

ב"ה
 י"ד כסלו – ט"פ וישלח – י"ט כסלו
 ה'תשס"ג
 גליון ה [תתכז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4..... מצות כיבוד אב ואם לאחר תחיית המתים

לקוטי שיחות

11 הזכרת חנוכה במוסף שבת
 12 ויבא יעקב שלם
 13 ברית המילה דנכד הצ"צ
 15 אמירת תחנון לאחר השקיעה
 15 תשלום מיותר על מצוה [גליון]

נגלה

16 נזקי אדם בבור
 19 הצד השווה שבהם לאתויי מאי
 21 חיוב השמירה בארבעה שומרים
 25 בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה
 27 בענין בור ט' אב לנזיקין
 29 שיטת רש"י בכחו כגופו

חסידות

33 יפוצו מעיינותיך חוצה
 36 מקורות לדברי רבותינו
 41 בענין הפרסא
 42 הערות קצרות - בספר החקירה
 44 אופן קיום העש"מ ע"י עשה"ד
 45 יומין שלמין ובירור רפ"ח ניצוצות
 46 השגת המהות - ממכ"ע
 47 הנפעל במצוות דב"נ

רמב"ם

רוחב המערכה לפיה"מ להרמב"ם ע"פ התוי"ט 51

הלכה ומנהג

באיסור אמירה לנכרי..... 54

השקיעה האמיתית לדעת רבינו הזקן 54

בדין קשר בר קיימא 58

מקום הנחת התפילין בכיסם - לכל אדם ולא יטר יד 62

כיסוי ראש הכלה [גליון] 65

בענין הנ"ל 68

פשוטו של מקרא

ברש"י ד"ה "ויפל אברהם" (יז, יז) 70

רש"י ד"ה "ויפתח" (כד, לב) 72

רש"י ד"ה "ויפל אברם על פניו" [גליון] 73

ברש"י ד"ה "ותקם רבקה" (כד, סא) [גליון] 74

שונות

כל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין 75

תיקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון] 76

בענין הנ"ל 78

בענין הנ"ל 79

בענין הנ"ל 88

סמכות שולחן ערוך אדמו"ר הזקן [גליון] 89

התנצלות

מסיבות טכניות, נשמטו הערות של כמה מהכותבים החשובים, ועמם הסליחה – הערות יתפרסמו אי"ה בגליון הבא.

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת מקץ יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' כ"ו בכסלו בשעה עשר בלילה.

המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

מצות כיבוד אב ואם לאחר תחיית המתים*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעת הרשב"א הר"ן והרמב"ם בענין מצוות בטלות לע"ל

בגמ' נדה סא,ב, ת"ר בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא א"ל אביי וכו' והאמר רב ינאי לא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, וריו"ח לטעמיה דא"ר יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות עיי"ש, ובתוס' שם בד"ה אמר רב יוסף, (וכן בתוס' הרא"ש שם) ביארו הרא"י דמצוות בטלות לע"ל מהא דעושה תכריכין למת וז"ל: דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אעפ"י שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן ש"מ שמצוות בטלות לע"ל עכ"ל, ועי' גם בחי' הריטב"א שם שפירש דהא אמרינן בכתובות (קיא,ב) מתים שעתידי הקב"ה להחיות בלבושיהן עומדין, ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה עיי"ש.

והרמב"ם הל' כלאים (פ"י הכ"ה) פסק: "מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת שאין על המתים מצוה" וזהו כדעת ריו"ח, וא"כ צריך לומר דפסק דמצוות בטלות לע"ל, וקשה דהלא פסק הרמב"ם בהל' מלכים (פי"ב ה"ב) ובהל' תשובה (סוף פ"ט) דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ואדרבה קיום המצוות יהיו אז בשלימות וכמ"ש בהל' מלכים ריש פ"א (וכמבואר בארוכה בלקו"ש חי"ח פ' בלק (ב) בארוכה) וא"כ איך זה מתאים עם הגמ' בנדה דהא דמותר לקבור את המת בכגד כלאים כדפסק הרמב"ם ה"ז משום

(* לעילוי נשמת אמי מורתי האשה החשובה מרת חנה עטקא ב"ר נטע זאב ליום היארצייט ביום א' י"ז כסלו. תנצב"ה.)

דמצוות בטלות לע"ל? וראה ב"ב עד, א, בתוד"ה פסקי שהביאו בשם רבינו חיים כהן צדק דשמואל דסב"ל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד סב"ל כר' ינאי דלא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור משום דאין מצוות בטלות לע"ל?

ובפשטות י"ל עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' וחט"ו ע' 217 ובכ"מ, שישנם ב' תקופות בימות המשיח, ובנוגע לתקופה הא' פסק הרמב"ם דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד ואז באמת יהיו קיום המצוות בשלימות, משא"כ בתקופה הב' יהי' הנהגה שלמעלה מהטבע ע"י תחיית המתים וכו' עיי"ש בארוכה, ולפי"ז אפ"ל שגם הרמב"ם מודה דאז בתקופה השני' מצוות בטלות, ולכן מותר לקבור את המת בכלאים כי בזמן התחי' מצוות בטלות, וראה גם בתניא אגה"ק סי' כ"ו וז"ל: ומ"ש רז"ל דמצוות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים עכ"ל, וזהו ע"ד הנ"ל, וראה בזה בלקו"ש חט"ו ע' 141.

אבל באמת כשנדייק בלשון הרמב"ם בהל' כלאים נראה שמפרש הגמ' נדה באופן אחר מהנ"ל, דלפי"ז נמצא דליכא קושיא מעיקרא על שיטת הרמב"ם, ובהקדם פירוש הרשב"א בהך סוגיא דנדה כדאיתא בחי' הרשב"א (חי' אגדות ברכות דף י"ב בד"ה אמר להם בן זומא מובא גם בחי' הר"ן והריטב"א בנדה שם) שמבאר שם אודות נצחיות התורה והקשו לו דאיך זה מתאים עם המבואר בנדה דמצוות בטלות לע"ל? וביאר הרשב"א וז"ל: דלאו לאחר התחי' קאמר אלא זמן מיתה קרי לע"ל, וכדאמרין שלא תהא מכשילן לע"ל שהוא אחר זמן מועט והיינו דאמרין במתים חפשי כיון שמת נעשה אדם חפשי מן המצוות דאלמא מזמן מיתה קאמרין, וכ"ת פשיטא דמצוות בטלות מן המת, אה"נ ולא בא אלא לומר שאפילו גדולים אינן מוזהרין עליהם, וכענין שאמרו לא תאכלו קרי ביה לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים כו' עכ"ל, ומבואר גם דלפי ר' ינאי דלקוברו אסור, באמת יש ציווי על החיים בנוגע להמתים, וז"ל עוד: דע כי לדעת רב אמי המת כתינוק שלא הגיע לכלל מצות מצד עצמו ואילו ראינוהו אוכל נבילות ולובש שעטנז ומחלל יום השבת אין בי"ד מצווין להפרישו וכו' ועם כל זה מוזהרין עליו שלא להאכילו בידים ושלא להעבירו על המצוות בכוונה, וכו' לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים עכ"ל, גם מבואר שם בדבריו דסב"ל דגם בזמן התחי' המצוות לא יתבטלו, כי בתורה ומצוות לא שייך שינויים והם נצחיים עיי"ש, וראה גם בס' ארחות חיים (לרא"ה מלוניל) הל' שבת (סדר תפלת שחרית אות ג') שמבאר הענין

ד"עולם הבא" ו"לעתיד לבוא" וכתו"ד כתב וז"ל: ויש לעתיד לבוא שהוא ספק כדאמרינן מצוות בטלות לע"ל, אפשר דמיירי לאחר מיתה משום במתים חפשי, ואפשר דמיירי בתחיית המתים לאותן שיחיו עכ"ל.

והנה כשנדייק בדברי הרמב"ם מוכח שגם הוא פירש הסוגיא כמו הרשב"א, דהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל אודות לעתיד לבוא שמצוות בטלות אז, אלא כתב: "שאינן על המתים מצוה" ומפורש יותר בפירוש המשניות להרמב"ם (כלאים פ"ט מ"ד) שכתב הטעם דמותר לקבור את המת בכלאים וז"ל: לפי שכשמת האדם נפטר מכל המצוות ואין החיים חייבין להזהר בו בשום לאו או לקיים בו שום מצוה מכל המצוות האמורות בתורה כגון הציצית כו' עכ"ל, וזהו בהדיא כפירושו של הרשב"א, נמצא מזה דאי"כ שום סתירה מעיקרא בפסקי הרמב"ם, כיון דמצוות בטלות לא קאי בכלל על ימות המשיח, ולפי"ז הרי אפשר לומר בשיטת הרמב"ם דגם הוא סב"ל כהרשב"א דלע"ל אפילו בתקופה הב' אין מצוות בטלות, כיון דהגמ' בנדה לא איירי בכלל אודות ימות המשיח, אלא דבתשובות וביאורים סי' י"א הערה 9 הזכיר שיטה זו דגם לאחר תחיית אין מצוות בטלות בשם הרשב"א והר"ן ולא כתב שזהו גם שיטת הרמב"ם, וראה הערות וביאורים גליון תקצ"ה בזה.

מצוות שמוצד הנפש ומצוות שמוצד הגוף

והנה בשו"ת מצב הישר סי' ז' (ווילנא תרמ"א, מובא גם בס' פסקי תשובה סי' קכ"ד) הביא מ"ש בזוה"ק בראשית (כא,ב) לגבי הזמן דתחיית המתים מכאן [אוליפנא] נוקבא דאתנסבת בתרין בההוא עלמא אהדרת לקדמא וכו', ופי' באמרי בינה בהגליון שם: פי' שנשאת לב' אנשים זה אחר זה חוזרת לעתיד לבעלה הראשון עכ"ל, וכתב שכן הבין גדול קדמון בספרו מפתחות הזהר (בענין זיווג וחבור חלק א') שכתב אשה שנשאת לשנים חוזרת לראשון לעוה"ב, ועי' גם בס' פרדס יוסף משפטים כא, יח, שהביא זה וציין לכ"מ הדנים בענין זה, והקשה שם שהרי יש לאו לחזור לאשתו הראשונה אחר שנשאת לשני?

ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סי' ב') כתב תשובה להמחבר בענין זה, ובנוגע לקושייתו שהרי יש איסור על הבעל להחזיר אשתו הראשון אחר שנשאת לאחר, ביאר בענין זה יסוד חדש, ובהקדם מה שכתב, שהגוף שיעמוד אחר תחיית המתים הוא גוף חדש, וכל קשר וזיקה שהי' בין הגופים קודם מותם הרי הוא בטל ובמילא [לפי השיטה

דמצוות אינן בטלות לע"ל יש נפק"מ בין מצות התורה אשר החיוב שלהם נמשך ובא מצד הנפשות, שכולם היו במעמד הר סיני, ולכן כשם שהגופים הנולדים בכל דור ודור הם מתחייבים ממילא מצד הנפש שבקרבם שהיתה בהר סיני א"כ גם הגופים אשר יחיו בתחיית המתים לא גרעי מן הגופים הנולדים תמיד בכל דור ודור שיתחייבו במצוות מצד הנפשות, דמאי שנא גוף הנולד עכשיו מגוף העומד בזמן התחי', הלא הגופים בכל אופן לא היו בהר סיני אלא מתחייבים מצד הנפשות כן הוא גם באלו הקמים בתחיית המתים שיתחייבו מצד הנפשות.

אבל כל זה הוא בנוגע לחיוב המצוות שנתחייבו בהן הנפשות עצמן, אבל דבר הנעשה בהגופים עצמם קודם המיתה, הנה זה מתבטל לאחר מיתה, דכשיעמוד הגוף ויחיה הנה זהו גוף חדש ועל כן כל קשר ואגד של קורבה שיהי' בין הגופין בהיותם חיים בעוה"ז בודאי שיתבטל אחר המיתה דהגוף משתנה וכאשר יחי' הגוף לע"ל פנים חדשות באו לכאן ואינו חוזר וניעור אותו הקשר והאגד שנעשה בגוף בהיותו חי אחר שנתבטל במיתה שהלכה צורת ולא נשאר אלא העצמות וכ"ש היכא שגם העצמות נעשו עפר ולא נשאר אלא עצם קטן הנקרא נסכו', ולכן הקשר שנעשה בין איש לאשתו ע"י קידושין גם זה בטלה, ולכן שתי אחיות ואיש ואשתו אחר התחייה המה רחוקים זע"ז ולכן אשה הנשאת קודם מיתה לבעל שני אם תזדווג אחר התחייה לבעלה הראשון אין כאן איסור ליקח אשתו אחר שנשאת לאחר, כיון שמצד הגוף אין זו אשתו הראשונה, אמנם קשר ואגד שהיו לנפשות זע"ז לא יופר אחת מיתת הגוף כי בנפש לא הי' שום שינוי בין אחר מיתה לקודם מיתה ולכן ראוי דנפש האשה יתחבר עם נפש בעלה הראשון אחר התחי' כמבואר בזהר, ומתורץ קושיא הנ"ל שאין כאן האיסור כלל דמחזיר אשתו אחר שנשאת לאחר עיי"ש בארוכה, וראה בכל זה גם בהערות וביאורים גליון תת"ו.

מצות כיבוד אב ואם לאחר תחיית המתים

וממשיך שם דאעפ"י שהמיתה מבטלת קשר הקורבה שהיו בגופים קודם מיתה, עכ"ז קרבת הבנים עם אביהם ואמם לא תופר ולא תפסק, שגם אחר התחי' חייב אדם בכבוד אביו ואמו, יען כי הגופים אחר שיחיו עומדים בקרבם חלקי הנפש אשר ישארו בקבר וזו היא נפש דקטנות אשר נמשכה לולד ע"י אביו ואמו וחיוב כבוד או"א לאו בעבוד יצירת הגוף דוקא אלא בעבור חלק הנפש שהמשיכו לולד בזווגם (וכדאיתא בעץ חיים ובשער הגלגולים ובשער טעמי המצוות) ומאחר שזו הנפש היא תהי' בהגוף אחר שיחיה, לכן יתחייב האדם

בכבוד אביו ואמו בעבורם, גם הגוף ה"ה מתחדש ע"י העצם שנשאר בקבר שנעשה כעיסה לזה הגוף אשר חי ועומד בתה"מ, וזו העיסה נהייתה מגוף האב והאם החיים עתה בתה"מ, נמצא שעדיין יש קשר לולד גם עם גוף אביו ואמו אחר תחייה ולכן צריך לכבדם גם אח"כ עיי"ש בארוכה.

הוכחה מכיבוד או"א לאחר מיתה

יוצא מדבריו דלפי השיטה דמצוות אינן בטלות לאחר תחיית המתים, הנה כשיקומו האבות והבנים יתחייבו הבנים במצות כיבוד או"א, ונראה להוכיח כן בפשטות מהא דאיתא בקידושין לא, ב, לענין כיבוד או"א, ת"ר מכבדו בחייו ומכבדו במותו כיצד וכו', וכן פסק הרמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ה, ובטוש"ע יו"ד סי' ר"מ, וכ"כ בזהר סוף פ' בחוקותי (קטו, ב) לענין כיבוד או"א דאע"ג דמית אתחייב ביקריה יתיר וכו' עיי"ש.

והנה אי נימא דמצוות כיבוד אב הוא רק מצד הגוף מה שייך כיבוד או"א לאחר מיתה, ואין לחלק דשאני היכא שהבן חי להיכא שגם הבן קם בתחיית המתים בגוף חדש, כי ממ"נ אי נימא שהזיקה והקשר הוא מצד הגוף, א"כ כשמתו או"א הי' צ"ל בטל קשר זה, דגוף של הבן אשר עודנו חי אינו מועיל כיון שנתבטל הקשר של הגוף מצד או"א, אלא ודאי מוכח שמצות כיבוד או"א הוא גם מצד הנפש בלבד, עד שאין הפרש כלל בהמצוה בין בחייו ובין במותו, ובמילא פשוט דאפילו אי נימא דבזמן תחיית המתים הגופים יהיו חדשים, (וראה גם בס' המלך במסיכו ח"א ע' ע"ז שאמר הרבי: "האמונה בתחיית המתים היא לא שהגוף יקום לתחי', אלא שהנשמה תקום לתחי' בגוף אך אינו מוכרח להיות בגוף זה"), הרי מצד הנפשות ליכא שום שינוי כלל, נמצא שהמצוה תתקיים בשלימות כפי שהוא בזה"ז בלי שום הפרש כלל.

כיבוד או"א לאחר מיתה האם הוא מדאורייתא

אלא שמצינו דעות דכיבוד או"א לאחר מיתה אינו אלא מדרבנן, דתנן בפסחים (פ"ד מ"ט) חזקיה המלך גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והוודו לו חכמים, וכתב ע"ז בתפארת ישראל שם וז"ל: דמדלא עשה מעשה עמך אינו חייב לכבדו, מיהו להרמב"ם דחייב בכבודו ובמוראו אף שאביו רשע גמור, נ"ל דהיינו דוקא בחייו, אבל לאחר מיתה כיון דאפילו באינו רשע גמור הו"ל החיוב מדרבנן, והא ראי' דהרי מקלל אפילו לאחר מיתה לא הי' חייב אי לאו דרביא קרא (סנהדרין פה, ב), להכי ברשע לא גזרו עכ"ל, וכ"כ בשו"ת עמק הלכה

סי' נ"ב, דאי נימא כן דאינו אלא מדרבנן הרי לפי הנ"ל ליכא הוכחה מכאן לגבי הזמן דתתחז"מ.

אבל עי' בשו"ת רע"א (ח"א סי' ס"ח, מובא גם בפ"ת יו"ד סי' ר"מ סק"א) דסב"ל דכיבוד או"א לאחר מיתה הוא מדאורייתא, שהרי הוכיח מהב"י (יו"ד סי' שע"ו) דסב"ל דכיבוד אב שמת עדיף מכיבוד אם שהיא בחיים, ואם איתא דכיבוד לאח"מ אינו אלא מדרבנן הו"ל להקדים אמו כיון שחייב בכבודה מדאורייתא, והקשה שם על מ"ש בשו"ת נוב"י מהדו"ת חאהע"ז סי' מ"ה, דבמת אביו וצוה לו לעשות כן ורצון אמו בהיפך דישמע להאם דכיבוד מחיים עדיף מכיבוד אחר מיתה עיי"ש, דמהב"י הנ"ל לא משמע כן עיי"ש, ואפילו לפי הנוב"י משמע דלאחר מיתה ה"ז מן התורה, מדלא כתב הטעם דמחיים הוא מה"ת ולאחר מיתה הוא מדרבנן, וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ב סי' קל"ז, גם בתועפות ראם על היראים מצוה רכ"ב הוכיח כן מדברי היראים שם, וכ"כ בשו"ת דבר יהושע ח"א סי' פ"ט אות כ"ו, ועי' גם בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' ל"ה בזה, וראה גם בהגרי"פ על סהמ"צ להרס"ג (עשה ט' קא,ג) שר"ל דבעל חובת הלבבות סב"ל דלאחר מיתה הוא מדרבנן, אבל מסיק שם דהוה מדאורייתא עיי"ש, (ובקושיית התפארת ישראל הנ"ל לשיטת הרמב"ם תירצו באופן אחר, ראה בארוכה בס' נחלת שמעון מלכים ב' ח"ב סי' כ"ה ואכמ"ל), ולפי"ז כיון שנתבאר דגם לאחר מיתה ה"ז מן התורה שוב יש להוכיח כנ"ל בנוגע לתתחז"מ שלא תהי' שום שינוי בהמצוה.

וראה בס' אוצר אחרית הימים פי"ג שהביא מס' אמונת התחי' פ"ב שחקר: "ומאחר שכולם יעמדו בתמונתם ובצביונם, יש לנו להסתפק במציאות דרך משל, אם ראובן בן י"ח שנה לקח אשה ותיכף נפטר לעולמו, ובנו האריך ימים ושנים ומת, בעת התחייה איזה מהם חייב בכבוד חברו, אם האב לבנו משום דכתיב מפני שיבה תקום או דילמא הבן לאביו משום שהביאו לעולם, וכבד את אביך אמר רחמנא" הרי דנקט ג"כ בפשיטות שיתקיים מצות כיבוד או"א.

ובפרט אי נימא דבתתחז"מ אין זה נחשב לגוף חדש וכפי שנתבאר בהערות וביאורים שם, נמצא שהחוב יח' גם מצד הגוף.

ביאור רע"א בגדר כיבוד או"א לאחר מיתה

ובתשובת הגרע"א הנ"ל ביאר גדר חדש במצות כבוד או"א לאחר מיתה, (מובא גם בס' "מדרושי וחיידושי רע"א על התורה" פ' יתרו) שהביא ברייתא הנ"ל דקידושין דמכבדו גם במותו, והקשה ע"ז מהא

דאיתא בכתובות (קג,א) דאינו מחוייב בכיבוד אחיו הגדול אחר מיתת אביו, אף דכיבוד אחיו הגדול הוא מדין כיבוד אב כמ"ש הרמב"ן שם לפי שגנאי להם שיתבזו תולדותם והם מצטערים בזה הרבה ומנהג כל האנשים ליסר בניהם לנהוג בכבוד גדוליהם עיי"ש, משמע מזה דאינו מחוייב בכיבוד אב לאחר מותו? וצריך לחלק דענין שהוא כבוד וגדולה בעצמותו כמו לומר "אבא מארי" דבזה מגביה כבוד אביו, זה שייך גם לאחר מיתה, אבל כיבוד לעשות נחת רוח לאביו כעין מאכילו ומשקהו למנוע צער מאביו ומכלל זה לכבד אחיו הגדול שהו"ע נח"ר לאביו ומניעת צערו ממנו בזה יש לומר דלא שייך לאחר מיתה דלא איכפת להו בזה עיי"ש, ועד"ז כתב במהר"ם שיק על המצות מצוה ל"ג, (וראה בס' אמרי חן על הרמב"ם הל' ממרים שם, שתירץ מדיליה קושיית רע"א מכיבוד אחיו הגדול כמו שתירץ רע"א, ולפלא שלא הביא שכן תירץ רע"א עצמו שם אף שמביא שם תשובה זו).

ונראה בביאור דבריו, שהדברים שיש להם להאב צורך והנאה בהם כגון מאכילו ומשקהו וכן למנוע צערו זה שייך רק מחיים ולאחר מיתה לא איכפת להו, אבל יש עוד דין במצות כיבוד אב שצריך לכבדם בכלל כמ"ש רמב"ם (שם ה"א) שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו כתיב כבוד את אביך ואת אמך וכתיב כבוד ה' מהונך וכו' כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודו ומוראם, דהיינו שצריך לכבדם בכלל, וזה שייך לאחר מיתה, וראה לקו"ש חל"ו פ' יתרו ב' סעי' ו' שכתב שבמצוות כיבוד אב ישנם ב' גדרים:

(א) מצוה שכלית שבין אדם לחבירו והו"ע של פריעת חוב.

(ב) גדר שבין אדם למקום, דכיון שהאב משתתף ביצירתו הרי כיבוד או"א הוא כבוד הא-ל, וי"ל שהן הן ב' דברים האמורים, דהדין דלהאכילו ולהשקותו ושלא לצערו וכו' שייך לענין הא' והדין דכיבוד בכלל שייך לענין הב', ולפי"ז יוצא דבזמן תחיית המתים שהנשמה תתלבש בגוף יתרבה גם החיוב בכיבוד או"א גם בדברים שיש להם צורך והנאה וכו'.

אף דמצוות בטלות בתחלה"מ יתקיימו בדרך ממילא

ויש להוסיף שכל זה נוגע גם לפי מה דנקטינן דמצוות בטלות לע"ל אחר תחיית המתים, כמ"ש בתניא באגה"ק כנ"ל דמ"ש רז"ל דמצוות בטלות לע"ל היינו בתחיית המתים, הרי ביאר הרבי בקונטרס "הל' של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" דאין זה אלא בנוגע להציווי להאדם,

אבל מציאות דהמצוות כשלעצמן הן בקיום נצחי, דבגמר העבודה שהאדם נעשה מציאות אחת עם אלקות אי"צ ולא שייך ציווי, אלא שבדרך ממילא יתקיימו כיון שהן רצונו של הקב"ה עיי"ש, נמצא לפי הנ"ל שמצוה זו יתקיים אז בדרך ממילא בלי ציווי.

וראה בס' תורת משה על התורה (מהחת"ס) פ' שמות עה"פ חתן דמים למולות (ד, כה) שפי' דהא דויבקש להמיתו ה"ז בכדי להחיותו מיד, כי ע"י המיתה יפקע חיובו מלמול בנו, ולא יכשל במה שלא מל בנו ביום השמיני וכו', דלכאורה נראה דסב"ל שאם הי' מת אף שחזר וחי נפטר ממצות מילת בנו שכעת כבר אינו בנו, ומשמע דסב"ל דאחר מיתה נפסק הקשר, וצ"ע דמהיכי תיתי לומר כן, וכבר הקשה כן במאמר תחיית המתים שבריש ספר "מגדים חדשים" על מסכת ברכות.



לקוטי שיחות

הזכרת חנוכה במוסף שבת

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מבאר בלקו"ש חכ"ח פ' פנחס 189, החילוק בין קרבן תמיד לשאר קרבנות דמוספי שבת ר"ח ורגלים, דהשראת השכינה שנעשית ע"י קרבנות החג הוא בגילוי, שפועל על הזמן שה"זמן" נעשה קדוש, ואשר לכן הקדושה היא מוגבלת רק לזמן זה, שקשור עם יום מסויים דוקא, משא"כ השראת השכינה שנעשית ע"י קרבן תמיד היא בלי הגבלה, וקשור עם "אני הוי' לא שניתי", ואינו פועל על הזמן שיהי' יו"ט, והוא בעצם למעלה מן הזמן, רק שפועל על הזמן בהעלם, שכל יום הוא "מועד התמידים", עיי"ש ב.

והנה, בשבת דף כ"ד ע"א איבעיא להו, מהו להזכיר חנוכה במוספין, כיון דלית בי' מוסף בדידי' לא מדכרינן, או דילמא יום הוא שנתחייב בארבע תפילות עכ"ל. וביאר הגר"י ענגיל בספרו 'לקח טוב' צדדי האיבעיא, שהג' תפלות הקבועות תמיד, שייכות שפיר אל ענין הזמן כפי מה שהוא, כיוון דתפילות כנגד תמידים תקנום, והתמידים

הרי הם חובת היום, וע"כ הם שייכים אל קדושת היום, דכל יום כפי כל מיני קדושה אשר בו, וע"כ בחנוכה מזכירים של חנוכה בתפילות הקבועות דשייכי לחנוכה, אמנם מוסף דשבת ור"ח שבתוך ימי חנוכה, שבאה במקום קרבן מוסף, יש סברא דלא שייך לקדושת חנוכה, ולכן לא מדכרינן, אמנם י"ל צד אחר, דקדושת חנוכה מתפשטת על כל המצות, וע"ד מה דאיתא בזבחים (ומרגלא בפומא דרבינו), דאטו ר"ח למוספי שבת לא אהנאי, וא"כ מזכירים של חנוכה במוסף ג"כ, וזה מה דהגמ' אומרת יום שנתחייב בארבע תפילות, דהכוונה היא דאותו יום שיש בו קדושת חנוכה, הוא שנתחייב בארבע תפילות, ע"כ יש בכל התפילות ענין החנוכה, עכתי"ד בקיצור.

וי"ל ההסברה ע"פ מש"כ בשיחה הנ"ל, שבקרבן תמיד הרי יש ב' קצוות דמחד גיסא השראת הקדושה שנעשית ע"י קרבן תמיד, היא מצד אני הוי' לא שניתי והיא למעלה מן הזמן, ומאידך גיסא היא פועלת בזמן שיהי' "מועד התמידים". וא"כ י"ל, שמצד זה שבעצם - הקדושה היא למעלה מן הזמן, א"כ שייך לחנוכה ג"כ, וא"כ מזכירים חנוכה במוסף ג"כ, משא"כ מצד זה שכל יום נעשים מועד התמידים, א"כ מזכירים (שענינה גילוי) חנוכה דוקא בג' התפילות הקבועות שכנגד התמידים ולא במוסף.



ויבא יעקב שלם

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' חלק כה עמ' 176-172, מבאר החידוש בזה שויבא יעקב שלם "שלם בתורתו שלא שכח תלמודו בבית לבן", שמכיון שיעקב היה טרוד במלאכתו נאמנה "בכל כוחי עבדתי וגו'", הרי באופן טבעי הי' מקום לשכחת תלמודו, ובזה החידוש שלא שכח וכו'. ומעשה אבות סימן לבנים, שלכל יהודי יש כח, שגם בגלות הוא יהיה בדרגא, שכל עניניו הרוחניים נשארים שלימים "לא שכח תלמודו", ו"שלם בתורתו" עכתי"ד.

ויש להעיר ולהאיר, כי עפ"י המבואר בלקו"ש חט"ז שיחת פורים, ובכ"מ, בענין חסידים שהיו שוהים לתפלה וכו', בההפרש שבין הבבלי ("תורתן משתמרת"), והירושלמי ("תורתן מתברכת"), מובן שגם אצל יעקב יש רק אי חסרון ולא ברכה שהרי הלכה כבבלי.

ובד בבד מצינו להלכה בט"ז (אבן העזר סימן כה): "מי שישן הרבה כדי שיחזק מוחו בתורה, נותן לו הקב"ה חלקו בתורה כמו אותו שמעט בשינה ומצער עצמו, כי הכל הולך אחר המחשבה".

ובכך פירש את הפסוק "שוא לכם משכימי קום גו' שינה" שלא יצטערו אותם "ת"ח שישינים הרבה כדי שיהיה להם כח וזריזות לב לעסוק בתורה".

ואולי גם בנידו"ז, ההתעסקות במילוי שליחותו של הקב"ה בזה"ג היא היא קיום התורה, ולכן גם החסרון שמתעסקים עם גשמיות משלימו הקב"ה. ועצ"ע.

ברית המילה דנכד הצ"צ

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בלקו"ש ח"א עמ' 33 כותב (הנני מעתיקו בלה"ק כפי הנדפס בתורת מנחם ח"ב עמ' 88): לברית מילה אצל א' מנכדי הצמח צדק, היו צריכים לבחור בין שני מוהלים: "האחד הי' מבוגר, בעל ידיעה בכתבי האריז"ל [בכולם או לא בכולם, אבל את הענינים השייכים למילה ידע]. והשני הי' צעיר, מומחה באומנות המילה, אבל הרבה יותר פשוט מהמבוגר. והורה הצמח צדק ליקח את הצעיר, באמרו, שהעיקר הוא פעולת החיתוך בגשמיות ("מ'דארף פשוט אין גשמיות אפשיידן").

ובסגנון דומה באג"ק ח"ז עמ' רלב "שבברית מילה של אחד מנכדי הצ"צ שהי' בחיי הצ"צ, ושאלו את הצ"צ באיזה מוהל לבחור, אם זה הבא בשנים ויודע הכוונות וכו', או את הצעיר אבל פשוט הוא ביותר. וענה הצ"צ שיקחו את הצעיר, כי העיקר הוא הבפ"מ".

אבל ב'רשימות' 'ברית מילה אצל קאפלאן' (וארשא. תרצ"ה) כותב: "הי' ברית מילה אצל נכד הצמח צדק, והיו אז ב' מוהלים, הא' שייך לכוונות ואינו אומן כל כך כהשני שלא הי' שייך לכוונות. וצוה הצ"צ שימול הב' באמרו עשי' לעילא. ישנו עולם שאין צריך לאדרעסען.

אפשר שאז שאני, שהי' מי שכוון - הצ"צ - כי ישנם ענינים שהמעשה והכוונה אפשר להיות בשני אישים. אבל בכל אופן לשון הצ"צ הי' כנ"ל.

אם נניח שהסיפור ב'רשימות' הוא אותו מעשה דבלקו"ש ואגרות הנ"ל, הרי מתברר לנו כאן שהמוהל המבוגר ויודע הכוונות הוא הצמח צדק עצמו. דהוא יכוין הכוונות והמוהל ימול כביאור ברשימה שם.

אבל מסגנון לשון רבינו בלקו"ש שם - בסוגריים המרובעות לא משמע כן. ומבלי לדחוק ולומר שהיו ב' סיפורים שונים. אוי"ל דהמוהלים עצמם היו אחד מבוגר ובעל ידיעה, והשני צעיר מומחה במילה. וע"ז הורה הצ"צ ליקח את המומחה, וע"ז מוסיף ביאור שבכל אופן יש מי שיכוין והוא הצ"צ עצמו - אף שהשאלה לא היתה בקשר אליו.

אבל ב"תורת מנחם" (שם עמ' 278) נדפס אותו סיפור כפי שנדפס ב'רשימות' וממשיך שם: "והוסיף כ"ק מו"ח אדמו"ר: לכאורה אפשר לבאר פירוש הדברים, שהסיבה שיכולים ליקח המוהל האומן אף שאינו שייך לכוונות, היא, מפני שהמוהל השני כיוון את הכוונות, וכפי שמצינו בכמה ענינים שכוונתו של אחד מועילה גם לשני. אבל, מלשונו של הצ"צ "עשי' לעילא", מובן, שהעשי' כשלעצמה די' טובה, ואין צריך בכוונות", עכ"ל.

שוב - אם המוהל השני הוא שכיון את הכוונות, הרי מפורש ברשימה שזהו הצמח צדק עצמו. אבל כנ"ל הסגנון בלקו"ש חלק א' אינו משמע כן.



ועוד להעיר בשיחה בתורת מנחם שם, עמ"ש כ"כ "וכפי שמצינו בכמה ענינים שכוונתו של אחד מועילה גם לשני". ציינו "ראה שו"ע אדמו"ז או"ח סתקפ"ט ס"ז". והנה שם כותב "מי שתקע ונתכוין להוציא כל מי שישמע תקיעתו, ושמע השומע ונתכוין לצאת י"ח, אע"פ שאין התוקע מתכוין לפלוני זה ששמע תקיעתו ואינו יודעו כלל, אעפ"כ יצא השומע י"ח שהרי התוקע נתכוין להוציא לכל מי שישמענו, לפיכך וכו'".

ולא הבנתי, דהרי בדוגמא שבשו"ע התוקע היינו זה שעושה המעשה מכוין להוציא אחרים והשומע מתכוין לצאת. אבל כאן במילה לכאו' הפי' שא' יעשה מעשה המילה ומישהו אחר יכוין, ונצרך כוונת

המכוין עם מעשה העושה. והיכן הוא המקור לזה "שהמעשה והכוונה אפשר להיות בשני אישים", ואולי הוא פשוט מאד ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אמירת תחנון לאחר השקיעה

הת' חיים תמרי

תות"ל - 770

בלקו"ש חי"ט עמ' 463 (וכן באגרות קודש חלק כ' עמ' קנ"ז) מובאת תשובת הרבי, לא' ששאלו מה מנהגינו, באם בשעת תפילת שמו"ע עדיין זמן תחנון, אמנם כשיגמור שמו"ע, יעבור זמן תחנון. האם מכה ב"סלח לנו". ומשיב לו הרבי "לא שמעתי בזה, אבל מהענין נראה, דתלוי רק בזמן אמירת סלח לנו, לא מה שיהי' לאחר זה". ובשולי הגליון בלקו"ש שם מובא שהשאלה היתה "באם יסיים תפילת שמו"ע דמנחה עם שקיעת החמה, ולא יאמר תחנון אח"ז משום שהוא לאחר שקיעה"ח". ולהעיר, שבשמו"ע אדה"ז סי' קלא ס"ד פסק ריבנו "אין נפילת אפים בלילה. . ומ"מ אין לחוש לזה אלא בודאי לילה אבל לא בבין השמשות" (ב"י, ט"ז סק"ח).



תשלום מיותר על מצוה [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתכה (עמ' 19) העיר הרחמ"ל שי' בענין הנהגת האריז"ל בעת שקנה אתרוג, ש"לפעמים, הי' מניח לפניהם את הכיס עם המעות, והי' אומר שיקחו (המוכרים) מה שירצו, דלכאורה צריך ביאור, איך זה מתאים על פי המבואר בלקו"ש ח"ה (ע' 80-81), שכל טעם הנהגת האריז"ל היתה, כדי שזה יהי' מלוכש בטבע, ולכאורה על פי דרכי הטבע, צריך להתמקח עם המוכר, ולא לתת לו כמה שירצה, וכשאומר להם שיקחו כמה שירצו, הרי הוא פוטר עצמו מהנהגה ע"פ הטבע עם עניני העולם, ומוסיף "ובפרט שלגבי כסף - באם אינו עבור האתרוג, הרי הועידה אותו ההשגחה העליונה עבור ענין אחר".

ולענ"ד דברים אלה אין להם שחר, שהרי פשוט שכל אחד מותר לו לתת כספו לכל מי שמבקש, ואין שום מושג של "הועידה אותו ההשגחה העליונה וכו'", וכיון שמוכרי האתרוג רוצים הרבה עבורו, הרי זכותו של הקונה לתת להם כמה שרוצה (והרי זה בגדר כל הפושט יד נותנים לו), וכן אין זה נגד הטבע, כפי שרואים במוחש, שלפעמים אדם מביע את רצונו החזק באיזה דבר שרוצה לקנותו, עד שמוכן לשלם עבורו מעבר לערכו האמיתי.

ובהמשך הענין מביא שאלה "למעשה" במנהל מוסדות שימאן להעסיק מנהל חשבונות וכיו"ב - וגם כאן כמדומני אין להשוות כלל להנהגת האריז"ל, שהרי האריז"ל נתן מהממון שלו, ואילו מנהל מוסד עוסק ב"כספי ציבור", וכמובן שבכספי ציבור אין רשות למנהל לעשות בכספים כפי רצונו, משא"כ בממון פרטי כמו אצל האריז"ל. וק"ל.



נגלה

נזקי אדם בבור

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (ד, ב): תני רב אושעיא שלשה עשר אבות נזיקין, שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר נזק צער וריפוי שבת ובזוהר וארבעה דמתני', (ומקשה:;) ותנא דידן מ"ט לא תני הני, בשלמא לשמואל (שמבעה פירושו "שן") בנזקי ממון קמיירי, בנזקי גופו לא קמיירי, אלא לרב (שמבעה פירושו "אדם"), ליתני וכו', ולרב אושעיא כו' תרי גווני אדם, תנא אדם דאזיק אדם ותני אדם דאזיק שור. ע"כ.

ומפרש רש"י (ד"ה תנא) וז"ל: תנא אדם דאזיק שור - כלומר נזקי ממון, דהא מבעה דומיא דבור קתני, וביער לא מיירי בנזקי אדם, דרחמנא פטרי' לגמרי, כדתניא לקמן (נג, ב) שור ולא אדם חמור ולא כלים וכו'. עכ"ל.

והקשו המפרשים, דהרי מפורש לקמן (כח, ב) דכל פטור אדם בבור הוא רק אם מת האדם בבור. אבל אם הוזק האדם, חייבים גם בבור, והמשנה הרי איירי בנזקין, (ראה תוד"ה למעוטי לקמן (ה, א) "בקטלא לא מיירי"), א"כ בבור דמתני' כלול גם אדם שהוזק בו, א"כ איך כותב רש"י שבור לא מיירי בנזקי אדם, ועוד מוסיף "דרחמנא פטרי לגמרי"; וכל אחד תירץ כדרכו.

וי"ל בזה, בהקדים לבאר למה באמת מיעטה התורה רק מיתת אדם מנזקי בור ולא נזקי אדם.

וי"ל בזה, דאין הפי' שהתורה חילקה בין מיתת אדם לנזק אדם, אלא שמאיזה טעם חייבה התורה בור רק בנזקין, וזה שולל רק מיתת אדם, כי זה גדר אחר לגמרי מנזקין, היינו מנזקי שורו או חמורו, וגם ממיתת שורו וחמורו, כי סו"ס אי"ז כ"א היזק. משא"כ נזקי אדם, ה"ה באותו הסוג דנזקי ממונו, כי סו"ס, מה שנעשה כאן הוא היזק ממונו. ורק כשמת אדם ה"ז סוג אחר לגמרי, כמובן בפשטות, וזהו הטעם בזה שלא מיעטה התורה נזק אדם בבור, לפי שזהו אותו הדבר והסוג כנזקי ממונו, משא"כ מיתת אדם, שהוא סוג אחר, זה נתמעט.

ז.א. מה שחייבה התורה על נזקי אדם בבור, אי"ז מצד גדרי "אדם", שגם על אדם חייבים בור, אלא לפי שנזקי אדם ה"ה נזק כנזקי ממונו, ואין כאן דבר מיוחד בקשר להאדם, ולאידך, בהדבר שאכן יש ענין מיוחד דאדם - מיתת אדם, בפירוש לא חייבה תורה. נמצא, דבבור כשיש איזה הפסד בדבר מיוחד של "אדם" פטורים בה, ורק בהפסד ששווים בה אדם ושור וכו', רק בזה חייבים בה.

בסגנון אחר: כשאדם הוזק יש כאן הפסד ממונו להאדם (כי כל נזק אפשר לשער כמה זה שווה), ומטעם ההפסד הממוני, לכן חייבה תורה ע"ז בבור, כמי שהפסיד ממונו אם שורו או חמורו הוזקו או מתו בבור. משא"כ כשאדם מת בבור, יש כאן מיתת אדם, ובזה לא חייבתו התורה.

וזוהי כוונת רש"י במ"ש "וברור לא מיירי בנזקי אדם, דרחמנא פטרי לגמרי כדתניא לקמן שור ולא אדם", שמה שפטרינן מיתת אדם בבור, הכוונה בזה, דבור לא איירי בענין הפסד הקשור להיותו "אדם", כ"א בהפסד ממונו.

והנה מסתבר לומר שסברא הנ"ל, שנזק אדם ה"ה בשוה לנזק בהמה, ה"ז רק כשהנזק נעשה ע"י ממונו (שורו או בורו וכיו"ב), משא"כ כשהנזק הוא אדם, אז גם נזק הנעשה לאדם, ה"ה שונה מנזק הנעשה לשור, כמובן בפשטות, וכפי שנראה גם מזה, שבאדם דאזיק אדם חייבים בד' דברים, משא"כ בשור דאזיק אדם, אינו מתחייב בד' דברים, כי זהו נזק סתם, ככל שאר נזקים.

נמצא ששור דאזיק שור, שור שהמית שור, שור דאזיק אדם ואדם דאזיק שור, כולם גדר א' הם. וכפי שרואים שהתשלומים שווים בכולם. משא"כ שור שהמית אדם ה"ה גדר בפ"ע, וכפי שרואים שבגדרון זה יש מין תשלומין מיוחד - כופר, וכן אדם שהמית אדם הוא גדר בפ"ע (כמובן בפשטות), וכן אדם דאזיק אדם, ה"ה גדר בפ"ע, כפי שרואים שמשלם ד' דברים, כנ"ל.

וזהו המשך הגמ': ישנם תרי גווני אדם, אדם דאזיק אדם, ואדם דאזיק שור, והם כנ"ל, ב' סוגים נפרדים, והאדם דמתני' (מבעה - לרב) איירי באדם דאזיק שור, ומביא רש"י ראי' ע"ז "דהא מבעה דומיא דבור קתני, ובור לא מיירי בנזקי אדם, דרחמנא פטרי' לגמרי וכיו", שכוונתו כנ"ל הוא, שבנזקי בור לא איירי בנזק המיוחד לאדם, היינו בנזק שהוא גדר בפ"ע באדם. כי מה שחייבים על נזקי אדם בבור, ה"ז לפי שזהו גדר וסוג א' עם נזקי בהמה, אשר לכן מסתבר שהמשנה לא איירי באדם דאזיק אדם, כי זהו גדר וסוג בפ"ע, ז"א היות ו"מבעה דומיא דבור קתני", לא מסתבר שאיירי מבעה בגדר מיוחד של נזק שלא איירי בבור, ולכן מסתבר שהמשנה איירי באדם דאזיק שור, שזהו סוג א' עם בור דאזיק שור או בור דאזיק אדם. ור' אושעיא מוסיף ע"ז גם הסוג דאדם דאזיק אדם.

אמנם, בתחלה לא הבין המקשה כוונתו, וחשב שהחילוק בין אדם דאזיק אדם לאדם דאזיק שור, הוא רק חילוק חיצוני, חילוק מיהו הניזק, ולכן הקשה, "שור נמי ליתני תרי גווני שור, ליתני שור דאזיק שור וליתני שור דאזיק אדם", וע"ז הסביר לו התרצן שלא לזה נתכוין, כ"א לב' סוגים, וזה שייך רק באדם "האי מאי, בשלמא אדם דאזיק שור נזק הוא דמשלם, אדם דאזיק אדם משלם ד' דברים, אלא שור מה לי שור דאזיק שור, מה לי שור דאזיק אדם, אידי ואידי נזק הוא דמשלם", שבזה ביאר התרצן שאין כוונתו סתם שיש חילוק בין אדם דאזיק שור ואדם דאזיק אדם, כ"א שהם ב' סוגים נפרדים.

והראי' ע"ז הוא שבאדם דאזיק שור משלם רק נזק, ובאדם דאזיק אדם משלם ד' דברים.



הצד השווה שבהם לאתויי מאי

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בגמ' ב"ק דף ו' ע"א הצד השווה שבהן לאתויי מאי כו' - אמר אביי לאתויי אבנו סכיננו ומשאנו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצוי' והזיקו וכו' בתר דנייחי וכו' ולא דמו לבור, מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו כו' אש יוכיח, מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק, בור יוכיח, וחזר הדין, ולמדין מהצד השווה.

הנה, כששואלת הגמ' מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו תאמר בזה שכח אחר מעורב בו, ומשיבה הגמ' אש תוכיח, בפשטות כוונת ההוכחה מאש שאף שכח אחר מעורב בו, אין מעכבו שיקרא מזיק, שהרי אש נק' מזיק אף שכח אחר מעורב בו.

והשתא, צ"ל מהו שאלת הגמ' "מה לאש שכן הולך ומזיק", דהרי רצינו ללמוד אסו"מ מבור, והוקשה לגמ' דכיון דבור אין כח אחר מעורב בו, א"כ א"א ללמוד אסו"מ שכח אחר מעורב בו, מבור שאין כח אחר מעורב בו, ועל זה באה ההוכחה מאש, שאף שכח אחר מעורב בו, מ"מ נק' בשם מזיק, וא"כ חזר הענין למקומו שלמדין אסו"מ מבור, ורק מביאים הוכחה מאש להראות שכח אחר מעורב בו אינו חסרון וא"כ מהי השאלה מה לאש כו', הרי אין למידין אסו"מ מאש אלא רק מבור.

ואין לומר שהכוונה בהשאלה מה לאש כו', היינו דאולי אף שבאש יש כח אחר מעורב בו, אעפ"כ חייב בגלל שיש לה מעלה שני' שהוא הולך ומזיק, אבל דבר שיש בו ב' החסרונות, היינו שגם כח אחר מעורב בה, וגם אינו הולך ומזיק, א"א ללמוד. דאם זוהי הכוונה בהשאלה "מה לאש כו'", א"כ מהי התשובה "בור יוכיח".

ולכאורה ע"כ צ"ל דברור שא"א ללמוד מאש, שכח אחר מעורב בו אינו חסרון בבור, כי בבור יש חסרון שאינו הולך ומזיק, ואפ"ל שכל החיוב בבור, הוא מכיון שאין כח אחר מעטרב בו. וא"כ א"א ללמוד מזיק אחר מדין בור, אם יש לו החסרון שכח אחר מעורב בו.

ורק לומדים מאש דכח אחר מעורב בו לא מעכבו מלקרותו מזיק. וע"ז שואלת הגמ' דאם רוצים ללמוד מאש הגדרתו של מזיק, וממילא להוציא דין אסו"מ שיהא חייב אף דכח אחר מעורב בו, א"כ אפשר לשאול מה לאש שכן הולך ומזיק. והיינו דמבור א"א ללמוד שהרי בבור יש מעלה מיוחדת שאין כח אחר מעורב בו, ומאש ג"כ א"א ללמוד דיש לזה מעלה מיוחדת שהולך ומזיק. וע"ז משיבה הגמ' בור יוכיח והיינו שבור מגלה שהולך ומזיק אנו תנאי להקרא מזיק.

וחזר הדין, והיינו שאם אתה רוצה ללמוד מבור יש לנו פירכא דמה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו, ואם אתה רוצה ללמוד מאש יש לנו הפירכא דהולך ומזיק.

הצד השווה שבהן שדרכן להזיק. והיינו, שאחד מהמדות שהתורה נדרשת בהם הוא בנין אב משני כתובים, דכשיש ב' כתובים האומרים לנו דין אחד, אפשר לקחת הצד השווה שבב' הכתובים, ועל יסוד זה ללמוד עוד דין מהצד השווה.

וכאן נמי מכיון שהתורה גילתה דבור הוא מזיק, והתורה גילתה דאש הוא מזיק, אפשר ללמוד מהצד השווה שבבור ואש עוד גדר של מזיק, והיינו אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלה ברוח מצוי' והזיקו בתר דנייחי, דאף דאין הולך ומזיק וממילא אינו כאש וגם כח אחר מעורב וממילא אינו כבור, מ"מ הוי כהצד השווה שבבור ואש, דזהו הגדרה חדשה ונק' ג"כ מזיק. והנה, לפי הנ"ל נמצא דאין המזיק החדש לא אש ולא בור, אלא הגדרה חדשה שנלמד מבמה הצד.

והנה, נחלקו הראשונים בהמזיקים שנלמדים מהצד השווה איזה דין יש להם. הרא"ש מביא את ה'יש מן הגדולים' דס"ל דיש להם הקולא דב' המלמדים, והיינו דאסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי' והזיקו בתר דנייחי, דנלמדין מאש ובור, פטור בטמון ועל כלים. אבל הרא"ש עצמו חולק ע"ז וס"ל דרק פטור על כלים ואינו פטור בטמון.

ובביאור המחלוקת י"ל דהיש מן הגדולים ס"ל כנ"ל דכיון דהלימוד הוא משניהם, א"כ אין ללמוד לא דין בור ולא דין אש, אלא שהוא דבר מחדש שבא מהצד השווה על שניהם, אין להם אלא מה שיש בהמלמדים. ולהכי יש להם הקולא של שניהם. (עי' בשיעורי ר"נ פרצוביץ על הסוגיא בס' אהל ישעיהו).

אבל הרא"ש שחולק על הנ"ל וס"ל דסו"ס נק' בור, ע"כ דהפי' הוא שעיקר הלימוד הוא מבור, ורק דאש או שור מלמד שאין (כח אחר

מעורב בו) חסרון בהמזיק דבור. וצ"ב, איך באמת מלמדנו אש שכח אחר מעורב בו אינו חסרון בהמזיק דבור, וגם מהו הפי' בשאלת הגמ' מה לאש כו' דהא אין למדים מאש אלא מבור, ואש רק מוכיח שאף שכח אחר מעורב בו, מ"מ שפיר יכול להיקרא בשם מזיק (דבור).



חוב השמירה בארבעה שומרים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגמ' ב"ק (ד, ב) מבואר, דלשמואל, תנא דמתניתין חשיב במנין ארבעה אבות רק "נזקי ממון" (כשור ובור וכדו'), משא"כ רב אושעיא חשיב (במנין אבות שלו) גם "נזקי גופו", ולכן במתניתין לא מוזכרים החיובים של אדם שחבל באדם, ושל הד' שומרים, ורב אושעיא כן מזכירם. ופרש"י, "כל הנך דר' אושעיא הוא עצמו מזיק, דהנך ד' שומרים הן עצמם הזיקו, הואיל ולא שמרו כראוי וכו'".

ובדברי רש"י אלו צלה"ב:

א. ידועים דברי הגרשש"ק בריש מכילתין, שמרש"י זה יש להוכיח שסיבת החיוב בממונו שהזיק, אינו מחמת העדר השמירה של הבעלים; דבאם זו היא הסיבה, הרי מהו ההבדל בין זה לחיוב השומרים ש"לא שמרו כראוי", ומדוע נק' זה "נזקי גופו" וזה "נזקי ממון"? ! אלא, מזה מוכח, שסיבת החיוב הוא זה גופא שממונו הזיק, עכת"ד. ואמנם, הרבה מהאחרונים נקטו בשיטת רש"י - דלא כהגרשש"ק - דאכן סיבת החיוב בכלל הוא מחמת העדר השמירה, וצלה"ב, איך יתמצו הראי' שמביא מרש"י זה?

[ואף דלכא' יש לחלק בפשטות, דבכלל הרי העדר השמירה היתה על ממונו שהזיק (השור וכיו"ב), משא"כ בהשומרים שהעדר השמירה היתה על הדבר הניזק (שאינו "ממונו"). מ"מ מתוכן הענין יש לטעון לכאורה, דשומרים רואים שהעדר שמירתו מחשיבו למזיק, ש"הוא עצמו מזיק", וא"כ, מדוע א"א לומר, שגם בהעדר שמירתו על ממונו, נחשב הוא עצמו מזיק, ויהא "נזקי גופו"?]

ב. מה שמקשים האחרונים בסוגיין, דאיך אפ"ל דחיוב הד' שומרים הוא מחמת ש"לא שמרו כראוי", והרי גם השואל הוא א' מהשומרים,

והרי אין חיובו נובע מחמת העדר השמירה, דגם באונס גמור ה"ה חייב (אף דלא הי' יכול לשמור) ?

ואמנם, הצ"צ בחידושו (רפ"ה דכתובות) הביא צד לומר, דגם חיוב השואל נובע מהעדר השמירה, שהוא מחוייב לשמרו גם מאונס גמור, עיי"ש.

ולפ"ז יתורץ בפשטות קושיית האחרונים כאן. ברם, הצ"צ כתב שם, שלא כן הוא שיטת הראשונים, ובפשטות לא לומדים כסברא זו. והדרא קושיין לדוכתא.

ג. ידוע שיטת אדה"ז (קו"א לשו"ע סי' תמ"ג) בגדר חיובי השומרים, שאינם מחמת הפשיעה בהשמירה שהביא להחזיק (הגניבה, אבידה או אונס), אלא שהשומר נתחייב להחזיר הפקדון משעה שקיבלו לשמירה, ורק שבמקרים מסויימים נפטר מהחיוב להשיבו (גניבה ואבידה בש"ח וכו'). [וידוע שלא כן הוא דעת הקצוה"ח ואכהמ"ל]. וצלה"ב, איך מתאים שיטה זו עם לשון רש"י זה - דזה שהשומר הוא מזיק, הוא מחמת ש"לא שמרו כראוי" ? !

ד. הבאנו לעיל דברי הצ"צ, דיש סברא לומר דגם שואל הרי חיובו מחמת פשיעה בשמירתו, והצ"צ שם הביא ראי' לסברא זו "מדתנן ארבעה שומרים הם ש"ח והשואל כו' מכלל דהשואל שמירתו צ"ל גדולה ביותר מהשומר שכר". והיינו (לכאורה), דמהל' ד' שומרים משמע דיש ד' אופנים בחיוב השמירה, ובאם חיוב השואל אינו מחמת חיובו לשמור, נמצא שאין כאן ד' דיני שמירה, רק ג' ! וע"כ שואל מתחייב בשמירה מיוחדת (גם מאונסין).

אולם, עפ"ז צ"ע לאידך גיסא, דהרי לפועל אנן לא נקטינן כסברא זו בגדר חיובי השואל (כנ"ל), וא"כ, איך נתרץ ראי' זו מהלשון "ארבעה שומרים" ?

ולוא דמסתפינא, הייתי אומר לתרץ כל הנ"ל, דפירוש המלה "שומר" אצל הארבעה שומרים, אינו כמו שמפרשים אותו ע"ד הרגיל - שמירה מדבר המזיק, וכיו"ב ; אלא ששומרו עבור המפקיד להחזירו לו. וע"ד לשון הפסוק (שקוראים בשבת זו למנחה) "ואביו שמר את הדבר", שכמובן אין פירושו לשומרו מאיזה דבר, אלא ששמרו בלבו עד שיתקיים. והיינו, שישנה שמירה מדבר (מזיק וכיו"ב), דאז השמירה מתייחס אל החפץ שקיבל, ויש שמירה עבור איזה דבר, ואז

הרי השמירה מתייחס להמפקיד - ששומר החפץ בשבילו (ובל"א "ער היט עס פאר עס").

ואם אכן אפשר לומר ולפרש כן, הרי פירוש זה יומתק ביותר לשיטת אדה"ז הנ"ל, דגדר החיוב דשומרים, אינו לשמור על החפץ מהיזק וכיו"ב, אלא - ש"נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן", לדברינו הרי זהו הפירוש "שומר", שנתחייב לשמור עבורו החפץ עד הזמן שקבעו שעליו להחזירו.

ומתורץ בפשיטות הראי' שהביא הצ"צ מהלשון "ארבעה שומרים"; דלפ"ז מבואר דאכן יש ד' אופנים בחיוב השומר לשמור החפץ עבור הבעלים: דהש"ח צריך להחזירו רק במקרה שלא הי' שם גניבה וכיו"ב, וש"ש וכו', והשואל צריך לשמרו לו בכל מקרה, דגם במקרה דאונס, לא נפקע חיובו לשמרו (ולהחזירו) עבור הבעה"ב.

ועפכ"ז, אולי יש לפרש, שכן הוא גם כוונת רש"י בדבריו "הואיל ולא שמרו כראוי": שכוונתו הוא לא שלא שמרו כראוי ממזיק, אלא - שלא שמרו כראוי לבעליו. והיינו, שבסוף זמן השמירה כבר אין לו החפץ להשיב, והוא באופן שלא נפטר מחיובו להשיבו (פשיעה בש"ח, גניבה בש"ש, או אונס בשואל), וא"כ ה"ה מזיק, דהא הוא נתחייב לשמרו לו, ועכשיו אינו מקיים התחייבותו.

[ומובן ההבדל בין זה ללוח שאינו משלם החוב להמלוה, דשם הרי אין איזה דבר (חפץ וכיו"ב) של המלוה, דהא "מלוה להוצאה ניתנה", משא"כ כאן הרי החפץ נשאר תמיד של המפקיד, ורק שהשומר נתחייב לשמרו עבורו. ולכן כשלא שמרו (עבורו) כראוי, ה"ה נחשב מזיק ע"ז שלא שמר חפצו של המפקיד עבורו, כמו שנתחייב ונשתעבד].

ואם כנים הדברים בפירוש דברי רש"י, מובן בפשטות, דכבר אין מקום לא לראיית הגרשש"ק מדברי רש"י אלו, ולא לקושיית האחרונים מדין שואל, דשניהם מיוסדים על הפירוש הרגיל ב'שמירה', משא"כ לדברינו דלא זה הכוונה כאן כנ"ל.



עפכ"ז יש להוסיף ע"ד החידוד, דיש מקום להחשיב המזיקים דה"שומרים", בגדר אדם דאזיק אדם; דאע"פ שלפועל הרי זה שהם מזיקים, הוא מחמת שהחפץ (המופקד) נאבד, מ"מ, הרי חיובם אינו מחמת ההיזק הנעשה להחפץ, אלא מחמת העדר עמידתם בהשיעבוד

שנשתעבדו להבעלים על חזרת החפץ (וכנ"ל, ששמירתם אינו מתייחס אל החפץ אלא אל הבעלים).

ונרוויח בזה פירוש יפה בהמשך הגמ'; דהגמ' הקשתה, דלרב כשהחשיב במשנה "אדם" (מבעה), כלל בה "כל מילי דאדם", ומדוע מפרט רב אושעיא עוד כמה מזיקים דאדם, ומתרצת, דהמשנה מיירי באדם שמזיק שור (ממון), ור"א מיירי באדם שמזיק אדם.

ומקשה הגמ', דא"כ מדוע לא מפרט נמי ר"א דיש ב' אופנים בהמזיק דשור (כשהזיק אדם, וכשהזיק ממון)?

ומתרצת, דבשור הרי אין כל הבדל בין ב' האופנים, דבשניהם משלם אותו "נזק" (משא"כ באדם שנפק"מ לענין ד' דברים).

ותו מק' הגמ' דלכאור' הד' שומרים דקא חשיב ר"מ הוו בגדר אדם דאזיק שור, ולפי התי' הראשון הרי ר"א בא לחשוב אדם דאזיק אדם? (ועיי"ש איך שמתרץ).

ולכאורה קשה, דמדוע לא הקשתה הגמ' הקושיא מארבעה שומרים, מיד לאחר התירוץ הראשון - דהמשנה מדברת על אדם דאזיק שור ור"א על אדם דאזיק אדם, ומדוע חתה עד אחר השאלה והתירוץ בענין ב' האופנים בשור? (וכבר עסקו בזה כמה מהאחרונים, ראה באוצר מפרשי התלמוד).

ולפי המדובר לעיל אואפ"ל, דבאמת הרי יש מקום להחשיב השומרים בגדר אדם דאזיק אדם כנ"ל, ולכן לא הק' הגמ' מיד על התירוץ הראשון, אלא דלאחר שתי' הגמ' דאין מקום להחשיב "תרי גווני שור", משום שבדינא אין נפקותא ביניהם, דגם שור דאזיק אדם הוא אותו תשלומי נזק כמו כשאזיק שור; א"כ מק' הגמ' גם על ד' שומרים, דהרי בדינא ה"ה בודאי שווים לאדם דמזיק ממון, הואיל ומשלמים עבור החפץ שהופקד אצלם, וכבר אין סברא להחשיבם בגדר מיוחד של אדם דאזיק אדם.



בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

הת' שלום דובער שוחט

תלמיד בישיבה

איתא במשנה (אבות פ"ב משנה א'): "רבי אומר, איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה, ותפארת לו מן האדם. והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה..."

ובפירוש המשניות להרמב"ם (בביאור ענין תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם) כתב וז"ל: "...צריך לזהר במצוה שיחשב בה שהיא קלה, כשמחת הרגל ולמידת לשון הקדש, כמצוה שהתבאר לך חומרתה, שהיא גדולה כמילה וציצית ושחיטת הפסח. ושם סיבת זה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות. וביאור זה הענין כאשר אומר, והוא שהתורה כולה, ממנה מצוות עשה וממנה מצוות לא תעשה. ואמנם, מצוות לא תעשה, ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן, מלבד המעט מהן. . אבל מצוות עשה, לא התבאר שכר כל אחת מהן מה היא אצל השי"ת, וכל זה, כדי שלא נדע איזו מצוה צריך מאד לשמרה, ואיזו מצוה למטה הימנה, אבל צוה לעשות ענין פלוני ופלוני, ולא הודיע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל השי"ת, ומפני זה צריך להזהר עליהם כולם. ומפני זה העיקר, אמרו (סוכה, כה) העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלתי הקשה בין המצוות אשר הוא מתעסק בה, ובין האחרת אשר תבצר ממנו.

. . ואע"פ שלא התבאר שיעור חבוב מצוה על מצוה, יש בהן צד הקשה, והוא, שכל מצוות עשה, שתמצא אותה שיתחייב העובר עליה עונש גדול, דע שבעשייתה ג"כ שכר גדול. המשל בו שהמילה וקרבת פסח ושבייתה בשביעית ועשיית מעקה, כל אלו מצוות עשה, אבל חיוב העושה מלאכה בשבת, סקילה. ואשר מבטל מילה או קרבן פסח במועדו, חייב כרת. והמשים דמים בביתו, לאו. והוא אמרו ולא תשים דמים בביתך, ומזה תדע, ששכר שבייתה בשבת, יותר גדול משכר מילה, ושכר המילה יותר גדול אצל השי"ת משכר עשיית המעקה, והוא ענין אמרו והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה..." עכ"ל.

לכאורה, בהשקפה ראשונה, לפי פירוש הרמב"ם, יש סתירה בין הרישא והסיפא של המשנה. דברישא כתוב "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה", ומפרש הרמב"ם, שמפני זה אמרו העוסק במצוה פטור מן

המצוה. והטעם לזה, הוא מפני "שאינ אתה יודע מתן שכרן של מצוות". ואח"כ כתבה המשנה, ש"והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". ומפרש הרמב"ם, שאנו יכולים לחשב, איזה מצוות יש להם שכר מרובה, ואיזה יש להם שכר מועט. ולכאורה, מהסיפא משמע, דאפי' אם האדם עוסק במצוה עכשיו, אם הוא יודע, שבמצוה אחרת יש שכר מרובה יותר, הוא צריך להפסיק ממצוה הראשונה, ולעסוק במצוה האחרונה. וזה סותר הרישא שכתב "שאינ אתה יודע מתן שכרן של מצוות"?

ובכדי לישב זה, צריך להקדים תחלה, הסוגיא דעוסק במצוה פטור מן המצוה:

איתא בגמ' סוכה (כה, א), "מתני': שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה . גמ': מה"מ דת"ר בשבתך בביתך, פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך, פרט לחתן . . . והעוסק במצוה פטור מן המצוה, מהכא נפקא? מהתם נפקא! דתניא, ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו', אותם אנשים מי היו . . . ר' יצחק אומר . . . עוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח".

וברש"י ד"ה שחל שביעי שלהן: "...שמעין מיניה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח. ואף על פי שטומאה זו תעכב עליהם אכילת פסחיהן, אלמא מצוה קלה הבאה לידך, אינך צריך לדחותה מפני החמורה העתידה לבוא". ע"כ.

מלשון רש"י משמע, דאם יש אומדנא דהאדם עוסק במצוה קלה, ויש מצוה אחרת שהיא חמורה, וא"א לקיים שניהם ביחד (כגון בנדר"ד שעוסקים במת, ובמילא א"א להם לעסוק בקרבן פסח), הדין הוא, ד"אינו צריך" לדחותה מפני החמורה, אבל אם הוא רוצה, יכול לדחותה מפני החמורה.

והקשה על זה המהר"ם שיק (או"ח תשובה מ"ה), דהא דרשינן בגמרא (מועד קטן דף ט' ע"א), מקרא "אורח חיים פן תפלו" (משלי ה, ו), דחייב להניח מצוה גדולה, ולקיים הראשונה הקטנה ממנה?

ותירץ, וז"ל: "ואפשר דמקרא ד"אורח חיים פן תפלו" מוכח, רק מצוות עשה דלית ביה עונש. אבל מ"ע דאית ב' עונש, כגון פסח ומילה דאית ב' כרת, דהוי כלא תעשה דמענשין עלה, אינו בכלל אורח חיים בכ"ז רק על מ"ע גרידא....". ע"ש.

רואים מזה, שיש ב' סוגי מצוות. יש מצוות עשה, שעליהם מודיע השי"ת שהעונש הוא כך וכך (ועליהם, אנו יכולים לחשב אם השכר הוא גדול או וכו'). ויש מצוות עשה, שהשי"ת לא ביאר השכר עליהם. וזהו הדיוק בלשון הרמב"ם הנ"ל, "והוא שכל מצוות עשה שתמצא אותה שיתחייב העובר עליה עונש גדול...". והיינו, דיש מצוות שהתורה אמרה העונש בפירוש, ודווקא בהם אנו יכולים לחשוב מהו השכר אם אנו עושים המצוה.

וא"כ, עפ"י סברא, יש פעמים שאנו אומרים הכלל ד"עוסק במצוה פטור מן המצוה", ויש פעמים דאין אנו אומרים זה. והיא אם המצוה השני' היא "מצוות עשה דלית בי' עונש", אנו אומרים "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה" ואנו אומרים הכלל דעוסק במצוה וכו'. אבל, אם המצוה השני' היא "מ"ע דאית בי' עונש, כגון פסח ומילה דאית בי' כרת", אנו אומרים "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה". דהיינו שהאדם צריך לחשוב, שאם המצוה השני' יש בה עונש גדול, הוא יכול לעשות המצוה השני' קודם הראשונה. (ואין בו משום "אין מעבירין על המצוות"), אבל אם הוא כבר עסוק בהמצוה הראשונה, הגם שעפ"י שכל הוא יכול להפסיק ולעסוק במצוה השני', מ"מ גזירת הכתוב הוא (ד"והי האנשים אשר וגו') דמ"מ "העוסק במצוה פטור מן המצוה".

[ועיין בלקו"ש ח"ד פרקי אבות פ"ב שביאר באו"א¹].



בענין בור ט' אב לנזיקין

הת' ברוך פריז
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' בבא קמא (ג, א) "תולדה דבור מאי ניהו אילימא אב י' ותולדה ט', לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי, הא לא קשיא "והמת יהיה לו" אמר רחמנא, וקים להו לרבנן י' עבדן מיתה, ט' נזיקין עבדי, מיתה לא עבדי. סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין, אלא וכו'". ע"כ.

(1) וראה גם לקו"ש ח"ל פרשתינו עמ' 153. המערכת.

וברש"י ד"ה "וזה אב לנזיקין" כתב "דאם נפל שור בכור תשעה ומת פטור בעל הבור, ואם הוזק חייב, ואב הוא דהא מדיוקא דקרא נפקא, מדכתיב "והמת יהיה לו" דמשמע בור עשרה דבר מקטיל הוא חייב במיתת השור, הא בציר מהכי, במיתה לא חייב, הא בנזיקין מתחייב (לישנא אחרינא) וכו'", עכ"ל.

תוס' הרא"ש שואל על רש"י, וז"ל: "קשה דמכל מקום עשרה דכתיב בהדיא הוי אב, ותשעה דנפקי מסברא הוי תולדה דכל שאר תולדות נמי מסברא נפקי? לכך נראה כפירוש שני שפירש". עכ"ל.

הנה, החתם סופר (בד"ה "סוף סוף זה אב לנזיקין") מוחק כמה מילים בלשון רש"י - בכדי לתרץ הקושיא הזו - ולומד שהכל פירוש אחד הוא כפירוש השני. וז"ל: "לולי דמסתפינא הייתי מוחק ברש"י תיבות אלו 'לישנא אחרינא סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין' ע"כ הייתי מוחק דכולא חדא לישנא הוא, ושיעור דבריו כך הוא דבפסוק מבואר להדיא ב' הדינים דיני נזיקין ודיני מיתה, והשעורים שניהם אינם מתפרשים, אלא שמסר הכתוב לחכמים שיעור מיתה י' טפחים, וממילא נדע שפחות מזה הוא שיעור לנזק כיון ששניהם מפורשים בקרא להדיא וכו'". עכ"ל.

אבל לדידן מכיון שאנחנו בפשטות כן גורסים מילים אלו ברש"י, ולומדים שגם פירוש הראשון, צריך להבין למה ט' לנזיקין הוי אב דהא נפקי מסברא?

הנה, אפשר לפרש דזה מה שכתוב בגמ' "זה אב למיתה וזה אב לנזיקין" לכאורה הפשט בפשטות הוא: לא שהם שני אבות אחרים וכל אחד אב בפני עצמו, כמו "שור" ו"מבעה", רק ששניהם מאב אחד, שהם שני פרטים שנכלל מאב אחד. והיינו: שעצם הדין של בור כתוב בהדיא בתורה שחייב לשלם, ורק שיש שני אופנים מתי מתבטא וחל החיוב הזה של בור, שבנוגע למיתה כתיב "והמת יהיה לו" שדוקא ב'

(1) ואפשר לחלק בין דיוק וסברא, היינו, דסברא הוא לא בתורה והוא רק מצד השכל. ודיוק הוא דיוק שבא מלשון או משמעות התורה עצמה, ולכן בור ט' הוי אב, דנחשב הדיוק כאילו כתוב בתורה, וכל התולדות מסברא נפקי ולא דיוק בהתורה.

אבל באמת אין שייך לחלק בין דיוק וסברא, דהא מרש"י דף ב' ע"א ד"ה: "ארבעה אבות נזיקין" וז"ל: "אבות קרי להנך דכתיבין בקרא בהדיא", דמשמע מ"בהדיא" שבא לשלול אפי' דיוק, שדוקא מה שנכתב בהדיא קרי אב.

טפחים חל הדין של בור, ובנוגע לנזיקין נפקא מסברא (דיוק) שגם בט' חל הדין של בור.

משא"כ בתולדות אחרות, כמו בנגיפה ונשיכה, אין שייך לומר שהאב שלהם שהוא נגיחה מתבטא בפעולת הנגיפה, מכיון שהם שני פעולות אחרים (וכמו"כ בור אינו מתבטא באבנו שהניח ברה"ר, דבור אנו בכלל אבן ולכן זהו תולדה).

ולפי"ז מובן למה בור ט' הוא אב, ואינו שייך לומר דתולדה הוא דמסברא נפקא, מכיון שזה רק פרט של בור ובור כתוב בהדיא בתורה.



שיטת רש"י בכחו כגופו

הת' שניאור זלמן סאמאמא
תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ק (ג, ב), קס"ד דמה שאמר רב פפא (שם ב, ב) ש"יש מהן (מתולדות האבות נזיקין) לאו כיוצא בהן" קאי על תולדה דמבעה, אליבא דרב שזה אדם. וע"ז אמרו בגמ' "מאי אבות ומאי תולדות אית ביה . . . אכיהו וניעו, ה"ד, אי בהדי דאזלי קמזקי כחו הוה וכו'". ופירש"י (ד"ה "כחו"): והיינו אדם גופו וחייב. וכתב המהרש"א במהדור"ב (ועוד מפרשים), שכוונת רש"י היא שמכיון שכיחו וניעו הם בעצם כחו, וכחו כגופו, א"כ כיחו וניעו כלולים במבעה דמתניתין, והרי הם אב. וראיתו (א) מלשון רש"י "היינו אדם גופו", (ב) ממה שכותב לקמן דף ו' ע"א בענין פתחו ביבותיהם דחייב - אי בהדי דקאזלי מזקי כחו הוא, ורש"י (בד"ה כחו הוא) אומר "והיינו אדם ותנא ליה במתניתין" והרי במשנה כתוב "אבות" משמע שכחו הוא אב.

אמנם, הפנ"י הסביר דעת רש"י, באופן אחר, שכוונתו היא שכיחו וניעו הוה תולדה, ומה שרש"י אומר היינו אדם, מתכוין לומר, היינו תולדה דאדם. וכלשון הגמ' בכל הסוגיא היינו שור, היינו בור (שכוונתו, היינו תולדה דשור, היינו תולדה דבור), וראיתו (א) אם כיחו וניעו הוי אב, אז מהי תולדת האדם, דהרי ישן הוא ג"כ אב, כמו שכותב תוס' ד"ה "תולדה ישן", א"כ אין לאדם תולדה, והגמ' אומרת (ב, א) אבות מכלל דאיכא תולדות. (ב) בשלמא אם נגיד שכיחו וניעו

הוא תולדה, לכן רש"י מוסיף (והיינו אדם גופו) "וחייב", כלומר בא לשלול מה שאפשר להגיד, שתולדותיהם לאו כיוצא בהם ויהיה פטור, ולכן רש"י מוסיף "וחייב"¹. אבל אם תאמר שכחו וניעו הוא אב, אז מאי קמ"ל רש"י במילה "וחייב", הרי פשוט הוא שחייב. (ג) בכל הנזקין, כחו לאו כגופו, וכמו צרורות. והנה מוכן בפשטות, שכל ראייה לפירוש אחד, ה"ז שאלה לפירוש השני, ולפי"ז יוקשה לסוברים כהמהרש"א במהדו"ב שכחו וניעו הוא אב, א"כ מהי התולדה וכו'.

והנה, יש לברר בדעת רש"י בנוגע לישן, האם הוא אב או תולדה, שהרי אפילו אם שוגג הוא אב, אין הכרח לומר שגם ישן יהיה אב, דמצד אחד אפ"ל שישן הרי הוא כשוגג, דכמו ששוגג אינו מתכוין, ואעפ"כ ה"ה אב, ולא מתייחסים לשגגתו, וגם כשישן לא שנא, והוא אב. אמנם מצד שני אפ"ל שאינם דומים, שהרי גדר חיוב השוגג הוא, מה שעכשיו הזיק. אז מחייבים אותו ולא מתייחסים לשגגתו, כי הוא אחראי על גופו. משא"כ ישן הרי חיובו הוא לא על עצם השבירה, דהרי אם הוא הלך לישון, ואח"כ משהו הניח כלים לידו ושברם, יהיה פטור (תוד"ה כיון ד, א), אלא חיובו הוא על מה שהלך לישון ליד כלים, דהוא ליה לאסוקי אדעתי שיתכן שישברו, ואולי מצד טעם זה (שאינם דומים), ישן יהיה רק תולדה.

ותוס' (בדף ג, ב) אומר שישן ה"ה אב, ומביא ע"ז שתי ראיות: (א) בד"ה "תולדה ישן" - לקמן (ד, א) הגמ' שואלת, אדם דרכו להזיק? ומתוצאת בישן, משמע שישן הוא אב. (ב) בד"ה "והתנן" - שבהמשך למשנה (דף כ"ו, ע"א) אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן, הגמ' (בע"ב) מביאה ראייה ע"ז, מהפסוק "פצע תחת פצע" (עי"ש), ומשמע מהתוס' שזה לא רק ראייה שהוא חייב, אלא גם שהוא אב, ולא רק שגג אלא גם ישן.

אלא שדעת רש"י לא מוכרחת, דלכאורה, מצד זה ששוגג נלמד מיתורא דקרא ("פצע תחת פצע"), היה צ"ל תולדה. שהרי רש"י (בד"ה הראשון של המסכת) כותב "ארבע אבות נזיקין - אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא". משמע, ששוגג שלא כתוב בהדיא, הוא תולדה.

1) ומאין לרש"י שחייב? י"ל, דמכיון שכדי לפטור את התולדה (ויהיה לאו כיוצא בהן), צריך שיהיה טעם, וכמו צרורות - ה"ז הלכתא גמירי ליה. אבל הכא שכחו הוה, אין שום סברא לפטור, והא גופא הוא כוונת הגמ' כחו הוה.

אלא שיש לומר בדעת רש"י, שהפסוק לא בא לחדש שגם שוגג חייב. אלא שהוא מגלה, שהאדם שכתוב בפסוק איירי גם בשוגג (וכלשון הגמרא: "גילוי מילתא בעלמא הוא), וכן מסתבר גם עפ"י שכל, שאדם הוי אב בין מזיד בין שוגג.

יוצא מזה, שלפי רש"י שוגג הוא בטוח אב. משא"כ ישן, אפשר לומר שהוא ג"כ אב, מאחר שנלמד ג"כ מאותו פסוק, ואפשר לומר שהוא תולדה, כנ"ל דאינו באותו גדר של שוגג². ועפ"י נתרץ את הקושיא, להדיעה ברש"י שכוחו וניעו הוא אב (שלכאורה אם הוא אב, אז מהי התולדה, והגמ' אומרת אבות מכלל דאיכא תולדות), ש"ל שהתולדה של אדם הוא ישן. אבל להדיעה שכוחו וניעו הוי תולדה, אין צורך לומר שרש"י חולק על תוס' (דלאפושי פלוגתא מאי בעי).

יוצא מזה, שבסברא אפשר להסביר את רש"י לפי שתי הדיעות. וגם במילים של רש"י "היינו אדם", אפשר לומר, היינו שהוא עצמו האב, או שפירשו היינו תולדה דאדם כנ"ל (וכן יש להגיד ברש"י דף י ע"א - כחו הוה ו"הני אדם ותנא ליה במתניתין" - כשתי האופנים האלו)³, וכיון שברש"י לא מוכרח כך או כך, צריך להבין, מה הכריח את כל אחת מהדיעות להסביר באופן הזה, ולא כהשני.

ויש להסביר, ששורש מחלוקתם הוא בשיטת רש"י, האם סבירא ליה לרש"י שכחו כגופו או לא, שמזה נובעת המחלוקת בכוונת רש"י⁴.

דהנה, בהמשך הגמ' (כאן – ג, ב) הגמ' אומרת: "וכי קאמר רב פפא אתולדה דרגל . . . בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה", ע"כ. וברש"י ד"ה בחצי נזק צרורות: "...דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס" ... ע"כ. משמע מרש"י, שההלמ"מ הוא גם על

(2) ומה שהגמרא (ד, א) מוקי מתניתין בישן, שמשמע שהוא אב, י"ל שהכוונה לא שאדם של המשנה הוא ישן, שהרי מהי הסברא להגיד שהתנא דיבר דווקא בישן, אלא שמכיון שיש כזה מציאות, שאם הוא ישן דרכו להזיק, אז שייך תמיד לקרוא לאדם דרכו להזיק.

(3) אלא שיהיה קשה לפי המהרש"א מהדו"ב מה שרש"י אומר "וחייב כנ"ל ולפי הפני"מ מ"ש רש"י אדם "גופו".

(4) וכן משמע מלשונם, מהפנ"י: "ועוד שהרי בכל הניזקין כחו לאו כגופיה, אלא בבמה הוה צרורות" (אשר לכן יש להסביר רש"י בסוגייתנו שכחו לא כגופו). ובמהרש"א מהדו"ב: "וכיחו וניעו הוא אדם עצמו ממילא הוא ג"כ אב".

ענין זה שהוא ממונא, ז"א שבלי ההלמ"מ הו"א שהוא פטור לגמרי, ומחדש ההלמ"מ שהוא משלם חצי נזק ומדין ממונא. וכן הבין המהר"ם. אלא שהמהרש"ל שאל על זה (שלפי"ז שיטת רש"י היא רק לפי מ"ד ח"נ קנסא, ועי"ש). ותירץ שההלמ"מ זה רק על חצי הנזק, וזה היה גם כוונת רש"י, אלא שרש"י הוסיף מעצמו "דממונא הוא ולא קנס". ולפי"ז משמע, שבלי ההלמ"מ היינו מחייבים נזק שלם, אלא שההלמ"מ הוא שיהיה פטור על חצי, אבל חצי השני נשאר חייב כמקודם בתור ממונא, ולא צריכים לזה ההלמ"מ.

יוצא מזה מחלוקת בשיטת רש"י, בין המהר"ם והמהרש"ל, באם לא היה הלמ"מ בנוגע לצרורות, האם היה חייב או פטור.

ובפרטיות יותר: לפי המהר"ם שלומד את רש"י כפשוטו, ויוצא שצרורות מצד עצמם, הוא פטור. משמע שכחו לאו כגופו. שהרי צרורות, הוא צרור שנזרק מהבהמה ע"י הילוכה, דהיינו כוחה, והוא פטור. וא"כ, כשהגמרא אומרת לענין "כיוחו וניעו" כחו הוה, הכוונה, לא שהוא אב, שהרי כחו לאו כגופו, אלא הכוונה שהוא תולדה וחייב כאב.⁵ משא"כ המהרש"ל, מכח השאלה שהיתה לו על רש"י, הסביר ברש"י, שההלמ"מ היא לא על זה שהוא ממונא, אלא על זה שבמקום לשלם נזק שלם הוא משלם רק חצי נזק.

משמע שאפילו בלי ההלמ"מ היה משלם בתור ממונא, ואע"פ שזה רק כוחה של הבהמה ולא גופה, משמע שכחו כגופו, ובגלל זה מוכרח לשיטתו להסביר את רש"י "דהיינו אדם", פירוש שהיינו האב עצמו ולא תולדה דאדם, שהרי כחו כגופו.⁶

וא"כ אפשר לומר שהמחלוקת (בהרש"י כחו הוה) בין המהרש"א מהדור"ב והפנ"י תלויה באופן הלימוד בהרש"י חצי נזק צרורות, כנ"ל.

(5) ומה שבאדם חייב, ובבהמה (צרורות) היה פטור (בלי ההלמ"מ) הרי הוא כדלעיל, מכיון שאין טעם לפטור באדם שהרי הוא עשה בכוונה והוא צריך לשלוט על עצמו. משא"כ בבהמה שהוא אונס גמור, וא"א בלאו הכי.

(6) לכאורה לפי"ז תמוה, שא"כ (שכחו כגופו וה"ה האב עצמו) למה צרורות היו רק תולדה דרגל, לכאורה זה צריך להיות האב עצמו מכיון שכחו כגופו. י"ל שמכיון שהתורה הוציאה את זה מדין רגל, שצריך ישלם רק חצי התשלום, אז גם יצא מגדר האב שבו ואינו אלא תולדה.

שהמהרש"א מהדו"ב למד כשיטת המהרש"ל, משא"כ הפנ"י למד כשיטת המהר"ם. ויש להאריך בזה ואכ"מ.



חסידות

יפוצו מעיינותיך חוצה

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, קנוס

ידוע לכל מענה המשיח לבעש"ט על שאלתו "אימתי קאתי מר?"
"בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה..."
(כש"ט בתחלתו, ובשאר מקומות שמציין כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ד
(תשי"א) עמ' נט ואילך¹).

כמו"כ נודע פתגם אדמו"ר מוהרש"ב (תו"ש עמ' 112, ועיי"ש בארוכה): "דער עיקר פון יפוצו מעיינותיך חוצה האט זיך אנגעהייבען נאך פטרבורג...", ועי' (בין השאר) בהשיחה ל"ט כסלו בלקו"ש חלק ל' בקשר הענינים בין "אתי מר" וגילוי חסידות "נאך פטרבורג" (ועיג"כ אגרת הקודש שצויינה לעיל). גם עפ"י פתגם דלעיל מהרבי נ"ע, אולי אפשר לבאר מה שלכאורה מוקשה בעת שמעיינים יותר בתשובתו של המשיח להבעש"ט:

זלה"ק בכש"ט (בנוגע לעניינו): "ושאלתי את פי משיח אימתי אתי מר והשיב בזאת תדע בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת, ויכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך, ואז יכלו כל הקליפות, והיה עת רצון וישועה, ותמהתי ע"ז והי' לי צער גדול באריכות הזמן כל כך, מתי זה אפשר להיות, אך ממה שלמדתי בהיותי שם, שלשה דברים סגולות, ושלשה שמות הקדושים, והם בנקל ללמוד ולפרש, ונתקרב דעתי וחשבתי

1) יעויין אודות האגרות הנ"ל גם ב"נספח ראשון" שבספר "שבחי הבעש"ט - כתב יד" להר"י שי' מונדשיין, עיי"ש.

אפשר שעי"ז יוכלו גם אנשי גילי לבוא למדריגה ובחינה כמותי, דהיינו בהיותם יכולים לעלות וילמדו וישיגו כמו אני, ולא נתנה רשות כל ימי חיי לגלות זאת, ובקשתי עבורך ללמד אותך ולא הורשיתי כלל, ומושבע ועומד אני על זה".

ולכאורה צ"ל: (א) הרי לפי הנ"ל כדי לזכות ל"אתי מר" אינו מספיק רק "הפצת המעינות חוצה" אלא גם "לעשות יחודים" - "ויכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך", דבר שלכאורה כ"כ קשה שגם הבעש"ט עצמו כותב "ותמהתי ע"ז והי' לי צער גדול באריכות הזמן כל כך מתי זה אפשר להיות"? (ב) מכיון שלבעש"ט "לא נתנה רשות כל ימי חייו לגלות זאת" ולא ידוע לנו על גילוי "שלשה דברים סגולות ושלשה שמות הקדושים" גם לאחר הסתלקותו, הרי לכאורה "מה הועילו חכמים בתקנתם", התמי' דהבעש"ט "מתי זה אפשר להיות" לכאורה במקומה עומדת, ומתחזקת הקושי' עוד יותר למה לא הורשה הבעש"ט לגלות ה"שלשה דברים סגולות ושלשה שמות הקדושים"?

והנה, הלשון "בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת, ויכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך" מורה ש"הפצת המעינות וכו'" פועלת אשר בדרך ממילא "יכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך", שאז יבוא מלכא משיחא. דהיינו שלימוד תורת הבעש"ט פועל אצל כולנו שנוכל לעשות "יחודים ועליות", פועל ביאת המשיח.

והנה, הענין של "יחודים ועליות" יכול להשתנות מאיש לאיש ומזמן לזמן, ולא כל ה"יחודים ועליות" פעולתם שווה:

דוגמא לדבר: בסה"ש תש"ג (עמ' 167-168) מסופר איך שהבעש"ט התבודד ביוה"ל הט"ז שלו ונגלה אליו אליהו הנביא ובתשחוק על שפתיו, ואמר לו אליהו: "דו מאטערסט זיך בעמל רב אויף צו מכוון זיין די יחודי השמות הקדושים, וואס זיינען יוצא פון די פסוקי תהלים וואס דוד מלך ישראל האט מסדר געווען, און אהרן שלמה דער ארענדאר און זלאטע רבקה די ארענדארקע ווייסן גאר נישט די יחודי שמות הקדושים וואס זיינען יוצא פון דעם "ברוך הוא ומבורך לעולם ועד" וואס דער ארענדאר זאגט . . . און די יחודים רעשן אין אלע עולמות, מער ווי די יחודי שמות ועלכע די צדיקים הגדולים זיינען מכוון".

מובן שיחודים אלו, דאהרן שלמה דער ארענדאר און זלאטע רבקה די ארענדארקע "הרעישו בכל העולמות וכו'", אף שלא היו תוצאה

מ"פרסום למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת" - שאז "ויכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך".

ברם, ישנו עוד אופן של "יחודים" (שאינם נובעים מעצה"נ ומפשיטותם העצמית של אנשים פשוטים, שיותר גבוה מעבודתם של צדיקים, בעלי השגה ועבודה קדושה וכו', אלא להיפך), הם יורדים בלבושים יותר גסים, וע"ד מה שכותב כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ג ע' פ"ט בנוגע לשליחות: "שהה"מ מסר לתלמידיו לכאו"א יחודים השייכים למדינות שונות, אלא שאז דיברו בגלוי (אפען), והכל ראו שזה יחודים ממש, ועתה הכל בהלבשה...".

והנה, מה שעיקר ד"יפוצו" התחיל לאחר פטריבורג הוא משום שאז נתלבשה חסידות בלבושי השגה ונעשה שיך לכאו"א (ע"י תו"ש ולקו"ש שנסמנו לעיל, וכנודע הפתגם החסידי: "וואס קען זיין מער חוצה ווי דער קאלטער שכל" - היינו שחדרה לה"חוצה" (שבכאו"א) שאין חוצה למטה ממנה).

באותיות אחרות: הלבוש דהשגה פעל אשר גילוי תורתו של הבעש"ט - תורתו של משיח (כנ"ל במענת המשיח), לא יהא באופן ד"יחודים ועליות" אשר אינו שיך לכאו"א, אלא באופן של "יחודים" כמו שמתלבש בלבושי השגה, ובאופן פנימי דוקא - חב"ד.

והיינו, אשר הבעש"ט כשראה כמה קשה הדבר לפעול שכאו"א יהא בדרגתו וכו' רצה להמשיך הנ"ל ע"י מקיפים - "סגולות ושמות".

[וע"ד המשל מ"האבן יקרה בכתר המלך", שמספיק לימודו כטיפה אחת (עיי"ש בהשיחה בלקו"ש), ורביה"ז פעל ע"י מסירת נפשו שיבוא הדבר בלבושי השגה - כפי גילוי תורתו של משיח שחודרת עד למדריגה הכי תחתונה ("מלאה הארץ דעה")].

עו"ל, אשר משו"ז מנעו מהבעש"ט מלגלות ה"סגולות ושמות", בכדי שיבוא לגילוי תורתו ותורתו של משיח באופן פנימי של חב"ד דוקא.

כמו"כ, ע"י גילוי באופן כזה סר חששו של הבעש"ט על אריכות הזמן, כי להשגה שיך כאו"א, מש"כ להשיג מדריגותיו, וכו'. וזהו גם זלה"ק דכ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ו ע' קעז): "ולהעיר במה שכותב כת"ר אודות היכולת להביא את משיח צדקנו זה מכבר על ידי יחודים וכו' - ממה שכותב אדמו"ר האמצעי בשערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פצ"ד ואילך בביאור החילוק דבעתה ואחישנה". ולכאורה משמע

שכונת רבינו בהמכתב הוא אשר דוקא בעבודה מסודרת ע"י הכנה והשגה זוכים ל"אחישנה", משא"כ באם זה ע"י יחודים הרי"ז באופן ד"בעתה" (עיין בשע"א שם).

ועפ"י הנ"ל, לא רק שלימוד תורתו של הבעש"ט באופן של השגה דוקא, שייך לכאור"א, ובמילא לא יתארך הזמן דביה"מ, אלא דוקא באופן זה (ולא ע"י "יחודים") זוכים לביה"מ באופן דאחישנה.

[וע"ד הצחות י"ל אשר "היחודים והשמות והעליות" נפעלים גם עכשיו ע"י לימוד החסידות, והם: "יחודים" דיחו"ע ויחו"ת; שמות: "שמע" (יחו"ע), ו"ברוך שם" (יחו"ת); והרי קרי"ש היא גם בחי' עליות - ממושבותיכם תביאור וכו'].

ויה"ר שנזכה "אחישנה שבאחישנה" (לשון קדשו דכ"ק אדמו"ר).



מקורות לדברי רבותינו

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים", ברוקלין נ.י.

כמה מידידי (הר"ר אבערלאנדער, גרינוואלד, לאופער) כותבים לאחרונה בגליונות אלו, אודות מקורות חדשים, לדברי רבותינו (לתניא, מאמרים ושיחות).

וננסה גם אנו לכתוב מזמן לזמן איזה מקורות חדשים.

[ומלבד, מה שכן הורנו רבינו, לחקור על כל דבר, מקורו במאחז"ל וספרי הקדמונים. הנה, גם במוחש רואים בזה כמה תועלות. כי ע"י העיון במקורות, ה"ז מקיל על הבנת הענין, וגם את הבנת הביאור וחידוש שבו, בהעמקות שבתורת חב"ד, ועוד].

מצב העולם בתקופתינו

בלקו"ש חכ"ו ע' 340 (ועד"ז בלקו"ש חכ"ב ע' 319 וע' 321 ואילך. ועוד), מדובר על מצב העולם בתקופתינו שהוא בזעזוע - "שאקלט זיך", "וואקעלט זיך און טרייסלט זיך", והצלתו, היא דוקא ע"י פעולות בני", שהם הוספה באהבת ישראל, תורה וצדקה [שכולם ענינם קו האמצעי]. ע"ש באריכות.

ויש לציין לזוהר ח"א פ' לך לך (פו, ב): "ר"י פתח, דובר צדק מגיד מישרים כו' דכד ברא קב"ה עלמא, לא הוה קאים, והוה מתמוטט להכא ולהכא, א"ל קב"ה לעלמא, מה לך דאת מתמוטט כו', אתיב לי' עלמא לקב"ה, ההוא אברהם, זמין לנפקא מיני' ישמעאל כו', אמר לי', זמין חד בר נש, למיפק מיני' - דאיהו יעקב, ויפקון מיני' תריסר שבטין כלהו זכאין, מיד אתקיים עלמא בגיני', הה"ד מגיד מישרים". [זוהר זה הובא גם ונת' בס' או"ת להה"מ בתחילתו (ס"ב) ובצוואת הריב"ש ספ"ז, ושם מבאר בענין עבודת יעקב קו האמצעי שע"ז מתקיים עלמא].

ואף, כי בזוהר שם, מדובר בתקופה ומצב אחר, ובתחילת השית אלפי שנים, אבל מ"מ, עצם הדברים של זעזוע העולם כו', והצלתו ע"י יעקב ובניו, כבר הי' לעולמים.

ובתהלים מזמור פ"ב (שזה הי' המזמור של שנת תשמ"א שנת הפ"ב): "בחסכה יתהלכו ימוטו כל מוסדי ארץ, אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם". ובמדרש תהלים (באבער) שם: לפי שאינן יודעין לכוון את הדין לפיכך העולם מתמוטט. ויש ג"כ במדרשים בענין שבועת שוא "שהעולם מזדעזע". ועי' שמו"ר פכ"ט, ט. ויל"ש בשלח רמז רנג. ועיג"כ בנבואת ישעי' פ"ד: מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק גו' רועה התרועעה הארץ פור התפוררה ארץ מוט התמוטטה ארץ. ובאוצר מדרשים ע' קסב: עשר זועות עתידה הארץ להזדעזע באחרית הימים כו'.

"או"ת להה"מ ד"ה אמר עיגל"

בלקו"ש חכ"ב שם ע' 319 (במכתב כללי משנת תשמ"א), איתא: "...מצב העולם, שלכאורה זקוק הוא ומוכרח לתשועה והצלה", ובהערה שם: "מצב העולם: ..וראה או"ת להה"מ ד"ה אמר עיגל". ע"כ.

ובהשקפה ראשונה, צ"ע מהו הציון לס' אור תורה להה"מ. וז"ל (סי' רצ"ה, דף פ"ד ע"ג בהוצאת קה"ת): אמר עצל ארי בחוץ וגו'. על דרך לא יניח ידו תחת טיבורו, כי יש ב' מיני מדריגות, הא' כמו רשב"י ע"ה. דהוי אדכי שוקי דטבריא [קה"ר י, ח]. שהי' מעלה כל המדריגות התחתונות להקב"ה, כמשל בן המלך, ששלח אותו אביו בכפרים, לבקש אוצרו שנאבד. ממילא, הבן מדבר עם כל בני הכפרים הבזוים, אע"פ שאין זה כבודו, מכל מקום עושה זאת, כדי

שאוּלי ידבר הבן כפר מן האוצר. כן, צריך להניח את עצמו למדריגות תחתונות, כדי שיעלה אותם - את האהבה והיראה רעה, ושאר כל המדות כידוע.

אך עלותם הוא כך, דרבי ישראל בעל שם זללה"ה אמר, צוהר תעשה לתיבה, שיהי' האותיות מצהירים-תחתיים שניים תעשה את התיבה, כמ"ש בס"י א' וע"ש. ע"כ באו"ת.

וצ"ע שייכות זה, להמדובר כאן על מצב העולם.

[ובודאי אין הכוונה לסיום הפיסקא אודות הפיכת צר"ה לצה"ר. כי ענין זה, מקורו הוא מהבעש"ט במקומות אחרים, ע"פ עת צרה היא ליעקב וממנה יושע. ראה ס' כתר שם טוב, בהוספות בפ' נח ע"פ צהר תעשה לתיבה (ושם צויין למקומות רבים). ונמצא מזה עוד, בס' בעש"ט עה"ת, בפ' יתרו בפ' הודו, עה"פ ויצעקו אל ה'. וגם כי כאן הענין על צוהר תעשה לתיבה, הוא בקיצור, ונמצא בארוכה יותר, לעיל באו"ת ס"פ נח].

ואולי הציון לאו"ת זה, הוא, על הצורך להתעסקות עם מצב העולם, כי כמבואר באו"ת כאן, אף שעסקינן בשוק ובני כפרים בזויים, וארי' בחוץ כו', מ"מ מי לנו גדול מהרשב"י, שבזה היתה התעסקותו, לאדכי ולהעלות המדריגות התחתונות של שוקי טבריא.

ועי' במצודות עה"פ במשלי (כב, יג), שמפרש, שהעצל אינו רוצה לצאת מפתח ביתו לחוץ, לעשות מלאכתו. בתירוץ, שהלא הארי והלסטים הם בחוץ, ויטרפו את נפשו ברחובות כו' (ועד"ז פירשו שאר המפרשים).

וע"ז הלא קאי הביאור בס' או"ת, ור"ל אשר השתמטות מתיקון העולם, הוא דרך העצל.

משא"כ רשב"י וכיו"ב, התעסקו בתיקון העולם והפיכתו לטוב, ע"י העלאת וזיכוך המדריגות התחתונות, (וכמו נח, שהציל את העולם מכליון, ע"י תחתיים כו' אותיות המצהירים).

הלא לפנינו ציון קצר, אולם הוא טומן בתוכו תורה שלימה.

לטב עבד, וגם זו לטובה

בלקו"ש ח"ב ע' 393 ואילך, מבאר חילוקי הלשונות, במעשה דרע"ק (ברכות דס"א) שנכבה הנר ונאכל החמור והתרנגול, ואמר "כל מה דעבד רחמנא לטב עבד". וניצל מהשודדים, ובמעשה דנחום איש גמזו (תענית כ"א), שהחליפו האבנים טובות בעפר, ואמר "גם זו לטובה". ונעשה לו נס בעפר זה שהמלך ניצח בו המלחמה.

אשר, אצל רע"ק העובדה עצמה, הוא ענין של צער, שנאבדו לו החמור כו', רק שע"י הצער, באה לו טובה, שניצל מהיזק גשמי. משא"כ במעשה דנחום איש גמזו, אינו רק "לטב עבד", אלא למעלה מזה, אשר גם העובדא עצמה, היתה ענין של טובה, כי ע"י העפר, באה ישועת ישראל, יותר מאשר ע"י האבנים טובות. וממשיך לבאר שם בשיחה, החילוק בזה, שבין הדורות של רע"ק ונחום איש גמזו, ועוד.

[ועד"ז נת' בלקו"ש ח"ח ע' 356, חכ"ט ע' 377. ונמצא מזה יותר בהנחה בלתי מוגה של השיחה, בתשי"א שיחת כ' מנ"א. וראה גם בעומק יותר בלקו"ש ח"ד ע' 1081. חי"ט ע' 75 ואילך].

ועי' מזה בס' בן פורת יוסף, להרי"י מפולנאה תלמיד הבעש"ט, בר"פ תולדות, וז"ל: דכתבתי במ"א ביאור ש"ס, לעולם יהא אדם רגיל לומר, כל דעבדין מן שמיא לטב עבדין, וכההיא מעשה דר"ע וכו', ובש"ס דתענית, דנחום אמר גם זו לטוב. ויש להבין שינוי לשון בין זה לזה. וכתבתי ביאור, למתק דינין בשרשן, שמעתי ממורי זלה"ה, ע"י שימצא בשרש הדין איזה חסד, אז נמתק הדין בשרש חסד זה, ונעשה הכל חסד. ולכך נחום איש גמזו מצא החסד בשורש הדין, ונעשה מיד חסד. משא"כ בסתם בני אדם, שאינו יודע שורש החסד, מ"מ, יהיה רגיל לומר, כל דעבדין משמיא לטב עבדין, מן הסתם גם שאינו יודע וכו'.

[ס' בן פורת יוסף, בכלל, הוא ס' שמובא איזה פעמים בדא"ח, במאמרי אדה"ז ואדמו"ר הצ"צ, ובשיחות].

ונת' באריכות יותר, בס' בעש"ט עה"ת פ' מקץ (ע' רעד), וז"ל: שכל מה דעבד רחמנא, ודאי לטב עבד ויאמין שבודאי זו היא טובה גדולה, רק שעדיין אינה נגלית לו. . יתהפכו הצירופים, ויעשו

ויתהוו צירופים הקודמים הטובים, כמו שהיו קודם הקיטרוגים, יתגלה הטובה לעין כל כו', אמנם, יש עוד דרך לפני איש, אשר הוא ביתר שאת ויתר עוז, והוא דרך אמונה - גם זו לטובה, והיינו, שיאמין בהשי"ת הטוב והמטיב, שגם זאת הרעה, בעצה היא לטובה גדולה, היינו שמן הרעה זו, יתהווה טובה יותר גדולה וחזקה, מטובה קמייתא, שהיתה קודם הקיטרוגים. וכמעשה דנחום איש גמזו, ואז בהיות האדם מאמין בדרך אמונה זו, זוכה שגם מן הרעה יתהווה לו טובה, ושוב נוסף לו עוד טובה גדולה וחזקה, יותר מקמייתא, ביתר שאת ויתר עוז כנ"ל. וזהו החילוק, בין דרך מה דעביד רחמנא לטב עביד, ובין דרך גם זו לטובה. והבן כי עמוק הוא, ועל כן בנחום איש גם זו כו', נתהפך לו באמת, לטובה גדולה, יותר ממה שהי' אם הי' נותן הזהב עצמו למלך כו'.

(בבעש"ט עה"ת מביא זה מס' פתגמין קדישין, מתלמידי הבעש"ט, ווארשא תרמ"ו. ס' זה כמדומה אינו מובא בספרי רבותינו, (וגם כי יש לבדוק עדיין בפנים הספר, ולא ראיתיו). אולם הס' בעש"ט עה"ת מובא בספרי הרבי).

[אגב, בגמ' תענית שם דכ"א (ועד"ז בסנהדרין דק"ח) מובא בענין העפר שהמלך ניצח בו את המלחמה, ממה שנאמר לגבי אברהם יתן כעפר חרבו כו' ע"ש. ופשוט, שאין זה שייך לענין עפר ואבק, שמשתמשים בו במלחמות בזמנינו. כי שם בגמ', מדובר על ענין של נס, שהי' לאברהם במלחמתו עם המלכים. וכן נחום איש גמזו שהי' מלומד בנסים כו' [והליכת נחום איש גמזו לרומי, היתה בשליחות בנ"י להביא דורון לקיסר]. משא"כ המדובר בזמנינו שהו"ע טבעי לגמרי, ויחתו הגוים מהמה. ועי' באוה"ת נ"ך ע' שיא שמביא מהזהר: אית עפר קדישא, ואית עפר מסאבא. ע"ש באריכות ומביא ג"כ ע"פ יתן כעפר חרבו].

ע"ע הלשון באוה"ת

בגמ' תענית שם (דכ"א ע"א), איתא במעשה דנחום איש גמזו: אתא אליהו, אדמי ליה כחד מינייהו. א"ל דלמא הא עפרא מעפרא דאברהם אבוהון הוא, דכי הוה שדי עפרא, הוה סייפי' (כאשר הי' זורק עפר הי' נעשה לסייף). גילי הוה גירי (גילי, פירש"י קשין. והיינו דכאשר זרק קש נעשו לחיצים). דכתיב יתן כעפר חרבו, כקש נדף

קשתו. ועד"ז הוא בגמ' סנהדרין (ק"ח ע"ב ואילך): והוה שדינן עפרא והוה חרבי, גילי והוי גירי.

ויש ע"ז בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' קמד, ד"ה יתן כעפר חרבו. ומביא שם בתחילתו "ודרשו חז"ל שדי עפרא והוי חרבא, גילי והוי חיצוי". ובהמשך מבאר ב' הדברים: ענין יניקת הקליפות מעפר דקדושה, וענין רוח דקליפה, שהוא הקש, שמתהוה ממנו המחשבות, שאין בהם תועלת כלל, כמו סיפורי מעשיות שאינם צורך ותועלת כלל, שנק' גילא דחטאת (נדה דכ"ו ע"ב). שמבלבלים למי שאינו חזק בעבודת ה' כו', ע"ש באריכות.

אבל צע"ק באוה"ת נ"ך ע' שיא (ע"פ ונחש עפר לחמו), שמביא: "וכמדומה שאדמ"ו נ"ע, פי' בענין שדי עפרא והוה גילי, דעפר היינו עצבות, וזהו ענין עפר מסאבא, וע"כ שדי עפרא, שהסיר העוצב . . ולכן ונחש עפר לחמו, שיניקתו מק"נ שמהם מקבלים חיות ג"ק הטמאות".

וצ"ע הלשון "שדי עפרא והוה גילי". [ואולי הוא פליטת הקולמוס אצל המעתיק, וצ"ל והוה גירי, או כיו"ב].



בענין הפרסא

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

במאמר ד"ה "ויקח מן הבא בידו" דש"פ וישלח הש"ת (נדפס בסה"מ תרצ"ט - הש"ת עמ' נד ואילך), בקטע המתחיל "אמנם" מבאר בנוגע להח"י בין הפרסא שבין הכתר לחכמה, להפרסא שבין אצ"י לבריאה, דבכלל ענין הפרסאות הם אותיות בלתי מסודרים, שזה שוה בכל הפרסאות, אך ההפרש ביניהם הוא, דהפרסא שבין אצ"י לבי"ע היא כמו אותיות הכתב, שהם דבר בפ"ע והם דבר נוסף על העצם, "והפרסא שבין הכתר לחכמה היא כמו אותיות החקיקה, שהם אותיות עצמיים ואינם דבר בפ"ע, ולכן אינם מסתירים כ"כ על האור גם כמו שהן בבחי' פרסא".

ובהמשך לזה מוסיף שם (בעמ' נ"ז), "ולזאת הנה הבדלת ערך הכתר לגבי אצ"י הוא יותר מהבדלת ערך האצ"י לגבי בי"ע".

וצ"ב, איך אפשר לומר דמצד שהפרסא שבין הכתר לחכמה אינה מסתירה כ"כ על האור, כיון שהאותיות הם אותיות עצמיים שאינם מסתירים וכו', זה יהיה סיבה וטעם ("ולזאת") שהכתר יהי' מובדל מאצי' יותר מאשר אצי' לגבי בי"ע ששם הפרסא מסתרת יותר ? !

ואף שכך מבואר בכ"מ בדא"ח דריחוק הערך שבין כתר לאצי' הוא יותר מאשר ריחוק הערך שבין אצי' לבי"ע, אבל זהו מטעמים אחרים, ולא מצד החי' שביניהם בענין הפרסא, דהרי אדרבה, כאשר מבארים דהפרסא שבין הכתר לאצי' אינה מסתירה כ"כ כמו הפרסא שבין אצי' לבי"ע, וזה לכאור' נתינת טעם לומר להיפך, שהריחוק שבין אצי' לבי"ע יהי' יותר מאשר הריחוק שבין הכתר לאצי' ?

ולפענ"ד נראה דיש כאן ט"ס, משום שמאמר זה מיוסד (כפי הוראה) על ד"ה זה בשנת פר"ת (סה"מ - פר"ת עמ' קע"ח), ושם בהמשך לאותו ביאור על החי' שבין הפרסאות הנ"ל, שהפרסא שבין כתר לחכמה אינה מסתירה כ"כ על האור, ממשיך "ומ"מ הבדלת ערך בחי' הכתר לגבי אצי' הוא יותר מהבדלת ערך בחי' אצי' מבי"ע", והיינו שלמרות החי' הנ"ל שבין הפרסאות, מ"מ הכתר הוא יותר מובדל, ולא שזהו נתינת טעם !

והיות שבפתח דבר לסה"מ תרצ"ט-הש"ת נכתב שלא נמצא תח"י גוף הכתי"ק מהמאמרים, כי אם העתקה, ואפשר שימצאו טעויות, לכן נראה דהתיבה "ולזאת" היא ט"ס, וצריך להיות "ומ"מ" כבסה"מ פר"ת, וכנ"ל. ואין צורך להידחק ולנסות לבאר את הדברים כפי שהם בנדפס, וק"ל.



הערות קצרות – בספר החקירה

הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

בספר "החקירה" לכ"ק הצ"צ (דף נ, א), כותב הצ"צ, בענין ריבוי המופתים, אפילו בדורות האחרונים "כמו המגיד להב"י (ונבואת הילד) דבר הפלא".

ענין "נבואת הילד" - זהו קונטרס קטן, ופתיחתו היא - "נבואת הילד, משנת תל"ב לחורבן בית שני", שם הילד נחמן קטופא.

החיד"א בשם הגדולים, מערכת ספרים ערך "נבואת הילד", כתב, שרבינו אברהם הלוי חיברו, ובסדר הדורות שנת ד"א רמ"ה כתב, שהיה בזמן רבנן סבוראי.

הקונטרס, נדפס לרוב, בסוף ספר הקבלה "נגיד ומצווה" לרבינו יעקב צמח, שהיה מתלמידי האריז"ל. אף שקונטרס זה אינו שייך להספר הנ"ל. ובדפוס ליורנו תקנב נדפס על כמה עמודים "נגיד ומצווה".

וצריך להבין, למה הצ"צ כתב דוקא תי' "ונבואת הילד" בסוגרים, וכן, למה מזכירו אחר המגיד להבית יוסף. האם הוא מרמז משהו?



מפורסמים הם ה"עיינ'ס" מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, לאחד שני דברים רחוקים, ולאחדם. ולהראות, שיש רעיון אחד שמחברם ומקשרם.

ה'עולם' חושבים שדרך זו - למצוא נקודה משותפת, הוא חידוש מהגאון הראגצ'ובי. אבל באמת, הצמח צדק הקדים בענין זה, ומקשר מאמרי רז"ל, מדרשים וזהר, שנאמרו ע"פ אחד, ומוצא הקשר ביניהם.

בדרך כלל, הצמח צדק מתחיל את רוב רשימותיו, מציטוט המראה מקומות על הפסוק, מספר "תולדות אהרן" (הדפים מזהר ומדרשים שהוא מציין, הם שונים מהדפוסים שלנו. בדרך כלל, הוא מציין לדפוס אמשטרדם. הצמח צדק ברוב הפעמים משנה הדפים, לרוב לפי דפוסים שהיו נפוצים בימיו, הזהר הוא לפי הדפים שלנו, וכן המדרש הוא לפי הפרקים וכו').

לאחרונה, מצאתי דבר פלא. בספר החקירה דף עט, א, הנדפס מגוכתי"ק הצ"צ (וכ"ה באונ"ת נ"ך כרך א), ע"פ ותשאני רוח ואשמע. ברוך כבוד ה'. מביא הצ"צ, מה שנרשם בספר תולדות אהרן (שבדרך כלל, מציין ל"זהר גדול" שנדפס בקרימונה, ושם, הדפים שונים מדפי הזהר, שמובאים בכתבי האריז"ל - שהאריז"ל השתמש בזהר קטן דפוס מנטובה, ואחריו נמשכו כל בעלי הקבלה לציין לזהר הנ"ל).

והנה בספר תולדות אהרן, מציין לפסוק הנ"ל: "זח"א ע' קפה", היינו לפי דפי זהר גדול. הצמח צדק בסעי' א', כשמעתיק לשון הזהר, מציין, שהזהר הנ"ל הוא "זח"א פ' נח דנ"ח בשם ספר הבהיר".

אבל, כשמעיינים בזהר הנפוצים בדף "נח" הנה - א) הוא בפ' בראשית; ב) שם לא נמצא מהענין הנ"ל.



אופן קיום העש"מ ע"י עשה"ד

הרב החתן אפרים פישל אסטער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

במאמר ד"ה וכל בניך תשכ"ז (בלתי מוגה - נדפס ב'תורת מנחם' דרושי חתונה ע' קכו), מביא בתחילתו, מ"ש בד"ה זה תרפ"ט, שהעשרה מאמרות מכוונים כנגד עשרת הדברות, וע"י עשרת הדברות נעשה קיום העש"מ. ומבאר בזה, דכמו שהתהוות כל הנבראים צ"ל בכל רגע, וכמבואר בשע"ה"א בארוכה, כמו"כ הקיום של העש"מ ע"י עשה"ד צ"ל בכ"ר, כי עי"ז תוכל להיות התהוות הנבראים ע"י העש"מ בכ"ר. ע"כ.

ולא הבנתי בזה, הרי, מה שהתהוות שע"י העש"מ צ"ל בכ"ר, הוא כמבואר בשע"ה"א מצד טבע ענין בריאה יש מאין. אבל לכאור', לא שייך טבע זה של התהוות, להענין שהעשה"ד מוסיפין "קיום" - דהיינו גילוי אלקות (כמבואר בהמאמר להלן) - בהעש"מ, ומהו ההכרח שגם "קיום" (גילוי אלקות) זה, צ"ל בכ"ר כהתהוות?

והנה, ע"פ פשט אפ"ל, שאין הכוונה, שהתהוות הנבראים בכ"ר ע"י העש"מ, מתאפשר רק ע"י הקיום של העשה"ד. אלא דמבאר כאן שענין זה שהעש"מ מכוונים נגד העשה"ד, שע"יז נפעל שיהי' גילוי אלקות בעולם ("קיום"), הוא באופן כזה שהגילוי חודר עד לטבע העולם, שטבעו הוא - שצ"ל התהוותו בכ"ר. היינו, שאין הגילוי של העשה"ד, באופן שנשאר מובדל מטבע העולם, והוא רק גילוי מלמע' מהשתל'. אלא הגילוי של העשה"ד, בעש"מ הוא באופן כזה, שמתגלה - מתלבש בטבע העולם, באופן כזה שנעשה בכל רגע.

אולם, אולי י"ל שהכוונה בהמאמר היא כפשוטו. שא"א להיות, התהוות הנבראים בכ"ר, ע"י העשה"מ, אם לא יהי' הקיום של העשה"ד. והביאור בזה, ע"ד המבואר בההדרן על הרמב"ם תשל"ה סי"ח. וז"ל "והטעם לזה שענין התמידיות שבהתהוות, נרמז באות יו"ד דוקא, י"ל, לפי שאות יו"ד מורה על ספירת החכמה, ש"מדריגת החכמה" היא "אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו" - אין שייך בה שינוי (היא - תמידית) ועי"ש היטב בהע' 74. ועפ"ז י"ל, שעד"ז

הכוונה כאן, שבכדי שתוכל להיות ענין ההתהוות בכ"ר בתמידיות, הוא ע"י "הקיום" של העשה"ד - גילוי אלקות שלמע' מעולמות. וד"ל.



יומין שלמין ובירור רפ"ח ניצוצות

הרב משה רבינוביץ

תושב השכונה

מבואר בחסידות בכו"כ מקומות, ענין קצבת חיי אדם עלי אדמות. ונקודת הביאור היא, שלכל אחד, ניתן מספר שנים קצוב לחיות. כפי מה שחשבון חכמתו ית', שאדם זה, צריך לברר חלקו בעוה"ז.

ולכאורה שני ענינים בזה:

א. כל יום הניתן לו לחיות צריך בירור ע"י קיום תו"מ. והו"ע "יומין שלימין" שבזוה"ק. וכמוסבר בחסידות, שהיום (זמן) עצמו, צריך בירור. "ולכן, מוכרח שבכל יום, תהי' עשיית מצוה (הגם שגם כשחסר לו יומא חדא, יכול הוא לעשות את הלבוש, ע"י שיקיים מחר ב' מצוות). כי בכדי לתקן את הימים (הזמן) גופא, צריך להיות כל יומא ויומא עביד עבדתי". (ד"ה ואברהם זקן תשל"ה, עיי"ש ביאור באריכות על נחיצות הבירור דה"זמן" של חיי האדם. וש"נ).

ב. בירור הרפ"ח ניצוצות. היינו, שנוסף על בירור הזמן, ניתן לאדם, לברר מספר קצוב של ניצוצות שנפלו לעוה"ז בשבירת הכלים. והבירור הוא, בזה שנפשו הבהמית מתעסקת בדברים גשמיים, ומקיימת בהם ועל ידם מצוות. עיי"ז מעלה הוא את ניצוצות הקדושה, שהיו בהעלם בגשמיות עוה"ז. ולכן, חי אדם זה יותר מחבירו, וכו'.

ועי' בתו"א: א; לח, ג; לט, ד; ובלקו"ת: ויקרא מז, ג; דברים לד, ד; לח, ב; ועוד.

ולכאורה יש לפרש ענין וחשבון זה בג' אופנים: (א) שנים. (ב) ניצוצות. (ג) שניהם יחד. וכדלהלן:

א. שנים - לכל אחד באופן פרטי, ניתן מספר שנים (שונה מזה של חבירו, מטעם הידוע לו ית'). שבהן, מברר מכל הבא לידו, ע"י קיום התומ"צ. ובתום מספר השנים שהוקצבו לו, הגה זה שזכה, בא למעלה עם מספר גדול שאסף וכו'.

לפי"ז לא ניתן לאדם לפני הוולדו, שום קצבה כלל, כמה נצוצות עליו לברר. ודוגמא בהלכה: פועל או שכיר יום. אבל מהלשונות בתו"א ובלקו"ת לא משמע כן.

ב. ניצוצות - ולכל אחד ניתן מספר וחשבון של ניצוצות שעליו לברר.

ודוגמא בהלכה: קבלן או אומן.

לפי"ז יש לעיין: אם האדם זריז, ובשנים מועטות כבר גמר ובירר, כל מה שהוטל עליו לפני שנולד. אז מה הלאה? הרי, לא יתכן לומר שחיינו יגמרו ח"ו. ואולי אפשר לומר, שמה שהוא מברר, אחרי שנשלם הסכום הקצוב לו, נחשב לו כ"הוספה שלפנים משורת הדין".

וכן לאידך גיסא - אם מתמהמה הוא בכיבוש חלקו בעולם, מתי חל עליו חובת הדין, ליתן "דין וחשבון"?

ג. שניהם יחד - לכל אחד, ניתן מספר וחשבון של שנים וניצוצות שעליו לקבץ. היינו - למשל, לאחד נותנים קצבה שבתוך תשעים שנה, עליו לאסוף סכום מסויים של ניצוצות.

ודוגמא בהלכה: קבלן עם זמן מוגבל לגמור מלאכתו.

ובהגיעו לשנת התשעים בחייו - הנה, אם הספיק לאסוף את כולם, אשרי חלקו. ואם לא הספיק ח"ו, אזי בהגיעו לשנת התשעים, אין לו הארכת זמן וכו'. ואם הספיק יותר מזה, אז כנ"ל - יש לו נקודות עודפות.



השגת המזהות - ממכ"ע

הת' שניאור זלמן סגל
שליח בשיבת תות"ל - קרית גת

בהדרן על הרמב"ם - ומסכת תענית (עמוד טו - אות ח'), נכתב: "השגת החיוב - שעיקרה בעניני אלקות כפי שנתלבשו בעולם, שההשגה בהם היא באופן חיובי, שמשיגים את מהות הדבר.

ובהערה 94 "ובסגנון דתורת החסידות: השגת החיוב ("יודעים דברים הסתומים") היא בבחי' ממכ"ע, דרגת האלקות שמתלבשת בעולם".

וצ"ל מדוע השגת אור ממכ"ע, תחשב להשגת המהות. הא מבואר בכ"מ, שהשגת המהות אינה ניתנת להשגה, ע"ד שאין משיגים את מהות הנפש, אלא רק את מציאותה?

והנה העירני הרב י.י. קופרמן שי', מהלשון ב"דרך מצותיך" במצות אכילת מצות, "...וכמו שאין צריך לאמונה על חיות הנפש שבגוף, מאחר שרואה בשרו ודמו חיים, שהם מצד עצמם כמו דומם ממש. ה"ז כאילו רואה בעין ממש חיות הרוחני המתלבש בבשרו להחיותו, אע"פ שלא ראה מהות הנפש ותמונתה..." שמשמע, שע"י חיות הגוף, אפשר לראות ממש את החיות הרוחנית.

אך סו"ס לזה לא יקרא השגת המהות, כי אם השגת המציאות הרוחנית, ועצ"ע.



הנפעל במצוות דב"נ

הת' זלמן משה אברהם
תלמיד בישיבה

ענין ה"צוותא" דאומה"ע, שייך רק במקור הנבראים. ולכה"פ לדרגה ששייכת אליהם, ולא לדרגה שבאין ערוך מהם. ראה לקו"ש חי"ז ע' 317 הערה 22 "משא"כ לפני מ"ת . . הרי לא היה הצוותא וחיבור דנברא ובורא - ופשיטא דלא בז' מצות בני נח". אמנם ב'רשימות' חוברת ג' ע' 42 משמע שבז' מצוות - "מצוה ל' צוותא", אבל בכ"ז "אינו עולה למעלה משרשו" - דהיינו שאפי' ה"צוותא" שבאוה"ע, אינו מגיע למע' משורש טבעו (ומביא שם הדוגמא ד"עין עיטם", שדבר אינו עולה למעלה משרשו), כמבואר בגליון תתכה.

וצ"ב דמצינו, שלאומה"ע יש שייכות ללמעלה מהטבע, ועד לענינים שהם באין ערוך מהם. ולדוגמא - ענין הבחירה - שאמיתית ענין הבחירה, קיימת רק בעצמות (ראה לקו"ש ח"ז ע' 299, חי"א ע' 5, חי"ב ע' 183, חי"ט ע' 164, ועוד). ובכ"ז ענין הבחירה, הוא ענין אמיתי באומה"ע (כדלהלן בשיחה). אע"פ שאומה"ע אינם בעלי בחירה (ראה אג"ק חכ"ה ע' רכח), יש להם ענין הבחירה, כדמוכח משיחת ש"פ שמיני מבה"ח אייר ה'תשמ"ז (באות ג'):

"כתיב 'הן האדם היה כאחד ממנו', כלומר הן מין זה של האדם, ה' יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו,

בדעתו ובמחשבתו, יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בעדו כו". היינו, שמעלת האדם היא שיש לו בחירה חפשית, "כאחד ממנו" (יחידו של עולם), כביכול, שאין מי שיעכב בעדו כו', אשר, ענין זה אינו שייך בכל הנבראים שבעולם, שכולם מתנהגים ע"פ הטבע שהטביע בהם הקב"ה, "שיש לכל א' מדה מיוחדת בלתי הרכבה מזולתה", ולדוגמא: מדת החסד - אצל חסידה, ש"עושה חסידות (עכ"פ) עם חברותי", או מדת האכזריות - אצל עורב "אכזרי (אפילו) על בניו" . . ובכן, אע"פ שאמיתית ענין הבחירה חפשית - "כאחד ממנו" - שייך בישראל דוקא, מ"מ, כדי שיהי' ענין הבחירה, נעשה דוגמתו גם אצל אוה"ע, שהנהגתם היא ע"פ רצונם ובחירתם. ומכיון שטעם זה (שיוכל להיות ענין הבחירה) הוא ע"פ תורת-אמת, הרי זה ענין אמיתי, היינו, שיש אצלם ענין של בחירה אמיתית, בנוגע לקיום שבע מצוות בני נח, שניתן להם הציווי על מצוות אלו, ביחד עם הכחות שיוכלו לקיים הציווי ("איני מבקש כו' אלא לפי כחן"), והדבר תלוי בבחירתם. ע"כ.

ועוד יותר, שענין הבחירה דאומה"ע, הוא ענין על טבעי (לכה"פ בז' מצוות שלהם). כדמוכח, מביאור השני בענין השכר ועונש באומה"ע:

באגרות קודש חט"ז (ע' צב מכתב ה'תתעא): "...במ"ש אודות ענין הבחירה באומה"ע, ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח ומהם בלקו"ת פ' אמור (לה, ב), וד"ה כבוד מל' תר"ס מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אין שייך בחירה חפשית - לגמרי - כ"א בעצמות ומהות שאין לו סיבה ועילה ח"ו וכו', ובמילא גם בבני ישראל שהם כמו הבן - שהוא ממהות ועצמות של האב.

וענין השכר ועונש באומה"ע יש לבאר בשניים: א) שכר ועונש בנידון שלהם, אינו אלא שם המושאל משכר ועונש דישראל, אבל אמיתתם הוא, באופן דסיבה ומסובב, וע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו במים רותחים (וצע"ק מרמב"ם תשובה ספ"ה). ב) שבאותם הענינים שנצטוו עליהם, ז.א. מצוות בני נח (ביחד עם) הציווי עצמו, נותן האפשריות לשני הדרכים, ז.א. מגביה אותם מטבע שלהם ומעמידם באופן שיש מקום לבחירה, וכמובן ממאמר המשנה דשכר מצוה - מצוה עצמה, דזה עצמו שהחכם גדול מצוה לאיש הפשוט איזה ענין, מקשרו עם החכם גדול, והרי כל ענין קשור, מביא לנקודה משותפת בין המקשורים וק"ל".

וי"ל שביאור השני הנ"ל מסביר באגרות קודש חט"ו (ע' רעז מכתב ה'תקצו - בקשר למה ששיך נבואה ומצווה מלשון צוותא בב"נ אע"פ שצ"ל בביטול). "אשר בשעה ההיא בטל הוא." שבאותה שעה שהגוי מתנבא, או עושה א' מהז' מצוות ב"נ, הקב"ה "מגביה אותם מטבע שלהם" ונותן להם שייכות למה שבאין ערוך מהם.

וא"כ צ"ב דבכמה מקומות משמע שאין לאוה"ע שייכות ללמעלה מהטבע ובכ"מ משמע שיש להם שייכות?

וי"ל שהנ"ל תלוי בשני גירסאות ברמב"ם, וז"ל (פ"ח מהלכות מלכים הי"א): "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן - הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן, ויעשה אותן, מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו, שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם".

זהו הגירסא הנפוצה ברמב"ם, אבל בכמה ראשונים (ראה אנציקלופדי' תלמודית ח"ב, ערך בן נח ע' שסב, ושם בהערה 465) גורסים "ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם". ובלקו"ש ח"כ ע' 141 ואילך, מבאר ששני הגירסאות ברמב"ם, הינם שני אופנים ללמוד שיטת הרמב"ם, בשייכות אומה"ע לתורה: "לויט דער גירסא "אלא מחכמיהם", איז: אע"פ אז מען מאנט פון בני נח, צו מקיים זיין די ז' מצות "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה", ווייל דער ענין פון תורה (וועלכע איז די מטרה פון זייער בריאה) קען נרגש ווערן אויך ביי זיי - אעפ"כ, וויבאלד אז זייער "בשביל התורה", זייער שייכות צו תורה איז נאר אלס הכשר וטפל, קען דער ענין התורה, ביי זיי דערהערט ווערן נאר מצד "חסידות", באופן אז דאס נעמט ניט דורך, ונתקבל אין זייער (מציאות, זייער) חכמה ושכל; און דערפאר, קען מען ניט מאנען אז זייער חכמה מוז מקבל זיין אן ענין פון "צוה בהן הקב"ה בתורה". און דערפאר - אע"פ אז ער איז עס ניט מקבל, איז ער "מחכמיהם" - מצד זייער חכמה זיינען די ז' מצות "מפני הכרע הדעת".

לויט דער גירסא הנפוצה, אז "אם עשאו מפני הכרע הדעת" איז ער "לא מחכמיהם" - וויבאלד אז די גאנצע מציאות פון בני נח, איז "בשביל התורה". דארף דער ענין התורה, אויך דורכדרינגען די חכמה שלהם; אויב ניט - פעלט משעת בעשה מציאות חכמה, ווייל עס פעלט איר חיות, דער "בשביל התורה".

עד"ז מבאר הרבי, מחלוקת הזהר במדת ההוספה, שנתוסף במקנה לבן בזכות יעקב: הדעה הראשונה היא, שלבן "אשכח בגיני" דיעקב מאה עאנה כל ירחא ומאה אמרין ומאה עזין יתיר על עאני", ו"ר' אבא אמר אלף עאנין ואלף אמרין ואלף עזין הוה מייתי לי' יעקב יתיר בכל ירחא".

ומבאר החילוק בין מאה לאלף, ש"מאה" (עשר פעמים עשר) איז די שלימות הברכה (והריבוי) שמצד הטבע. . משא"כ "אלף", ווייזט אויף א שלימות וואס איז העכער פון טבע. וכידוע, אז "אלף" איז אותיות "פלא". ביז אז מ'נוצט בכ"מ דעם מספר "אלף", בהשאלה אויף א ריבוי מופלג כו".

ועפ"ז מבאר החילוק בין ב' הדעות בזהר: "לויט דער ערשטער דיעה האבן אוה"ע קיין שייכות ניט צו דער מעלה פון אידן, און דערפאר, איז אויך דעמולט, ווען זיי פירן דורך זייער תפקיד (פון "לשמשני") און זיינען מסייע די אידן בעבודתם - ווערט צו זיי נמשך, נאר די שלימות הברכה, ווי זי איז מצד הטבע - "מאה". משא"כ לויט שיטת ר' אבא, איז די גאנצע מציאות פון אוה"ע "בשביל התורה ובשביל ישראל", ובמילא האבן זיי א שייכות צו מעלתן של ישראל, און דעריבער, ווען זיי פירן דורך, זייער תפקיד צו מסייע זיין אידן. באקומען זיי א מעין פון דער חשיבות פון אידן, וואס אין ברכה דריקט זיך דאס אויס, במספר אלף - העכער פון מדידות והגבלות הטבע".

לפי"ז לכא' אפשר לבאר שלגירסא השני' ברמב"ם, ולדעת ר' אבא בזהר, דעי"ז שמתגלה באומה"ע הכוונה שהוא "בשביל התורה ובשביל ישראל" בז' מצוות שלהם, הם שייכים לא רק לשלימות הטבע שלהם ("מאה"), אלא, שנתווסף בהם דוגמת העילוי שב"תורה" ו"ישראל" - שייכות ללמעלה ממדידת והגבלת טבעם, ולכן, הבחירה הוא ענין אמיתי אצלם, בקיום הז' מצוות, לכה"פ בשעה ההיא ובענין ההוא.

ואין זה בסתירה, למה שה"צוותא" שנפעל ע"י קיום הז' מצוות, הוא רק לשורש אומה"ע, ולא לבאין ערוך מהם לגמרי. כי י"ל, שזהו לפי הגירסא הא' ברמב"ם, ולשיטה הראשונה, שאומה"ע יכולים להגיע רק לשלימות הטבע שלהם, ולא למעלה מזה. כדכתבנו בגליון תתכה.



רמב"ם

רוחב המערכה לפיה"מ להרמב"ם ע"פ התוי"ט

הרב נחמן שאנאוויטש

תושב השכונה

כותב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ב ה"ז "וכך היתה מדתו וצורתו: עלה חמשה טפחים וכנס חמשה טפחים - זהו יסוד. נמצא, רוחב שלשים אמה ושני טפחים על רוחב שלשים אמה ושני טפחים. עלה שלשים טפחים וכנס חמשה טפחים - זהו סובב [עלה שמונה עשר טפחים זהו מקום המערכה] נמצא, רוחבו שמונה ועשרים אמה וארבעה טפחים על שמונה ועשרים אמה וארבעה טפחים [עלה שמונה עשר טפחים וכונס לקרן זוית של השמונה עשר בנין חלול מרובע לכל ארבע קרנות] ומקום הקרנות אמה מזה ואמה מזה סביב. וכן מקום רגלי הכהנים אמה סביב. נמצא, מקום המערכה רוחבו עשרים וארבע אמות וארבעה טפחים על עשרים וארבע אמות וארבעה טפחים".

ומדפיס הרמב"ם ציין בהערה [נכתב התוי"ט, שנראה שרבינו חזר בו כאן ממה שכתב בפירושו, ששם בפירושו לא כתב אלו הד' טפחים. ואני אומר שאחר נטילת רשות ממעלת תורתו, אישתמיטתיה מה שכתב רבינו בפירושו וז"ל: "וכן אמר נמצאת כ"ח על כ"ח היינו כ"ח וד' טפחים וכו', אלא שהוא לא מנה הטפחים שהוא פחות מאמה, כיון דלא הוי אמה לא חשיב ליה ע"כ הא קמן דאין בדבריו חזרה כלל אלא צדקו יחדיו"].

ולפענ"ד כותב ההערה לא הבין התוי"ט, ולא אישתמיטתיה מה שכתב הרמב"ם, דהא התוי"ט באותה משנה (מדות פ"ג משנה א') שכתב שבחבורו חזר בו, כותב בד"ה נמצא ל' על ל', וז"ל: "...ולהרמב"ם אף כניסת היסוד בבת ה'. ולפיכך כתב בפירושו גם בחבורו פ"ב מהל' ב"ה נמצא רחב ל' אמה ושני טפחים על ל' אמה ושני טפחים. ומסיים בפירושו, דמתני' לא חשיב ליה כיון דלא הוי אמה, מהגמ' פ"א דמנחות דף צ"ז".

ולאח"ז בד"ה נמצא עשרים ושמונה כו', כותב וז"ל: "הכא לכ"ע לאו דוקא, דהא כניסת הסובב לכ"ע באמה בת ה' טפחים. אלא דלהרמב"ם מוסיף כאן ד"ט. ב' מפני כניסת היסוד שאינה רק בבת ה'.

וב' מפני כניסת הסוכב שהיא ג"כ רק בבת ה'. אבל לרש"י, אין אנו צריכין להוסיף בכאן רק ב' טפחים מפני כניסת הסוכב בלבד" עכ"ל.

נמצא, שהתוי"ט במשנה זו עצמה מפרש, דלהרמב"ם מה שכתוב נמצא עשרים ושמונה, הוא עשרים ושמונה וד' טפחים, אלא מתני' לא חשיב הטפחים, כיון דלא הוי אמה, כמו שהרמב"ם עצמו מפרש בפירושו.

אלא כוונת התוי"ט היא במה שכתוב במשנה "נמצא כ"ד על כ"ד מקום המערכה" שיש לפרש בשני אופנים:

(א) כפי שכותב הרמב"ם בחבורו כ"ד אמה וד' טפחים על כ"ד אמה וד' טפחים, דלאחר כניסת הסוכב שהיה כ"ח אמה וד' טפחים, יש מקום הקרנות אמה מזה ואמה מזה, נמצא כ"ו וד' טפחים, ויש מקום הלוך רגלי כהנים אמה מזה ואמה מזה, נמצא כ"ד אמה וד' טפחים.

(ב) או כמו שהשיג הראב"ד, שמקום הקרנות לא היה ממש אצל דפנות המזבח, אלא היו מכונסות מהם ד' טפחים, נמצא דלאחר מקום הקרנות, היה כ"ו על כ"ו אמה, ולאחר מקום הלוך רגלי הכהנים, היה כ"ד אמה על כ"ד אמה בלי ד' טפחים.

ועיין במשנה למלך ד"ה "וכך היה מדתו וצורתו" שיש נפק"מ בין הרמב"ם לראב"ד, אם במקרא כאשר מדבר באמות הוא מדויק בטפחים, דהגמ' מנחות (צז ב) לומדת מיחזקאל (מג, טז) "והאריאל שתיים עשרה אורך בשתיים עשרה רוחב אל ארבעת רבעיו" דמן האמצע הוא מודד, ונמצא שמקום המערכה הוא כ"ד על כ"ד, דלהראב"ד הקרא הוא מדויק אפילו בטפחים, וכיון דקרא לא הזכיר טפחים צ"ל דכניסת הקרנים מדפני המזבח היא ד' טפחים.

משא"כ להרמב"ם דקרא לא חש להזכיר הטפחים, וכמו במשנה דכיון דלא הוי אמה לא חשיב ליה, ונמצא מה ששמע מקרא דמקום המערכה הוא כ"ד על כ"ד, הוא באמת כ"ד אמות וד' טפחים על כ"ד אמות וד' טפחים.

וזהו שכתב התוי"ט, שהרמב"ם בפירושו על המשנה לא פרש כלום על "נמצא עשרים וארבע על עשרים וארבע מקום המערכה", והטעם לזה הבין התוי"ט שהרמב"ם נקט כאופן הב' שכתבנו, שהוא כ"ד על כ"ד בלי ד' טפחים כשיטת הראב"ד, נמצא דבחבורו שכתב שהיה כ"ד אמה וד' טפחים על כ"ד אמה וד' טפחים מקום המערכה חזר ממה שכתב בפירושו. וק"ל.

אבל עדיין צריך עיון מה שכתב התוי"ט שבחבורו חזר בו, שאפשר שמה שלא פירש הרמב"ם בפירושו על נמצא כ"ד על כ"ד מקום המערכה שהוא כ"ד אמות וארבעה טפחים, ולגבי יסוד וסובב פירש שמה שנאמר במשנה נמצא ל' על ל' הרי ל' וב' טפחים על ל' וב' טפחים וכן לגבי נמצא כ"ח על כ"ח היינו כ"ח וד' טפחים אלא שלא מנה הטפחים וכו',

הוא כיון שבכלל, האמה היא בת ו' טפחים, לכן כאשר יש שינוי כמו כניסת היסוד והסובב, שהיא באמה בת ה' טפחים, אז מפרש הרמב"ם, שלאחר כניסת היסוד, מה שאמר במשנה נמצא ל' על ל', הרי ל' וב' טפחים על ל' וב' טפחים, ולאחר כניסת הסובב, מה שאמר במשנה נמצא כ"ח על כ"ח היינו כ"ח, וד' טפחים על כ"ח וד' טפחים.

משא"כ במקום המערכה, שמובאת במשנה לאחר הקרנות, הרמב"ם מפרש שריבוע הקרן הרי הוא ששה על ששה טפחים, ולאחר מקום הילוך רגלי הכהנים שנכלל במה שמפרש, שכל האמות הנזכרות במשנה היא אמה בינונית, והיא בת ו' טפחים, חוץ ממה שמפרט שהיא באמה בת ה', מובן שמקום המערכה היא כ"ד אמות וד' טפחים, וע"כ כאן לא חש להזכיר הטפחים.

והנה עצם הענין - שקרא דק אפילו בטפחים, הוא לא בוודאות אפילו להראב"ד, דבהשגתו כותב "אולי אינו כן כי הד' טפחים הם כניסת הקרנות מדפני המזבח" ואם המקרא מדייק אפילו בטפחים, היה צ"ל והא המקרא משמע שהוא כ"ד על כ"ד. וזהו רק אם כניסת הקרנות מדפני המזבח ד' טפחים, אלא וודאי גם לראב"ד כשבמקרא מדבר באמות לא חש להזכיר הטפחים.

ועיין במנחות (צז, א), ועיין במשנה למלך בהלכה ו', שמביא שגם רש"י ותוס' בגמ' סוכה (מה, א) סוברים כהרמב"ם, שהקרנות לא משוכים לפנים כלום, וא"כ גם לשיטתם, כאשר הקרא מדבר על אמות לא חש להזכיר הטפחים.

ועיין במנחות (צז, ב) דלגבי אי התאמה בטפחים הוא מתרץ כיון דלא הוי אמה לא חשיב ליה ולגבי אי התאמה באמות הוא מתרץ לא דק.

ועיין ברש"י בד"ה "והאריאל: וקרא ליכא למימר לא דק".



הלכה ומנהג

באיסור אמירה לנכרי

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

בשו"ע הרב סי' רמג ס"א, כתב דענין איסור אמירה לנכרי, הוא מטעם דיש שליחות לנכרי לחומרא, עיי"ש, ומצאתי כן במאירי ע"ז דף כ"א ע"ב, וז"ל: "כלל הדברים בענינים אלו שכתבנו בחשש מלאכת שבת, הוא, שהדבר ידוע שאין אדם מצווה בשביתת קרקע בשבת, וכל שמלאכה זו אינה נעשית בשליחותו, אע"פ שנעשית לתועלתו, מותר, הא אם נעשית מצד שליחותו, אסור. ומה שאמרו (קידושין מב.) אין שליח לדבר עבירה, דוקא שהמשלח בן מצוה ועבירה, ואף בזו אין האיסור נפקע בכך וכו'", עכ"ל. ומבואר בהדיא דעת המאירי ז"ל דעכו"ם העושה מלאכה בשבת לישראל אסור מטעם שליחותו, עיי"ש. ובחינם נתקשה בהגהות שם בכוונת המאירי בשיטתו דאמירה לנכרי מטעם שליחות לחומרא. אכן עי' שו"ת ח"ס או"ח סי' פ"ד, ובית מאיר אה"ע סי' ה' דבמלאכת שבת לא שייכא שליחות, שקפידת התורה באיסור עשיית מלאכה בשבת הוא מטעם מנוחה, שצריך שינוח גופו של אדם בשבת, ולפי"ז בעושה מלאכה ע"י שליח ה"ה פטור, דהרי גופו של המשלח נח ושובת ממלאכה, עיי"ש¹.



השקיעה האמיתית לדעת רבינו הזקן

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בסדר הכנסת שבת: "מאד מאד צריך לזיזהר בהדלקת נרות, להדליק קודם שקיעת החמה, שקיעה הנראית, דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור, שאין שום הר במערב, או בראשי גגים

(1) וראה בספר לאור ההלכה (להגרש"י זוין ז"ל) עמ' ריד והלאה מה שהביא מהגהות מיימוניות ועוד בענין זה. המערכת.

הגבוהים בעיר, ולא לעשות אח"כ שום מלאכה כלל, כדי להוסיף מחול על הקדש מעט, כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים, בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין), אזי היא שקיעה האמיתית, שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י".

המקור לזה הוא בגמרא שבת לה, א: "א"ר חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה, יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה". וברש"י שם ד"ה כרמל: "הר שעל שפת הים, וחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים". למדנו מכאן, שגם להאדם העומד למטה (וטובל בים), זמן השקיעה האמיתית שלו, הוא כשהחמה אינה נראית יותר על ראשי ההרים.

עפ"י בארתי את החשבון (קונטרס נש"ק ח"ב ע' 20 הערה 7), שגובה הר הכרמל הוא 546 מטר, ששם נראה אור החמה אחרי ירידת החמה 45' מהאופק, וזה מאחר את זמן השקיעה האמיתית, בארה"ק 3 דקות, ובמדינתנו של רבינו הזקן 4 דקות.

אמנם, הקשה ע"ז הרב יעקב סינגאווי, שהרי גובה הר הכרמל הסמוך לשפת הים הוא 190 מטר בלבד, ואילו שיא גובה הר הכרמל 546 מטר, נמצא במרחק 10 קילומטר משפת הים. והיא קושיא אלימתא לכאורה.

שוב נראה לענ"ד, שרבינו הזקן למד זאת מהתוס' שם (ד"ה וירד): "פירש בקונטרס, ובתוך כדי שירד ויעלה הוי לילה. וקשה, דלא ה"ל למינקט סימנא דטבילה, אי לא דאתא לאשמעינן דטבילה מעליא היא. ובירושלמי בפרק [א] דברכות, דמשיעלה מתחיל בין השמשות, והשתא קמ"ל דשפיר טבל ועלה לו הערב שמש". הרי למד התוס' מהירושלמי, שאחרי סילוק האור מראשי הר הכרמל, עדיין היה לו מספיק זמן לירד ולטבול ולעלות, ואז היא השקיעה האמיתית והתחלת בין השמשות.

ובאמת הלשון בירושלמי שם: "התחיל גלגל חמה לשקע, אדם עומד בראש הר הכרמל, ויורד וטובל בים הגדול, ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל". אמנם מדברי התוס' נראה שמפרש את דברי הירושלמי, כמו בש"ס דידן, שהאדם עומד לירכתי ההר אצל הים, ורואה את אור השמש על ראש הר הכרמל, ויורד וטובל בים הגדול ועולה, ואז היא זמן שקיעה האמיתית.

בתוס' שם לא מפורש כמה הוא זמן הטבילה בים, אמנם מפורש הדבר ברא"ש שם סי' כג (ופסק כוותיה בשוע"ר סי' רסא ס"א), שהוא מהלך מט אמות, שהם לערך דקה וששית (70 שניות). ומזה יש להוכיח שהתוס' כאן קאי בשיטת ר"י בעל התוס' (שס"ל כהגאונים ודלא כר"ת. ראה סדר הכנסת שבת. וראה אור זרוע ח"ב סי' קב תשובת רבינו יצחק ב"ר שמואל, שהוא ר"י הזקן בעל התוס'. שו"ת מהר"ם (פראג) סי' ריט. מרדכי רמז רצב בשמו. ר"י בתוס' פסחים ב, א ד"ה והא קיימא לן, ובשבת לד, א ד"ה תרי), משא"כ לר"ת אין לפרש כן הגמרא, שהרי אחרי שמניח החמה בראש הכרמל, עדיין יש מהלך ג' מיל ורביע עד סוף השקיעה, ולא רק מהלך מט אמה.

אפשר, שמכאן למד רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת, שבא"י זמן שקיעה האמיתית, הוא לערך ג' דקות אחרי שקיעה הנראית, והיינו שבמדינתנו זמן שקיעה האמיתית, הוא לערך ד' דקות אחרי שקיעה הנראית.

ועדיין חסר הדבר ביאור, שכיון שכבר נסתלק אור השמש מראש הר הכרמל (שהאדם עומד אצלו), מהו טעם הדבר שאנו נותנים לו עד 70 שניות עד לזמן השקיעה האמיתית, הרי השמש כבר שקעה מהאופק שלו! ?

ע"ז מבאר רבינו, שחכמים קבעו את זמן השקיעה האמיתית, בעת סילוק וביאת אור השמש מראשי ההרים הגבוהים שבא"י, ואין מתחשבים בגובה ההר שהאדם עומד אצלו.

ומזה למדים אנו שגם העומד בלאדי שברוסיה הלבנה, זמן שקיעה האמיתית שלו היא, בעת סילוק וביאת האור מגובה ההרים הגבוהים שבא"י. ואין הכוונה להרים הכי הגבוהים, כ"א כמו בכל ההלכות הולכים אנו לפי הגובה הממוצע של ההרים הגבוהים שבא"י.

ומה שהגמרא (בבלי וירושלמי), אומרים דינם דוקא בהר הכרמל, שהוא מההרים הנמוכים (שבסמוך לים גבהו רק 190 מטר), זהו כי שאר ההרים אינם סמוכים לים, וא"א לבאר שם את ההלכה של הטבילה בים. וגם אין לעשות בזה כלל, שהרי תלוי הדבר בגובה ארץ המישור שלצד מערבו, ודוקא שאין שום הר במערב, ונתת דבריך לשיעורים, לכן נתבארה ההלכה הזאת בהר הכרמל הסמוך לים, ומשם למד רבינו הזקן את זמנו המדויק של השקיעה האמיתית.



בקונ' נש"ק סיכמתי החשבון, שזמן השקיעה האמיתית היא, לאחר שתדר השמש $1^{\circ}35'$ תחת האופן האמיתי. וכל החשבון שם הוא, הוא שקיעת סוף גלגל השמש, להאדם העומד על ראש ההר, שאינו רואה יותר את סוף גלגל השמש. אמנם הקשיתי על זה בקובץ יגדיל תורה חוב' כח ע' קמט, שבדקתי וראיתי, שכאשר רוב עגולת החמה שקעה מעין, שוב אין נראה כמעט שום חילוק בין אור השמש לצילו, וכיון שאנו בונים את דברינו אלה על מ"ש בסדר הכנסת שבת "סילוק וביאת האור מראשי ההרים", בודאי הכוונה היא שהאדם העומד על ראש ההר יוכל לראות עדיין את רוב גלגל השמש, ובהכרח א"כ להקדים את זמן השקיעה האמיתית לפחות דקה אחת.

בהשקפה ראשונה מפורש בירושלמי שם (ברכות פ"א ה"א) שההלכה היא כרבי חנינא שזמן השקיעה האמיתית היא "סוף גלגל לשקע"; אמנם לפי האמור י"ל, שדוקא משם מוכח כדברינו לעיל, שצריך להקדים את זמן השקיעה לפחות דקה אחת (מהחישוב שבקונ' נש"ק).

שהרי זהו לשונו של רבי חנינא (בירושלמי שם): "התחיל גלגל חמה לשקע, אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל". וכבר נתבאר לעיל, לפי פירוש התוס', שאנו דנים כאן באדם העומד למטה אצל הים, ורואה את אור השמש על ראש הר הכרמל. ומפורש בדברי רבי חנינא דהיינו "התחיל גלגל חמה לשקע" (כאמור לעיל שדוקא אז רואים אנו את אור השמש על ראש ההר). אח"כ יורד האדם וטובל בים ועולה, ואז הוא זמן שקיעה האמיתית, דהיינו שהאדם העומד על ראש ההר היה רואה אז את "סוף גלגל לשקע".

כד דייקנין שפיר נראה שהפרש הזמן הזה שבין ראיית האור על ראש ההר לבין ראיית שקיעת סוף הגלגל לאדם העומד על ההר, הוא לערך אותו משך הזמן שלוקח לאדם הטבילה בים והעליה ממנו:

נתבאר בקונ' נש"ק ע' 6, שרוחב קוטר השמש הנראה לעינינו הוא $32'$, וחצי קוטרה $16'$. וכיון שהאור נראה על ראש ההר, כל זמן שרוב גלגל השמש נראה לאדם העומד על ראש ההר, הרי שההפרש ביניהם הוא יותר משיעור $16'$, דהיינו קצת יותר מדקה אחת (שהרי כל מעלה היא לערך 4 דקות). וכבר נתבאר לעיל שזמן הטבילה היא לערך 70 שניות. וזהו שמבואר בירושלמי, שזמן הטבילה הוא שוה להפרש

הזמן, שבין ראיית אור השמש על ראש הר הכרמל, לבין סילוק סוף גלגל השמש לעומד על גבי ההר (לדעת רבי חנינא).

ואם כל האמור כאן, זוהי אמנם כוונת רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת, הרי בהכרח א"כ להקדים את זמן השקיעה האמיתית לפחות דקה אחת (מהחשבון האמור בקונ' נש"ק), הן לגבי זמן סילוק האור מראשי ההרים, והן לגבי סילוק האור מראשי האילנות, שבכל הנ"ל מיירי בסילוק האור, דהיינו סילוק ראיית רוב גלגל השמש לעומד בראש האילן או ההר.



בדין קשר בר קיימא

הרב חיים גרשון שטיינמעץ
ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בשו"ע אדה"ז סי' ש"ז ס"א, מבאר בארוכה גדרו של קשר שאינו בר קיימא, שמותר לקשרו בשבת, ומביא שיש בזה מחלוקת מתי נקרא קשר שאינו בר קיימא, לדעה א' אינו נקרא קשר של קיימא "אם אינו עומד להתקיים כלל אלא להתירו ביומו", ולדעה הב' "כל קשר שאינו עומד להתקיים ז' ימים, אינו נקרא קשר של קיימא אפי' מד"ס, ומותר לקשרו ולהתירו בשבת" (ע"ש באורך).

ומסיים: "ולענין הלכה יש להחמיר כס' הראשונה, אא"כ צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי".

ומשמע שבצורך הרבה יכול להקל ע"י נכרי, כיון שהוא רק "חומרא" להחמיר כדעה הא', וממילא יכול לסמוך על הדעה השני' ע"י נכרי עכ"פ (במקום צורך הרבה), והיינו תוך ז' (שבזה הוא החומרא של הדעה ראשונה), אבל לקשור ליותר מז', אין היתר גם לצורך הרבה, אפי' ע"י נכרי.

ובבדי השלחן סי' קכג אות ז כתב שאף שמלשון אדמה"ז משמע שההיתר ע"י נכרי הוא רק בקשר שאינו עשוי לז' ימים, ע"כ צ"ל שכוונת אדה"ז שיש להקל בכל קשר שאינו של קיימא לעולם, כיון שהוא שבות, ושבות מותר לצורך גדול.

ומה שכתב בפשטות שמותר (גם ליותר מז' ימים), כיון שהוא שבות, דשבות מותר במקום צורך גדול, לכאן צ"ע, דלעיל בסי' שז סי"ב כתב רבינו ההיתר דשבות במקום צורך גדול בחצאי עיגול

(ע"ש), ואולי זה משום ששם מסופק בעצם דין זה [או שהוא חידושו של אדה"ז? - כידוע שיש אופנים שונים של חצאי עיגול בשו"ע אדה"ז], שהרי במ"א בסי' שז ס"ק ט (הועתק במ"ב שם ס"ק כב) ס"ל שמותר דוקא אם יש הפסד ע"ש, וא"כ כאן סתם כדעת המ"א, ולמה היה צריך לפסוק כהחצו"ג שם, ולהוציא דברי אדה"ז כאן מפשוטם. [וראה בהמצויין במ"מ וציונים (להרב אשכנזי) בסי' שז שם].

ולפ"ז צ"ע הלכה למעשה, האם לפסוק להלכה כמו שכתב בחצו"ג בסי' שז, שמותר בצורך גדול גם בלי הפסד, או לפסוק כפשטות לשונו כאן, שאסור שבות הוא גם במקום צורך גדול, והתיר רק באופן שיש מחלוקת בין הדיעות.



אדה"ז סי' שיז ס"ח: "קושרין דלי ע"פ הבור במשיחה או באכנט וכיו"ב מדבר שאינו מבטלו שם, אבל לא בחבל מפני שמבטלו שם, וה"ז קשר של קיימא כו', ואפי' בחבל של גרדי כו', גזרה משום שאר חבלים, בד"א בדליים הקבועים בבור, אבל דליים שלנו שאינם קבועין בבור, אינו של קיימא, ומותר אפי' בשאר חבלים".

ואינו מובן, דלכאור' הרי זה מותר רק אם עשוי להתירו ביומו, שאל"כ הרי הוא אסור, כיון שהוא יותר מיום אחד (ולדעה הב' בס"א אם הוא יותר מז' ימים), ולכאור' כמו שהתנה בסוף הסעיף שלא יהא מעשה אומן, שאז אסור בכל אופן כמבואר בס"ב, כמו כן הו"ל להתנות שיהא עשוי להתירו ביומו.

ועד"ז יש להקשות בס"ט, "קושרים חבל בפני הפרה ברוחב הפתח בשביל שלא תצא, מפני שאינו של קיימא, שעשוי להתירו תדיר, להוציא הבהמה להשקותה כו'" ע"ש, ולכאור' אם אינו עשוי להתירו ביומו, הרי בלא"ה אסור וכנ"ל ס"א.

והנה המ"א ס"ק יד כתב (בנוגע להדין במחבר ס"ד, שדליים שלנו מותר לקשור בחבל) "שאינ עשוי לעמוד שם זמן מרובה [תו' עס"א]". וראה "מחצית השקל" שמבאר דברי המ"א, שקאי כדעת הרי"ף והרמב"ם וא"כ לזמן מרובה אסור מדרבנן, שהרי שיטת המ"א לעיל סק"א שלדעת הרמב"ם גם "לזמן ארוך" הוה של קיימא ואסור מה"ת אם הוא קשר אומן, וא"כ כאן שאינו מעשה אומן (כמ"ש המ"א לעיל ס"ק יב), הרי מותר לכתחלה [והיינו כשיטת הפמ"ג שנת"ל שלדעת הרי"ף והרמב"ם יש ב' דרגות, קיימא ואינו של קיימא], ולדעת הרמ"א

שחושש לשיטת הרא"ש שא"צ מעשה אומן וא"כ גם לזמן "ממוצע" (היינו יותר מיום אחד או ז' ימים) אסור מדרבנן, צ"ל שכאן בדלי עשוי להתיר ביומו, עכת"ד המחצית השקל ע"ש.

וא"כ, אדה"ז שחושש לשיטת הרא"ש (לעיל ס"ב), הו"ל להתנות באופן שעשוי להתירו ביומו, וגם לדעת הרמב"ם הרי נת"ל שלשיטת אדה"ז אסור יותר מיום אחד (או ז' ימים) אפי' בקשר הדיוט. וכ"כ בתהלה לדוד כאן אות יב.

וראה באור הלכה ד"ה "שאינם קבועים" שכתב שלדעת הכל בו (שס"ל שיותר מיום אחד אסור), אסור גם בדליים שלנו, "ומ"מ למעשה אין להחמיר בזה, דלשון זה (- היינו ההיתר בדליים שלנו כיון שאינם קבועים) הועתק גם בהרבה ראשונים והם הרשב"א והר"ן והריטב"א והרב המגיד וכולם הסכימו בזה, ומזה סעד גדול להקל במקום הצורך, דאפילו יותר מיום אחד לא מקרי של קיימא כלל עדיין".

אבל הרי אדה"ז הכריע לעיל סוף ס"א "ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה, אא"כ צריך הרבה לכך, אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי", וא"כ הרי אפי' את"ל שכאן (קשירת דלי) נחשב "צריך הרבה", הרי גם בזה התיר רק ע"י נכרי, וא"כ הדרה קושיא לדוכתא איך מתירים כאן בסתמא.

ולכא' י"ל בשיטת אדה"ז, שיבואר (בפשטות) ע"פ מש"כ לעיל בס"א "אבל אם אינו עומד להתקיים כלל, אלא להתירו ביומו . . מותר לקשרן ולהתירן בשבת, אבל אם הוא בדעתו שלא להתירו ביומו . . אסורים לקשרם בשבת שחרית אם בדעתם שלא להתירן ערבית . . אבל אם אין בדעתם כלום כשקושרין, אלא קושרים סתם, מותרים לקושרם בשבת, ואף שאח"כ אינן מתירין אותן בלילה עד לאחר איזה זמן, אינן נקראים בשביל כך קשר של קיימא¹ הואיל ובשעת הקשירה לא היה הדבר ודאי שלא יתירו אותן בליל מו"ש, שהרי לפעמים גם הת"ח חולצים מנעליהם בלילה טרם ישכבו . . אבל קשר שלעולם דרכו לקיימן איזה זמן בודאי, ואין דרכו לעולם להתירו ביומן, אסור לקושרן בשבת אפי' בסתם או להתירם".

(1) היינו אפי' קשר של קיימא מדרבנן כמ"ש לעיל.

והנה מקור דברים אלו לכאורה הוא בט"ז ס"ק ב, שהקשה שלכאורה איך הת"ח קושרים מנעליהם בשבת, כיון שאין מתירים הקשרים עד שבת הבאה, וא"כ הו"ל פטור אבל אסור, ומתוך "דמ"מ לא נחשב בכלל קביעות זמן, שזכרנו דהרבה פעמים שוכבים גם בחול וחולצים מנעליהם, ולסימנא בעלמא נקט גמרא כיון שדרכם בכך רוב פעמים ממילא כשאדם גומר בדעתו שיהיו נשארים בודאי איזה זמן הי' איסור²."

ועל יסוד דברי הט"ז אלו, מבאר אדה"ז שכל שאינו ודאי שלא יתירו אותו עד מו"ש, אלא שקשרו סתם ויתכן שיתירו אותו ביומו, אינו נקרא קשר של קיימא, ומותר לכתחלה, ואינו אסור אא"כ קושרו באופן שבודאי לא יתיר אותו ביומו. משא"כ קשר שלעולם אינו מתירו ביומו הרי אסור לקשרו אפי' סתם.

ולכאורה הן הן הדברים שנתבארו בס"ח וס"ט הנ"ל, ולא קשיא הקושיא הנ"ל, ויתבאר לפי"ז שאין ראי' כלל מסעיפים אלו להשיטות שקשר אסור מדרבנן רק לז' ימים ולא לפחות (כראיות הבה"ל):

שבהא שקושרין דלי במשיחה או אבנט, כיון שהוא דבר שאין מבטלו שם, ואדרבא לפעמים (ואולי רוב הפעמים) מתירו לאלתר, לכן אפי' הוא באופן שאינו קושרו ע"מ להתירו ביומו מותר, ועד"ז הוא בנוגע דליים שלנו שאינן קבועים בבור שקשרן בסתמא, מ"מ כיון שאינו ודאי שישארו שם למו"ש לכן הוא בגדר אינו של קיימא ולכן מותר.

ועד"ז הוא יסוד הדין של קושרין חבל בפני הפרה, שכיון שעשוי להתירו תדיר, הרי אינו ודאי שישאר למו"ש, ולכן מותר.

ובזה מובן מש"כ שם "ואין חוששין שמא יבטל ראש א' שיהא קשור לעולם ויוציא הבהמה בהתרת ראש השני בלבד, אלא לפעמים יתיר זה ולפעמים יתיר זה" - שלכאורה הרי סו"ס יתכן שישאר צד אחד יותר מיום אחד (או יותר מז' ימים), וא"כ למה מותר, ולהנ"ל מובן בפשטות, שכיון שכל צד הרי יתכן שיתיר אותו ביומו, ואין ודאי כלל שישארו למו"ש, ואדרבא לפעמים מתירו ביומו, לכן מותר.

(2) ראה בית ארזים אות קסז מה שהרבה לתמוה על דברי הט"ז, ולכאורה לק"מ (ובפרט לפי הגדרת אדה"ז) ע"ש ודוק.

ולפ"ז מובן שאין ראי' כלל מדין הדליים שאינם קבועים, להדיעות שאינו של קיימא הוא עד ז' ימים (כמ"ש בבה"ל הנ"ל), שהרי לכל הדיעות כיון שקשרן סתמא ולפעמים מתירו ביומו, ואין ודאי כלל דלא יתירו עד מו"ש, לכן הרי זה מותר לכתחלה לכל הדיעות, וממילא אין ראי' כלל מסתימות הפוסקים להדיעות שאינו של קיימא הוא עד ז' ימים, כיון שאין צריך להתנות שקושרו להדיא בכדי להתירו ביומו, שאפי' בלא"ה הרי מותר לכתחלה כנ"ל [ולדברי הבה"ל הו"ל להפוסקים לכתוב להדיא שקושרו ע"מ להתירו קודם ז' ימים, ולומר שמסתמא מניחו יותר מיום א' אבל פחות מז' ימים הוא דוחק גדול, דמהכ"ת. ואדרבא סתימות הפוסקים משמע כנ"ל]. ושוב מצאתי שכדברים הנ"ל כתב בקיצור בבדי השלחן ס"ק ו, בנוגע דין קושרין חבל בפני הפרה ע"ש.

וצ"ע מש"כ בס"ק יב, בנוגע לדין דס"ח שכתב בנוגע לקשירת הדלי במשיחה או באבנט, שצ"ל שעומד להתירו ביומו אחרי שישאב המים מהבור, ועד"ז בנוגע דליים שלנו, כתב שהכונה שאינו עומד אפי' לכ"ד שעות, ומצייין להמחה"ש הנ"ל. ולכאור' לפי הנ"ל אינו, אלא כל שלפעמים מתירו מותר, כל שאין בדעתו שבודאי אין מתירו כנ"ל, ואולי כונתו שעומד "בעצם" להתירו ביומו, היינו שלפעמים מתירו ואינו מניחו שם ליומו, ולכן מותר כאן אפי' קושרו בסתמא.

ועכ"פ נראה ברור, שביאור הדין של קושרין דלי, הוא ג"כ ע"פ המבואר לעיל בס"א וכנ"ל.

ולפ"ז הרי מדויק היטב ובפשטות סתימות הפוסקים בדינים אלו. ודו"ק. שוב ראיתי בהערות וביאורים לכולל צ"צ אות ט' שכתבו בזה ע"ש.



מקום הנחת התפילין בכיסם – לכל אדם ולא יטר יד

הרב אהרן שלום קאמען
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בנוגע לתפילין של יד ושל ראש נוהגים להניח התש"ר בצד ימין והתש"י בצד שמאל.

ובטעם הדבר ישנם שתי סברות:

א. בליקוטי מהרי"ח (סדר מצות תפילין) כתב "והנה המנהג להניח ש"ר מצד ימין הכיס . . והטעם נראה מפני חשיבותה" - ופשוט שלפי סברא זו אין חילוק בין איטר יד לכל אדם.

ב. אמנם באות חיים ושלום (ס"ק ג', מובא גם במאסף לכל המחנות סי' כח ס"ק יח) כתב, שמניחים התש"י בצד שמאל "כדי שיפגע בהם תחילה". (דאם יפגע בראשונה בתש"ר, יצטרך לעבור על המצוה כדי להניח התש"י תחילה).

והנה, מש"כ שע"י שהתש"י בצד שמאל פוגעים בהם תחילה, צ"ע - דמדוע יפגע בצד שמאל תחילה? (ועיין לקמן, שבמשנה ברורה כתב ממש להיפך, שפוגעים בצד ימין תחילה).

ואולי כוונתו שכדי לקחת דבר שמונח בצד ימין, צריך לפשוט ידו יותר מאשר ליקח דבר שמונח בצד שמאל, וצ"ע. אבל עכ"פ נראה, שסברתו נובעת מצד הטבע והתכונות של אדם רגיל, שמשמש בידו הימנית. אבל באיטר יד שתכונות ידיו הם בדיוק הפכיים מאשר כל אדם, לכאורה צריך לנהוג להיפך מכל אדם, ולהניח התש"י בצד ימין. (וע"ד מה שמובא לקמן מקונטרס איש איטר בשיטת המ"ב). ולפי"ז, נמצא שיש נפק"מ בין שני הטעמים לגבי איטר יד, וצריך בירור איך לנהוג בפועל.

אבל יש להדגיש, שהנ"מ הוא רק עבור איטר יד שמתחיל זה עתה להניח תפילין (שנעשה בר מצוה וכד') דכדאי להרגילו על צד היותר טוב. משא"כ באיטר יד שכבר התרגל להניח התש"י בצד שמאל, עליו להמשיך לנהוג כן לכו"ע, כי גם ע"פ סברת האוחז"ש, הרי הסיבה שאיטר יד יניחם בצד ימין (כנ"ל), הוא מפני שכך קל יותר לפגוע בהם תחילה. אבל אם כבר נתרגל באו"א ונוח לו כך, אז בודאי אין לו לשנות.

[ויש להעיר, שבמשנה ברורה (סי' כח ס"ק ז) כתב (בשם ספר שולחן שלמה) להניח התש"י בצד ימין, כדי שיפגע בהם תחילה. וסברתו מסתבר הוא כי מכיון שכל אדם משתמש בידו הימנית, א"כ חפץ שמונח בצד הימין, היא מזומנת לפניו, ויפגע בו תחילה. ולפי"ז באיטר יד עליו להניח התש"י בצד שמאל. (וכ"כ בקונטרס איש איטר דין יג). אבל בפועל גם בחוגים אחרים לא נוהגים כהמ"ב בזה].

אמנם, יש להוסיף בכ"ז, ובהקדים, דיש לתמוה הן על סברת המ"ב, והן על סברת האוחו"ש. דהרי החילוקים בין הסברות השונות, לאיזה צד נמשכת היד בטבעה, הם דקים מאוד. וקשה לעמוד עליהם באופן ברור. והראי', שהם עצמם כתבו סברות הפכיות ממש זמ"ז. ולפע"ד מסתבר יותר מש"כ בכף החיים (סימן כ"ח ס"ק י"ד), וז"ל: כדי שלא יבא ליקח התש"ר תחילה. . ירגיל עצמו תמיד להניח תש"י בשמאל הכיס, ולא יחליף בשום זמן ליתן בימין הכיס. או (יניח התש"י) בימין הכיס, ולא יחליף בשום זמן ליתן בשמאל הכיס. והרגל נעשה טבע, וממילא לא יבא ליקח התש"ר תחילה. עכ"ל.

ועולה מדבריו, שמצד תכונות היד אין טבע למשוך לצד מסויים דוקא, ויש לבחור באיזה צד שירצה ולא יזוז ממנו, וע"י ההרגל נעשה טבע". אלא שמ"מ מאחר שבליקוטי מהרי"ח מעדיף צד השמאל (מצד חשיבות התש"ר), א"כ כדאי "לבחור" לקבוע מקום התש"י בצד שמאל. וע"פ כ"ז מסתבר שאין לחלק בין איטר יד לכל אדם, וגם איטר ישים התש"י בצד שמאל.

והעיר שכ"ז הוא ע"פ מה שעולה מהפוסקים הנ"ל, אבל שמעתי מכו"כ סברא נכונה בזה, והיא, שמכיון שכיום משתמשים ברוכסן ('זיפער') על כיס התפילין, ע"כ השו"ט באיזה צד פוגע תחילה, אינו נוגע האידנא, כי בדרך ממילא הצד שבו נגמר פתיחת ה'זיפער' פוגע בו תחילה. ואף לפי סברת הליקוטי מהרי"ח (מצד חשיבות ואינו קשור לזה שפוגע תחילה), מ"מ בודאי אין להעביר על המצוות משום זה. ואם עלול לפגוע בתש"ר תחילה, מפני שמניח אותו בצד ימין, לכאורה ברור שגם לשיטתו יש לשנות מקומו לצד שמאל. (דא"ג פשוט שאין לומר שמתחשבים בהצד שמתחיל ה'זיפער' לפתוח, כי אז אינו מוכן כלל להכניס ידו לתוך הכיס, וק"ל), ולפי סברא זו הכל תלוי ב'זיפער', ולא ראיתי נוהגים כן].

והנה לגבי מקום הנחת תפילין דרש"י ודר"ת, המנהג אינו ברור, ויש הרבה שמניחים דרש"י בצד שמאל ודר"ת בצד ימין, ויש נוהגים להיפך. ומצאתי בענין זה ג' סברות-שיטות.

א. במשמרת שלום (מובא במאסף לכל המחנות שם) כתב שיש להניח דרש"י בצד ימין "כסדר הנחתם". ופשוט שאין חילוק בזה

בין איטר יד לכל אדם. (אלא שצ"ע קצת, דלפי סברתו גם בתש"י יש להניחו בצד ימין "כסדר הנחתם").

ב. באוחו"ש (שם, מובא במאסף לכל המחנות שם) כתב ש"יש להניח את התפילין של ר"ת בצד ימין, והתפילין של רש"י בצד שמאל, כדי שיפגע בהן תחילה" (כנ"ל בנוגע לתש"י ותש"ר). ומבואר לעיל שלכאורה לפי סברא זו איטר יד ינהג להיפך. אמנם ראה לעיל מה שיש להעיר עליו בזה.

ג. בהמשך הענין (שם) מצרף עוד נימוק להניח דר"ת בצד ימין, והוא ד"ע"פ הכוונה מתוקן ויפה יותר הדבר, כשמניחים בימין הכיס תפילין דר"ת, שהוא מוחין דאבא, ובשמאל הכיס תפילין דרש"י, שהוא מוחין דאמא, כידוע ליו"ח". ולפי טעם זה, פשוט שאיטר יד ינהג ככל אדם.

לסיכום, לגבי תפילין דרש"י ור"ת יש מקור לשני האופנים (ומסתבר שאיטר יד ינהג ככל אדם).

ואבקש מהקוראים שי' שיואלו נא להעיר בזה (ובפרט באם ידוע להם מנהג בית הרב בזה).



כיסוי ראש הכלה [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה' דיני טעויות בתפילה

בקבצים האחרונים ראיתי דו"ד בקשר לזמן חיוב הכלה בכיסוי ראשה. ראשית דבר ברצוני להעיר, שמש"כ ר"א אלטיין, שמנהג שנוגד כל ספרי ההלכה אינו מנהג, נכון הוא. אבל בכל אופן, מנהג שיש לו סמך מאחד הפוסקים, אפי' שאר כל הפוסקים חולקים ע"ז, והתלמוד מסייע להם נגד המנהג, מ"מ אמרנו מנהג עוקר הלכה, ראה מג"א סי' תרצ סקכ"ב בשם הרא"ש בביאורי הסמ"ג. ולכן בנידון דידן אם היה מנהג כזה, שלא לכסות ראש הכלה עד יום המחרת של החתונה, אמרין מנהג מבטל הלכה.

וא"כ, נחזה אנן האם יש לזה מקור קדום. ולדעתי נראה שמהגמ' מבואר שא"צ כיסוי הראש עד למחרת, דיסוד הענין דאיסור ראש

פרוע, נלמד מקרא דסוטה 'ופרע ראש האשה', דדוקא באשה זו יש חיוב ד'ופרע ראש האשה', משמע, דכל שאר נשים אסורות בפריעת ראש וכמו שפי' רש"י, ע"כ הוי אצלה פרוע ראש דאורייתא, אמנם באשה דלא שייך דין סוטה, ולא שייך אצלה קרא ד'ופרע ראש האשה' ממילא פרוע ראש בהאי גוונא לאו דאורייתא, ע"כ בפניות בין בתולה ובין בעולה, וכן אלמנה וגרושה דלא שייך אצלם דין סוטה, לא שייך אצלם קרא ד'ופרע ראש האשה', ע"כ פריעת ראש אצלן לאו דאורייתא. עכ"פ, רואים מזה דפריעת ראש דאורייתא, תלויה היכא דשייך דין סוטה.

והנה, בגמ' סוטה דף כ"ג תנן, ארוסה לא שותה ולא נוטלת כתובה, שנא' אשר תשטה אשה תחת אישה. ובבבביתא תניא מקרא תחת אישך פרט לארוסה, ובדף כ"ד ע"ב פריך אלא טעמא דכתיבא הני קראי, הא לאו הכי, הו"א ארוסה שתיא. והא כי אתא ר"א בר חנינא מדרומא, אתא ואייתי מתניתא בידו; מבלעדי אישך, משקדמה שכיבת בעל לבעל, ולא שקדמה שכיבת בעל לבעל, אמר רמי בר חמא, משכחת לה כגון שבא עליה ארוסה בבית אבי, ופי' רש"י: בזנות - א"כ עדיין ארוסה היא, ממילא הו"א דגם ארוסה שותה משו"ה איצטריך קרא דתחת אישה, למעט ארוסה, הגם שקדמה שכיבת הבעל לבעל. וא"כ, כלה לאחר היחוד, שעדיין לא הי' קדימת בעל, לא נעשית סוטה. ואין לנו את הלימוד ד'ופרע ראש האשה', ולכן לא צריכה כיסוי ראש מן התורה.

ובאמת, שכבר ברא"ש מבואר; שפריעת ראש בכלה אינה אלא ממחרת יום החופה, דז"ל בכתובות ריש פ"ב אות ג: א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מותר להסתכל בכלה כל שבעה, כדי לחבבה על בעלה, ולית הלכתא כוותיה. וי"א דכל שבעה אסור, אבל יום ראשון, שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר. דאל"כ, מי יעיד שיצאה בהינומא וראשה פרוע. וליתא, דאפילו שעה אחת אסור להסתכל, אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית, היינו עדות. "אי נמי ההינומא כשהיא עליה, או פריעת הראש, אין זו הסתכלות בפניה". עכ"ל. ורצונו לומר "בא"נ", שזה שמסתכלים על הכלה ביום ראשון, אי"ז אסור. כיון דאי"ז נקרא הסתכלות בפניה. ולכן יש לומר, דהעדות בהינומא וראשה פרוע היינו בפשטות. וכך הבין השו"ת מהר"י הלוי לאחי הט"ז סי' ט, דלדעת הרא"ש מותרת בראשה פרוע כל יומא קמא, אף לאחר החופה. כל עוד שיש לה הינומא שמכסה עיקר ראשה. וכ"כ גם בשו"ת משאת משה ח"ב אה"ע סי' ז.

ולאחרונה, ראיתי בספר 'משיבת נפש' על התורה, מאחד מגדולי חכמי אשכנז (בזמנו של המהר"ם מינץ. הוצאת מכון ירושלים תשנ"ג). ושם בפ' בהעלותך עמ' רט"ו כותב בתוך דבריו: "וכמו כן גבי כלה, נהגו לפרוע ראשה, ולהעמידה בין האנשים, וחסידיים ואנשי מעשה דמי להו ככשורא". וראה שם; שהאריך לבאר בטו"ט, דמיון הכנסת כלה לחופה, לבנין המשכן. ולכן ציוה הקב"ה לעשות קודם כלי המשכן, ורק לאחר מכן המשכן עצמה. כדי שיעמדו לעין כל, שיראו כל באי עולם ביופי הכלים. ואם יש איסור פרוע ראש מיד לאחר החופה, מה ענין דמי להו ככשורא שייך כאן, הלא יש איסור ערוה, אפילו אם דמי להו ככשורא? ע"כ דדעתו שחיוב כיסוי ראש הוא רק ממחרת החתונה, ודוק.

אולם, כל האמור לעיל, הוא אם היה מנהג כזה, "ומנהג כזה" אינו נקרא שהיה יחידים שנהגו כך, אלא שהיה מקובל אצל כל בני המקום. וכלשון הרמב"ם (פכ"ג מהל' אישות הי"ב. הובא גם בב"י חו"מ סוס"י מב): "והוא שיהי אותו מנהג פשוט בכל המדינה". ואצל חוג, צריך שיהי זה נהוג אצל כל בני החוג, ולכן מנהג חב"ד נקרא אם כל חסידי חב"ד נהגו כך (או שהרביים אמרו לנהוג כך, דאל"כ הרי זה רק מנהג בית הרב, ואין זה שייך לרבים). ובנידון דידן, כפי הידוע לי, לא היה מנהג זה נהוג בין כל -ואפי' לא בין רוב- חסידי חב"ד, וא"א לקרותו מנהג חב"ד.

וגם מדבריו של ר"י מונדשיין, בקובץ 'אהלי שם' חלק ט עמ' שה, מה שמביא שכך אמר לו הגאון ר' דוד יונגרייז גאב"ד העדה החרדית בירושלים ת"ו, וגם אצלו היה הדבר פשוט שכך נוהגין, אי"ז ברור, וכפי שאמר לי הנ"ל להדיא, שכל ראייתו היתה, ששאל לו מקור המנהג, והגר"ד יונגרייז לא אמר לו להדיא שמנהג זה אין לו שחר.

ע"כ שגם אצלו הי' זה פשוט שכך המנהג. וכמובן לכל דבר זה ראי' קלושה ביותר.

ולכן, היוצא לנו מכל הנ"ל. עד שלא יהי הוכחה מוכחת, שכך היה המנהג. אין לנו לנהוג מנהג, שבפשטות מבואר ברוב הפוסקים, שמיד שאשה נעשית נשואה, חייבת בכיסוי ראש.



בענין הנ"ל

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בבריטון ביטש, ור"מ בישיבת תות"ל "חובבי תורה"

בהמשך לדין בקובצים האחרונים, אודות דין כיסוי ראש הכלה, רציתי להוסיף כמה נקודות שעלה בידי לברר בנידון זה.

הנה זה ברור, אשר מצד הדין, יש הוכחות חזקות, דאסורה הכלה לצאת בפריעת ראש לאחר החופה. דמפורש בירושלמי, כתובות פ"ב ה"א, ומוכא ב'דגול מרבכה' אה"ע סי' כ"א "בתולה מן הנשואין אינה יוצאת וראשה פרוע". וכן ברור, דמש"כ בשולחן העזר בשם שו"ת החו"י ושבו"י מדובר בבתולה מן האירוסין, ואין משם ראי' להתיר בתולה לאחר הנשואין, כמו שהאריך בזה הר"א שי' אלטיין.

ויש להוסיף בזה, דהרי משעה שנכנסת לחופה, יש עליה דין בעולה לכל דבר, כמ"ש במשנה כתובות יא, א "בתולה מן הנשואין כתובתה מנה", וכן נפסק באה"ע סי' ס"ז ס"ב דנכנסה לחופה "הרי היא בחזקת בעולה, ואין לה אלא מנה, ואין עליה טענת בתולים, אפי' יש לה עדים שלא נסתרה". ועי' בצפ"נ הל' אישות פי"א ה"א "דאף שלא נבעלה, הוה נבעלה לכל דבר עפ"י דין". ומנא לן לחדש, דעדיין יש עליה דין בתולה עד לאחר ביאה ראשונה, לגבי הלכות כיסוי שערות הראש, בזמן שיש עליה דין בעולה לשאר דיני התורה. וזהו באמת סברת הירושלמי הנ"ל דבתולה מן הנשואין אסורה לצאת עם ראשה פרוע, והיינו משום שיש עליה דין בעולה לכל דבר.

ועוד דעיקר האיסור על אשת איש לצאת וראשה פרוע הוא איסור דאורייתא. כמ"ש אדה"ז או"ח סי' עה ס"ד, ולזאת אפילו אם תמצא מקור להקל בזה, מ"מ, הרי ישנו ירושלמי ועוד מקורות לאיסור, ובדאורייתא הולכים אחר המחמיר.

דיברתי בענין זה עם כמה רבנים הן מאנ"ש והן מה'עולם', וכמה מהם אמרו, שנלאו למצוא מקור להנהגה לצאת בפריעת ראש אחרי החופה, ולא מצאו מקור מספיק להתיר.

ידוע ומפורסם, אשר במשך עשירות שנים לפני מלחמת העולם השנייה, ה' התרשלות בדיני כיסוי שערות ראש האשה, אפי' במשפחות החשובות ובכל החוגים. ומצד רוח הזמן, או מצד רדיפות הקומוניזם, ה' קשה מאוד לפעול על כו"כ בנות ישראל לזיזהר בפרטי דינים כאלו, עד שהוכרחו גדולי ישראל לעשות תיקונים חדשים, כמו לייסד בתי

חינוך לבנות (כמו 'בית רבקה' ו'בית יעקב'), ע"מ לחזק בדק הבית היהודי. וזה הרקע על מה שכ"ק אדמו"ר הי' צריך לצאת בקול קורא בלהבות אש, שהנשים יקפידו בכיסויי שערות ראשן ע"י חבישת פאה נכרית (שייטל). ולכן מובן ופשוט שאין לבנות יסודות על ההנהגה בתקופות אלו.

ובכל זאת היו משפחות מאנ"ש שהקפידו בזה, והחזיקו בידם המנהג הקדום, ומהם שמעתי שאכן הקפידו שהכלה תכסה את ראשה מיד אחר החופה. ומה שהביא הרב מונדשיין שי' (גליון תתכה) שהרב הישיש דכפר חב"ד, לא מחה נגד המקילים בזה. אין מזה שום הוכחה דהיה נוח ליה בזה, דבאותה תקופה, הוא סידר קידושין, גם לכאלו שהקילו בכללות דיני כיסוי הראש. ואדרבא, שמעתי מהרב אשכנזי שי' - רבה של כפ"ח, שבקרב משפחות אנ"ש ברוסיה שהתנהגו בחסידות ויר"ש, מעולם הקפידו שהכלה תכסה את ראשה בחדר היחוד.

ומה שהביא בשם הרז"ש דווארקין ז"ל, שמעתי מכמה, שהרב ז"ל הורה להם שיש להשתדל שהכלה תחבוש שייטל בחדר היחוד, אבל אין לעשות מחלוקת בשביל זה, ועכ"פ שתכסה את רוב שערות ראשה בהינומא או עטרה שלה. (ב'נטעי גבריאל' הל' נישואין סו"פ נח, הביא בשם הרב הנ"ל, שיש לכסות עכ"פ רוב הראש לאחר החופה, אבל שמעתי מאחרים שזה בדיעבד, אבל הורה דלכתחילה יש להשתדל שתחבוש שייטל בחדר היחוד כנ"ל).

ומש"כ על "שלייער ווארמעס", ראה ב'נטעי גבריאל' שם הערה ה', שמביא מכ"מ שזה הי' הסעודה שעשו לאחר שגילוהו או חתכו שערות ראשה. וממילא, אין משם הוכחה בנוגע לכיסויי שערות הראש.

והנה, ישנה שמועה מהשנים הראשונות של נשיאותו של כ"ק אדמו"ר, דשאלו אותו מתי לחבוש השייטל, והשיב שזה "תלוי במנהג המקום". ועפ"ז כו"כ מתירין לעצמן שלא לחבוש השייטל עד למחרת, וזהו א' היסודות לקרוא "מנהג חב"ד" להנהגה זו. ברם, הוא יסוד חלוש מאוד, וכדלהלן:

א) אין לבנות "מנהג חב"ד" על שמועות, ובפרט כשאין להם יסוד בהלכה - ואדרבה כו', וכפי שהאריך בזה הרב אלטיין שי'.

ב) עצם המענה "תלוי במנהג המקום", אינו מוכיח מהו מנהג חב"ד. ויתכן שאם הי' השואל כותב שיחמירו בזה יותר ממנהג המקום (של אמריקה), אלא כמנהג החסידים ויר"ש מימי קדם, אולי הי' הרבי

עונה שזה גורם לו נח"ר. וכידוע "אזוי ווי מען פרעגט, אזוי באקומט מען אן ענטפער".

(ג) אף אם אמנם הורה כן לאחד או שנים, אין משם הוכחה שזה הוראה לרבים. בשגם שלא ידוע הפרטים של השאלה, ואפשר שהי' הוראת שעה, בשעת הדחק ובמקום התנגדות, כידוע מאותה תקופה.

והיוצא מכל זה הוא, שיש לפנינו שני צדדים, צד אחד בנוי על יסודי ההלכה, ועל דעת רובם ככולם של רבני אנ"ש, הן בקראון הייטס והן בשאר העולם, וכן הוא מנהג משפחות חסידיות. וצד השני יסודותו בשמועות וכד', וגם הנהגות שהושפעו מתקופה שהיתה בה חלישות כללית בענינים אלו - ובתקוה שיבוא איזה רב מורה הוראה, וימצא איזשהו מקור בדברי הפוסקים להתיר הנהגה זו.

דברור ופשוט שיש לההורים ומורים, להשפיע על בנותיהן ותלמידותיהן, לבחור בהדרך הישרה אשר יסודתו בהררי קודש, ולעודד ולהלל הנהגה שהיא יותר חסידית עם יותר יר"ש, ובפרט בהעת רצון של החתונה, דכל המוסיף ביראת שמים מוסיפין לו בברכת בני חיי ומזוני רויחא.



פשוטו של מקרא

ברשי"ד"ה "ויפל אברהם" (יז, יז)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת לך לך ד"ה ויפל אברהם על פניו ויצחק (יז, יז): זה ת"א לשון שמחה וחדו ושל שרה לשון מחוך, למדת, שאברהם האמין ושמח. ושרה לא האמינה ולגלגה, וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם. עכ"ל.

והמשכיל לדוד כתב על פירש"י, וז"ל: וא"ת ולאונקלוס גופיה תיקשו, מנ"ל לפרושי הכי. ואי, משום דלא הקפיד הקדוש ברוך הוא על אברהם, דילמא משום דנפיש זכותיה חיסך עליו¹. וי"ל, דעיקר הראיה ממאי דא"ל הקב"ה, וקראת את שמו יצחק – ע"ש הצחוק, וכדפירש"י לקמן בסמוך, ואם איתא דפירושו מחוך, פשיטא, דלא הוה מצוה אותו כן, עכ"ל.

אבל לכאורה, ממה שרש"י מסיים "וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם". משמע (דלא כהמשכיל לדוד, אלא) שזהו עיקר הראיה של רש"י, שהצחוק דאברהם הוא לשון שמחה.

דאם הראיה של רש"י, היא ממה שא"ל הקב"ה לאברהם וקראת את שמו יצחק, הוה ליה לרש"י לסיים – וזהו שאמר לו הקב"ה וקראת את שמו יצחק, ולא בענין אחר שאין מזה ראיה.

ומה נוגע כאן, זה שלא הקפיד הקב"ה על אברהם, אם לפי דברי המשכיל לדוד אין מזה ראיה. כי דילמא הטעם הוא משום דנפיש זכותיה חיסך עליו, אבל גם הצחוק של אברהם היה לעג.

ואולי אפשר לומר שזה שכתב רש"י "וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם", כוונתו לזה שאמר הקב"ה לאברהם "למה זה צחקה שרה".

שאם גוף הצחוק של אברהם היה לעג, (רק שחיסך עליו הכתוב, כמו שכתב המשכיל לדוד) אינו מתאים כלל שהקב"ה ישאל לאברהם למה זה צחקה שרה, בו בשעה שאברהם בעצמו נכשל באותו ענין.



(1) קשה לומר, דנפיש זכותיה דאברהם יותר משרה. בה בשעה, שכתוב "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה". (ועי' בפרש"י שאברהם טפל לשרה בנביאות). המערכת.

רש"י ד"ה "ויפתח" (כד, לב)

הת' מנחם מענדל גרינפלד
תלמיד בישיבה

בפרשת חיי שרה (כד, לב) מעתיק רש"י המילה "ויפתח" ומפרש: "התיר זמם שלהם, שהי' סותם את פיהם שלא ירעו בדרך בשדות אחרים".

ולכאורה אינו מובן החידוש שבזה, שהרי כמה פסוקים לפני זה (כד, י), עה"פ "ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו וגו'" מעתיק רש"י המילים "מגמלי אדוניו" ומפרש "ניכרין היו משאר גמלים, שהיו יוצאין זמומין מפני הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים".

וכבר דשו בזה רבים. ואולי אפשר לומר הביאור בזה, ובהקדים: דלכאורה, הזהירות דאברהם מגזל בשדות אחרים, כבר למד ה'בן חמש למקרא' בפרשת לך לך (יג, ז) דזה היה תוכן הריב בין רועי אברהם ובין רועי לוט - "ולפי שהיו רועיו של לוט רשעים, ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל". ומובן בפשטות, שהיות ולבהמה אין דעת, הנה בכדי שלא תאכל בשדות אחרים, צריך להשים זמם על פיה. ומה החידוש ב"גמלי אדוניו" "דניכרין היו". שהיו יוצאין זמומין.

והביאור בזה, שהרי שם (בלך לך) מבאר רש"י תוכן הריב "והם אומרים נתנה הארץ לאברם, ולו אין יורש, ולוט [בן אחיו] יורשו ואין זה גזל, והכתוב אומר והכנעני והפרזי אז יושב בארץ, ולא זכה בה אברם עדיין".

ולכן בפרשתינו (חיי שרה), כאשר מדובר לאחר לידת יצחק, שיש לאברהם יורש, ובפרט שהי' אחרי ברית בין הבתרים, דשם (טו, יח) נאמר "לזרעך נתתי", וביאר רש"י דאמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה. וכבר למד ה'בן חמש למקרא' בתחלת הפרשה (חיי שרה כג, ד) אשר אמר אברהם "גר ותושב" ופירש"י "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שא"ל הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת" (ועיין לקו"ש ח"ל עמוד 85 ואילך בענין זה, ומבלי להיכנס להשקו"ט בלקו"ש חט"ו ובכ"מ, באם לפרש"י התחיל הבעלות דא"י בפו"מ בזמן אברהם או לא, דאכ"מ. אלא כפשוטו, כמ"ש בלקו"ש ח"כ עמ' 308) ולכן הי' יכול להיות ההו"א אצל ה'בן חמש למקרא', דאולי כעת לא נזהר אברהם בכזאת זהירות של לפנים משורת הדין -

כמו שהי' לפני לידת יצחק (בזמן המריבה עם רועי לוט). ולכך צריך הפסוק (ורש"י) להשמיענו "מגמלי אדוניו" שגם כעת הי' נזהר בזה.

ומזה מובן, שלאחרי שה'בן חמש למקרא' לומד, בד"ה שלאחרי זה (חיי שרה כד, י) "וכל טוב אדוניו בידו - שטר מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו, כדי שיקפצו לשלוח לו בתם". הרי כשאליעזר רואה שה' מצליח את דרכו, והשידוך מצליח. ועד שנתן לה הנזם והצמידים לפני ששאלה בת מי היא, כמבואר ברש"י. הרי כעת חל השטר, ויצחק הוא הבעה"ב לכל אשר לאברהם, (והראי', כי אח"כ בפרק כ"ד פסוק ס"ה רבקה שואלת את אליעזר "מי האיש הלזה" עונה אליעזר "הוא אדוני"), כולל הגמלים. ועיקר - דהרי יצחק הוא ה"לזרעך" - היורש דארץ ישראל (כולל חרן וארם נהרים, דלפנים מנהר פרת הם). ויתכן שהוא, כבר נוהג יותר בעה"ב טישקייט בירושתו-מתנתו, ואינו נזהר כ"כ לפנים משורת הדין.

לכן משמיענו הפסוק פעם נוספת שהיה סותם את פיהם - דגם יצחק נזהר בזה וכו'.

אדאיתין להכי, יש להקשות, למה בפסוק (כד, לו) "ויתן לו את כל אשר לו" מפרש רש"י "שטר מתנה הראה להם" - הרי רש"י לא צריך לפרשו, כי פי' לפני' לו שטר מתנה וכוונתו כדי שיקפצו לשלוח את בתם, וא"כ מובן בפשטות שהראה להם?



רש"י ד"ה "ויפל אברם על פניו" [גליון]

הנ"ל

בגליון תתכו (ותתכה) מביא הרב וולדמאן שי' את דברי רש"י (יז, ג) "ויפל אברם על פניו - ממורא השכינה, שעד שלא מל, לא הי' בו כח לעמוד ורוח הקודש ניצבת עליו". והביא שאלת המפרשים מן "וירא ה' אל אברם", שבתחלת הסדרה, ששם לא נאמר שנפל על פניו. והביא תירוציהם, וכן מה שניסה ליישב הוא על כך.

ולכאורה, אפשר לומר בפשטות, שזה גופא בא רש"י להשמיענו - שכאן נתחדש בענין ד'נפל על פניו', היות ודווקא בפסוק זה ישנו חידוש, שעוד לא הי' לפני'ו, והוא שאברהם נצטווה במצוה הראשונה שבגופו (מעין המצוות דלאחר מ"ת - מצווה ועושה). ולכן זה פעל עליו כאן דווקא, אחרי ששמע ציווי זה דהמילה, שיפול על פניו, כי לאחר שנצטווה על כך "הרי לא יכול לעמוד על פניו כשהוא ערל" כו'.

אבל לפני ציווי זה, אפי' בתחילת דיבור הקב"ה עמו, אין סיבה שיפול על פניו. וכמו"כ בפעם הקודמת (בתחלת הפרשה) שהי' רק סיפור דברים (הבטחה) ד"לזרעך נתתי" - אין סיבה שיפול על פניו - כי לפני הציווי על המילה, אז אין המציאות של ערלה כלל, שתפעול שלא יהי' בו כח.



ברש"י ד"ה "ותקם רבקה" (כד, סא) [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים לשבת פרשת תולדות [גליון תתכז] (עמ' 65) שאלתי: שהפסוק בפרשת חיי שרה (כד, סא): "ותקם רבקה ונערתיה ותרבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ויקח העבד את רבקה וילך".

הוא לכאורה שלא כסדר הדברים, שהרי מתחילה לקח אותה, ואחר כך ותקם רבקה וגו', ולמה לא פירש"י כאן על דרך שפירש בפרשת שמות (ד, כ): אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא. וכן שם (טז, כ): הרי זה מקרא הפוך וכו'.

ועל זה תירצו המערכת, וז"ל: אולי כן היה הסדר, שמתחילה כשהיו קרוב לביתו הלכו מעצמם. ורק לאחר"כ, לקח העבד אותם תחת רשותו (ושמירתו), עכ"ל.

וראיתי ברמב"ן, שפירש הכתוב על דרך תירוץ. וז"ל: כי אחרי צאתו מן העיר ותלכנה כל הנשים אחריו. לקח את רבקה עמו, לא יפרד ממנה לשומרה בדרך מכל מכשול, עכ"ל.



בקובץ הנ"ל שאלתי גם כן: למה לא פירש"י בנוגע לזה שכשאבימלך שאל את אברהם (כ, י) "...מה ראית כי עשית את הדבר הזה", ענה לו אברהם (שם, יא) "...כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום והרגוני על דבר אשתי".

משא"כ בפרשת לך לך, כשפרעה שאל את אברהם (יב, יח-יט) "למה לא הגדת לי כי אשתך היא למה אמרת אחתי היא וגו'" לא מצינו שאברהם ענה לפרעה שום דבר על זה.

וראיתי בספר מעין בית השואבה, שעמד על שאלה זו. וז"ל: צ"ע למה באבימלך השיב אברהם טעמו ונימוקו, ובפרעה מנע ממנו מענה. ואולי שכיון שאבימלך זכה לדבר ה' (וירא כ, ג) על כן דיבר עמו גם אברהם אבינו, משא"כ בפרעה שלא דיבר עמו ה', לא דיבר אליו אברהם.

ובטעם השתנות אבימלך מפרעה, י"ל שהיות שאברהם גר בגרר השפיע על אבימלך, ולכן זכה למחזה נבואה, משא"כ בפרעה שלקח את שרה תיכף בבוא אברהם מצרימה, עכ"ל.



שונות

כל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשנת תשל"ז בעת ביקור הרה"צ ר"י אלטער (כיום האדמו"ר) מגור שליט"א, (נדפס בס' "צל החכמה") דייק כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בלשון חז"ל "כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהן", שמהקדמת הלשון גיטין לקידושין משמע, שרבנים וכיו"ב צריכים ידיעה בטיב גיטין, אפילו לפני קידושין, עיין שם. וכבר דנתי בזה בהערות וביאורים לפני כמה שנים. ועתה מצאתי בפירוש העיון יעקב לעין יעקב שמבאר כדלהלן (אחרי שציין למהרש"א):

"ועוד יש לומר דנקט דרך לא זו אף זו, פשיטא גיטין דראוי למנוע ממנו מי שאינו יודע בטיבו, שהרי שנוי המשלח כדאיתא סוף גיטין, אלא אפילו קידושין, דבמצוה קא עסיק לזווג איש ואשתו לקיים מצות פריה ורביה. ועוד דבקידושין דבעינן מדעת שניהם ולא בעל כרחא כמו בגיטין, אפילו הכי מי שאינו יודע לא יהיה לו עסק עמהם אף שנעשו מדעת שניהם".



תיקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בנוסף למאמרי שנדפס בגליון תתכו ע"ד סדר ה"אגרות קודש", מצאתי לנכון להוסיף בהבהרת העניינים, ולהעמידם על נכונם, כיון שבגליון זה נדפס מאמר נוסף בנושא זה.

הרב ב.א. שי' כותב בין השאר בעמ' 82: הרי עריכת והדפסת ה"אגרות קודש" הפקיד הרבי ביד הרש"ב שי' לוי, והיו הוראות שונות אליו בקשר להדפסה. אבל הרבי לא הגביל כלל את סוגי האגרות שאותם ניתן להדפיס, כלומר, כאילו שישנו חילוק בין העתקי המזכירות מוגהים ובלתי מוגהים. ע"כ.

כנראה שורות אלו נכתבו מתוך חסרון ידיעה של הכותב, באופן ובסדר מסירת האגרות להרש"ב לוי, והשמיט שלב אחד שהי' לפני מסירת אגרות אליו, והוא: הממונה על הארכיון של הרבי, הוא הרב שלום מענדל שי' סימפסון, והכלל גדול בזה הי' - אך ורק האגרות שעברו הגהת ואישור הרבי, והעתקם היו בהארכיון, נמסרו להדפסה בסדרת אגרות קודש. והסדר בזה הי' - לאחרי שהרב סימפסון אסף חבילה של אגרות, נמסרה חבילה זו להרבי, ואחרי שהרבי ראה אותם, רק אז נמסרה החבילה להרב לוי.

עפ"ז מובן ופשוט למה הרבי לא הי' צריך להגביל איזה סוג מכתבים להדפיס, כי רק סוג אחד נמסר להרב לוי - והוא סוג המכתבים ה'מוגהים' מהרבי.

[מכתב "מוגה" - אין הפירוש דוקא כשיש איזה תיקון או הוספה עליו, אלא הפירוש - מכתב שהי' למראות עיניו הק' של הרבי ואישרו גם בלי שום תיקון וכו', וציוה לשלחו לנמענו, וההעתק נמסר לארכיון]. וראה בזה מה שפרסם הרש"ב לוי בספרו 'עבודת הקודש' ע' נב-נג.

וזה שהוסיפו לסדרות אגרות קודש, גם אגרות שנדפסו בלקוטי שיחות. כי גם אגרות אלו, הם מסוג זה של מוגהים, ואושרו ע"י הרבי להדפיסם.

[באם צודק הכותב - שגם אגרות בלתי מוגה נדפסו בסדר "אגרות קודש", נחוץ במאד לפרסם אישור הרבי על דבר זה].



ובנוגע לאופן הכתבת המענות ע"י הרבי:

ההכתבה שקיבל הרמ"ל ע"ה רודשטיין - הרמ"ל אמר לי, שהשתדל עד כמה שאפשר לרשום מילה במילה, כפי שהוכתב לו ע"י הרבי באידיש או בלה"ק, ואח"כ הכתיבם במכונת כתיבה ונמסרו להרבי להגיהם וכו'. גם מכתבים אלה תיקן הרבי והוסיף וכו', ז"א שההעתק שנשאר אצל הרמ"ל לא הי' סופי.

בנוגע להכתבה שקיבל הרנ"מ, מתאר הוא בעצמו אופן וסדר הדברים, ונדפס כבר בספר:

The Letter & the Spirit p. IX:

I should make it clear, in passing that the Rebbe himself neither wrote nor dictated-in the conventional sense of the term - any of the letters in this book. Mine was the exclusive, and awesome, responsibility of rendering his response, communicated to me in Hebrew and Yiddish, into the English language, in a form and style best suited to the needs of the correspondent.

תוכן שורות הנ"ל: "הנני רוצה להבהיר דרך אגב - הרבי בעצמו לא כתב את המכתבים, וההכתבה לא היתה מילולית במובן הרגיל, שנדפסו בספר זה.

עלי היתה האחריות הבלעדית לנסח המענות שהוכתבו אלי בלה"ק ובאידיש, בצורה ובסגנון המתאים למקבל המענה. (להוסיף - גם המענות שקיבל בלה"ק ובאידיש - הי' מנסחם אח"כ בסגנונו הוא).

עפי"ז, נשלל לגמרי כל הנכתב בעמ' 84 - "ועל כן הצליחו לרשום את דברי הרבי באופן כזה, אשר המכתב הסופי הכיל בדיוק ובאופן ברור את דברי הרבי כפי שהכתיב אותם להם. . . והם הם דברי אותיות הרב!"

וגם נשלל המשך דבריו "שאינן זה משנה האם המכתב נשלח בסופו של דבר, כי הרי בין כך ובין כך הרי הם דברי הרבי".

ונשלל גם הנכתב בסיום מאמרו הנ"ל: הנני רוצה להדגיש עד כמה שניתן לסמוך על העתקי המזכירות, ולדוגמא אלו שנמצאים בעזבון הר"נ מינדל.

ודוקא דוגמא זו היא היפך האמת והיפך המציאות. מה שכן יש לסכם: אפשר לסמוך, אך ורק על אותם האגרות קודש שהוגהו ואושרו סופית ע"י הרבי.



בענין הנ"ל

הרב אהרן ברקוביץ ירושלים עיה"ק

בגל' תתכו (עמ' 78) כותב המזכיר ריל"ג שי' בזה"ל: הרבי הי' מדייק שכל תיקון, הכי פעוט, כמו (פסוק) [פסיק] או נקודה שהוסיף בהמקורי, להוסיף זה גם על ההעתק שנשאר בהמזכירות. עכ"ל.

כמובן שגוזמא בעלמא קתני, וראה להלן שם בעמ' 83 (בדברי רב"א) עדות שונה לחלוטין, וז"ל: לדידי שזכיתי לעזור בהגהת כמה מכרכי ה'אגרות קודש', חזי לי עשרות ואולי מאות אגרות שנתקבלו מאוסף המזכירות, אבל גם צילומם כפי שנשלחו למקבלי האגרת היו בידינו, ואז ראינו עשרות הגהות שלא נמצאים בהעתק ה"רשמי". עכ"ל.

והריני להביא דוגמא אחת מני אלף: באג"ק כרך ט (עמ' עז-עח) נדפס מכתב אל הרב ניימארק ע"ה בעהמח"ס 'אשל אברהם', ושם נאמר (בעמ' עח): ממדריגות התחתונות שבלימוד.. מדריגה עליונה שבלימוד.

אך במכתב עצמו תיקן הרבי בגוכתי"ק כדלהלן: ממדריגות היותר תחתונות שבלימוד.. מדריגה מהיותר עליונות שבלימוד.

ומוכח שלא כל התיקונים נוספו בהעתק המזכירות, אפילו לא תיקונים של תיבות שלימות שמשנות את המשמעות.

ובזאת בנוסף למקרים שהרבי במכוון לא רצה שאנשי המזכירות ידעו פרטים מסויימים, לפיכך ציוה להשאיר מקום חלק בשעת הדפסת המכתב, ואח"כ השלים הרבי את החסר בכתי"ק בגוף המכתב, אבל לא בהעתק המזכירות (כך הוא עד"מ במכתב הנדפס באג"ק כרך י' עמ' סו, שו"ה מהרה"ג כו').

ובאשר להעתקים שנותרו בעזבונו של ר"נ מינדעל ע"ה, הנה במכתבים רבים מופיעה כתבתו של הנמען במצורף לשמו (כגון, ניצוצי

אור, עמ' 80: מר מרדכי שי' לוי, רח' ברזויל 3, חולון). וכמדומני שלא היה נהוג כן במכתבים שנשלחו בפועל.

ומזה נראה לכאורה, שאותם מכתבים אינם העתקה מהמכתב כפי שנשלח, אלא מהנוסח שהוא הביא אל הרבי לאישור.

לאידך גיסא, המכתב הנדפס שם (בעמ' 49) אל חברי מערכת 'בטאון חב"ד', נתפרסם בצילום המקור בא' מקובצי הערות הת' ואנ"ש (ג' תמוז תשנ"ז), וממנו אנו רואים שההעתקה שנותרה בידי ר"נ מינדעל היא אכן "בלתי מוגה", ואחרי שהרבי תיקן, הוסיף ושינה בעותק שאצלו, נשלח העותק המתוקן אל הנמענים.



בענין הנ"ל

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בקובץ הקודם [תתכן] עמ' 79 כתבתי לבאר מכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע מ' סיון תשל"ו שמובא ב'שערי הלכה ומנהג' כרך ה, 'הוספות ומילואים', סי' א, שמקורו ב'העתק המזכירות' שנשאר בארכיונו של הר"נ מינדל ז"ל, צילומו ב'ניצוצי אור' עמ' 74. ביארתי בארוכה "מנהגינו" הנזכר במכתב, וכן כללות אופן כתיבת האגרות ע"י הרבי.

בהקשר לזה קיבלתי כמה הערות ותגובות, ובדברי לקמן הנני לחזור על חלק מהדברים שכבר כתבתי ולהוסיף להבהיר ולבאר אותם.

המזכירים שלהם הכתיב הרבי את אגרות הקודש

שני מזכירים היו, שלהם היה הרבי מכתיב את המכתבים, ה"ה הר"נ מינדל והרמ"ל רוטשטיין ז"ל.

במשך כל השנים ידוע היה¹ בין אנ"ש שהרנ"מ היה ממונה על המכתבים באנגלית, והרמ"ל היה ממונה על המכתבים באידיש

(1) ראה גם מבוא לאג"ק חכ"ד עמ' 22.

ובלה"ק. ובערך בשנים תשכ"ז-תשכ"ח² נתמנה הרנ"מ גם על המכתבים באידיש ובלה"ק.

בידי משפחת הרנ"מ נמצא העיזבון, ובו העתקי המכתבים שהוא כתב בשביל הרבי, בעצמי בדקתי חלק מהארכיון, וגיליתי שכבר מאז תש"ט היה הרנ"מ מינדל כותב מכתבים באידיש ובלה"ק בשביל הרבי עד שנות התש"מ בלי הפסקה³ (ואולי כתב כבר בשנים שלפני זה, אלא שלא השאיר לעצמו העתק).

מכתבים באנגלית הוא התחיל לכתוב בשביל הרבי וחותנו אדמו"ר מוהריי"צ מיד עם הגיעם לארה"ב בשנים ת"ש-תש"א⁴.

הרמ"ל היה "ממזכירי הרבי בפולין, כשבא לארה"ב בתחלת תש"א נשלח ע"י הרבי לנהל את אגו"ח בשיקגו, בשנת תש"ו חזר לעבוד כמזכיר הרבי [מוהריי"צ]⁵, בהמשך לזה התחיל גם הוא לעזור בכתיבת המכתבים בשביל חתנו הרבי זי"ע, אבל לא נתברר תאריך מדויק לזה.

אמר לי המזכיר הרש"מ שי' סימפסון (בשיחתי אתו י"ג כסלו תשס"ב), שהרמ"ל כתב רובם של המכתבים באידיש ובלה"ק, אבל את המכתבים בתוכן מיוחד כתב אותם הרנ"מ מינדל.

ועד"ז העיד הרש"ב שי' שפירא ע"פ בדיקת ההעתקים שנשארו בעיזבון מינדל, שהרמ"ל כתב בעיקר המכתבים הקצרים באידיש ובלה"ק, אבל את המכתבים התוכניים וכו' בכל השפות כתב אותם רק הרנ"מ מינדל.

וכל השינוי שהיה בשנים תשכ"ז-תשכ"ח הוא, שאז התחיל הרנ"מ לכתוב את כל המכתבים, גם הקצרים.

(2) כשנפטר הרמ"ל בט' חשוון תשכ"ח, ולפני זה כשחלה את חליו האחרון.

(3) בארכיון מינדל ראיתי מכתב שכתב למזכירות, שהיה קשור למכתב כללי של שנת תנש"א.

(4) ראה גם 'ניצוצי אור' עמ' 1.

(5) 'תולדות חב"ד בארה"ב' עמ' שצו. לא נתברר לי תאריך מדויק, אבל מ'אגרות קודש' אדמו"ר מוהריי"צ ח"ט עמ' צו מוכח שביום כ"ו אדר' תש"ו הוא כבר עבד כמזכיר.

בעצמי ראיתי בארכיון הרבה מכתבים בלה"ק, גם קצרים עם תוכן מיוחד, שנכתבו ע"י הרנ"מ, חלקם בתוספת הגהות בכתי"ק הרבי. כמו כן ראיתי מכתבים בלה"ק שכתב הרנ"מ בשביל הרבנית חמ"ש נ"ע.

ולפי האמור מתברר שרוב רובם של אגרות הרבי מאז קבלת הנשיאות בשנת תשי"א שנתפרסמו ב'אגרות קודש', נכתבו ע"י הרנ"מ מינדל⁶.

עדות מפורשת ב'אגרות קודש'

בנוגע לאופן כתיבת המכתבים מפיו, כותב הרבי ב'אגרות קודש' חי"א עמ' רצא (כ"ח תמוז תשט"ו): "...כמובן קורא אני כל המכתבים המתקבלים על שמי, וגם אומר לשון המענה..." [ההדגשה במקור]; שם חי"ג עמ' רמו (ח' תמוז תשט"ז): "דאס וואס דער פריערדיגער בריף איז געווען גע'חתמ'ט דורך דער מזכירות, איז דאס נאר די חתימה, אבער דאס גאנצע איז געשריבען געווארען, ווארט בא ווארט, ווי איך האב איבערגעגעבען..." מוסיף ע"ז שם חי"ד עמ' שכו-ז (ב' שבט תשי"ז): "גם כשחותם המזכיר, פשוט אשר מקודם לזה קורא אני כל המכתבים המתקבלים על שמי, ומקריא המענה על כל אלו המכתבים החתומים בשמי, וקודם ששולחים אותם נקרא המענה על ידי, ולפלא החשד המוזר שאין כן הסדר..." שם חט"ז עמ' רכד (כ"א טבת תשי"ח) כותב המזכירות: "מהנהג שבא כ"ק אד"ש על החתום במקרים מיוחדים, אבל בנוגע להמכתב והמענה, לא רק תוכנו אלא כולו קורא אותו, וקודם השילוח נקרא עוד הפעם על ידו".

שני המזכירים הנ"ל הצליחו לרשום את דברי הרבי באופן כזה אשר המכתב הסופי הכיל בדיוק ובאופן ברור את דברי הרבי כפי שהכתיב אותם להם. וההוכחה לזה, שהרי רוב רובם של התיקונים שנרשמו על העתק המזכירות או על העותק המקורי שנשלח לנמען מלמד שהרבי

(6) אזכיר כאן מה ששמעתי בשעתו, כשעזרתי בהגהת כמה מכרכי ה'אגרות קודש' על סוג אחד של מכתבים העתקי המזכירות מהשנים הראשונות בהיות הרבי פה בארה"ב, שהיה נראה עליו שזה נכתב במכונת תקתוק ישן מאד, ונאמר לי שאת המכתבים האלו הרבי בעצמו תקתק במכונה שהיה לו בביתו. והדבר צריך בירור.

לא היה צריך לתקן אי-הבנה מצד הכותב וכיו"ב, אלא שיפור הסגנון, או הוספות שאותן לא הכתיב למזכיר במענה המקורי.⁷

ואכן ידוע שהרמ"ל והרנ"מ היו רושמים במחברות בעומדם לפני הרבי את המענות שהרבי היה מכתیب להם, כדי שיוכלו לדייק בעת כתיבת המכתב. ולא עוד אלא ששמעתי מהרש"ב שי' שפירא שבעזבון חותנו הרנ"נ מינדל נשארו מאות רבות של קסטות (מתחיל בערך משנת תשכ"א), בהם הקליט הרנ"מ את מה שהרבי היה מכתیب לו, ולפני שהתחיל, הוא ביקש את רשותו של הרבי על ההקלטה, והרבי מיד הרשה לו את זה. וזה ודאי עזר לו גם לדייק.

סיכום: יש לנו עדות מפורשת מפי הרבי בעצמו, שאת המכתבים שהרבי הכתיב למזכירים נכתבו בדיוק רב. ואם יבוא מישהו ויעיד אחרת הרי הרבי בעצמו מכחישו.

עריכת הספרים 'אגרות קודש'

ב'הערות וביאורים' שם עמ' 82 הבאתי את מה שרצו לומר שאת המכתבים שנמצאים בארכיון המזכיר הרנ"נ מינדל הם בגדר "בלתי מוגה", כיון שאולי הרבי הוסיף להגיה את האגרות לפני שנשלחה לנמען.

ורדחתי את זה, שהרי עריכת והדפסת ה'אגרות קודש' הפקיד הרבי בידי הרש"ב שי' לוין, והיו הוראות שונות של הרבי אליו בקשר להדפסה, אבל הרבי לא הגביל כלל את סוגי האגרות שאותם ניתן להדפיס, כלומר כאילו שישנו חילוק בין העתקי המזכירות מוגהים ובלתי מוגהים. ואכן סידרת הספרים 'אגרות קודש' שרובם הופיעו עוד לפני כ"ז אדר, והרבי אישר אותם להדפסה, מעורבים בו מכתבים שמקורם מצילומי האגרות שנתקבלו מנמעני האגרות, העתקי המזכירות "הרשמיים", וכן העתקי המזכירות והעתקות מאוספים

(7) אמנם ידוע (ראה גם 'אגרות מלך' ח"א סוף עמ' 62 ואילך) שהיו מכתבים מסוימים שעברו הגהה כמה-פעמים, כמו 'מכתבים כלליים', מכתבים מיוחדים ולדוגמא הנשלח לבן גוריון ע"ד מיהו יהודי וכיו"ב, וחוסר ההגהה במהדורה האחרונה אינו אלא כיון שכבר הוגה לפני זה פעמיים-ושלש, אבל נדמה לי שרובם ככולם של המכתבים לא הוגהו רק על גבי העותק שנשלח לנמען (ותיקונים אלו נעתקו הרבה פעמים גם על גבי העתקי המזכירות), ורק לפעמים באם היו הרבה הגהות היה המכתב נעתק מחדש (ראה גם מש"כ הרי"ל ג' ב'הערות וביאורים' שם עמ' 78).

שבידי אנשים שונים ומשונים, חלקם ודאי מההעתקות שנשארו בעזבונו של המזכיר הרמ"ל, ומעולם לא העיר הרבי על סוג אגרות מסוים שאינו ניתן להדפסה.

ויש להוסיף כמה פרטים בזה:

* מתוך הנאמר בספר 'עבודת הקודש' עמ' נג, מתברר שלא היה עוד הגהה מיוחדת של הרבי לפני שהאגרות הלכו בדפוס, וכך כתב הרבי להרש"ב שי' לוין: "וא"צ לחכות על הגהתי כו' (שאין הזמ"ג כלל) כי הזמ"ג להוסיף בחזקתו שיו"ל דבר מתוקן וכו'".

* ב'מבוא' לאג"ק ח"ד עמ' 10 כותב הרש"ב שי' לוין שהרש"מ שי' סימפסון היה זה שבחר את האגרות שלאחרי קבלת הנשיאות מתוך ארכיון המזכירות. ובפרטיות יותר הוא מספר ע"ז בספרו 'עבודת הקודש' עמ' נא-נב.

ואמר לי המזכיר הרש"מ שי' סימפסון (בשיחתי אתו), שהרבי הורה לו (בעל-פה, וחלק מהדברים בכתב⁸) באיזה מכתבים לבחור ומה להשמיט.

וכללות הדבר היה: להשמיט לפעמים שמות מקבלי האגרות כדי לא לפגוע בפרטיותם, וכן בנוגע לתוכן המכתבים הורה לו הרבי על דברים מסוימים שאותם ישמיט.

* בקשר להדפסה בסדרת ה'אגרות קודש' מכתבים שהרבי הכתיב אבל לא נשלחו אמר לי עוד המזכיר הרש"מ שי' שבנוגע לזה הוא לא שמע מהרבי כלום, שהרי בשנים הראשונות לנשיאותו של הרבי "לא היה מושג כמו מכתב שלא נשלח", ורק משנות התש"ל כשנתרבה מאד מאד עבודתו של הרבי, לא הספיק הזמן לשלוח את כל המכתבים, והרי עד תשנ"ב עוד לא הגיעו בהדפסת האגרות לשנות התש"ל, ועל-כן הוא לא קיבל מהרבי שום הוראה בקשר לזה.

סיכום: לאחר שנתברר מפי הרבי שאת המכתבים שהיה מכתוב למזכירים נכתבו בדיוק רב "ווארט בא ווארט, ווי איך האב איבערגעגעבען", הרי מעכשיו מופרך לגמרי להתייחס להעתקי המזכירות שבעיזבון הר"נ מינדל או הרמ"ל כבלתי מוגהים, ואין זה גם

(8) לעת-עתה כנראה עוד לא נתפרסמו צעטליך אלו בדפוס.

משנה לנו האם המכתב נשלח בסופו של דבר, או שנתקע ב"סדר ההשתלשלות", או שהרבי לא הוציא אותו ע"מ לשלחו, כי הרי בין כך ובין כך הרי הם דברי הרבי "ווארט בא ווארט".

ומי יתן שיתפרסמו כל האגרות, ויפוצו מעינות הרבי חוצה.

מקום הנחת התפילין

במכתב הנ"ל מ' סיון תשל"ו, כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקדה, ק"ש (עם פרשה ראשונה - בכוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכ"נ מתחילים מ'הודו'".

ופרסמתי ב'הערות וביאורים' עמ' 80 מה שהעידו אלו שבמשך שנים (מאז תשמ"ט, כשהרבי היה נשאר בחדרו שב-770 גם בלילה) היו ערים כל הלילה ליד חדרו של הרבי מבחוץ, היו שומעים באשמורת הבוקר את הרבי אומר⁹ ברכות השחר עד הודו ממש, והיה אפשר לשמוע בבירור כמה מלים מתוך ה"י"ג מדות (ש)התורה נדרשת בהן".

הרי לנו עדות מפורשת וברורה שהרבי בעצמו נהג כפי הנאמר במכתב הנ"ל "מנהגנו לומר".

ויש להוסיף לזה מה שהעיד בפני הרה"ת משה שי' קליין, מתוך מה שראה בחדרו של הרבי מאז כ"ז אדר תשנ"ב, שהרבי היה אומר מתוך הסידור עד הודו, ורק אז היה מבקש את הטלית ותפילין.

ועדיין צ"ע איך לתווך מנהגו של הרבי למבואר בלוח 'היום יום' י"ט אב: "מניחים תש"י ותש"ר דרש"י קודם אמירת פרק איזהו", ומקורו כמצוין שם ע"י הרבי: "ילקוט דרשימותי" [והכוונה לקטעים

(9) וכפי המבואר בפסקי הסידור: "אם ישן בלילה ונתחייב בהן, יכול לברך מיד שנתחייב בהן, ובלבד שיהיה מחצות הלילה ואילך". וראה שו"ע אדה"ז סי' מז ס"ט, ובהנסמן (בהוצאת קה"ת תשס"א) שם הערה פז. וב'פרי עץ חיים' שער הברכות פ"ד נאמר: "הח"י ברכות שיש מן על נטילת ידים עד ברכת התורה היה נוהג מורי וזה"ה לאמרם בביתו, אפילו בלילה קודם עלות השחר...".

שהעתיק הרבי מתוך אגרות קודשו של אדמו"ר מוהריי"צ, ונדפסו ב'רשימות' ט (ילקוט) עמ' 7^{10*}.

והעירני הרה"ת פסח צבי שי' שמרלינג שמנהגו של הרבי הוא כמו מנהגו של אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שגם הוא היה מניח תפילין רק לפני הודו, וכמבואר ב'אשכבתא דרבי' עמ' 16 והמשכו בעמ' 21, ומפורש גם שם עמ' 78. ולפי זה צ"ע איך ינהגו אנ"ש והתמימים, והרי ידוע שהרבה מנהגים שינה הרבי מהמבואר ב'ספר המנהגים - חב"ד', ובפרט בעניני תפילה.

ולהעיר מהמנהג שהיה בין חסידי חב"ד שהיו מניחים תפילין לפני 'מה טובו', שכן הוא הסדר בסידור אדה"ז - מפי הרה"ת מ"מ שי' אהרונוב מטורונטו, קנדה.

הפסוקים והקרבנות אינם חלק מתפילת הציבור

ביאור המנהג של אמירת הפסוקים והקרבנות בבית ביחד עם ברכות השחר והנחת תפילין רק לפני הודו, י"ל¹¹ שהרי הפסוקים והקרבנות שאומרים לפני הודו אינם חלק עיקרי מתפילת הציבור, והוא רק מנהג ש"נהגו כל ישראל לקרות . . בכל יום קודם התפלה" (סמ"ח ס"א)¹².

*וראה בנושא זה – בעמ' 88, גליון זה. המערכת.

10) ולהעיר מהנאמר ב'פרי עץ חיים' 'שער הברכות' שם מנהג האריז"ל: "היה הולך לבהכ"נ מעוטף ומוכתר בתפילין ובציצית טלית גדול, ושם היה מתחיל מן אלקינו ואלקי אבותינו שהוא פרשת העקידה", וכ"ה לכאורה ע"פ דפוס הראשון של סידור אדה"ז (ראה הערה 18).

11) העירני לזה הרה"ת נחום שי' גרינוואלד.

12) ע"פ הקבלה "כללות התפלה נחלקה בד' חלקים נגד ד' עולמות אבי"ע . . והם הד' שליבות דתפלה: עד ברוך שאמר, פסוד"ז, ברכות ק"ש וק"ש, ושמו"ע . . בין כל עולם ועולם . . ישנו עמוד המפסיק ומבדיל בין עולם ועולם וגם הוא מחברם, ועמוד זה הוא הקדיש. ועמוד הראשון הוא הקדיש הדרבנן שקודם הודו..." (אגרות קודש' אדמו"ר מוהריי"צ ח"ג עמ' קמא-קמב).

ב'פרי עץ חיים' לאחר 'שער הברכות' (ברכות השחר), 'שער הציצית' ו'שער התפילין' מתחיל 'שער עולם העשיה' פ"א: "הנכנס לבית הכנסת..." ובפ"ב: "נתחיל בביאור התפלה מפרשת עקידה ואילך..." וב'שער הקדישים' מבאר הנעתק לעיל מתוך אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ, ושם פ"א אומר: "מן תחלת התפלה עד הודו לה' קראו וכו' הוא ו' היכלות דעשיה, ומן הודו לה' עד ברוך שאמר, הוא היכל ק"ק דעשיה שחזר ממש להיות יצירה..."

ובשו"ע זה מופיע באו"ח סימן א' ב"דין השכמת הבוקר", עוד לפני שנזכר ברכות השחר וכדומה. וז"ל אדה"ז שם מהדו"ב ס"ט: "טוב לומר בכל יום פרשת העקידה . . ופרשת המן . . ועשרת הדברות, ויתר על כן טוב מאד לומר פרשת הקרבנות . . ופרשת נסכים ושאר כל המנחות . . ודי לו באמירת איזהו מקומן . . וטוב לומר בשבת פרשת לחם הפנים". ומעניין שאדה"ז השמיט כאן הנאמר ברמ"א שם ס"ה: "ודוקא ביחיד מותר לומר עשרת הדברות בכל יום, אבל אסור לאומרם בצבור" (אבל הביאו במהדו"ק שם ס"י), ואולי חשבו כדבר המובן מאליו, שאין זה חלק מתפילת הציבור. וכיון שכל הדברים האלו אינם חלק מתפילת הציבור¹³, על כן יש לאומרם כבר בין הדברים הנאמרים בבוקר כלומר ברכות השחר, ותפילין יש להניח רק לפני התפילה¹⁴, שהוא הודו.

אמנם בשו"ע (ודאדה"ז) שם משמע שאומרים כ"ז בביהכ"נ, שהרי "כל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר, לכן תיכף ומיד אחר נטילת ידיים . . יתעטף בציצית" (אדה"ז ס"ח ס"א); "ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין מיד"¹⁵ (סכ"ה ס"א); "והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול בביתו . . ואח"כ מניח תפילין והולך לביהכ"נ" (שם ס"ז); ברכות השחר "נהגו לסדרן בביהכ"נ" (סמ"ו ס"ג); "נהגו כל ישראל לקרות פרשת התמיד בכל יום קודם התפלה . . וטוב לומר גם פרשת הקטורת אחר פרשת התמיד . . ולקרות פרשת תמיד עם הציבור..." (סמ"ח ס"א); "קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פרק איזהו מקומן וברייאת דרבי ישמעאל" (ס"י ס"א) - הרי לנו שאומרים כ"ז בביהכ"נ.

אמנם לכאורה כל הסדר הנ"ל מתאים לפי המנהג בימים ההם בנוגע למקום אמירת ברכות השחר, וכפי שכותב אדה"ז בסמ"ו ס"ג: "עכשיו

(13) אמנם "אומרים אותן דרך תחנונים ולא דרך לימוד וקריאה בתורה" (שו"ע אדה"ז סמ"ו ס"ח).

(14) שאז מניחים תפילין "כדי שיהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה" (שו"ע אדה"ז סי' כה ס"א).

(15) ולהעיר מהנסמן (בהוצאת קה"ת תשס"א) שם הערה ב שבפסקי הסידור השמיט "מיד". ואולי זה קשור לשינוי המנהגים במקום הנחת (הטלית ו) התפילין, ראה לקמן בפנים ובהערה 18.

מפני שאין הידים נקיות וגם מפני עמי הארצות שאינם יודעים אותן, נהגו לסדרן בביהכ"נ, והם עונין אחריהן אמן ויוצאים ידי חובתן", ולפי מנהג זה תפילת הציבור התחיל מיד עם ברכות השחר, וע"כ גם כל הפסוקים והקרבנות שנאמרים לאחר זה היו חלק מתפילת הציבור, ועד שנפסק שם (סמ"ח ס"א) שאפילו באם אמר כבר בביתו פרשת התמיד יקרא עוד פעם עם הציבור.

לא כן מנהג חב"ד היום שבנוגע לברכות השחר "ידוע¹⁶ מנהגנו לאומרם בבית¹⁷", וא"כ אין התחלה לתפילת ואמירת הציבור רק מהודו (וקדיש דרבנן שלפני זה), ועל כן נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע לומר בבית ביחד עם ברכות השחר עד הודו, כיון שכל מה שאינו חלק עיקרי מתפילת הציבור אין שום ענין לאומרו בביהכ"נ (וע"ד שלא מצינו הידור אמירת ברכת המזון בביהכ"נ)¹⁸.

וע"פ הנ"ל יומתק עוד דבר. כותב אדה"ז (סמ"ח ס"א, ומקורו בהגהת הרמ"א שם): "נהגו כל ישראל לקרות פרשת התמיד בכל יום קודם התפלה. . . וטוב לומר גם פרשת הקטורת אחר פרשת התמיד... ויש נוהגין לומר אביי הוה מסדר סדר המערכה וכו' ורבון העולם וכו'. ואם א"א לומר הכל בצבור, מפני שהצבור אין אומרים אלא פרשת התמיד בלבד, יכול לומר הכל בביתו משיאור היום, ולחזור ולקרות פרשת תמיד עם הציבור...", ולכאורה בין אמירתו בצבור לאמירתו

(16) 'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע חי"ט עמ' שצ.

(17) כנראה מיוסד על מה שקבע אדה"ז בפירוש בדפוס הראשון של הסידור שנדפס על ידו בשקלאוו: "נדפס אחר ברכות השחר ציון 'בבואו לביהכ"נ יאמר זה' פסוקי מה טובו..." - 'שער הכולל' פ"ג ס"ב. שם ס"ג הוא מציין: "אבל בסדורים שנדפסו אח"כ בקאפוטס תיקן אדמו"ר והשמיט הציון בבואו לביהכ"נ כו' (מטעם שיתבאר)", וכנראה שהכוונה למבואר שם ס"ג, אמנם ביאורו אינו ברור כ"כ. זאת ועוד, הרי לאחר ההשמטה האמורה אין שום הוראה לדעת מתי באים המתפללים לביהכ"נ. ואולי השמיטו אדה"ז כיון שלא ברור מקום הנחת הטלית והתפילין, שהרי "במקומות שנכרים מצויים ברחוב... יודע בודאי שילך דרך מבואות המטונפות" מניחים הטלית והתפילין רק כשמגיעים לביהכ"נ (סכ"ה ס"ח). ולהעיר שמשמע לכאורה שבפסקי הסידור (ד"ה המהלך במבואות) הוא סותם כפי ה"ש נוהגין להניח תפילין בבית ולכסותם בשעת הליכה במבואות המטונפות, וכן נכון" (שו"ע שם ס"ח).

(18) לא כן החלק העיקרי "והרשמי" של התפילה, שאפילו אם אינו מתפלל בציבור עדיף להתפלל בביהכ"נ (ס"צ סוף סי"א).

בביתו לפני כשמגיע לביהכ"נ ישנו עוד דרגת ביניים: אמירתו בביהכ"נ לפני התחלת התפילה, וכיון שאפשרות זו בכלל לא מוזכרת הרי לנו שברגע שזה כבר אינו חלק מאמירת הצבור, אפשר כבר לאומרו בבית, ואמירתו בביהכ"נ בלי הצבור אינו מעלה כלל.



בענין הנ"ל

הת' שמואל לובעצקי
תלמיד בישיבה

בגליונות האחרונים שקו"ט במכתב שהובא ב"שערי הלכה ומנהג" ח"ה סי' א, ד"מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פי' העקידה, ק"ש (עם פרשה ראשונה - כוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכ"נ מתחילים מ"הודו", שלא כמנהג העולם שאומרים ברכות השחר בביהכ"נ, וקוראים רק פסוק ראשון של שמע וכו'".

דבגליון ב' [תתכד] כתב א', "חידוש גדול נוסף כאן, שאומרים בבית את כל הקרבנות עד "הודו", דלכאורה אין זה מתאים עם אמירת "איזהו מקומן" ברבים, ואמירת הקדיש אחרי ברייתא דר"י". ובגליון ג' [תתכה] כתב א', שלכאורה "עטיפת הטלית והנחת התפילין נעשים לפני אמירת "איזהו מקומן" (ראה לוח היום יום), והרי אנו נוהגים לעשותם בביהכ"נ ולא בבית".

ובגליון ד' [תתכו] כתב א', שהרבי הי' נוהג לומר כל ברכות השחר עד הודו ממש בחדרו הק', "והרי לנו עדות מפורשת וברורה שהרבי בעצמו נהג כפי הנאמר במכתב הנ"ל מנהגינו לומר" עיי"ש באריכות.

והנה, לדידי לא זכיתי להבין כל השקו"ט הנ"ל. ולולי דמיסתפינא הייתי אומר שמ"ש בלוח 'היום יום' (י"ט מנ"א), דמניחים התפילין לפני איזהו מקומן, הנה זהו רק בשביל "המתפללים בארבע זוגות תפילין כך נוהגים" ולא מצינו שיהי' זה הוראה לרבים (וכפי שרואים דמ"ש לאח"ז "אח"כ מניחים תפילין דר"ת . . ולומדים פרק משניות כ"א לפי הבנתו" לא ראינו בזה דנוהגים). ועפ"ז מובן ד'מנהגנו' הוא כמ"ש רבינו "לומר בבית כל סדר ברכות השחר . . עד הודו".

ומה שהקשה בגליון ב', דלכאורה איך יתאים עם אמירת הקדיש אחרי ברייתא דר"י? הנה זהו עבור הש"ץ שצ"ל הברייתא דר"י

בביהכ"נ. משא"כ כ"א צ"ל בבית, וכנ"ל, וכפי שכתב הוא עצמו בהמשך וכ"כ בגליון ד' שם.

גם לא הבנתי מש"כ בגליון ד' "מוזר באיזה קלות קובעים הכותבים מהו מנהגינו מנהג חב"ד", והאריך להביא רא' מכ"ק אדמו"ר, ששמעו מחדרו הק' שאומר כל ברכות השחר עד הודו. הנה על כגון דא א"א להביא שום רא' כידוע וכמפורסם, וכמ"ש רבינו עצמו (עיין בספר המנהגים - מנהגי חב"ד בתחילתו; תורת מנחם ח"י שיחת י"ד כסלו ה'תשי"ד) ד"מנהגי בית הרב נחלקים לשניים: א) מנהגים כללים - מנהגים שפרסמו ברבים¹. ב) מנהגים פרטיים - שנהגו בחשאי". ועפ"ז א"א להביא רא' ממה שנהג רבינו בחשאי בחדרו הק', ומה גם שברבים בהיותו ש"ץ נהג שלא כנ"ל, וכפי שהו"ע כתב. אולם כנ"ל דמנהג זה לומר "ברכות השחר . . . עד הודו בבית" נה' מנהגינו עי"ז שרבינו כתב א"ז במכתב הנ"ל, וכפי שביארנו לעיל, ולא ע"פ מה שנהג רבינו בחשאי בחדרו.



סמכות שולחן ערוך אדמו"ר הזקן [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון האחרון [תתכו - עמ' 81], כשדן בענין סמכות המכתבים מארכיונו של הר"נ מינדל ע"ה, הביא הרב ב"א דוגמא לזה שגם מהדורא שאינה סופית יש לה סמכות, מכך שגם שולחן ערוך אדמו"ר הזקן "ברובו הגדול הינו מהדורא קמא", ומכל מקום סומכים על פסק הדין שבו.

והנה באמת אין הנדון דומה לראי', כי כמדומה ששולחן ערוך אדמו"ר הזקן נתפרסם בכתבי יד בידיעת ואולי אף בהוראת אדמו"ר הזקן עצמו בחייו, ונדפס ע"י אדמו"ר האמצעי. משא"כ דברים שהם

(1) וז"ש בלקו"ש ח"ב עמ' 507 "בשעת מען האט געדרוקט דעם 'היום יום', האט דער רבי מסכים געווען מען זאל מגלה זיין דעם סדר פון לייגן פיר פאר תפילין האט מען עס אפגעדרוקט אין 'היום יום'. אי"ז שזהו נהפך למנהג רבים להתחיל מאיזהו מקומן, רק שלמי שמניח ד' תפילין שייכת הוראה הנ"ל, וכפי שלא נהגנו להניח הד' זוגות תפילין, וק"ל.

מתוך מהדו"ק שלא נתן הכותב הוראה או רשות להפיצה בישראל, אין ראי' שגם להם ישנה אותה סמכות.

אך מדי דברי בענין זה יש לתמוה לכאורה, הרי אדמו"ר הזקן קיבל הוראה מפורשת ממורו ורבו הרב המגיד לכתוב שולחן ערוך (בפשטות על מנת להדפיס), ואף על פי כן כל ימיו לא קיים הוראה מפורשת זו, ובאותו זמן עסק בכתיבת והדפסת התניא והמון דברים אחרים, הרי דבר פלא הוא. ובפשטות המענה לזה הוא, שאכן עסק בכתיבת השולחן ערוך, ולא רצה להוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ולכן לא הדפיסו בחייו, משום שכל ימי חייו עדיין לא גמר אותו כדבעי. אך טעם זה נסתר מכך שאדמו"ר האמצעי הדפיס את השולחן ערוך. ואם כן התמיהה נשארת, כיצד זה לא מילא אדה"ז את ההוראה המפורשת של רבו.

