ל: דהיו שם בחצר בכה"נ עופות וכיון שזה בהכ"נ של כולם, הוי בהכ"נ זה כ"חצר השותפים" (ע"ד הכתוב בב"ש אהע"ז סי' ל' סק"ט מובא בקצה"ח סי' ר' סק"א, וכמה מביאים שדין המבואר בסי' תלג דיש לבדוק חמץ בבהכ"נ, ושיכולים לברך עליה מוסבר לפי זה דהוי כחצר השותפין וכן פסק אדמה"ז שם סע' לו⁵), וא"כ אפשר דהוי כמזונותם עליך כיון דשייכים העופות והציפורים לכאו"א^{6 7 8}.

ואולי יש לומר להיפך לענין "יוני הרדיסאות" ויוני בייתיות שאין צורך שיהיו שלו ממש, אלא הכל תלוי אם מוצאים לאכול במק"א או הם ממתינים לאכול ממנה, והיינו אם הוא זמן כל יום והם באים למקומו או לחצירו לזונם אפשר דנחשבים כ"מזוני עליך".

(5) אבל ראה ב"י או"ח סי' ש"ע בשם שב"ל דהוי כהפקר לכל העולם.

(6) בכללות הענין כדאי להעיר: בהא דציווה המהר"ל ליתן לפני התרגולים קשור עם ענין השירה לד' דקרי"ס הכתוב ברמב"ן באיוב לח, לו על הפסוק "מי שת בוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה" - "ושכוי הוא הלב כי הוא המבין ... ולשון חז"ל קורין לתרגול שכוי כו' כי הוא בעל לב ... והנה הכתוב מייחס חכמת הכליות להיותן בלילה לדעת את בוראן כדרך אף לילות יסרוני כליותי ע"כ חבר להם התרגול המתבונן ששעת הלילה לקלס לבוראו כדרך הללו את ד' מן הארץ רמש וצפור כנף זו בסוד פרשת שירה והוא ידוע, והנה הכליות ייסרו את האדם לדעת בוראו בלילה והתרגול ילמד דעת כי ממנו ילמוד האדם לקום בחצות לילה".

(7) עוד יש להעיר: דלכאו' יש למצוא מפורש יותר המדרש הכתוב שהילדים נתנו לציפורים ששרו ורקדו. המדרש המובא בשיחה (מדרש רבה פכ"א, י) היא לכאורה מפרש מה שהבת ישראל היתה נותנת לבנם הבוכה מתפוח ורמון מתוך הים.

(8) ויש להוסיף: בלקו"ש חכ"ד ע' 9-138 מסביר הרבי שלכמה דברים נחשב בהכ"נ נחשבים בני העיר הבעלים של בהכ"נ ששייך רק להם, כמו לענין "קנין הגוף" של הבהכ"נ (ולענין זה נחשבים בני העיר "שותפים" לבעלות הבהכ"נ). אבל, אומר הרבי, לענין "דירה" היינו השתמשותה של הבהכ"נ זה דבר ששייך לכל כמו שרש"י מסביר בחולין (בטעם הראשון) שלכן פטורים בהכ"נ ממעקה כיון ד"אין חלק לאחד מהן בו שאף לבני עבר הים הוא". וא"כ יש לעיין ולומר, דלגבי הדין דמזונותם עליך אם שייך לאלה שיש להם זכות השתמשות שגם להם נמשך ההיתר לזון העופות הניזונים בבית הכנסת. אמנם בפשטות מסתבר דענין זה שייך רק לאלה שיש להם "בעלות" דקנין הגוף על גשמיות הבהכ"נ וחצירו ולא לאלה שיש להם זכות השתמשות דתפילה ולימוד וכו' בבהכ"נ עצמה.

בנוסח מנחה ביו"ט שחל בש"ק [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תתיא (עמ' 88) הובא מ"ש בס' המנהגים (עמ' 64) כי גם בנעילה דיו"כ שחל בש"ק יש לומר "שבתות.. במ", והאמור שם (בהע' 39) ש"כמובן, כן הוא גם בשבת שחל בו יו"ט".

לדברי הכותב, המנהגים וההערות בעמ' זה [שבס' המנהגים] הם מהרבי; אבל שוברו בצדו בהמשך דבריו, שתוספת זו - אודות יו"ט שחל בשבת - לא נמצאת במחזוריים ולא בהוספות לשו"ע אדמו"ר.

וליתר דיוק: תוספת זו ליתא במחזוריים דשנת תשי"ג, תשט"ו ואילך, ולא בהוספות לשו"ע מהדורת תשכ"ה ואילך. כלומר: הן בספרים שנדפסו לפני ס' המנהגים והן באלו שנדפסו אחריו.

ותוספת זו כשלעצמה מוקשה מכל צדדיה: מהי הפשיטות הגדולה כל-כך - "כמובן" - באמירת נוסח זה ביו"ט שחל בשבת? הרי ביו"ט שחל בשבת אין אומרים כלל "שבת קדשך וינוחו בו", ומדוע א"כ פשוט הוא כ"כ לשנות במנחה ולומר "שבתות.. במ"?

ואם תאמר - כדעתו של הכותב שם - לומר רק "שבתות" במקום "שבת" (ללא "וינוחו במ"), הרי שנוסח זה לא נרמז כלל באותה תוספת, המתייחסת לנוסח "שבתות.. במ"!

באותה הערה - בחלק שנכתב ע"י הרבי - צויין לדברי המקובלים המבארים את השינוי שבין "בה", "בו" ו"בם" - אבל אין בדבריהם שום ביאור לשינוי בין "שבת קדשך" ל"שבתות קדשך". ודבר פשוט הוא שהשינוי מ"שבת" ל"שבתות" נגרר אחרי השינוי מ"בו" בל' יחיד ל"בם" בל' רבים (וכמו שהביא ב'כף החיים' סי' רסח אות ב), ואם כן, כשארין אומרים "בם" אין שום סברא לשנות מ"שבת" ל"שבתות".

וע"פ כל הנ"ל סביר לומר, שאותה תוספת להע' 39 לא יצאה מידי רבינו זצ"ל, ואין שום סיבה לעוות בגללה את נוסח התפילה המתוקן.



פאה נכרית לנשים [גליון]

הרב דוד שפיגל
ירושלים עיה"ק ת"ו

מקרה הפרט והנהגת הכלל

ראיתי דברי הרב ישכר דוד קלויזנר שליט"א אודות שיטת רבינו בנוגע פאה נכרית, ונראה שדבריו נכתבו בחופזה ובלי עיון הראוי וכיון שזה תלוי בענין עיקרי יש ללבן הדברים מיסודם.

דבריו נגד הרשד"ו לענ"ד אינם צודקים כלל, כי כל הולך ישר מביין היטב שרבינו זי"ע בוודאי לא חפץ כלל שנשי חב"ד יתלבשו במטפחת במקום פאה נכרית, ומוזר שמתעלם ממגמה זו בכל דברי כ"ק זי"ע כל מכתביו, ובוודאי קיים כאן בלי ספק את הענין מדנפיק מפומא דרב כהנא. ולפלא שכותב דבריו בפשיטות כזו באופן אחר.

ומה שמביא מ'שבחי רבי' ממקרה מסויים, לא הבנתי כלל וכלל כיצד אפשר לדמות מקרה מסויים להנהגה שבדרך כלל, כי הלא ברור שלכל דבר יש יוצא מן הכלל, וייתכן שאצל אשה מסויימת שהליכה במטפחת היא מעיקרי הדת אצלה (וכידוע שבהרבה חוגים דברים מסויימים מהווים עיקר ויסוד, כמו אצל ההונגרים למשל, שענין תגלחת שערות נשים שזה יותר חמור אצלם מאיסור דאורייתא, ועוד) וכעת מבקשים ממנה להסירה ולהחליפה במטפחת - יש לדעת אם החלפה זו אינה מביאה לחלישות ביר"ש (וכידוע דעת רבינו בכגון זה בכמה עניינים, ותלוי במקום חינוכה ותרבותה של האשה וד"ל), אך להקיש מכאן לכל בנות חסידי חב"ד המתחנכות בבתי ספר חב"ד שיהא קס"ד שבקס"ד שחסידת חב"ד תלבש מטפחת, הרי זו פליאה גדולה! וברור איפוא שמצד מנהג חסידות הרי מכיון דנפקא מפומיה דרב כהנא כך מוכרחים וצריכין לנהוג בלי סטיה ובלי ספק (ושלא כהרב מאזוז שיחי' שמבטל הדבר).

דעת רבינו הזקן

יתירה מזו, הרי דעת רבינו זי"ע אינה רק מצד המנהג; אלא (למרות דברי הר' מאזוז, שמבטל דעת המתירים מכל וכל, כמנהג הספרדים שאימצו לעצמם שיטת האוסרים כהדעה הבלעדית, ואינם גורסים שיטת אחרות וראה באורך מי שביירו היטב בקובץ 'אור ישראל' גליון כב, גישת האוסרים ודעת המתירים בענין זה) שהרי כך היא דעת הרמ"א והמג"א (באו"ח סי' עה) כדעת המקילים, וכי דעותיהם מילתא זוטרתא היא? ועוד, והוא עיקר העיקרים עבורינו חסידי חב"ד, - דהלא גם דעת רבינו הזקן (שם ס"ד) להתיר כהמגן אברהם, וכי זאת שחסידי חב"ד נוהגים

כדעת רבינו הזקן אפילו להתירא - אינו מעיקר הדין (בגלל שאנחנו באתרא דמר), וממדת חסידות (כי הולכים באורחותיו)?!

דוגמאות על 'קולות' שאנו נוהגים כמותם

ולמה הדבר דומה?

(א) לא' חסיד חב"ד שיחליט להחמיר כשיטת רבינו תם בענין שיטתו ביחס לזמן השקיעה, והרי בוודאי יודעים כולם, שרבו השיטות המציעות להחמיר בכניסת שבת אליבא דכו"ע, אז למה לא להחמיר? [יחד עם זאת יש לעיין היטב, שאם למשל מישוהו התקרב לחב"ד ונהג כל ימיו כפי שיטת ר"ת, האם גם עליו לשנות? וכאן נכנסים להענין המיוחד של נסיבות אדם זה ומצבו, ועל כך אכן יתכן להביא הסיפור משבחי רבי הנ"ל, אך שחסיד חב"ד מעיקרא יחמיר הרי זה מופרך לגמרי!] ובוודאי שחסיד חב"ד לא יחשוב כך.

(ב) כמו כן ידוע שישנם הרבה המחמירים שלא למכור חמץ כלל בפסח ואילו רבותינו נשיאינו על פי שיטת רביה"ז מוכרים אפילו חמץ דאורייתא (ראה אוצר מנהגי חב"ד על ניסן ע' פ) וכי יעלה על הדעת ל'החמיר' ולהתנהג כחומרת הגר"א שלא למכור חמץ כלל?

(ג) ועוד כהנה דוגמאות משינה בסוכה ואכילת ג' סעודות, (ואולי גם ההקפדה בחומרת חדש (על פי הגר"א והשאג"א) שכפי ששמע בשו"ת הצ"צ (יו"ד ססרי"ח) הרי הקיל רביה"ז מעיקר הדין בכך, אך יש לעיין בזה, כי מצינו בכך כמה דעות בתשובות רביה"ז וצ"ע).

המקרה לא יתמיד

ולכאורה נראה לי שגם הריד"ק אינו סובר באמת אחרת, אלא אולי שהבין מדבריו הנלהבים של הר"ו ששולל את ענין לבישת המטפחת מכל וכל בכל המקרים, וכאילו שהרבי התכוון שמדת החסידות שכל א' שהתקרבה לחסידות חב"ד חייב מיד להוריד המטפחת וללבוש פאה כי גם היום כך הוא צניעות גדולה יותר, וע"כ באר הריד"ק בזה שיש מקום ופנים לצד אחר במקרים מסויימים, וכן שגם כיום לא יתכן לומר שמי ששובש מטפחת או כובע יוריד אותם ח"ו, כי דברי הרבי היו במצב שהי' חלישות בכל הענין כידוע, ולכן לא חששו ח"ו להורידה בשעת בושה, אך עכשיו איכשר דרא כפי שרואים בפועל ממש והרי זה כחילול שבת ממש.

[אך עם זאת כנ"ל, גם בלי טעמים הנ"ל, הרי כפי שביארתי דעת רבינו שכך ינהגו, וכך נהגו רבניות חב"ד כפי שרואים בתמונת הרבנית הצדקנית רבקה והרבנית הצדקנית שטערנע שרה ועוד, והכל על דעת רבותינו הקדושים והטהורים].

כמו כן ברור, שכפי נוהגות נשים חסידות וצנועות שבביתם או בדרך מקרה שהולכות במטפחת או כובע מצד סיבה מסוימת שאין זה כלול בדברי רבינו זי"ע, כפשוט לענ"ד שכן כל הדברים דלעיל שייכים שהולכים כך מצד עיקר הנהגתם, ולא מצד מקרה וד"ל.



פשוטו של מקרא

"וכל לשון קץ – סוף הוא"

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית מא, א רש"י ד"ה ויהי מקץ "כתרגומו מסוף, וכל לשון קץ סוף הוא".

לכאורה יש כאן אריכות גדולה, שהרי לא כל פעם שרש"י אומר כתרגומו הוא גם מביא את התרגום עצמו, וכאן הביא את התרגום עצמו שהוא תיבת "מסוף", ואחר כל זה מוסיף "וכל לשון קץ סוף הוא" שלכאורה מובן הוא לאחר שאמר כתרגומו, ואעפ"כ גם הביא את התרגום עצמו.

והאם י"ל, שתיבת מקץ שייך (ודומה) לכאורה לתיבת קצה, והתוכן הוא לכאורה שוה, ששניהם מתפרשים סוף, שגם קצה הוא - הסוף של הדבר, וכמו (במדבר לד, ג) "מקצה ים המלח קדמה" הסוף של ים המלח מצד מזרח. שקצה הוא (גם) לשון גבול, שבדרך כלל "גבול" מתאר את סופי המקום.

אבל תיבת קצה ניתן גם לפרש התחלה, שהרי גם תחילת הדבר הוא בקצה (הראשון) שלו.

ובפ' וירא (בראשית יט, ד) ברש"י ד"ה כל העם מקצה, מקצה העיר עד הקצה כו', הרי שקצה שייך גם לתחילה.

ואם מקץ הוא דומה למקצה (קצה), הרי אין ברור מה הכוונה בתיבת מקץ שנתים ימים האם הכוונה לתחלת שנתיים ימים או בסוף, ולכן, י"ל, פירש"י שלשון קץ סוף הוא, שאעפ"י שמקצה יכול להתפרש גם מתחילה אבל מקץ הוא רק לשון סוף.

ומפני שבכל זאת תיבת מקץ דומה למקצה, וכנ"ל, והרי מקצה מתפרש גם התחלה (כמו בקצה העיר ועד קצהו) לכן י"ל, מסייע עם התרגום, וכדי להבהיר כוונתו (את מה בא להדגיש) אינו מסתפק בהבאת (סתם) את התרגום, אלא הביא מה הוא מתרגם - מסוף.

והנה עפ"י הנ"ל יש לומר בדרך אפשר שלכן בפ' ראה (דברים טו, א) כתוב מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, ולא מקצה שבע שנים גו', שמקצה אינו ברור כ"כ למה הכוונה האם בתחלה או בסוף. ולכן כתוב מקץ, שכפירש"י כאן (בבראשית שם) "כל לשון קץ סוף הוא".

אלא שלפ"ז צ"ע למה בפ"ד, כח (בפ' ראה) - כתוב מקצה שלש שנים גו', והרי שם הכוונה מסוף, והיה ראוי להכתב בלשון ברור יותר מקץ, ובפרט שבשני פסוקים לאחר זה (טו, א) כתוב מקץ שבע שנים גו'.

וי"ל בדא"פ שבפסוק הזה (של מקצה שלש שנים גו') אי אפשר לטעות ולחשוב שהכוונה לתחילת שלש השנים, שהרי נאמר בהמשך "תוציא את כל מעשר תבואתך גו'", שזה מראה שה"מקצה" הוא הסוף של שלש שנים, שאז יש לו מעשר שאסף במשך שלש השנים, שלכן (יד, כט) ובא הלוי ... והגר והיתום והאלמנה גו', כי במשך השלש שנים אסף מעשר ראשון השייך ללוי, ובשנה השלישית הנה במקום מעשר שני נותנים מעשר עני, ולכן יבואו הגר והיתום והאלמנה שהם עניים, ואכלו ושבועו.

ואף שמקץ הוא לשון יותר ברור (מ"מקצה") שהכוונה לסוף, אעפ"כ כתבה כאן התורה לשון מקצה, מאיזה טעם.

יתכן שזה גם קשור עם טעמי המקרא וכלשון המובא בשער היחודה"א (פ"ז) "מטעם הידוע ליוצרה".

והאם י"ל שבדרך רמז רמזה התורה דוקא בלשון זה, וכנ"ל שמקצה יכול להיות הפי' גם על הקצה הראשון, שגם כאן הרמז הוא שמקצה שלש שנים, שהנתינה שאתה נותן בשנה הזאת היא בעצם בשביל תחילת ה"שלש שנים" שהרי נותן עתה את מה שאוסף במשך כל שלשת השנים. משא"כ גבי שמיטה לא שייך לומר שהשמיטה התחילה בתחילת השבע שנים, ולכן נאמר שם, מקץ (שבע שנים).

להעיר מדבר מלכות (חנוכה ה'תשנ"ב) על פ' מקץ אות ט' "קץ הימים" סוף הגלות ("כל לשון קץ סוף הוא") ו"קץ הימים" התחלת הגאולה ("יש מקץ שהוא תחלה") עכ"ל. והמקור ל"יש מקץ שהוא תחלה" הוא ראב"ע שלח יג, כה. ולכאורה רש"י אינו סובר כן. אלא

שכ"ק אדמו"ר משתמש עם שתי האפשרויות של פירוש (ושיטת) רש"י וגם עם שיטת ראב"ע, כיון שעיי"ז מתפרש סוף הגלות ותחילת הגאולה.



"פן תורש"

הנ"ל

בראשית מה, יא רש"י ד"ה פן תורש "דלמא תתמסכן לשון מוריש ומעשיר".

לכאורה אין תיבה זו (תורש) קשה להבינה, ובפרט לפי תוכן הפסוק וכלכלתי אותך שם כי עוד חמש שנים רעב מן תורש גו', שכיון שאין מה לאכול הוא יהיה רש (עניי (מאוכל וכו')).

ורש"י מביא את התרגום (עצמו) אפי' מבלי לומר כתרגומו. שלכאורה הוא מראה על הכרח יותר גדול להשתמש בתרגום.

וי"ל בדרך אפשר שבעצם תיבה זו יש בה כמה משמעויות, (א) לשון גירושין כמו (דברים ד, לח) להוריש גוים גדולים גו', ועוד. (ב) לשון ירושה. ולאידך תיבת "תורש" (מלשון דלות) אינה מצויה (כ"כ) בתורה, ובפרט בנטיה של בנין נפעל, ובכלל תיבת רש (כמדומה) אינה כתובה בתורה, שבכ"מ כתוב עניי, אביון, דל. - ובזה י"ל שכיון ששאר התיבות של עניי כו' אינן נתנות להטותן לבנין נפאל, בלשון נוכח, נקט לשון זה - ולכן מביא רש"י מי את התרגום שהוא מפרש את זה מלשון עניות ודלות (ולא ירושה וגירושין).

ואינו מסתפק בזה, ומביא ראיה מפסוק (שמואל א' פ"ב) לשון מוריש ומעשיר. שכנ"ל אין תיבה זו מצויה, וצריך להביא ראיה שיש פסוק שנוטה תיבת רש ב"פועל" (בבנין הפעיל).

ולהעיר מתיבת תורישמו (ידי) בשמות טו, ט שרש"י מפרש בד"ה תורישמו - "לשון רישות ודלות כמו מוריש ומעשיר", ותרגום אונקלוס מפרש תשיצינון ידי, שזה מלשון גירושין (וכליון).

ועד"ז בדברים כח, מב יירש הצלצל, ומפרש רש"י בד"ה יירש - יעניי, הרי שרש"י פירש גם כאן מלשון רישות ודלות. ובאונקלוס - יחסננה סקאה, הרי שהתרגום פירש מלשון ירושה.

וא"כ אין פלא שכאן נקט מיד רש"י את התרגום עצמו, על תורש, שזה דילמא תתמסכן שהרי בכמה מקומות (הנ"ל) בתורה לא פירש כן התרגום (אף שרש"י כן פירש כך), וכאן גם התרגום מפרש כן (תתמסכן - ל' רשות).



בפירש"י ד"ה 'זימנו את יוסף' (בראשית נ, טז) [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

אחת מהשאלות ששאלתי בקובץ הערות וביאורים האחרון [תתיא - ע']
[97] היא:

שרש"י פירש בפרשת מקץ בד"ה וירדו אחי יוסף (מב, ג): ולא כתב בני יעקב מלמד שהיו מתחרטים במכירתו ונתנו להם להתנהג עמו באחזה ולפדותו בכל ממון שיפסקו עליהם, עכ"ל.

ובד"ה עשרה (שם) פירש: מה ת"ל והלא כתיב ואת בנימין אחי יוסף לא שלח אלא לענין האחזה היו חלוקין לעשרה שלא היתה אהבת כולם ושנאת כולם שוה לו אבל לענין לשבור בר כולם לב אחד להם.

ושאלתי שם, שלכאורה אם היו מתחרטים במכירתו ונתנו להם להתנהג עמו באחזה הרי כבר לא היו שונאים אותו. ולפי זה הי' מתאים יותר אם רש"י הי' אומר רק שלא הי' אהבת כולם בשוה.

וראיתי בפירוש באר בשדה, וז"ל: ...שאינן אהבתם עכשיו ושנאתם מעיקרא שוה ולזה זה אומר נפדנו בכך וזה אומר בכך כ"א לפי אהבתו אותו, עכ"ל. ועיין שם שהאריך עוד בפירש"י זה.

ובמשכיל לדוד כתב, וז"ל:

ההרגש הוא פשוט דהול"ל עשרה אחי יוסף אלא מוכרח לדרוש הכי. ומ"מ מ"ש שלא היתה אהבת כלם וכו' הוא קשה ההבנה דמהו ענין שנאה לכאן והלא כבר הקדים רש"י שהיו מתחרטים במכירתו וכו'. ונראה דה"ק שכלם נתחרטו ומ"מ לא היתה אהבת כלם כי היכי שלא היתה ג"כ מלפנים שנאת כלם שוה שהרי שמעון ולוי שהיו שונאין אותו הרבה עכשיו נכנס בלבם קצת אהבה אך דבר מועט ושאר אחיו בני לאה יותר מעט ויהודה יותר מעט וראובן יותר ובני השפחות יותר, עכ"ל בנוגע לענינינו.

ואולי יש לומר הפירוש בדבריו, שהאהבה שהיו האחים אוהבים אותו עכשיו הי' תלוי בהשנאה שהיו שונאים אותו מעיקרא. ומי ששנא אותו יותר מעיקרא אהב אותו פחות עכשיו.

ואולי יש לפרש על דרך זה גם דברי הבאר בשדה במה שכתב "שאינן אהבתם עכשיו ושנאתם מעיקרא שוה וכו'".

אבל עדיין צריך עיון אם זה כוונת רש"י, ועוד שלכאורה לפי דברים הי' מתאים יותר אם הי' הלשון ברש"י להיפוך דהיינו, שלא היתה שנאה כולם ואהבת כולם שוה. שהרי השנאה הי' לפני האהבה.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

הרב אפרים פיקארסקי

מנהל ביהמ"ד

במה שהק' הרב וו. ראזענבלום לעיל, הנה אולי אפשר לומר (שלא כדברי המפרשים כנ"ל) ע"פ דיוק בלשון רש"י "ונתנו לבם להתנהג עמו באחזה וכו'". ז.א. שהתחרטו שמכרו אותו והחליטו להתנהג עמו באחזה בנוגע לפדיון אבל מ"מ יתכן שעדיין (אחדים מהאחים) שנאו אותו.

ומדי דברי ברש"י זה צריך ביאור קצת מה שרש"י מסיים "אבל לענין לשבר בר כלם לב אחד להם" מה זה נוגע לענינינו, מה משמיענו בזה ואיך לומדים זה מהפסוק בפשש"מ.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

הת' לוי יצחק הכהן זרחי

תות"ל - 770

ראיתי מה שהקשה הר' וו.ר. (בגליון העבר [תתיא] קושיא א' וב') מדברי רש"י שויצו אל יוסף קאי על בני בלהה, דלמה (או מנלן ד) לא שלחו אחי יוסף את בני זלפה או בנימין לבקש מיוסף שישא את חטאתם שמכרו אותו. עיי"ש.

והנה נוסף לזה יש להקשות:

(א) למה לא שלחו האחים ראובן - שרצה להציל אותו¹?

(ב) בפסוק יח כתיב "וילכו גם אחיו" (ופרש"י "מוסף על השליחות"). ולכאורה, לפי פרש"י (שבני בלהה היו השלוחים) - "שאר אחיו" הול"ל [ולא "גם אחיו" - דמשמע כאילו הראשונים לא היו אחיו] - כיון דגם בני בלהה היו אחיו (ועדיין היו שם? (ע"ד נתן וכת שבע בהפטרות פ' חיי

(1) ויל"ע האם ידע יוסף כוונתו הפנימית של ראובן (בפרט דנחשים ועקרים היו בו).

שרה, דמקודם הלכה בת שבע, ובעודנה שם בא נתן)). ואם נאמר ד"גם אחיו" קאי אבני הגבירות - א"כ בהשליחות היו בני זלפה בכלל ג"כ?²

ואולי י"ל דמגלן דהי' רק בני בלהה - משום דכתיב (נ, יז) "ויבך יוסף בדברים אליו" (לשון רבים), ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, א"כ שנים היו, ומסתברא דבני בלהה היו וכדלעיל שהיו מקורבים לו יותר.

והא דלא שלחו ראובן או בנימין - י"ל דלא הי' מספיק בקשת רחמים (ע"י אוהב) כ"א סליחה (מעצמם). וק"ל.

עוד י"ל - הא דלא שלחו ראובן או בנימין הוא כמ"ש לפני"ז דהוכחת רש"י עפ"י דברי הגו"א דהיו בני בלהה דוקא דאין סברא שיהיו מגלים סוד שלהם שמכרו את אחיהם לשום אדם - א"כ ראובן בנימין בכללם.

ב. קושייתו הג' למה בפ' ויחי פירש שבני בלהה היו רגילין אצלו ובפ' וישב פירש שיוסף הי' רגיל אצלם - לכאור' הוא פשוט. דפ' וישב הי' לקרבם, דבני לאה היו מבזין אותם כמו שפרש"י³, ולכן בטח לא היו רגילים אצלו כי אם שיוסף הלך אצלם. אבל הכא דיוסף משנה למלך לאו אורחא דארעא שהוא ילך אצלם, אלא, שנתן להם רשות לבוא לפניו. ובפרט לפי מ"ש רש"י בפסוק טו כתיב "ויראו אחי יוסף" - סתם, ופרש"י הטעם "לפי שהיו רגילים לסעוד על שולחנו של יוסף" - דכל השבטים היו רגילין לבוא לפניו, ולא איפכא. גם עכשיו מאיזה סיבה הוצרכו בני השפחות להיות מקורבים - דאם חרטו בני לאה על שנאת יוסף, מכ"ש שזוהרים עתה מלבוזות בני השפחות. גם - לגבי המצריים גם בני לאה לא היו חשובים עד שראו שתלו מלכי כנען כתריהם על ארונו של יעקב (נ, יד ובפרש"י).

(2) אפילו אם נדחק לומר דרך בני לאה היו מתייראין, ומקודם שלחו בני בלהה שהיו קרובים לו ביותר לבקש עבורם, ולאח"ז הם באו ג"כ. אבל בני זלפה לא הי' להם על מה לבוא. או שבני לאה וזלפה באו אבל ראובן בנימין לא בא דלא הי' לו ממה לפחד וולכן לא כתיב "שאר אחיו" מכיון שעדיין נשארו מי שלא בא בכלל (בנימין לאופן הב' ובנימין ובני זלפה לאופן הא') -

אבל גם לפי"ז הול"ל "מאחיו", "מקצה אחיו", או כיו"ב (וראה הערה הבאה).

אבל בפסוק טו כתיב "ויראו אחי יוסף" - סתם, ופרש"י הטעם "לפי שהיו רגילים לסעוד על שולחנו של יוסף", א"כ, משמע דכולם יראו (חוץ מבנימין?).

(3) הנה לשון רש"י הוא "ורגיל אצל בני בלהה לפי שהיו אחיו מבזין אותן" ויל"ע, דלכאורה לפי שהיו אחיו בני לאה מבזין אותם הול"ל. וכמ"ש בדיבור שלאח"ז "כל רעה שהי' רואה באחיו בני לאה הי' מגיד לאביו".

גם קושייתו הד' דמה מכריח רש"י לומר שהי' איזה שנאה מבני בלהה ליוסף, ומקשה דלפי רש"י דלא דברו השבטים אחד בפה ואחד בלב - אם הי' להם שנאה לא היו מדברים עם יוסף. גם בפ' מקץ שפרש"י שלא הי' אהבת כולם ושנאת כולם שוה משמע שהי' מי שהי' לו אהבה ולא שנאה, ועוד משמע דכולם התחרטו על מכירת יוסף - אפילו בני לאה -

גם זה מילין דפשיטין, כי יש לחלק בין "והוא נער את בני בלהה" שהי' לפני שהתחיל החלומות. ואז, נוסף להשנאה של אחי יוסף על הדבה שהי' מביא - גם על החלומות שאמרו "המלוך תמלוך עלינו". ובזה הי' שנאה כפולה ליוסף. ובני בלהה ובני זלפה אף שיוסף קירבם - גם הם נתרחקו מיוסף, אבל לא לפי ערך בני לאה.

ומ"מ לא קשה מ"ש רש"י דהתחרטו כל אחי יוסף על שמכרו אותו - דאין הפירוש שעזבו בני לאה שנאתם בתכלית (או אפילו במקצת), כ"א על הרעה שגרמו לאביהם. וק"ל.



בפרש"י ד"ה נסעו מזה [גליון]

הנ"ל

ראיתי מ"ש הר' א.י. דהקשה (בגליון העבר - תתיא) עמ"ש רש"י (בראשית לז, יז) "נסעו מזה - הסיעו עצמן מן האחוה", "נלכה דותינה - לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם" ד"לכאורה כל הפרשה מתפרשת בלי שום קושי - כפשוטה. גם תיאורי המקום וגם הבקשות של יעקב וכו', ומספר שהלך לשכם ולא מצא את אחיו ופגשו איש ושאל את האיש "הגידה נא לי איפה הם רועים", וענה לו שנסעו מכאן ושמע שאומרים נלכה לדותן, והלך לשם ופגשם שם כו" עכ"ל.

[אלא דמסיים מהניקוד על תי' "את" בתחילת הפרשה, גם למה הלכו בני יעקב לרעות הצאן אם לא כלה המרעה - כבר מתחיל לדבר על ענין בלתי רצוי עיי"ש].

ולא ידענא, דבטח יש כאן אי הבנה: יוסף שאל את האיש הגידה נא לי איפה הם רועים, הול"ל "בדותן". ותו לו!

יתירה מזו: אמר האיש "נסעו מזה", שאינו נוגע כלל (עכ"פ בתושב"כ, אף דיתכן שזהו אורחא דדיבור). ורק הול"ל "שמעתי אומרים נלכה דותינה".

שו"ר שבלקו"ש חל"ה ע' 170-169 מבאר דברי רש"י "נסעו מזה - הסיעו עצמן מן האחוה", "נלכה דותינה - לבקש לך נכלי דתות שימיתוך

בהם", דשיטת רש"י (מוכח מסתימת דבריו) הוא שהם דברי המלאך ליוסף ממש, ולא שהוא רמז לו ככה (כדברי הרמב"ן). [ומה שמסיים רש"י דאין מקרא יוצא מדי פשוטו (שדותן הוא שם מקום) - הוא נוסף להנ"ל]. והוכחת רש"י הוא "מדיוק התיבות "נסעו מזה" ואריכות הלשון "כי שמעתי אומרים נלכה דותינה מובן שאמר לו גם ע"ד אופן הליכתם שהוא "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם כו'". ות"ל שכיוונתי.



שונות

כלי האצטרול"ב [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס סיטי

בגליון הקודם (עמ' 121) מצטט ידידי הרב אהרן שי' ברקוביץ מה שהובא בכ"מ בדא"ח אודות "כלי האצטרולב" ('מיקרוסקופ' בלע"ז) שע"י יכולים לראות: "בגרעין התפוח הנזרע כל צורת התפוח"; "כל מהות ואופן גידול התפוח"; "כל ציור התפוח".

והנה, אף שבהשקפה ראשונה נראית הכוונה מהנ"ל שרואים בהתפוח כמו שמתאר ב"ספר הברית": "ויובט על ידו בזרע כל צומח, גוף הצומח ההוא בנוי ומתוקן ושלם ונגמר בצביונו בצלמו ובמתכונתו, דרך משל, בגרעין של פרי עץ יובט אילן שלם עם שרשיו וענפיו וסעיפיו ועליו ופריו וכו'", אבל באמת אינו כן, ומשני טעמים:

(א) הרי זה נגד החוש: שהרי עכשיו יש לנו מיקרוסקופים שהם באי"ע יותר חזקים מזמנים הקודמים, ואין רואים על ידם "בגרעין של פרי עץ אילן שלם עם שרשיו וענפיו וסעיפיו ועליו ופריו".

(ב) ועוד, והוא העיקר: המאמרים עצמם שמביאים מה שכתוב מספרי הטבע והפילוסופים בנוגע להתפוח משתמשים בתפוח לדוגמה על ענין ההולדה, ולפעמים מביאים הענין דהולדה עצמה בדוגמה לתפוח - "וכמאמר בספרי הפילוסופים שיכולים לראות בהטפה והגרעין כל מה שיוצא ממנו" (מאמרי אדמה"ז עה"ת ע' תרלד).

ולמרות הנ"ל, בנוגע להולדה וכו', מפורש שאין הכוונה שפרטי הוולד נמצאים שם בגשמיות, אלא שמוקטנים ביותר וכו' (וע"ד המשל "אז אקליין פערדל מוז דארטן זיין"), אלא שזה היולי וכו'.

וראה לדוגמה ב"סידור עם דא"ח" ע' קצא ב-ג), וזלה"ק:

"עד"מ השפעת טפת יסוד באדם למטה שאנו רואין בחוש שגם שהטפה אינה אלא המשכה קטנה מאד וגשמי', הנה יולד ממנה ולד שלם ברמ"ח אברים שלימים כדמיון המוליד ממש. וידוע שיש בטפה זו של המשפיע בכח כללות כל האברים שמצטיירים אח"כ בולד, כמו שרואים בגרעין התפוח הנזרע כל צורת התפוח ע"י כלי ההבטה כמבואר בספרי הטבע.

"אך הנה לכאורה יפלא האיך יהי' בטיפה זו הגשמית כל האברים כמו הראש והעינים והרגלים. אלא מוכרח לומר שאין בטפה מהות האברים ממש אלא רק כחם ושרשם בלבד..."

וראה ג"כ ב"פירוש המלות - מהדו"ב" ע' מז ב-ג), וזלה"ק:

"... וזהו פלא גדול לכאורה, דהלא הטפה גשמי' הי' ... איך יוכל להיות ממנה חומר ולד שלם ... ואמנם ידוע שבטיפה זו יש חיות רוחניות עצמי' והיולי ... וחומר דאב המולידו כלול בטפה זו בבחי' עצמיות והיולית דוקא, ואח"כ בא מן העצם להתפשטות וגילוי בט"ח בציור חומר ולד שלם* ... כדמיון גידול התפוח מן הגרעין ... הרי ודאי אין בטפה מעצם ומהות האברים שלו כראש ורגל ... אלא רק בחי' התמצית ההיולי שלהם".

ולהעיר ג"כ שהלשונות "בגרעין התפוח הנזרע כל צורת התפוח"; "כל מהות ואופן גידול התפוח"; "כל ציור התפוח", הם כולם לשונות שמדברים על הצורה ולא על החומר, ועל המהות ולא על המציאות (ודבר זה בולט ביותר כשמשותווים הלשונות בדא"ח לכמו שהם נמצאים בספרי הפילוסופים והטבע וב"ספר הברית" (וכידוע מה ששקו"ט בנוגע לספר הנ"ל, ואכ"מ)).



(* ועי' בתניא פ"ב, "... כמשל הבן הנמשך ממוח האב שאפי' צפרני רגליו נתהוו מטפה זו ממש ע"י שהייתה תשעה חדשים בבטן האם וירדה ממדרגה למדרגה להשתנות ולהתהוו' ממנה צפרנים...").

מקורו של הניקוד בסידור אדה"ז [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון ט (תתיא) עמ' 121-113 ערכתי השוואה בין נוסחאות התפילה וניקודה של ר' זלמן הענא [רז"ה] והיעב"ץ לסידור אדה"ז עד תפילת הודו של שחרית בימות החול. השוואה החלקית הוכיח לכאורה שהרבה מחידושי-תיקוניו של רז"ה נתקבלו ע"י אדה"ז, וקבעם כן בסידורו, גם במקום שרז"ה בעצמו מודה שתיקונו הוא נגד "כל הנוסחאות [ש]מצאתי". הערתי גם שלגבי חלק מהתיקונים שנתקבלו ע"י אדה"ז ניתן אולי לומר שלא לקחם אדה"ז ישירות מתוך ספריו, אלא מתוך סידורים מאוחרים יותר (של"ה, אר"י ז"ל, ועוד) שאולי כבר הושפעו מספרי רז"ה.

סידור השל"ה

לקמן הנני ממשיך בהשוואת נוסחאות אדה"ז לסידור השל"ה 'שער השמים' דפוס ראשון אמשטרדם תע"ז, ודפוס שני אמשטרדם תק"ב. הסידור הנו בנוסח אשכנז. הנוסח שבדפוס השני שונה הרבה פעמים מאשר בדפוס הראשון. ידוע שהנוסח שבסידור השל"ה לא יצא מתח"י השל"ה, אבל כבר הבאתי ב'הערות וביאורים' שם עמ' 113 הערה 2 שעכ"פ הנוסח שבדפוס הראשון הנו נוסח מדויק.

ר' וואלף היידנהיים

ר' בנימין זאב [וואלף] היידנהיים [לקמן רו"ה] (חי בשנים תקיז-תקצב), מחכמי גרמניה, חוקר המסורה ומדקדק, פרשן פיוטים והמקרא. בשנת תקנט יסד בית דפוס ברדלהיים ובו הדפיס מהדורות רבות של המחזור ("ספר קרובות"), ספרי תפילה ועוד. היה מבאי ביתו של ההפלאה, שגם כתב הסכמה על פירוש המחזוריים שלו (ראה 'דברי תורה' מונקאטש, מהדורה א' סמ"ה). והחתם סופר בשו"ת חו"מ סוף סי' עט מאריך בשבחו. ראה גם מש"כ בקובץ תשובות סי' מח וחאו"ח סי' ט. אבל בסוף ימיו יצאו נגדו עוררין, ראה 'אנציקלופדיה יודאיקה', כרך 8, טור 259.

ב'זכרונות ומסעות' של המשכיל גוטלובר (ח"א עמ' 150)² נאמר: "נוסח התפלה שמתפללים כת חב"ד תקן ר' זלמן בעצמו ונדפס פעם

1) תודתי להרב יוסף צ"י גרינוואלד על ציונים אלו.

2) תודתי נתונה להרה"ת שלום בער שי' לוין שהעירני על מקור זה.

ראשונה בקאפוסט. ואני שמעתי מפי הזקן ר' ישראל יפה שהיה לפנים מדפיס בקאפוסט ואח"כ נסע לארץ הקדושה ושב משם בתור משולח, שכאשר מסר לו ר' זלמן את סדר התפלה לדפוס צוה אותו להגיהו מסדורו של החכם הנודע ר' וואלף היידענהיים שנדפס ברעדלהיים, לפי שהוא מדויק יפה".

וכבר ציינתי סמוכין לזה בסוף הסכמת המהרי"ל לסידור, בו נאמר על המדפיס החסיד ר' ישראל יפה מקאפוסט³ שבא "להדפיס הסדור מחדש, כי אתו החכמה והמדע, והוא שמע בעצמו מכבוד רבינו נ"ע כמה דברים, וגם יש בידו חבילות חבילות הגהות מכתובת יד קודש אשר כתב אליו...".

לאור הנ"ל המשכתי בהשוואה גם ל'סידור שפה ברורה' לרוו"ה, רעדלהיים תקפ"4, "מהדורא שביעיא, נייאע דורכאויס פערבעסערטע אונד פערמעהרטע אריגינאל אויפלאגע". הנוסח והניקוד שמופיע במהדורת שביעית זו מסתבר שהיא קרובה לנוסח סידור הרוו"ה דפוס הראשון, רעדלהיים תקסח"5, שנדפס בחיי אדה"ז. ניתן לשער שנוסח הסידור דומה גם לנוסח המחזור שהוציא הרוו"ה בפעם הראשונה באופנבך תקמג"6.

סידור של"ה	ר' וואלף היידענהיים	אדמו"ר הזקן
דפוס 1 ודפוס 2	סידור שפה ברורה	קאפוסט תקע"ו, תורה אור
ברכת המצות: בְּמִצּוֹתָיו	בְּמִצּוֹתָיו	בְּמִצּוֹתָיו
ברכת אשר יצר: (1) הַלְלוּם	הַלְלוּם	הַלְלוּם
(2) הַלְלוּם		
(1) יסתם אָחָד... יפתח אָחָד	אָחָד	אָחָד
מהם (2) אָחָד		
אי אפשר להתקים	אי	אי
אלקי, נשמה: מְשַׁמְרָה	מְשַׁמְרָה	מְשַׁמְרָה, וב'תורה אור':

(3) ראה בית רבי פד, ב.

(4) באדיבות ספריית אגודת חסידי חב"ד, תודתי בזה נתונה להם.

(5) כך לפי 'אוצר הספר העברי' מאת ישעיהו וינוגרד ח"ב עמ' 652: רדלהיים 43. מהדורת תק"פ לא רשומה אצלו, אבל ראיתי את הסידור בספריית חב"ד. במספר 83 הוא רשום כמהדורה חב' מהדורה מאוחרת של שנת תקפ"א. יש לציין שרוו"ה הוציא לאור בשנת תק"פ סידור בשם 'שפת אמת' (שם מספר 80) [כמה שנים אחרי הסתלקות אדה"ז, וודאי לא אליו הכוונה]. ועדיין חסרים חמשה מהדורות של 'שפה ברורה' שלא רשומים. ב'בית עקד ספרים' לא מצאתי כלל את ה'שפה ברורה'.

(6) לא ראיתי אותו. כך רשום אצל וינוגרד שם.

מְשַׁמְרָה	זְמַן	זְמַן	1) כָּל זְמַן (2) זְמַן
זְמַן	אֲשֶׁר נָתַן	אֲשֶׁר נָתַן	אֲשֶׁר נָתַן לְשִׁכּוּי בֵּינָה
נִגְזָר	עֲרִים	עֲרִים	פּוֹקֵחַ עֲרִים, הוּא"ו בִּלְאֵי דָגֶשׁ
עֲרִים, בְּלִי דָגֶשׁ	עֲרִים	עֲרִים	1) מְלַבֵּשׁ עֲרֻמִּים (2) עֲרֻמִּים
שְׁעָשָׂה	שְׁעָשָׂה	שְׁעָשָׂה	שְׁעָשָׂה לִי כָל צֹרְכִי
עֲשֵׂנִי, וּב'תּוֹרָה אֹר': עֲשֵׂנִי ⁷	עֲשֵׂנִי	עֲשֵׂנִי	1) שְׁלֹא עֲשֵׂנִי גוֹי (2) עֲשֵׂנִי
מְעִינִי בַּפֶּתַח, וּב'תּוֹרָה אֹר':	מְעִינִי	מְעִינִי	1) הַמַּעֲבִיר שָׁנָה מְעִינִי (2) מְעִינִי
מְעִינִי	הַבִּי"ת דְּגוֹשָׁה	הַבִּי"ת דְּגוֹשָׁה	1) שְׁתַּרְגִּילֵנוּ כְּתוֹרַתְךָ ...
הַבִּי"ת דְּגוֹשָׁה			כְּמַצּוֹתֶיךָ ... כִּי־צַר טוֹב (2)
			הַבִּי"ת דְּגוֹשָׁה
וְתִדְבְּקֵנוּ	וְתִדְבְּקֵנוּ	וְתִדְבְּקֵנוּ	1) וְתִדְבְּקֵנוּ כְּמַצּוֹתֶיךָ (2)
			וְתִדְבְּקֵנוּ
וְשָׁלוֹט	וְשָׁלוֹט	וְשָׁלוֹט	וְאֵל וְשָׁלוֹט בְּנוֹ יֵצֵר הָרַע
וְהִרְחִיקֵנוּ	וְהִרְחִיקֵנוּ	וְהִרְחִיקֵנוּ	1) וְהִרְחִיקֵנוּ מֵאֲדָם רַע (2)
			וְהִרְחִיקֵנוּ
וְכוֹף	וְכוֹף	וְכוֹף	וְכוֹף אֶת יֵצְרֵנוּ
לְהַשְׁתַּעֲבֹד	לְהַשְׁתַּעֲבֹד	לְהַשְׁתַּעֲבֹד	1) לְהַשְׁתַּעֲבֹד לְךָ (2)
			לְהַשְׁתַּעֲבֹד
שְׁתַּצִּילֵנוּ, וּב'תּוֹרָה אֹר':	שְׁתַּצִּילֵנִי	שְׁתַּצִּילֵנִי	שְׁתַּצִּילֵנִי הַיּוֹם
שְׁתַּצִּילֵנִי			
שְׁהוּא	שְׁהוּא	שְׁהוּא	שְׁהוּא בֶּן בְּרִית, וְעַד"ז
			בְּבִרְיָתָא דְר' יִשְׁמַעֲלֵל: שְׁהוּא
			צוּרִין לְפָרֹט... לְכָלֵל... כַּעֲנִינוּ,
			הַשִּׁי"ן בְּסִגּוּל"
וְהִעָרֵב	וְהִעָרֵב	וְהִעָרֵב	בְּרַכַּת הַתּוֹרָה: וְהִעָרֵב נָא, עַם
			וִי"ד
תּוֹרַתְךָ, וּב'תּוֹרָה אֹר': תּוֹרַתְךָ	תּוֹרַתְךָ	תּוֹרַתְךָ	1) אֶת דְּבָרֵי תּוֹרַתְךָ בְּפִינוּ (2)
			תּוֹרַתְךָ
וּכְפִי	וּכְפִי	וּכְפִי	בְּפִינוּ וּכְפִיּוֹת כָּל עַמֶּךָ
בֵּית	בֵּית	בֵּית	1) עַמֶּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל (2) בֵּית
וּצִאצִּאי כָּל עַמֶּךָ	וּצִאצִּאי עַמֶּךָ	וּצִאצִּאי עַמֶּךָ	וּצִאצִּאי עַמֶּךָ
שְׁעוֹר	שְׁעוֹר	שְׁעוֹר	1) אֵלּוּ דְּבָרִים שֶׁאֵין לָהֶם

(7) לְדַעַת הָרַח"ח נָאָה ב'קוֹנְטֵרַס הַסִּידוֹר' שֶׁם עַמ' שַׁעַד הָרִי זֶה טַעוֹת ב'תּוֹרָה אֹר'.

שְׁעוֹר (2) שְׁעוֹר	וְהִרְאִינִי	וְהִרְאִינִי
(1) וְהִרְאִינִי (2) וְהִרְאִינִי	שָׁדֵם אוֹכֵל פְּרוּתֵיהֶם	שָׁדֵם אוֹכֵל פְּרוּתֵיהֶם
שַׁחֲרִית וְעֶרְבִית	וְעֶרְבִית	וְעֶרְבִית
(1) וְהִלְנִית הַמָּת (2) וְהִלְנִית	וְהִלְנִית	וְהִלְנִית
אֲדוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר מֶלֶךְ	מֶלֶךְ	מֶלֶךְ
(1) כָּל יַעֲרִי נִבְרָא (2) יַעֲוֹר	יַעֲרִי	יַעֲוֹר
(1) בַּחֲפָצוֹ כָּל (2) כָּל	כָּל	כָּל
(1) וְעַם רוּחִי גִּנְתִּי (2) גִּנְתִּי	גִּנְתִּי	גִּנְתִּי
יֵרֵא שָׁמַיִם בַּסֶּתֶר	בַּסֶּתֶר	בַּסֶּתֶר
(1) רַבּוֹן כָּל הָעוֹלָמִים... מֵה	אֲנַחְנוּ	אֲנִי, וּבִתּוֹרָה אֲוִר: אֲנִי
אֲנִי (2) אֲנִי	כָּל	כָּל
(1) הֲלֹא כָּל הַגְּבוּרִים (2) כָּל	אֶהְיֶה	אֶהְיֶה
בְּנֵי אֲבִרָהּ אֶהְיֶה	לְפִיכֶן	לְפִיכֶן, הַכֹּהֵן דְּגוּשָׁה, אֲבִל
(1) לְפִיכֶן אֲנַחְנוּ (2) לְפִיכֶן	בְּעוֹלָמֶךָ	בִּתּוֹרָה אֲוִר: לְפִיכֶן
(1) אֵת שִׁמְךָ בְּעוֹלָמֶךָ (2)	תָּרִים	תָּרִים
בְּעוֹלָמֶךָ	כָּל	כָּל
תָּרוּם וּתְגַבִּיהַ	לְבַדֶּךָ	לְבַדֶּךָ
(1) יִכִּירוּ... כָּל בְּאֵי עוֹלָם (2)	בְּכָל	בְּכָל
כָּל	שִׁנְקָרָא	שִׁנְקָרָא
שִׁנְקָרָא עֲלֵינוּ	וְקָנִים	וְקָנִים
(1) וְקָנִים לָנוּ (2) וְקָנִים	שִׁנְיִי	שִׁנְיִי
אִיזְהוּ מִקּוֹמָן... שִׁנְיִי הָדָם	וְנִתְיוֹת	וְנִתְיוֹת
וְנִתְיוֹת וְכִלִּיל לָאִשִּׁים	לְאִשִּׁים	לְאִשִּׁים
(1) לְאִשִּׁים (2) לְאִשִּׁים	גְּזִילוֹת	גְּזִילוֹת
(1) אִשִּׁים גְּזִילוֹת (2) גְּזִילוֹת	בְּעֶזְרָה	בְּעֶזְרָה
(1) בְּכָל מִקּוֹם בְּעֶזְרָה (2)	כִּיּוֹצָא, דְּגוּשָׁה	כִּיּוֹצָא, דְּגוּשָׁה
בְּעֶזְרָה	כִּי	כִּי
(1) כִּיּוֹצָא בְּהֶם, לְפַעְמִים יוֹד		
רַפָּה וּלְפַעְמִים דְּגוּשָׁה (2)		
דְּגוּשָׁה		
רַבִּי יִשְׁמַעֵאל אֹמֵר		

נדרשת	נדרשת	1) נדרשת בָּהֶן (2) בָּהֶן
טען	טוען	לטענס טעם אחד
כתובים	כתובים	וכן שני כתובים
הַלְלוּהָ, אבל ב'תורה אור'	הַלְלוּהָ	1) הַלְלוּהָ (2) הַלְלוּהָ
בהללויה שלפני הודו הגדול		
בשחרית לשבת: הַלְלוּהָ		
הַלְלוּ		

מסקנות

השוואה חלקית דלעיל מוכיח שנוסחאות סידור דומות הרבה לנוסח הרוו"ה, וזה מאשר לכאורה את השמועה הנ"ל שאדה"ז צוה על ר"י יפה להגיה את הסידור ע"פ הרוו"ה.

ועדיין יל"ע בזה טובא, כי לכאורה נוסח הרוו"ה שלא ידוע כמתקן ומחדש נוסחאות מייצג הנוסח המקובל בלי תיקוני הרוו"ה, וא"כ לא מפי הרוו"ה אנו חיים. אמנם שמעתי שהרוו"ה הושפע בנוסחאותיו מהמשכיל סטנוב.



מי תיקן ברכת ברוך שאמר? [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

ניו-דזערזי

בגליון תתה בע' 84 הבאתי על מה שמובא בשו"ע ר בסי' נא ס"ב בשם ספר אור זרוע, שברכת ברוך שאמר "תיקנוה אנשי כנסת הגדולה ע"י אגרת שנפלה מן השמים", שהכוונה לספר אור זרוע משל רבי דוד בן רבי יהודה החסיד נכד הרמב"ן שמצוי בכת". והבאתי אז ממה שראיתי נדפס קטע קצר מכת"י הנ"ל אודות זה שברוך שאמר נתקן על פי פתקא מן השמים.

ובגליון שלאח"ז העיר על כך הרמ"ה ממנוסי שהשמטתי מה שמבואר בכת"י שברוך שאמר "כי אנשי כנסת הגדולה לא תקנוה, אלא חכמי המחקר ובעלי התושיה קבלו כך ממסורת הברית שפתקא נפל מן השמים והוה כתיב ביה ברוך שאמר".

והאמת אגיד שלא באשמתי לא הבאתי ציטוט זה על אנשי כנסת גדולה, אלא שבקטע ההוא פורסם רק הקטע תוך השמטות מסויימות ובניהן המלים הללו, ולכן לא יכולתי לשער שאכן כתוב שם ההיפוך ממה שהובא בכל האחרונים משם התולעת יעקב.

אולם כעת זכיתי והשגתי צילום הכת"י, וכן עיינתי בעוד כת"י של חיבור זה, ובכולם מבואר כך ש"אנשי כנסת הגדולה לא תקנוה". ברם אין הדבר פשוט כלל, משום שבכתבי יד שעיינתי בהם מופיע לפני הברכה משפט זה: "והא לך ברוך שאמר כמו שתקנוה אנשי כנסת הגדולה על פי פתקא", ורק בסיום הברכה מופיע הקטע האמור, שבו מבואר שלא אנשי כנסת הגדולה תקנוה אלא חכמי המחקר ובעלי התושיה קבלו כך ממסורת הברית על פי פתקא, וא"כ הרי סתירה בכת"י מניה וביה?

והמוכרח מזה, שהכוונה במה שכתוב שם, ש"אנשי הכנסת הגדולה לא תקנוה", היינו שלא הם תקנוה אותם מדעתם הרחבה, כמו שאר נוסחאות התפילה והברכות שהם תקנוה אותם לפי דעתם, כמו שאר תורה שבעל פה (או כמבואר אצל חסידי אשכנז, שכך קבלוה מסיני); אלא שברכה זו מיוחדת שקבלוהו אנשי כנסת הגדולה נוסחתה מפתקא שנפלה משמים. ולפי"ז שניהם נכונים. מצד אחד, אכן למעשה הרי גם ברכה זו אישורה והכניסה אותה למסגרת התפילה האנכה"ג; ומצד שני, ברכה זו לא חיברו אותה מדעתם, אלא על פי פתקא. (והדבר נוגע להלכה בנוגע אמירת אמן, כמבואר בשוע"ר שם ס"ה עיי"ש).

ומצאתי ת"ל בשו"ת הרלב"ח סע"ד שכותב: "ועוד ראיתי כתוב שאין תיקון אנשי כנסת הגדולה לבד אלא שפתקא נפל מן השמים", הרי שהבנתו כמש"כ, שברכה זו אינה רק בידי אנכה"ג לבד, אלא גם ע"י פתקא משמים, דהיינו שלפי הבנתו תפילה זו תיקנוה בשילוב. (וצ"ע אם הרלב"ח ראה את האו"ז בכת"י כי רוב הפוסקים מביאים את הדבר מהתולעת יעקב ולא ראוה הספר בכת").



משיחת יאשיהו [גליון]

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה

בגליון דש"פ ויחי [תתי] שקיל וטרי מו"ר הרב איב"ג שי' בענין משיחת מלך המשיח. ובתוך דבריו שם הביא מ"ש בהדרת מלך, שיאשיהו המלך הי"צריך משיחה (אף שאין מושחין מלך בן מלך אא"כ היתה שם מחלוקת, ולא מצינו כזה בהמלכתו של יאשיהו) משום שמלך גם על עשרת השבטים - ועל כן קראו הכתוב "משיח ה'" (איכה ד, כ). וא"כ, לכאורה מסתעף מזה שלא יצטרך מלך המשיח משיחה, כיון שיורש מלוכה על כל ישראל מיאשיהו - וקשה עמ"ש במנחת חינוך שמה"מ יצטרך משיחה מחדש כיון שנקרעה המלכות ברחבעם? ותירץ עפמ"ש הגרי"ז, שמלכות יאשיהו על עשרת השבטים היתה באופן של הוראת

שעה (או מ"ש בהדרת מלך, שנחשבו עשה"ש כיחידים) - וא"כ י"ל שמש"ח יצטרך משיחה מחדש, שהרי מלכותו על כל ישראל אינה ירושה מיאשיהו.

ויש להקשות על כהנ"ל, שלכאורה אכן מצינו שהיתה מחלוקת על מינויו של יאשיהו, כדלהלן. דהנה ל' הכתובים בזה (מלכים-ב כא, יט ואילך, ומקביל לזה בדה"ב לג, כא ואילך) הוא:

"בן עשרים ושנים שנה אמן במלכו... ויעש הרע בעיני ה' כאשר עשה מנשה אביו... ויקשרו עבדי אמן עליו, וימיתו את המלך בביתו. ויך עם הארץ את כל הקושרים על המלך אמן, וימליכו עם הארץ את יאשיהו בנו תחתיו... ויקבור אותו בקבורתו... וימלוך יאשיהו בנו תחתיו".

וכ' ע"ז הר"י אברבנאל בפירושו לס' מלכים: "וסיפר הכתוב שעם הארץ המיתו את כל הקושרים וההורגים אותו, להודיע אשמת העם ורשעתו, כי לפי שהי' אמן עובד ע"ז היו אוהבים אותו ומרחמים עליו, ולכן הרגו את ההורגים אותו".

והנה, הדבר פשוט ש"עם הארץ" שהיו אוהביו ומגיניו של מלך רשע לא היו ממליכים את יאשיהו אילולי ידעו שיהי' מלך צדיק שיבער ע"ז מהארץ; ולהיפך, אם נניח שעבדי אמן הרגוהו מפני רשעתו (דבר שאמנם אינו ברור, וגם האברבנאל לא כתב אלא שענשו הי' מדה כנגד מדה - הוא התנכר לאביו שבשמים, ועבדיו התנכרו אליו), בודאי הי' עליהם להמליך את יאשיהו בעצמם, ומדוע לא עשו זאת?

הגרי"א הלוי, בספרו דורות הראשונים (חלק תקופת המקרא פכ"ט, ועייג"כ שם פי"ב) מציע את השתלשלות הענינים כך: במשך ימי מלכותו של מנשה אבי אמן, נגררו כמה מההמון אחריו והיו לתנועה של עובדי ע"ז (ועל כן לא הועילה תשובתו של מנשה לדחות את הגזירה שיחרב ביהמ"ק ויגלו ישראל, כיון שכבר החטיא את הרבים ולא הי' ביכולתו למנוע בעדם); ואמן עמד לצד תנועה זו עוד יותר. משא"כ הטובים שבעם עמדו נגד כת זו, והם התחברו עם עבדי אמן כדי להורגו ולהמליך תחתיו איש אחר ממשפחת בית דוד - ולא את יאשיהו בנו, כיון ש(בלשונו שם) "לא נתנו אמן בנכד מנשה, בכך אמן אשר ראה בבית אבותיו רק עון על חטאת ואכזריות נוראה". אלא שאחרי שביצעו את החלק הראשון של תכנית זו, גברה יד "עם הארץ" - הנמשכים אחרי מעשי מנשה ואמן - והם הרגו את הקושרים והמליכו את יאשיהו. (אלא שלבסוף הוכח שכולם, גם הקושרים וגם עמי הארץ, טעו במה שחשבו עליו שימשך בדרכי אביו וסבו, שהרי כבר קרוב לתחילת מלכותו החל יאשיהו לדרוש את ה' - ורבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום.)

ויפה העיר הרב משה אייזעמאן בהערותיו לתרגומו האנגלית של ס' דברי הימים (הוצ' ארטסקרול) שדבר זה עולה מפשטם של הכתובים, שהרי אצל המלכים האחרים סדר הדברים הוא: "וישכב פלוני עם אבותיו (או סיפור מיתתו או הריגתו), ויקבר... ויתר דברי פלוני וגו'" הנם כתובים... וימלוך פלוני בנו תחתיו" (או "ויקחו... את פלוני בנו וימליכו אותו") - משא"כ כאן, שהכתוב מפסיק בין הריגת אמן לקבורתו בסיפור הריגת הקושרים והמלכת יאשיהו (ואחר סיפור קבורתו של אמן חוזר ואומר "וימלוך יאשיהו בנו תחתיו"), שמזה משמע שהמלכת יאשיהו היתה נגד רצונם של הקושרים, ואשר עד שהומלך לא נגמר סיפור ימיו של אמן.

העולה מכל הנ"ל הוא שבאמת י"ל שהיתה מחלוקת על המלכת יאשיהו, וא"כ בודאי משחו אותו עם הארץ בשמן המשחה (שהרי מלבד חטאיהם בע"ז היו אפי' הירודים שבעם שומרים את מצוות התורה, כמו שמוכיח הגריא"ה בספרו שם באריכות). וא"כ נפל פיתא בבירא, שהרי הוצרך להימשח מפני המחלוקת, ושוב אין ראי' שהרחבת המלכות (על עשרת השבטים) מצריכה משיחה מחדש?

ואפשר לתרץ שאם באמת לא נמשח יאשיהו אלא מפני המחלוקת, לא ה' ראוי להיקרא בתואר הנעלה "משיח ה'", שהרי המושחים אותו היו כת של לצים העושים מעשיהם נגד רצונם של יראי ה' שבמלכות יהודה. (הן אמת שמשחה כזו יש לה תוקף עפ"י דין תורה, וכל משפטי המלוכה נוהגים בו - אבל בודאי ה' הכתוב מסתייג מזה, וכמו שבאמת לא נזכר בפסוקים הנ"ל שעם הארץ משחו אותו. ומצינו כדוגמת זה בענין אשת שמשון ונשי שלמה, שלא נכתב בפירוש שנתגיירו משום שלא היתה רוח חכמים נוחה מגירותן, כמ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ג הט"ז). ואם כן מצינו שנקרא בתואר זה, הרי"ז ראי' שנמשח עפ"י דעת חכמי התורה.

והנה, בשנים הראשונות למלכותו של יאשיהו, אף שהחזיק בידיו הטובים שבעם והלך בדרך הישר והטוב, הרי עדיין לא הרחיק מעליו לגמרי את הרשעים שהמליכוהו ושהיו מגיני המלוכה בימי מנשה ואמן - ואפ"ל שלכן עדיין לא רצו החכמים למושחו מחדש, והסתפקו בזה שכבר נמשח ע"י עם הארץ. ורק בשמונה עשרה שנה למלוכו, שאז כרת ברית עם כל ישראל ללכת אחרי ה' ולשמור מצותיו, ושלח שלוחים לבער כל ע"ז שבארץ, אז הגיע הזמן למושחו מחדש. ונוסף על זה, עוד נתחדש קרוב לזמן זה טעם אחר להצריכו משיחה מחדש (לפ"ד ההדרת מלך שהובאו לעיל), שהרי שנת שמונה עשרה זו היא שנת היובל האחרונה בפני הבית,

כמ"ש בפרש"י עה"פ ויהי בשלשים שנה (יחזקאל א, א), ואז כבר הוחזרו עשרת השבטים ע"י ירמיהו (שאלמלא כן, לא היתה שנת היובל נוהגת).

וא"כ, שפיר י"ל שהחכמים שבדור משחוהו פעם שנית מפני ב' טעמים אלו - משום המחלוקת (דאיגלאי מילתא למפרע שהי' נכון להמליכו), ומשום שמלך מחדש על עשרת השבטים.



תיקון טעות בתו"א

הרב שלמה כהן
ירושלים עיה"ק ת"ו

בתו"א פ' וארא (נח, א) שו"ה צבי, נדפס: שהבשר והעור גדול כ"כ, וצ"ל: גדל.

וכפי שהוא במאמר המקביל שבסה"מ תקס"ג עמ' קיב: שכמו שהבשר גדל כמ"כ הולך וגדל העור ממש.

