

עמוד 1

ב"ה
ש"פ ויחי
ה'תשס"ד
גליון ז [תתעג]



מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי קודש" - יום ההילולה של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה ונ"ד שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בקשתנו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ י"ל בימים הסמוכים לפני יו"ד שבט, יש לשלוח ההערות לא יאוחר מיום ה' כ"ח טבת, וכל המקדים ה"ז משובח.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 אורים ותומים בימות המשיח.....

לקוטי שיחות

10 ישראל נקראים ע"ש יוסף.....
כל העושה חסד עם אחד מגדולי ישראל
11 כאילו עושה חסד עם כל ישראל.....
14 הנהגת שמעון ולוי רצוי' לפני ה'.....
14 חיות למעלה מדרך הטבע.....
15 קידושין לפני מתן תורה.....
17 אין חלום בלא דברים בטלים.....
19 קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה.....
22 ב' אופנים בפתיחת הצינור למס"נ [גליון]

שיחות

26 מקור לשיטת הרמב"ם בגדר התשובה [גליון].....
30 בענין הנ"ל.....

נגלה

32 ידים שאין מוכיחות.....
35 בגדר הקנין דקדושין.....
40 אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט....
46 האב זכאי בקידושי בתו.....

חסידות

47 האבות לא הפסיקו מהתקשרותם למעלה אפילו לרגע.....
48 הלל והודאה.....
48 פירוש השם "חינוך קטן".....
49 אגרת התשובה שייך לכל אחד ?

רמב"ם

50 המשך בדין משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.....

הלכה ומנהג

55 אין מעבירין על המצוות בטלית ותפילין.....

- 56 אודות התפלה בשפות זרות בבתי חב"ד
- 62 דין ברכת ההדלקה בהידור מצוה [גליון]
- 64 חיוב הכרזה במציאה לאחר יאוש
- 66 הנחת הס"ת הב' על הבימה לפני שמגביהים הראשונה
- 68 חילוק בדברי אדה"ז בין דיני ערב שבת לדיני ערב פסח
- 69 בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]
- 75 בענין היכר ציר [גליון]
- 75 בענין הנ"ל
- 76 בענין כניסה לטעמפל קונסרוטיבי או רפורמי

פשוטו של מקרא

- 77 "וירא ישראל את בני יוסף"
- 78 בפירש"י עה"פ "איש כפתרון חלמו"ו
- 79 עיונים בפרש"י בענין גרושי ישמעאל

שונות

- 80 נוסח אדה"ז בקידוש ליל שבת
- 86 "שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך"

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לימים הסמוכים ליו"ד
שבט, יש לשלוח לא יאוחר מיום ה' כ"ח טבת.

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

חדש באתר! שיעורים של רמי"ם עמ"ס קידושין

גאולה ומשיח

אורים ותומים בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דברים הטעונים או"ת

הנה ישנם כמה דברים הטעונים אורים ותומים (ראה אנציקלופדיה תל' כרך א' עמ' שצו):

(א) אין מוסיפין על העיר - ירושלים - ועל העזרות אלא במלך ונביא וסנהדרין ואורים ותומים שנאמר ככל אשר אני מראה אותך וגו' וכן תעשו (משנה שבועות יד, א), ודרשו: "וכן תעשו לדורות שכשם שבימי משה היו כל אלה כך יהיו לדורות" (רש"י שם ד"ה וכן תעשו) וכן פסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הי"א).

(ב) אין יוצאים למלחמת הרשות אלא ע"פ אורים ותומים (סנהדרין טז, א) שנאמר ואחרי אחיתופל יהודע בן בניהו ואביתר ושר צבא למלך יואב (דברי הימים א' כז, לד) ואביתר - אלו אורים ותומים ואח"כ שר צבא למלך יואב.

(ג) חלוקת הארץ לשבטים היתה בגורל ובאורים ותומים "כיצד אלעזר מלובש באורים ותומים וכל ישראל עומדין לפניו והי' מכויין ברוה"ק וכו' ואומר זבולון עולה תחום עכו"ם עולה עמו וכו' וכן לכל שבט ושבט שנאמר על פי הגורל" (במדבר כו, נו), ו"על פי" משמעו על פי אורים ותומים (ב"ב קכב, א).

והנה ידוע דאורים ותומים לא היו בבית שני כדאיתא ביומא כא, ב, ובמשנה סוטה מח, א, (ראה לקוטי שיחות חי"א פ' תצוה ב', וחל"א תצוה א') ויוחזר בימות המשיח ב"ב, וכדאיתא שם (סוטה בע"ב) דמ"ש: "עד עמוד כהן לאורים ותומים" (עזרא ב, סג) הכוונה כשיחיו המתים ויבוא משיח בן דוד, וכ"כ רש"י בכתובות כד, ב, ובמצו"ד עזרא שם פירש דכשיבוא משיח צדקיננו ישאלו האורים ותומים מיהו כהן מיוחס וכו', וכ"כ הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ג.

הוספה על העיר והעזרות

ומעתה יש לעיין אם בימות המשיח יצטרכו לאורים ותומים לג' דברים הנ"ל, דהנה איתא בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ג) לגבי הדין דאין מוסיפין על העיר וכו' אלא במלך ונביא וכו' ואורים ותומים וכו'

תני תמן "אם יש נביא אורים ותומים למה אני צריך? אשכח תני רבי יהודא אומר צריך אורים ותומים", וביאר בס' משך חכמה (ר"פ תרומה) דטעמו של רבי יהודא דאף שיש נביא מ"מ צריך לאורים ותומים משום דאמרו ביומא (עג, ב) דאעפ"י שגזירת נביא חוזרת אורים ותומים אינה חוזרת שנאמר במשפט האורים, ופירש"י "כדין שאינו חוזר", ולכן הי' צריך לאורים ותומים בכדי שלא יהי' חוזר ובמילא חל עי"ז קדושה נצחית, ומביא ירושלמי יומא פרק בא לו ה"ג שהתנא סב"ל דגם או"ת חוזר, ורבי יהודא חולק וסב"ל דאינו חוזר, ועפ"י ביאר ירושלמי הנ"ל דסנהדרין דלשיטתייהו אזלי, דהתנא דסב"ל דחוזר שפיר הקשה דאם יש נביא למה צריך או"ת הלא לא ניתוסף בזה כלום, משא"כ רבי יהודא לשיטתיה קאי דאו"ת אינו חוזר, לכן שפיר סב"ל דצריך גם או"ת כיון שבזה יש מעלה על נביא שאינו חוזר והוה קדושה נצחית (ועי' גם בס' מרגליות הים סנהדרין טז, א, אות כד שכ"כ). ועפ"י ממשיך שם דמעלת משה שנתנבא ב"זה הדבר" (ספרי ר"פ מטות) שדבריו אינם יכולים להתבטל וזה מנצחיות התורה וגם גזירתו אינו חוזר לכן כשהי' משה לא הי' צריך אורים ותומים לקידוש המשכן דנבואת משה הוא כמו אורים ותומים, עכ"ד (ראה שבועות טו, א, בתוד"ה וכן שהקשו על רש"י שהמשכן לא נתקדש ע"י או"ת, וראה פנ"י וחי' חת"ס שם), וראה גם משך חכמה פ' שלח (יד, לט) שכתב שם ג"כ דנבואת משה אינה חוזרת.

ולפי דבריו י"ל דבימות המשיח, שאז יהי' משה ואהרן עמהם כדאיתא ביומא ה, ב, (וגם משיח עצמו יהי' קרוב למעלת נבואת משה כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט הי"ב) יכולים להוסיף ולקדש גם בלי אורים ותומים.

אבל ראה בס' סדרי טהרות כלים פ"א (סה, א, ד"ה וכן) שהביא קושיית התוס' הנ"ל בשבועות על רש"י שכתב דבימי משה שהוא מלך ונביא ואחיו כהן גדול ואורים ותומים וכו', והקשו התוס' אע"ג דאהרן הי' בבנין המשכן וכי נשאלו באורים ותומים לעשות משכן הלא קודם שנתכהן אהרן ע"י המילואים נעשה המשכן? וכתב לתרץ דהא דבעי אורים ותומים גבי קידוש לאו לענין לשאול ביה דלמה יצטרכו לישאל כיון שהשי"ת צוה למשה לעשות משכן, וכן לדורות דאיכא נביא, ורק דבעינן בשעת הקידוש שיהי' לבוש באורים ותומים, והשתא א"ש דאע"ג דבשעת קידוש עדיין לא נתכהן אהרן (ולא היו שואלין באורים ותומים עדיין), מ"מ הי' אהרן לבוש באורים ותומים וכדפירש"י (תענית יא, ב) דבשעה שהי' משה עובד, אהרן הי' לבוש בגדי כהונה,

וילפינן מזה לדורות שצריך נמי שיהא הכהן לבוש באורים ותומים. עכתו"ד. היוצא מדבריו דהא דבעינן לאורים ותומים בשעת קידוש אין זה משום שצריך לשאול בו אלא דהוה גזירת הכתוב שיהי' שם בנוכח, (ולא כהאו"ש דסב"ל ששואלין בו בכדי שיהי' לדורות), ולכאורה יש לדייק כדבריו מלשון הרמב"ם הל' בית הבחירה שם שכתב "על פי מלך ועל פי נביא ובאורים ותומים ועל פי סנהדרין וכו'" דבכולם כתב "על פי", משא"כ באורים ותומים כתב "ובאורים ותומים" דמשמע מזה כנ"ל שהאו"ת רק צריך להיות שם, ולפי זה אולי יש לפרש דעת רבי יהודא בירושלמי הנ"ל שחולק על התנא, משום שהתנא למד ששואלין לאו"ת אם לקדש או לא, ולכן הקשה דאם יש נביא למה צריך לאו"ת? וחידש רבי יהודא דמ"מ צריך לאו"ת כי אי"ז משום ששואלים לו אלא משום שצריך להיות נוכח שם בכלל (וראה בס' תורת הקודש ח"א סי' טז, וס' בגדי כהונה עמ' שח) דאי נימא כן נמצא דגם בימות המשיח יצטרכו לנוכחותן של האו"ת כאשר יוסיפו על העיר והעזרות וכו', משא"כ לפי המשך חכמה.

נבואה משה אם שייך שם שינוי

ויש להוסיף, דאפילו נימא שצריך או"ת לשאול בהם מצינו דעות באחרונים שלא כהמשך חכמה, דהנה איתא בברכות ד, א, "כדתניא עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שני", מכאן אמרו חכמים ראונים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא", והקשה הצ"ח שם ממ"ש הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"י ה"ד) שמה שהבטיח הקב"ה לנביא לטוב אינה חוזרת ואי אפשר לחטא לבטל הבטחת הקב"ה, והרי כאן הבטיח הקב"ה לישראל ע"י נביאו משה רבינו ע"ה לעשות נס בביאה שני' כמו בביאה ראשונה ואעפ"כ גרם החטא לבטל ההבטחה? ותירץ, דמהרמב"ם הנ"ל וכן ממ"ש בארוכה בהקדמתו לפירוש המשניות יוצא שכל ענין זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק בכדי שיוכל להיות "בחנית הנביא" דאם שייך שהנבואה תבטל לא נדע אם הוא נביא אמת או שקר, וכמ"ש שם בפיהמ"ש דלכן אי אפשר שיתבטל: "בשביל שלא יהי' נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו וכו'", ולפי"ז חידש דאצל משה רבינו אפילו הבטחה לטובה יכולה להתבטל כיון שבמשה אי"צ לבחינת הנביא, שהרי כבר הובטח לו "וגם כך יאמינו לעולם כו'", ולכן

יכולה נבואתו להתבטל עיי"ש, ועי' גם בס' מעשה רוקח הל' יסודי התורה שם שכתב עד"ז.

ובס' עין יצחק (ח"ב) בפתח השער (אות ז) תירץ קושיית הצל"ח ע"ד הנ"ל אלא באופן אחר, דמעלת נבואת משה היא דבו נאמר "משה ידבר והאלקים יעננו בקול", דשכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ורק חיתוך הדיבור הי' של משה אבל עצם הקול הי' של שכינה ולא כן הוא בשאר הנביאים, ולפי"ז י"ל דהך כלל של הרמב"ם שכתב דמה שהקב"ה מבטיח לטוב ע"י נביא אינו מתבטל זה שייך רק בשאר הנביאים, דבזה הטעם הוא כדכתיב בישעי' פנ"ה, דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם, כיון שכבר יצאה הנבואה מפי הקב"ה ונמסרה לנביא, משא"כ בנבואת משה שהי' קול של השכינה לא קרינן בי' "כל אשר יצא מפי", דהא לעולם לא יצא הדיבור מפי הגבורה, והוי כמו הבטחת הקב"ה להנביא עצמו דשייך שיגרום החטא, כן הוא בכלל בנבואת משה רבינו, ועפ"ז לא קשה הגמ' דברכות דעד יעבור ה' וכו' שלפועל לא נעשה להם נס עיי"ש, ועי' ברא"ם פ' וישלח לב, ת, ובקובץ חידושים בשטמ"ק פסחים ח"ב עמ' תקו.

נמצא מזה דלשיטת הצל"ח והעין יצחק אמרינן להיפך דנבואת משה יכולה להתבטל או משום דשם לא צריך בחינת הנביא, או משום דלא מקרי "אשר יצא מפי", נמצא דלשיטתם אי אפשר לומר כהמש"ח דבמקום שיש נבואת משה אי"צ לאורים ותומים כיון שכבר יש נצחיות מצד נבואת משה, דלשיטתם אינו כן.

מלחמותיו של מלך המשיח

ובנוגע ליציאה למלחמת הרשות אם יצטרכו לאורים ותומים, הנה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ה סי' י"ב כתב דמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) שמשיח ילחום מלחמת ה', אין זה מלחמה טבעית עם הגוים, ושגם שאר ישראל ישתתפו במלחמה, דזה לא יהי' תלוי בהם, אלא הוא מצות מלך המשיח לבדו והוא יעשה זאת ברוח קדשו, וכ"כ באגרות משה או"ח ח"ד סי' פא דאפילו לפי שמואל דסב"ל דאין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד לא ילחמו בכלי זיין, דהרי איתא בעירובין מג, ב, דכיון דאתי משיחא הכל עבדים לישראל והוא מהפחד הגדול, ובודאי לא יצטרך משיח לכלי זיין, והביא שכ"כ המהרש"א בחדא"ג שבת סג, א, דלכו"ע לא יהיו שום מלחמות לישראל אלא בין אוה"ע עצמם עיי"ש (וראה בתו"ש במדבר כא, יד אות פ"ד, דמ"ש שם "מלחמות ה'" אין הכוונה למלחמה כפשוטה).

דלפי"ז מוכן בפשטות, דכיון שכל הטעם דבמלחמת הרשות שואלין באו"ת הוא בכדי לדעת אם יצליחו כמ"ש רש"י בברכות ג, ב, בד"ה ושואלין ובכ"מ, א"כ פשוט שבמלחמותיו של מלך המשיח שלא יהי' מלחמה טבעית בהשתתפות כל ישראל, אי"צ לשאול.

וגם לפי מ"ש בסה"מ מלוקט ח"א (עמ' תפה): "בתחילת זמן הגאולה יהי' צורך לכלי זיין וע"ז אומר שיהי' רוממות א-ל בגרונום וחרב פיפיות בידם לעשות נקמה בגוים, שיהיו עוד הגוים קודם שיתבררו לעבדו שכם אחד וכו' ואח"כ בשלימות הגאולה וכתתו חרבותם לאתים וגו'", ועי' גם לקו"ש חכ"ד עמ' 19 בהערה 58 דכוונת הרמב"ם ב"וילחום מלחמת ה'" הוא כפשוטו, אלא דכיון שהרמב"ם הוא ספר הלכות הלכות מביא מה שהוא ודאי באיזה מצב שיהי' אפילו באם לא זכו ח"ו, וראה לקו"ש ח"ח עמ' 281 הערה 66, (וראה מ"ש בכ"ז הת' הנעלה והמצויין וכו' יצחק שי' נפרסטק בקובץ פלפולים - אהלי תורה כ"ז עמ' 354), הנה נוסף לזה דכיון שהמלחמות יהיו ע"י משיח צדקנו, הרי בודאי שיצליחו ואי"צ לשאול בזה, הנה גם אי"ז הענין ד"מלחמת הרשות" אלא בכדי לעשות נקמה בגוים ולא שייך ע"ז כלל שאילה באו"ת.

חלוקת הארץ לע"ל

ובנוגע לחלוקת הארץ לע"ל, הנה בס' 'משנת יעבץ' (מועדים סי' מח אות ה) הוכיח דלשיטת הרמב"ם חלוקה הראשונה שהוקבעה עפ"י אורים ותומים לא בטלה מעולם ונמשכת גם לעתיד, וביאר שלכן לא הביא הרמב"ם הדין שחלוקת הארץ צ"ל עפ"י אורים ותומים כדאיתא בכ"ב קו, ב, משום דסב"ל שאין זה נוהג לדורות בחלוקה העתידה כיון שכבר נתחלקה ע"י אורים ותומים בחלוקה הראשונה וחלוקה הראשונה לא בטלה, עיי"ש.

וי"ל בזה עוד ע"פ המבואר בכ"ב קכב, א, דלע"ל תהי' החלוקה ע"י הקב"ה בעצמו, ומביא ע"ז קרא דיחזקאל (מח, כט): "ואלא מחלוקתם נאום ה'", (וראה יד רמ"ה שם ולקוטי שיחות חל"ח עמ' 105 הערה 33 בסופו), דעפ"ז א"ש ג"כ למה לא הביא הרמב"ם הדין דאורים ותומים, כיון שתהי' החלוקה ע"י הקב"ה בעצמו, ועי' שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' א' אות טו שהביא דברי השאילת דוד, ובתו"ד נראה שנסתפק השאילת דוד אם תהי' החלוקה העתידה ע"פ אורים ותומים עיי"ש.

ובנוגע לשאילה באו"ת לע"ל בכלל, ראה סנהדרין טז, א, בתוד"ה מה וז"ל: "הא דאמר בריש הדר (עירובין סג, א) גבי יהושע דלא

אשכחן דאיצטריך ליה לאלעזר לשאול באורים ותומים, לאו אחלוקת הארץ קאמר, דגזוה"כ היא, אלא בשאר דברים הצריכים לשאול באו"ת שהי' נגלה לו בנבואה. עכ"ל. ולפי"ז י"ל דלע"ל שהנבואה תהי' בשופי כדכתיב ביואל (ג' א-ב) אשפוך רוחי על כל בשר ונבאו בניכם וגו', (וראה לקו"ש חל"א פ' תצוה שם) לא יצטרכו כ"כ לשאול באו"ת.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

ישראל נקראים ע"ש יוסף

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חכ"ה פ' ויגש מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה הטעם שבנ"י נקראים על שם יוסף לפי שהוא כלכלם בעת הרעב, שהכוונה בזה היא שבנ"י מקבלים מיוסף הצדיק את הכח הרוחני הנצרך כדי שיוכלו לעבוד את ה' כדבעי בזמן הגלות; שלא רק שהגלות לא תשלוט עליהם אלא להיפך שהם ישלטו על הגלות, עיין שם בארוכה.

וכפי שמצויין בהערות שם, הנה מקור הדברים הוא בספר תורת חיים פ' ויחי (ד"ה בן פורת יוסף) ובהערה 55 שם: "ושייכות מיוחדת לדורנו זה שנשיא הדור כ"ק מו"ח אדמו"ר שמו הראשון יוסף, ופירנס וכלכל את ישראל "בימי הרעב" דחושך כפול ומכופל דדרא דעקבתא דמשיחא, וראה בארוכה לקו"ש ח"ג עמ' 835 ואילך ההשוואה דעבודת נשיא דורנו לבחינת יוסף בכו"כ פרטים ע"ש". עכלה"ק.

והנה מקור ענין זה בתורת חיים פ' ויחי הוא במאמרי אדמו"ר הזקן - תקס"ה ח"א פ' וארא (וסוף המאמר שם הוא ד"ה וילקט יוסף בתורה אור ויגש בשינוי הסדר).

ויש להעיר מלשון המאמר שם (ס"ע קצד): "הוא משפיע להם בכל אורך הגלות מעט מעט ומקיים אותו בקיום שיש בו ממש, כנראה שכל ישראל מאמינים בני מאמינים שמאמינים בכל אורך משך הגלות שיבא גואלם משיח צדקנו במהרה בימינו בלי ספק וספק ספיקא כלל וחזוק האמונה הזאת שלמעלה מהדעת והשכל הוא נשפע מבחינת הדר מלך השמיני [שזוהי בחינת יוסף כמבואר שם לפנ"ז באורך] שהוא משפיע

להם כו' להחיותם ולקיימם ולהיות להם חיזוק האמונה הזאת שלמעלה מהשכל".

וגם נקודה זאת מצאנו ראינו אצל "יוסף" דורנו, אדמו"ר הרי"צ נ"ע, שחיזק את האמונה בביאת המשיח כידוע ומפורסם לכל ה"קול קורא"ס" שפירסם בענין "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה" וכו', וגם קודם לזה בשיחת אחש"פ תרצ"ט בענין יבא שילה והאריכות בענין הצורך לדבר אודות משיח וכו'.

ועיין בלקו"ש שם הערה 59 (מתורת חיים שם) שעבודת יוסף לחזק את ישראל בזמן הגלות היא הכנה למשיח שלמעלה מבחינת יוסף (שהוא ענין יהודה שיתעלה להיות למעלה מיוסף לעת"ל), ודוד עבדי נשיא להם לעולם.

וכך גם בענינינו, שעבודת יוסף הצדיק דדורנו היא הכנה לעבודת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.



כל העושה חסד עם אחד מגדולי ישראל כאילו עושה חסד עם כל ישראל

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

איתא בויקרא רבה (פל"ד, ח): "ואימתי פרע לו הקב"ה שכרו [ליתרו שקרא למשה לאכול לחם (שמות ב, כ)], רבי יוחנן בשם רבי יוסי הגלילי אומר בימי שאול, הה"ד (שמואל א, טו, ו) ויאמר שאול אל הקיני לכן סורו רדו [מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו, ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים, ויסר קיני מתוך עמלק] וגו', [והקיני הם בני יתרו חותן משה שישבו בקרב העמלקי כמו שנאמר בשופטים א, טז] – וכי עם כל ישראל עשה חסד והלא לא עשה אלא עם משה לבדו, [כשהאכיל יתרו את משה מלחמו במדין, ושואל אומר ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל" וגו'?] – אלא ללמדך שגם מי שעושה חסד עם אחד מגדולי ישראל מעלין עליו כאילו עושה חסד עם כל ישראל". ע"כ, וכ"ה במדרש שמואל (פי"ח, ג).

והנה בעץ יוסף שם כתב, וז"ל: "וא"ת והלא מה שעשה עם משה היה במדין ובקרא כתיב בעלותו ממצרים? וי"ל שע"י שמשה העלה ממצרים נחשב החסד שנעשה למשה כאילו נעשה לישראל בעלותם

ממצרים, שלולי שהחיי את משה לא עלו ממצרים, ומטעם זה נחשב החסד הנעשה לגדולים כנעשה לכל ישראל, לפי שהכל נהנים בתורתם וזכותם". עכ"ל, וכ"כ ביפה תואר שם.

בגמרא ברכות (סג, ב) נאמר: "פתח רבי נחמיה... והלא דברים קל וחומר, ומה יתרו שלא קירב את משה אלא לכבוד עצמו כך [שחסדו הועיל להציל את צאצאיו לאחר כמה דורות כי נחשב כחסד עם כל ישראל], המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה [נחשב הדבר כאילו עשה חסד עם כל בני ישראל]". עכ"ל. ולכאור' איך העושה חסד עם ת"ח נחשב הדבר כאילו עשה חסד עם כל ישראל, ולא שייך שם תירוץ העץ יוסף לגבי משה; דשם לולי שהחיי את משה לא היו עולים ממצרים, משא"כ גבי ת"ח איך נחשב כעושה חסד עם "כל ישראל", והרי לא כל ישראל ממש נהנים מתורתו.

וה"נ איתא בשיר השירים רבה (פ"ב, ה): "ואת אמרת עם כל ישראל עשה חסד? אלא ללמדך שכל מי שעושה חסד עם אחד מגדולי ישראל מעלין לו כאילו עשה עם כל ישראל, ואתם אחינו בני אושא על אחת כמה וכמה" [שלא כיתרו שעשה חסד עם משה מפני שהיה חייב לו טובה על שהשקה את צאנו].

ולכאור' איך העושה חסד עם אחד מגדולי ישראל מעלין לו כאילו עשה עם כל ישראל?

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש בלקוטי שיחות חלק יג (עמ' 126) בענין מ"ש רש"י בפ' מסעי (לד, ב) על הפסוק "צו את בני ישראל גו' זאת הארץ אשר תפול לכם בנחלה לגבולותיה" – "ומדרש אגדה אומר על ידי שהפיל הקב"ה שריהם של שבעה אומות מן השמים וכפתן לפני משה אמר לו ראה אין בהם עוד כח" [לכך כתב לשון נפילה].

והקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע (שם הערה 28) "שבכתוב נאמר "תפול לכם" [לבני ישראל] וע"פ המדרש אגדה "כפתן לפני משה?" ומתרגם עפ"י מ"ש רש"י בפ' חוקת (כא, כא) ד"ה וישלח ישראל מלאכים - "ובמקום אחר תולה השליחות במשה שנאמר (דברים ב, כו) ואשלח מלאכים ממדבר קדמות, וכן וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום (לעיל כ, יד) וביפתח הוא אומר (שופטים יא, יז) וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום וגו', הכתובים הללו צריכים זה לזה, זה נועל וזה פותח, שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל".

ולפי זה אינו קושיא הא שבכתוב נאמר "לכם" (בני ישראל) ובמדרש אגדה נאמר ש"כפתן לפני משה", כי משה הוא ישראל וישראל הם משה וכו'. – ועי' לקוטי שיחות חלק ח (עמ' 133 הערה 59), חלק כד (עמ' 220 – 221), חלק כה (עמ' 316) בענין יום הולדת של נשיא הדור, ע"ש.

ובלקוטי שיחות חלק ט (עמ' 450) איתא, שעצם מציאות האדם וכל אשר לו שייך למלך (הקב"ה), ובהערה שם: "ועפ"ז מובנים כמה מדיני המלך - עיין רמב"ם הל' מלכים (פ"ג ה"ה – פ"ד), ושם (פ"ג, ה"ו): לכו הוא לב כל קהל ישראל – ולהעיר מזח"ג רכא, ב. אגה"ק סל"א. שו"ת חכם צבי סע"ד (אבל בפסקי דינים להצ"צ חיו"ד סוס"מ הכריע כדעת החולקים עליו). ונסמן בדרכי תשובה ובניצוצי זוהר שם – וברש"י חוקת (כא, כא) והוא מתנחומא: הנשיא הוא הכל. ראה לקוטי שיחות חלק ד' עמ' 1050 "עכ"ל. – ועי' בזה באורך בלקוטי שיחות חלק לג (עמ' 131 ואילך), וחלק יט (עמ' 165 ואילך).

ומעתה א"ש מאד מדוע חסד שעשה יתרו למשה כשהאכילו מלחמו נחשב לעשיית חסד עם כל בני ישראל, כי בעצם "משה הוא ישראל וישראל הם משה לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור".

ועי' בחידושי מהרש"א שכתב: "ומה שכתב שעשה חסד עם כל ישראל, היינו שעשה חסד עם מושיען לקרבו בביתו להצילו מחרב פרעה וק"ל".

ולפ"ז א"ש מדוע "כל מי שעושה חסד עם אחד מגדולי ישראל מעלין עליו כאילו עושה חסד עם כל ישראל" (שבויק"ר ושהש"ר הנ"ל), ו"המארח ת"ח בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה" שנחשב כאילו עושה חסד עם כל ישראל (שבברכות הנ"ל), דהנה איתא בתניא פ"ב ד"נשמה של עמי הארץ הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם", ובלקוטי שיחות חלק ו (עמ' 176): "דכשם שמשנה רבנו למרות היותו מנהיגם של כל ישראל בדורו ובכל הדורות הבאים [ראה זח"ג רעג, א. וראה גם תניא פמ"ד: "אפס קצהו . . מאיר לכללות ישראל בכל דור ודור כו' . . כך גם לגבי אתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא . . נשיאי ישראל [ראה תקו"ז שם: "בכל צדיק וחכם". וראה גם בראשית רבה פנ"ו, ז, - ומ"מ ישנו ה"אתפשטותא כו' גם בכאו"א מישראל, וכמ"ש תקו"ז שם – "עד שתין רבוא" (היינו כללות הדור – ראה שם ובזהר שם). וי"ל שע"י ה"צדיק וחכם" נמשך אח"כ בכל ישראל שבכל דור, עד לכ"ק

מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שלמרות שהנשיא משפיע לכל ישראל, כלשון רש"י [חקת כא, כא, – להעיר מרמב"ם הל' מלכים (פ"ג ה"י): "לבו (דמלך) הוא לב כל קהל ישראל"] "הנשיא הוא הכל", ואשר משום כך הם נקראים "ראשי אלפי ישראל", בדומה לראש המחייה את כל האברים אפילו את הצפרנים [ראה תניא פ"ב]. עכ"ל.

וא"כ נמצא דכל מי שעושה חסד עם אחד "הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם" נחשב בעצם כאילו עשה חסד עם כל ישראל, שהם בבחי' "הנשיא הוא הכל".

ועי' לקוטי שיחות חלק כו (עמ' 350), חלק לג (עמ' 111) ושם מתשו' הרשב"א ח"א (סי' קמ"ח), ושם (עמ' 203).



הנהגת שמיעון ולוי רצוי' לפני ה'

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות כרך ה' עמ' 151 ואילך מבאר מעשיהם של שמעון ולוי בהריגת אנשי שכם וכו' שמצד קנאותם דקדושה (בדומה ל"קנאו את קנאתי" של פינחס, קנאי בן קנאי – לוי) שהגיעה עד עצם הנפש היו מוכרחים לנהוג באופן של "ויקחו איש חרבו ויהרגו כל זכר", ובפעולתם זו בא לידי ביטוי כוחו של הקב"ה כנרמז במאמר המדרש "שלא היו כולם לפני הקב"ה אלא כאיש אחד", עיי"ש.

ועל פי ביאורו של כ"ק אדמו"ר יומתק מ"ש במגילת בני חשמונאי (בחלוקה ל"נר ששי דחנוכה") מדברי מתת' לבניו: "ואתה שמעון בני, אודה מעשיך כשמעון בן יעקב אשר הרג את יושבי שכם אשר חטאו על דינה אחותו", וק"ל.



חיות למעלה מדרך הטבע

הנ"ל

בלקוטי שיחות כרך ה' עמ' 137: "הדין הוא שת"ח אסור לו לדור בעיר שאין בה "אומן" (מקיז דם), שכן מצד הטבע שהטביע הקב"ה בגוף האדם בהכרח להיזקק להקזת דם, ומכיון שרב יוסף לא הוזקק

במשך 22 שנה ל"אומן", היה לו הוכחה שחיותו הוא למעלה מדרך הטבע, עיי"ש.

ולכאורה יש להוכיח כן גם מהנאמר במסכת סנהדרין (צג, ב) במעשהו של בועז שנתן לרות שש סאין - "רמז לה שעתידין ששה בנים לצאת ממנה שמתברכין בשש ברכות" – "חנניה מישאל ועזריה דכתיב בהו (דניאל א) "אשר אין בהם כל מאוס. . אמר רבי חמא (בר חנניה) אפילו כריבדא דכוסילתא לא הוה בהו" וברש"י שם: "שלא היו צריכין להקזה כו". כלומר: זהו חידוש – שלא עפ"י טבע – ש"אפילו . . לא הוה בהו" וכו'.



קידושין לפני מתן תורה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קריית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ל שיחה ב' לפרשת ויחי* מבאר רבינו (על יסוד דברי הרמב"ם בריש הל' אישות) שלפני מ"ת לא היתה עדיין אפשריות לכל המושג של קידושין ואירוסין, שרק לאחר מ"ת חידשה התורה את כל המציאות של קנין אשה לפני הנישואין בפועל, דהיינו שלא רק שאז נתחדש הציווי לפועל שצריך לקנותה תחילה, אלא שכל המושג הזה נתחדש רק במ"ת, ועד שאפי' בנוגע להאבות שקיימו כה"ת כולה עד שלא ניתנה מבאר שם שלא קידשו את נשותיהם לפני שנשאו אותן, משום שזה שהם קיימו את התורה עד שלא ניתנה זה שייך רק "במצוות כאלו שגם לפני מ"ת יתכן קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן, משא"כ מצוות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הציווי אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת, והוא הדבר בנדון קידושי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נתחדש ע"י ציווי התורה, לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת", ע"ש בארוכה.

והנה לכאורה צ"ב לפי"ז איך נפרש ב' מקומות בש"ס שבהם מפורש ענין של קידושין ואירוסין לפני מ"ת (ואפילו לא בקשר להאבות – שע"ז עוד יש איזה שקו"ט בהערות בשיחה הנ"ל)?

(* ראה גם בלקו"ש חל"ט עמ' 31 ובהערה 12 וש"נ. המערכת.)

וכוונתי להגמ' במס' סוטה (י, א), שעל הפסוק "ותשב כפתח עינים" הנאמר בתמר ויהודה פירש רב שמואל בר נחמני "שנתנה עינים לדבריה (דוגמא ופתח היתר נתנה לעצמה שאין עבירה בדבר. רש"י) כשתבעה אמר לה שמא נכרית את אמרה ליה גיורת אני, שמא אשת איש את אמרה לי' פנויה אני, שמא קיבל בך אביך קידושין אמרה לי' יתומה אני, שמא טמאה את אמרה לי' טהורה אני".

וכן איתא בב"ב (טז, ב) לגבי עשו שבאותו היום בו נפטר אאע"ה עבר חמש עבירות בא על נערה מאורסה והרג את הנפש וכו' ויליף לה מקראי, ע"ש.

ואמנם בשני המקומות יש קושי גם ללא המבואר בשיחה הנ"ל, וכמו שהקשו התוס' בב"ב שם בד"ה בא על נערה המאורסה, "וא"ת והלא לא נצטוו בני נח על נערה המאורסה. . ואומר ר"י דאע"פ שלא נצטוו מכל מקום מכוער הדבר, כמו ושט את הבכורה אע"פ שאינו מצווה על כך".

ועד"ז כתבו התוס' גם בסנהדרין (נז, ב, בד"ה לנערה המאורסה) ושם הוסיפו "ואשכחן כמו שסיפר הכתוב בגנותן בדבר שעתידה תורה לאסור דאמרינן לקמן כותי מותר בבתו ובפ' כהן משיח אמרינן לוט ושתי בנותיו הם נתכוונו לדבר מצוה צדיקים ילכו במ, הוא שנתכוין לדבר עברה ופושעים יכשלו במ".

ועד"ז בנוגע לתמר כתב המהרש"א בסוטה שם (בד"ה גיורת אני) שיהודה היה חושש בשאלותיו לדברים שעתידה תורה לאסור או אפי' למה שיגזרו חכמים בעתיד, ע"ש.

אבל כל התירוצים האלה ניתנים להאמר רק אם יש כבר מציאות של נערה שהיא מאורסה או שהאב יקבל קידושין בשביל בתו (וכמו בנות לוט, שגם אם כותי מותר בבתו אבל זה שהיא בתו זו מציאות גם בלי האיסור) אלא שעדיין לא נאסרו אז, שייך לומר שהדבר מכוער כי עתידה התורה לאסור עכ"פ לבנ"י וכו', אבל לפי המבואר בשיחה שלא הי' כלל המציאות של אירוסין וקידושין לפני מ"ת, הרי יקשה ביותר הפשט בגמרות הנ"ל.

ואף שלכאור' הקושיא היא על הרמב"ם עצמו שמה שכתב בריש הל' אישות לא מתיישב עם הנ"ל?

אך באמת בלשון הרמב"ם עצמו אין זה מוכרח שלא היה בכלל מציאות כזו של קידושין לפני מ"ת, דלכאור' אפ"ל שרק לא נצטוו ע"ז

לפני מ"ת, אבל לפי המבואר בשיחה שאין כזו מציאות של קידושין ודאי צ"ב בגמ' שם.

ולהעיר שבשיחה שם בס"ד מבאר לשון רש"י עה"ת לגבי לוט, "לוקחי בנותיו שאותם שבבית ארוסות להם" שהכוונה לשידוכין שזה הי' גם לפני מ"ת "אבל אין בנח שידוכין אלו לפעול חלות ענין חדש "אשת איש" על האשה", אבל בנדו"ד פשוט שביאור זה לא יועיל לא לגבי עשו (ולהעיר מלשון התנחומא בפ' כי תצא "עבר עשו שתי עבירות קשות בא על נערה מאורסה והרג את הנפש") ולא לגבי יהודה ותמר. וצ"ע.



אין חלום בלא דברים בטלים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"ה (א) שקו"ט בדברי רש"י בד"ה הלא נבוא "מכאן למדו רבותינו שאין חלום בלא דברים בטלים" ומבאר שהלימוד הוא מהא שיעקב לא ידע שמגיעים הדברים לבלהה ומ"מ שמר את הדבר הרי מוכח מזה שאפילו חלום אמיתי יש בו דברים בטלים, ושוב מקשה דמכיון שלפי האמת הדברים מגיעין לבלהה א"כ מה הם הדברים בטילים בחלום, ומבאר בהקדם קושיא, דלכאורה למה הי' יעקב מצפה שיוסף ימלוך על אביו ועל אחיו, ועכצ"ל שיעקב חשב שיש כמה דברים בטלים בחלום דהיינו שלא רק שאמו לא תשתחוה הוא ג"כ לא ישתחוה, ולכן רבותינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים לשון רבים, ומסיק דכן הי' בפועל שיעקב לא השתחוה לו ארצה אלא על ראש המטה, עיי"ש.

ויש להעיר, דעדיין קשה מה הם הדב"ט בחלום לשון רבים, דסו"ס למדו רבותינו מהא דיעקב לא רק סבר שהחלום אמת אלא שציפה לפתרונו שגם לפי האמת אין חלום בלא דברים בטילים.

עוד יש להעיר, שגם ענין זה דדיעקב בפועל לא השתחוה ארצה מהוה הדב"ט בחלום יש לעיין דהרי בהחלום גופא אינו מוכרח שהשתחוי' יה' "ארצה" ובפרט שמדובר בצבא השמים משא"כ חלום הראשון שמדובר באלומות תבואה על הארץ, ורק יעקב בפתרונו וגערתו אמר הבוא נבוא . . ארצה, ואולי זה הי' כחלק מגערתו להוציא

מלב השבטים, וא"כ אינו מוכרח לכאורה שהוא מהדב"ט הא דבפועל יעקב לא השתחוה לו ארצה ורק על ראש המטה.

והנה לא מצינו ברש"י מפורש שבלהה אכן השתחוה ליוסף ורק לפי המדרש, ראה כאן בהערה 10 ובשוה"ג, והנה בתרגום יונתן בקאפיטל מו' פסוק כט פ"י אשר קודם שהיכיר יעקב שיוסף בא כנגדו השתחוה לו ולכן נענש שנכרתו ימיו עיי"ש, [וי"ל שהרמב"ן ג"כ ס"ל הכי דהרי כתב שהשמש קאי על יעקב והירח קאי על תולדותיו ושכולם השתחוו ליוסף כשבאו אליו, רק שבת"י כתב שעדיין לא היכיר יוסף ושאח"כ יוסף בכה על צוואר יעקב מפני שהשתחוה לו].

אמנם ראה בהערה 22 ובהשיחה א על פ' ויחי דזה שיעקב השתחוה ליוסף על ראש המיטה הי' גדר אחר דהשתחוי ולא הי' השתחוי מצד מלכות יוסף, על כן י"ל בהא ג"כ דמכיון דעדיין לא היכיר שהי' יוסף אין זה נקרא שהשתחוה ליוסף ומ"מ נענש יוסף ע"ז.

אמנם סברא זו צ"ע, דהרי גם כשהשתחוו אחיו כשבאו בראשונה לא היכירו בכלל את יוסף ומבואר שם ברש"י שאז התקיימו חלומותיו, ומצינו גם בס"פ ויחי שוילכו גם אחיו ויפלו לפניו ואז ידעו כבר שהוא יוסף. אמנם שם לא מצינו השתחוי' [אבל להעיר מהמדרש שגם לרבות בלהה ואז מצינו שבלהה השתחוה].

ואולי י"ל שלפי פש"מ הרי החלום השני הי' שכולם יחדיו ישתחוו לו וזה הי' הדב"ט שהרי מעולם לא השתחוו לו ביחד ורק מצינו כשבאו בראשונה עשר מאחיו השתחוו לו וכשבאו בשני' [מג, כו] השתחוו לו כל אחיו כולל בנימין, וגם אם נאמר שויפלו לפניו בסוף פ' ויחי הוא השתחוי' הנה אז גם מצינו שבלהה השתחוה ביחד עם האחים [עכ"פ לפי המדרש]. אבל כנ"ל לא מצינו שהשתחוו ביחד.

אמנם גם זה צ"ע אם פתרון החלום הוא שיבואו דוקא כולם יחד, וראה פרק מב פסוק ט, שכשבאו בראשונה זכר יוסף חלומותיו לשון רבים. וראה רש"י שם "וידע שנתקיימו" לשון רבים.

ובהאי ענינא יש להעיר נמי אם בהחלום הראשון הי' י"א אלומות או עשר אלומות, דבהרמב"ן עה"פ ויזכור יוסף את החלומות כתב כי "אנחנו" דכתיב בהחלום ראשון מרמז לכל אחיו אחד עשר, אמנם לפי פש"מ י"ל דזה אחד מההוספות דהחלום השני דמלבד אביו ואמו נתוסף גם בנימין, ובהחלום הראשון הי' רק עשר אלומות שהרי סיפר החלום רק לעשר מאחיו [ואחיו בנימין לא הי' שייך אז בכלל

למאלמים אלומים], ונמצא דבפעם הראשונה נתקיים החלום ראשון כולו ורק מקצת מהשני משא"כ להרמב"ן עיי"ש.

ועצ"ע בכ"ז.



קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה

הת' יהודה ליב הכהן זרחי
שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ה שיחה הב' לפרשת ויצא (עמ' 141 ואילך) מקשה כ"ק אדמו"ר, דע"פ הידוע ש"קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה", איך (ע"ד הפשט) נשא יעקב אבינו ארבע אחיות, שיש ע"ז לאו ד"ואשה אל אחותה לא תקח" (ועיי"ש בס"ד ביאור נפלא ע"ז).

ובהערה 5 כתב לתרץ, וזלה"ק: "לכאורה הי' אפשר לתרץ, שד' האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם, ובמילא לא היו אחיות כלל עפ"י דין, כי "אין אבות לב"נ" (רש"י וירא כ, יב), ולכן אי"ז שיין ל"תרי"ג מצות שמרתי", כי מה שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציוויים (שמציאות כזו שלאחרי מ"ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו), משא"כ בנדו"ד, שכל המציאות דאחיות מן האב נתחדשה לאחרי מ"ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להחמיר ע"ע בזה.

אבל זה אינו, כי . . . (ב) מפרש"י (תולדות כו, ה) "שניות לעריות" מוכרח שנוהרו גם בעריות שמצד קורבה דאב, שהרי כל השניות (לבד מאם אמו) הם בקורבה דאב (יבמות כא, סע"א). ובהכרח לומר, אשר (א) מה שקיימו כה"ת כולה עד שלא ניתנה הוא גם כשה"מציאות" נתחדשה לאחרי מ"ת. או (ב) לפי שאבהות היא מציאות תורנית גם בב"נ בנוגע לדינים אחרים עכ"פ, כמו כיבוד אב . . . ירושה . . . יחס . . . (ג) ועיקר: החילוק הנ"ל (האם נתחדש במ"ת רק הציווי, או - גם המציאות (תורנית) והשייכות) אינו פשוט כ"כ עד שבן ה' למקרא יבינו מעצמו מבלי כל רמז ע"ז בפרש"י". עכלה"ק.

והנה מ"ש, ש"מה שקיימו כה"ת כולה עד שלא ניתנה הוא גם כשה"מציאות" נתחדשה לאחרי מ"ת", לכאו' צ"ע מהמבואר בלקו"ש ח"ל (עמ' 245), בביאור "הטעם שלא מצינו שהאבות (והשבטים) קידשו את נשותיהם לפני הנישואין", "כי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצות כאלו שגם לפני מ"ת יתכן

קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן; משא"כ מצות שכל גדר קיומן נהווה רק על ידי הציווי - אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת. והוא הדבר בנדון קידושי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נחדש ע"י ציווי התורה, לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת (ועייג"כ בלקו"ש חל"ט עמ' 30 ואילך)*.

ומן התימה הוא זה, דלעיל בשיחה שם (עמ' 243) מוכיח מאותו רש"י המובא בהערה בח"ה - "שניות לעריות", שהאבות קיימו כל התורה כולה כו', ומ"מ מפרש, שזה שאמרינן שקיימו כה"ת כולה אי"ז כפשוטו, אלא "היינו במצות כאלו שגם לפני מ"ת יתכן קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן". משא"כ בח"ה כותב ש"בהכרח לומר" שזה (שקיימו כה"ת כו') כולל גם המצות שה"מציאות" נחדשה לאחר מ"ת. וצ"ב.

(והנה להלן שם (ח"ה) בהערה 45 כתב: "ואין להקשות על מ"ש רש"י "ותר"ג מצות שמרתי" וכן על מ"ש "וישמור את משמרת וגו'" (שהכוונה הוא לכל המצוות), והרי סוכ"ס לא קיים (אברהם) מצות מילה ו(יעקב) מצות איסור אחות אשתו - כי רש"י משנה ומדייק "ותר"ג מצות שמרתי" (ולא "קיימתי כביומא (כח, ב) "קיים", או "עשיתי" כבקידושין (פב, א) "עשה"), והיפך השמירה דוקא כשעובר על ל"ת או מבטל מ"ע באיסור, ולא כשעובר מצד ציווי התורה, ואדרבא זוהי שמירת המצות. ובדוגמת עשה דוחה ל"ת, פקו"נ דוחה כו', ועוד - שמקיים ציווי התורה ע"י שאינו מקיים המצוה. וכדלעיל בפנים" (עיי"ש).

ולפי"ז לא יוקשה מידי גם אמצות קידושין (איך הי' יעקב יכול לומר "תרי"ג מצות שמרתי", "וישמור את משמרת" כו', והרי הוא לא קיים מצות קידושין - ועיין ל' הרמב"ם ריש הל' אישות שהמצוה הוא "לישא אשה בכתובה וקידושין"), דמכיון שלא הי' אפשרי במציאות, הרי שמר את המצוה, דהיינו שבפ"מ לא עבר ע"ז (כמו שביאר בנוגע למילה וכו').

ולהעיר, שע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 238) בביאור ענין עשה דוחה ל"ת, שעשה ול"ת יש להם תוכן א', והוי בדוגמת פקו"נ דוחה שבת, שבזה שדוחה שבת ישנו את קיום השבת הואיל והם תוכן א'

(* ראה גם לקו"ש חי"ח ע' 290. המערכת.)

(ועייג"כ בלקו"ש חכ"ז עמ' 136 ואילך. חי"ז עמ' 489. ואמכ"ל), לפי"ז יוקשה קצת, שאז יוצא שבמילה וכו' הי' קיום דתרי"ג מצות משא"כ בקידושין (שהרי לא הי' כעין מילה, ששם נמנע מלעשותו מחמת מצוה אחרת, שבזה אפ"ל שקיים גם מצות מילה כו'). אבל כמובן, שבהערה שם לא נחית רבינו לביאור זה, ואדרבא זהו דיוק הל' שמרתי כו'. אלא שאפ"ל ביאור הנ"ל ביומא וקידושין, ששם אכן כתוב הל' "קיים" או "עשה" (כמובא בהערה), ולק"מ קושיית ההע', דהרי לא כתוב (שקיים) תרי"ג מצות, שנוכל למידק בהמספר. וק"ל).

איברא, דע"ד המבואר בח"ל, כמו"כ מבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 215), בביאור הטעם לכך שאברהם אבינו לא קיים מצות מילה עד שנצטווה ע"ז (הגם שקיים כה"ת כולה כו'), דהיות ולא קיבל ע"ז ציווי מהקב"ה, במילא לא היתה - במציאות של תורה - גדר של ערלה, ולכן לא היה כל הענין דמילת ערלה, ואם הי' מל א"ע זה הוי כחותך בעלמא. וצ"ב מהמבואר בהע' ח"ה הנ"ל.

והנה לכאו' אפשר לחלק (בדוחק עכ"פ), דבשלמא הענין דקידושין (ומילה) הרי שם צריכין לפעול את מציאות המצוה, וכמו שביאר שם (עמ' 247):

"הטעם (הפנימי) לזה שלפני מ"ת לא הי' ענין של אירוסין וקידושין - הוא מפני שענין הקידושין (לאחרי מ"ת) אינו רק קנין בקשר לחיי אישות, אלא הוא ענין של קדושה, ובלשון הגמ' בטעם שם "קידושין" - "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש", שהאירוסין הם דוגמת הקדש, וכנוסח ברכת האירוסין "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין". וארז"ל "איש ואשה זכו שכינה שרוי' ביניהם", כי תכלית ענין הנישואין הוא שתהי' "שכינה שרוי' ביניהם".

ולכן עצם ענין הקידושין לא יתכן אלא לאחרי מ"ת, כי לפני מ"ת לא הי' שייך שתהי' השראת קדושה כזו בגשמיות העולם, כי אין ביכלתו של אדם (נברא) להמשיך בכח עצמו קדושה עליונה כזו, וזה נעשה רק על ידי ציווי התורה, שזוהי נתינת כח מהבורא ית' להמשיך קדושה עליונה זו בחיי איש ואשה".

א"כ מובן איפוא, שכל עוד שא"א להמשיך הקדושה בגשמיות, הרי א"א כלל לעשות את הענין דקידושין, דהרי זהו כל הענין דקידושין, להמשיך הקדושה בגשמיות, וזה א"א כלל.

משא"כ האיסור דאחות אשתו, הרי הגם שאי"כ שום מציאות של איסור על אשה זה, דהרי אין אבות לב"נ, אבל עכ"פ אפשר להימנע מלעשות דבר זה, דבפ"מ נמצא האשה הזוה וכו'.

(ועי"ש שכתב שאכן לפני מ"ת מצינו ענין הקידושין, שיוסף כתב שטר אירוסין, והוי ע"ד המבואר בלקו"ש ח"כ (עמ' 204 ואילך) בביאור דברי המדרש "ששמר יוסף את השבת קודם שלא תינתן". ואכ"מ).

אבל אין זה מתיישב עם הלשון "מה שקיימו כה"ת כולה עד שלא ניתנה הוא גם כשה"מציאות" נתחדשה לאחר מ"ת", ששמע שקיימו כה"ת כולה גם כשה"מציאות" נתחדשה כו', בלי שום חילוק (ושם איירי לענין "קיום" ולא "שמר", וד"ל).

ובעיקר הקושי' אולי יש לחלק, דהלאו שלא לישא אחיות, הרי שם בעצם ישנה המציאות הגשמית וחסר רק המציאות תורנית, וא"כ שפיר שייך "לעשות משהו" עם הדבר גשמי (הגם שבמציאות תורנית הדבר לא נמצא). אבל הך דקידושין שכל גדרו להמשיך קדושה וכו', זה לא אפשרי כלל.

אבל (בנוסף להדוחק שבזה, דהרי סו"ס אם אין מציאות תורנית הרי לא עשה כלום, הנה גם) צ"ע ממילה, שהתם הרי הערלה הוי במציאות גשמית, ואעפ"כ אברהם לא הי' יכול לקיים את המצוה בלי ציווי (היינו לפי המבואר בחט"ז, אבל ע"פ מה שנתבאר בח"ה מובן שפיר, וד"ל). וא"כ לפי המבואר שם, הי' צ"ל דשלא לישא אחיות לא יחשב כשום שייכות למצוה כלל, בדוגמא דאברהם, שהמילה שהוי אז כחותך בעלמא הוא. ואי נימא שאע"פ שלא הי' שום מצוה בעשייתם, אעפ"כ קיימו האבות את הענין בדוגמת לאחר מ"ת, א"כ הו"ל לאברהם למול א"ע (אלא שבשיחה שם הובא עוד תי' דאם הי' מל א"ע, אז לאח"ז לא הי' אפשר לקיים המצוה עוה"פ, ויהי' חסר האפשריות לקיים המצוה מצד ציווי הקב"ה). ועצ"ע בכ"ז.



ב' אופנים בפתחת העינור למס"נ [גליון]

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בגליון תתעא (עמ' 26) הבאתי ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"כ בהמעלה המיוחדת דנסיון העקדה שע"י נעשתה "פתחת הצינור"

למס"נ, וביארתי עפ"י ב' אופנים בפתיחת הצינור: א. זה שכבר נעשה הדבר בעבר ועי"ז נקל יותר לעשות הדבר עכשיו ב. המשכת ענין חדש בעולם.

ויש להוסיף בזה עוד, דהנה יש להקשות, דמדברי הרבי בשיחה כאן¹ (ח"כ) לכאורה משמע דהפי' של פתיחת הצינור (ע"י העקידה) הוי כאופן הב' היינו המשכת ענין חדש בעולם, דהרי בסעיף ח' כותב הרבי וז"ל: "דאס איז אויך דער ביאור אין דעם וואס די פתיחת הצינור אויף מס"נ איז באם נסיון העקידה און ניט דורך דער נסיון דאו"כ, פתיחת הצינור אויף מס"נ איז אז אברהם אבינו האט מוריש געווען צו אידען דעם כח המס"נ ממש". עכלה"ק.

דמהלשון "פה"צ אויף מס"נ איז אז א"א האט מוריש געווען וכו'" משמע בהדיא דהמדובר הוא בירושת מס"נ, וענין זו דירושה אינו מתאים לכאור' עם פי' הא' בפתה"צ היינו דע"י הידיעה דכבר קדמהו בזה הראשון נקל לו לעשותו, דהרי ירושה ענינו מלמעלה למטה כלומר הרי"ז דבר שבא מהיורש ואי"ז קשור להבנת ורצון היורש כלל, משא"כ ביאור הא' בפתה"צ קשור בעיקר עם הבנת האדם דבזה כבר קדמהו הראשון ולזאת נקל יותר לעשותו.

וכמו"כ לפני כן בהשיחה אומר הרב בסעיף ד' "דער אויפטו פון אברהם אבינו איז באשטענען אין דעם וואס ער איז געווען דעם ערשטער וואס איז בייגעשטאנען דער נסיון פון מס"נ. אבער נאכדעם ווי אברהם פתח . . דעם צינור פון מס"נ איז נמשך געווארן אין וועלט דער כח אויף מס"נ". ע"כ.

וממשמעות הנ"ל נמצא לכאור' דהמדובר הוא בפי' הב' בפתה"צ, היינו המשכה של ענין חדש בעולם.

ועוד יש להביא מה ששואל הת' יצחק נפרסטק בגליון תתעב שמביא מאמר אדמו"ר הזקן "אברהם הי' מדרגתו מדת האהבה . . לכן יאמר היום בהר ה' יראה (בקמץ) שכבר נראה ונגלה גם באהבת אברהם ע"י התכללות יראה דיצחק באהבת אברהם בחי' גבורות בחסדים ע"י מעשה העקידה שנעקד יצחק ונתכלל באברהם והיינו מה שיוכל להיות מס"נ בכל א' מישראל אף שלא הי' לו אהבה לה' התפילה מעולם

(1) משא"כ בחל' י' (הובא בגליון הנ"ל) דשם מבואר בהדיא דפתיחת הצינור הוי כאופן הא', היינו דנקל יותר לעשות דבר שכבר נעשה מקודם.

שימסור נפשו מפני גודל האהבה כו' ולולי עקידת יצחק להמתיקו בחסדים דאברהם לא הי' באפשרי להיות כח יראה וביטול פנימי זה במס"נ על קדה"ש בכל א' מישראל וד"ל וכו". עכ"ל.

הרי דמבואר להדיא דלולי הנסיון דעקידה לא הי' ביכולת איש מישראל למסור נפשו, ונמצא לפ"ז דפתה"צ למס"נ שנעשתה בהעקידה הו"ע של המשכת כח חדש בעולם שלא הי' מקודם כביאור הב' בפתה"צ ולא כאופן הא'.

ולפי כל הנ"ל דורש ביאור: א. כיצד יתאימו עם הנ"ל כל המקומות (שנסמנו בהערה 28 עמ' 75 בלקו"ש ח"כ) האומרים דפתה"צ למס"נ היא באור כשדים? ! ב. גם דורש ביאור איך יתאים ביאור הנ"ל עם מה שמוכח בפנים ובהערה 41 דמעשה העקידה בירר למפרע דגם המס"נ דאו"כ הי' מס"נ אמיתי ובהתבטלות גמורה לאלקות, דעפ"ז צלה"ב איך אומר הרבי דהמקור למס"נ אמיתי הי' בהעקידה דוקא, הרי לאחר שנתגלה דגם באו"כ הי' מס"נ אמיתי הנה המקור והכח למס"נ שלנו בא מאו"כ! [ואלא דלא הי' בגילוי דמסר נפשו באמת עד מעשה העקידה].

והביאור בזה י"ל בפשטות ובהקדם: ידוע הביאור שאברהם היה כולו המשך מאהבתו לה', וכנ"ל ממאמר אדמו"ר הזקן "אברהם הי' מדתו אהבה" ודווקא לכן "מה שיוכל להיות מס"נ בכל א' מישראל אף שלא ע"י אהבה לה' וכו' שימסור נפשו מפני גודל האהבה כו'", דמוכח מהנ"ל דאצל אברהם הי' המס"נ המשך לאהבתו לה', ומבאר הרבי בהשיחה דלולי מעשה העקידה הי' מקום לטעות ולומר דהביטול דא"א לא הי' ביטול אמיתי, כלומר לא שינה מדותיו ולא ביטל את עצמו לאלקות כלל ורק מסר נפשו מצד "טבעו"², שטבעו הוא אהבה לה' [ולמעיר ממה שהובא בהערה 6 וצויין שם מהמבואר בחסידות עה"פ "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" וכו', "דלא כטבעו אברהם אוהבי", עיי"ש], ונסיון העקידה גילה דאברהם עבד את ה' לא מצד טבעו כלל אלא "ירא אלקים אתה" – גם מצד מדת היראה המראה על

(2) כפשוט טבעו דקדושה ודלא - להבדיל אלף הבדלות - כמס"נ דהגוים וכו' דהוא המשך מישותם היינו המשך למציאותם וזה מושלל לגמרי גם בהו"א לומר על אברהם, עיין היטב בהערות.

ביטול אמיתי. וממשך הרבי, דהעקידה גילה למפרע דגם באו"כ הי' מסירת נפשו לא מצד טבעו אלא מס"נ וביטול אמיתי.

והביאור בזה י"ל, דהגילוי למפרע הי' שהפנימיות של מס"נ דאברהם הי' ביטולו לה' אלא דזה הי' רק בהעלם, ובגלוי מסר את נפשו מצד אהבתו [ואין הפי' רק דלעין כל, מצד החוץ ("העולם"), הי' נראה דזה בא מצד אהבתו, אלא הפי' הוא דאכן בגלוי הי' נרגש אצלו אהבתו לה' בעמידתו בנסיון דאו"כ, אולם בפנימיות ובהעלם הי' גם מס"נ זה מצד ביטולו לאלוקות (וע"ד מה שמבואר בחסידות שהפנימיות של כל מצוה היא האהבה מסותרת שיש לכל יהודי, רק שבגלוי יכול להיות שלא ירגיש אהבתו ויכול להיות שיעשה פעולה כזו שהפנימיות שלה היא באמת אהבה לאלקות (אבל נשאר זאת בהעלם) ובגלוי מרגיש בפעולתו דבר אחר).

ובמילא נמצא דאם הי' רק הנסיון דאו"כ, הנה הגם דנמשך כבר הכח למס"נ בהעלם יתכן שישאר כח זה בהעלם ובפנימיות ולא יבא לידי גילוי (רק ביחדי סגולה העובדים את ה' מאהבה ומצד אהבתם ימסרו נפשם), דהרי אצל אברהם עצמו מסירת נפשו בגלוי היתה כהמשך מאהבתו לה' ורק בהעלם הי' בביטול גמור, וירושת ענין המס"נ לכל ישראל הוא מנסיון העקידה דוקא, דאז בגלוי הי' זה מסירת נפש אמיתית, היינו התבטלות גמורה לאלקות, ודוקא ע"י העקידה הוריש א"א לכל יהודי מס"נ באופן גלוי, היינו דמאז מוכרח הדבר שלא ישאר המס"נ בהעלם ויבא לידי גילוי ולידי פועל, דהרי בהעקידה מסירת נפש דאברהם היתה (גם) בגילוי בהתבטלות גמורה (כמו שמוכיח הרבי בהשיחה שם), וזה מכריח שהמס"נ שבכל יהודי תהי' ג"כ באופן גלוי.

וזהו הביאור בהשיחה דח"כ והתיוך עם שאר המקומות בחסידות שם איתא דפתיחת הצינור למס"נ הי' באו"כ. דסו"ס היות וכנ"ל, נסיון העקידה גילה ובירר דהפנימיות של המס"נ דאו"כ הי' ביטול גמור, ונמצא דפתח"צ לביטול גמור הי' אמנם באו"כ אבל בפתח"צ זו נפעל הענין דמס"נ רק בהפנימיות של ישראל ולא הי' מוכרח דימסרו ישראל את נפשם בפועל ובגלוי, דיתכן דישאר בהעלם כנ"ל.

[והכרח זה שיבא לידי גילוי הי' משעת העקידה כנ"ל מהשיחה ח"כ, ומבואר לפי"ז דברי הרבי בהערה 25 "והגם דכח המס"נ הוא בעצם הנשמה כנודע הנה זהו סתום ונעלם מאד ולולא המס"נ דאאע"ה לא

הי' ענין המס"נ". עכ"ל. וכאן מדבר אודות מעשה העקידה (עיין בסה"מ תרע"ח עמ' תרפג ותרפח ועמ' קב), שלולי העקידה לא הי' ענין המס"נ בא לידי גילוי ובפועל! [משא"כ באו"כ נפעל הכח להתבטלות גמורה אלא שהי' בהעלם, אבל היות שבאמת נמשך זה מאז לכן איתא בשאר המקומות בחסידות כנ"ל דאז נפתח הצינור למס"נ.



שיחות

מקור לשיטת הרמב"ם בגדר התשובה [גליון]

הרב אהרן בן ציון הלפרין
כפר חב"ד, אה"ק

בקובץ האחרון הביא הרב יעקבסאהן שיחת רבינו מפורים ה'תשמ"ו שמביא דברי הרמב"ם הידועים (הל' תשובה פ"ב ה"ב) שתשובה צריך להיות באופן ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". ורבינו תמה בזה היכן מצא הרמב"ם תנאי זה בתשובה, שאם בעתיד יעבור פעם אחת על עבירה שעשה בעבר, איגלאי מילתא למפרע שלא עשה תשובה נכונה בזמנו.

וכתב הרב הנ"ל שמצא תירוץ מהרב זוין ז"ל להראות מקורו של הרמב"ם, ודייק כן מהגמ' (יומא פו, ב) "ת"ר עבירות שהתודה עליהן יוה"כ זה לא יתודה עליהן יוה"כ אחר, ואם שנה בהן צריך להתודות יוה"כ אחר". דלכאורה מה מוסיף שאם שנה בהן צריך להתודות שוב, פשיטא הוא. אלא ע"כ כוונת הגמ' שאם שנה בעבירה זו צריך להתודות שוב על העבירה הראשונה שעשה, כיון שלא היתה תשובתו גמורה, כנ"ל. (והביא כן גם לגבי השבת אבידה). ע"כ. ושאל הרב הנ"ל מדוע לא ניחא לי' ברבינו בתירוץ זה.

ונראה לומר בפשטות, דכל המעיין שם בשיחה יראה שקושיית רבינו על הרמב"ם, איננה (רק) 'מה מקורו של הרמב"ם'. אלא רבינו מקשה על הרמב"ם א. מסברא ב. ממצאות ג. מדין.

א. מסברא: דלפי דברי הרמב"ם נמצא שגם אם אדם יעשה תשובה נכונה מכל הלב עם חרטה על העבר וקבלה טובה על להבא, אלא שאם לאחר רבות בשנים מצד נסיונות קשים ביותר ומצבים שונים וכו' לא

יעמוד בנסיון ויכשל שוב באותו עבירה, הוברר הדבר שמעולם לא היתה תשובתו ראוי. והוא פלא הכי גדול !! מה נוגע מה שיעשה בעתיד לגבי מצבו בהווה ?!¹.

ב. ממצייאות: שרואים במצייאות בפועל דלא כן, שגם כאשר יהודי חטא ועשה תשובה, ועפ"ז ב"ד מקבלו ונעשה כשר לעדות, קורה לפעמים שלאחר זמן חוזר ונכשל בעבירה זו. ובלשון חז"ל² "עבר אדם עבירה ושנה בה", אע"פ שבינתיים עשה תשובה. וכן מוצאים בתנ"ך כו"כ סיפורים שבנ"י עברו על חטאים מסויימים והנביא הוכיחם, ועשו תשובה, ונתקבלה תשובתם, והראי' שנתבטלה הגזירה, ואעפ"כ מספר הנביא בדור שלאחרי זה שבימיו חזר הדבר ונשנה. (ו"צבור לא מת"³ וא"כ הוא אותו מצייאות של צבור שחטאו ועשו תשובה ושוב חטאו).

ג. מדין: מצינו ש"רשע פסול לעדות"⁴, ולכן "אין מוציאין ממון בעדותו . . . עד שיודע שעשה תשובה"⁵. ובזה ישנם גדרים בהלכה איך להוכיח שעשה תשובה, ולדוגמא: "משחק בקוביא" פסול לעדות עד "שישברו פספסיהם" ("כלי השחוק הנזכר והם הקוביאות"⁶). ופשוט, שעובדה זו אינה מוכיחה "שלא ישוב לזה החטא לעולם", ויתירה מזו, אין שום דרך להוכיח איך תהי' הנהגתו עשרות שנים לאחרי זה.

ועד"ז בדין "המקדש את האשה על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת מספק, שמא הרהר תשובה בלבו"⁷. והיינו, שאם היינו

(1) שבפשטות כוונת הרמב"ם הוא, שאף שעכשיו עושה תשובה מכל הלב ובאופן שלעולם לא יחזור שוב על עבירה זו, אבל אם לאחר שנים יהיה לו נסיונות קשים ביותר וכו' ויהיה במצב שונה וכו' ואז לא יעמוד בנסיון, אזי נמצא שאין תשובתו נכונה. והוא דבר תמוה ביותר שאין מסתבר כלל.

זולת אם נאמר שכוונת הרמב"ם הוא שעכשיו עושה תשובה באופן שלא יחזור לזה לעולם, וע"ד הביאור בתניא לגבי בינוני. וראה להלן למה אי אפשר לומר שזו כוונת הרמב"ם.

(2) יומא פו, ב וש"נ.

(3) הוריות ו, א.

(4) שו"ע חו"מ רסל"ד.

(5) שם סכ"ח.

(6) רמ"א שם ס"ל.

(7) רמב"ם הל' אישות פ"ח ה"ה.

יודעים בכירור שהרהר תשובה בלבו, היתה ודאי מקודשת, כיון שע"י הרהור תשובה נהפך מ"רשע גמור" ל"צדיק גמור".

והרי זה פשוט שבזמן הרהור תשובה זה "רגע כמימרא" לא שייך (אצל רוב בנ"א עכ"פ) שינוי הפכי כזה מן הקצה אל הקצה ובאופן ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם"⁸.

ומכל זה מוכרח לומר שאין זה תנאי בתשובה רגילה, אלא ע"כ הרמב"ם מדבר בדרגא נעלית יותר בתשובה. כלומר, שאי אפשר לומר כלל שהרמב"ם מדבר על תשובה כפשוטו. וממילא צריכים לומר שהרמב"ם מדבר על דרגא נעלית יותר, אף שדוחק קצת בהלשון.

ולפ"ז מובן בפשטות שאלת הרב הנ"ל, שאף אם נמצא איזה דיוק ע"י יתור לשון בגמ' שמשמע שצריך להיות תנאי זה 'שלא יעבור זה החטא לעולם', עדיין אין בזה לדחות את כל ההוכחות האמורות, שהוכחות הנ"ל הם מקור מפורש להיפך מזה.

ויתירה מזו: שם בשיחה גופא (סל"א) מביא ג"כ מה שהמפרשים מציינים כמקור לדברי הרמב"ם את הפסיקתא דר"כ פי"ז, שמפורש שם שתשובה צ"ל באופן שהקב"ה נעשה לו עֵד שלא יחטא עוד.⁹

והרבי מקשה ע"ז כנ"ל, שעדיין אינו מובן כלל למאי נפק"מ מצב העתיד לגבי מצבו בהוה? ! ואח"כ מביא קושיות הנ"ל שמפורש להיפך ונמצא שיש כו"כ ראיות (שהם כמקור) להיפך!! ! וא"כ מובן שאי אפשר לומר כן.

(8) וראה גם תורת מנחם התוועדיות תשמ"ה ח"ה עמ' 2622, ותשמ"ו ח"ב עמ' 554.

(9) ולעצם הראי' (הרי נוסף לכך שאף אם היה ראי', אין בזה כדי לדחות כל קושיות האמורות, הנה נוסף ע"כ), הרי זה מבוסס על יתור הלשון, ושערי תירוץ לא ננעלו. ובפרט, שלשון זה מובא ב'תנא קמא' והרמב"ם פוסק כראב"י (ואף שפשוט שגם ראב"י מודה לזה שאם שב וחטא ששב ומתוודה, מ"מ לשון זה מובא בת"ק שלא פסקינן כוותי'.

(נוסף לכך, שהרמב"ם לא מביא דין זה, וכפי שהעיר הרב הנ"ל. ומה שרצה לומר שזה כבר מובן מהלכה זו גופא, לכאורה קצת דוחק לומר כן ברמב"ם שכתב ספרו "בלשון ברורה".

אבל כנ"ל אף אם יש כאן ראי' אין בזה לדחות כל קושיות האמורות.

ופשוט, שפסיקתא הנ"ל הוא מקור ברור יותר מהדיוק בגמ' הנ"ל, ואעפ"כ מחמת קושיות האמורות א"א לקבלו. וא"כ מובן בפשטות שבזה שיביא עוד ראי' מבוסס על דיוק יתור לשון הגמ' עדיין לא העלה ארוכה לחוזק קושיות הנ"ל.¹⁰

ולכן עכצ"ל שהרמב"ם מדבר על דרגא נעלית בתשובה.



עוד הקשה הרב הנ"ל מדוע לא ניחא לי' לרבינו ללמוד הפי' ברמב"ם כפי שרבינו מפרש בתניא (פי"ב) לגבי 'בינוני' שהכוונה "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" הוא, שמצבו כעת הוא באופן שמושלת ממנו עשיית עבירה בעתיד. ומדוע א"א לומר שכך הוא גם כוונת הרמב"ם. (ומביא ביאור מעין זה ברמב"ם מהגרש"ש).

אבל כל המעיין בשיחה שם (סל"ד) יראה שרבינו מביא אפשרות כזו לפרש בדברי הרמב"ם¹¹, אבל דוחה פי' זה ברמב"ם, דא"כ מה צריך כאן עדות של הקב"ה ("יעיד עליו יודע תעלומות..."). שנאמר ולא נאמר עוד אלקינו למעשה ידינו"). דבשלמא אי התשובה צריך להיות באופן שלעולם לא יחטא, מובן שרק הקב"ה שיוודע עתידות צריך להעיד ע"ז, ולא די בהחלטת האדם, שהרי אין בידיעתו מה יהיה בעתיד. אבל אם הכוונה שמצבו כעת צריך להיות באופן שמופרך אצלו לחטוא בעתיד, אינו מובן מה צריך עדות הקב"ה, דצריך רק החלטת האדם ומעמדו באופן כזה. ודוק. ע"כ מהשיחה.

ולפ"ז מובן בפשטות מדוע בתניא כן לומד רבינו באופן כזה, כיון ששם לא מוזכר כלל העדאת הקב"ה, אלא מצב האדם בתשובתו "שלא יעבור לעולם". ואופן כזה בתשובה היה אפשר להבין, כיון שתשובה אמיתית היינו שחדרה לגמרי בכל כוחותיו שמופרך אצלו לגמרי לעשות עבירה כזו בעתיד, דאם אינו כן עדיין יש אצלו בדקות את העבירה בכח עכ"פ.

(10) והגע עצמך: אם כל קושיית רבינו הוא (כפי הרב הנ"ל), רק כי לא נמצא מקור, האם בשביל זה נדחוק הלשון ברמב"ם, והרי יש כו"כ הלכות ברמב"ם שלא מצינו לו מקור (וכידוע שלרמב"ם היה מדרשים וכו' שלא נמצא בידינו), ואעפ"כ, משום זה לא נדחוק פירוש ברמב"ם. אלא על כרחך, וכמפורש בשיחה, שאי אפשר כלל (אף בדוחק הכי גדול) ללמוד הרמב"ם כפשוטו (מכח קושיות הנ"ל בסברא במציאות ובדין).

(11) אבל אינו מביא שם ההשוואה לתניא.

אבל כנ"ל ברמב"ם אי אפשר לפרש כן, ולכן עכצ"ל הפירוש שהרמב"ם מדבר על דרגא נעלית יותר בתשובה, אבל אין זה תנאי הכרחי לתשובה כפשוטה, ודוק.

ונסיים בלשון רבינו (ש"פ ויחי ה'תשנ"א) "הלימוד זכות בנוגע לקירוב וזירוז הגאולה שכיון שכבר "כלו כל הקיצין". . ובנוגע לתשובה . . כבר עשו תשובה, שהרי אין לך אדם מישראל שלא הרהר תשובה . . כמה פעמים במשך ימי חייו, שעי"ז נעשה "בשעתא חדא וברגעא חדא" מרשע גמור צדיק גמור, כפס"ד הגמרא שהמקדש את האשה "על מנת שאני צדיק (גמור) אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה – הרי בודאי ובודאי שמשח צדקנו צריך לבוא תכיף ומיד ממש, אשר, כדאי הוא לימוד זכות זה לגאול את ישראל, ובפרט שנוסף על הלימוד זכות, ה"ז גם פס"ד של כו"כ רבנים ומורי הוראה בישראל, וכיון שהתורה "לא בשמים היא", הרי, פס"ד זה בב"ד של מטה מחייב כביכול ומזכה גם את ב"ד של מעלה, וכן יקום !".



בענין הנ"ל

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון האחרון (עמ' 26) הביא הר' י. י. שי' יעקבסאהן מ"ש הרב זוין ז"ל בדברי הרמב"ם הלכות תשובה פ"ב הל"ב - "ובמה היא התשובה שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", והביא הרב זוין מקור לזה מיומא פו, ב, דעבירות שהתוודה עליהם ביוהכ"פ זה יתוודה עליהם שוב ביוהכ"פ הבא אם שנה בהן, ומוכח מדברי הגמרא שם שאם לא התוודה עליהם שוב, לא נתכפר לו על העבירות שעשה בפעם הראשונה ג"כ, עיי"ש.

ועפי"ז תמה הכותב הנ"ל על הא שכ"ק אדמו"ר בשיחותיו (פורים תשמ"ו) מתקשה במקורו של הרמב"ם בזה, והרי לכאורה דברי הרמב"ם מקורם טהור בדברי הש"ס הנ"ל, עיי"ש.

והנה בעצם הראי' מיומא שם, כבר קדמו המבי"ט (בית אלוקים שער התשובה פ"ו), ושם דוחה ראי' זו, דמה שחוזר ומתוודה ביוהכ"פ הבא אין זה בשביל שיתכפר לו עבירות הראשונים שעבר בשנה שעברה (כי גם בלא זה נתכפר לו כמה שכבר התוודה ביוהכ"פ שעבר),

אלא שיש בוודוי החוזר תועלת לקיום התשובה מכאן ולהבא, שע"י שיזכיר לעצמו שזה לו כבר פעמיים שנכשל באותו עבירה הנה יתגבר ביותר בהחלטתו שלא יחזור לסורו (ובזה מדייק שם המב"ט לשון הש"ס "יתודה עליהם שוב", ולא "שישוב עליהם", כי העיקר הוא ההזכרה בפה לתועלת הנ"ל, עיי"ש).

ובעיקר הענין מבואר בהרבה ראשונים שמי ששב בכל לבו ושוב חטא, אין תשובתו נסתרת בזה, והוכיחו זאת מכמה מקומות (עי' דרשות הר"ן דרוש ו', אמונות ודעות להרס"ג, חיבור התשובה, להמאירי מאמר א' פ"ט ועוד, וכן מפורש בתניא פי"א ועי' איגרת התשובה פ"ו).

ובשיחת פורים שם הוכיח את זה מסיפורי תנ"ך אודות בני"ש כששבו בכל לבם הצילם הקב"ה מצרת אויביהם, וכשחזרו וחטאו נפלו שוב ביד איביהם וחוזר חלילה (וכן הוכיח מזה המאירי בחיבור התשובה מאמר א' פ"ב).

ובהכרח לומר שדברי הרמב"ם "שיעיד עליו יודע תעלומות..." מדברים בדרגא נעלית בתשובה, והגמרא ביומא אינו שייך לזה כלל וכמ"ש המביט.

ב. הנה הר' הנ"ל ממשיך שם להקשות, דלמה לא ניחא לי' לרבינו לפרש דברי הרמב"ם דכוונתו אינו שבפועל לא ישוב לעולם לחטא זה, אלא שבמצבו עכשיו מופרך אצלו מכל וכל לשוב לחטא זה, ומביא בשם הגר"ש שקאפ ז"ל שביאר כן דברי הרמב"ם (ועי' בספר המפתח להרמב"ם בהל' תשובה שם שמציין לכמה מבעלי המוסר האחרונים שביארו דברי הרמב"ם כן).

אך פלא על הר' הנ"ל שמביא שיחת פורים תשמ"ו ולא ראה שכ"ק אדמו"ר בהשיחה שם העלה סברא זו ואח"כ דוחה ביאור זה בשתי ידים, דמלשון הרמב"ם "...שלא ישוב לחטא זה לעולם" משמע שבפועל לא ישוב לזה, עיי"ש בארוכה.

ועוד, דאם כוונת הרמב"ם היא לבאר עומק התשובה בלבו של האדם השב, מה נתוסף בזה שהקב"ה יעיד עליו, הרי זה ששב בעומק לבבו יודע זאת בעצמו, והי' לו להרמב"ם לומר דמה הוא התשובה, כשיודע בעצמו שאינו מסוגל לעבור ע"ז שוב.

ובכלל כל דברי הרמב"ם בזה מיותרים לגמרי (לפי' הנ"ל), שהרי כבר כתב לפנ"ז "שיעזוב החוטא . . ומתנחם על שעבר", והרי באם

מתחרט באמת על מה שעבר, ברור שבמצבו אז מופרך אצלו חטא זה לגמרי, וממ"ש הרמב"ם "יודע תעלומות" (ולא תעלומות לב, כלשון הפסוק תהלים מד, כב) נראה שמדובר כאן בדבר שנעלם מעיני כל חי, כולל גם האדם השב עצמו, ועכצ"ל שיש כאן עדות על מה שעתיד להיות.

ג. מה שהקשה הר' הנ"ל אמאי לא הביא הרמב"ם הדין דאם שנה בהן צריך להתוודת יוהכ"פ אחר, הנה דבריו אינם מובנים, דהרי הרמב"ם פוסק שם כראב"י דאפי' אם לא שנה יחזור ויתוודה, וכ"ש וק"ו שחייב להתוודות כששנה בהן, ואין צורך לפרט זה.

ד. בנוגע למה שמשמש הרמב"ם בלשון "יודע תעלומות" ולא יודע עתידות, אולי י"ל בזה, שהלשון יודע עתידות משמע שידע מה שיהיה בפועל, אך לפי"ז קשה דנשללת עי"ז הבחירה אצל האדם (וכקושיית הלח"מ שם). וידוע הביאור בזה בדא"ח שמצד דעת עליון אין סתירה בין ידיעה ובחירה (מליבא לפומא לא גליא), ולכן כתב הרמב"ם הלשון "יודע תעלומות", שהיא בחי' דעת עליון.



נגלה

ידיים שאין מוכיחות

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ה, ב): "אמר שמואל בקידושין נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את לאינתו, ה"ז מקודשת . . א"ל ר"פ לאביי למימרא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות [דקאמר הרי את מקודשת ולא קאמר למאן] - רש"י] הויין ידיים, והתנן (נזיר ב, ב) האומר אהא, ה"ז נזיר, והוינן בה ודילמא אהא בתענית קאמר, ואמר שמואל והוא שהי' נזיר עובר לפניו. טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי לא, הכא במאי עסקינן דאמר לי". ע"כ.

ובתוס' (ד"ה "הכא במאי עסקינן") כתבו וז"ל: "משמע דמסיק הכא לשמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים . . אך בריש מס' נזיר יש ספרים דגרסי האומר אהא ה"ז נזיר, אמר שמואל והוא שהי' נזיר עובר

לפניו. וקא אמר לימא דקאמר שמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, אין, מש"ה כי נזיר עובר לפניו הוי ידיים מוכיחות ומהני, אבל אין נזיר עובר לפניו הוי ידיים שאין מוכיחות, ולא מהני. ואית ספרים דגרסי לימא קסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, ומשני עובר לפניו הויין ידיים שאין מוכיחות לכה"פ, אבל אין עובר לפניו אפילו שאין מוכיחות לא הוי. עכ"ל.

וכנראה כוונת התוס' היא, שהסוגיא שלנו מתאימה רק עם הגירסא הא' דמס' נזיר, שלמסקנא ס"ל לשמואל שידים שאין מוכיחות לא הוי ידיים, ולכן צריך לומר "לי", כי בלא"ה ה"ז ידיים שאין מוכיחות, משא"כ לפי הגירסא הב' שם שלשמואל ידיים שאין מוכיחות הוי ידיים, באמת אי"צ לומר "לי", וכן מוכח ממ"ש המהרש"א על תוד"ה "הא". עיי"ש.

אמנם הרא"ש כ' שהסוגיא שלנו מתאימה גם עם הגירסא הב' במס' נזיר, כי באם לא אמר "לי", לא הוי ידיים מוכיחות כלל, שגם מי שס"ל ידיים שאין מוכיחות הוי ידיים, מודה שכשאין מוכיחות כלל - ל"ה ידיים. ולכן כשלא אמר "לי" כו"ע מודי שאינה מקודשת.

נמצא שא' מהענינים שנחלקו בזה תוס' והרא"ש, הוא האם אמירת "הרי את מקודשת" בלא "לי" נק' "ידיים שאין מוכיחות" או "ידיים שאין מוכיחות כלל", דלהרא"ש ה"ז "אין מוכיחות כלל", ולתוס' ה"ז "אין מוכיחות" רגיל. [ומ"ש התוס' עצמם לפנ"ז: "דהרי את מקודשת ולא אמר לי, לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר, דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו, וידיים שאין מוכיחות כלל כי הני - ודאי קאמר שמואל - לא הויין ידיים", כוונתם שלהגירסא הא' ששמואל ס"ל שידים שאין מוכיחות לא הויין ידיים" כוונתו רק לאין מוכיחות כזה, משא"כ כשמוכיחות קצת (כמו "האומר לחבירו מודרני ממך...") (נדריים ב, א)] ס"ל לשמואל שהויין ידיים. ז.א. שבתוך "ידיים שאין מוכיחות" מחלקים בין ב' הסוגים, וס"ל לשמואל שידים שאין מוכיחות כזה (בלא "לי") לא הוי ידיים. אבל כ"ז הוא לגירסא הא', אבל לגירסא הב' שס"ל לשמואל שידים שאין מוכיחות הויין ידיים, הפי' הוא, שגם סוג כזה הנק' שאין מוכיחות כלל, מ"מ הויין ידיים, ולכן מקודשת בלא אמירת "לי", משא"כ להרא"ש, בלא אמירת "לי", ה"ז דרגא פחותה יותר, שאי"ז יד מוכיח כלל].

וי"ל להסביר מחלוקתם, שתלוי במ"ש התוס' (ד"ה "דאסר לה אכ"ע כהקדש", לעיל ב, ב) וז"ל: "והרי את מקודשת לי, כלומר להיות לי,

מקודשת לעולם בשבילי, כמו הרי הן מקודשין לשמים - להיות לשמים. ופשטא דמילתא: מקודשת לי, מיוחדת לי, ומזומנת לי". עכ"ל. ובפשטות אין כוונת התוס' שי"ל בלשון "הרי את מקודשת לי" ב' פירושים שונים ונפרדים, כ"א שלשון זה כולל בתוכו ב' פירושים אלו. שבזה מתורץ מה שקשה על כל א' מהפירושים: על פי' הא' קשה, למה תקנו חכמים לשון מוזר כזה "מקודשת לי", כשכוונתם ל"מקודשת לעולם בשבילי", ולמה לא תקנו לומר כן בפירוש, מבלי שנצטרך לדחוק בפי' התיבות. ועל פי' הב' קשה, למה לא נקטו לשון פשוט יותר כמו "מיוחדת לי" או "מזומנת לי", שזה לשון יותר רגיל מהלשון "מקודשת", ונלפעל הוא להיפך, שלשון "מיוחדת לי" הוא מהלשונית שהן בספק (לקמן ו, א), אולם ע"פ הנ"ל ה"ז מובן, כי החכמים תקנו לשון כזה שבתוכו יכלול ב' הפירושים יחד, ולכן הוכרחו לתקן לשון זה, שבזה מונח (אף שבדוחק) ב' הפירושים.

אמנם יש לחקור איזה פירוש הוא העיקר ואיזה הטפל - ובזה יהיה תלוי אם בלא "לי" ה"ז עכ"פ "ידיים שאין מוכיחות", או שאי"ז אפי' בכלל "ידיים שאין מוכיחות", כי החילוק בין ב' הפירושים הוא, שלפי' הא' גם בלא "לי" יש לזה תוכן, שהרי אומר "הרי את מקודשת - אסורה - לעולם", אלא שחסר כאן הסיבה, למה היא אסורה לעולם. משא"כ לפי' הב' בלא "לי", אין כאן תוכן כלל, שהרי כשאומר "הרי את מיוחדת" ואינו אומר למי, אי"ז רק שחסר הסיבה, כ"א שחסר בעצם הדבר, שהרי אין שום מושג של מיוחדת, אם אינה מיוחדת למישהו, ובמילא בלא "לי" אי"ז כלום.

וי"ל שבזה הוא דנחלקו התוס' והרא"ש: התוס' ס"ל שהעיקר הוא הפי' הב' [וכלשונם "ופשטא דמילתא מקודשת לי, מיוחדת לי, ומזומנת לי"], ולכן בלא "לי", אף שחסר בתוכן הענין, ולא הוי "ידיים מוכיחות", מ"מ הוי עכ"פ "ידיים שאין מוכיחות". משא"כ הרא"ש ס"ל שהעיקר הוא הפי' הא', ולכן בלא "לי" לא הוי אפי' "ידיים שאין מוכיחות", כי אין לזה תוכן כלל.

[ואף שהרא"ש כ' הטעם למה ל"ה "ידיים שאין מוכיחות" מטעם "דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו" - מ"מ י"ל שזהו בצירוף עם הסברא שבלא "לי" אין לזה תוכן. וכפי שרואים שגם התוס' כתבו סברא זו "דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו", ומ"מ ס"ל שזה נכלל בכלל "ידיים שאין מוכיחות", הרי ראי' שכדי לומר שאי"ז "אפי' ידיים שאין מוכיחות" צ"ל עוד סיבה].

ויש להוסיף ע"פ הידוע שב' פירושים אלו שבתוס' בפירוש הלשון "הרי את מקודשת לי" הם ב' הענינים שיש בקידושין: א) מצד איסור ואישות. ב) מצד קנין. שהפ"י הא' שאסורה לעלמא, מתאים עם גדר האיסור והאישות שבקידושין. והפ"י הב' שהיא מיוחדת לו מתאים עם גדר הקנין שבקידושין.

וידוע השקו"ט בכו"כ אחרונים איזה פרט משני פרטים אלו הוא עיקר הקידושין, ואיזה פרט הוא רק הסתעפות וטפל להעיקר. ושקו"ט ג"כ מי מהראשונים ס"ל שהעיקר הוא האיסור והאישות, ומי מהראשונים ס"ל שהעיקר הוא הקנין.

ואם נאמר שהתוס' ס"ל שהעיקר הוא האיסור והאישות, והרא"ש ס"ל שהעיקר הוא הקנין (כפי שיש הרוצים לומר כן), יומתק ביאור הנ"ל ביותר - שלכן ס"ל להתוס' שבלא "לי" ה"ז עכ"פ "ידיים שאין מוכיחות", כי העיקר הוא "הרי את אסורה לעולם". והרא"ש ס"ל שאי"ז אפי' "ידיים שאין מוכיחות", כי לדעתו העיקר הוא "הרי את מיוחדת לי", ובזה אם לא אמר "לי" אין לזה שום תוכן כנ"ל.



בגדר הקנין דקדושין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בקידושין (דף ד, ב) מסבירה הגמ', דהא דבעינן הפסוק "כי יקח וגו'" למילף קידושי כסף, אע"פ שכבר יש לנו את הלימוד מקרא ד"ויצאה חנם אין כסף", הוא משום דלולי פסוק זה "הוה אמינא היכא דיהבה ליה איהי לדידיה וקידשתו הווי קידושי" ולכן "כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח". ופרש"י שההו"א בגמ' היתה שהאשה יכולה לתת את הכסף להאיש ולומר לו "התקדש לי", והסברא בזה היתה "דכיון דאשמעינן דכסף עביד אישות מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה וכו'".

וידוע מה שמקשה ע"ז הפנ"י "דמהיכא תיתי נאמר כן, דלא אשכחן כה"ג בכל הקנינים, אלא דוקא הקונה נותן להמקנה, והא האשה היא המקנית עצמה והאיש הוא הקונה וכו'", וידועים גם דברי "המקנה" בביאור דברי רש"י "דהו"א דאין כאן קונה ומקנה, דכשם שהיא מקודשת לו כך הוא מקודש לה וכו'".

והיוצא מזה לדעת רש"י, שהפסוק דכי יקח גו' מחדש לנו שקידושין הוא ענין של קנין (שהאשה נקנית להאיש כו'), ואשר לכן צריך הוא ליתן הכסף כלומר שהיא מקודשת לו, ולא להיפך.

ומבואר נמי, דאין זה שייך להסוגיא ד"נתן הוא ואמרה היא" (ה, ב), דשם הרי המדובר הוא שהאיש נותן הכסף, וגם אמירתה אינה שהוא יהי' מקודש לה אלא הוא אומר שהיא תהא מקודשת לו, ונמצא דשם כבר ידעינן שהאשה נקנית לבעל ע"י הקדושין, והשאלה היא רק באם היא יכולה לומר את זה או שהוא צריך לומר זאת, משא"כ כאן שהשאלה היא על עצם ענין הקנין בקידושין.

[אלא, דקשה לפ"ז – כמו שאכן הקשו באחרונים, ראה פנ"י ועוד – איך אפשר ללמוד ב' הדברים מאותו דיוק ד"כי יקח" ולא "כי תקח"? אמנם לפי גירסת הרשב"א ברש"י בהסוגיא לקמן (ה, ב), הרי אכן הלימוד שם הוא באופן אחר – דלא כתיב "כי תלקח" יעוי"ש, ואכ"מ].

ב. והנה התוס' פירשו ההו"א - אם לא הי' לנו הפסוק ד"כי יקח" - באו"א מרש"י, ובב' פרטים: א. דא"א לומר שהאשה תאמר להאיש שהוא מקודש לה "שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין, שאין נאסר בכך לשאר נשים", אלא ההו"א היתה שהיא תאמר "הרי אני מקודשת לך". ב. "דיהבה לדידיה לאו דוקא, שהרי אביה מקבל הקידושין, אלא רוצה לומר ואמרה". פירוש הדברים (בפשטות): דרש"י פירש שבלי הפ' דכי יקח הו"א שהאשה יכולה ליתן הכסף עבור הקידושין, וע"ז אומרים התוס' דא"א לפרש כן, דהרי גם באם נלמד קידושי כסף מהפסוק דויצאה חנם בלחוד, נידע שהאיש צריך ליתן הכסף, דהרי מאותו פסוק מבואר דאביה מקבל הכסף, והיינו שהכסף הולכת לצד האשה, ומבואר א"כ שהאיש הוא הנותן. אלא ע"כ מפרשים התוס' שעיקר החידוש דהפסוק – דכי יקח – הוה שהאמירה לא יכול להיות על ידה.

ועכ"פ יוצא מפשטות דברי התוס', שעצם הדבר שהאיש הוא הקונה בהקידושין (והאשה נקנית לו), כבר היינו יודעים דלי הפסוק דכי יקח (ויעויין בתוס' הרא"ש ובריטב"א, לכמה דרכים איך לתרץ הוכחת התוס', שלא יוקשה לדעת רש"י ואכ"מ), והפסוק דכי יקח בא ללמדנו רק דין באמירת הקידושין - שצ"ל על ידו ולא על ידה.

אלא דלפי הבנה זו בדברי התוס' יוקשה לכאור' כמה קושיות: לשון הגמ' "היכא דיהבה ליה איהי לדידיה וקידשתו", ועד"ז לשון התוס'

"שהיא לא תקדשנו", והרי לדעת התוס' כבר יודעים בלי פסוק זה שהאיש הוא המקדש את האשה כו', וכל השאלה היתה רק האם האמירה יכולה להיות על ידה, וא"כ איך מתאימים לשונות אלו, שמשמעותם הם שהסברא היתה שהיא תוכל לקדש אותו! ?

ב. כמו שהקשו האחרונים (ראה עצמו"י, רש"ש ועוד), דאיך נלמד מהא דכתיב "כי יקח" ולא "כי תקח", שהאמירה צ"ל ע"י האשה, דהרי אם תוכן האמירה היא – כדעת התוס' – שהאשה מקודשת להאיש, הרי גם כשהיא אומרת את זה, הרי הוא הלוקח, והיא אינה לוקחת אותו. (ויותר הו"ל ללמוד מדלא כתיב "תלקח" או תקח (עם שורוק) ?

ג. כפי שהקשו האחרונים עוד (ראה עצמו"י, קוב"ש ועוד), דהרי לפי סוגיין יש פסוק מפורש ללמדנו שהאמירה צ"ל על ידי האיש, אז איך שייך שבדף הבא יהא הדין ד"נתן הוא ואמרה היא" מוטלת בספק (לפי האב"א שם עכ"פ), והלא יש כאן פסוק מפורש שהוא עבור ענין זה ממש – שהאמירה צ"ל על ידו דוקא! ?

ג. ועל כן נראה לפרש כוונת הגמ' לדעת התוס' באו"א, ובהקדים: כשהתוס' מוכיחים שבודאי ליכא סברא למימר שהאשה תתן הכסף להאיש עבור הקידושין, לא כתבו אותו הסברא שכתב הפנ"י – שבודאי הוא צריך ליתן הכסף משום שהוא הקונה והיא הנקנה כו', אלא מוכיחים את זה באופן אחר כנ"ל. ועפ"ז נ"ל, דגם לדעת התוס' הרי בעצם אי"ז ברור שגדר הקידושין הוא ענין של קנין – שהאיש קונה את האשה – ושלכן אינו מוכרח (מצד עצם ענין הקידושין) שהוא יתן לה את הכסף דוקא.

ועפ"ז י"ל, דאע"פ שהתוס' מוכיחים מהלימוד ד"ויצאה והיתה" שהאיש צריך ליתן את הכסף, ומפירושו המלה ד"קידושין" שהאשה צ"ל מקודשת ולא שהאיש הוא "מקודש", מ"מ עדיין לא יודעים דגדר הקידושין הוא שהאיש הוא הקונה והאשה נקנית לו, דאפ"ל דאכן גדר הקידושין הוא הסכם הדדי בין האיש להאשה (עם חיובים שהוא מתחייב לה וחיובים שהיא מתחייבת לו מחמת ההסכם), אלא דהתורה אמרה שבכדי שהסכם זה יחול הוא ע"י מעשה קנין, ואופן הקנין הוא עי"ז שהאיש נותן כסף להאשה.

ולזה באה הפסוק ד"כי יקח" – ולא "כי תקח" – לומר לנו שגדר קידושין הוא, מה שהוא לוקח האשה להיות שלו ולא באופן אחר (שהיא תקח אותו או הסכם הדדי כנ"ל).

אלא דלכאור' באם כבר יודעים גם בלי הפסוק הזה – שהאיש צריך לעשות ה"מעשה קנין" (ע"י נתינת הכסף לה), וזה שהיא "מתקדשת" ולא הוא, אז מה בא פסוק זה ללמדנו בפועל ממש? והיינו, דאם בין כך ובין כך צריך הוא לעשות המעשה קנין וכו', אז למאי נפק"מ בזה שגדר הקדושין הוא שהוא קונה אותה להיות שלו?

ולכן למדה הגמ' מזה – לדעת התוס' – שהתורה רצתה שדבר זה (שהאיש הוא הקונה והאשה נקנית לו) יהא ניכר ומוכח בעצם מעשה הקידושין ע"ז שדוקא הוא יקח אותה לרשותו ולא שהיא תשתתף בפעולת הקידושין.

ובאותיות פשוטות: באם הי' הדין שהאיש צריך ליתן הכסף אבל האשה יכולה לומר שהיא מקודשת לו בזה, אז היינו יכולים לחשוב, שמצד עצם הקידושין אכן אין כאן קונה ומקנה, אלא שהתורה אמרה שמעשה הקנין והקידושין ייעשו ע"י האיש (והא דצריך לומר שהיא מקודשת לו ולא להיפך, הוא משום שהלשון "קידושין" אינו מתאים על האשה כנ"ל מתוס'), ולכן אמרה תורה שלא רק שהוא צריך לעשות מעשה הקנין, אלא שגם צריך לומר שהוא מקדשה בזה, שבזה ניכר שעצם הקידושין הוא מה שהוא לוקח אותה להיות שלו ולא להיפך.

והיוצא מזה לדעת התוס', דתוכן תירוץ הגמ' מדוע בעינן להפסוק ד"כי יקח", הוא אכן ללמדנו מהגדר דקידושין הוא מה שהאיש קונה את האשה להיות שלו, אלא דלתוס' לא צריכים לחידוש זה ללמדנו שהאיש יתן הכסף (ושהלשון קידושין לא שייך על האיש), והא דצריכים לחידוש זה הוא ללמדנו שזה צ"ל מוכח בעצם פעולת הקידושין כמשנ"ת.

ומתורץ היטב א"כ לשון הגמ' והתוס' שהכתוב בא ללמדנו שהיא לא תקדש אותו כו', דהכוונה בזה הוא שגם עצם ענין הקידושין הוא מה שהוא מקדש אותה (ולא רק שמצד הקנין הוא כן). ומתורץ בפשטות אין נלמד דבר זה מהא דכתיב "כי יקח" ולא "כי תקח" – דזהו כל תוכן הלימוד כמשנ"ת.

ומתורץ נמי איך אפ"ל שבהגמ' לקמן יש ספק בדין נתן הוא ואמרה היא, דלהנ"ל מובן שעצם החידוש של הפסוק אינו בדין אמירה אלא בעצם הגדר דקידושין, ורק שמסתעף מזה הדין באמירה. ועפ"ז מובן דאפ"ל ספק באם אפשר לקיים חידושו של פסוק זה – שהוא צריך להיות הלוקח כו' – גם בלי אמירתו בפועל, כמו על הדין דשתיקה כהודאה וכיו"ב (יעויין בר"ן ובאחרונים שם).

ד. ועפכ"ז יחבאר היטיב גם מה שדעת התוס' הוא, שלכו"ע ישנה ב' הלימודים לקידושי כסף, ולא נאמרו כל אחד בפנ"ע (כן מוכח דעת התוס' מדבריהם ד, ב, בד"ה ואימא לדידה, ועד"ז בדף ה, ב, בד"ה כתב רחמנא), דלמשנ"ת נמצא דהלימוד מ"כי יקח" כאילו "בונה" על הלימוד מ"ויצאה וחנם" – דבנוסף לזה שהמעשה קנין כו' צ"ל ע"י האיש, הרי עצם הקידושין הן ענין של קנין, עד שכל מעשה דלקיחה צ"ל על ידו דוקא כנ"ל.

משא"כ לדעת רש"י הרי באמת אין כאן שום "בנין" בין ב' הלימודים ביחד כנ"ל. ואכן שיטת רש"י בפשטות הוא שב' הלימודים נאמרים בפנ"ע (ראה דבריו ריש ד, ב, ד"ה ותנא ובפנ"י שם).

ה. ואם כנים הדברים, הרי מסוגיא זו יסוד גדול למה שכתבתי פעם הוא (ראה בהגליון שי"ל לחה"ס השתא באריכות לפ"ע) די"ל שרש"י ותוס' מחולקים בגדר הקנין דקדושין, דלרש"י הרי עצם הקידושין הוא ענין של איסור, ורק שיש בהם גם מעשה קנין לפעול חלות האיסור, משא"כ לדעת התוס' הרי עצם ענין הקידושין הוא ענין הקנין – שהאשה נקנית לבעלה.

(וביארתי שם עפ"ז כמה דברים בשיטתם, ואציין כאן דוגמא אחת: באם קידושי ביאה הוא גם גדר של קנין או לא, דלדעת התוס' (ב, א, ד"ה משום) גם על ביאה יש שם קנין (ולא הוסיף שכן מוכח נמי מתוד"ה ובעלה (ה, ב) דביאה בקידושין הוא גדר קנין), משא"כ לדעת רש"י אפ"ל שאינו בגדר קנין, ואשר לכן (הובא בשטמ"ק כתובות בשם רש"י מהד"ק) – גם קטן יכול לקדש בביאה, הואיל ואינו בתורת קנין, יעוי"ש).

ולפמשנ"ת בסוגיין מבואר בטוב טעם יסוד פלוגתתם, דהרי מקור הדבר שקידושין הוא ענין של קנין הוא מהפ' דכי יקח וכנ"ל (וכמוכח גם מהגמ' בריש מכילתין, שמחמת פסוק זה דוקא קתני במתניתין הלשון "נקנית"), והרי לרש"י צריכים פסוק זה עבור המעשה קנין בקידושין (שהאיש צריך לעשותו כו'), ושוב אין מקור דעצם הענין דקידושין הוה הקנין, משא"כ לדעת התוס' דזה שהאיש צריך לעשות מעשה קנין יודעים כבר מהפ' דויצאה חנם, הרי הפסוק ד"כי יקח" ("בונה" ע"ז כנ"ל ו) מלמדנו שזהו עצם הגדר דקידושין – שהאיש קונה את האשה להיות שלו כמשנ"ת.

ו. ודאתינן להכא, יש להוסיף עוד מקום אחד דנראה שרש"י אזל לשיטתי' בגדר ענין הקידושין; דאיתא בגמ' לקמן (ה, א) "אמר ר"ה

חופה קונה מק"ו ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה, חופה שמאכלת בתרומה אינו דין שתקנה", ומק' ע"ז הגמ' "וכסף אינו מאכיל, והאמר עולא דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שנא' וכהן כי יקנה קנין כספו, והאי קנין כספו הוא וכו'".

ונראה דחידושו של עולא היתה דאכן אשה ע"י קידושין נחשבת בתורת "קנין כספו", דענין הקידושין לא הווי איסור לבד, אלא גם קנין, ולכן נחשבת קנין כספו. ואכן יעויין בתוס' הרא"ש כאן דאין נפק"מ באיזה קנין עשה הקידושין – כסף שטר או ביאה – דע"י כ"א מהן ה"ה מושל בה ולכן נחשבת קנין כספו.

אמנם ברש"י בכתובות (נח, א) מבואר דהא דגם ע"י שטר וביאה אוכלת בתרומה הווי משום "דאיתקוש הוויית להדדי" (ועד"ז הוא בתוס' הרא"ש לקמן בדף י', וכבר העירו האחרונים שלכאן' סותר דברי עצמו בסוגיין ואכ"מ). ומבואר באב"מ (שו"ת סי"ז) דבאמת אין אשה נעשית קנינו של האיש, וחידושו של עולא הי' רק שנחשבת "קנין כספו" משום שעשה הקנין עם כסף. ולכן בעינן להיקש מיוחד ללמד שגם כשקדשה ע"י שאר אופני קנין מ"מ אוכלת בתרומה, עיי"ש באריכות.

ולדברינו הרי דברי רש"י מבוארים היטב ע"פ שיטתו הכללית בגדר קידושין, שאכן אינו בגדר קנין, ורק שיש בזה מעשה קנין כמשנ"ת, ושלכן גם אינה נחשבת קנינו לענין אכילת תרומה כביאורו של האב"מ בדבריו.



אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
מגיד שיעור בישיבת חובבי תורה

סוכה כז, ב: "תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון בסוכתו של יוחנן ברבי אלעאי בקיסרי, ואמרי לה בקיסריון, והגיע חמה לסוכה. אמר לו: מהו שאפרוש עליה סדין? אמר לו: אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט. הגיע חמה לחצי הסוכה, אמר לו: מהו שאפרוש עליה סדין? אמר לו: אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים, שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים על פי נביאים".

ופרש"י: "מהו שאפרוש עליה סדין - לצל, שלא תשוזפך השמש, מי אסור משום מוסיף על אהל עראי בשבת או לא? אין לך כל שבט כו' - השיאו לדבר אחר, כדאמרינן לקמן (כח, א): שלא אמר דבר אחד שלא שמע מפי רבו. שלא העמיד שופט - מושיע את ישראל, אותן שהיו משמת יהושע ועד שמואל שמשח שאול למלך, יהושע מאפרים, אהוד מבנימין, גדעון ממנשה - הרי מבני רחל, שמשון מודן, ברק מקדש מנפתלי - הרי מבני בלהה, אבצן זה בועז מיהודה, עלי מלוי, תולע מיששכר, אלון הזבולני מזבולן - אלו מפורשים, אבל עתניאל ויפתח ושמגר ויאיר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן, ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש". עכ"ל.

ויל"ע בזה: רש"י כתב בתחלת דבריו ששופט הוא "מושיע את ישראל, אותן שהיו משמת יהושע ועד שמואל שמשח שאול למלך", ומיד לאח"ז מונה יהושע מאפרים! ?

וי"ל: יש סוג שופטים בשם התואר, היינו כפי שהוגדר ומתואר בפ"ב דשופטים פסוק יד ואילך - "ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד שסים וישסו אותם וימכרם ביד אויביהם מסביב ולא יכלו עוד לעמד לפני אויביהם גו' ויקם ה' שפטים ויושיעום מיד שסיהם". (וזהו (בכללות) ספר שופטים). והם היו "משמת יהושע" - כי זה נכתב לאחר מות יהושע - "ועד שמואל שמשח שאול למלך" (ובניו - שמואל-א, ח, א), שאז השתמשו ב(אישיותו של, ונתחדש דינו של) מלך.

יש עוד סוג שופט שהוא כפשוטו (שמו העצמי) - מי ששופט את ישראל. והם היו רבבות מישראל, כמ"ש רש"י עה"פ (בלק כה, ה) "ויאמר משה אל שפטי ישראל".

יש גם השופט הראשי - ראש הסנהדרין. ויהושע הי' ראש הסנהדרין והמסורה. ולבד מזה הנה הוא הנחיל את הארץ לישראל וניהלם במלחמה. ומכיון שלא הי' מלך¹ כמו משה שהי' מלך (רש"י ר"פ קרח), פשוט שיש לקראתו שופט (לענינו) ג"כ, בב' המובנים.

(1) בפשטות צריכים לומר כן, כי לא ידעו בני דני המלך עד שאמרם שמואל - ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ד ה"א ואילך. ובריש הל' מלכים - "שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ למנות להם מלך. . ולהכרית זרעו של עמלק", ולא נתעסק בזה יהושע כ"א שאול.

ויש להקשות:

א. אם הוצרך רש"י למצוא שופט מאפרים, הי' יכול למצוא שופט אחר, דבשופטים יב, יג ואילך כתוב "וישפט אחריו את ישראל עבדון בן הלל הפרעתוני גו' וימת עבדון בן הלל הפרעתוני ויקבר בפרעתון בארץ אפרים בהר העמלקי", דמשמע שעבדון הי' מאפרים?

ב. כן מהו זה שאמר רש"י ". . ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן"?

ואין לומר דרש"י ס"ל שאין למנות כ"א השופטים שנאמר שמות שבטיהם בפירוש, ולא שהיו מארץ שבט מסויים, כי יתכן שבא זה משבט אחר וגר שמה (דו"ק ותשכ"ח שבכל השופטים שהביא רש"י נאמרו שמות שבטיהן בפירוש) –

כי גם נפתלי הביא מ"ברק מקדש נפתלי", שהוכיח ממקום מגורו?

וצ"ע. ובמקום אחר אבאר עוד מזה.

זמרי אם הי' שופט או מלך ואם הי' משבט שמעון

ב. בעיון יעקב (לעין יעקב) מפרש הענין באופן יפה, שלא סתם הפליג ר' אליעזר בדברים, כ"א רצה לרמז ליוחנן ברבי אילעאי תשובה לשאלתו. דשאלתו של יוחנן היתה אם מותר להוסיף על אוהל עראי, ו"באמת ר"א סובר כיון דעראי הוא אין בו איסור משום מוסיף אהל, לזה אמר אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד שופט. וקשה, היאך העמיד שמעון שופט, הא חטא בזנות, וראוי לעונש שלא יעמיד שופט, כדאיתא במדרש ילקוט ריש שופטים דף ט' ע"א²?

אלא דבפ"א שם ה"ג כתב: "אין מעמידין מלך בתחלה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמנהו משה רבינו" – הרי להדיא שיהושע הי' מלך. ועד"ז בפ"ד ה"ח שלומדים כל איש אשר ימרה את פיך מיהושע.

וצ"ל, שאכן הי' לו דינו של מלך, אבל לא הי' מלך ממש, כי (נוסף לזה ש"עיקר המלכות הוא רק ל(זרעו של) דוד" (שם פ"א ה"ט), ויהושע מאפרים, גם הח' מלכים של בני עשו לא נגמרו עד שאול, והכתוב אומר (ס"פ וישלח) "לפני מלך מלך לבני ישראל". אבל לפ"ז גם משה הי' לו רק דין מלך ולא הי' מלך ממש. ועצ"ע.

(2) לפנינו הוא בילקוט שופטים (דף שנג, א) רמז מב, ושם: "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך". והעיון יעקב ממשך לבאר כאן איך הי' זמרי משמעון, וזה סותר הנ"ל?

"ונ"ל, דזמרי כיון שלא מלך רק ז' ימים לא מיקרי מלכות קבוע, כדאיתא בילקוט ראובני סוף פ' בלק בשם המדרש ע"ש, ולכך לא נחשב לכלום. וכשהגיע חמה לחצי סוכה חזר ושאל אותו מהו שאפרוס עלי' סדין, הי' סבור ר"י דאין ראי' מזה, דלמא ענשו של שבט שמעון שלא יצא נביא ממנו, לזה אמר אין לך כל שבט שלא העמיד נביא. ועוד רימז לו ראי' שאמר שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים ע"פ נביאים. וקשה, למה לא נמשכה ג"כ מלכות בית שאול כמו יהודה, שהי' המלוכה רק שאול לו? אלא, צריכים לומר, לפי שחטאו בזנות בימי פלגש בגבעה, לכך בנימין זאב יטרף, שחטף המלוכה לפי שעה - רק עראי. ש"מ, דכל דבר עראי לא נחשב לכלום. כל זה רמז לו ולא רצה לומר לו בפירוש, לפי שלא אמר דבר שלא שמע מרבו. ולכך אח"כ יצא, כפרש"י. וק"ל. עכ"ל.

הנה אף שהוא ביאור יפה, גם כאן יש להקשות:

א. זמרי שהזכיר כאן הי' מלך (כמה שנים לאחר ירבעם) ולא שופט, כמו שכתב בעצמו "זמרי כיון שלא מלך רק ז' ימים לא מיקרי מלכות קבוע" כו'.

וי"ל: תוכן ענין זה מובא בפסיקתא דר"כ בנספחים פ' א' ד"ה ר' בניי (ועד"ז בילקוט שמעוני תורה פרשת וזאת-הברכה רמז תתקנ), בזה הלשון: "י"א שבטים בירך משה, ולמה לא בירך לשבטו של שמעון, לפי שהיה בלבו עליו על אותו מעשה שעשה בשיטים. . ובשביל שלא בירכו לא העמיד שופט. והכת' מלך זמרי שבעת ימים בתרצה (מלכים א טז, טו), א"ר יודן לית שבעת יומין במלכותא כלום". הרי לפי המדרש הנ"ל זמרי המלך נקרא שופט.

אבל לפי זה יש להקשות:

ב. אם נאמר שמלכים נקראו שופטים ג"כ - איך מתאים זה עם מ"ש רש"י בפירוש שופט "מושיע את ישראל, אותן שהיו משמת יהושע ועד שמואל שמשח שאול למלך" ולא יותר, הלא מצינו שגם מלכים נקראו בשם שופט!?

ג. מכיון שזמרי הי' משבט שמעון, למה אמר רש"י שלא מצא מפורש משמעון?

אלא דס"ל שהילקוט (ממדרש תדשא) לא פליג עם שאר המדרשים דלקמן בפנים – שהי' משמעון, רק באופן עראי – רק דלא פריש.

ואולי י"ל, שקושיא אחת מתורצת בחברתה:

שופט כפי שמתואר בס' שופטים היא – כנ"ל – מלאחר יהושע עד שמואל. ודברי המדרשים שדיברו במלכים נקטו שופט בשם המושאל (או שמו העצמי); כי זה שנקרא מלך אינו שולל זה שהוא שופט, שעושה משפט,

וכמו שאמרו בני"י (שם שם, ה) "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים", וכמו שלמה שביקש מה' (מלכים-א ג, ט) "ונתת לעבדך לב שמע לשפט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפט את עמך הכבד הזה",

כ"א שניתוסף לו ענין המלוכה. ומלך הוא גם מושיע, כמו שכתוב שם לאח"ז (פסוק יט ואילך) "כי אם מלך יהיה עלינו". והיינו גם אנחנו ככל הגוים "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו".

ורש"י (מאיזה סיבה) דחק עצמו ככל האפשרי למצוא שופטים ממש (בשם התואר) מכל שבטי ישראל, ולכן לא מנה זמרי משמעון, כיון שלא הי' שופט ממש.

ולפ"ז, לשיטת רש"י צ"ל דלא ס"ל כהעיון יעקב שנתכוון ר"א לרמוז תשובה לר' יוחנן (וכפשטות לשונו השיאו לדבר אחר), כיון שלהעיון יעקב דעיקר תשובתו של ר"א הי' שזמרי הי' שופט, ושהי' משמעון, אלא כיון שהי' (מלך) באופן עראי לא נחשב לכולם.

ובאמת לפום ריהטא לא מצאתי איפה נאמר בכתוב שהי' זמרי משבט שמעון (הי' זמרי אחר בדברי ימי ישראל, זמרי בן סלוא שזנה הי' משבט שמעון (פינחס כה, יד), אבל כמובן אין הכוונה אליו. שו"ר שר"ש באבער הקשה כן גם בהערותיו לפסיקתא דר"כ הנ"ל).

ולפ"ז עוד י"ל, שרש"י נתכוון לומר שלא מצא מפורש בכתוב שהי' שופט משמעון.

שמגר אם הי' משבט שמעון ואם הי' שופט אמיתי

ג. וראה זאת מצאתי במדרש תהלים (בובר) מזמור צ ד"ה [ג] [תפלה למשה]: "אמר ר' יודן [התרצן במדרשים הנ"ל. המעתיק] לא הועמד שופט משמעון, כיוצא בדבר אתה אומר ואחריו היה שמגר בן ענת

(שופטים ג, לא), לא הועמד מלך, כיוצא בדבר אתה אומר מלך זמרי שבעת ימים בתרצה (מלכים-א טז, טו)³.

- לפ"ז מובן שזמרי שהי' מלך לא נקרא שופט (דלא כנ"ל). -

מכאן יוצא ג"כ ששמגר הי' משמעון, והוא הי' שופט ממש לגדרים הנ"ל.

וא"כ שוב יש להקשות למה אמר רש"י שלא מצא מפורש משמעון?

ושתי תשובות בדבר:

א. מוכרח שגם הוא הי' לזמן קצר מאוד, למדרש תהלים הנ"ל שלא נקרא שהי' שופט. אלא, דלא נתפרש כמה.

וכשנעייין בפרש"י עה"פ (שופטים יא, כו) "שלש מאות שנה - משכבשו את הארץ בימי יהושע עד יפתח מכאן יש ללמוד שנות השופטים הנזכרים עד הנה אם שני השעבוד של כל עובדי כוכבים נמנים בתוך ימי השופט אם לאו שנינו בסדר עולם יהושע פרנס את ישראל עשרים ושמונה שנה ואין לו מקרא ממי ללמוד עתניאל ארבעי' שנה ושני שעבוד של כושן רשעתים בכללם אחריו אהוד שמונים שנה י"ח שני' שעבוד של עגלון בתוכם הרי קמ"ח שנה דבורה מ' שנה ושני שעבוד יבין בתוכה הרי קפ"ח כו' הרי שלש מאות" -

נראה שלא מנה שום זמן לשמגר שהי' בתחלת זמנה של דבורה (כי הי' לאחר אהוד. א"כ הי' ג"כ בשנות שעבודו של יבין).

ולכאורה ניתן הי' להקשות מה לנו לידע שהי' שופט בשם שמגר, וגם בשירת דבורה נאמר (שופטים ה, ו) "בימי שמגר בן ענת גו" כאילו הי' זמן מסויים?!

3) ילע"ק בהכוונה של "לא הועמד שופט משמעון, כיוצא בדבר אתה אומר ואחריו היה שמגר בן ענת", "לא הועמד מלך, כיוצא בדבר אתה אומר מלך זמרי שבעת ימים בתרצה". או שעמד או שלא עמד? וכאן לא הקשו ("והא שפט, והא מלך") ותירצו (לית שבעת יומין במלכותא כלום) כמו שאר המדרשים דלעיל, כ"א בחדא מחתא נאמר שלא הי' שופט ומלך ושהי' שופט ומלך?

ואולי י"ל, שכוונה כאן הוא ש"לא הועמד", שלא הי' בתוקף ובקביעות. רק "כיוצא בדבר אתה אומר ואחריו היה שמגר בן ענת", כלומר, שכמו לצאת ידי החובה (כיוצא בדבר) להיות שופט משמעון הי' שמגר שופט, אבל לא שהועמד שופט. ועד"ז במלך זמרי.

וראיתי לתרץ מהמשך הכתוב "חדלו ארחות והלכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות. חדלו פרזון בישראל חדלו עד שקמתי דבורה גו'. ופרש"י: חדלו ארחות - היו יראים ישראל לצאת לדרכם מפני הע"ג והיו הולכים דרך עקלתון בהחבא. חדלו פרזון - ערי הפרזי שאין להם חומה חדלו מהיות יושבים בהם מפני הע"ג ונאספו אל ערי המבצר.

שלפ"ז י"ל שאכן הי' זמן מסויים, אלא דלא הי' שופט באמת, כי לא הושיע בנ"י כ"כ מהאויבים, עד שבאת דבורה וברק והיו לעזר ולמושיע.

ב. עדמ"ש לעיל - דלפום ריהטא לא מצאתי איפה נאמר בכתוב שהי' שמגר משבט שמעון. שלפ"ז י"ל, שרש"י נתכוון לומר שלא מצא מפורש בכתוב שהי' שופט משמעון.

ובמ"א אבאר עוד.



האב זכאי בקידושי בתו

הת' דובער מטוסוב
תלמיד בישיבה

(א) בגמ' קידושין (ד, ב) מובאת המשנה במס' כתובות "האב זכאי בקידושי בתו בכסף בשטר ובביאה". ומפ' רש"י ד"ה זכאי בבתו "שהכסף יהיה שלו והוא מקבל השטר והוא מוסרה לביאה על כרחא לשם קידושין בעודה נערה".

ובתוס' ד"ה האב זכאי בבתו, כתבו "מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שכר לקדש בביאה" (וכן מפ' המאירי כאן כפי' התוס' בלי להביאו בשם הירושלמי). וכן בל' תלמיד הרשב"א כאן: "שהוא מוסרה בע"כ, כך פרש"י, אבל בירושלמי מפ' ובביאה שכר ביאה כו'".

(ב) ולכאוי' יש לדייק כי מכיון שמפורש בירושלמי הפירוש שהאב זכאי הוא בשכר ביאה. מהיכן למד רש"י לפרש לגמ' דידן באופן אחר.

ועיין בתוס' רבינו פרץ כאן שמביא דברי הירושלמי, ומסיים: "ומיהו לפום גמ' (דידן) קרי זכות שיש לו כח לקבל קידושיה". עכ"ל. הרי שגם הוא לומד בשיטת רש"י שהגמ' שלנו חולקת על הירושלמי. ולכאוי' בגמ' לא נזכר בזה כלום יותר מלשון המשנה. ומהיכן למד שלא

כפי' הירושלמי. ועי' ברמב"ם פ"ג מהל' אישות הי"א שמשמיט מ"ש בירושלמי שהאב זוכה בשכר ביאה.

ג) ואולי יש לבאר זה בדרך חדשה, דהנה הרבי מביא בלקו"ש (ח"ד עמ' 8-1337. חט"ו ס"ע 453 ואילך. חכ"ד עמ' 243 ועוד) שישנה מחלוקת בכ"מ בין הבבלי והירושלמי, שיטת הבבלי היא שדנין ומכריע המצב איך שהוא בהווה ומיד ולא על התועלת שתבוא רק אח"כ (אף שהתועלת שאח"כ היא גדולה יותר), ושיטת הירושלמי שצריך להשוות גודל ערך הענינים, ודבר שהוא חשוב יותר, אף שבא לאחר זמן, מכריע הוא את דבר הקל, אף שהוא נמצא עכשיו ע"ש.

ואפשר י"ל כן בגמ' דידן. כי הרי לכאור' עיקר הזכות של האב בקידושי בתו הוא הכסף ומ"מ גבי ביאה זכות זה של כסף בא רק אח"כ (והוא דבר צדדי, שלא כמו קידושין בכסף שהוא דבר הווה חלק מפעולת הקידושין. ועי' בברכת שמואל בשיטת הירושלמי שזכות האב הוה כמו שכירות או תנאי) אולם זה שיכול למוסרה לביאה בע"כ הוא ענין נוכחי שהוא זכות ובעלות שיש לאב בהווה ולא רק אח"כ.

וע"כ למדו כמה ראשונים אשר דוקא הירושלמי לשיטתי' שדנין בדבר שהוא חשוב יותר אף שבא אח"כ כו', ולכן מפ' דהזכות של האב הוא בהכסף, משא"כ לשיטת הבבלי אפ' שהזכות הנוכחית אינה עיקר הזכות, אכ"ז ה"ז מכריע כו'. ולכן מפרשים את המשנה שזכות האב הוא במה שיכול למוסרה למי שרוצה כו'.



חסידות

האבות לא הפסיקו מהתקשרותם למעלה אפילו לרגע

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתניא פל"ד איתא "שהאבות הן הן המרכבה שכל ימיהם לעולם לא הפסיקו אפילו שעה אחת מלקשר דעתם ונשמתם לרבון העולמים". ובלקוטי הגהות שם (הובא בתניא הוצאת הר' חיסריק) ציין לתורה אור משפטים (עז, ב) ש"לא פסקו תמידי מלקשר דעצם כו' אפילו רגע א'".

לפום ריהטא לא מצאתי שמציינים מקור לביטוי זה, ויש לציין לאגרת הקודש לרמב"ן פ"ה שם כותב אודות האבות "כי גם בכל עסקי הגוף כל כוונתם היתה לשם שמים ולא היתה מחשבתם נפרדה מן האור העליון אפילו רגע א'". ואולי יש מקור קדום יותר לביטוי זה.



הלל והודאה

הנ"ל

בתורה אור וישב ד"ה בכ"ה בכסלו בסופו (ל, א) מבאר ענין קביעת ימי חנוכה בהלל והודאה, דהלל ענינו שבח, שעל ידו נמשך האור (כמו שע"י שמשבחים את האדם ה"ז מגבלה את מעלותיו), "אבל בחי' הודאה הוא בחי' שוב". ומשמעות הדברים משמע שמפרש ש"הלל" הוא "רצוא" ואילו "הודאה" הוא שוב. או בסגנון אחר, דהלל ענינו שירה וזימרה ואילו הודאה ענינו תורה ומצות. ובפשטות ניתן לפרש את הדברים, דענין הלל מצד האדם הוא השבח כלפי מעלה שהוא ענין של השתוקקות אל גילוי האור, ואילו הודאה היא קבלת עול מ"ש, בחי' שוב.

אך לפי זה צ"ב קצת למאי נפק"מ ענין גילוי האור שע"י השבח. ובביאור ענין הלל שבדרך מצוותיך מבאר כיצד בהלל עצמו ישנו רצוא ושוב. ובשערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו (שהוא ביאור המאמר שבתורה אור כאן) מבאר כיצד הלל ענינו גילוי האור ואילו ע"י הודאה מגיעים אל העצם. ויש לעיין כיצד להתאים הדברים בתוך לשון התורה אור.



פירוש השם "חינוך קטן"

הנ"ל

ידוע שאחד השמות שנק' בהם "שער היחוד והאמונה" שבתניא הוא "חינוך קטן", כן כותב רבינו ז"ע בהוספות לתניא, ועיין גם בס' "תורת חב"ד – ביבליוגרפיה" חלק א' עמ' 11 מה שהביא בזה מלקוטי הגהות לתניא. [וזאת בנוסף למה שהקדמת שער היחוד והאמונה נק' לפעמים בשם זה]. ולפעמים נק' גם בשם "חנוך" (כ"ה בכת"י "ג" וכת"י "ה" שבספריית רבינו).

ולפום ריהטא טעם הדבר שנק' בשם "קטן" הוא כמו שאגה"ת נק' "תניא קטן" בניגוד לתניא ח"א שהוא "תניא גדול".

אך ראיתי עתה בס' "לפתוח את התניא" (באנגלית), והוא ליקוט פירושים לתניא מהר"ע שטיינזליץ (אבן ישראל) שי' באנגלית, ששם (בביאור דף השער, עמ' 4) תרגם המתרגם (הר"י טאובער שי') "חינוך קטן" – "חינוך של קטן". ואולי הוא מיוסד על הפסוק "חנוך לנער וגו'" שהוא הבסיס להקדמת שער היחוד. אך יש לעיין האם יש מקור קדום לפירוש זה. ולא באתי אלא להעיר.



אגרת התשובה שייך לכל אחד?

הת' שמואל לובעצקי
דעטראיט מישגן

באגרת התשובה פרק ז' מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן אשר הדרך להיות לב נשבר (שעי"ז יגיע לבחי' תשובה תתאה) היא על ידי תעניות וסיגופים, וע"ד דוד המלך ע"ה אשר אמרו רז"ל עה"פ "ולבי חלל בקרבי" שהרגו (ליצה"ר) בתענית, אולם בדורותינו אלה אשר אין לנו כח להתענות וכו', הנה הדרך להיות בבחי' לב נשבר הוא להיות ממארי דחושבנא, וכפי שהולך ומבאר שם בארוכה.

והנה כ"ק אדמו"ר (בהוספות לספר 'שיעורים בספר התניא', וכן בפירושים על אגה"ת) מקשה ע"ז, דלכאורה זהו סותר להמובא בתחילת פרק א' בלקוטי אמרים ששם מבאר אדמו"ר הזקן אשר "צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית", והיות אשר את זה קבע כ"ק אדמו"ר הזקן בספר של בנונים, אשר כפי המובאר שם מדריגת הבנוני הרי היא שייכת לכל אחד, וכידוע הפי' שפירשו חסידים אשר כל המדריגות המובאות בסש"ב - אפי' מדריגת הצדיק המבואר שם - הם רק מדריגות בדרגת הבנוני,

א"כ מובן עפ"ז שגם המבואר בענין "הרגו בתענית" שייך לבנוני ולזמן הזה דוקא, והרי זה סתירה לכאו' להמבואר באגה"ת הנ"ל אשר בדורותינו אלו אי אפשר להתענות, שלכן משנה את סדר העבודה להגיע לבחי' לב נשבר?

ומבאר כ"ק אדמו"ר שבלקוטי אמרים מדובר בבנוני אשר "לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם", וממילא, על מנת להעביר בחי' הרע השורה בקרבו אינו צריך להתענות כ"כ, משא"כ המדובר באגרת התשובה, אשר כמובן בפשטות הכונה היא לא' שצריך להתענות על

שעבר עבירות וכו', הרי הוא צריך להתענות הרבה על מנת להעביר את הרע (יותר ממה שהבנוני צריך להתענות), ואת זה כותב אדמו"ר הזקן לא לפי כוחו של כל אחד (ואשר על כן העבודה להגיע לבחי' לב נשבר בדורותינו אלה היא להיות ממארי דחושבנא).

היוצא מכל הנ"ל הוא, דע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר, הנה המובא באגרת התשובה שאפשר להשיג בחי' ומדריגת "לב נשבר" ע"י "מארי דחושבנא" מדובר ושייך הוא לכל אחד ואחד, שע"כ אין להתענות הרבה וכו'.

ולכאורה עפ"ז צריך ביאור מ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בהמשך פ"ז (באגרת התשובה), דבדורותינו אלו הדרך להגיע להיות לב נשבר הוא "להיות ממארי דחושבנא (כנ"ל) להעמיק דעתו שעה אחת בכל יום או לילה". ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (בקונטרס התפילה פ"י עמ' כד - הובא בספר ביאורים על התניא על אתר) אשר אין המדובר כאן במדריגה השייכת לכל אחד כי אם לצדיקים אשר הנהגתם היא כבלמעלה וכו', משא"כ שאר בני אדם אין עבודה זו צריכה להיות בכל לילה כ"א לעיתים.

ולכאורה דבר זה דרוש ביאור, דהרי ע"פ פשטות הענינים - ובמיוחד לאור ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל - הנה מדריגא זו הרי היא עבור כל כל אחד ואחד?



רמב"ם

המשך בדין משנה מוטבע שטבעו חכמים בברכות

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מחיכתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בקובץ שעבר (תתעב - עמ' 46) הבאנו דברי הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש הל' ז' ודבריו בהל' תפלה פ"א ה"ה, ודקדקנו בדבריו בהל' תפלה - במ"ש "ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום ואין לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה וכל המשנה מוטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה וכו'" - כמה דיוקים:

א. מהו הלשון "ואין לשנותם", הלא כותב אח"כ "ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה" ומה מוסיף במילים "ואין לשנותם". ב. גם יש לעיין מה שהחליף הלשון "ולא לפחות מהם" (שכתב בהל' ק"ש) להלשון "ואין לגרוע ממנה" שכתב בהל' תפילה, ועיי"ש.

ואפ"ל דהרמב"ם כותב כאן ב' ענינים נפרדים: א. ואין לשנותם. ב. ואין להוסיף על אחת מהם ואין לגרוע ממנה. והיינו, דואין לשנותם ר"ל דאין לשנות נוסח הברכה עצמה באמצעיתה (כמ"ש הכס"מ), ובהלשון ואין להוסיף ואין לגרוע בא לומר דאין לחדש ברכה חדשה לגמרי, ואין לגרוע היינו להוציא ברכות מהברכות שחייבו חכמים. ולמשל כשאוכל פרי וחייב לברך עליו בורא פרי העץ, הנה לבד ברכה זו אין להוסיף ברכה מעצמו, דע"ז כתב הרמב"ם "ולא להוסיף על אחת מהם". ובמקום שמחוייב לברך ב' ברכות - כגון ברכת המילה - כתב "לא לגרוע ממנה", ומשו"ה גם שינה הלשון מ"לא יפחות" ל"לא יגרע" כדי להשוות הדין כאן ללשון התורה "בל תוסיף ובל תגרע", דזהו הרי מעין זה, שמוסיף ברכה חדשה וגורע מהברכות.

ומה שנשאר לבאר הוא, מדוע הוצרך הרמב"ם לכתוב דינים אלו, הלא ק"ו הוא, דאם אין לשנות הברכה בודאי אין לחדש ברכה מעצמו.

והנה בקובץ שם חקרנו, איך מתייחסים לשינוי ממטבע שטבעו חכמים במקום שאינו מעכב; אם נימא דהשוני הוא כאינו, דכיון שעיקר הברכה קיים ורק הטפל בהברכה אינו, אזי לא מעכב, או דנימא דשינוי במקום שאינו מעכב הוא שינוי ממטבע שטבעו חכמים למטבע דילי, והמטבע של חכמים אינו מעכב רק בתחילת וסוף הברכה, ובאמצע הברכה אינו מעכב מטבע שלו.

והנה ביארנו שם דלשון הרמב"ם "ה"ז טועה" מורה כצד השני הנ"ל, ועיי"ש. ולפ"ז יש לפרש דברי הרמב"ם הנ"ל, דהא דהוצרך הרמב"ם לכתוב דאין להוסיף ולגרוע על הברכות אעפ"י דכבר כתב דאין לשנות הברכה, הוא משום דהי' אפ"ל דהא דאין לשנות הברכה זהו מפני הטעם דמאחר שכבר יש מטבע שטבעו חכמים שוב אין לשנותו, אבל אם בא לחדש ברכה שאין בה מטבע אולי בזה אין בעיה אפילו אם משנה תחילה וסוף הברכה, ומשו"ה הוצרך הרמב"ם לומר דאין להוסיף ולא לגרוע.

ונמצא דהא דאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים הוא גם על כללות הברכות, דאין להוסיף ברכה חדשה, שזה הוא שינוי ממטבע הכללית של הברכה. ואתי שפיר לשונות הרמב"ם הנ"ל.

ב. בכ"י סימן קח כתב, וז"ל: "כתוב בארחות חיים מהא דאמרינן אם הבדיל בשתייהן יצא, דקדק ה"ר יונה דכל הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסקה". ובשו"ע סימן קח סעי' יב כתב "הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסקה. והרמ"א הוסיף "מיהו אם נזכר שטעה פוסק אפילו באמצע הברכה" ע"כ. הרי דהרמ"א ג"כ מסכים עם פסק המחבר, רק דמוסיף דבאמצע הברכה צריך להפסיק.

והנה מקור דין זה הוא כמו שהביא הב"י והביאו במחבר סעיף ו דמי שלא התפלל מנחה בשבת ומתפלל תפלת תשלומין במעריב הדין הוא דצריך להבדיל בתפלה הראשונה שהיא תפלת ערבית ולא בשני', ואם הבדיל בשני' ולא בראשונה צריך לחזור ולהתפלל עוד תפלה לתשלומין, ומסיים המחבר "ואם הבדיל בשתייהן או לא הבדיל בשתייהן יצא", וטעם הדבר הוא משום ענין תשלומין ואכ"מ.

ומ"מ מהלכה זו למדין, דאם הבדיל בתפילת שמו"ע השני' הבאה לתשלומין אחר שהבדיל בשמו"ע הראשונה הבאה בשביל ערבית, יצא, ולא איכפת לן בזה שהפסיק באמצע ברכת "אתה חונן" עם מאורע שאינו לצורך, דהרי כבר הבדיל, ומזה למד ה"ר יונה וההולכים אחריו דה"ה בכל שמו"ע, אם מזכיר מאורע שאינו לצורך יצא ולא הוי הפסק.

והנה רבו החולקים על דין זה של המחבר והרמ"א. ואדה"ז הביא ב' הדעות ומסיק דמספק יחזור ויתפלל, ואין כאן שאלה של ספק ברכות להקל מצד הדין של תפלת נדבה, וע"ש.

ובין החולקים יש סברות שונות בחילוק דין הבדלה בסעיף י ודין זה דסעיף יב. והט"ז בס"ק יב כתב, וז"ל: "ואיני מבין ראי' זו לדין זה דהתם ודאי זמן הבדלה היא בעת ההיא, רק שזה האיש שהבדיל שנית והוא שלא לצורך כיון שכבר הבדיל בתפלה ראשונה על כן לא הוה הפסקה שהרי לא הפסיק במידי, ואלו לא התפלל תחלה הי' זה חיוב עליו, משא"כ במידי שאין לו שייכות בזמן ההוא ודאי הוה הפסק. ותו, דהבדלה שייכא כל השנה דהא בשעת הבדלה אנו אומרים אפילו מה שלא שייך לעת הבדלה של אותה שעה. . ה"נ הוא מונה באתה חוננתנו ממה שחנן הוא יתברך את עמו, וזו ג"כ מן החנינה שחלק להם בינה להבדיל בין דבר לדבר, אלא שתקנו להזכיר זו בזמן הבדלה וכו', משא"כ באומר בימות החול מה ששייך לפסח אין לך הפסקה גדולה מזו". ע"כ.

הרי דהט"ז הביא ב' סברות לחלק בין הבדלה לשאר הזכרת מאורע; א. משום דמוצ"ש הוא זמן הבדלה, ורק דהגברא כבר פטר עצמו באמירת הבדלה, אך בעצם שייכת עדיין הבדלה להשמו"ע וממילא לא נקרא הפסק. ב. דעצם תפילת הבדלה שייכת לכל שמו"ע רק דקבעוה במוצ"ש בתפלת שמו"ע הראשונה, אבל תוכן הענין של הבדלה שייך לכל השנה.

ומצינו סברא שלישית - הובא בפר"ח ובברכי יוסף - דדין המחבר נאמר רק בתפלת תשלומין כיון דתפלת תשלומין קילא ומשו"ה לא הוי הפסקה, אבל בתפלה העיקרית אם הזכיר מאורע שלא בזמנה הויא הפסקה, והברכ"י למד זה מלשון המחבר עצמו דכתב "הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה", ודקדק הברכ"י למה כתב המחבר "שלא בזמנה", (כוונתו דמאחר שכבר כתב מאורע שאר ימים הרי המאורע כבר ידעינן שהוא שלא בזמנה), ופירוש שה"שלא בזמנה" קאי על התפלה ור"ל תפלת תשלומין.

ובזה אתי שפיר מדוע הלכה זו דהזכרת מאורע בשאר ימים נמצא כאן בסימן קח המדבר אודות תפלת תשלומין, דבפשטות מאי שייך ענין טעות בתפלה לתפלת תשלומין, ולפי ביאור הברכ"י אתי שפיר דכל דין זה הוא רק בתפלת תשלומין. ולדעות האחרות צריך לומר דמשו"ה מובא הלכה זו כאן משום דמקור ההלכה הוא מהדין בסעיף י, ודו"ק.

ואחר כ"ז עדיין צ"ע, דהרי הבאנו לעיל וגם בקובץ שעבר דדין המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הוא רק בתחילת וסוף הברכה, ובאמצע הברכה לא מעכב אם שינה ממטבעות הברכה, וא"כ מאי איכפת לן אם הזכיר מאורע שאר ימים בתפלה, הרי לכל הדעות לא יחא זה גרוע ממשנה המטבע ממה שטבעו חכמים באמצע הברכה דאינו מעכב.

והנה בין להצד שהבאנו לעיל דהמשנה ממטבע שטבעו חכמים הפירוש הוא דמה שמשנה כאילו אינו, ובין להצד דחל על השינוי שלו שם מטבע, יש לתרץ קושיא זו, וכדלהלן:

דלצד הא' הנ"ל י"ל, דמה שאמרינן דאם משנה המטבע באמצע הברכה הויא כאילו לא אמר כלום והמילים שאמר כמי שאינו, שייך זה לומר רק כשמה ששינה אינו מטבע שטבעו חכמים, דאז שייך לומר כמי שאינו, אבל כשהשינוי הוא בנוסח שטבעו חכמים כגון זה שהזכיר מאורע שאר ימים, הנה לא שייך לומר דזה כמי שאינו.

ולצד הב' הנ"ל דכשמשנה המטבע חל עליו שם מטבע שלו, דכ"א יכול לחדש מטבע בהברכה, ג"כ אפ"ל דדוקא על מטבע חדש שייך לחול עליו שם מטבע השייך לברכה זו, אבל אם אמר חלק ממטבע אחר השייך לזמן אחר א"א לחול עליו מטבע של ברכה בשאר ימים, ורק על מטבע חדש שייך לחול שם מטבע, ודו"ק.

והנה לא פירש המחבר באיזה מאורע שאר ימים מדובר, ואדה"ז פירשו וכתב "כגון יעלה ויבא שלא בראש חדש וחולו של מועד, או של שבת ויו"ט בחול", וע"ז קאמר הרמ"א לפי פירוש רוב הפוסקים מלבד הברכ"י והפר"ח דלא הוי הפסקה, ולכאורה צ"ע, דבסימן תרצג הביא הב"י בשם הארחות חיים "אין אומרים תחינה . . בשני הימים (היינו בפורים ובשושן פורים) אבל לקרות בתורה ולהזכיר על הניסים אסור כי אם בארבעה עשר" (ר"ל דבשושן פורים אסור להזכיר על הניסים). עכ"ל. וכתב הב"י ע"ז "ואיני יודע מה איסור יש בהזכרת על הניסים", והרמ"א שם בדרכי משה כתב "ואיני מבינו דמאחר דאין צריך לאמרו אם אמרו הוה הפסק בתפילה ובברכת המזון ואין לך איסור גדול מזה". עכ"ל.

ולכאורה שיטת הב"י היא לשיטתי' כאן בסימן קח דאם הזכיר מאורע שאר ימים לא הוי הפסקה, אבל דברי הרמ"א סותרים לכאו' את זה את זה, דבסימן קח הסכים עם הב"י וכאן כתב דהוי הפסקה.

ואולי י"ל דשאני על הניסים מיעלה ויבא; דנוסח על הניסים כל עיקרו הוא אודות נס מפורט שנעשה בזמן ההוא, כלשון "בימי מתתיהו" ו"בימי מרדכי ואסתר" – דהנוסח הוא ספור מה שקרה, וא"כ אינו שייך ליום אחר בשנה כלל כ"א רק ביום ההוא שנתקן לאומרו, משא"כ יעלה ויבא, הנה אע"פ שמזכיר ר"ח מ"מ עצם התפילה של יעלה ויבא שייך לאמרו בשאר ימות השנה, ודו"ק.

ולפ"ז נמצא דיש ג' דרגות בתפלה: א. הבדלה, ששייך בעצם לכל השנה כולה (לצד הב' של הט"ז). ב. יעלה ויבא, דעיקר התפלה שייך לכל השנה כולה. ג. על הניסים, דמיוחד ליום שנתקן (לדעת הרמ"א) והנ"מ ביניהן היא כמ"ש לעיל.



הלכה ומנהג

אין מעבירין על המצוות בטלית ותפילין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' כה סעי' א': "אחר שלבש טלית מצויצת יניח תפילין שמעלין בקודש והמניחים כיס התפילין לתוך כיס אחת צריכין ליהדר שלא יניח כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם הטלית, כדי שלא יעברו על המצוות".

ועיין במ"א ס"ק א', שס"ל, דאפילו אם נגע בתחילה בהתפילין אין קפידא בזה כיון שהתפילין עצמן מונחים בתוך כיסן, אבל עיין בהביאור הלכה ד"ה שלא יניחו שהב"ח הט"ז והנשמת אדם אין מחלקין כהמ"א. וממשיך שם הביאור הלכה, שאפילו אם אירע לו כן כשהוא יושב בבהכ"ס ברבים ומתבייש עי"ז, מסתפיקנא אם יש להקל, מכיון שדעת ה"חי אדם" והפמ"ג דהדין דאין מעבירין על המצות דין תורה הוא, וכבר פסק בשו"ע לעיל סימן יג בהג"ה דד"ת אין נדחה מפני כבוד הבריות, עיין שם כל דבריו.

אבל עיין שו"ע רבינו סעיף ב', "המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס א' יזהרו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בתפילין קודם שפגע בטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ותפילין אינן נוהגין בשבת ויו"ט ותדיר קודם לשאינו תדיר".

דמדברי רבינו מוכח שהוא סובר קצת כהמ"א שלא שייך כאן האיסור של אין מעבירין על המצוות כיון שהתפילין מכוסים, אבל כיון שסוף כל סוף יש תפילין בתוך הכיס ע"כ לכתחילה אין לשים התפילין בתוך כיס הטלית באופן שיצטרך לעבור על המצוה.

ונראה לומר שאחד המקורות של רבינו הוא מהמשנה במנחות פ"ב: "מצות העומר להביא מן הקרוב", ועיין שם בהגמרא "ואיבעית אימא משום דאין מעבירין על המצות".

והנה משם מוכח שגדר הדין דאין מעבירין על המצות שייך אפילו במקום שליכא עדיין החפצא של המצוה. דהנה קודם שקוצרים

השעורים הרי אין על השעורה שום קדושת מצוה, ומ"מ מצינו ששייך שם גדר דאין מעבירין על המצוות, דמשום כך צריך לקצור דוקא מן הקרוב, וכ"ש בנידון דידן שכבר יש החפצא של מצוה היינו התפילין (אלא שהן מכוסין), ששייך הדין של אין מעבירין על המצוות.

ועיין לשון הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין פרק ז' הלכה ה', "אין מביאין מנחה זו אלא מארץ ישראל שנאמר והבאתם את עומר כו' לא בא מן הקרוב ומביאין אותה מכל מקום מארץ ישראל".

בין מלשון המשנה "מצות העומר" ובין מלשון הרמב"ם מוכח שדין זה הוא רק לכתחילה, וע"כ יפה כותב רבינו כאן שאע"פ שאינו עובר על "אין מעבירין על המצוות" בשהתפילין מכוסין, מ"מ צריך להשתדל להניח התפילין תחת הטלית כדי שלא יצטרך לעבור על המצוה.



אודות התפלה בשפות זרות בבתי חב"ד

הרב יהודה מ. כהן
כולל צמח צדק ירושלים

המנהג הנפוץ בבתי חב"ד, שכשציבור המתפללים אינם מבינים לשון הקודש משתתפים הם בתפילה על ידי שהם מתפללים בשפתם הם, ואח"כ חוזר הש"ץ את התפילה בלה"ק וכולם עונים אמן. ויש לעיין בזה ע"פ הלכה האם נכון לנהוג כך, ומהו הסדר הראוי בזה, וכדלקמן.

דהנה בסי' קכד סעי' י' כתב אדה"ז וז"ל: "כשש"ץ חוזר התפילה יש לכל הקהל לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן. ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה". ע"כ. והרי כשאינם מבינים לשון הקודש, ממילא גם אינם מכוונים לברכות הש"ץ, וכמ"ש הב"י וב"ח ריש הסימן "בלישנא דמכיון אינו שייך אלא המבין".

[ועוד יותר לפמש"כ אדה"ז בהמשך דבריו שם, שאם אין ט' המכוונים לתחילת הברכות הרי הש"ץ אומר תחילת הברכות לבטלה וכו', והרי כשאינם מבינים שפת התפילה אינם יודעים גם מהו תחילת ברכה ומהו סופה כו'], וא"כ אין שום מקום לחזרת הש"ץ בכה"ג, ואדרבה קרובים להיות ברכותיו לבטלה וכו', וצ"ע לישב המנהג.

ב. והנה כל זה הוא כשהציבור המתפללים בעצמם את התפילה, אבל כשאין הציבור מתפללים בעצמם [לא מפני חוסר ידיעה בענין התפילה אלא מחוסר הרגל ו"גירסא דינקותא"], ובלשון הב"י ריש סי' קכד "שאינו בקי היינו שאינו יודע להתפלל", הרי שבפרטיות יש בזה כמה בעיות, דמלבד זאת דע"פ רוב אין לכולם סבלנות לקרוא את כל השמו"ע מתחילתו ועד סופו (מצוי בעיקר אצל מבוגרים), הנה גם אם יתאזרו בסבלנות לעבור על כל השמו"ע, הנה בדרך כלל אין מקפידים להוציא בפה את אותיות התפלה, כי אם בקריאה ועיון בעלמא, דבכה"ג אין יוצאים ידי חובת תפילה דהא בעינן שיוציא בשפתיו [ובר"כ קשה למצוא שיאמרו בפה את כל התפילה] דכל זה נכלל בה"אינו בקי" כנ"ל, שלזה תקנו חז"ל התקנה דחזרת הש"ץ שנתקנה "להוציא את מי שאינו בקי", דע"י שישמעו חזרת הש"ץ כהלכתה יצאו י"ח תפילה, אלא דלזה צריך בירור אם שייך שיצאו י"ח בחזרת הש"ץ בכה"ג, כדלקמן.

דהנה בריש הסימן כתב אדה"ז וז"ל: "לאחר שסיימו הציבור תפילתם יחזור הש"ץ התפילה בקול רם, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפילה מהש"ץ ויוצא . . ואינו יוצא אלא כשמבין בלה"ק אלא שאינו יודע להתפלל, אבל אם אינו מבין מה שהש"ץ אומר אינו יוצא בשמיעה מהש"ץ". עכ"ל.

ולפ"ז בנדו"ד שאין מבינים לה"ק, הרי אינם יוצאים בחזרת הש"ץ בכה"ג, ונמצא שהם אינם מתפללים כלל, והש"ץ לבדו הוא המתפלל ביחידות [אם אין לכה"פ ששה שמבינים ומתפללים בלה"ק דהוי רוב מנין - כמ"ש אדה"ז סי' סט ס"ה] ואין כאן תפילה בציבור כלל, וא"כ אי אפשר להתפלל בכה"ג באופן הנ"ל (בלה"ק).

והנה אופן הרצוי להתפלל בכה"ג הוא כמ"ש אדה"ז בהמשך הסעיף "אלא צריך להתפלל לעצמו בלשון שמבין". אכן כבר נתבאר דמיירי בכה"ג שאינם מתפללים כדת וכדין, וא"כ הברירה היחידה שנותרה לכאורה היא, שיעבור לפני התיבה אחד המכיר שפתם של המתפללים, ויתפלל בקול רם את כל השמו"ע בלע"ז, וישמעו הקהל ויענו אמן וכו', בכל פרטי דיני חזרת הש"ץ כשיוציאים י"ח שנתבארו שם בהמשך הסעיף, דרק בכה"ג יצאו י"ח תפילה.

אלא דבמשנה ברורה סי' קא ס"ק יג הביא דברי החת"ס שכתב בחריפות שלא התירו להתפלל בכל לשון כי אם באקראי אבל לא בדרך קבע, וא"כ לכאורה גם פתרון זה נפל ולא יהי' שום אופן שיהי' תפלה

בציבור בכה"ג, והוא ז"ל הוכיח מהא גופא דלא תיקנו חז"ל נוסח תפלה בלע"ז אע"פ שכבר אז לא כולם היו יודעים לה"ק, וכמ"ש "ובנ"י הם חצי מדבר אשדודית כו"ו דמזה מוכח דלא איכפת לן שלא יתפללו אלו שאינם יודעים לה"ק. אכן ס"ל דכל זה הוא במצב שיש מנין לתפילה גם מבלעדו אלו שאינם יודעים לה"ק, שאז במקרה הגרוע יקיימו מנין לתפילה ויצרפו אותם אע"פ שכשלעצמם לא יתפללו. אבל במצב כזה שלולי אלו שאינם מבינים לה"ק לא יהיה תפילה כלל אזי יש להתפלל אפי' בלע"ז.

ועוד, דהחת"ס איירי באופן שידעו להתפלל בלה"ק רק שרצו לעקור התפילה בלה"ק, והשמיטו התפילה על הגאולה ושיבת ציון וכו' כפי שהאריך שם. והיינו שתכלית כוונתם היתה טמיעת היהודים בגולה רח"ל, אבל כאן, מלבד שזה האופן היחיד שאפשר להתפלל, הנה הכוונה הרי היא להיפך התפללו אודות הגאולה וכו', ואדרבא זהו תכלית הכוונה [בבתי חב"ד כו'].

ולפ"ז חזר הדין שיתפלל הש"ץ בלע"ז ולא כפי שנהוג להתפלל בלה"ק.

ג. לכאו' הי' אפשר למצוא מקום להתפלל בלה"ק ע"פ המשך דברי אדה"ז שם (אחרי מש"כ שיתפלל לעצמו בלשון שמבין) "כי אף באמירה אינו יוצא אלא אם כן מבין, שהרי כשאינו מבין אינו מכוין אפי' באבות, ומי שלא כיון באבות לא יצא י"ח". ומזה שנתן טעם למה שאינו יוצא י"ח בלה"ק דזהו מפני שאינו מכוין באבות, נראה דאם יבין עכ"פ פירוש ברכת אבות, יצא י"ח.

ועפ"ז יש להש"ץ להתפלל בלה"ק, אלא שידאג מקודם שהציבור יבינו ברכת אבות, ואז יצאו י"ח. ובהמשך דברי אדה"ז שם "לפיכך חייב הוא ללמוד להבין פירוש התפילה ולפחות ברכת אבות" (וכמ"ש במ"ב שם ס"ק ב), ועכ"פ אין בזה בעיה מצד עצמו בזה שמתפלל בלה"ק, כי אם מצד חסרון הכוונה באבות.

איברא, דעל כרכך כוונת אדה"ז במש"כ דהחסרון הוא מצד העדר כוונה באבות, אינו נתינת טעם על זה שאינו יוצא י"ח בשמיעה, כי אם על זה שאינו יוצא י"ח אף כשאומר בעצמו, דזהו משום שאינו מכוין באבות, אבל זה שבשמיעה אינו יוצא זהו מטעם דלא שייך כלל גדר שמיעה כשאינו מבין הלשון, ובלשון הב"י "דלישנא דיכוין אינו שייך אלא במבין" כנ"ל, והיינו דכאילו אינו אומר כלל תיבות התפלה, דאין החסרון כאן משום כוונה באבות, אלא שאע"פ שאומר תיבות התפילה

בעצמו, מ"מ אם אינו מבין אינו יוצא י"ח משום חסרון כוונה באבות. וההכרח לכך הוא, דהנה על מ"ש אדה"ז "כי אף באמירה אינו יוצא אא"כ מבין" צויין על הגליון "עי' הרב רבינו יונה, רא"ש פ"ז דברכות", והנה הר"ר והרא"ש קאי בברכת המזון דס"ל סופר מברך ובור יצא, וכתב ע"ז הרא"ש (שם אות ו) "מכאן רוצים להביא ראיה דאשה יוצאה בברכת המזון בשמיעה אע"פ שאינה מבינה לה"ק ואינה צריכה לברך בלשון שהיא מכירה, ואין ראיה מכאן, דדילמא מיירי הכא שהוא מבין לשון הקודש אבל אינו יודע לברך". והנה כן פסק בשו"ע סי' קצג דאין יוצאות י"ח ברכת המזון אם אינם מבינות לה"ק.

וכתבו במג"א, וב'עולת תמיד' ו'בלבוש', דכל זה הוא כשיוצא י"ח בשמיעה, דאז אינו יוצא י"ח אם אינו מבין הלשון, אבל אם אומרת בעצמה, ה"ה יוצאת י"ח אף אם אינה מבינה הלשון. אבל אדה"ז בסי' קפה בהגה"ה חולק עליהם, ואחד מראיותיו הוא מזה ש"הרא"ש והר"ר כתבו בהדיא בלשון שמבינות", וכוונתו למ"ש הר"ר שם "כיון שהאשה חייבת בברכת המזון ואינה מבינה לשון הקודש אינה נפטרת בברכה ששומעת מהאנשים, אלא צריכה לברך בלשון שהיא מבינה" [וכן הוא בלשון הרא"ש, דבהביאו דעת הי"א שיוצאת אע"פ שאינה מבינה כתב "ואינה צריכה לברך בלשון שהיא מכירה ומכלל לאו אתה שומע הן דלדידו דס"ל שאינה יוצאת צריכה לברך בלשון שמבינה"], והיינו דלא כמ"ש הלבוש שבאמירה יוצאים י"ח בלה"ק גם אם אינו מבין. דאי הכי לא הו"ל למימר שתברך בלשון שמבינה, כי אם שתברך בעצמה בלה"ק שיוצאת בכל גווני.

ונמצא א"כ, בדברי הרא"ש והר"ר דמיירי ברהמ"ז, למה כ' אדה"ז דה"ה לגבי תפילה דאינו יוצא אם אינו מבין. והנה לפ"ז לכאור' קשיא טובא, דא"כ מהו שנתן טעם להא דאינו יוצא י"ח אם אינו מבין דזהו משום שאינו מכוין באבות, הא הר"ר והרא"ש איירי לענין ברכהמ"ז דשם אין כלל דין כוונה כו', ועל כרחך דהא דאינו יוצא י"ח אינו משום דין כוונה, אלא דמדינא הכי הוא, דאינו יוצא אא"כ מבין. [ואם כן בתפילה גם אם יכוין לא יצא י"ח].

ועל כרחך דב' ענינים יש כאן: א) מה שאינו יוצא בשמיעה מכיון שכשאינו מבין אינו מכוין וממילא אינו יוצא י"ח מהש"ץ בתפילה ומהמברך ברכהמ"ז, וב) מה שגם כשאומר בעצמו אינו יוצא י"ח משום שאינו מכוין, והיינו דאם לא הי' בתפילה דין כוונה הי' יוצא י"ח באמירה אע"פ שאינו מבין. וה"ה בברכהמ"ז דאינו יוצא י"ח, נתן

אדה"ז טעם בסי' קפת דהוא משום "שאינן אני קורא בו וברכת את ה' אלוקיך כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו", וכוונת אדה"ז בסי' קכד הוא רק להוכיח שה"ה בתפילה, דגם אז יהי' הדין שכתבו הרר"י והרא"ש, דהא בתפילה גם יש דין כוונה דמשו"ה צריך לכוין לפחות באבות, ומשו"ה אינו יוצא כשאינו מבין גם אם אומר בעצמו, והיינו דאין הכוונה דזה שאינו יוצא י"ח הוא משום שבפועל אינו מכוין באבות, אלא הכוונה דמזה שיש דין כוונה באבות מוכח דבתפילה ישנו דין כוונה בכלל, כדמוכח מהגמ' ברכות לד, ב, דאמרי' "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולם יכוין את לבו באחת, אמר ר' חייא באבות", היינו דדין כוונה באבות נגזר מדין הכוונה בכלל שישנו בתפילה. וזהו ההוכחה דכמו ברכהמ"ז שיש דין כוונה ומשו"ה אינו יוצא י"ח באמירה אם אינו מבין, ה"נ בתפילה [אלא דאחר שלמדנו זה מדין כוונה, הנה די אם יבין ברכת אבות לבד, וזהו כוונת אדה"ז במ"ש "לפיכך חייב ללמוד ולהבין לפחות ברכת אבות", וד"ל].

וא"כ בהכרח דכ"ז הוא באמירה לבד, דלזה סגי בכוונה באבות, אבל בשמיעה הא דאינו יוצא הוא משום שאינו מכוין לברכות הש"ץ ולא סגי בפירוש ברכת אבות, וכל מה שכתב אדה"ז "כי אף באמירה וכו'" הוא בהמשך למ"ש שיתפלל "לעצמו בלשון שמבין" ולא בלה"ק, אבל בשמיעה כו"ע מודי דהן בברכהמ"ז והן בתפילה אינו יוצא י"ח כשאינו מבין. וא"כ תו אין מקום להוציא הרבים י"ח בחזרת הש"ץ כשאינם מבינים הלשון.

ד. והנה לכאור' יש עוד מקום ליישב המנהג להוציא י"ח בלה"ק, והוא ע"פ משנ"ת דילפינן תפילה מברכהמ"ז. דהנה הא דאינו יוצא בברכהמ"ז י"ח הוא רק לשיטת הרא"ש והרב"י, דכוותיהו ס"ל לכל הפוסקים, אבל שיטת רש"י היא דבלה"ק יוצאים י"ח בכל מקום אף אם אינו מבין, וילפי' מהא דבמגילה יוצא י"ח אף כשאינו מבין, דאמרי' בגמ' "אטו אנן אחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן", וה"ה נמי בברכהמ"ז דיוצאים י"ח בלה"ק אע"פ שאינו מבין. וכתב הרמ"א דהמנהג בברכהמ"ז הוא כרש"י, ובלשון אדה"ז שם "ויש אומרים שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו. . . וכן נוהגים אע"פ שראוי להחמיר כסברא הראשונה". ולפ"ז, הרי כל מה שכתב אדה"ז דבתפילה אינו יוצא י"ח הוא לשיטת הרא"ש [כנ"ל], אבל לכאור' אפשר לנהוג כרש"י בברכהמ"ז, ושפיר יוצא י"ח.

איברא, דהא גופא טעמא בעי, מדוע בתפילה כתבו המחבר וכל הפוסקים בפשטות שאינו יוצא י"ח, ולא אישתמיט שום פוסק המזכיר את שיטת רש"י בנוגע לתפלה! ובפשטות צ"ל, דגם בברכהמ"ז לא פסקי' כרש"י כי אם שכן הוא המנהג, וכפי שרומז אדה"ז דמצד הדין הי' ראוי להחמיר כו', ומשו"ה בברכהמ"ז שהיה כן המנהג אפשר לנהוג כרש"י, אבל בתפילה שלא היה המנהג כרש"י, נשארה ההלכה כמות שהיא דפסקינן כהרר"י והרא"ש, ומשו"ה לא הזכירו שיטת רש"י בתפילה.

ולפ"ז, בנדו"ד שנוהגים כרש"י גם בתפילה, יש להחזיק המנהג. אלא בזה גופא יש לדון אי הוה מנהג בטעות כו'. ועוד דיל"ע אם זהו הסיבה שלא הובא שיטת רש"י בהל' תפילה, דהנה כמה מהפוסקים שאלו קשיא זו ולא תירצו.

ובספר ערוך השולחן סי' קכד הק', וז"ל: "והנה בסי' קצג מבואר שרש"י חולק בזה וס"ל דנשים יוצאות בשמיעה . . . וא"כ פשיטא דבתפילה יוצאים". ותירץ, "ואפשר לומר שבזה חמורה תפילה יותר שהרי בקידוש וברכהמ"ז ובכל הברכות אחד יוצא בתפילת חבירו . . . ובתפילה אינו כן דדוקא בתפילת ש"ץ יוצאים...". עכ"ל.

ולכאו' כדבריו כן כתב רבינו בסי' נט סעי' ד' "אינו מוציא אלא שליח ציבור את הציבור, דהיינו כשיש שם ט' השומעין ועונין אמן, אבל כשאין ט' שומעין, יחיד הוא ואין יחיד מוציא את היחיד...". ובסי' תקצ"ד כתב וז"ל "אם אין שם תשעה שעונין אמן אחר ברכתיו, אין אדם יוצא בתפילתו אפילו מי שאינו בקי... ואפילו אם הוא בענין שא"צ לענות אמן אחר ברכתיו כגון שעדיין לא התפלל תפילת מוסף בלחש ונמצא שהוא צריך להתפלל בשביל עצמו בלחש, אלא שהוא מתפלל בקול כדי להוציא... ונמצא דאף אחד לא יענו אמן אחר ברכתיו אין כאן חשש ברכה לבטלה, אעפ"כ אם אין ט' שעונין אמן אין תפילתו נקראת תפילת הציבור, ואין אדם יוצא י"ח בשמיעה אלא אם אן שומע תפילת הציבור... וכו', עיי"ש בארוכה. ונמצא, דבתפילה, הנה בשביל להוציא י"ח לא די בהדין הכללי דשומע כעונה (דבזה יוצא י"ח גם בלא עניית אמן כשהמברך מחוייב בזה כמו שנת' בסי' רטו) אלא צריך ג"כ שיקרא תפילת הציבור, וזהו בהכרח ע"י תשעה ששומעים ומכוונים ועונין אמן, דבלא"ה אין זה תפילת הציבור (כנ"ל מסי' נט סעי' ד').

ולפ"ז אפשר, שרק בברכהמ"ז שייך לנהוג כרש"י משום דהא דס"ל לרש"י דיוצא י"ח בלה"ק הוא בדין שומע כעונה, דבלה"ק יוצא י"ח אף בשאינו מבין. אבל בתפילה בענין נמי שיקרא תפילת הציבור, וזה אי אפשר רק אם יש תשעה שמכוונים (ועונים אמן). והרי כשאינם מבינים אינם מכוונים כנ"ל [מהב"י], מה גם שכשאינם יודעים הברכה הוי אמן יתומה כמבואר בסי' קכד סעיף יא, וא"כ גם עניית אמן אין כאן, וא"כ אין זה נק' תפילת הציבור, ומשו"ה לא הזכירו הפוסקים ואדה"ז בהל' תפילה את שיטת רש"י.

והנה כשיש עכ"פ ששה המבינים לה"ק - דאז חשיב תפילת הציבור ע"י רוב מנין - אזי י"ל דגם אלו שאינם מבינים יוצאים י"ח, דלא גריעי מעם שבשדות דר"ג וכמ"ש בערוה"ש שם. אבל כשכל הציבור אינם מבינים, א"כ כשמתפלל בלה"ק אין כאן תפילת ציבור כלל, ובהכרח שבכה"ג יהיה חזרת הש"ץ בלע"ז כנ"ל, ועדיין צ"ע.



דין ברכת ההדלקה בהידור מצוה [גליון]

הרב אהרן בן ציון הלפרין כפר חב"ד, אה"ק

בקובץ האחרון הבאתי להקשות, לדידן שנוהגים כ'המהדרין מן המהדרין' (וכדעת הרמ"א), וכאשר יש כמה בני בית בבית אחד, כל אחד מדליק נרות חנוכה לעצמו, שצ"ב דהרי מעיקר הדין מדליק נר איש וביתו, וא"כ מה שכולם מדליקים הוא רק הידור וא"כ איך אפשר לברך על הנרות הרי אין מברכים על הידור מצוה.

והבאתי ג' דוגמאות שאין מברכים על הידור מצוה בנרות חנוכה גופא. א. בשכח לברך קודם ההדלקה ונזכר לאחר שכבר הדליק נר אחד, שאין מברך על הנרות הנוספים. ב. אם טעה במספר הימים והחסיר במנין הנרות, שאח"כ כשנזכר אינו מברך כשמדליק את הנר הנוסף. ג. אם לא היה לו שמן כ"א לנר אחד, ואח"כ הגיע לו עוד שמן שאינו מברך על הנרות הנוספים. וציינתי שם לפוסקים המדברים בזה.

אבל שוב מצאתי שיש חולקים באופן הא' הנ"ל (ומזה נוכל ללמוד לדוגמאות האחרות גם, ואכ"מ) וסוברים, שאם שכח לברך ונזכר לאחר שהדליק נר אחד, עדיין יכול לברך על ההדלקה. והוא ברע"א (מהד"ת סי' יג). וראיתי מציינים שכן פוסקים גם בשו"ת כת"ס או"ח סי' קלה, ועוד. וכן במנח"י (ח"ד סי' קטו) כתב עפ"י הכת"ס הנ"ל לחלק בין

נזכר לאחר שהדליק רק נר אחד, שאז לא יברך כיון שאין מברכים על הידור, או שנזכר לאחר שכבר הדליק לכה"פ שני נרות, שאז כיון שכבר עקר את עיקר המצוה שהוא להדליק נר אחד, ועדיין לא הגיע לידי ממה"מ, שפיר יכול לברך כיון שאין בידו שום מצוה.

אבל כ"ז אין עדיין לתרץ קושייתנו הנ"ל, כיון שהכל מודים - חוץ מהשפ"א שציינתי בגליון הקודם, וכן בא"ר שמביא הגרע"א שם - שאין לברך על הידור מצוה, אלא שבדוגמאות הנ"ל פוסקים להקל, כיון שמצרפים דעות שאפשר לברך גם לאחר עשיית המצוה, וכן מצרפים דעה שבנר חנוכה עדיין מקרי עובר לעשייתן אף לאחר שהדליק וכו' עיי"ש.

אבל כ"ז עדיין לא מתרץ, איך מברכים כאשר יש כמה בני בית בבית אחד, שאז הוי רק ברכה על הידור, ודו"ק.

ובקובץ הקודם כתבו ב'הערת המערכת' לתרץ, שאם מכוונים שלא לצאת אינם יוצאים ידי חובה, וכפי שהדין הוא דאפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה, אם יש היפך כוונה אינו יוצא, וא"כ ה"ה בנידון"ד כיון שאנו נוהגים כמה"מ, הוי כאילו מכוונים שלא לצאת וממילא מחוייב להדליק בעצמו מעיקר הדין, וא"כ שפיר יכולים לברך.

ויפה כתבו, והוא ע"ד לשון הידוע (לקו"ת נצבים נג, סע"ג) "הקושיא טוב והתירוץ פשוט". וכווננו בזה להגרע"א (שם) שכתב כן, והביא שכן כתב המג"א (סי' תרעז סק"ט) תשובת מהרי"ל (סימן קמה) לגבי אורחים שגם הם ידליקו לעצמם נרות חנוכה, ואין כאן ברכה לבטלה "כיון שאינו רוצה לצאת בשל אשתו, ממילא חל חיובא עלי". ע"כ.

אבל מה שעדיין צ"ב הוא, דכל זה - שאם מכוון שלא לצאת מחוייב לברך בעצמו - הוא רק אם הוא מצ"ע, יש לו חיוב. אבל מה נענה לשיטת הפנ"י והחכ"צ ועוד שציינתי בקובץ הקודם, שמעיקר הדין 'נר איש וביתו' אין החיוב על 'קרקפתא דגברא' אלא הוא חובת הבית שבכל בית יהיה נר חנוכה אחת בשביל פרסום הנס - ראה אנצ' תל' חט"ז עמ' רנא. (ואולי לשיטתם הוא ע"ד חיוב מזוזה, ועדיין יל"ע בזה), ולכן פוסק בכח"צ שאפי' קטן שמדליק שפיר דמי, וא"כ מה מהני מה שמכוונים שלא לצאת בהדלקה, הרי מעיקר הדין, מרגע שהדליק בעה"ב כבר פקע החיוב מבית זה, וכל ההדלקה הוא רק להידור מצוה, והדרא קושיא לדוכתא איך מברכים ע"ז. ובפרט כאשר יש בחורים שמתארחים אצל בע"ב וכיו"ב, שמלכתחילה אין להם בית,

ו(לכאורה) מעולם לא היה להם חיוב מעיקר הדין. וא"כ מה מהני מה שמכוונים שלא לצאת מבעה"ב.

ואולי הכוונה, שגם לשיטתם על כל אחד ואחד מוטל החיוב שיהיה נר חנוכה מחוץ לבית מצד חובת הבית, אבל אינו פשוט כ"כ, ויש עוד לעיין בזה, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



חיוב הכרזה במציאה לאחר יאוש

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בשו"ע אדה"ז דיני גזילה וגניבה סעיף יא כותב בסופו: "ובמדינות אלו המנהג להתזיר מן הדין כל גולה וגניבה אפי' לאחר יאוש ושינוי רשות, אלא שאם נתן דמים מחזירים לו דמיו ואין לשנות ואם אינו מכיר הבעלים יכריז ויודיע כדרך שנתבאר במציאה".

ובספר אמרי יעקב (על שו"ע"ר חושן ומשפט) בביאורים על סעיף זה הקשה, דמנין לו דין זה שצריך להכריז, הרי על פי דין תורה ודאי שהוא נקנה לו, רק ע"פ דינא דמלכותא נוהגים לפסוק שיחזיר לבעלים (עי' רמ"א סי' שנו סעיף ו' ובש"ך שם ס"ק ו'), וא"כ דיינו אם נחייבו להחזיר כשנמצאים כאן הבעלים שתובעים החזרתו, אבל אם אינם לפנינו ולא יודעים כלל מי הם מנין לנו לחדש שיש חיוב הכרזה, דהרי לא מצאנו שע"פ דינא דמלכותא יהיה כן. ומציין שכן הקשה בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' נט) והעיר מדברי אדה"ז לענין מציאה דאין צריך להכריז, ונשאר בצ"ע.

ב. והנה בדיני מציאה ופקדון סי"ח כותב אדה"ז "וכל זה משורת הדין אבל טוב וישר לעשות לפני משורת הדין להחזיר אפי' ברוב בני עם אחר למי שיתן סימן אע"פ שכבר נתייאש, אבל אין צריך להכריז ולהודיע, אלא אם באו הבעלים מאליהם ותבעו ונתנו סימן מחזיר להם ואם יודע מעצמו של מי הוא יחזירנו לו אע"פ שלא תבע, וכן בדבר שאין בו סימן אם יודע בבירור של מי הוא יחזירנו לו אע"פ שכבר נתייאשו, שהיאוש אינו כהפקר גמור שאינו מתייאש ומפקיר מרצונו".

והקשו האמרי יעקב והאמרי יושר דלכא' דברי אדה"ז צריכים עיון, דבמציאה פסק דאין צריך הכרזה, ובגזילה פסק דצריך הכרזה.

ולכאורה החילוק בין דינים אלו פשוט; דבגזילה החיוב להשיב הוא מכח דינא דמלכותא דינא או תקנת בית דין, וכמבואר בש"ך שצויין לעיל דגם בישראל דיינו הכי, וכיון שיש חיוב להחזיר א"כ ה"ה כדין כל אבידות וגזילות שיש חיוב להחזירו וכן להכריז על מציאתו, אבל בדיני מציאה חיוב ההשבה אינו תקנת חכמים אלא הנהגת "טוב וישר" משום "לפנים משורת הדין" (וראה מה שביאר הקצוה"ח סי' רנט סק"ג, וכן ביאר בספרו אבני מילואים סי' כח ס"ק ב', שבי"ד תיקנו תקנה זו להשיב הגזילה כיון דבלאו הכי יש הדין דדינא דמלכותא דינא בזה ע"ש), ולכן פוסק שאין חיוב להכריז.

ג. ולהעיר ג"כ מדברי אדה"ז בהל' שבת (סימן שלד ס"ז) גבי דליקה בשבת שכתב "ואם הם רוצים יכולים לזכות לעצמן במה שהצילו כיון שהוא אמר להם הצילו לכם הרי הפקיר להם וזכו מן ההפקר, ואם הם יראי שמים ואינן רוצים לזכות כיון שיודעים שלא מרצונו הפקיר אלא רוצים להחזיר לו ולקבל שכר על טורח הצלתם הרשות בידם ואין בזה משום שכר שבת, שהרי הכל שלהם שזכו בו מן ההפקר", עיי"ש המשך הלשון. ומה שמביא אשר מדת חסידות לותר משלו בכל דבר. הרי מבואר דאף במקום שאינו מפקירו מרצונו זכה בו המוציא ונחשב שלו לגמרי אף מצד יראת שמים ומדת חסידות, וא"כ חיוב ההשבה הוא רק מנהג טוב וכיו"ב, ולכן מובן שאין בכיו"ב דין הכרזה, אבל אה"נ במקום שיש תקנה להשיב, וכגון בגזילה וכיו"ב הנה נתנו בזה דיני וחיובי השבת אבידה שיהא ג"כ בהכרזה.

ד. בשו"ע אדה"ז הל' מציאה שם כותב "וכל זה משורת הדין אבל טוב וישר לעשות לפני משורת הדין להחזיר אפי' ברוב בני עם אחר למי שיתן סימן אע"פ שכבר נתייאש, אבל א"צ להכריז ולהודיע אלא אם באו הבעלים מאליהם ותבעו ונתנו סימן מחזיר להם". ובגליון מצויין "עי' ש"ע ס' רנט סעי' ה' וכ"מ בגמ' גבי כופרא שם כג, א".

והנה בשו"ע שם אכן כותב המחבר דין זה (חוץ מהא דאין צריך הכרזה), אבל הגמרא גבי כופרא לא הבנתי מאי משתמע מיני'. דז"ל הגמ' ופי' רש"י ב"מ כג, ב: "ההוא גברא דאשכח כופרא בי מעצרתא (כופרא - זפת, דבר שאין בו סימן הוה. רש"י) אתא לקמיה דרב א"ל זיל שקול לנפשך, חזייה דהוה קא מחסם (מלשון "לא תחסום" - מגמגם בדבר ולבו נוקפו. רש"י), א"ל זיל פלוג ליה לחייא ברי מיניה, לימא קא סבר רב מקום לא הוי סימן, א"ר אבא משום יאוש בעלים

נגעו בה דחזא דקדחי ביה חלפי (אורטי"א בלעז גדלו עליה ש"מ מימים רבים היה שם וכבר נואשו הבעלים. רש"י).

וצ"ב כיצד משמע מגמרא זו שיש להחזיר אף לאחר יאוש?

ואין לומר דהראיה היא מזה שלכתחילה "ההוא גברא" לא רצה לקחתו לעצמו, דהרי אדרבה מהא שרב הודיע פסקו בתוקף שיכול להתחלק בחצי מהמציאה עם בנו, משמע דאחרי יאוש אין צורך להחזיר כלל, ובפרט למסקנת הגמ' שמדובר בחפץ ישן מאוד ואז הרי היאוש הוא מרצונם של בעלים ועדיף מסתם יאוש.

ובכלל צ"ב למה לא מציין לדברי הגמ' המפורשים דף כד, ב, שכן ענה שמואל לרב יהודה שאף בשוקא אם בא ישראל ונתן סימן חייב להחזיר משום לפנים משורת הדין, וצ"ע.

ה. בשוע"ר שם ממשיך: "וכן בדבר שאין בו סימן אם יודע בבירור של מי הוא יחזירנו לו". ואוי"ל קצת מקור לזה מהגמ' שם כד, א: "ת"ש המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. . הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשים מהן", וישנו מ"ד בגמרא שרוצה ללמוד שהמעות היו מפורזין, והקשו עליו בגמ' "אי במפורזין מאי איריא מקום שהרכיב מצויין שם אפילו אין הרכיב מצויין שם", עיי"ש בגמ'. והקשו במפרשים, מה היתה דעת המ"ד להעמיד במפורזין וכי לא ידע שהגמ' תקשה "מאי איריא וכו'", והריטב"א (מובא בשטמ"ק) כותב שאפשר שסובר שנקט התנא בתי כנסיות ובתי מדרשות שמצויים שם רבנן שמחזירים האבידה יותר ממה שהדין מחייב, שהם עושים לפנים משורת הדין, והיינו שהם סבורים שהמאבד אינו מתייאש עדיין, קמ"ל שמתיאש.

והרי מעות הוא דבר שאין בו סימן, ומ"מ רואים שהיו מחזירים לפני משורת הדין אם יודע של מי הוא.



הנחת הס"ת הב' על הבימה לפני שמגביהים הראשונה

הת' ניסן משה הכהן ווייספיש

תלמיד בישיבה

באתי בזה לעורר על מה שראיתי נוהגין בימים שמוצאים ב' (או ג') ספרי תורה, ולא אומרים קדיש רק אחרי גמר הקריאה בס"ת השני (כמו ר"ח טבת שחל בחול וחול המועד פסח, שאומרים קדיש אחרי גמר

העלי" הרביעית, וכן בשמח"ת ור"ח טבת שחל בשבת ור"ח אדר, ור"ח ניסן שחל בשבת שמוציאים ג' ס"ת) שאחרי גמר הקריאה בס"ת הא' מגביהים הס"ת וגוללים אותו, ורק אז מניחים הס"ת השני על הבימה [שלא אומרים קדיש רק בגמר הקריאה או בין הס"ת הב' להג'].

אבל בשו"ע כתוב שצריכים להניח הס"ת השני על הבימה לפני שמגביהים את הראשון, אפי' שאין אומרים קדיש על הראשון, דזהו לשון השו"ע או"ח סי' קמז סעיף ח': "ביום שיש ב' ס"ת, לא יפתחו הב' ולא יסירו המפה עד שיגללו הראשון", וכותב הרמ"א, "הגה, ואין מסלקין הראשונה עד שכבר הניחו השני' על השלחן שלא יסיחו דעתן מן המצות, ומוציאין ב' הספרים כאחת, ותופסין השני' עד אחר שקראו בראשונה". עכ"ל.

וכותב על זה המשנה ברורה ס"ק כז בשם השערי אפרים וז"ל: "ומניחין השני' על השלחן קודם הקדיש כדי שיאמרו הקדיש על שתיהן, ואח"כ מגביהין הראשונה וגוללין אותה. . . וביום שיש ג' ס"ת כגון ר"ח טבת שחל בשבת וכה"ג אזי אחר שגמרו בראשונה מניחין השני' ואין אומרים קדיש רק מגביה הראשונה וגוללין כו' וכנ"ל, ואחר גמר קריאת השני' מניחין השלישית אצלה שהיא לצורך מפטיר וא"צ להניח הראשונה רק אומר חצי קדיש על שני ס"ת אלו ומגביה השני' ופושטין השלישית וקורין לעולה למפטיר". עכ"ל. (נמצא בשערי אפרים שער י' סעיף יב).

וכן בספר קצות השלחן בסי' פד סעי' ב', בבדי השלחן מציין להשערי אפרים וכותב וז"ל: "וכשמוציאין ג' ספרים לא יקחו ספר א' מעל הבימה עד שיביאו ספר הב'". עכ"ל.

הנה רואים מכאן שהסיבה לזה שמניחין הס"ת השני על הבימה לפני שמגביהים הס"ת הראשון היא לא מפני הקדיש, דאפי' כשאין אומרים קדיש אחרי הס"ת הא' (כנ"ל) צריכים להניח הס"ת השני על השלחן לפני שמגביהין הראשון, אלא הסיבה לזה שצריכים להניח הס"ת השני על הבימה לפני שמגביהים הראשון היא כדי שלא יסיחו דעתן מן המצוות כמ"ש הרמ"א.

גם שאלתי לכמה רבנים בנוגע להנ"ל, ואמרו שההלכה היא כנ"ל, וכן צריכים לעשות.



חילוק בדברי אדה"ז בין דיני ערב שבת לדיני ערב פסח

הת' שמואל ביסטריצקי
שליח בתות"ל רוטוב ע"נ דון

בשוע"ר הלכות שבת סי' רנב סעי' כ' כתב אדה"ז, וז"ל: "מצוה על כל אדם שיממש בכגדיו ע"ש סמוך חשכה שלא יהיה בהם דבר שאסור לצאת בו בשבת אפי' למנהגנו כהאומרים שאין לנו עכשיו ר"ה גמורה...". עכ"ל.

ובהל' פסח סי' תלג סעי' מ"ב כתב, וז"ל: "ויזהר כל אדם לבדוק ולנער הבתי ידיים והכיסים של הבגדים שלו ושל התינוקות, לפי שלפעמים מכניסין בהן חמץ. וא"צ לבדוקן בליל י"ד שהרי למחר כשיאכל חמץ אפשר שיחזור ויכניס בהן חמץ ומה הואיל בבדיקתו, אלא יבדקם וינערם למחר בשעת הביעור, ואף אם רוצה להחמיר על עצמו ולבדוקם בליל י"ד צריך לחזור ולבדוקם למחר בשעת הביעור...". עכ"ל.

ובהקדים, דהנה שני הלכות הנ"ל, יש להם נקודה משותפת, דשניהם הם ציווי של חכמים שיעשו כך בערב שבת וחג כדי למנוע שלא יעברו אח"כ על דברי רבנן. דבהלכות שבת כתב שצריך ומצווה למשמש בכגדיו ע"ש סמוך לחשכה, והטעם לכך הוא, כדי שלא יהיה בהם דבר שאסור לצאת בו בשבת, ואיסור זה הוא איסור מדרבנן (מכיון שכיום, כפי שמציין אדה"ז אין לנו רה"ר גמורה).

וכן בהלכות פסח כתב, שבערב פסח צריך אדם להזהר ולבדוק את הבגדים שלו בערב פסח שלא יהי' בהם חמץ, והסיבה לבדיקה זו היא כדי למנוע שלא יעברו על דברי חכמים שיהיה חמץ ברשותם, דגם בנדו"ז האיסור הוא דרבנן.

ועוד, בדברי אדה"ז גופא מוכח שאיסורים אלו הם דרבנן; דלגבי שבת כתב בסי' רנב סעי' י"ח "אבל מותר לצאת לר"ה סמוך לחשכה במחט התחובה לו בכגדו וכל כיו"ב בענין שאם היה יוצא בו בשבת היה פטור מן התורה. . ואף שהוא אסור בשבת מגזירת חכמים...". עכ"ל.

וכן לגבי פסח כתב אדה"ז בסי' תמו סעי' א' "אע"פ שכבר ביטל כל חמצו בליל י"ד מ"מ חייב לבערו מדברי סופרים שמא ישכח ויאכלנה...". עכ"ל.

וא"כ נמצא, דשני הלכות הנ"ל עוסקים בהנהגה שמטרתה היא מניעת איסור דרבנן, ולכאורה אפשר לדייק מדוע כתב בהל' שבת שם

ש"מצוה על כל אדם שימשמש בבגדיו בע"ש", ואילו בהלכות פסח כתב "ויזהר כל אדם לבדוק ולנער", הרי שני הבדיקות הם לאותה מטרה - למנוע איסור דרבנן, ומדוע שינה וחלק בלשונות?

ובפרט שכידוע שדייק אדה"ז הרבה מאוד בלשונו, וודאי לא חילק ביניהם סתם.

ואולי אפשר לומר - ע"פ מש"כ ה"תהלה לדוד" בסי' רנב סקט"ז - שמה שכתב שבע"ש מצוה על כל אדם למשמש בבגדיו, אין כוונתו שמצוה להוציא את החפץ מהכיס, אלא רק שידע שיש לו משהו בכיסו וממילא גם יזהר לא לצאת עם החפץ לרשות הרבים.

ועפ"ז י"ל, דמטעם זה כתב בהלכות שבת "מצוה", דמצד עצם הדין (עיין סעי' י"ח באותו הסימן) מותר לצאת עם חפץ בשבת, ולפיכך כתב מצוה, לומר שמצוה מן המובחר היא לבדוק את בגדיו בערב שבת, ורק לבדוק ולא להוציא.

ועפ"ז יובנו דברי אדה"ז בהל' פסח, ששם כתב "ויזהר כל אדם לבדוק ולנער הבתי ידיים כו'" ולא כתב שזהו מצוה מן המובחר כבשבת. דבפסח יש צורך לבדוק ואף לנער, שלא כבשבת שמספיק שידע שיש לו בכיסו אלא צריך גם להוציא את זה, כי זה חמור יותר (החמץ מן השבת), ולכן כתב שצריך לנער. ויובן ג"כ הא דפתח את ההלכה בכך שצריך להזהר – היינו להקפיד על כך מאוד - ולא כמו בשבת שזהו רק מצוה מן המובחר.

ולא באתי אלא להעיר ולדייק בדברי אדה"ז, וכלשון בני אדה"ז בהקדמה לשו"ע "שלונו הוא צח ומלתא בטעמא", ואפשר להרחיב, ואכ"מ.



בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

ראיתי מה שכתב בגליון שעבר הרב אהרן בן ציון הלפרין שי', מש"כ "לרחק" סברתי ולקרב סברת הרב סילבערבערג שי', בהנדרון שדנו ע"ז בגליונות הקודמים.

הנה אחר נתינת תודה על הטירחא לעיין בדברי (אפי' ע"מ "לרחק"), הנה אחר העיון בדבריו פעמים ושלש, לא ראיתי בדבריו

לדחות מש"כ בגליונות הקודמים, והעיר על דבריו בקיצור, כיון (כמו שכבר כתבתי), אין לדבר סוף, ובזה אסיים השקו"ט בענין זה בל"נ (חוץ אם יעורר איזה נקודות חשובות או חדשות שיש לדון עליהם), ואתן לקוראים החשובים לעיין בדברינו (ובדברי הרב סילבערבערג שי') ולהחליט בזה.

[לא אחזור עוה"פ על כל השקו"ט הולך וחוזר כדי שלא להלאות הקורא, ובפרט שכבר חזרנו ע"ז כמה פעמים¹].

הנה הנ"ל השיג עלי במה שכתבתי שחידושו של אדה"ז בסי' רסג קו"א סק"ח (שלא חל עליו בקבלתו רק שבותים שעל גופו אבל לא התלויים חוץ לגופו) קאי רק בנוגע איסורים דרבנן (שבותים), אבל לא בנוגע איסורי דאורייתא². וע"ז כתב הנ"ל (אחר שהביא בקיצור החילוק בין גדר תוס' שבת לגדר "קבלת שבת" - עיצומו של יום), שגדר "קבלת שבת" הוא שקיבל השבת עצמה, וממילא הרי זה כולל איסורי דרבנן ג"כ (כמו שבת עצמה). ובזה ישנו חידושו של אדה"ז בדין "קבלת שבת" שהגם שאסור בכל האיסורים, מ"מ לא חל עליו איסורים שחוץ לגופו, כיון שמעולם לא קיבלם על עצמו (כמ"ש אדה"ז בקו"א), וממילא מובן שפיר "שאיין לחלק כלל בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן, כיון שגם איסור השבותים ב"קבלת שבת" אינם תלויים כלל וכלל בקבלתו (- ודלא כמו שכתבתי בגליונות הנ"ל), אלא כל איסורי תורה ואיסורי דרבנן הולכים יחד דכאשר מקבל עליו את השבת חייב בכל האיסורים איזה שיהיו כמו שבת עצמה, ומכיון שאדה"ז ס"ל שאיסורים שחוץ לגופו לא חלים עליו (מצד דעת האדם שמעולם לא קיבל ע"ע), א"כ באותו מדה הוא כן בנוגע כל האיסורים שנובעים מ"קבלת שבת" ואין נ"מ בין איסור תורה לאיסורי דרבנן. עכת"ד הנ"ל ומסיים על זה "ודוק היטב".

ואודה ואבוש שאחר העיון בדברי הרב הנ"ל, לא ראיתי שום סברא או ראי' להפריך או לסתור מה שכתבתי (ומכ"ש לא באופן של "מעיקרא דינא פירכא" כמ"ש הרב הנ"ל), ולא הצלחתי (אחר העיון "הדק היטב") להבין דבריו כלל:

1) וראה בארוכה הדיון בזה בגליונות תתסו - תתע, תתעב.

2) אם ישנם איסורי דאורייתא כזה ששייך בזמן תוס' שהם חוץ לגופו - כגון דין "וינפש בן אמתך" לדעת בעל האג"מ שדננו ע"ז באורך בגליונות הקודמים.

שהרי כותב בעצמו, שהטעם שאין חלים עליו שבותים שחוץ מגופו הוא משום "שאיסורים שחוץ לגופו מעולם לא קיבל ע"ע"³ - ושוב כותב "שגם איסור שבותים ב"קבלת שבת" אינם תלויים כלל וכלל בקבלתו [ההדגשה במקור. חג"ש] ..., אלא כל איסורי תורה ואיסורי דרבנן הולכים יחד" (כנ"ל), "ואח"כ מסיק "ומכיון שאדה"ז מבאר שאעפ"כ אינו חייב באיסורים שחוץ לגופו (והטעם הוא מצד דעת האדם [ההדגשה במקור. חג"ש] כיון שזה מעולם לא קיבל ע"ע), א"כ מובן שבאותו מדה הוא חל לגבי כל איסורי שבת הנובעים מ"קבלת שבת" שלו".

הנה אינו כותב שום ביאור, ראי' או סברא למה "מובן" שכל איסורי תורה ודרבנן "הולכים יחד", ואדרבא, לענ"ד איפכא מסתברא: מכיון שהטעם שאינו חייב בשבותים התלויים חוץ לגופו הוא מצד שודאי לא קיבל עליו (כלשון אדה"ז בקו"א) - הנה לענ"ד הסברא מחייבת, שבד"א (שאיך חייב על שבותים שחוץ לגופו), דוקא ענינים אלו שתלויים בעיקר בקבלתו ואינם קשורים (כ"כ) בעצם ענין השבת שקיבל עליו, שבהם יש לחלק בין ב' סוגי איסורים (אם על גופו או חוץ לגופו), ושזה קיבל עליו וזה לא קיבל עליו (מהטעמים המבוארים בקו"א). משא"כ איסורים מה"ת שקשורים בעצם ענין השבת שקיבל עליו שהם חלק מאיסורי שביתה-שבת שקיבל ע"ע⁴, מנין המקור והסברא לחלק באיסורים דאורייתא גופא? ומש"כ כדבר הפשוט ש"כל איסורי תורה ואיסורי דרבנן הולכים יחד", מטעם "כיון שגם איסור השבותים ב"קבלת שבת" אינם תלויים כלל וכלל בקבלתו" - לענ"ד לשון זה אין לו שחר ולא הצלחתי להבינו, והרי לשון אדה"ז בקו"א ברור מלשונו שאיסורים התלויים בגופו "קיבל עליו", וא"כ מהו הפי' שכתב הנ"ל ש"אינם תלויים כלל וכלל בקבלתו"? ומה שהסיק עפ"ז

(3) מה שכתב בהע' 3 שלכאור' איך שייך לומר שאין מקבל עליו איסורים שחוץ לגופו כיון שמקבל שבת ע"ע, והעלה סברא שמ"מ כיון שהכל תלוי בקבלתו לכן איסורים שחוץ לגופו שלא קיבל עליו אינם חלים, אבל לא ניהא לא בזה ("מכמה צדדים" - שלא פירטם), והניח בקושיא (הגם ש"איך שיהיה הרי ברור מדברי רבינו שמהני מה שאינו מקבל ע"ע איסורים שמחוץ לגופו"). - ולא ידעתי אם קאי כל דבריו על איסורים דאורייתא או על איסורים דרבנן, ואם קאי על איסורים דרבנן, מאי קישיתי' עם הטעמים של הלבוש והמהרי"ו שמביא אדה"ז בקו"א בפירושו.

(4) ובפרט לפי מה שהבאתי מרבינו זי"ע (בלקו"ש חל"א משפטים (ב)), בגדרי שביתת עברו כו'.

שבודאי "הולכים ביחד" איסורי תורה ואיסורי דרבנן⁵ - לא כתב ההכרח לזה, והרי ע"ז גופא אנו דנים, אם יש איזה ראי' וסברא לומר ש"הולכים יחד" וממילא ללמוד מהא שכתב אדה"ז בפירוש (רק) בנוגע איסורי דרבנן שכ"ה גם באיסורי דאורייתא, או דלמא י"ל (על יסוד דברי וסברת אדה"ז גופא) שאין הם "הולכים יחד".

ומה שהביא (פעמיים) לשון אדה"ז בסי' שצג ס"ב "אבל אם התפלל תפלת ערבית של שבת הרי קבל עליו שבת עצמה כיון שהתפלל תפלת ליל שבת ונאסר בכל השבותים כמו שבת עצמה לבד ממה שנעשה ע"י אחר" [ההדגשות בדברי הכותב הנ"ל. חג"ש], לא הבנתי איזה מציאה מצא בדברי אדה"ז אלו, והרי דברי אדה"ז פשוטים, שכיון שקבל עליו שבת עצמו הרי מונח בקבלתו שיהי' כמו שבת עצמה עם כל חומרותיה וסייגיה, וכלשון אדה"ז בקו"א סי' רסא סק"ג "כיון שקיבל השבת קיבל כל חומרותיה וסייגיה השייכים לעיצומו של יום", וכלשונו בקו"א רסג סק"ח "דהמקבל שבת מבעוד יום על עצמו אף שמסתמא קבל עליו כל חומרות וסייגים השייכים לשבת כמ"ש סי' רסא" ע"ש, משא"כ הנעשה ע"י אחר לא מונח בקבלתו" כמבואר בקו"א סי' רסג הנ"ל. ואת"ל - הי' אפשר לדייק להיפך, שאדה"ז מדייק לכתוב "שבותים", ושולל שבותים הנעשה ע"י אחר⁶, אבל איסורי דאורייתא הנעשים ע"י אחר מאן דכר שמי'?

ומה שהאריך להשיג עלי בסוף דבריו על מש"כ בגליון ד (תתע) להוכיח כדברי מסי' רסא ס"ג, הנה אברר שיחתי עוה"פ: שהרי בסעיף הנ"ל מבואר שכל ההיתר לעשות ע"י נכרי הוא דוקא הרבה זמן קודם הלילה, אבל חצי שעה קודם הלילה (אפי' קודם ביה"ש) שאז אפשר שכל מקומות ישראל קיבלו עליהם את השבת אסור לעשות ע"י נכרי ע"ש, וכ"ה בסו"ס רסג.

(5) ולכאור' הרי זה ע"ד סברת הרב סילבערבערג שי' בגליון ב (תתסח) "כל דתקון כעין דאורייתא תקון" (או שהוא אותו סברא ממש במלים אחרות), וכבר הארכתי בזה בגליון ג (תתסז).

(6) אלא שלקושטא דמלתא אין ראי' כ"כ, שהרי אולי אין בכלל במציאות איסורי מה"ת חוץ לגופו שאסורים בזמן התוס' (מטעמים אחרים) כו', וכמו שהערתי בגליונות הנ"ל. ועכ"פ אינו רואה שום ראי' לנדו"ד מדברי אדה"ז אלו.

והנה לדעת הראיני"ס שי' הרי הטעם שאין איסורים דרבנן שחוץ לגופו חלים ע"י קבלתו, הוא משום ("כעין דאורייתא") שאין איסורים דאורייתא חלים בזמן התוס'.⁷ וע"ז רציתי להוכיח, שבשלמא את"ל שבאיסורי תורה אין נ"מ ושפיר חלים גם איסורי תורה שחוץ לגופו בזמן התוס' (מצד עצם דין שבת שקיבל ע"ע), הרי שפיר י"ל שבנוגע איסורים דרבנן שתלויים בקבלתו, ויש סיבה מסויימת (המבואר בקו"א) למה אין חלים בזמן התוס' שבותים שחוץ לגופו, הנה בהתבטל הסיבה בטל המסובב, וממילא כשבא הזמן של "חצי שעה קודם הלילה" שאז אין סיבה זו, הרי חלים עליו איסורים אלו ג"כ [וכאלו נאמר, שבקבלתו מונח שקודם חצי שעה אין חלים איסורים אלו, משא"כ חצי שעה - שאז אין סיבה הנ"ל - חלים עליו בדרך ממילא מצד קבלתו גופא].

משא"כ אם נאמר שכל הדינים של איסורים שחוץ לגופו מתלי תלוי באיסורים דאורייתא שחוץ לגופו, ובקבלת שבת מבע"י (קודם חצי שעה) אין חל עליו איסורי דאורייתא אלו,⁸ הנה בהתקרב חצי שעה קודם השבת כמה חלים איסורים אלו.⁹ ולענ"ד הוא חידוש גדול לומר כן בנוגע איסורים דאורייתא (ש"פתאום" בהתקרב זמן הנ"ל חלים עליו). - חוץ אם נאמר (ע"ד הנ"ל) שמונח בקבלתו גם בנוגע איסור דאורייתא שאין איסורים שחוץ לגופו חלים עליו עד התקרב חצי שעה קודם הלילה, ולכאור' זה חידוש גדול (בלי מקור), ועדיין לא הוכחנו כלל שלדעת אדה"ז פרטי האיסורים דאורייתא תלויים באיכות קבלתו ודעתו.

(7) ראה גליון ב (תתסח) שהאריך רב הנ"ל להסביר ולבאר (לדעתו) - על יסוד שיחה של רבינו ז"ע בענין תוס' שבת - שכמו "שמחלקין בתוס' שבת בין איסור מלאכה לשאר עניני דאורייתא הקשורים בשבת ויו"ט", כמו כן "אין כ"כ פלא אם מחלקים באיסור מלאכה גופא בין איסור התלוי בגופו לאיסורים שהם חוץ לגופו". - היינו שס"ל לרב הנ"ל, שבעצם אין איסורים - דאורייתא וממילא דרבנן - שמחוץ לגופו חלים בזמן התוס'.

(8) כיון שהוא זמן התוספות וכנ"ל.

(9) ופשוט שמש"כ אדה"ז בסי' רסא שאסור לעשות מלאכה ע"י נכרי בתוך חצי שעה, הוא אפי' אם קיבל שבת קודם. ומה שמשמע בדברי הרב אבצ"ה שי' בגליון הנ"ל שמירי שקיבל עליו שבת בתוך חצי שעה - לא דק בלישני'.

ואיך שיהי', אפי' אם לא נקבל ראי' זו, אבל מ"מ בכל דברי הנ"ל לא ראיתי שום ראי' (או הסבר - לפי קט שכלי) לדחות מש"כ¹⁰.

והבוחר יבחר.



(10) והנה בהע' 4 שם העיר עוד על מש"כ בגליון א (תתסז) אם ע"י קבלת הבעל ע"י תפלה (עניית ברכו כו') חל על אשתו ג"כ איסור מלאכה, וכפי שדן בזה כמה ממחברי זמנינו (כולל בעל האג"מ בתשובתו, ושו"ת שבט הלוי ח"ז סל"ה כפי שצויין במלקטים), ויש לו שורש כבר בפרמ"ג וכו' ע"ש. והרב סילבערבערג שי' השיג על מש"כ בנדון זה בגליון ב (תתסח), והחזיק אחריו הרב הלפרין שי' בגליון האחרון.

והנה אין הזמ"ג כלל להאריך בזה (שלכן לא כתבתי עוד בזה לע"ע), ורק אעיר קצת על מש"כ הרב הלפרין בקיצור ובנקודה מפני כבודו שטרם לכתוב בזה, וכדי לסלק מעלי קצת מטענותיו [ולהעיר, שלא החלטתי שום דבר בזה, וכ"ש לא להלכה למעשה, ורק עוררתי הענין להוסיף בשקו"ט (וכפי שאכן הצלחתי!)] עם איזה הערות לפולא]:

מה שנקט שעיקר הערתי הוא בנוגע קבלת ע"י תפלה (ולא שיש חילוק בזה בין קבלה ע"י יחיד או ע"י ציבור), ולכן העיר עלי א) שאף קבלה ע"י אמירה הוא קבלת עיצומו של יום (ולמה הדגשתי דוקא תפלה), ב) אף בקיבל עיצומו של יום (ע"י תפלה כו') יכול לעשות מלאכה ע"י ישראל אחר כמפורש באדה"ז.

הנה בגליון הנ"ל כתבתי במפורש שהנדון אם קיבל עם הציבור המתפללים, ומדיני גרירה שנגרר אחר בעלה, וע"ד שמצינו בסו"ס רס"ג שקבלה ע"י ציבור גורר אחרים עמהם. [אגב, מש"כ בפשטות שקבלה ע"י אמירה לבד הרי זה קבלת עיצומו של יום - וציין לקו"א סי' רסא סק"ג בסופו וסי' רעא סי"ד ובקו"א סק"ה שם - לא ידעתי מה הפשיטות בזה, כיון שבשלחנו מזכיר אדה"ז תפלה או ברכו (ראה רסא ס"ג, רסג סכ"ה (אמנם בקו"א שם לא הזכיר תפלה, אבל עיין קו"א רסא סק"ג), שצג ס"ב), וא"כ לכאור' סתם קבלה (בלי תפלה) הוא קבלת תוס'. הגם שלכאור' פשוט שיכול לקבל עליו גם עיצומו של יום ע"י קבלה מפורשת באמירה גרידא. ולא הבנתי הראיות שהנ"ל הביא לזה, אבל אכמ"ל].

כוונת הוכחתי מסי' רסג סוס"ו הי', שאולי זהו הטעם ששגרו התינוקת להדליק דוקא קודם ברכו, כיון שאח"כ לא יוכלו להדליק בביתם, הגם שהוא קודם הלילה. ולומר שמיידי דוקא באופן שכל העיר מקבלים מוקדם (או בכ"א), לענ"ד הוא דחוק.

מה שהביא מט"ז סי' תרעט שאחר שהדליק הבעל יכולים ב"ב להדליק בשבילו - הרי לדעת אדה"ז סי' רסג ס"ז "באיש המדליק אין בו שום מנהג כלל ומעמידין על עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות אלא באמירת ברכו", וא"כ מנלן שיש עליו קבלת עיצומו של יום ע"י קבלתו (שאינו תלויה בהדלקת נרות)? - וכנראה הולך לשיטתו שסתם קבלה ע"י אמירה הוא קבלת עיצומו של יום דוקא.

ואין הזמ"ג להאריך בזה יותר לע"ע.

בענין היכר ציר [גליון]

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליונות תתעא (עמ' 72) ותתעב (עמ' 76) דנו אודות היכר ציר.

והנה מה שהקשו הסתירה בין מ"ש בלקו"ש שבדלת צדדית יש להתחשב . . בהיכר ציר, למ"ש בס' המנהגים "דלתות היוצאות לחצר או לרה"ר קובעים לימין הנכנס מבלי הבט על היכר ציר" -

התירוץ הוא פשוט לכאורה, די"ל הפירוש ב"דלתות" - דלת הראשית של כל בית ובית, ולא דלתות של בית אחד!

ב. מ"ש להביא רא"י מהגמ' במנחות דתמיד אזלינן בתר היכר ציר מזה שהפי' "בי נשי" הוא עפ"י מ"ש רש"י במס' ערוכין שלבי נשי לא הי' פתח לרה"ר, אתמהה!

דהרי הכותב בעצמו מביא שברש"י מנחות כתוב מפורש שאכן כן היתה יציאה מהבי נשי לרה"ר, ולכאורה לפ"ז הרי רש"י סותר דברי עצמו? ועל סמך סתירה זו החליט שהעיקר הוא כפירוש רש"י בעירובין, ומזה מקור למנהגנו לילך בתר היכר ציר!

אבל באמת קושיתו מעיקרא ליתא, שהרי פשוט שלא כל הבתים אפי' בזמן הש"ס נבנו בסגנון אחיד, וכל בית שהי' לו בי נשי - מקום שהנשים יושבות - בהכרח שלא נבנה באותו מידה ובאותן יציאות כו', והבי נשי שבעירובין ע"כ שלא הי' לו יציאה לרה"ר כדמוכח מהגמ' וכפי שפירש רש"י שם, והבי נשי שבמנחות כן הי' לו יציאה לרה"ר וכפי שפירש רש"י במנחות, וק"ל.

ג. ישנו ביאור ומקור למנהגנו לילך בתר היכר ציר מהרה"ח ר' בנימין שי' כהן ראש ישיבה גדולה במלבורן אסטרליה, נדפס בקובץ יגדיל תורה - ואין הס' תח"י [כמדומה בשנת ל"ז או ל"ט].



בענין הנ"ל

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

ראיתי מה שתמה הר' י.ח. לאזאר שי' (גליון תתעא עמ' 72) עמ"ש הרז"א דווארקין ז"ל שמנהגנו הוא שבמזוזה הולכין אחרי היכר ציר, ושכן דעת הב"י.

ולפלא גדול שכותב "...יגעתי וחיפשתי בקש"ע וגם חיפשתי בתוך המסגרת ולא מצאתי ולא ראיתי שם שלהב"י העיקר הוי היכר ציר", דהרי זה מפורש בהגהות של בעל מסגרת השלחן על לחם הפנים. דזה"ל בסי"י יח סק"ח: "נוסחא מוטעת נזדמנה לו להרב המחבר ז"ל והנוסחא שלפנינו בב"י כך הוא פתח שבין בית לחצר, אם יש לחצר פתח אחר לרשות הרבים אז אית לן למיזל בתר היכר ציר, אבל אם אין לחצר פתח לרשות הרבים אז יש לקבוע בימין הכניסה מבית לחצר". עכ"ל.

שזהו כפי מנהגנו שהולכין אחר היכר ציר אא"כ אין דרך אחרת להיכנס לחדר, שאין לו אפי' חלון וכדו' [כידוע מ"ש כ"ק אדמו"ר הרשב"ב שאפשר ליכנס דרך החלון אם הולכין לפי היכר ציר] שאז הולכין לפי הכניסה ולא לפי היכר ציר כמ"ש הרזש"י ז"ל (נדפס בכפר חב"ד גליון 743 עמוד 13).

וכן בנוגע לתמיהתו בנוגע לכניסה צדדית, וכפי שכבר העיר הרלו"צ רסקין שי' (בגליון תתעב) שזהו לשון כ"ק אדמו"ר (שערי הלכה ומנהג ח"ז עמ' שמ) "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר".

ולפענ"ד הפשט בזה הוא כפשוטו בלי פלפולי סרק, שכפי המציאות בהרבה בתים בשכונת כאן צוה ה' את הברכה, יש כניסה ראשית מרשות הרבית שתכלית בנייתו הוא לשם כניסה מרה"ר, וכן יש גם כניסה צדדית מהחצר, שאע"פ שאפשר ליכנס דרכו מרה"ר וישנם שמשתמשים בו יותר מהכניסה הראשית, אבל תכלית בנייתו היא לכניסה לחצר ולחני' ולכן אין דינו ככניסה ראשית, והולכין רק אחרי היכר ציר. וד"ל.



בענין כניסה לטעמפל קונסרוטיבי או רפורמי

הנ"ל

בקובץ פסקי דינים להרז"ש דווארקין ז"ל (שי"ל לקראת ה'שלושים' י"ז אדר תשמ"ה) אות יט פוסק "טעם איסור כניסה לבית תפלה (או אולם) של הקונסערוטיווע או ריפארמער הוא משום מסייע לידו עבירה". עכ"ל. ולפי"ז נמצא דאין נפק"מ אם יש הפסד או לא, וד"ל.



פשוטו של מקרא

"וירא ישראל את בני יוסף"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשתנו פסוק (מח, י): "ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות וגו'".

שמעתי שואלים: והרי בפסוק (ח) נאמר: "וירא ישראל את בני יוסף וגו'".

וראיתי בחומש בשם "אוצר הראשונים" שמביא בשם ר' חיים פלטיאל, וז"ל: "תימה והא כתיב וירא ישראל את בני יוסף וי"ל דלא היה לו כח לראות מרחוק אבל בסמוך לו היה רואה". עכ"ל.

אבל לכאורה צריך עיון בתירוץ זה, שהרי "וירא ישראל את בני יוסף" נאמר קודם שאמר יעקב "קחם נא אלי", שאז נתקרבו יותר, ואעפ"כ נאמר וירא.

עוד מביא שם מהרשב"ם על פסוק "וירא ישראל וגו'", וז"ל: "אע"פ שכתוב לפנינו "ולא יוכל לראות" יש רואה דמות אדם ואין מכיר דמות פניו". עכ"ל.

ומרבנו בחיי מביא שם, וז"ל: "ראה זו בעין השכל היא איננה בחוש העין שהרי נאמר בו ולא יוכל לראות". עכ"ל.

עוד מובאים שם כמה תירוצים אבל אינם כל כך לפי פשוטו.

וצריך עיון למה לא פירש רש"י כלום על ענין זה. דהנה בפרשת תולדות על הפסוק "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" פירש רש"י כמה פירושים על תיבת "ותכהין", הגם שבפסוק נאמר "כי זקן יצחק", ואם כן צריכים להבין לפ"ז מדוע לא פירש רש"י בפרשתנו למה כבדו עיני ישראל ולא הי' יכול לראות.

ובחומש הנ"ל מביא בשם "פענח רזא", וז"ל: "מזוקן של יצחק שהטעה את אביו, דכתיב ב' ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו". עכ"ל.

ומ"מנחה בלולה" מביא שם, וז"ל: "שכשם שרימה הוא את אביו ע"י כבודו עיניו כך בא בנו לרמותו לשום את מנשה לימינו". עכ"ל.



בפירש"י עה"פ "איש כפתרון חלומו"

הנ"ל

בפירש"י פרשת וישב ד"ה איש כפתרון חלומו (מ, ה): "כל אחד חלם חלום הדומה לפתרון העתיד לבא עליהם". ובפירש"י פרשת מקץ ד"ה איש כפתרון חלומו (מא, יא): "חלום הראוי לפתרון שנפתר לו ודומה לו". ובפירש"י פרשת מקץ ד"ה איש כחלומו (שם יב): "לפי החלום וקרוב לעניינו".

והנה שלשה פסוקים אלו - עליהם פירש רש"י פירושו - תוכנם שווה לכאורה, שהפתרון הי' דומה להחלום שחלמו.

ולפי זה צריך עיון מדוע חזר רש"י על פירושו שלשה פעמים, דמה לא הי' מובן אם רש"י הי' מפרש מה שפירש רק בפרשת וישב.

והשאלה מתחזקת עוד יותר, דבד"ה השני מוסיף רש"י על מה שפירש בד"ה הראשון, במה שכתב (לא רק חלום הדומה לפתרון שנפתר, אלא גם) "הראוי (לפתרון)". ובד"ה השלישי הלשון ברש"י הוא "...וקרוב לענינו", ולמה לא כתב דומה לענינו, כבד"ה הראשון והשני.

ולכאורה תיבת "דומה" הוא יותר מדוייק מתיבת "קרוב", ובפרט שרש"י כבר השתמש בתיבה זו בשני פירושו שקודם לכן.

ואחר שכתבתי זה, הנה ראיתי בחומש "אוצר הראשונים" שמביא בשם "אלמושינו", וז"ל: "ר"ל, אף על פי שכבר פירש זה רש"י בפרשה של מעלה הוצרך לחזור ולפרש אותו בכאן, לפי שמה שאמר הכתוב שם איש כפתרון חלומו, הרצון בו שהתורה הודיעתנו שהחלום שחלם כל אחד היה דומה לפתרון, כי היה נראה כחלום כפי מה שנפתר, ואולם המשקה והאופה לא היו יודעים שהוא דומה לפתרון, כי לא ידעו עדיין הפתרון אף שיאמרו כן. ואולם עתה שהוא סיפור שר המשקים שאמר איש כפתרון חלומו חלמנו הוצרך לפרש רש"י שאין זה דבור התורה כמו שפירש למעלה, אך הוא דבור שר המשקים, והוא שאמר רש"י הראוי לפתרון שנפתר לנו שמורה זה הלשון ששר המשקים הוא שאומר כן". עכ"ל.

אבל צריך עיון בדבריו, שלכאורה זהו דבר פשוט מאוד שמה שנאמר בפרשת מקץ איש כפתרון חלמו חלמנו שזה דבור של שר המשקים, ולא כמו בפרשת וישב, ואין צריך רש"י לפרש זה.



עיונים בפרש"י בענין גרושי ישמעאל

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בפרשת וירא פרק כא פסוק ט ואילך - בענין גרושי הגר וישמעאל ע"י אברהם - יש כמה דברים הצריכים עיון: א. בכל הפרשה אינו מזכיר השם "הגר" או "ישמעאל", וגם המלאך אומר "קול הנער".

ב. מלשון הכתוב "כי לא יירש בן האמה" נראה ע"פ פשוטו שהיה ריב ביניהם על ירושה, ולמה רש"י מביא ענין ע"ז ושפיכת דמים.

ג. עה"פ "על אודות בנו" פי' רש"י "ולא כסף וזהב". וצ"ב מה קשה בפשוטו של מקרא שרש"י בא לשלול, דהרי ההולך במדבר צריך לחם ומים יותר מכסף וזהב. ועוד יותר, כיון שכל הגירוש היה עבור ירושה, פשוט שלא נתן לו כסף וזהב, שהרי זה שייך ליצחק. ואף בסוף פ' חיי שרה שלבני הפלגשים נתן אברהם מתנות, מפרש רש"י, "שם טומאה מסר להם", אבל כסף וזהב לא נתן, שענין זה - כשאר ענייני ירושה - שייך רק ליצחק.

ד. עה"פ "ותתע" פי' רש"י "חזרה לגלולי בית אביה". וצ"ע איך נראה זה בפ' הפשוט בפסוק. וביותר יקשה, שהרי בפרשת חיי שרה (כה, א) "קטורה . . על שם שנאים מעשיה".

ה. בפסוק יז על המילים "אל קול הנער" מפ' רש"י "שיפה תפלת החולה", ולכאורה הרי ברש"י פסוק יד מפרש "שחזרה לגלולי בית אביה" ולכן לא שמע לה, ועוד יותר ישמעאל בן אברהם - בן צדיק, לכן שמע לתפלתו כמו שכתב רש"י לקמן בפרשת תולדות ששמע לתפלת יצחק ולא לתפלת רבקה.

וישנם עוד דיוקים בזה: דהנה ברש"י דפוס רומי [שהוא דפוס ראשון של רש"י. לא השוותי לשאר הדפוסים] יש כמה שינויים בפ' רש"י: על תיבת מצחק מפרש רש"י "מצחק, לשון ע"ז, לשון גילוי עריות, לשון שפיכות דמים", היינו שלתיבה זו יש ג' פי', וראה לשון רש"י בפ' הרמב"ן.

הפי' "ותתע" . . בית אביה" ליתא בדפוס רומי¹, מה שרש"י כותב "ולא כסף וזהב" לשלול פי' הרד"ק שכתב שגם כסף וזהב נתן לו.

(1) להעיר, שאברהם ברלינר מציין בכמה כת"י ליתא פי' זה, אבל שעוועל שמעתיק כמעט כל ההערות שלו אינו מציין ע"ז.

ומה שהקשה בגליון האחרון הרה"ח ז. שי' ראזנבלום עה"פ "וישכם אברהם בבוקר", דרש"י אינו מפרש כלום, ואצל העקדה מפרש זריזות למצוה, אולי אפשר לפרש בזה, דכאן מבאר רש"י שהיה ענין גילוי עריות ע"ז ושפיכות דמים, ולכן וישכם בבוקר להסיר המכשול מיד.

אבל בעקידה מדוע הי' צריך ל"וישכם", הרי דרך העולם הוא להפך, דכשנפרדים שני אוהבים מחכים עוד רגע ועוד רגע, ולכן מפרש רש"י זריזין למצות.



שַׁבָּת

נוסח אדה"ז בקידוש ליל שבת

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

באוה"ת וישב (כרך ו' דף תתרצו, ב) מבאר ענין מצות קידוש על היין, ובסוף הדרוש מוסיף תורה קצרה (והוא ענין בפני עצמו). וז"ל:

"מפה"ש, בענין כי בנו בחרת, לפי שאנו אומרי' זכר ליצ"מ (ואומרי' אותו אפי' בר"ה ויוהכ"פ שבזה אין לכאורה יצ"מ), והענין כי שבת ומועדי' הכל יש למעלה אלא שהש"י נתנם לנו, ומפני מה זכינו לזה היינו ע"י גלות מצרים וזהו זכר ליצ"מ שאז בנו בחר ע"כ צ"ל כי בנו בחרת אחר זכר ליצ"מ, כך שמעתי מפי א' ששמע איך שהשיב רבינו ז"ל למח' הגאון דבארדיצוב ז"ל ששאלו על ענין כי בנו בחרת כו". ע"כ.

תורה קצרה זו העתיקה גם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בהגהותיו שנדפסו בסוף הסידור עם דא"ח, ונד' גם באוה"ת על סידור עמ' שדמ. וכן נדפס בספר המנהגים חב"ד עמ' 28. להלן נרשום קצת פיענוח על תורה קצרה זו.

מפה"ש

מפי השמועה. בלשון זה השתמשו כמה מניחים, רושמי התורות של כ"ק אדמו"ר הזקן, כאשר הם בעצמם לא שמעו התורה ישר מפיו של

אדה"ז (כי לא היו נוכחים בעת אמירת התורה), רק שמעוהו מפי אחד מהחוזרים.

בענין כי בנו בחרת

בנוסח קידוש ליל שבת: "ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו, זכרון למעשה בראשית תחלה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים, כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים". תיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" נמצאים בנוסח כ"ק אדמו"ר הזקן. והוא ע"פ נוסח סידור רס"ג, סדר רב עמרם גאון, רמב"ם הל' שבת רפכ"ט. וכ"ה במחזור ויטרי סק"ג, קל"ב, קנ"ז. אבודרהם. מג"א סרע"א סקכ"ב. ועוד.

אולם בפע"ח ובשער הכוונות להאריז"ל, וכן בשל"ה (מס' שבת פרק תו"א, ובסידור שער השמים) כתבו שהוא טעות גדולה לומר כי בנו בחרת כו' בקידוש ליל שבת (כי זה סותר למנין ל"ה תיבות בברכת הקידוש, וזהו שייך ליו"ט ולא לשבת).

ובאגרות קודש רבינו חי"ג עמ' רכו מציין בענין זה לס' שער הכולל (פי"ח), וס' אשל אברהם להרה"צ מבוטשאטש לאו"ח סרע"א, שכתבו באריכות להוכיח ולהצדיק נוסח כי בנו בחרת כו'. וכן למשמרת שלום להרה"צ מקיידאנוב ועוד [ויש לציין אשר הרה"צ בעל האשל אברהם כמדומה הי' תלמידו של הרלו"צ מברדיצ'וב שהוא הי' השואל מאדה"ז על נוסח כי בנו בחרת, ובכל זאת הוא מצדיק את נוסח אדה"ז ומרבה להוכיח שכן נהגו הן הספרדים והן האשכנזים, ושכן צריך לומר הן ע"פ נגלה והן ע"פ נסתר כו' ע"ש]. אגרת רבינו בזה נד' ג"כ בס' המנהגים חב"ד (עמ' 29) בסגנון שונה קצת. [ועי' להלן בסוף דברינו, שנכתוב בעז"ה הערות אחדות על דברי שער הכולל בזה].

והנה באבודרהם (סדר מעריב של שבת) כתב בטעם חילוק נוסח הקידוש בין שבת ובין יו"ט וז"ל: "והטעם שאין אומרים בשבת אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון כמו בימים טובים לפי שבמרה נצטוו על השבת שנאמר ששם לו חוק ומשפט ושם נסהו ואמרו ז"ל שבת ודינין במרה אפקוד ועדיין לא בחר בהם הקב"ה עד שנתן להם התורה אבל כשנצטוו על יו"ט כבר נתן להם התורה ובחר בהם כו" [ואעפ"כ ס"ל לאבודרהם אח"כ שם להזכיר בקידוש "כי בנו בחרת", ולא כמו שטעו אחרים בשיטת האבודרהם].

ונראה אשר זו היתה השאלה על נוסח כי בנו בחרת, דמה שייך בחירת ישראל לשבת שנצטוו במרה וגם שבת מיקדשא וקיימא, ובשלמא ביו"ט מזכירים הבחירה בישראל כי המועדים ניתנו במ"ת, וגם ישראל אינהו דקדשינהו לזמני שתלויים בקידוש הבי"ד אשר תקראו אותם אתם כתיב כו'. אבל מה שייך זה לשבת (כן מפורש בכ"מ השאלה על נוסח כי בנו בחרת, ועי' אשל אברהם שם).

לפי שאנו אומרי' זכר ליצי"מ (ואומרי' אותו אפי' בר"ה ויוהכ"פ שבזה אין לכאורה יצי"מ): לפני "כי בנו בחרת" אומרים "זכר ליציאת מצרים". והנה המועדים (פסח שבועות וסוכות) נתקנו זכר ליצי"מ, אבל שבת עניינו זכרון למעשה בראשית ומהו זכר ליצי"מ. ומביא ע"ז בטור בהל' שבת סי' רע"א ב' פירושים: א) שהשבת הוא תחילה למקראי קודש (ימים טובים) שהם זכר ליצי"מ, והיינו שזכר ליצי"מ קאי על היו"ט. ב) מפירוש הרמב"ן ע"פ "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים גו' על כן צוה ה' אלקיך לעשות את יום השבת", שהשבת עצמה זכר ליצי"מ כי היות יצי"מ מורה על אלוהה קדמון מחדש חפץ וכל יכול ועניןך ראו ביצי"מ שהוא בעל היכולת כו' ויציאת מצרים זכר לשבת כי יזכרנו בו ויאמרו כי השם מחדש בכל זמן אותות ומופתים ועושה הכל ברצונו כי הוא אשר ברא את הכל במעשה בראשית. ע"כ בטור [ועד"ז הוא בחינך מצוה כ"א הובא בדרמ"צ מצות חמץ ומצה].

וע"ז כותב כאן בהערות אדמו"ר הצ"צ, שבאמת אין בכ"ז טעם מספיק לאמירת "זכר ליצי"מ", כי אומרים זה גם בר"ה ויוהכ"פ שבזה אין לכאורה ענין יצי"מ. וצריכים אנו לטעם פנימי יותר.

ועיג"כ בדרשות הר"ן (דרוש א' בסופו): "ולכן אנו מזכירין תמיד בתפלתנו ומועדינו זכר ליציאת מצרים גם במועדים שאינם נמשכים עם יציאת מצרים כלל כר"ה ויוהכ"פ, מפני שהענין ההוא הורה שהש"י חפץ בנו" [וזוה מתאים לביאור אדה"ז דלקמן].

והענין כי שבת ומועדי' הכל יש למעלה אלא שהש"י נתנם לנו:

ראה גם שו"ע אדה"ז או"ח ס"א ס"ח: "וזמן כניסת שבת ויו"ט שהוא ג"כ בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה, כי עת רצון שלמעלה וקדושת שבת ויו"ט הוא למעלה מגדר המקום והזמן רק שמאיר למטה בכל מקום ומקום זמנו הראוי לו". וראה מזה בסה"מ תקס"ט עמ' רפא ואילך. ועי' בגמ' בשבת ד"י ע"ב מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה כו'. ומ"ש ע"ז בלקו"ת במדבר יד, ג.

ומפני מה זכינו לזה היינו ע"י גלות מצרים וזהו זכר ליצ"מ שאז
בנו בחר ע"כ צ"ל כי בנו בחרת אחר זכר ליצ"מ:

אולי ר"ל כי טעם הבחירה בישראל במתן תורה וגם טעם שהמצות
(ואורות הגנוזים למעלה) ניתנו לישראל, זהו בגלל גלות מצרים (שהי'
הכנה למ"ת כמבואר במקומות רבים). א"כ הבחירה בישראל לא
קשורה במ"ת בלבד אלא כבר החלה מגלות מצרים. ועל כן מזכירים
הבחירה בקשר ליצי"מ.

[ויל"ע בכלל מקומות המבארים דרגות הבחירה בישראל: דכבר
החל מתחילה ישראל עלו במחשבה, ואשר בחרת באברם, והבחירה
ביצי"מ כנ"ל והעיקר במ"ת. ואודות יצי"מ ומ"ת עי' בלקו"ש חי"א
עמ' 5].

ענין כי בנו בחרת בקידוש ליל שבת נזכר ג"כ בס' פירוש המלות
לכ"ק אדמו"ר האמצעי (ג, ג), ושם מבאר כי שבת וישראל שורש אחד
להם בפנימיות עתיק כו'. ועי' עד"ז בס' מאמרי אדה"ז הקצרים עמ'
תקלח-ט, ובס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' רעא, בשייכות הקידוש
לענין הבחירה בישראל (אבל אין מדובר שם בנוסח "כי בנו בחרת").

כך שמעתי מפי א' ששמע איך שהשיב רבינו ז"ל למח' הגאון
דבארדיצוב ז"ל ששאלו על ענין כי בנו בחרת כו':

אפשר קאי על החתונה בעיר זלאבין בקיץ תקס"ז שאז הי' נישואי
הר"ר יקותיאל זלמן נכד הרלו"צ מבארדיצוב עם בת אדהאמ"צ.

קיימים סיפורי חסידים (בגירסאות שונות) בנוגע לשאלת הרה"צ
רלו"צ מברדיצוב מאת אדה"ז אודות מה שלא הנהיג אמירת ושמרו
בתפילת ערבית דשבת, ותוכנו שהרלו"צ שאל מאדה"ז הלא למעלה
נעשה יריד גדול מאמירת ושמרו, וענהו אדה"ז שלא על כל הירידים
יכולים להיות. ויש מספרים שזה לא הי' עם הרלו"צ אלא בחתונת הרב
יעקב ישראל מצ'רקאס בנו של הרה"צ מטשערנאביל (שנשא נכדת
אדה"ז בשנת תקע"א). עי' בכ"ז פסקי הסיפור להגרא"ח נאה עמ' לב.
ימי מלך ח"ב עמ' 690. פרדס חב"ד גליון ז' עמ' 122. גליון ח' עמ'
124-125. גליון י' עמ' 195-196. היכל הבעש"ט גליון ב' עמ' קיא.
גליון ג' עמ' קלה-קלו,

ובכמה ממקומות אלו נזכר גם שהי' שאלה ותשובה אודות כי בנו
בחרת.

ועי' בשו"ת הצ"צ או"ח ספ"ה בענין אם יש משום לא תתגודדו בשינוי נוסח התפילה, ובתוך הדברים מזכיר שם: "ובברדיצוב ודאי אומרים ושמרו ויש שם ג"כ כמה חשובים מאנ"ש מתפללים ג"כ בבהמ"ד הנ"ל ואין אומרים ושמרו ולא חשב איש שיהי' בזה משום ל"ת כו".

בכפ"ח (גליון 884), במאמר הר"י שי' מונדשיין מביא מקובץ כת"י אחד, שנמצא שם דרוש לא ידוע למי, ופתיחתו הוא: "להבין ענין הקידוש של ליל שבת", וממשיך ש"בסידורים הנדפסים ע"פ כוונת האריז"ל" השמיטו את התיבו "כי בנו בחרת מכל העמים ואותנו קדשת", אך אדמו"ר הזקן נקט בנוסח הרמב"ם שלא השמיט אלא את התיבת "כי הוא יום" - "וכל דבריו [של הרמב"ם] הם דברי קבלה שקיבל מהגאונים, וממשיך ויש על זה מכתב ערוך מה שכתב [כ"ק אדמו"ר הזקן] למחותנו הרב הקדוש הגאון האלקי מו"ה לוי יצחק זצוק"ל טעם ע"ז עפ"י נגלה ונסתר, אך לאו כל מוחא סביל דא, לזאת באתי למלאות אפס קצהו בקצרה כפי מה ששמעתי מפיו הקדשו. והנה עפ"י נגלה הוא פשוט, כי תיבות "ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו" אינם מן המנין, כי אינו אלא מפני שצריך לסיים מעין הפתיחה סמוך לחתימה, והם חמשה תיבות, ושני תיבות הוי' אינם ג"כ מן המנין כי הם תרין סהדין וד"ל, ונמצא שאין בנוסח הקידוש עם "כי בנו בחרת" אלא רק ע' תיבות וכו'" [וממשיך לבאר שם עוד "עפ"י נסתר"].

וכבר העיר הר"י מונדשיין שם שצריך בירור בזהותו של הכת"י הזה, והאם כדאי הוא לסמוך עליו שאכן שמע מפיו אדה"ז את הביאור שהוא מביא בשמו [וגם מסתבר שאם הי' קיים מכתב כזה, הי' אדמו"ר הצ"צ מזכירו גם ברשימה קצרה זו. ונמצא כזה לפעמים בכת"י וגם בספרים נדפסים שמייחסים שמועות בשם אדה"ז, אף שברור שלא מפי יצאו הדברים].



נוסיף כאן בעז"ה, גם איזה הערות על הגאון בעל השער הכולל (פי"ח) בענין זה:

נוסח הפע"ח, וכתב-יד של "שער הכוונות"

א) בשער הכולל מביא מפע"ח (שער השבת פט"ו) שכותב "ולזה טעות גדול לומר כי בנו בחרת ואותנו קדשת כי לא שייך בשבת אלא

ביו"ט". וכותב דבאיזה דפוסים מאוחרים של הפע"ח ליתא שורות אלו ונראה בעליל שאין זה אלא הוספת המדפיס. וכן כותב שם על מה שבסידור האריז"ל (נוסח ר"י קאפיל, ר"ש מראשקוב, וסי' ר"י עמדין) שלא נזכר כי בנו בחרת, אין מזה ראי' "כידוע דהמדפיסים השחיתו הנוסחאות בסדורים הללו שכל אחד משנה כרצונו".

אך הנה מלבד שקשה לשבש כל הספרים. הנה איתא כן גם בשער הכוונות. ובעז"ה ראיתי בשער הכוונות בגוף כת"י הר"ש ויטאל (בנו של הרח"ו) אשר בספריית ליובאוויטש, ושם ג"כ איתא זה שלא לומר כי בנו בחרת. וכן ניכר שנקטו שאר האחרונים בשיטת הרח"ו (ועי' ס' המנהגים חב"ד עמ' 29).

האמנם טעות מעתיק בס' השל"ה

(ב) בשער הכולל שם מביא מ"ש בסידור שער השמים מבעל השל"ה (בסדר ערבית לשבת): "כתב בספר לקט שכחה ופאה וכ"כ האריז"ל, טעות גדול לומר כי בנו בחרת ולא יהי' רק ע' תיבות ביחד כו". עכ"ל סידור שער השמים. ובשעה"כ מרבה להקשות על דברים אלו ומסיק: "ולא יתכן שזהו לשון השל"ה הקדוש כו' ואם זהו לשון השל"ה הקדוש חסרו שם תיבות או שורות וליכא למישמע מינייהו".

אולם דברי סידור שער השמים נמצא ג"כ בס' השל"ה מס' שבת פרק תו"א. וקשה לשבש ספרים רבים.

זהותו של מקובל השנוי במחלוקת

(ג) על ספר "לקט שכחה ופאה" שמביא בשל"ה, כותב בשעה"כ: "את הספר הזה לא ראיתיו רק בסדר הדורות כתוב שנדפס בשנת שי"ו א"כ אינו שייך כלל לכתבי האריז"ל כו', ולאזה צורך הביא את דברי הלקט שכחה ופאה האם רק לזלזל כו' אלא ודאי שאין זה לשון השל"ה, כי לקט שכחה ופאה אינו שייך להשל"ה רק לעניים". ע"כ בשעה"כ.

ספר זה "לקט שכחה ופאה" הוא לרבי אברהם אבולעפיא, מהמקובלים הראשונים בזמנו של הרשב"א. הוא חיבר ספרים רבים בקבלה וחקירה: ס' אור השכל, אמרי שפר, חיי עולם הבא, ספר הצרוף, פירוש ספרי נבואה ועוד.

ובס' שם הגדולים להחיד"א ח"ב מע' חיי עולם הבא כ' עליו: "ודע שהרשב"א בתשובותיו סי' תקמ"ח והרב יש"ר בספר מצרף לחכמה זלזלו בו כאחד הרקיס ויותר, ברם קושטא קאמינא חזיתיה לרב גדול

ממארי רזין וכישראל גדול שמו ואחרי דברו לא ישנו שהוא מקרב לס' הנזכר ותושע לו ימינו". ע"כ. והחיד"א סתם ולא פירש מיהו הגדול המביאו.

הלא שמקובל זה הי' חכם שנוי במחלוקת. ומובא גם מהר"י חייט בהקדמתו לס' מנחת יהודה (על המערכת) שחולק מאד עליו וכותב: "השמר מפניו אל תשמע בקולו כי ספריו מלאים דמיונות כוזבים ושטויות בדויים מלבו".

אולם בהגהות מנחם ציון לשם הגדולים (אות ד') מביא עליו שהי' נקרא ג"כ רבי אברהם הרואה, על שם נבואתו. וכותב שם: "ומ"ש עליו החייט בהקדמתו והרשב"א בתשובתו סי' תקמ"ח ע"ש אולי רק הוראת שעה הי' והשעה צריכה לכך ובפרט בזמן החייט הוא ש' ר"ס הי' הרעש עם ר' ליבלין שעשה א"ע משיח ונביא ובסוף שלא נתקיימו דבריו רבים המירו א"ע ל"ע, אחרי שהוא נזכר לטובה בס' מגן דוד להרדב"ז [ריש אות ז' וריש אות ט'] ובפרדס וכן בנובלות חכמה שם". ע"כ. ואחרי זה כותב להוכיח שם בהגהות דרב אברהם זה הי' רבו של הר"י גיקטיליא.

הלא שהוא הי' מקובל אצל הרדב"ז ואצל הרמ"ק בפרדס [לא ראיתי מי שציין היכן הוא הובא בפרדס. ועכ"פ ודאי שאינו מובא הרבה בס' הפרדס כי אם פעם או פעמיים כו']. וכנ"ל הובא גם בשל"ה בכוונות קידוש ליל שבת (בענין "כי בנו בחרת", וגם בענין אמירת סברי מרנן).

ולפי כ"ז, נכון פקפוקו של בעל שער הכולל על ספר זה, אבל רבים וגדולים החזיקו בו.



"שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך"

הרב אהרן בן ציון הלפרין
כפר חב"ד, אה"ק

בקובץ תתסה ותתסז, כתבו באריכות אודות "שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך".

ויש להעיר ג"כ ממכתב רבינו (אג"ק ח"ה ע' קטו):

"בנוגע לשאלתו במה שבבקורו במדינות שונות הנה בא הוא בדו"ד גם עם אלו, שלע"ע, אנים שומרים תומ"צ כדבעי, ויש מתרעמים ע"ז:

מענה: הנה מעולם היתה שיטת ליובאוויטש שלא לרחק את בניי אפילו מסוג הנ"ל, ואדרבה לקרבם לאבינו שבשמים ע"י דברי נחת וענינים של קירוב, כמובן שצ"ל בזה זהירות, וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע באחת משיחותיו הק' 'אז מען דארף זיך ניט אראפלאזען צו יענעם, נאר אויפהייבען יענעם צו זיך', אבל מובן שגם בזה הרי צריך להושיט – להזקוק לעזרה – יד, ולפעמים ג"כ יד ארוכה, אבל כמעט שתמיד בזהירות הנ"ל מצליחים בעבודה זו ומוציאים יקר מזולל. ואנו אין לנו אלא הנהגה זו, ומובטחים אנו שתהי' בהצלחה". עכלה"ק.

ולמעיר שבמכתב זה הלשון וההדגשה היא, (לא "מיטנעמען יענעם צו זיך", אלא) "ניט אראפלאזען צו יענעם, נאר אויפהייבען יענעם צו זיך" ודוק.



בקובץ תתסט הביא הרב אובערלנדער כמה מקומות שרבינו הצ"צ פוסק דלא כאדה"ז אבל מביא את דבריו.

ויש להעיר גם משו"ת צ"צ או"ח סי' סז וסי' קיב (בהוצאה החדשה), שפוסק כהט"ז לגבי סדר הדלקת נרות חנוכה, שצריך להדליק מימין לשמאל כדרך שאנו כותבים בלה"ק, והוא דלא כרבינו הזקן בסידור שפוסק כהאריז"ל והרמ"א שמדליקים בליל ראשון הנר שמימין ובליל שני ואילך משמאל לימין, וכן מנהגנו.

