

ב"ה

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים בנגלה, חסידות
ותורת כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבנ"מ זי"ע



ב (רמד)

כסלו תש"ע

יוצא לאור על ידי מערכת

הערות התמימים ואנ"ש

שעי"י תלמודי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית

כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

נערך ונסדר לדפוס ע"י
הת' ישראל הכהן בן פייגא קריינרל
הת' ישראל אריה ליב בן לאה
הת' רפאל בן רבקה

יו"ל ע"י
מערכת הערות התמימים ואנ"ש
ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840
טלפקס: 03-9607370

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, מגישים אנו בפני ציבור שוחרי התורה ולומדיה, את קובץ הערות התמימים ואנ"ש - ב (דמד) לחודש כסלו, ובו הערות, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עטם של תלמידי הישיבה ורבניה.

הקובץ רואה אור בהתאם לריבוי הוראותיו ובקשותיו של נשיא דורנו - כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, להדפיס ולהפיץ חידושי תורה, שעי"ז מתווסף בלימוד התורה בכמות ובאיכות, כנראה בחוש.

הוצאת קובץ זה במלאות שנה להירצחם של שלוחי מומביי הרב גבריאל נח וזוגתו מרת רבקה הי"ד הולצברג ה"ה בבחי' "והחי יתן אל לבו", כידוע ומבואר בשיחות שיעקר עבודת השלוחים היא "הרבצת תורה ויהדות".

ודבר בעתו מה טוב: הכנסת הקובץ לדפוס עם התכנסותם של שלוחי כ"ק אדמו"ר בכל רחבי תבל במסגרת "כינוס השלוחים העולמי" הנפתח בימים אלו - "כינוסן של צדיקים - הנאה להם והנאה לעולם" - מוסיף משנה תוקף בענין זה.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות", ובעמדנו בפתחתה של שנת תש"ע, שמנינה עולה 'פרצת' - הפסוק שהיה חביב עד מאוד בעיני כ"ק אדמו"ר: "והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" - הבאנו בזה לקט שיחות כ"ק אדמו"ר המבארות את ענין ופרצת בלימוד התורה הנדרש מתלמידי התמימים במיוחד.

כן רואים אור בקובץ זה כמה חידו"ת שנכתבו על ידי תלמידי
ישיבתנו דאשתקד, תלמידי ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בהווה,
ואשר נכתבו על-ידם עוד בהיותם בישיבה. בהזדמנות זו נשגר
להם את איחולנו להצלחה רבה ומופלגה בעניניהם בגו"ר.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים שיחיו, אשר כל מי שבידו
הערות וביאורים בכל חלקי התורה, וכמו"כ הערות והארות על
הנדפס בקובץ זה, לשולחם ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם
בקובץ הבא בל"ג.

תקוותנו, אשר הקובץ ימלא את ייעודו "להגדיל תורה
ולאהדירה", ויוסיף חיות בלימוד הנגלה והחסידות, ובתורת כ"ק
אדמו"ר זי"ע.

וכבר הובטחנו שע"י הוספת מעשה אחד, דיבור או מחשבה
אחת בעניני תורה ומצוותיה, יזורז קיום הייעוד "והקיצו ורננו
שוכני עפר" ונשיאנו בתוכם ובראשם, בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש.

המערכת

ר"ח כסלו ה'תש"ע, שנת פרצת
כפר חב"ד, אה"ק ת"ו

תוכן העניינים

דבר מלכות

7....."ופרצת" בלימוד התורה

משיח וגאולה

76.....ההתגלות דמשיח - שראוי ומוכשר לבוא

101.....לענינגראד או פעטערבורג?

תורת רבינו

66.....הכלל אין מחלוקת במציאות במשנת רבינו

86.....הטעם שלא הוצרכו בני" בענני כבוד במשנת רבנו

111.....גדר קים ליה בדרבה מיניה ע"פ תורת רבינו

122.....חטא המרגלים וטענת בני גד

נגלה

19.....תחילתו בפשיעה וסופו באונס באש

32.....בסוגיית שן ורגל

47.....טעם שינוי הסדר בארבעה אבות נזיקין

82.....בביאור שיטת רש"י בקנין יד

90.....בענין קנין יד (א)

103. כתיבת גדר נוטע ומבשל - בשיטת ר"א דוקא
116. שיטת רש"י בשן דלא מכליא קרנא

חסידות

44. בענין גדר ענווה
80. מדת הנצח שבחסד

הלכה ומנהג

26. הפסיעות בסיום שמו"ע דמעריב (גליון).
29. תגובת הכותב.
42. חיוב יולדת בברכת הגומל (גליון).
53. הערות והארות על מנהגים והנהגות (גליון)
105. עניית אמן דחצי קדיש בפסוד"ז וברכות ק"ש
132. התהלים שלאחרי התפילה (גליון)

פשוטו של מקרא

36. השייכות דבקע לגולגולת לעשרת הדברות
38. האמנם כיסתה האדמה על מעשי משה רבינו?

דבר מלכות

”ופרצת” בלימוד התורה

בעמדנו בשנת ה'תש"ע, שמנינה עולה 'פרצת', מביאים אנו בזה חלקים משיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע (משנת תשי"ט) אודות ענין 'ופרצת' בלימוד התורה ושייכותו לתלמידי התמימים, ומתוך תקווה שהדברים יוסיפו 'קאך' וחיות בלימוד הנגלה והחסידות.

ולהעיר מאגרת כ"ק אדמו"ר (מיום י"ז סיון תשי"ט) אל משפיע ישיבתנו מלפנים הרש"ח קסלמן ע"ה (אג"ק חח"י עמ' תי): "ומהנכון הי' . . . שיבקשו מהת' שי' הרושמים כאן את השיחות בעת ההתוועדות, שימצאו להם השיחות דופרצת בלימוד, שתקוותי שיוכל לנצלם . . . להתחזקות הלימוד והגברתו . . . ויה"ר שגם פעולה זו תהי' באופן דופרצת".

א. אמרו חז"ל: "קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא".

ומזה מובן, שהאמור לעיל שעיקר ותכלית הכל הוא המעשה בפועל, בנוגע ל"עלמא" - הרי זה גם בנוגע לתורה, והיינו, שבישיבות בכלל, ובישיבות תומכי-תמימים בפרט, שבהם לומדים גליא דתורה ופנימיות התורה (כמבואר בקונטרס עץ החיים²), "המעשה הוא העיקר"³.

ענין המעשה אצל התלמידים הוא - הלימוד בפועל, היינו, שבחור צריך לישיב וללמוד נגלה וחסידות, הן בסדרי הישיבה, והן - באופן של "ופרצת" - בכל כ"ד שעות המעת-לעת (מלבד בזמנים הדרושים לצרכי הגוף).

אמנם, כדי שהלימוד יהי' כדבעי יש צורך בענינים של הכנה: לפנימיות התורה - ענין הביטול במציאות, שבא ע"י עבודת התפלה, היינו, שלא יהי' מציאות לעצמו, וכמשנת"ל בענין "אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו"⁴. וגם לנגלה

דתורה - צריכה להיות הקדמת האהבה ויראה, שהרי "אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא".

אלא שענינים הנ"ל הם הכנות בלבד, ואילו התכלית היא - "המעשה הוא העיקר", שאצל תלמידי הישיבה הרי זה הלימוד דנגלה וחסידות בפועל.

ב. תכלית הכל הוא - לימוד הנגלה, לימוד החסידות ועבודת התפלה שע"י התלמידים, ולשם מטרה זו ישנם הרמי"ם, משפיעים, ההנהלה וכל עניני הישיבה - שכולם טפלים אל לימוד התלמידים, שזהו העיקר.

וכשם שהדברים אמורים בנוגע לכללות עניני הישיבה, כן הוא גם אצל התלמידים גופא - שכל עניניהם הם טפלים בלבד אל הלימוד בפועל.

ומזה מובן בפשיטות, שגם אם יש איזה חסרון בכל שאר הענינים - אם בענינים גשמיים הנצרכים לתלמיד, או בענין ההשגחה וההשפעה ע"י הרמי"ם וההנהלה - אין זה צריך לגרום חסרון ומיעוט בלימוד התלמיד, כיון שכל הענינים הנ"ל אינם אלא טפל בלבד, כנ"ל.

ובמילא צריך התלמיד לידע, שעליו להפשיט את עצמו ("זיך אויסטאַן") מכל הענינים, ועיקר ענינו הוא - "ופרצת" בלימוד הנגלה, בלימוד החסידות ובעבודת התפלה.

ג. כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר פעם, שתלמיד ישיבת תומכי-תמימים, גם לאחרי שיוצא מכין כתלי הישיבה, נשאר תמיד תלמיד.

"קדושה לא נעקרה ממקומה", ולכן, באיזה ציור שיהי' אח"כ, בעל-עסק או יושב-אוהל, ואפילו ראשי-ישיבה או אפילו משפיע - הרי עיקר מעלתו היא שנשאר תלמיד.

הדבר היותר יקר הוא - היותו תלמיד של רבותינו נשיאינו: כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, ובנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר.

5. תקו"ז ת"י (כה, ב). הובא בתניא לפ"ט (נג, ב).

6. ראה גם תו"מ חט"ז ע' 231. וש"נ.

7. ראה ע"ח ש"ד פ"ג. של"ד פ"ג. של"ה פ"א. תניא

אגה"ק ביאור לסז"ך (קמז, א).

1. זח"ב קסא, רע"ב.

2. פכ"ב ואילך.

3. אבות פ"א מי"ז.

4. ראה חגיגה יג, א.

ובפרט אם זוכה להיות תלמיד המחכים את רבו⁸, וכמדובר בהמאמרים⁹ שע"י תלמיד זה מגיע הרב לכח ההיולי העצמי, הקשור עם עצם הנפש, ומשם נשפע גם לתלמיד.

ד. תלמידי הישיבה הם תלמידים של רבותינו נשיאינו, מייסדי הישיבה, וע"י התקשרותם עם העצם של הרביים קשורים הם עם עצמותו ית', שלמעלה גם מבחי' גליא דקוב"ה וסתים דקוב"ה.

וכיון שכן, מה נוגע להם ה"משגיחים" וכו', בה בשעה שהם קשורים באופן ישיר עם העצמות... שהוא בעצמו משגיח "ובוחן כליות ולב אם עובדו כראוי"¹⁰. והרי גם התבוננות קלה מספיקה על זה.

התכלית של התלמיד היא שישפיע גם על נפשו הבהמית, גופו וחלקו בעולם, ובשביל זה צריך להקשיב ולקבל מהרמ"ם ומשפיעים כו'.

אבל גם אם יש חסרון בכך, אין זה צריך לגרום מיעוט וחסרון בעבודתו של התלמיד, בידעו שהוא קשור עם העצמות, כנ"ל.

ה. זאת עוד:

כיון ש"אסתכל באורייתא וברא עלמא", הנה ע"י ההנהגה ד"ופרצת" בתורה, יומשך גם בעולם - בעולם בכלל, ובעולם השייך לישיבה בפרט.

ענין הפנימיות - שולט ומושל על החיצוניות. וכמו באדם, שהנשמה שהיא הפנימיות, שולטת על הגוף שהוא החיצוניות. - כל הענינים צריכים אמנם לעבור באמצעות הגוף, אבל הם נעשים כפי שנדרש מצד הנשמה.

ומזה מובן גם בנוגע להעולם והתורה: ישנו העולם כפי שהוא ע"פ הנהגת הטבע. אבל כאשר התלמידים יעסקו בתורה באופן ד"ופרצת" - הרי זה יפעל "פרצת" גם בעולם, כך, שיהי' מספיק גם לבוש קטן ביותר בלבד, שתהי' רק "אחיזה" בטבע.

ונמצא, שנוסף על האמור לעיל שכל הענינים אינם צריכים למעט בלימוד התלמידים, להיותם ענינים טפלים, והטפל אינו ממעט את העיקר - הנה, הא גופא

8. חגיגה יד, א.

פ"ה (תו"מ חכ"ה ע' 250).

9. ד"ה הפך ים ליבשה דש"פ אחרי, מבה"ח אייר 10. ל' אדה"ו בתניא רפמ"א.

שחסר בהטפל, הרי זה בגלל שחסר בהעיקר, וכאשר יהי "ופרצת" בתורה, הרי זה יביא בדרך ממילא "ופרצת" בכל הענינים.

(וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א): "אזוי אזוי איז דער ענין!" - כהלשון שהי' מורגל אצל החסיד הרי"מ מפאָלטאָווא¹¹.

ו. הוכחה נוספת לכל הנ"ל:

כאשר רואים את סדר ההנהגה מצד הנחות העולם - צריכים להתנהג להיפך.

סדר הנהגת העולם הוא - שבחדשי הקיץ ממעטים בלימוד התורה, ומקדישים שימת-לב יתירה לחיזוק בריאות הגוף.

ומזה מובן שסדר ההנהגה צריך להיות להיפך - שבחדשים אלו צריכים להתמסר יותר לחיזוק בריאות הנשמה,

- ובפרט ע"פ המבואר בחסידות¹² שבחדשי הקיץ נקל יותר לעסוק בעבודת ה' -

ועי"ז יתוסף בדרך ממילא גם בחיזוק בריאות הגוף.

ז. כאמור לעיל, תלמיד תומכי-תמימים, גם לאחרי צאתו מבין כתלי הישיבה, נשאר תלמיד.

ולכן, הדברים האמורים מכוונים גם בנוגע לאלו שהיו תלמידים בעבר, גם אם עכשיו הם בעלי-עסקים - שצריך להיות אצלם "ופרצת" בהענינים שתלמידי הישיבה צריכים לעסוק בחיות ולהט ("קאכן זיך"), כמבואר בארוכה בקונטרס עץ החיים, כיון שזהו עיקר ענינם.

החסיד¹³ ר' בנימין קלעצקער הי' סוחר בעצים ("קלעצער"), ופעם, כשערך חשבון בעניני המסחר, ובשעת מעשה היתה מחשבתו מונחת בעניני חסידות, הנה בבואו לכתוב את הסך-הכל, כתב: "אין עוד מלבדו"...

קדושים, מבה"ח אייר תשי"ז ס"ג (תו"מ חי"ט ס"ע 353). וש"נ.

13. ראה סה"ש תרפ"ז ע' 100. וראה גם תו"מ חי"א

11. ראה סה"ש תש"ז ע' 13. וראה גם תו"מ חכ"ד

ע' 47. וש"נ.

12. ראה סה"מ תרפ"ט ע' 70. גם שיחת ש"פ

- הוא לא כתב זאת בכוונה, בדרך צחות, אלא כך "נכתב" אצלו ("אזוי האט זיך באַ אים געשריבן")! -

וכאשר שאלוהו: מה מקום לחשוב חסידות באמצע עריכת חשבון בעיני מסחר? - השיב: ישנו פלא יותר גדול - כאשר חושבים באמצע "אחד" אודות עצים בריגא... ואם בעיני העולם אין זה פלא, הרי בודאי אין להתפלא על כך שבאמצע המסחר בעצים חושבים אודות "אחד"!!!

ח. הענין העיקרי שבו צריך תלמיד לעסוק בחיות ולהט ("קאָכן זיך") הוא - לימוד פנימיות התורה.

ואע"פ שאמרו חז"ל¹⁴ "לא תהא יושב ושוקל במצוותי של תורה כו" - הרי זה רק בנוגע לקבלת שכר; אבל בנוגע לעצם הענין - הרי במארז"ל זה עצמו נאמר הלשון "קלה שבקלות וחמורה שבחמורות".

וכמו"כ מצינו בתניא¹⁵ שישנו הענין ד"במאי הוי זהיר טפי"¹⁶ - ענין אחר שבו הוא "זהיר טפי", שהרי לא שייך במציאות להיות "זהיר טפי" בכל הענינים - שזהו "בחי' הגורל ממש", והזהירות היתירה ("זהיר טפי") בענין זה נעשית "שער" ו"צינור" שע"ז יומשך תוספת חיות בכל המצוות.

ובנדרו"ד: ה"זהיר טפי", החיות וההתלהבות, אצל תלמידי תומכי-תמימים, הוא - בפנימיות התורה.

ולכן, כל אלו שבהשגחה פרטית יש להם שייכות לתומכי-תמימים, הן התלמידים בהוה והן התלמידים בעבר, הנה ה"גורל" שלהם הו"ע דפנימיות התורה, ובה צריך להיות החיות וההתלהבות שלהם.

וע"י ההנהגה ד"ופרצת" בהענינים דתומכי-תמימים, מתקשרים עם העצם של רבותינו נשיאינו, ועל ידם - עם עצמותו ית' ממש.

(משיחת ש"פ קדושים, בדר"ח אייר ה'תשי"ט, בלתי מוגה.)

'תורת מנחם - התוועדויות' חכ"ה עמ' 266-270)

15. אגה"ק סוס"ז.

16. שבת קיח, סע"ב.

ריש ע' 152. וש"נ.

14. תנחומא עקב ב. דב"ר פ"ו, ב. ועוד.

ב. ההכנה לקבלת התורה היא - שיהי' "ופרצת" בתורהי'.

ובהקדמה - שאף שלכאורה פשוט הדבר שלימוד התורה צריך להיות באופן של "ופרצת", שהרי התורה היא בלי גבול, כמ"ש⁷ "ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים", מ"מ, יש צורך בתוספת כח וחזיון בדבר.

וטעם הדבר - שהרי "לא ניתנה תורה למלאכי השרת"⁸, וגם לא לנשמות כפי שהם למעלה, כי אם, לנשמות כפי שירדו למטה ונתלבשו בגופים, והרי הגוף הוא בהגבלה, והגבלת הגוף פועלת גם על הנשמה כפי שנתלבשה בגוף.

ולהעיר: גם הנשמה מצד עצמה כפי שהיא למעלה יש לה הגבלה, כמ"ש גבי אליהו ואלישע⁹ "חי הוי' (או חי הוי' אלקי ישראל) אשר עמדתי לפניו", "עמדתי" דייקא, שפירוש ענין עמידה היינו שאינה יכולה לצאת ממעמדה ומצבה, שזהו ענין של הגבלה. ונוסף על הגבלת הנשמה מצד עצמה - הנה בירידתה למטה ניתוסף אצלה גם הגבלות הגוף.

ואעפ"כ, הנה דוקא בירידתה למטה נעשית בבחינת "מהלך"¹⁰, שהפירוש בזה הוא - הילוך עד אין קץ, בלי גבול.

והיינו, שע"י ירידתה למטה מתעלית הנשמה למעלה יותר מכמו שהיתה למעלה "תחת כסא הכבוד"¹¹, ולמעלה יותר, בבחי' "טהורה היא"¹², דקאי על הנשמה כפי שהיא בעולם האצילות¹³ - שהרי גם אצילות הוא רק מלשון אצלו וסמוך¹⁴, אבל עדיין אין זה עצמותו ית', ואילו ע"י ירידת הנשמה למטה הרי היא מגעת "לאשתאבא בגופא דמלכא"¹⁵, בעצמותו ית'.

ועד"ז בנוגע לתורה: ישנו ענין התורה כפי שהיא למעלה - שעז"נ "נעלמה מעיני כל חי"¹⁶, ואהי' אצלו גו' שעשועים¹⁷; אבל עדיין אין זה עצמותו ית'. ודוקא כאשר

7. נוסח ברכת אלקי נשמה כו' (מברכות ס, ב. רמב"ם הל' תפלה פ"ו ה"ג. ועוד).
8. לקו"ת פ' ראה כח, סע"ג. המשך תרס"ו ע' תעב. ע' תפה ואילך. ועוד.
9. פרדס שער אבי"ע בתחלתו.
10. זח"א ריו, ב.
11. איוב כח, כא.
12. משלי ח, ל.
13. ראה זח"ג רכב, ס. ס' הבהיר סנ"ח (קצו). סה"מ

1. ראה משיחת ש"פ קדושים, מבה"ח אייר שנה זו (ראה בקובץ זה לעיל עמ' 7). וש"נ.
2. איוב יא, ט. וראה הל' ת"ת לאדה"פ"א ה"ה.
3. ברכות כה, ב. וש"נ.
4. מלכים"א יז, א. יח, טו. מלכים"ב ג, יד. ה, טז.
וראה לקו"ש חכ"ה ע' 147 הערה 53. וש"נ.
5. ראה תו"א ס"פ וישב (ל, סע"א ואילך). לקו"ת ר"פ בחוקות. ובכ"מ.
6. ראה זח"ג כט, רע"ב. ובהנסמן בנצו"ז לזח"א קיג, א.

התורה יורדת למטה ונלמדת ע"י איש ישראל למטה - הרי הוא מחבר את התורה בהקב"ה¹³, שהו"ע החיבור עם עצמותו ית' (כפי שענין זה שייך בתורה).

וכשם שאצל הנשמה, הנה דוקא עי"ז שיורדת למטה, ומקבלת את הגבלות הגוף ונפש הבהמית, ואעפ"כ פורצת היא את הגבלות הגוף ונה"ב, אזי היא יוצאת מכל ההגבלות (גם מהגבלות של הנשמה מצד עצמה) - כן הוא גם בתורה, שדוקא עי"ז שהתורה יורדת למטה בהגבלה, ויהודי לומד תורה מבלי להתחשב כלל בהגבלות, "ופרצת", אזי נעשית עלי' בתורה לדרגא נעלית יותר מכמו שהיא בשרשה למעלה.

ג. כשם שבנשמות קשורה העלי' עם ענין הירידה למטה בגוף ונה"ב, ודוקא הירידה למטה מטה ביותר קשרה עם הגבוה גבוה ביותר¹⁴ - כמו"כ קשור הענין ד"ופרצת" בתורה עם ירידה בענין של גשמיות, שזהו"ע "גדולה לגימה שמקרבת"¹⁵, היינו, שע"י לגימה גשמית נעשה קירוב להענין ד"ופרצת" בלימוד התורה.

ובמכ"ש ממה שמצינו ענין של קירוב ע"י לגימה בקו ההפכי, כדאיתא בגמרא¹⁶ ש"גזרו על יינן משום בנותיהן ועל בנותיהן משום דבר אחר" (עבודה זרה), שזהו הקצה הכי תחתון בקו ההפכי. ומרובה מדה טובה¹⁷ - לפעול ע"י לגימה קירוב לקדושה.

וכן נהגו רבותינו נשיאינו בכל דור, החל מרבינו הזקן, וגם המגיד, ובעיקר הבעש"ט, עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר - שכאשר הוצרכו לפעול ענין של קירוב, פעלו זאת ע"י התוועדות, "גדולה לגימה שמקרבת".

וע"י הנהגה זו נתנו רבותינו נשיאינו כח לכל השייכים אליהם - שע"י לגימה יפעלו קירוב לקדושה בכלל, ול"פרצת" בתורה, שזהו הענין הנוגע לימי הספירה ביחוד, כנ"ל.

ד. מטעם הנ"ל - היתה צריכה להיות התוועדות גם בשבת שלפנ"ז (פרשת אמור). אבל, כיון שנערכה "ברית מילה" אצל ראשיישיבה כו'¹⁸, חשבתי שיתוועדו שם,

17. ראה יומא עו, א. וש"נ.

18. אצל נכדו של הרא"י סימפסון שה' חבר בהנהלת הישיבה.

19. ראה גם תו"מ חכ"ד ע' 257.

תש"ע 121 ואילך. ועוד.

14. ראה לקו"ת ראה יט, ג. ובכ"מ.

15. ראה סנהדרין קג, סע"ב ואילך.

16. שבת יז, ב (ובפרש"י).

וידברו אודות הענינים שצריך לדבר אודותם - בענין "ופרצת"; אך כנראה לא כיוונתי ("איך האָב ניט צוגעטראָפּן")...

כבר ניסיתי להבין לדבר בענין "ופרצת" בכל האופנים¹⁹ - ע"ד מ"ש רש"י בפ' אחרי - ניסיתי לדבר, לצעוק, לרגוז כו', וללא הועיל! ממני - יוצאים הדברים, ולהזולת - אינם מגיעים, אלא נשארים באיזה מקום ("ערגעץ וואו") באמצע... וגם אם ישנם כאלו שהדברים הגיעו בפנימיות נקודת לבבם - אינם מדברים על זה; חוסכים את הזמן, את הטירחא כו', מלדבר בענין זה.

בהשיחות דשנת ה'ש"ת - הי' זה אכן בשבת פ' אמור - סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר²⁰, שפעם נכנס אל אדמו"ר האמצעי חסיד מהעיירה בעשענקאָוויטש, וביקש ברכה שיהי' שייך לעבודה, באמרו: מהי עבודה - אינני יודע, אבל, מרוב העדר הרצון בזה ("דאָס ווילט זיך זייער ניט"), הנני מבין, שזהו דבר טוב מאוד.

ולכאורה, כיון שאין הדברים מועילים, הרי, "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע"²¹.

ועד"ז בנדו"ד: מזה גופא שלא רוצים בשום אופן ענין של "ופרצת", לצאת מההגבלות - היו צריכים להבין שזהו דבר שאינו נשמע".

אבל, ישנם כאלו שאינם אשמים בכך, הנה אליהם הנני מדבר - שצריך להיות "ופרצת" בתורה.

וכיון ש"גדולה לגימה שמקרבת" - הנה על זה נערכה ההתוועדות, כדי לעורר ולפעול שיהי' "ופרצת" בתורה.

וכאמור, שזהו ענין שנוגע ביחוד להכנה למ"ת שבימי הספירה - "וספרתם לכם"²², כפירוש רבינו הזקן²³ "וספרתם" מלשון בהירות, "צריכים לעשות שיהי' ה'לכם' בהיר", להאיר את כל שבעת המדות כפי שכל אחת כלולה משבע, שזהו"ע שבעה שבועות שבכל אחד יש שבעה ימים - הנה בכל ענינים אלו צריך לפעול "ופרצת" בתורה.

23. "התמים" ח"ו ע' צד (נעתק ב"היום יום" י' אייר).

וראה גם מכתב ה' אייר שנה זו (אג"ק ח"ח ע' שנו).

24. זח"ב קסא, רע"ב.

20. סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 105.

21. יבמות סה, ב.

22. אמור כג, טו.

ה. ולכל לראש - אמורים הדברים בנוגע לתלמידי הישיבה.

וכמדובר בהתוועדות שלפנ"ז: בנוגע לתלמידי הישיבה, שגם אם חסרים ענינים מסויימים, אין זה ממעט את הזכות, החוב והאחריות של התלמידים לעסוק בלימוד התורה. החסרון בענינים אלו מהווה רק ראי' שנותנים להם יותר כחות, וכיון שנותנים להם יותר כחות, אזי האחריות היא גדולה יותר.

וכיון שאמרו "קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא"²⁵ - הנה ע"י הענין ד"ופרצת" בתורה, יומשך "ופרצת" גם בעולם, היינו, שמרוחניות הישיבה יומשך גם בגשמיות הישיבה, ועי"ז גם ברוחניות וגשמיות העולם.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר "לחיים", ואח"כ אמר:]

כאשר צריכים לפעול אצל התלמידים את הענין ד"ופרצת" בתורה ע"י דרכים השייכים לחסידות פולין ("פולישע דרכים")... - צריכה להיות ה"לגימה שמקרבת" אצל התלמידים עצמם, ועי"ז יפעלו הקירוב ל"ופרצת" בתורה.

(משיחת ש"פ בהר, ט"ו אייר ה'תשי"ט, בלתי מוגה.
'תורת מנחם - התוועדויות' חכ"ה עמ' 275-279)

יח. דוברי שצריך להיות הענין ד"ופרצת" בכל הענינים².

וכיון שעומדים בהתחלה של שנה ושל סדר, סדר ההמשכה מלמעלה למטה - הרי לכל לראש צריך להיות "ופרצת" בתורה. יש ללמוד תורה בשופי, לא להסתכל על השעון³.

ואם צריכים להבהיר זאת אצל יושבי אוהל, מכל-שכן שצריכים להבהיר זאת אצל בעלי עסק:

בעל עסק אינו צריך לרצות לצאת י"ח בקביעות עתים לתורה כפי שמתקבל לדעתו, אלא צריך להיות "ופרצת".

2. כלומר: אין הכוונה שהענין ד"ופרצת" יהי רק בנוגע למאמרי חסידות, חזרת המאמרים, הדפסתם והפצתם, אלא הכוונה היא שיומשך גם בפועל (מהנחה בלתי מוגה).

1. סעיף זה הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א (באידית), ונדפס בלקו"ש ח"א ע' 169 ואילך (ושם צויין בטעות לשיחת שמחת תורה). במהדורא זו ניתופסו עוד כמה ציוני מ"מ, וכמה פרטים מהנחה בלתי מוגה.

"פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית"⁴ - פירש חסיד של אדמו"ר הזקן⁵, שלימוד התורה צריך להיות באופן ד"פרק אחד", שה"אחד" יחדור אותו ("פאנאנדערנעמען"), ואז נעשה "שחרית" - אור. ו"פרק אחד", כאשר ה"אחד" חודר אותו, אזי נעשה "ערבית" - עריבות ומתיקות.

ומתורה צריך להמשיך זאת גם בעבודה - תפלה, שיהי "ופרצת" בעבודת התפלה. אצל יושבי אוהל צריכה להיות התבוננות ארוכה קודם התפלה, בשעת התפלה ולאחרי התפלה. בעלי עסק, שאצלם ההתבוננות בתפלה מוגבלת, הרי גם ההגבלה צריכה להיות בהגבלה, שלא יהי' באופן של מהירות וקיצור כל כך שאין מקום לתחוב מחט, שע"י "פתחו לי כחודו של מחט" אז "אפתח לכם כפתחו של אולם".

כשם שבגשמיות יכולים לפעמים להרויח ברגע אחד הרבה יותר מאשר בפעמים אחרות בריבוי שעות, כמו כן, להבדיל, גם בתפלה, אף שאין לו הרבה זמן, הנה בזמן שיש לו, צריך לעסוק בעבודת התפלה, והשי"ת יצליחו, שע"י הזמן המועט יפעול.

תפלה ענינה רצוא. ומזה צריך להמשיך ה"ופרצת" גם בהקו של גמילות חסדים,

- כפי שדובר בארוכה⁷ בענין "ותומכי" מאושר⁸, ש"תומכי" קאי על תמכין

דאורייתא -

מעשר - הרי זה חיוב, וחומש - מצד תקנת אושא⁹, ואפילו יותר מחומש, הרי מבואר באגרת התשובה¹⁰ ואגרת הקודש¹¹, שיש לעשות גם זאת מצד התיקון על ענינים בלתי-רצויים. שם - באגה"ת ואגה"ק - מדובר מצד הקו של תיקון על עוונות וכו', ומכל-שכן בשעה שהדבר הוא מצד הקו השני¹².

מסופר¹³, שהבעש"ט הי' נותן צדקה יותר מחומש, ושאלו אותו: הרי אמרו¹⁴ אל יבזבו יותר מחומש¹⁵? והשיב, ש"המבזבז הוא מלשון ביזה (שישנה במלחמות וכיו"ב), כלומר, מי שאינו רוצה ליתן וצריך ללחום עם עצמו, לפעול בדרך כפי' ובדרך ביזה,

7. שיחת יום שמח"ת ס"ב (תורת מנחם - התוועדויות חכ"ד ע' 142 ואילך).

8. משלי ג, יח. וראה זח"ג נג, ב.

9. כתובות נ, רע"א. וש"נ.

10. ספ"ג.

11. סוס"י.

12. ראה כתובות סז, ב. זח"ג ט, ב. נמוקי יוסף לב"ק

ט, ב. שו"ע או"ח סתרנ"ו ובנ"כ שם. ואכ"מ.

3. כי, כאשר נעשה "ופרצת ימה וקדמה גו", אזי אין "קיר", ובמילא, אין מקום לתלות את השעון... כד, שאין להתחשב עם השעון, אלא ללמוד ללא הגבלות (מהנחה בלתי מוגה).

4. מנחות צט, ב.

5. ראה שיחת שמח"ת (לפני הקפות) תרצ"ז ס"ו

(סה"ש תרצ"ז ס"ע 196 ואילך).

6. ראה שהש"ר פ"ה, ב.

לוותר מעצמו ("אֶפְרַיִסִין דָּאָס בֵּי זִיךְ") - אזי "אל יבזבז יותר מחומש". משא"כ מי שנותן בשמחה ובעונג (שכן, במה שונה הצדקה משאר התענוגים והצרכים שמוציא עליהם ממון?).

אמנם יכולים לטעון, שעדיין לא אוחזים בכך שנתנית הצדקה תהי' בשמחה ובתענוג. אך על זה צריך להיות הענין ד"ופרצת". ובפרט, כאשר בטוחים בהבטחה "ובחנוני נא בזאת"¹⁴ - הרי זה מסייע להשמחה ותענוג.

כמו"כ צריך להיות "ופרצת" אצל אלו שעובדים במוסדות הקדושים¹⁵. כשם שדורשים מהתלמידים שלא יסתכלו על השעון, כך צריך להיות גם אצל הרמ"ם וכו', היינו, לא באופן שצריכים למלא את מכסת השעות ("אֶפְאָרְבַּעֶטֶן זֵייעֶרע אַרְבַּעֶטֶשעות"), אלא עליהם להיות מונחים בכך ללא חשבונות וכו'.

ועי"ז שתהי' ההנהגה באופן ד"ופרצת" בכל הענינים האמורים - יתן הקב"ה "ופרצת" לכל אחד גם בעניניו הפרטיים, ועד ל"נחלה בלי מצרים"¹⁶.

(משיחת ש"פ בראשית, מבה"ח מרחשון, בלתי מוגה.
'תורת מנחם - התוועדויות' חכ"ד עמ' 192-193)



16. הגם שמדברי הגמרא (שבת קיח סע"א ואילך) מוכח לכאורה אשר "נחלה בלי מצרים" הוא ענין אחד עם "ופרצת" - כבר נתבאר בשיחת ש"פ האזינו, י"ג תשרי ס"ח ואילך (לעיל ע' 49 ואילך) ראי' בגמרא זו גופא כמ"ש בפנים.

13. הובא בס' אורח לחיים פרשת תרומה ובס' וציוה הכהן פט"ו.
14. מלאכי ג, יו"ד. וראה תענית ט, רע"א.
15. ראה גם מכתב ר' מ"ח שנה זו (אג"ק ח"ח ריש ע' מ), ובהנסמן בהערות שם.

תחילתו בפשיעה וסופו באונס באש*

הרב יעקב שי' גולדשמיד
ר"מ ומשגיח כללי

א.

איתא גמ' (ב"ק דף ג:), "תולדה דאש מאי ניהו אילמא אבנו סכינא ומשאו שהניחו בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו כו". וברש"י (ד"ה ברוח מצויה) ביאר: "דאי ברוח שאינה מצויה הוי אונס ולא מחייב אבל וכו'". ומשמע מרש"י, דאם אסו"מ יפלו ברוח שאינה מצויה, יהיה הדין דפטור מלשלם כיון דהוי אונס, ואונס רחמנא פטריה.

והנה ברמב"ם (פרק י"ד מהלכות נזקי ממון הט"ז) כתב: "הניח אבן סכין או משא בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו חייב לשלם נזק שלם שכל אלו וכיוצא בהן תולדות הבערה הן ואם נפלו ברוח שאינה מצויה והזיקו פטור".

ובפשטות כוונת הרמב"ם כדברי רש"י שבמקום שאסו"מ יפלו ברוח שאינה מצויה הוי אונס ופטור.

והנה הלח"מ על המקום נתקשה דמפשטות לשון הרמב"ם משמע שבכל מקרה שיפלו ברוח שאינה מצויה הוי אונס ופטור ואפי' אם מדובר בכזה מקרה שהאסו"מ

(* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נערך ע"י א' התמימים, ללא אחריות כלל וכלל.)

יכלו ליפול ברוח מצויה וא"כ מקשה הלח"מ הרי במקרה והניח אסו"מ בראש הגג באופן שיכולים ליפול ברוח מצויה ישנה כאן פשיעה דהרי יכולים ליפול ברוח מצויה וא"כ אפילו אם לאחר מכן יפלו האסו"מ ברוח שאינה מצויה מ"מ יתחייב כיון שקיי"ל תחילתו בפשיעה (רוח מצויה) חייב, ומפשטות לשון הרמב"ם שכתב שבכל מקרה שיפלו ברוח שאינה מצויה פטור ולכאורה הרי תחילתו בשפיעה וסופו באונס חייב.

ומתרץ הלח"מ דבאמת צריך לומר בדברי הרמב"ם שמדובר במקרה שהאסו"מ לא יכלו ליפול ברוח מצויה אלא לכתחילה יכלו ליפול רק ברוח שאינה מצויה וא"כ אין כאן תחילתו בפשיעה ולכן פטור אבל באמת במקרה ולכתחילה יכלו ליפול ברוח מצויה ג"כ, יסבור הרמב"ם שחייב מדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס.

ב.

ונקודת תירוצו של הלח"מ שהרמב"ם לא דייק בלשונו לכתוב שמדובר שיכלו ליפול רק ברוח שאינה מצויה אבל זוהי כוונתו.

והנה באותו פרק בהלכה י"ד כותב הרמב"ם: "הכופף קמתו של חברו לפני האש עד שתדלק אם אין האש מגעת לה אלא ברוח שאינה מצויה פטור מדיני אדם".

והנה כאן דייק הרמב"ם בלשונו וכתב במפורש שהאש לא יכלה לבוא רק ברוח שאינה מצויה ורואים אנו שהרמב"ם שרצונו להדגיש זאת הוא מדגיש זאת בפירושו, וא"כ קשה מאוד להבין את תירוצו של הלח"מ שכוונת הרמב"ם בהלכה ט"ז למקרה ויכלו ליפול רק ברוח שאינה מצויה כיון שאנו רואים שכשהרמב"ם מתכיון למקרה כזה הוא כותב זאת בפירושו.

ולכן נראה שצ"ל ששיטת הרמב"ם שבאמת באסו"מ אפילו במקרה שהאסו"מ יכלו ליפול ברוח מצויה מ"מ כל שנפלו ברוח שאינה מצויה מ"מ פטור ולא אמרין תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

רק במקרה של כופף קמתו שם דוקא צריך להדגיש שמדובר שהאש לא יכלה להגיע רק ברוח שאינה מצויה כיון שבמקרה של כופף קמתו אם האש תוכל להגיע ברוח מצויה אזי יתחייב אפילו אם תבוא ברוח שאינה מצויה ומטעם של תחילתו בפשיעה וסופו באונס.

ג.

והביאור בזה:

דבר ברור הוא שכל מקום שפטרה התורה דבר מסויים מדין אונס אין הפירוש שהדבר לא נעשה. אלא הכוונה שהוא נחשב למזיק רק האונס פוטר אותו מלשלם אבל למזיק הוא נחשב.

ובכל מקום שהתורה פטרה אותי מכיון שהייתי אנוס במקום כזה אנו אומרים שאם היתה לכתחילה פשיעה אזי אפילו שהסיום יהיה באונס אנו נחייבו על פשיעתו וחייב כיון שמזיק הוא נחשב וכל הסיבה לפטרו הוא מצד אונס וכיון שפשע בתחילתו אנו לא פוטרים אותו.

אבל במקרה ואדם יעשה פעולה מסויימת אבל אין עליה שם נזק ושם מזיק במקרה כזה א"צ לומר שהוא נפטר בגלל שהוא אנוס אלא לכתחילה אין לנו על מה לחייבו כיון שהוא לא נחשב למזיק כלל.

ועפ"י צ"ל בדברי הרמב"ם שס"ל להרמב"ם שאש ההולכת ברוח שאינה מצויה אין הכוונה שאנו פוטרים אותו מטעם אונס - דהיינו שהוא נחשב למזיק אך מ"מ פטור כיון שהיה אנוס, אלא הכוונה היא שהאש ההולכת ברוח שאינה מצויה אין עליה שם מזיק דאש כלל וכלל ואין על בעה"ב שם מזיק כלל ובמילא אף שיהיה תחילתו בפשיעה וסופו באונס מ"מ יפטר כיון שאינו נחשב כלל שהזיק.

והביאור בזה:

דהרי באש מצינו דבר שאינו בשאר המזיקים וזה שהאש כוח אחר מעורב בה דהרי הבעה"ב הדליק אש במקום אחד והיא הלכה ע"י הרוח והזיקה במקום אחר ולמה חייב הרי הרוח לקחה את האש אלא שזהו חידוש התורה באש שאנו מחייבים את בעה"ב אע"פ שהרוח לקחה את האש מ"מ התורה מחייבת את הבעה"ב.

אבל כ"ז במקום והאש הלכה ברוח מצויה אבל במקום והאש הלכה ברוח שאינה מצויה ס"ל לרמב"ם שאין זה בגדר אש כלל ואין אנו מייחסים את מעשה הנזק לבעלים כלל אלא לרוח.

מתי חידשה התורה שאע"פ שהרוח הוליכה את האש אנו מחייבים את הבעה"ב זה דוקא ברוח מצויה אבל ברוח שאינה מצויה לא חידשה התורה את החידוש הזה וממילא אין ע"ז שם אש ושם מזיק כלל.

ובמילא מובן שבמקום והרוח שלקחה את האש היתה רוח שאינה מצויה הבעה"ב פטור לא מטעם אונס אלא אינו נחשב למזיק כלל ולכן אף שיהיה כאן תחילתו בפשיעה מ"מ יפטר כיון שלא הוא עושה את הנזק אלא הרוח.

ולכן באסו"מ פסק הרמב"ם שבכל מקרה שהרוח הולכה את האש היתה אינה מצויה בכל מקרה פטור ואפילו אם האש יכלה ללוות ברוח שאינה מצויה.

אבל במקרה של כופף קמתו של חברו בפני בדליקה שם פסק הרמב"ם שמתני הוא פטור דוקא אם האש לא יכלה ללוות ברוח מצויה והטעם:

כיון ששם מדובר באש דולקת והאדם מכופף את הקמה לכיוון האש שאין הוא חייב מטעם אש אלא מטעם אדם המזיק שהרי הוא עושה פעולת נזק ע"י שמכופף את הקמה וזה לא מטעם אש אלא מטעם אדם (דרמי) ולכן שם במקרה ויהיה אונס הוא פטור אבל במקרה ויהיה רוח מצויה הוא חייב כיון שאין שם אונס ובמקרה והיה רוח שאינה מצויה - אונס אבל האש יכלה ללכת ברוח מצויה - תחילתו בפשיעה במקרה כזה ג"כ יתחייב כיון שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

ולכן מדגיש הרמב"ם שמתני פטור במקום והאש לא יכלה ללכת רק ברוח שאינה מצויה.

ד.

אך ברש"י בסוגייתנו כתב רש"י שברוח שאינה מצויה הסיבה שפטור היא מטעם אונס דהיינו לא כשיטת הרמב"ם שאינו נחשב למזיק אלא הוא נחשב למזיק ומ"מ יפטר מטעם אונס.

וצ"ב: א. מדוע נחלק רש"י עם הרמב"ם. ב. כיצד יסבור רש"י במקום ויהיה תחילתו בפשיעה וכגון שהאש יכלה ללכת גם ברוח מצויה.

והנראה לומר בזה:

דהנה כאן בגמרא איתא: "מ"ש אש דכח אחר מעורב בו" וברש"י ד"ה "דכח אחר מעורב בה" כתב רש"י: "והוה לא לאסוקי אדעתיה".

דהיינו שרש"י לומד דזה שבאש כח אחר מעורב בה זה חומרא באש שלמה אש חייבת כיון שכח אחר מעורב בה והיית צריך להישמר ממנו ולכן חייב בעה"ב.

והנה לעיל בדף ב' ע"א בתוד"ה "ולא זה וזה" כתב תוס' שזה שבאש כוח אחר מעורב בה זהו קולא ולא חומרא עיי"ש.

ושני שיטות אלו תלויות בחקירה: מהי הסיבה שחייבה התורה על הבעה"ב לשלם את נזקי ממנו דאפשר לומר שני צדדים. ודובר שם ששיטת רש"י שהחיוב הוא מצד שלא שמרת, דהיינו, אין הכוונה שאני מייחס את מעשה השור לבעליו אלא אני מחייב את הבעה"ב על שלא שמר על שורו אך שיטת תוס' ושיטת הרמב"ם שהחיוב הוא לא מצד העדר שמירה אלא פשוט אני מייחס את מעשה השור לבעליו ובמקום שהשור הזיק אנו אומרים שכאילו הבעה"ב הזיק ולכן חייב לשלם.

ועפ"י במקרה וכח אחר מעורב בה אם נאמר כשיטת רש"י א"כ כיון שכוח אחר מעורב בה א"כ הדבר צריך שמירה יותר מעולה ולכן אתה חייב יותר אם לא שמרת וזהו מה שרש"י לומד שכח אחר מעורב בה זהו חומרא.

אבל לשיטת הרמב"ם שהוא לומד שמה שאני חייב בנזקין פירוש הדבר שהתורה מייחסת את מעשה שורי אלי וא"כ במקום שכוח אחר מעורב בה אזי במקום כזה קשה לייחס את מעשה הנזק אלי כיון שאל רק ממנו עשה את הנזק אלא בתוס' כח אר וא"כ זה שבאש כאמ"ב זהו קולא ולא חומרא.

ה.

ועפ"י אפ"ל שבאש שהולכת ברוח שאינה מצויה האם נחשב הדבר לנזק או לא תלוי הדבר במחלוקת הזו.

דלשיטת הרמב"ם זה שהתורה מחייבת באש את הבעה"ב אע"פ שכוח אחר מעורב בה זהו חידוש שאע"פ שיש פה את הכוח שגרם את הנזק מ"מ אנו מייחסים את מעשה האש לבעליה.

ולפי"ז כ"ז נתחדש דוקא באש שהולכת ברוח מצויה, אבל באש שהלכה ברוח שאינה מצויה לכתחילה לא חידשה התורה שאני מחייב את הבעלים אלא במקרה כזה אני לא מייחס את מעשה הנזק לבעלים וממילא הבעלים פטורים.

1. וע"ד החקירה שחקר רבינו ביחס לתשלומי כופר - לקוטי שיחות ח"ו עמ' 329, עיי"ש.

אך לשיטת רש"י אש חייבת מצד זה שלא שמרתי עליה ולא בגלל שאני מייחס את מעשה האש אלי וא"כ במקום שכוח אחר מעורב בו אני חייב יותר כיון שהייתי צריך לשמור יותר.

ולכן גם במקום שהאש הלכה ברוח שאינה מצויה גם במקום כזה אני מצד הדין הייתי חייב כיון שלא שמרתי ומצד זה אין הבדל איך האש הלכה כיון שאני לא שמרתי עליה ואין כל סיבה לפטור אותי רק מצד סיבה אחת שזה אונס ואונס פטור.

כיון שבמקרה והאש הלכה ברוח שאינה מצויה זה אונס ובאונס אני פטור אבל זה לא אומר שאני לא נחשב למזיק אלא אני נחשב למזיק ומ"מ פטור מתשלומין כיון שאונס רחמנא פטריה.

ועפי"ז א"ש מדוע נחלק רש"י עם רמב"ם בסיבת הפטור ברוח שאינה מצויה לרמב"ם אין בגדר מזיק ולרש"י הוא בגדר מזיק ופטור מצד אונס.

והנה בלקו"ש ח"ו (עמ' 131) דן כ"ק אדמו"ר בשיטת רש"י עה"ת אם שייך לומר (בפשש"מ) שהתורה תחייב בבור רק על שור וחמור בלבד כיוון שזה יותר מצוי שיפלו בבור. ושם בהערה כותב רבינו וזלה"ק: "ואף שכריעת הבור היא פשיעה (לענין שור וחמור) מ"מ אפ"ל שיהיה פטור על נפילת בהמה אחרת. ולהעיר מב"ק נב, סע"א ואילך". ומשמע שייכתן לומר שלמרות שכרה בור והוא פשיעה לגבי בור מ"מ יפטר על כל בע"ח אחר. ורבינו לא מבאר טעם הדבר לכאורה.

וע"פ הנ"ל י"ל:

דאם נניח שאכן חייבה התורה בבור רק על שור וחמור א"כ המזיק דבור לא הוי שם מזיק רק לגבי שור וחמור דרך לגביהם (שזה מצוי) מהווה הבור תקלה (ובמ"א הארכתי להוכיח ששיטת רש"י שמהות הבור הוא התקלה שבו ולא המעשה היזק שהשור הזיק) ולכן רק לגבי שור וחמור נחשב הבור דבר מזיק ולכן אם יפלו בו בע"ח אחרים אין אפשרות לחייבם מדין תחילתו בפשיעה מאחר שלגבם אין פה מעשה נזק. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

1.

ומעתה צריך להבין דלשיטת רש"י דאש ההולכת ברוח שאינה מצויה הסיבה שפטור מתשלומין היא מצד אונס מה יהיה הדין במקום ויהיה תחילתו בפשיעה

וסופו באונס דבפשטות צריך להיות הדין דחייב כיון שכל סיבת הפטור הוא מצד האונס וקיי"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב?

ואולי באמת לשיטת רש"י במקום והאש יכלה ללכת ברוח מצויה והלכה ברוח שאינה מצויה שזהו תחילתו בפשיעה וסופו באונס יהיה חייב רק רש"י בסוגייתנו לא נכנס לפרש זאת מצד שאין כאן מקומו (משא"כ ברמב"ם שהוא סבר הלכה).

אך אפ"ל דלשיטת רש"י ג"כ יהיה פטור במקרה זה כיון שא"א לחייבו מצד תחילתו בפשיעה.

דהנה המקרה הפשוט של תחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא במקום שלא שמר על בהמתו והיא הזיקה בדרך אונס שאז אנו אומרים שלמרות שהנזק בה בגדר אונס מ"מ אנו מצרפים את הפשיעה לנזק והאדם מתחייב אמנם כ"ז במקרה ואני פשעתי באותו דבר שהזיק דהיינו שאני פשעתי במזיק של שור והשור הוא זה שהזיק.

ולפי"ז אולי אפ"ל דלשיטת רש"י אסו"מ שהנחתי אותם בראש הגג כל זמן שלא התחילו ללכת אין עליהם שם מזיק אלא הם רק עלוליות למזיק דהיינו שהם יכולים להזיק אבל אין עליהם שם מזיק. היינו דשור אפילו שהוא לא מזיק מ"מ יש עליו שם מזיק כיון שהוא יכול להזיק וכמו"כ בור כו'.

משא"כ באש לומד רש"י שגידרה של אש זה אש ורוח (דברי לשיטת רש"י זה שיש בה רוח זה חומרא וזה הסיבה שאני חייב וכנ"ל) ולכן במקום ובאש אין עדיין רוח ואין זה המזיק של אש.

שיטת רש"י שיש חילוק בין אש דולקת שזהו שם המזיק כיון שבאש הזו יש כבר רוח ויותר קרוב שהרוח תוליקה אבל באסו"מ למרות שיכולים ללכת ברוח מצויה מ"מ כל עוד שלא החלו ללכת אין זה שם מזיק כלל וממילא במקום ופשעתי באסו"מ כיון שלא פשעתי בדבר המזיק לכן אם הם יזיקו באונס אני יפטר.

אם זה יזיק ברוח מצויה אזי אני יאמר שמה שאתה הנחת התמשך וגרם נזק ואתה חייב כיון שזה היה צפוי. אבל במקום וזה הלך ברוח שאינה מצויה הרי זה אונס ועל מה אתה רוצה לחייבו על זה שפשע והניח אסו"מ בזה לומד רש"י שא"א לחייבו כיון שאסו"מ אינו בגדר מזיק כל עוד שלא יתחילו ללכת. וא"כ אפ"ל שגם לשיטת רש"י אסו"מ שהלכות ברוח שאינה מצויה תמיד יפטרו הבעלים מלשלם.

הפסיעות בסיום שמו"ע דמעריב (גליון)

הת' יעקב שי' אלישביין
ישי"ק תות"ל קרית נת

א.

בקובץ הערות דישיבת תות"ל בכפר-חב"ד (גל' רמג) כתב ידידי הת' ש.א.מ. בענין ג' הפסיעות שבסיום שמו"ע (דמעריב), ומתי אפשר (וצריך) לחזור למקומו אחריהם, בצירוף סיפורים שונים מסדר ההנהגה אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה¹.

ולהלן תוכן דבריו: הביא משוע"ר (קכג, ג) שהרוצה לכוון היטב בחזהש"צ יכול לחזור למקומו כבר בתחילת ה'חזרה' וא"צ לחכות עד שיגיע הש"צ לקדושה, ופירש בזה שחזור למקומו כיון שעצם העמידה במקומו הקבוע עוזרת לכוונתו.

והסיק מפירושו זה שאחר שמו"ע דמעריב טוב לחזור למקומו לפני הקדיש (ולכה"פ לפני איש"ר), בכדי שיוכל לכוון היטב.

ועפ"ז ביאר מנהג כ"ק אדמו"ר (לפי העדויות שליקט) לחזור למקומו לפני איש"ר שזהו בכדי לכוון באמירת מילים אלו. והעיר דהא דלפעמים חזר כ"ק אדמו"ר אחרי זה הוא כיון שצריך להמתין לכה"פ שיעור הליכת ד"א לפני שחזור למקומו (שוע"ר שם). ר' אריכות דבריו בהנסמן לעיל.

ב.

ואיכא למידחי גודא? בדבריו:

א. גם הש"צ הממהר ביותר, מגיע לכל היותר למילים 'זיקרב משיחי'" כעבור שניות אחדות (זמן הליכת ד"א, ויותר מכך), וא"כ לדבריו כ"ק אדמו"ר הי' צריך לחזור כבר אז, ומדוע המתין לפעמים עד אחרי איש"ר (ובאם ידחוק בדוחק רב לומר שכ"ק אדמו"ר המתין לשיעור ד"א 'ברווח', אכתי - מדוע המתין לפעמים עד 'תתקבל')?

1. ועל כך מגיע לו "שכר שיחה נאה" (נזיר כג:).

2. ראה רש"י ד"ה דחי גודא (ב"ק צב:): "כותל הפל עליו .. דחהו בידים" - (ע"פ הערת הת' הנע"י. ס.ס.ס.).

ואם כ"ק אדמו"ר המתין כשיעור שמגיע הש"צ ב'חזרה' לקדושה (כי"א בשוע"ר שם), כל זמן אמירת הקדיש לא הי' מספיק, כפי שניתן להבחין בפשטות.

ב. מסתבר לומר שהמהלך מתקשה להתרכז במה שאומר, וכן מתקשה להקשיב למה שאומר הש"צ, אך לומר שהעומד במקום בו התפלל קודם מתרכז יותר (באמירת ט' מילים קלות להבנה) מהעומד במרחק ב' פסיעות משם (שזהו המקום בו עמד מתחילת הקדיש - כשאינן גורם מיוחד המפריע) - צ"ע.

ג. בשוע"ר (שם, ד) כתב ש"אם הוא רוצה עומד במקום שפסע ואינו חוזר למקומו", וזה שיי"נ לחזור זהו כיון שלומדים שצריך ו' פסיעות. ולא הביא בשום דוכתא חידוש ש'טוב לחזור כי במקום שבו עמד קודם יתרכז יותר'.

[ומש"כ שיכול לחזור למקומו כדי לכוון לחזה הש"צ, פשוט שהמדובר שם כשיש גורם צדדי המפריע לו להתרכז במקומו (וכגון: ריחוק הסידור, קשה לו לעמוד, וכדו'), וכמדויק ממש"כ "שנראה לכול"].

ג.

ולעצם הענין יש להעיר שהממתינים במקום בו סיימו פסיעותיהם עד שיגיע הש"צ ל"אישי"ר" או ל"תתקבל", טועים בדבר נוסף²:

1. הת' הנ"ל כתב ג' פסיעות, ואמנם לגבי הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע דבריו נכונים, אלא שאליבא דדינא בהנהגת כאו"א לנפשי' טועה הוא בזה, כי מה שצריך זה לפסוע ג' פסיעות (קטנה, גדולה, קטנה), וכפי שכתב בקצה"ש (כ, כד), וא"כ יהי' במרחק של ב' פסיעות ממקומו הראשון.

הרחבת הדברים: בהשגחתו הפרטית אנה ה' לידי ומצאתי ראיתי את הקו' הנק' מאורי יהושע, היו"ל ע"י "חסידים ביאלא בנייברק", ושם (חלק ד עמ' ריא ואילך) כתב הרש"פ יונג בענין זה באורך-זורחב והביא גם הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע, והסיק שכך צריך להיות ע"פ דין (לפסוע ד' פסיעות: קטנה, גדולה, גדולה, קטנה), עיי"ש אריכות דבריו.

אלא שטועה הוא בזה, ודבריו אינם נכונים מעיקרם: הוא מתבסס על כך שהפסיעה הקטנה היא פסיעה של פחות מעקב-בצד-אגודל, ועל כן הסיק שצריך לפסוע עוד פסיעה, ובזה טעה, כי פסיעה קטנה היא עקב בצד אגודל, וגדולה היא ב"פ עקבצ"א.

ולחוסף שדבריו תמוהים ודחוקים מסיבה נוספת: באם פסיעה קטנה שלו היא פחות מעקבצ"א הי' צ"ל ה' פסיעות, שמתוכם ג' הם גדולות כשיעור עקבצ"א.

ואין לנו אלא דברי הגרא"ח"נ בקצה"ש, ולגבי הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע כבר הביא בקו' שי לצדיק (עמ' 640) את דברי הרמ"ז גרינגלאס ש"בד"כ אין צריכים לנהוג במנהגים השייכים הרביים כל זמן שלא קיבלנו הוראה מפורשת", וכמו שלא יקום איש (למעט וכו') לחלק שטרות כסף בכל שבוע, אע"פ שכך נהג כ"ק אדמו"ר, ועשה זאת רבים ובפירסום רב. ור' בהערה הבאה.

2. וכתבתי עליהם שהם טועים (גם לגבי עצם הנהגתם בזמן החזרה למקומם), אע"פ שבאופן זה (בשינויים

בשוע"ר (שם) כתב: "וי"א שיש לפסוע ו' פסיעות .. ומטעם זה קצת מקפידין שלא יעבור אדם לפנייהם בעוד שהם עומדין במקום שפסע[ו], שלא יפסיק זה בין ו' פסיעותיהם. אבל מ"מ ע"י קפידתם טועים שכשרואים מי שרוצה לעבור לפנייהם הם ממהרים לחזור למקומן קודם שיעור שנתבאר".

וחזינו מהכא שלא עלתה אפי' סברא למנוע את המעבר מן הרוצים לעבור מחמת 'חומרא' אישית.

ואילו כיום: לא רק שאותם ה"מהדרים" בשו"ע (ובתוכו דיני ה'כלל גדול בתורה') מונעים מעבר לפנייהם, אלא שממתנים במקום בו כלו פסיעותיהם עד שיגיע הש"צ למילים שלכאורה אין מקום לומר ששם צריך לחזור.

ומסיימים בטוב, שע"י ההנהגה באופן של "זהלכת בדרכיו" (דברים כח, ט) נזכה ל"ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כו, יג) תומ"י.



"קלים" בין הגירסאות) נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע, מפני שהנהגתו בזה אינה הוראה לרבים.

ואע"פ שהמקפידים על כל הוראותיו של כ"ק אדמו"ר יצטוו תומ"י את ל' כ"ק אדמו"ר "כל מה שנהגו רבותינו נשיאנו ברבים ובפרסום - הוראה לרבים" (שיחה מוגהת - תו"מ תשמ"ח, ב, עמ' 57 בהע' שנשמן אלי' גם בהקדמת הסיפור המחודש) - יש להעיר על כך:

שם מדובר על סדר הנהגה של אדמו"רי חב"ד עם הציבור, וכגון זמן ההתועדות ב"ט כסלו (דא"ג: כנראה כ"ק אדמו"ר רוצה לשלול בזה את סברת הרח"א ביחובסקי, ר' בכתביו ש"ל ע"י קה"ת (ב'שם עט') בעמ' קח), וזמן התפלה בציבור, ולא מה שנהגו לעצמם.

(דא"ג בענין התפלה בציבור יש להעיר שזמן קבוע אצל כ"ק אדמו"ר הי' גם (באופן כללי) לתפלות מנחה ומעריב (בשינויים בין תקופת החורף לזמן הקיץ), ולפלא שלא נוהגים בכך).

(ואע"פ שהל' בהערת כ"ק אדמו"ר היא ברבים ולא עם הרבים, כבר הורה כ"ק אדמו"ר שלענין מעשה אין לדקדק בהל' שביחוחות, גם אלו שהוגהו).

ומה שאין לחקות הנהגת רבותינו נשיאנו הוא בפרט במה שנהגו בתפלה, כי אז ודאי שלא רצו שילמדו מהם, וכפי שאמר כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים שלא יביטו בו בשעת התפלה (ובענין זה ר' דברים נוראים בפע"ח שער ק"ש סוף פרק כד).

ואכמ"ל.

1. שפעמים רבות, אצל "מהדרים" אלו בשו"ע ונו"כ המחודשים, הם פסיעות גסות (ר' בשוע"ר שם, ו) ולתוך ד"א של המתפלל (ר' בשוע"ר קב, ה).

וכבר כתב בשו"ת זכר יהוסף (סי' קצח) שריבוי ה"חומרות" גורם לגרוע ממה שמחויבים ע"פ דין. (ולהעיר ממש"כ הריש"ג בפרדס חב"ד גל' יט עמ' 68 ד"ה בינתים).

2. וראה בגמ' סוטה יד., על פס' אחר: "הלך אחר מדותיו וכו'".

תגובת הכותב

הת' שלום אברהם שי' מנידמן
תלמיד בישיבה

ראיתי את התגובה שכתב הת' י.א. על הערתי שפורסמה בקובץ הקודם ולהלן
אשתדל להשיב על הערותיו - "על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון".

א.

לשונו (בס"א): "גם הש"צ הממהר ביותר מגיע לכל היותר למילים "ויקרב
משיחי" כשעוברים שניות אחדות". והנה, יש לציין שכאשר פוסעים ג' פסיעות יש
לומר "עושה שלום" ו"ה"ר שיבנה" שאורכו יותר מ"שניות אחדות" - והרבי הי'
אומרו תוך כדי הקדיש, דהא עם פסיעתו הראשונה של הרבי הי' מתחיל החזן לומר
את הקדיש - וכאשר מחשבים זמן זה בנוסף ל"שניות אחדות" של "כדי הילוך ד"א"
הרי לנו חזרה באיש"ר. ובאותם פעמים בהם חזר הרבי ב'תתקבל' י"ל שהחזן הגיע
לאיש"ר בזמן מועט מזה.

(בנוסף לכך כותב המגיב שי' שאא"ל שהרבי חזר מצד ה"יש אומרים" שסוברים
ש"יחיד המתפלל צריך להמתין כדי זמן שיגיע ש"צ לקדושה" שכן לזמן כזה "כל
זמן אמירת הקדיש לא הי' מספיק". אך יש לעיין בדבריו דזמן כזה ("כפי שניתן
להבחין בפשטות") הוא בדיוק כזמן אמירת הקדיש עד תתקבל, והסיבה שלא ניתן
לפרש כן היא משום דא"כ אי"מ מדוע חזר הרבי בד"כ באיש"ר).

ב.

בס"ב בתגובתו מתאר הכותב את מעמדו ומצבו של העומד במרחק ג' פסיעות מן
המקום בו עמד בעת התפילה, ומסיק שאין כל הפרעה לכוונה לעומד שם "באמירת
ט' מילים קלות להבנה".

אך התפלאתי מאוד דהא שוע"ר מפורש הוא: "אבל כשהגיע ש"צ לקדושה נראה
לכל שחוזר בשביל הקדושה... לכוון למה שיאמר" - הרי שהעמידה במקום בו עמד
עוזרת גם עוזרת לכוונה בתפילה.

פליאתי גברה שבעתיים בשעה שראיתי את המילים "באמירת ט' מילים קלות להבנה" בה בשעה שבהערת צויינו כו"כ מקורות לחשיבותה של הקדושה והצורך בכוונה עצומה בה.

ג.

ולדבריו (בס"ג) שמשמעות דברי אדה"ז בהלכה זו (אינם כפי שנראים בפשטות, אלא) שכאשר יש גורם חיצוני המפריע לו לתפילתו אזי חוזר למקומו ומוכיח מכך שיש דעות המובאות שם לפיהם כלל לא צריך לפסוע למקומו בחזרה, וא"כ מוכח דניתן לכוון במקום בו לא עמד בשעת התפילה, לכאורה ניתן לענות:

א. פשוט שלפי הדעות שלא צריך לפסוע ג' פסיעות בחזרה למקומו לא צריך להישאר במקום אליו פסע את ג' הפסיעות דלאחר שמו"ע, (מרחק ג' פסיעות מהמקום בו עמד בשעת התפילה) אלא אין צורך לפסוע ג' פסיעות בחזרה למקומו (כהדעות הסוברות שיש לפסוע ו' פסיעות בדווקא). אך לחזור למקום בו עמד בשעת התפילה צריך הוא (ועכ"פ אינו מוכרח להישאר נטוע במרחק מהשולחן).

ב. אמנם מוכח מדבריו שניתן לכוון גם כאשר לא עומד במקומו (עפ"י הדעות שלא צריך לפסוע בחזרה למקומו), אך לבוא ולומר ש"לא הביא בשום דוכתא חידוש ש'טוב לחזור כי במקום שעמד קודם יתרכז יותר"?

הן אמת שניתן לכוון גם במקום בו לא עמד (אלא פסע לאחר שמו"ע), אך הדרך היא לכוון במקומו, (וכן מובן גם בפשטות - שלא כדבריו). והמילים 'שנראה לכל' רק מוכיחות זאת, דבר זה - שהכוונה רבה יותר במקומו - כה פשוט הוא עד ש'נראה לכל' שחוזר בשביל לכוון, אך גורם צדדי מאן דכר שמי'?

ד.

בהערות דשוה"ג כותב נגד הנוהגים בהנהגות רבינו. להלן טענותיו:

א. אין לנהוג במנהגים בהם נהג הרבי כלל וכלל, והתירוץ למה שאמר וכתב והגיה כ"ק אדמו"ר בשיחת כ"א כסלו תשמ"ח הוא:

כוונת כ"ק אדמו"ר שם אינה ש"כל מה שנהגו רבותינו נשיאינו ברבים ובפרסום - הוראה לרבים" (ל' השיחה המוגהת) אלא "כל מה שנהגו רבותינו נשיאינו עם הרבים הרי זה הוראה לרבים.

ב. ענין זה - שאין ללמוד מהנהגת רבותינו נשיאינו - מתחזק בתפילה, שכן "אז ודאי לא רצו שילמדו מהם" - והמקור לכך - "כפי שאמר כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים שלא יביטו בו בשעת התפילה".

גם על טענות אלו יש לענות בפשטות:

א. על טענתו הראשונה: ל' הרבי היא "מכיון שנהגו כן ברבים ובפרסום - הרי"ז "הוראה לרבים" (וכל' ההשלמות - שלא הובאו בשיחה: "גילוי ופרסום הנהגה מסויימת ע"י רבותינו נשיאינו - פירושו ציווי והוראה לרבים").

על פי פירושו לא מובן: מהו הל' "ברבים ובפרסום"? ובפרט עפ"י השיחה הלא מוגהת: מהו הל' "פרסום הנהגה מסויימת"? ובאופן כללי כוונת הרבי בפשטות היא כפשוטה, ובפרט עפ"י הקטע הבא.

ב. על טענתו השני': בשיחה בה הרבי מדבר על ההנהגה להביט בו בשעת התפילה (י"ג תשרי תשמ"ג) אומר בפירוש: "ישנו אמנם ענין להסתכל ולהתבונן ולדייק באופן הנהגת רבו, ויש בזה ענין של חביבות מיוחדת וכו', וכפי שמצינו כו"כ סיפורים אודות גדולי ישראל שהתבוננו באופן הנהגת רבותיהם... ואפי' אם אמנם רוצים ללמוד משהו מההסתכלות וההתבוננות בפרטי ההנהגה כו' - הרי זמן התפילה אינו הזמן המתאים לכך".

הרי לנו שיש להסתכל ולהתבונן ולדייק בהנהגת הרבי, גם כזו שבשעת התפילה. אמנם בשעה בה מתפלל האדם אסור לו להתבונן, אך בכלל "יש בזה ענין של חביבות מיוחדת".



בסוגיית שן ורגל

הת' שלום דוב בער ש' בלינוב
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' (בבא קמא דף ג.) "אמר מר ושלח זו הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור", ובא בהמשך לברייתא "ושלח זה הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור ובער זה השן וכן הוא אומר כאשר יבער הגלגל עד תומו" (דהיינו הגמרא חיפשה שן ורגל בכתוב שבגלגל זה הינם אבות וע"ז מביאה הברייתא הנ"ל). שואלת הגמ' למה הברייתא צריכה להביא פסוק ש"ושלח זה הרגל" הרי גם בלי פסוק הייתי יודע את זה דקראן ושן כבר כתובים.

ועונה הגמ': אילולי הפסוק "משלחי הרגל" היה יכול להיות קס"ד שגם ושלח מדבר בשן. וצריכי שאם היה כתוב רק "ובער" הייתי מחייב בשן רק כשמכלה הקרן. אבל דלא מכליא קרנא פטור ולכן צריך גם "ושלח" על שן. (ובשביל שלא תטעה שגם ושלח מדבר בשן יש צורך בפסוק "משלחי הרגל")

ולכאורה עדיין לא צריך ל"משלחי רגל השור והחמור" כי מ"מ אין סיבה להעמיד שניהם בשן דאם זהו מחמת החשש לטעות שנחייב שן רק דמכליא קרנא, היה לפסוק לכתוב רק "ושלח" דלא משמע דווקא מכליא קרנא, ומזה נלמד שכ"ש כשמכליא קרנא?

וע"ז עונה רש"י (ד"ה אידי ואידי) "ואי קשיא" כנ"ל "תריץ אי מהאי קרא ה"א האי אתי להיכא דמכליא קרנא אבל לא מכליא קרנא לא הלכך וכו'.

ותוס' (ד"ה "והא דמכליא קרנא") מתרץ באופן שונה: אם היה בשן רק ו"שלח" היינו מחייבים רק כשלח בהמתו לרעות בשדה חברו, קמ"ל "ובער" שחייב גם כשאזלא ממילא.

ב.

המהר"ם (על תוד"ה "הא דמכליא קרנא") מסביר, שכך ג"כ יסבירו רש"י ותוס' בהמשך הסוגייה: "אמר מר ובער זה השן וכן הוא אומר וכו'" וע"ז שואלת הגמ'

דלמה צריכים את ה"ואומר" הרי גם בלי זה הייתי מבין ש"ובער" היינו שן, דקרון ורגל כבר כתובים? וע"ז ענתה שלולא הפסוק, הייתי חושב שגם ובער הולך על רגל, וצריכי. שאם היה כתוב רק ושלח, הוא אמינא, ה"מ היכא דשלח בהמתו לרעות בשדה חברו, קמ"ל "ובער", דחייב גם אם הלכה מעצמה. ולכן צריך הפסוק ש"ובער" זה שן ולא רגל.

וגם כאן יקשה כנ"ל, לקס"ד ששניהם הולכים על רגל, חד לשלח שלוחי וחד לאזלא ממילא, נכתוב רק "ובער" (ולא "ושלח") ומזה לא משמע שחייב רק כשמשלח?

וגם כאן תירוצי רש"י ותוס' יהיו מחולקים על דרך דלעיל: רש"י יתרץ שאם היה כתוב רק "ובער", הו"א דווקא שלח שלוחי, אבל אזלא ממילא לא, קמ"ל. ותוס' יבאר שאם נכתוב רק ובער הו"א דווקא מכליא קרנא חייב, קמ"ל. (ושם כותב מדוע תוס' לא מסביר כרש"י).

ונראה לומר במחלוקת רש"י ותוס', דלרש"י הקס"ד שבשן חייב רק כשמכלה הקרן, לא נובע מדיוק הלשון "ובער" שמשמע שמבער לגמרי, אלא אם יש מלה אחת לחייב, אני מחייב רק במקרה החמור ביותר - כשכילתה הקרן. ולכן גם אם היה כתוב רק ושלח היה לי הקס"ד שחייב דווקא דמכליא קרנא.

וכנ"ל גם בהמשך הסוגיא, הקס"ד שברגל חייב רק כששלח הבהמה לרעות בשדה חברו, לא מגיעה מהמילה "ושלח" דווקא כששלחה. אלא אפי' אם היה כתוב רק "ובער", יכול להיות אותו ס"ד.

משא"כ תוס' סובר ש"ובער" משמע "מכליא קרנא", ו"ושלח" משמע "שלח שלוחי". ולכן אם היה כתוב בשן רק "ושלח", הייתי יודע שחייב אפי' לא מכליא קרנא, אבל הייתי חושב שדווקא כששלח שלוחי.

וכנ"ל הפוך אם היה כתוב ברגל רק "ובער" הייתי יודע שחייב גם כש"אזלא ממילא", אבל הייתי חושב שצריך שתכלה הקרן כדי להתחייב.

ג.

לאחמ"כ שואלת הגמ' שנכתוב "ושלח" ולא "ובער" דמשמע רגל, כמ"ש "משלחי הרגל השור והחמור", ומשמע שן, כדכתיב "ושן בהמות אשלח במ"?

וע"ז מתרצת הגמ' למסקנא, דאם היה כתוב רק ושלח, הווא אמינא דווקא כששלח בהמתו דאז חייב. וע"ז עונה הגמ': קמ"ל "ובער" דאפי' אם אזלא ממילא, חייב.

וברש"י ד"ה קמ"ל כתב: "קמ"ל ובער, וכיוון דנפקא לן שן דממילא מ"ובער" אתיא רגל וילפה מיניה". דהיינו למסקנת הגמ' לומדים שן מ"ובער", ורגל מ"ושלח", רק ששן מלמדת על רגל גם כשאזלא ממילא.

אך תוס' למד דלמסקנת הגמ' לומדים גם שן וגם רגל מ"ושלח". ומ"בער" לומדים שן ורגל דאזלא ממילא.

ובדרך זו ביאר המהר"ם את שאלת תוס' (בד"ה "איצטריך סד"א"): "ור"ל דהשתא בלא כאשר יבער ילפינן שן ורגל תרוייהו מושלח. ובער אתי לשן ורגל דאזלא ממילא".

דהיינו ששאלת התוס' היא: למה הברייתא צריכה לפסוק "כאשר יבער הגלל", הרי גם בלי זה כבר יודעים שן, שגם שן וגם רגל נלמדים מ"ושלח"? ע"כ.

ולשיטת תוס' הקשה המהר"ם, מנ"ל חיוב שן ורגל כשלא מכליא קרנא? דהשתא ליכא לשנויי "דומיא דרגל", דגם על רגל כתיב "ובער".

דהיינו המהר"ם למד בתוס', שכאשר כתוב "ובער", משמע דווקא כשמכליא קרנא. וכדי לשלול דיוק זה צריך או מילה מיותרת: וכגון ש"ושלח" ו"ובער" אזלו על שן, "ושלח" יהיה מיותר וממנו נלמד ללא מכליא קרנא. או כשלומדים ממקום אחר שבו לא כתוב "ובער" שאז אין מקום לדיוק זה.

אמנם כעת ש"ובער" כתוב גם על שן וגם על רגל, והמילה ו"ושלח" אינה מיותרת כיוון שבאה ללמד על עצם החיוב דשן ורגל. מנין לנו לחייב שן ורגל כשלא מכליא קרנא?

ומשום כך למד המהר"ם שלגבי רגל אין לדייק כך, וכלשונו: "וצ"ל להתוס' דלא שייך לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא גבי רגל כי אם גבי שן". דהיינו דאף אם ברגל כתיב "ובער", אין לומר שזהו דווקא דמכליא קרנא, דדיוק זה שייך רק לגבי שן. ולכן אפי' כשהכתוב "ובער" מדבר הן על שן והן על רגל, אפשר ללמוד שן דומיא דרגל, דמה רגל חייב אף דלא מכליא קרנא (דלא שייך לחלק כנ"ל) גם שן.

וזה אינו כדברי המהר"ם גופא דלעיל (בתוד"ה "הא דמכליא קרנא").

וז"ל: "ולקמן דקאמר איצטריך סד"א אידי ואידי הרגל הא דאזלא ממילא והא דשלח שלוחי צ"ל ג"כ אי הוה כתב ובער לחוד הוה אמינא דוקא היכי דמכליא קרנא" עכ"ל. דהיינו כביאורנו לעיל, שאם היה כתוב גבי רגל רק ובער, הו"א לומר דחייב דווקא היכי דמכליא קרנא. ואיך עולה ענין זה בקנה אחד, עם מה שביאר לשיטת התוס' ג"כ: "דלא שייך לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא גבי רגל"?

ד.

כבר דובר לעיל אודות מחלוקת רש"י ותוס' בקס"ד בגמ' לחשוב שחייב בשן דווקא במכליא קרנא האם הקס"ד מגיע מצד הסברא דהיינו התורה אומרת שור שאכל בשדה חברו חייב ואז אני הייתי חושב שחייב רק במקרה הכי חמור שככלה הקרן, אבל אם לא כילה הקרן פטור, ולא משנה מה כתוב בפסוק ("ובער" או "ושלח").

או שהקס"ד מגיע בגלל הכתוב בפסוק אם היה כתוב "ובער" הייתי חושב שחייב רק כאשר כלתה הקרן "ובער" כאשר בערה את הקרן, וכך לומד תוס'.

ועפ"ז אם התורה כותבת רק "ובער" אנו נאמר שכדי להתחייב צריך לבער הקרן ("כאשר יבער הגלל עד תומו"). ואפי' אם זה כתוב לגבי רגל שאין סברא לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, התורה כותבת "ובער"!

ה.

ולפי"ז יש לבאר ג"כ דברי המהר"ם: כשמדבר על הקס"ד בגמ', שגם "ובער" וגם "ושלח" מדברים ברגל (באם לא היו מביאים הפסוק "כאשר יבער הגלל"), אם לא היה כתוב "ושלח" אלא רק "ובער" - יש מקום לדייק שחייב רגל זהו דווקא שיש כילוי הקרן. דאף שאין סברא לחלק, בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, ברגל, מ"מ זהו הפשט של "ובער", שהתורה מורה שכדי להתחייב ברגל, יש צורך לכלות הקרן.

לאידך, בסוף הסוגיא, שמ"ושלח" לומדים את עצם החיוב דשן ורגל. ומ"ובער" לומדים רק שזהו אף כש"אזלא ממילא". לא נדייק מ"ובער" שחייב רק כשמכליא קרנא. דאע"פ שיש מכאן לימוד מסויים לגבי חיוב שן ורגל, מ"מ עצם חיובם

אינו נלמד מכאן. ומשום כך אין סברא לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, כדלעיל.

ברם, בשן שיש סברא בעצם לחילוק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא, נדייק מ"ובער" שחייב רק כשכילה הקרן. משא"כ ברגל שבעצם "לא שייך לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא", אין מקום לומר כנ"ל, שזה מה שבאה התורה להשמיענו ב"ובער".



השייכות דבקע לגולגולת לעשרת הדברות

הת' מנחם מענדל שי' גורדון
הת' שלום דובער שי' לביא
תלמידים בישיבה

א.

עה"פ (בראשית כד, כב) "ויקח האישי נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלה", מפרש רש"י: בקע - רמז לשקלי ישראל בקע לגולגולת, ושני צמידים - רמז לשני לוחות מצומדות, עשרה זהב - רמז לעשרת הדברות שבהן.

ונמצא דב' הפרטים שבסיום הפסוק (שני צמידים, עשרה זהב) רומזים בכללות לאותו ענין. וע"פ הידוע שעניני התורה הינם בתכלית הדיוק, צ"ל שיש שייכות דכל הענינים שבפסוק, והיינו דגם "בקע לגולגולת" קשור לענין לוחות הברית ועשרת הדברות. ויש להבין השייכות ביניהם¹.

ב.

לכאורה היה אפ"ל שגם התיבות "בקע משקלו" קשורים לשני לוחות הברית ועשרת הדברות והוא ע"ד מ"ש הש"ך בביאור הפסוק (בראשית כו, ה) "עקב אשר

1. וראה ביאור כ"ק אדמו"ר בענין זה בלקו"ש ח"א עמ' 36.

שמע אברהם בקולי", שמכאן רמז שאברהם קיים את כל עשרת הדברות שבהם קע"ב תיבות¹.

אבל קשה לומר כן. דאם "בקע משקלו" רומז לקע"ב תיבות אשר בעשרת הדברות היה צריך הסדר בפסוק להיות שונה:

בתחילה שני צמידים (כנגד שני לוחות הברית), אחריו עשרה זהב משקלם (כנגד עשרת הדברות), ורק לבסוף בקע משקלו (רמז לקע"ב תיבות). שכן ראוי לרמוז מהכלל אל הפרט: שני לוחות הברית, שבהם - עשרת הדברות, שמנינם - קע"ב תיבות.

ואוי"ל שמפני סיבה זו לא פירש רש"י שהמילים בקע משקלו רומזים למניין התיבות שבעשרת הדברות כנ"ל.

ג.

יש לבאר זה ובהקדם תמיהה אחרת בפירוש הפסוק. דלכאורה מפני מה בחר יצחק לרמוז לרבקה על לוחות הברית ובפרט שקשורים בענין דהיפך הטוב בשבירתם בחטא העגל.

והביאור בזה: ע"פ הידוע² שמעשה המשכן ("בקע לגולגולת" לאדני המשכן) היה הוכחה וראיה לכך שה' סלח לעם ישראל על חטא העגל שבגללו נשברו לוחות הברית הראשונים, בזה שהשרה שכינתו במשכן. ובבקע לגולגולת רמז לרבקה שיהיה כפרה לעם ישראל על מעשה העגל שגרם לשבירת לוחות הברית³.

ועפ"ז נמצא דבקע לגולגולת (תרומה דאדני המשכן המורה על תיקון חטא העגל הקשור בלוחות הברית כנ"ל) מתקשר עם העניינים המרומזים בהמשך הפסוק (שני צמידים - לוחות הברית, עשרה זהב - עשרת הדברות).

[אלא שעדיין קשה הסדר שנקט בהפסוק, דלפי סדר הזמנים בקע לגולגולת (מעשה המשכן) צ"ל אחרי לוחות הברית (מ"ת). ואולי י"ל שבזה פחות נוגע

1. וכן כתב בפירוש בעה"ט (עה"פ שם), וז"ל: יש בפסוק י' תיבות כנגד י' הדברות, שבהם עק"ב תיבות.
2. ראה פירש"י עה"פ (ויקרא ט, כג) "ויצאו ויברכו את העם": "והיו ישראל... אומרים למשה, משה רבינו, כל הטורח שטרחנו [במעשה המשכן] שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עוון העגל".
3. ובזה התגלה למפרע שגם בלוחות ראשונות היה עניין טוב כי עי"ז הגיעו למעלת בעליית-שובה (כמבואר בארוכה בחסידות).

הסדר. דרך אם קאי בעניין הלוחות עצמם (כפירוש הש"ך שהובא לעיל), אז נוגע הסדר להכלל קודם להפרט כנ"ל בארוכה, אבל אם קאי על מעשה המשכן שאינו פרט בלוחות עצמם כ"א ענין שמרמז על התיקון דשבירת הלוחות ולכך לא חש לסדרם:].



האמנם כיסתה האדמה על מעשי משה רבינו?

הת' שלום דובער שי" גליצנשטיין
תלמיד בישיבה

א.

בנוגע למכת כינים נאמר בתורה (שמות ח, יב): "ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן נטה את מטך והך את עפר הארץ והיה לכינים בכל ארץ מצרים". וברש"י על אתר פירש: אמור אל אהרן - לא היה העפר כדאי ללקות ע"י משה לפי שהגין עליו כשהרג את המצרי ויטמנהו בחול לקה ע"י אהרן.

היינו שהקב"ה ציווה שאהרן יכה העפר ולא משה, כי העפר הגן על משה, כשכסה על ידו גופת המצרי.

והנה לאחר סיפור זה (הריגת המצרי, וכיסויו ע"י העפר) מספרת התורה (שם, יג-יד): "ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים ויאמר לרשע למה תכה רעך. ויאמר מי שמך לאיש שר ושפט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר".

ולכאורה משמע מפסוק זה שנודע שהרג המצרי. וא"כ יש מקום לשאול מה הועיל העפר? דהרי הריגת המצרי ידועה, ובמה זכה שלא ילקה ע"י משה? אלא שמכך

1. וע"ד סגנון התוס' בד"ה "השור והבור" (בבא קמא ב, א): "לא חש לשנותו כסדר... לפי שרחוק כל כך". עיי"ש.

שרש"י לא התייחס לקושיא זאת במכת כינים יש להסיק שלרש"י זה לא היה קשה כלל. וצ"ל מדוע אכן שאלה זאת לא קשה לרש"י?

ונראה לומר, שלפי פירושי רש"י בפסוקים דפרשת הטמנת המצרי, (שפירושים אלו מוכרחים להבנת הפשט), אין אכן שום מקום לקושיא הנ"ל, וכפי שיתבאר לקמן.

ב.

על הפסוק (שם, פסוק י"ד) "ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו וגו'", מצטט רש"י את המילים "וירא משה", ומבאר: "כפשוטו, ומדרשו, דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל". ועד"ז ציטט את המילים "אכן נודע הדבר" וביאר: "כמשמעו, ומדרשו נודע לי הדבר שהיית תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל על' אומות להיות נרדים בעבודת פוך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך". עכ"ל.

וצריך ביאור:

א. תוכן פסוק זה, מובן בפשטות אף לבן חמש למקרא. ומה צורך לכאורה, בביאורי רש"י?

ב. גם אם יש צורך בביאורו, מה צורך בכפילתו. היינו דמה שביאר בד"ה הראשון, דומה מאד לפירושו בד"ה השני, ומה טעם מצא לכפול עניין זה שוב?

ג. אין דרך רש"י להביא מדרשים (רק אם הם מוכרחים להבנת הפשט) ומדוע הביאם כאן?

גם יש להבין דברי רש"י על הפסוק הבא (טו): "וישמע פרעה את הדבר הזה כו', דפירש: "וישמע פרעה" "הם הלשינו עליו". עכ"ל. ותמוה דמה נוגע בפשט מקור ההלשנה?

ג.

והביאור בכל זה:

בתחילת מעשה הריגת המצרי, מספרת התורה על ראיית משה, בעינויו של היהודי ע"י המצרי. לאחמ"כ מספרת התורה ש"ויפן כה וכה וירא כי אין איש". על פסוק זה ביאר רש"י את המילים ויפן כה וכה: "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו

בשדה, ולפי פשוטו כמשמעו". וכן על המילים וירא כי אין איש, ביאר: "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר".

ויש להבין גם כאן, דמה נוגע בפשוטו של מקרא, ביאורים אלה (שהם מדרשים). דהרי פסוקים אלה מובנים בפשטות לבן חמש למקרא, אף ללא ביאורים אלה?

ונראה לומר שלבן חמש למקרא הלומד פסוק זה מתעוררת קושיא דלפי פשטות הכתובים משמע ש"ויצא אל אחיו וירא בסבלותם" היינו שיצא בחוץ אל אחיו העבריים הנרדים בפרך וראה בסבלותם ומשום כך הרג את המצרי לעיני אחיו היהודים.

ובפרט לפי הסבר רש"י (בפסוק הקודם) שהמצרי היה מכה ורודה ביהודי במשך כל היום. דמכל זה משמע, שזה (ההריגה) היה למול עיניו של היהודי. וא"כ - שואל בן החמש - מדוע הסתכל משה לצדדים, לוודאות שאין איש. דהרי יהודים עמדו שם (או לפחות היהודי שהוכה) ומוכרח שראו מעשה זה? ומהו הפשט בתיאור התורה ד"ויפן כה כה"?

משום כך נצרך רש"י לפרש ש"ויפן כה וכה" פירושו שראה רדיית המצרי בבית ורדייתו בשדה. דא"א לפרש כפשוטו: שהסתכל בצדדים, לוודאות שאין איש. כי בפועל היו שם הרבה יהודים, ומה יועילו מעשיו כנ"ל?!

לאחר פירוש זה מוסיף רש"י "ולפי פשוטו - כמשמעו". וכוונתו בכך, שאפשר להבין את הפסוק גם (לפי הפשט) כמשמעו - שסיבב ראשו לצדדים משום דאף שבפועל בשעת מעשה, היו שם הרבה יהודים, מ"מ לא היה חשש להלשנה מהיהודים, דהרי הם הם אחיו הנרדים בפרך. וחששו היה רק מעיניים מצריות, ומשום כך הסתכל שאין איש.

ומ"מ זהו רק פירושו השני, כי בפשטות משמע שההבטה לצדדים הייתה לבדוק שאין שום איש (כמו שרואים מההמשך ש"וירא כי אין איש"). ובאמת הפירוש העיקרי (הראשון) הוא (שלמרות שבפועל היו שם יהודים), ראה מה עשה לו בבית. וכו'.

ובהמשך הפסוק נאמר "וירא ואין איש", וביאר רש"י: שלא ראה איש שיתגייר ממנו. והוכרח לפירוש מחודש זה. כי אין לפרש, שאכן לא היה איש, כי למעשה היו הרבה יהודים במקום. רק שראה שאין איש העתיד לצאת ממנו יהודי. וכאן אין מקום להעמיד גם כפשוטו כי מוכרחים לומר שהיו שם יהודים כנ"ל.

ד.

ולפי הנ"ל יובן מה הוקשה לרש"י במילים "וירא משה":

דלכאורה הריגת המצרי אמש, הייתה ליד אנשים יהודים בלבד. ולכן לא חשש להרוג המצרי. וא"כ מדוע היום, כשיהודים אומרים לו שהרג המצרי "וירא משה"? וממה נפשך: דאם יש פחד שאפילו יהודים ידעו שהרג, מדוע לא פחד בהריגת המצרי. ואם לא שייך חרדה שיהודים יהיו מודעים לכך, מדוע פחד משה כשנאמר לו "להרגני... כאשר הרגת!?"

ע"כ מסביר רש"י, שאכן לא פחד על עצמו, שמא יהרגוהו. רק שחשש שמא עדיין בנ"י לא ראוין להיגאל (כי ראה רשעים בישראל). רק לזה מקדים לומר "כפשוטו", דהיינו להדגיש שפירוש זה, אינו שינוי הפשט. דהרי זהו הפשט שמשה פחד, רק החידוש הוא בכך, שפחד שמא לא ראוים להיגאל.

ולפי ביאור זה ההכרח מכריע לומר, שהפשט ב"אכן נודע הדבר" הוא שנודע מדוע לא ראוים להיגאל. ואעפ"כ מקדים ואומר "כמשמעו", להדגיש שוב, שאינו בא לשנות את הפשט של הפסוק, דגם מה שנאמר "אכן נודע הדבר" הוא כפשוטו, רק החידוש הוא בכך, שנודע מדוע אינם ראוין להגאל.

עלה בידינו: א. לרש"י אכן היה קשה הפשט. ב. רש"י אינו כופל את ביאורו פעמיים. ג. רש"י מביא מדרש, שהוא הכרחי להבנת הפשט. ד. רש"י מוכרח לפרש ש"הם הלשינו עליו", כי שום מצרי אחר לא ראה מקרה זה.

ה.

וע"פ כל הנ"ל, יש לבאר מדוע לא הוקשה לרש"י במכת כינים הקושיא דלעיל (דלכאורה האדמה לא הגנה עליו ומאורע זה התפרסם, כדמוכח מפשטות הכתובים), במה זכתה האדמה שלא תלקה ע"י משה? שיש לומר שרש"י ס"ל שהאדמה באמת הגינה על משה בכך שאף מצרי לא ראה מאורע זה.

והביאור בכך: כל כוונת משה בהטמינו המצרי באדמה הוא כדי שמקרה זה לא ייוודע לאף מצרי ובעניין זה האדמה הועילה דבאמת לא היה מצרי אחד שנודע לו דבר ההריגה. ברם, אע"פ שמצד כוונת ההטמנה האדמה הועילה, מ"מ הדבר התפרסם ע"י יהודים "ואכן נודע הדבר".

כעת יש מקום לראות את פלא הדיוק, בלשון רש"י:

במכת דם וצפרדע כשמשה רבינו, נצרך להכאת היאור אמר לו הקב"ה "אמר אל אהרן", והסביר רש"י שזהו משום שהגן עליו (ע"י התיבה, כידוע).

ובמקרה זה חזינן דבר פלא, דרש"י משנה את לשונו בין שני המקומות: שם בנוגע למכת דם וצפרדע אומר: "לפי שהגן היאור על משה כשנשלך לתוכו לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים" ור"ל שכיון שהגן בפועל אי אפשר למשה להלקותו, ולא לקה על ידו. אבל אצלנו במכת כינים אומר "לא היה העפר כדאי ללקות ע"י משה לפי שהגן עליו כשהרג את המצרי ויטמנהו בחול". דרצונו לומר, שבאמת שייך שמשה ילקהו, רק שלא כדאי משום שהגן עליו.

ומכיוון שבכל דבר שבעולם יש ללמוד הוראה בעבודת ה' ועאכו"כ בדברי תורה, יש ללמוד גם מכאן הוראה: דלפי המוסבר לעיל היה יכול משה להכות את האדמה אלא שמצד "ועשית הישר והטוב" לא עשה זאת, ומכאן ההוראה לכל יהודי (אשר כידוע לכל יהודי יש ניצוץ מנשמת משה רבינו) שבעובדו את ה', ישתדל תמיד להוסיף בעניני טוב וקדושה גם בדברים שאיננו מחוייב לעשותם (ע"ד ועשית הישר והטוב).



חיוב יולדת בברכת הגומל (גליון)

הת' יחיאל מיכל שי' הניג

ישי"ג "תורת אמת" ירושלים ת"ו

בגליון ז (רמב) ציין הרט"ב את דברי אדמו"ר הזקן בשו"ע, שם נאמר שנשים חייבות בברכת הגומל ולכן נהוג שיולדת מברכת ברכת הגומל, והביע פליאה על כך שאין נהגינן כן בפועל.

1. ואף שיש להקשות דגם ביאור, בת פרעה גילתה אותו, ולא הועיל לכאורה. מ"מ מילתא אחרייתא - בת פרעה הצילתו ממוות. משא"כ באדמה, מילתא אחרייתא - משה נצרך לברוח ממצרים שלא ירהגוהו.

אולי יש לבאר הא דלא נהוג שיולדת תברך הגומל, כך:

הגרש"ז אויערבאך בספרו הליכות שלמה (הלכות תפילה עמ' רעו) מקשה מדוע האישה חייבת בברכת הגומל על לידה, ואילו על שאר חיובי תודה אין חיוב על נשים לברך ברכת הגומל, ומתרץ שזה הוא משום שחייבת בקרבן מיוחד - קרבן יולדת - נוסף על קרבן תודה, וחיובה בברכת הגומל הוא רק על החיוב המיוחד והנוסף שבאישה, ומשום הכי פטורה משאר חיובי ברכת הגומל.

והנה, בשו"ע אדמו"ר הזקן מהדורא בתרא ס"א ס"ט נאמר: אם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון . . . ותודה לארבעה הצריכים להודות, יאמר פרשת הקרבן מיד שנתחייב בו. עכ"ל.

על יסוד מה שכתב הגרש"ז שחיוב האישה בברכת הגומל הוא רק בדבר המיוחד לה, וע"פ דברי אדמו"ר הזקן הנ"ל, ייתכן שהאישה היולדת תצא ידי חובתה המיוחדת באמירת פרשת קרבן יולדת או עכ"פ קרבן תודה, ובזה נפטרת מחיוב ברכת הגומל.

ומדי דברי בזה אעיר על ענין נוסף בדבריו:

בגליון א (רמג) כתב שעל פי הנפסק בשו"ע שאם לא כיוונו תשעה אנשים בחזרת הש"ץ הרי זה קרוב לברכה לבטלה - כדאי שהש"ץ יתנה שאם לא כיוונו תשעה בברכותיו הרי תפלתו תפילת נדבה, שהרי דבר שכ"ח הוא שלא מכוונים בחזרת הש"ץ.

וראיתי לציין שכיוון בזה לדעת המשנה ברורה בסי' קכד (סי"ט). אמנם, יש להעיר ממה שכתב הגרש"ז אויערבאך בספרו הליכות שלמה (הלכות תפילה עמ' קכא), שם הוא מעיד על עצמו שכך אכן נהג בתחילה, אלא שמפני טעם שמפרט שם מסיק דאין לנהוג כך.



בענין גדר ענווה

הת' שניאור זלמן שי' וועג
תלמיד בישיבה

א.

עה"פ "והאיש משה עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה", ידועה השאלה: איך אומרים שמשה היה עניו? הרי היה לו הרבה מעלות: שקיבל תורה מסיני, וכן הקב"ה למדו ארבעים יום וארבעים לילה, וכן דיבר עם הקב"ה מתי שרצה וכו', ובכל זאת היה עניו בפני כל האדם.

וידוע התירוץ ע"ז בכמה מקומות בחסידות, שבאמת משה ידע על מעלותיו ומ"מ אין זה סתירה לענווה. מכיוון שהרגיש שכל מה שניתן לו זה מלמעלה. ואם כוחות אלו היו מגיעים לאדם אחר, אפשר שהיה מנצלם הרבה יותר.

ובלקו"ש (חי"ג שיחה ב' לפרשת בהעלותך) ממשיך ומקשה, דלכאורה אף לאחר ביאור זה עדיין קשה לומר שהיה עניו: דהרי למשה היו מעלות בעניין הנבואה. ושם לא שייך לומר שהשני ינצל עניין זה יותר, משום שזה דרגות בגילויים, המגיעים מלמעלה ללא עבודת האדם.

משום כך מסביר הרבי שבעצם יש שני דרגות בענווה (ובלקו"ש חל"ח ע' 40, מבאר בפרטיות שיש ג' דרגות): יש ענווה שע"פ טעם ודעת, שזה ע"י חשבון הנ"ל, ויש ענווה דבחי' הכתר שהוא בטל בעצם. וכלשונו הקדוש: "הנה זה שהיה משה עניו למרות מעלותיו בנבואה היא להיותו עניו בעצם שהוא בטל בפני כל אדם".

ב.

והנה בלקו"ש שם משמע, שהענווה היא דבר נוסף על שלילת התנשאות והכנעה בפני כל אדם. דלכן מקדים ואומר "שהכוחות ניתנו מלמעלה" דזהו שולל את עניין ההתנשאות. אמנם עניין הענווה אינו רק שולל, אלא אף מחייב את ההכנעה בפני הזולת. דהיינו שיש לו גם סיבה, למה השני יכול להיות יותר ממנו וזה נעשה ע"י החשבון.

ולכאורה צריך להבין איך מתאים עניין הענווה (ע"י ביטול בעצם וללא חשבון) עם מעלתו בנבואה? דלכאורה, כל מה שמביאו להכנעה בפני הזולת, זהו החשבון. כי בעצם גם עניו יודע מעלותיו, רק שע"י חשבון מתבטל כלפי השני. ויותר מכך, חשבון פועל אף את גדר הענווה המחייב ההכנעה (ולא רק שולל התנשאות).

וכלשון הרבי (שם): "אולם עניו באמת הוא איש המעלות והוא יודע ומכיר ערכו וביחד עם זה אינו מתגאה בהן כלל וכלל, והטעם הוא לפי שידוע שהכוחות והחושים ניתנו מלמעלה ועושה חשבון" וכן "ל שבהוספת רבינו "ועושה חשבון", בא לרמז על עניין החיובי שבהכנעה. (ולא רק שלילת ההתנשאות).

וכן בהערה 31 שם: "ואף שבפועל היה רב יוסף עניו... והוא שלא ידע מעלותיו, הרי אין זה עניו הענווה. כי הענווה עניינה שאף שידוע מעלתו בכ"ז הוא עניו".

דמכל הנ"ל מוכח, שעניין הענווה היינו שאף שידוע מעלותיו, מ"מ בטל כלפי כל אדם. דכל זה נעשה ע"י שעושה חשבון בנפשו, שאם היו מעלות אלו אצל אדם אחר, היה מנצלם הרבה יותר. אך בעניין הנבואה, שזהו עניין התלוי כולו בגילוי מלמעלה, לא שייך למצוא מעלה בשני. דאף אם אדם אחר היה מקבל מעלה זו, לא שייך שינצלו בצורה טובה יותר, משום שזהו הדבר הבא מלמעלה. וא"כ איך יוכל להיות עניו כלפי כל אדם, בה בשעה שיש בו מעלת הנבואה.

ובמילים אחרות: למרות שיש בחי' של ענווה בעצם מהותו וללא חשבון, מ"מ כשיודע מעלותיו, איך יהיה עניו?

ג.

והביאור בזה:

עניין הענווה מגיע מצד הביטול לאלוקות. רק שיש שני סוגים באופן הביטול. דהנה יש סוג ענווה שבה מכיר מעלותיו. רק שמצד החשבון מתקבל בשכלו, שהשני יותר נעלה ממנו ולמרות מעלותיו בטל לאלוקות, ונכנע בפני כל אדם. היינו שהשכל פועל בו הביטול. ויש סוג ענווה נעלה יותר, דהיינו שאף ללא החשבון בטל הוא בעצם מציאותו, ומרגיש למטה מכל אדם.

וכדמוכח מהערה 50 שם: "והוא הנק' ענוה שנאמר "והאיש משה עניו" שגם בזה הוא מרגיש א"ע למטה מכל האדם". - היינו שמרגיש ענווה זאת באופן של חיוב. דבעצם מציאותו בטל הוא לאלוקות, ושפל בפני כל אדם.

ועפ"ז אתי שפיר מדוע היה עניו, על אף מעלותיו בעניין הנבואה (דבזה לא שייך חשבון כנ"ל). כי היה בטל לאלוקות באופן כל כך נעלה, עד שהרגיש פחיתות לגבי כל אדם.

ולהוסיף (כמו שמשמע מהערה 49), שהביטול במציאות הנ"ל, גם קשור לעניין החשבון: דהיינו שזה גופא שהחשבון התקבל אצלו בשכל, זהו מצד ביטולו העצמי.

וזהו שמובא בכמה מקומות בחסידות, שמשה היה עניו מפני הדור דעקבתא דמשיחא דהיינו מהקב"ע שלהם. דהיינו דכמו שיש מעלה ברגל על הראש, דללא הרגל, אין הראש יכול לנוע ממקום למקום. עד"ז משה היה בענווה, לגבי הקב"ע של הדור דעקבתא דמשיחא. ולכאורה זהו מעלה שלא קיימת בו ומפני חיסרון זה הוא עניו. דלכאורה עניין הענווה נפעל, רק ע"י החשבון הנ"ל, ומה שייכות כאן לעניין החיסרון שבו.

אלא שלפי כהנ"ל יובן, דעיקר ענוותנותו של משה, הוא ביטולו במציאות לאלוקות. והכרת מעלת עצמו או חסרון עצמו זהו עניין חיצוני המסמן שזוהי ענוה, ולא סתם שפלות. ועיקר העניין הוא להתבטל לאלוקות בדרגא כזאת, שתביא להכנעה אל הזולת.

ד.

ולסיכומם של דברים:

ישנם שתי דרגות בענווה, ששניהם מגיעים מצד הקדושה: א. ביטול כלפי הזולת ע"י שכל וחשבון. ב. ביטול לאלוקות בעצם, המביא להכנעה לזולת, או אף למסקנת החשבון הנ"ל. אמנם עיקר ושרש ענווה זו, זה הביטול לאלוקות. ודרגא זו היא בדוגמת משה רבינו, שהיה בטל כלפי כל אדם ואפי כלפי אה"ע. דענווה זו מגיעה רק מצד הביטול העצמי, ולא מצד החשבון כפשוטו.

אמנם יש סוג ענווה נוספת, שהיא לגבי המעשה, דהיינו שמתנהג בענווה אע"פ שבפועל לא בטל. וכמ"ש בתו"מ ח"ז (ע' 208): "בעניין זה מתגלה אצלם מדת הענווה באומנם שיש אחרים שראויים לכך יותר מהם".

ומסיים רבינו: "שאינא בגמרא שאפי' ענוה שלא לשמה גדולה מכולם" - היינו שיש מעלה בענווה, בכל אופן שתהיה.



טעם שינוי הסדר בארבעה אבות נזיקין

הת' מנחם מענדל הכהן ש"י בהן
תלמיד בישיבה

א.

תנן בריש מס' ב"ק (ב, א) "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער, לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק".

רש"י על אתר (בד"ה "לא הרי השור כהרי המבעה") מבאר אמאי נקט ברישא "לא הרי השור כהרי המבעה" ולא נקט להו "לא הרי השור כהרי הבור" (וכן להיפך) כסדר שכתבן בתחילה - "השור והבור וכו'?"

כיון (א) "דתו לא הוי מצי למיתני לא זה וזה שיש בהם רוח חיים, דהא בור אין בו רוח חיים. (ב) ועוד טעמא אחרינא דהא רבותא אשמעינן שאע"ג שיש לשניהם רוח חיים לא נפיק חד מחבריה".

והנה אפשר לפרש תירוץ הא' בב' אופנים: א. כיון דאז לא מצי למיתני את כל המשך המשנה (הצריכותא של מבעה והבער) כמו שכתוב בגמרא ד"כולהו אתי מבור וחד מהנך" (ה, ב) והתנא האריך להגדיל תורה ויאדיר. ב. אי הוה תנא בור ברישא לא מצי למיתני רק "לא זה וזה שיש בהם רוח חיים" (וכדלהלן).

ב.

בתוס' (ד"ה "ולא זה וזה וכו'") כתבו דלא תנא בסיפא גבי בור לא הרי הבור שתחילת עשייתו לנוק כהרי אלו (שור ומבעה) כיון שהפסיק באש, ולא רצה לשנות בור קודם אש "דא"כ הוי אתי אש מיניה דכולהו אתי מבור וחד מהנך כאמרינן בגמרא (ה, ב) והתנא האריך להגדיל תורה ויאדיר".

ובחידושי הב"ח הקשה דלכאורה קושיא זו על הרישא נמי קשיא "וכמו שהקשה רש"י (ד"ה לא הרי) דאמאי לא תני לא הרי השור כהרי הבור, ומתרצא ג"כ משום דלא הוי מצי למיתני ולא זה וזה וכו' משום דכולהו אתי מבור וחד מהנך?"

ותירץ: דהתוס' סבירא לי' שאין אנו מוכרחים לתרץ כהתירוץ הא' ברש"י (דנו לא הוי מצי למיתני לא זה וזה וכו') כיון דאפילו אם תמצא לומר דלא אתי אש משור ובור מכל מקום אפשר לומר כהתירוץ השני ד"רבותא אתי לאשמועינן" (שאעפ"י שיש בשניהם רוח חיים מכל מקום לא נפיק חד מחבריה) אבל בסיפא קשיא לתוס' דאע"ג דרצה לאשמועינן רבותא (שאע"פ ששור מבעה ואש דרכן לילך ולהזיק אפילו הכי לא נפיק אש מיניה) מכל מקום הוי ליה לשנות בור קודם אש, כדי לשנות לא הרי הבור כהרי אלו" (שור ומבעה) כיון שזהו חידוש גדול יותר.

ואם כן מוכח מהא, דסבירא ליה בתירוץ הא' שכתב רש"י דכוונתו לומר, דאי הוה תני בור קודם אש לא הוי מצי למיתני כל המשך המשנה (מבעה ואש) והתנא האריך להגדיל תורה ויאדיר, כדתירצו התוס' גבי הסיפא (כאופן הא' דלעיל), וע"כ הקשה מה חידשו התוס' בתירוצם על הסיפא, דהרי זה קשה נמי ארישא ותירץ ע"ז רש"י אותו תירוץ שתירץ על הסיפא. (ותי' לשיטתו דבאמת התירוץ הוא כדתי' רש"י ברישא אלא שברישא לא מוכרחים לומר כהתירוץ הא' משא"כ בסיפא).

ג.

המהרש"א במהדורא בתרא כתב לבאר את תירוץ הא' ברש"י (הנ"ל), דהתנא בעי למיתני "לא זה וזה וכו'" (דלכאורה קשיא ליה מדוע העדיף התנא למתני "לא זה וזה וכו'" מאשר לשנות כסדר שכתבן בתחילה - "השור והבור כו"?) ותי' לאשמועינן

1. ראה להלן בפנים הביאור בזה.

דאפילו אש משור ומבעה שזה חדא מתרתי, וקשה יותר למצוא הפירכא, ליכא למילף כיון דמכל מקום איכא פירכא מעולה - "ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים וכו'".

והמורם מדבריו דרש"י סבר בתירוצו הא' כאופן הב' דלעיל, דאי הוי תני בור ברישא לא מצי למיתני רק "לא לא זה וזה שיש בהן רוח חיים", וע"כ קשיא ליה אמאי העדיף התנא למיתני "לא זה וזה וכו'" (ולא למיתני בור ברישא) ותי' דכיון שזהו חדא מתרתי וקשה למצוא הפירכא כתב את הפירכא "ולא זה וזה וכו'".

ועפ"ז מבאר שיטת התוס' (דלעיל) במהדו"ק: "דמה שלא נקט בור קודם המבעה ניחא להו בהנך תירוצים וטעמים שכתב רש"י, אלא שמכל מקום הכא אינן מספיקים דעדיף למיתני בור קודם אש כדי למיתני נמי לא הרי הבור כהרי אלו".

אך צריך להבין לשיטת המהרש"א אמאי נקט רש"י דאי הוי תנא בור ברישא לא מצי למיתני "לא זה וזה שיש בהם רוח חיים", דלכאורה משמע דהוי מצי למיתני צריכותא דמבעה, והא פשיטא דלא הוי מצי למיתני נמי מבעה כדאמרינן בגמ' (ה), (ב) "דכולהו אתי מבור וחד מהנך"?

ויש לומר דלשיטת המהרש"א אין הכוונה דאי הוה כתיב בור ברישא הוי מצי למיתני צריכותא דמבעה דהא מוכח בגמרא דיליף מבעה מבור וקרו, אלא שהיה מעדיף התנא למיתני "לא הרי השור כהרי הבור" שהוא כסדר שנקט ברישא, ואע"ג דלא הוי מצי למיתני צריכותא דמבעה, לא חש לכך. כיון דחד מחד קל למצוא החומר באחד מה שאין בחברו, כדכתבו התוס' בד"ה "ולא זה וזה וכו'". אלא טעמא דלא תני "לא הרי השור כהרי הבור" (לטעם הא' ברש"י), כיון שרצה לאשמועין דאפילו חדא מתרתי דאיכא פירכא טובא לא ילפינן. (כדלעיל).

ד.

והנה לכאורה נראה לומר דבמחלוקת זו (האם הטעם שלא הוי בעי למיתני "לא הרי השור כהרי הבור" משום דלא הוי מצי למיתני אש ומבעה, והתנא רצה להגדיל תורה ויאדיר או כיון דלא הוי מצי למיתני רק "ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים", אך לא חש לזה דלא הוי מצי למיתני "מבעה", וכדלעיל) פליגי בה תוס' רבינו פרץ והמאירי.

תוס' רבינו פרץ (בד"ה כהרי המבעה) כתב, וז"ל: לא רצה לשנות לא הרי השור כהרי הבור, אע"ג דבכל אחד יש חומר שאין בחבירו משום דבעי למיתני בתר הכי דמהני תרי קראי לא אתי אש משום פירכא דקאמר לא זה וזה שיש בו רוח חיים וכן נמי ליכא שום פירכא דהא אמרינן כולהו אתי מבור מהנך" (כדעת הב"ח).

משא"כ המאירי כתב, וז"ל: "ואמר לא הרי השור וכו' ר"ל לא ראי השור כראי המבעה, וסמך בזה שור למבעה שלא כסדר שהוזכר תחילה (השור והבור וכו') כדי שיזכיר אחריהם לא ראי שניהם כהרי האש שאין בו רוח חיים". (ואינו מוסיף כהתוס' רבינו פרץ - דאי תני בור ברישא ליכא שום פירכא), ונראה דס"ל כהמהרש"א דלעיל.¹

ה.

ולהבין סברת המחלוקת במה פליגי, יש להקדים: דלכאורה צריך ביאור בסברת המאירי (וכן המהרש"א, ע"פ התירוץ דלעיל: דחד מחד היינו מוצאים לבד, גם ללא שהתנא היה כותב זאת), אמאי תני במשנה "לא הרי השור כהרי המבעה כו", והא ללא שהיה כותב זאת היינו יודעים את החומרא כיוון דחד מחד קל למצוא שאין בחבירו?

ואוי"ל דהמאירי (וכן המהרש"א) ס"ל דבלמצוא חומרא יש ג' אופנים:

א. חדא מתרתי - דללא התנא לא היינו מוצאים החומרא כלל, שזהו בדוגמת אש - משור ומבעה, דבהם יש רוח חיים משא"כ באש (וע"כ לא כתב בור ברישא, כיון דאש לא הוי בעי למיתני החומרא "לא זה וזה שיש בהם רוח חיים כו" שלא היינו יודעים חומרא זאת לבד כלל).

ב. חומרא בחד מחד שלא כתב התנא החומרא, אך כתב דאיכא חומרא, שיותר קל למצוא החומרא, כיון דכתב שאיכא חומרא, כמבעה - משור (וכן להיפך).

ג. חומרא בחד מחד שלא כתב התנא אפי' דאיכא חומרא (וכדלהלן).

ועפ"ז מובן היטב סברת המאירי (והמהרש"א), דללא התנא היינו מוצאים החומרא דאיכא בשור על מבעה, רק דהיה קשה קצת יותר למצוא החומרא מאשר אי הוי תני "לא הרי השור כהרי המבעה" (שאז היה רומז דאיכא חומרא), וע"כ לא אכפת ליה דלא הוי מיתני "מבעה" (אי הוה כתיב בור ברישא) כיון דאמנם קצת קשה למצוא

1. אך זה אינו מוכרח דהא רש"י נמי כתב הכי, וראה להלן בפנים דאפי' המהרש"א ס"ל כהתוס' רבינו פרץ ודו"ק.

החומרא בשור על מבעה, אך היה מעדיף לשנות בור ברישא כסדר שכתבן "השור והבור כו" ו" והחומרא דשור על מבעה (וכן להיפך) היינו יודעים לבד, אלא כיון דבעי למיתני "לא זה וזה שיש בהן רוח חיים כו" - דבהא לא היינו מוצאים החומרא לבד כלל, לא כתב בור ברישא.

משא"כ התוס' רבינו פרץ (וכן הב"ח) ס"ל דאמנם קל למצוא החומר בחד מחד, אך אילו לא הוי מיתני "לא הרי השור כהרי המבעה" לא היינו יודעים דאיכא חומרא, וממילא לא היינו מוצאים החומרא (שע"כ הוי בעי למיתני "לא הרי השור כהרי המבעה" לרמוז דאיכא חומרא). וא"כ אילו כתב התנא בור ברישא לא הוי ידעינן נמי צריכותא דמבעה.

אך הנה באמת יש לומר דהמהרש"א ס"ל נמי כהתוס' רבינו פרץ, אלא שפליג בשיטת רש"י שכתב "דתו לא הוי מצי למיתני לא זה וזה שיש בהם רוח חיים" דמשמע דדוקא "לא זה וזה שיש בהם רוח חיים כו" התנא בעי למיתני (ואי הוה כתיב בור ברישא לא הוי מצי למיתני), משא"כ מבעה.

ו.

אך לכאורה צ"ל מש"כ הב"ח בשיטת התוס' "דברישא בלאו הכי לא קשיא אפי' אם תמצא לומר דלא אתי אש משור ובור מכל מקום ניחא ליה טפי לאשמועינן רבותא כו". דהיכן מצינו הוא אמינא לומר דלא אתי אש משור ובור, והא פשיטא דיליף לה בצד השווה (מה בור שאין דרכו לילך ולהזיק חייב, אש שדרכה לילך ולהזיק לא כל שכן, ומה בור שתחילת עשייתו לנזק תאמר באש שחייב והא תחילת עשייתו לנזק שור יוכיח) וכדמצינן בגמ' (ה, ב) "דכולהו אתי מבור וחד מהנך"?

ויובן זה בהקדים קושיא נוספת ועיקרית:

דכתבו התוס' (בד"ה ולא זה וזה כו') דזה שבאש כח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו, אין זה חומרא מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור.

והקשה המהר"ם דאמאי נקט התנא במשנה (גבי החומרא דאיכא בשור ומבעה על אש) "ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים" ולא נקט ולא זה וזה שאין כח אחר מעורב בו

1. ועוד: דאז היה רומז על החומרא דאיכא בשור על בור, וכן להיפך.

2. וכן מוכח מהתוס' רבינו פרץ כביאור הב"ח בתוס', דהרי כתב התוס' רבינו פרץ דלא הוי בעי לשנות בור ברישא כיוון דלא הוי מצי למתני אש ומבעה ולאחר מכן הק' אמאי לא תנא לא הרי הבור כהרי אלו ותירץ ב' תירוצים.

כהרי האש שאין כח אחר מעורב בו, ותירץ: דהיא עצמה החומרא דקתני במתניתין "ולא זו"ז שיש בהם רוח חיים כהרי האש".

וא"כ צ"ל כיצד כתבו הב"ח והמהרש"א שהתוס' הוי מצי לתרוצי כאופן הא' ברש"י דאי הוה כתיב בור ברישא תו לא הוי מצי למתני "ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים", והרי לפי ביאור המהר"ם הכוונה בזה שאין באש רוח חיים, הוא שכח אחר מעורב בו, א"כ בבור ליכא חסרון זה שהרי יכול להזיק בלא כח אחר, והוי מצי למתני "ולא זה וזה (בור ושור) שמזיקים ללא כח אחר המעורב בהם משא"כ אש?

וי"ל דמדברי המהר"ם מבואר, דהחילוק בין אש לשור ששניהם הולכים ומזיקים אלא שעיקר החיסרון באש הוא שאין יכול "לילך ולהזיק" בלא כח אחר, משא"כ שור הולך ומזיק בלא כח אחר, וא"כ ליכא מעליותא בבור יותר מאש כיון שבור אין הולך ומזיק כלל.

ועפ"ז מובן מש"כ הב"ח דאיכא הו"א "דלא אתי אש משור ובור", כיון שאת"ל שהחיסרון באש שאין כח אחר מעורב בו ואינו יכול להזיק בלא כח אחר, א"כ בבור ליכא חיסרון זה שהרי יכול להזיק בלא כח אחר (כהבנה בקושיא כדלעיל)?



1. ראה אוהל תורה ג בשוה"ג אות ג.

2. אך זהו רק את"ל, דהא מוכח בגמ' "דכולהו אתי מבור וחד מהנך", והביאור הוא כדלעיל בפנים בתירוץ.

הערות והארות על מנהגים והנהגות (גליון)

הת' ישראל אריה לייב שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בקובצי הערות התמימים האחרונים (זרמב, א־רמד) פרסם סבי הגר"ט בלוי שליט"א מספר רשימות העוסקות בעניני הלכה ומנהג, תחת הכותרת "הערות והארות על מנהגים והנהגות".

אתכבד בזה להעיר ולהאיר את הנראה לומר בענינים אלו, תוך התייחסות לתגובות שנכתבו בנדון, כפי אשר יבין הקורא לאשורו.

א.

ברכת "הגומל" לנשים

ב"קובץ ביאורים והערות" שי"ל בכפר חב"ד העיר הרב ש. ז. הכהן על פסק אדמו"ר הזקן בסדר ברכת הנהנין (פ"ג ה"ג) ומכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע המפנה בענין זה את הגר"מ הלבשרטס לעיין בענין זה ב"קצות השולחן" להגרא"ח נאה, המובאים במאמר סבי, שם נפסק בבירור כי על אשה יולדת לברך ברכת "הגומל".

בהערותו הוא מקשה על פסקים אלו "ולפ"ז אינו מובן מדוע לא ראינו בקהילות חב"ד שינהגו כן, הלא זוהי הלכה מפורשת?".

ושוב חוזר ודן בתירוצים שונים, ולבסוף מסיק שהסיבה לכך היא מפני שהרפואה התפתחה כיום ואין סכנה בלידה רגילה, ולכן אין מברכות "הגומל". ומה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע במכתבו - יש לומר "כנראה שהשאלה היתה במקרה שהאשה היתה בוודאי סכנה וניצלה", והאריך בזה.

אבל לכאורה קושייתו אינה קושיה מלכתחילה, שהרי "מדוע לא ראינו" אינו תופס מקום כלל כאשר מול טענה זו ניצב פסק דין ברור של אדמו"ר הזקן, והפניה מפורשת של כ"ק אדמו"ר זי"ע לפסק הגרא"ח נאה, וכפי שהוסבר בהרחבה בהזדמנויות אחרות.

גם מה שדחק לפרש במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע אינו מרומז במכתב, שכן מלשון הרבי במכתבו היא "ברכת הגומל בנשים. כבר האריכו וכו'" משמע שלא מדובר כלל על מקרה ספציפי, כי אם על בירור המנהג בנושא, וכיצד ניתן לבוא ולפרש בכך פירושים שונים רק כדי להצדיק את ה"מנהג" הנוגד לפסק אדמו"ר הזקן ולפשטות לשון מכתב הרבי. אתמהה!

לגופו של דבר: חידוש עצום יש בקביעה (ללא מקור) כי בזמננו פחתה הסכנה שבלידה שחז"ל מגדירים אותה כחמורה ביותר.

ב.

זמן אמירת "ולקחת סולת"

בהתייחסות למה שכתב סבי שליט"א בשולי הדברים לדחות דעת מי שטען כי עליפי הכלל ש"תדיר ואינו תדיר - תדיר קודם" יש להקדים את אמירת התהלים משום שהיא תדירה שהרי נאמרת בכל יום מכך שפרקי התהלים הנאמרים בכל יום הם שונים, ותדירות התהלים של כל יום הם אחת לחודש, מה שאי"כ "ולקחת סולת" שנאמר ארבע פעמים בחודש - מידי שבת בשבת, היה מי שהעיר כי סברה זו אינה ברורה כלל ועיקר.

ראה למשל במנ"ח מצוה שז [יא] וז"ל: וכדאשכחן לענין קריה"ת בשבת דמקדימין ענין היום [=פרשת השבוע] לר"ח מחמת תדיר אף דגוף הקריאה הוי ראש חודש תדיר כי קרינן בפרשה דר"ח י"ב פעמים בשנה, וענין היום בשבת לא קרינן אלא פעם אחת בשנה, מ"מ הו"ל קריאה דשבת תדיר כיון דבכלל הוי תדיר כיון דשם קריאת שבת עליו. ועיין בטורי אבן מגילה כט ע"ב פלפל בזה וכתב דמה"ט הו"ל קריאת שבת תדיר דאזלינן בתר שם, ע"ש. עכ"ל המנ"ח. וה"ה לענייננו.

ויש להעיר: ראשית, כאמור, ההתייחסות לנושא "תדיר ושאינו תדיר" ברשימת סבי היתה משנית, כפי שמובן לכל מעיין. עם זאת דברי ה"מנחת חינוך" אינם מבטלים לגמרי את דחיית הנימוק, שכן יש לחלק בפשטות, שבקריאת התורה התקנה היא לקרוא בתורה בכלל, ולא לקרוא פרשה זו או אחרת (כדמוכח בין השאר מן האופן של סיום התורה אחת לג' שנה).

יתר על כן: קריה"ת בש"ק היא ענין הקשור לעצמה של ש"ק, כידוע, ואילו תקנת אמירת התהלים היא מלכתחילה לקרוא את כל התהלים במשך החודש, כדמוכח מן

הענין לומר בזמנים מיוחדים תהלים לפי ימי השבוע, כידוע משיחות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, וכן מן העובדה שבחודש חסר אנו אומרים ביום כ"ט גם את השיעור של יום ל', כך שאמירת התהלים היא ענינו של היום בחודש. (והרי ברור שלא קיימת האפשרות להחליף את שיעור התהלים בפרקי תהלים אחרים) יושם לב גם להוראה שאמירת ה"נשיא" בתחילת חודש ניסן נאמרת לפני שיעור התהלים¹.

ובענין זה שמעתי בשם הגרמ"ש אשכנזי שליט"א שאולי יש לדייק בלשון אדה"ז "מוספין קודמין לבזיכין", שהרי לכאורה היה צריך לכתוב "בזיכין אחרי מוספין". ומכאן ההוכחה שה"מוספין" מהווים הקדמה ל"בזיכין" ולכן צריך להיות סמוכים זל"ז².

ג.

התחלת הקדיש אחר קריה"ת במנחת שבת

ברשימה הנ"ל כתב: "בספר המנהגים (עמ' 34) נאמר: מנהגנו להתחיל לומר ח"ק קרוב לסוף הגלילה ולמהר בהגלילה ואמירת יהללו והכניסה לארון, ולהאריך במתינות באמירת הח"ק באופן שיסיימו הח"ק אחר הכניסה, ועכ"פ להסמיכו להתפלה ככל האפשר.

יש להבהיר כי הכוונה במלים "קרוב לסוף הגלילה" אינה לכריכת האבנט ולבישת מעיל הספר-תורה, הקרויה כן בטעות בפי ההמון, כי אם לגלילת (סגירת) ספר התורה עצמו³.

על כך העירו כמה מאנ"ש הערות בבחינת "שואל כענין", להלן ההערות ותשובתן בצידן.

א. בשו"ע סימן רפ"ד סעיף יא בדיני שמיעת הפטרה נאמר: לא יתחיל המפטיר להפטיר עד שיגמור הגולל לגלול הספר תורה כדי שגם הגולל יוכל להבין ולשמע ממנו שחובה היא על הכל לשמוע ההפטרה כמו הפרשה שבספר תורה.

ולכאורה:

1. מדוע א"כ יגרע חלקו של כורך הכריכה שלא צריך להמתין לו שיוכל להבין ולשמע ההפטרה?

1. עוד על זמן אמירת התהלים ושייכותה לתפילה - ראה בהנדפס בקובץ זה לקמן עמ' 133. הערת המערכת.
2. ואין מקום לומר שאדה"ז רק מצטט מלשון אב"י הנאמר בנוסח התפילה, כי: א. דעת אב"י איננה לפי ההלכה, ב. והוא העיקר: מה מקום להעתיק את לשונו של אב"י שאינו נוגע לכאן.

2. אחר סיום הגלילה הרי עדיין אינו פנוי לשמוע ולהבין, כי עוד יושב ולוקח זמן עד שיסיימו לכרוך את החגורה.

אבל אם נאמר ש"גלילה" זה מה שאנו רגילים לכנות את הכריכה, מתיישב הענין, לכאורה.

מענה: אכן, אף שאין מנהגנו כן, יש דעות בפוסקים, וכן סובר ה'פרי מגדים', שיש להמתין רק לגולל, ולא עד לגמר הלבשת המעיל, מפני טרחא דציבורא. אגב: ע"ד השאלה הנ"ל יש לשאול, וביתר חריפות, על משמעות הפסק הנ"ל - "שלא יתחיל המפטיר" וכו' - כיצד מתאימה הלכה זו לפסק המחבר עצמו בשו"ע, וכן מנהג עדות המזרח, שהגבהה היא לפני קריאת התורה, כך שבסיום קריאת התורה - ובמיוחד לפי מבנה הנרתיק של הס"ת המקובל אצל עדות המזרח - אין שהיה כלל?

ב. בהלכות ריבית נפסק: וכן לכבדו במצוה בבית הכנסת כגון לקרותו לספר תורה או ליתן לו מצות גלילה וכל כיוצא באלו אף על פי שהיה מכבדו באלו בלא ההלואה אסור מפני שהוא דבר של פרהסיא. לכאורה מהלשון ניכר ש"גלילה" הוא דבר בפ"ע ולא השלמה של ההגבהה?

מענה: אדרבה, כיון שההגבהה אינה מוזכרת כאן, מובן שכאן מדובר לפי שיטת הנוהגים (ראה רמ"א סימנים קמ"ז, קמ"ט) שהגולל גולל את הס"ת לאחר התיישבות המגביה כשספרה התורה פתוח בידי.

ג. שאלה "טכנית": אם "גלילה" זה מה שהקהל מכנה גלילה, הרי זה דבר שלוקח זמן מוגדר ושייך לחלק בזה ולומר שיש את תחילת הגלילה, אמצע הגלילה, קרוב לסוף, סוף וכו',

אך אם מדובר על הגלילה שעושה המגביה על שולחן הקריאה, שזה לוקח זמן קצר ביותר, וקצת קשה לומר בזמן זה, "קרוב לסוף"?

מענה: את המשפט "להתחיל לומר ח"ק קרוב לסוף הגלילה" ניתן לפרש בשני אופנים: אפשר לפרש - בטעות לכאורה - שהכוונה היא לפני סיום הגלילה (באמצע הגלילה קרוב לסיימה), ואפשר שהפירוש הוא, וכן נראה לפענ"ד, לאחר סיום הגלילה, אך קרוב לה.

ד.

הרקיקה בתפלת "עלינו לשבת"

ברשימה שם: "לאחר הרקיקה יש לדרוך בנעל על הרוק כדי למנוע מיאוס בעיני הרואים, ועד כמה שידוע נהג כך הרבי. ההדגשה כאן היא על דריכה ולא על שפשוף בנעל, שכן מחמת ההרגל עלולים לעשות כך בש"ק, דבר שאסור על פי ההלכה".

א. היו שהעירו כי נאמר בפירוש בשולחן-ערוך (סי' קנא ס"ז, ועוד) כי יש לשפשף את הרוק, והטעם - משום כבוד בית הכנסת, ודלא כברשימת סבי.

ברם, הדברים פשוטים: כבוד ביהכנ"ס ומניעת מיאוס בעיני הרואים - חד הם, שכן כבוד ביהכנ"ס הוא שלא ייעשו בו דברים מאוסים, ופשוט.

לגבי השפשוף, ישנם שינויים בלשון השולחן-ערוך עצמו ממקום למקום, פעם נכתב שיש לשפשף ופעם שיש לכסות את הרוק בלבד. יתירה מזו: גם במקומות שבהם הלשון בשולחן-ערוך הוא שיש לשפשף, יש פוסקים הסוברים שכוונת השו"ע היא לכיסוי בלבד. אין סבירות לומר כי יש הידור בשפשוף יותר מבדריכה, ואדרבה!

ב. היו שהעירו לגבי הנאמר כי בשבת אסור לשפשף את הרוק, כי יתכן ובזמננו הדבר מותר, ובהקדים: א. המגן-אברהם בסי' שטז (ס"ק כ"ד) כתב כי לשיטת הבית-יוסף (מרן המחבר), הסובר כי מותר לכבד את הבית בש"ק (בניגוד לדעת הרמ"א האוסר זאת), מותר גם לשפשף רוק ע"ג קרקע מרוצפת. ב. הקצות-השולחן בסי' קמו פוסק שכאשר רוב הבתים מרוצפים, אין גוזרים בקרקע מרוצפת אטו שאינה מרוצפת. אם נחבר, איפוא, את שני הדינים, נמצא שהיום מותר לשפשף את הרוק בשבת על-גבי קרקע מרוצפת.

והנה, כלל נקוט בידנו "אין לך בו אלא חידושו". כך גם בנידון-דידן, אין בחידוש הקצוה"ש אלא מה שחידש בלבד, שבזמננו מותר לכבד את הבית בקרקע מרוצפת בש"ק. ברור שאין לצרף לכך את פסק המגן-אברהם לשיטת הבית-יוסף, כאשר אנו פוסקים כדעת הרמ"א, שאסור בכיבוד, אלא שמפני טעם כלשהו כיום איננו חוששים בנוגע לכיבוד. קיצורו של דבר: קשה לחבר לפסקו של הקצוה"ש את פסקו של המג"א שהוא לדעת הב"י בלבד, שהרי "שפשוף" אינו "כיבוד".

ג. היו שהבינו שבכוונת סבי שליט"א לחדש "גזירה חדשה", יום חול אטו שבת, ולא היא. כל לומד מתחיל יודע את הפשוט כל-כך כי לגזור גזירות יכלו רק חכמינו-זכרונם לברכה אשר אם ראשונים כמלאכים כו' ואין בכוחנו כיום לגזור גזירות חדשות.

הכוונה היתה, כמובן, לתוספת הידור והישמרות ממכשול בנוגע לפועל. ברור שהרגיל בימות-החול בשפשוף הרוק ינהג כך בשבת קודש ללא שימת לב מיוחדת. הרי באופן טבעי קיים חשש סביר בהחלט שדבר שאדם הורגל בו בתפלת עלינו לשבח מדי יום, עלול לעשות אות גם בש"ק, על-דרך "כרע מנפשיה" ב"מודים" (ירושלמי ברכות פ"ב סה"ד) והרי לגבי שמירת ש"ק ראוי להמנע מלהכנס אפילו לספקי-ספיקא של ההיפך ח"ו.

ד. בקובץ "קרית מלך רב" (ח-עד) ציינו לדברי הט"ז (ביו"ד סימן קעט סק"ט, הובא בס' חקרי מנהגים ח"א ע' צד) שמביא טעם שונה מן המובאים בפוסקים והוא בזיון הגילולים של עכו"ם שלפיו צריך לירוק בכל מקרה.

אך מכך שהרבי נקט טעם אחר (והתעלם מטעם הט"ז) מוכח שאינו מקבל את טעם הט"ז. וחיזוק לדברים אלו מ"רשימת היומן" לכ"ק אדמו"ר זי"ע (עמ' שצא): "וכיון שאנו אומרים רק "שהם וכו' לריק" לכן גם הרקיקה קטנה", דברים אלו הם המקור לנכתב ב"היום יום" כפי שציין הרבי עצמו בשולי הלוח הפרטי שלו.

ה.

אמירת פרקה של הרבנית

ברשימה הנ"ל: "מנהג חסידים מדורי דורות לומר את פרקו של הרבי בכל יום. בשנים האחרונות התפתח המנהג לומר את פרקה של הרבנית, בנימוק שהרבי היה אומר גם את פרקה של הרבנית.

נוסף על העקרונות המובאים לעיל, כאן ההיגיון מורה שמנהג זה של הרבי שייד לעניניו הפרטיים והאישיים לגמרי הקשורים למערכת היחסים המשפחתית. הרי לא יעלה על הדעת, למשל, לעבור לפני התיבה ביום היארצייט של הרבנית או לעלות לתורה בש"ק שלפני הולדתה.

יובהרו הדברים: אין כל פגם באמירת פרק תהלים נוסף, ואדרבה, אלא שאין להפוך זאת למנהג חב"ד".

וכתב א' מאנ"ש ב"התקשרות" להצדיק מנהג זה ע"פ הטענה שהרבנית היא "נשמה כללית". ועל מה שכתבו לטעון שמנהג זה הוא מ"המנהגים החדשים" כותב: אידי ואידי איתנהו ב'י: "מנהג ישן" - משום שכך נהג רבינו, וחסידיים נוהגים במנהגי הרביים שנהגו ברבים; ו"מנהג חדש" הוא - משום שחידש רבינו שביום זה החלה "תקופה חדשה", ודיבר במעלתו של יום בסגנון וביטויים שלא שמענו אפילו בימי יארצייט של שאר רבותינו נשיאנו.

והנה בנוגע למ"ש שחסידיים נוהגים במנהגי הרביים שנהגו ברבים, הרי נוסף על מה שנכתב והוכח בארוכה שמנהגי הרביים שלא פורסמו על ידם בפומבי כהוראה, אינם נכללים ב"מנהגי חב"ד" שהם חובה על כל חסיד, כאן מדובר בענין אישי ופרטי.

ומה שהאריך בענין ה"תקופה חדשה", דברים אלו אין להם ולא כלום עם אמירת פרק התהלים, כשם שלא ראינו ולא שמענו (בינתיים, ואולי עוד נשמע) שיש אומרים לפני סיום תפלת שמונה-עשרה את פסוקי שמה של הרבנית ע"ה, וכיו"ב.

ו.

כוס עם רגל

ברשימה שם ציין כי ע"פ המוסבר בתורת החסידות בענינה של ספירת המלכות עליה נאמר "כוס ישועות אשא", הרי כאשר אין ברירה ונאלצים לקדש על גביע עם רגל, יש לאחוז את הגביע כאשר אצבעות כף היד הן מתחת לרגל הגביע.

על כך העיר א' מאנ"ש: "לענ"ד, בעניינים הנובעים מתורת הסוד אי אפשר לנו לחדש דברים מדעתנו [ולומר שע"י הנחת היד תחת רגל הגביע פועלים עליה בהענין ד"רגליה יורדות". וכן כל כיוצא בזה] ואין לנו אלא מה שנתבאר בזה בפירוש.

סברות אלו פשטו מאד לאחרונה, וכל אחד מחדש בזה כפי העולה על רוחו. ראה בהקובצים".

ולהעיר: א. אדמו"ר הזקן אומר בפירוש באגה"ק סימן כ"ו (קמה, א): "וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר . . ומחוייב בדבר". ב. ועיקר: כיוון שעלינו לדעת כיצד לנהוג

1. וראה עוד מה שכתב סבי בנדון בקובץ "מגדל דוד" האחרון (גליון אילד) עמ' 139 ואילך.

במקרה שבא לידינו גביע עם רגל - אין לנו ברירה אלא למצוא סיבה כלשהי לנהוג כך או כך. הרי לא יעלה על הדעת שבמקרה כזה לא נברך על הכוס כלל!

ז.

עליה לתורה בשבת שלפני יום-הולדת הבן

ברשימה הנ"ל: "כאשר הרבי דיבר אודות החשיבות שבמנהגי יום הולדת, הזכיר לא-אחת (ראה הנלקט בשערי הלכה ומנהג ח"ב עמ' שטז) כי הדבר שייך גם לקטנים וקטני קטנים - על-ידי הוריהם.

כוונת הרבי בפשטות, כמובן לכל מעיין בשיחות, היא להוספה בנתינת צדקה, בלימוד התורה ובגמ"ח, קבלת החלטות טובות" (ולא לעליה לתורה בש"ק שלפני יום ההולדת).

ב"שערי הלכה ומנהג" (כפי שצויין ברשימה הנ"ל) מועתקים מנהגי יום ההולדת מספר-השיחות תשמ"ח, ובראשם "לעלות לתורה בשבת שלפני יום ההולדת". בהמשך לכך מועתקת שם שיחת-קודש משנת תשמ"ח שבחלקה הראשון מופיע, בין השאר, הקטע הבא: "...שענין זה נוגע ושייך לכל אחד ואחת הן אנשים והן נשים וגם טף עד לקטני קטנים ע"י הוריהם עאכ"ו לאחרי שמגיעים להבנה מתאימה שאז יכולים וצריכים להסביר להם (בסגנון המובן ושייך אליהם) שביום הולדת צ"ל חידוש והוספה בכל עניני טוב וקדושה".

ובכן:

א. לאורך השיחה מודגש, חזור והדגש, הנושא של הוספה בתורה בתפילה ובצדקה וכו' וכו'.

ב. מנהג העליה לתורה לא מוזכר כלל וכלל בין הדברים, הרבים יחסית, הדנים במנהגי יום הולדת של קטנים.

ג. אדרבה: לגבי קטנים שהגיעו "להבנה מתאימה" צריכים הילדים עצמם לקיים את מנהגי יום הולדת (שלא במקרה של "קטני קטנים" שאז קיום המנהגים צריך להיות ע"י הוריהם).

ד. מובן שקטנים אינם נדרשים לעלות לתורה, וממילא מובן שגם בקטני קטנים כאשר הוריהם מקיימים את המנהגים לזכותם אין ענין לעלות לתורה (ופשוט שאין לומר שקטני קטנים יתחייבו בכך בעוד שהקטנים, הגדולים מהם, לא יתחייבו בכך)!

ח.

עמידה ב"מה נעשה"

ברשימה שם: "במגן־אברהם שולחן ערוך או"ח סימן קלא (ס"ק ד'): "כתב בשל"ה: ראוי לומר "ואנחנו לא נדע" בישיבה, "מה נעשה" - בעמידה".

אולם, בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן שם (ס"ב) השמיט דין זה, ובפשטות חולק בזה על המגן אברהם".

על כך העיר א' מאנ"ש: הנחה זו צריכה עיון רב (לא במובן של צ"ע ותמיהה, אלא כפשוטו שצריך לעיין בזה הרבה מאד בכל סימני וסעיפי השו"ע), כאשר רבינו משמיט איזה ענין המובא בפוסקים שלפניו, מה הם הכללים בזה, והאם ההסבר הוא תמיד משום דלא סבירא ליה. כי השמטות כאלו רבו מספור.

דוגמא בולטת בזה הוא ענין שנידון ברשימה הנ"ל זו גופא בענין דריסה ע"ג רוק בשבת, שהענין נשמט כולו משו"ע רבינו!! והאם נאמר דלא סבירא ליה מכל הענין, המבואר בגמרא ובטור ושו"ע!? ושם כנראה הביאור משום שהלכה זו אינה נוגעת לסי' שטז [דיני צידה] והיה בדעתו הק' להכניסו באיזה סימן אחר, ולא זכינו לזה. עכ"ל.

ולכאורה דבריו כי "השמטות כאלו (בשו"ע אדמו"ר הזקן) רבו מספור" תמוהים ביותר כאשר אין סיבה חיצונית, (כגון שהדברים לא הגיעו לידינו וכו'), שכן האם שולחן ערוך אדמו"ר הזקן נכתב באופן כזה שנזדקק לעיין בספרי הלכה נוספים? אתמהה.

ועיין "לקוטי שיחות", חלק ט"ז עמ' 578, בקשר להשמטה דומה לכאורה, וקח משם.

באשר להשמטת עניין הדריכה ע"ג הרוק - יש אכן טעם בסברתו. ועדיין צ"ע.

ט.

אמירת ק"ש לצאת ידי-חובה

ברשימה האחרונה כתב סבי שהחוששים לאיחור זמן ק"ש ורוצים לקרוא ג' הפרשיות לפני התפילה (כנזכר גם בספר המנהגים (עמ' 6): בק"ש שיש אומרים בבוקר - קודם התפילה - כדי לצאת חובת ק"ש בזמנה, ג"כ כופלים ג' התיבות ומסיימים בתיבת "אמת"), לא יעשו זאת בהגיעם לק"ש שבתוך הקטע "לעולם יהא אדם" שנאמר לפני אמירת פרשת הקרבנות שהרי ק"ש דשם היא בגדר "סיפור דברים".

וע"ז העירו כמה מהקוראים מהמפורש בשוע"ר (סי' מ"ז ה"ט), וזלה"ק: טוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כי לפעמים אומרים הצבור פיוטים ביוצר ושוהין עד קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה לדברי האומרים שפסוק ראשון בלבד הוא מן התורה.

ומ"מ אף על פי שאומר כן בכל יום לא יתכוון לצאת ידי חובתו בזה אלא כשירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע. אבל כשלא יעברו מוטב לצאת ידי קריאת שמע עם הצבור ולקרותה כדינה בברכותיה ולסמוך גאולה לתפלה וכשירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע יש לו לקרות כל הפרשה ראשונה כדי לצאת ידי חובתו להאומרים שכל הפרשה הראשונה הוא מן התורה. (ולהאומרים שגם פרשת והיה אם שמוע וגו' הוא מן התורה יש לקרותה גם כן ויכוון שאם יעברו הצבור זמן קריאת שמע יהיה יוצא בזה ואם לאו יהיה כקורא בתורה). עכלה"ק.

בפשטות, דברי אדמו"ר הזקן עוסקים באותו קטע תפילה שבו נאמרים בלאו הכי קטעים מתוך קריאת שמע - קטע התפילה הפותח ב"לעולם יהא אדם". והנה, בפירוש פסק רבינו הזקן שאם קיים חשש להחמצת זמן קריאת שמע, יש לכוון לצאת ידי חובת קריאת שמע בזמנה באמירת קטע התפילה הזה.

על כך י"ל שאין סתירה כלל בין הדברים, כי אין הנידון דומה ולא קרב זה אל זה. תחילה אזכיר כי בספר המנהגים, המובא ברשימת סבי, מדובר בפירוש על שלוש פרשיות, כולל פרשת ציצית, בשונה מן האמור בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן.

שנית, אילו היה קשר בין הדברים, היה הדבר מוזכר באותו קטע בספר המנהגים, בשעה שאנו רואים התעלמות מוחלטת מכך. יתר על כן: גם בסידור, בקטע הרלוונטי, לא ציין אדמו"ר הזקן שום התייחסות לענין ק"ש בזמנה וכו'.

נוסף לכך, אנו רואים שאדמו"ר הזקן בסידורו הביא רק פרשה ראשונה, בשעה שבשולחנו הוא מזכיר את הענין של החובה לקרוא גם פרשה שניה לפי שיטה מסויימת. על כך יש להוסיף, שכאשר אנו קוראים בתוך הקטע "לעולם יהא אדם" שלוש פרשיות - אנו מוסיפים משלנו שתי פרשיות על מה שקבע אדמו"ר הזקן ברוב דייקנותו לומר שם, דבר שנשלל בתכלית, כידוע.

להבנת הרקע לפסק דין אדמו"ר הזקן בשולחנו, עלינו לעיין במקור הדברים ולהיווכח שמדובר כאן בענין של בדיעבד ממש (וגם אז יש לכוון שקיום המצוה הוא מספק, כפי שאמור בנושאי כלי הטור והשולחן ערוך, ב"י וב"ח ומ"א, עיי"ש ובמחה"ש).

להבנת הדברים הכרחי להכיר את המציאות בקהילות אשכנז במשך כל השנים. תפילת שחרית החלה, כמובן, לפנות בוקר (עם עלות השחר או מיד אחריה) ובשבתות מסוימות ובחגים נאמרו פיוטים רבים (בלשון הטור "קרובץ" = ראשי תיבות קול רינה וישועה באהלי צדיקים). אמירה זו, החל מברכות השחר (שנאמרו אז בבית הכנסת) עד לקריאת שמע היתה עלולה להימשך שעות רבות, מציאות לא נדירה כלל וכלל, כאשר מדובר במשך כשלוש שעות. גם בזמננו היו קהילות, בעיקר בהונגריה, שנהגו כך בפועל.

לא היתה אז שום אפשרות לקרוא את שלוש הפרשיות לפני התפילה בנפרד, כי טרם הגיע זמנה של קריאת שמע, נוסף לכך שהרצון וההשתדלות היו להספיק את ק"ש וברכותיה בזמן, בשעה שאצלנו הרי קרוב לוודאי, לפחות בש"ק ובחגים, שק"ש וברכותיה לא ייאמרו בזמן.

לאור כל זה ברור שחובה עלינו לקרוא באופן מיוחד את שלוש הפרשיות בבוקר לפני התפילה (ולפני טעימה כלשהי) על מנת לצאת ידי חובת ק"ש בוודאות (בלי כוונת ספק), ועל כך מוסיבים הדברים בספר המנהגים.

ולהוסיף: באותה תקופה קדומה העדיפו את יציאת ידי חובת ק"ש בתוך התפילה, אולי, מסיבה נוספת למצויין לעיל. כיוון שכאמור כל ענין הכוונה לצאת ידי חובת

ק"ש כאן הוא רק ספק, שכן היתה קיימת אפשרות סבירה גם שיגיעו לברכות ק"ש עוד לפני סוף זמן ק"ש, שאז יארכיכו, כמובן, את אמירת הברכות במקומן - הרי כאשר הכוונה היא על צד שאמירת ק"ש אינה לצאת ידי חובה, מתאים יותר שזה יהיה תוך כדי תפילה הנאמרת ממילא, משא"כ באמירת ק"ש בנפרד - הצד השני של הספק הוא "כקורא בתורה", שזה פחות טבעי בהקשר הנוכחי, כמובן למעיין.

* * *

עד עתה התייחסתי לתגובות מכובדות של אנשים נכבדים, יודעי תורה ויראי-שמים, שהואילו לכבד את הקוראים בהערותיהם. לעומת זה התפרסמו "תגובות" שיסודם באי הבנת הנאמר. מן הדין היה שלא להתייחס אליהן, אבל כיון שהדברים יצאו ל"אור" הדפוס, והדבר עלול לבלבל את מי שלא נכנס לעומקם של דברים, יש צורך להעמיד הדברים על דיוקם.

א. לביטוי "צ"ע" או "צע"ג" ייתכנו בספרות התורנית שתי משמעויות: כאשר הביטוי מתייחס לדברים שאמרו ראשונים כמלאכים, גדולי הפוסקים וכיוצא-בזה - אין כאן אלא שאלה, על-דרך "לא זכיתי להבין". כפי שידוע הכלל שכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע שחסיד יודע שהטעות היא שלו ולא של הספר. מאידך, כאשר הביטוי מתייחס למה שכתב או אמר מי שאינו בגדר האמור - מהווה הדבר כמובן (כאשר הביטוי יוצא מתחת-ידי בר-סמכא) דחיה ואי הסכמה. המעיין, למשל, בכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע יבחין בקלות בין שתי האפשרויות.

מתברר כי יש הסבורים שההנהגות השגויות הרבות הנהוגות בין ההמון שלא קרא ולא שנה מבורות וחוסר ידיעה - תוקפן כדברים שנאמרו על-ידי גדולי ישראל האמיתיים רחמנא-ליצלן, וכאשר הרבי כותב עליהן "צע"ג", הוא מתכוין דוקא... לאשר את ה"מנהג".

פירושם של דברים, שהנהגות מקובלות בעוה"ר כגון - אי קיום מצוות חובות הלכות או שיחות-בטלות בזמן חזרת הש"ץ, קריאת התורה וכו', ושיחה בטלה בביהכנ"ס וביהמ"ד (שו"ע או"ח סימן קנ"א ועיין במשנ"ב דברים מבהילים) או, אפילו, ישיבה בזמן קריאת התורה במקום שאין רשות נפרדת, וכהנה וכהנה, מקבלות "קדושה" של "מנהג עוקר דין".

1. הדברים דלהלן מתייחסים להנדפס בקובץ "קרית מלך רב" גליון ח' (עד) עמ' 68 ואילך.

אליבא דבעלי השקפה זו הכלל תקף במיוחד (ואולי דווקא) לגבי הנהגות ש"זכו" שכ"ק אדמו"ר זי"ע טורח להתייחס אליהן בהבעת תמיהה רבתי.

על פי הנחת-יסוד זו - ספק אם יש, בכלל, לעיין בשו"ע וכו', שכן הדרך הפשוטה יותר לדעת את המעשה אשר יעשון הוא - לפקוח עינים ולהסתכל על הסביבה ולנהוג כמותה, ואם יתברר שהרבי אף תמה או הקשה על הנהגה זו - נוכל גם לקבוע שאכן כך הוא "מנהג חב"ד"!

לאור האמור לעיל ברור שסימן ה' בשו"ע או"ח (עיי"ש) בטל. סעיפים א-ב שבסימן קפה בשו"ע אדמו"ר הזקן בטלים, סימן קנה שבשו"ע אדמו"ר הזקן בטל.

ב. יש "הוכחה" לגישה האמורה: כ"ק אדמו"ר זי"ע כותב (לקוטי שיחות חי"ט ע' 44 הערה 62) בקשר לתפלת ר' נחוניא בן הקנה: "וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ולא נדפס הנוסח בסידורים (גם לא בהסידור עם דא"ח וכיו"ב - שהוא ללומדים וכו'). וראה תויו"ט בפתיחתו לפיה"מ שלו. - ובערוך השולחן כ' ד"נראה משום דעכשיו הלומדים בביהמ"ד אינם מורים הוראות".

מי שיודע צורתא דשמעתתא - לא טחו עיניו מראות את ההבדל העצום הבולט והמזדקר בין שני ה"צע"ג": א. הקושיה היא, אכן, על גדולים מן הסוג הראשון כמו כ"ק אדמו"ר האמצעי בסידורו וכיו"ב. ב. הרבי טורח ומביא במפורש את ההסבר לכך מערוה"ש, ובכך הוא מסיים את התייחסותו לנידון.

ג. "הוכחה" נוספת: "ע"פ הלכה - "הרואה את חבירו לאחר שלושים יום מברך שהחינו", אבל, לא ראיתי נוהגין כן, וצ"ע הטעם שאין נוהגין כן. . ובכל אופן, אף שאין נוהגין לברך שהחינו על ראית חבירו - בוודאי לא מקפידים על זה שרוצה לברך שהחינו ועונין אמן בלב שלם".

פשוטו של מקרא עבור מי שיודע ללמוד את דברי הרבי - שהרבי מזכיר לאורחיו את ההלכה ומצהיר שלא יקפיד אם אכן יקיימו אותה ואף יאמר אמן, כפי שהיה, אכן, לגבי חסידים רבים מאוד שנהגו לברך "שהחינו" בראותם את הוד פני קודש הקדשים - והרבי ענה "אמן", כידוע לכל מי שזכה לחיות בתקופה מאושרת זו. לגבי העובדה שהרבי לא בירך שהחינו - הדבר נכלל בין כל הנהגות הרבי עצמו שאיננו יודעים דעת עליון. אבסורד לומר שהרבי אמר על עצמו שלא מקפידים ולא ינהג כן ללא מתן הסבר על כך.

ד. לגבי הדריכה על הרוק במקום שפשוף כדי לא להגיע לחילול ש"ק - הציע מאן־דהו חכם בעיניו בלעג שלא להדליק אור בימי החול.

על־פי הקשר שגילו חז"ל בין "דעה" לבין "הבדלה" מובן שאותו סתם מקשן אינו מסוגל להבדיל בין פעולה שנעשית באופן קבוע שלוש פעמים ביום ובש"ק נעשית אותה פעולה ממש באותו הקשר (ע"ד הכריעה במודים, כמובא לעיל) לבין פעולות הנעשות מפעם לפעם בזמנים שונים ובמקרים שונים ובלי קביעות ובאופן יזום.

ה. לסיום הרשימה אביא שני ציטוטים שנכתבו על־ידי מרן הבית־יוסף אודות "מנהג טעות" (נוסף על הקטעים שצוטטו על־ידי סבי ברשימה הנ"ל):

1. ב"י יו"ד סימן ס"ה: "...ולוי נראה דמנהג כי האי מנהג בטעות הוא, שדבר זה לא נמצא לשום אחד מהפוסקים שאסרו..."

2. ב"י יו"ד סימן צ': "לפי שראיתי בכמה מקומות נוהגים בו איסור .. וגם מן התלמידים טועים שסבורים שהוא אסור - מנהג בטעות הוא ואין להם על מה שיסמוכו כי כל הפוסקים כתבו שמותר וכו'".



הכלל אין מחלוקת במציאות במשנת רבינו

הת' משה לוי יצחק ש"י לאופר
מתלמידי בישיבה

- חלק ראשון -

א. ראשית כל יש לבאר בפשטות מהו פירוש המושג "מחלוקת במציאות".

מחלוקת מקובלת בתורה היא מסוג רוב המחלוקות בתורה המוכרות לנו.

לדוגמא: שור שנגח את הפרה ונמצא עוברת בצידה (ב"ק מו, א), ולא ידוע אם העובר נולד לפני הנגיחה ומת מחמתה, או שנולד רק אחרי הנגיחה ומיתתו אינה קשורה לנגיחת השור. הדין: מחלוקת בין חכמים לסומכוס. חכמים סבורים שהדין הוא ש"המוציא מחבירו עליו הראי", ולכן כל עוד שאין ראי' - בעל השור פטור.

ואילו סומכוס סבור, שכיון שיש כאן ספק, ממון המוטל בספק חולקים, ועל בעל השור לשלם חצי מדמי העובר לבעל הפרה.

במקרה זה העובדות מוסכמות על בעלי המחלוקת. הן סומכוס והן חכמים מודים שיש כאן ספק מתי הוא נולד, המחלוקת היא רק מהו הדין. איך התורה פוסקת במקרה זה.

כך גם מחלוקות נוספות רבות: רבי פלוני אומר חייב ורבי אלמוני אומר פטור, הלה מטמא והלה מטהר, הלה אוסר והלה מתיר. בכל אלו המציאות מוסכמת על בעלי הפלוגתא, אלא שהם חולקים כיצד לפסוק את הדין במקרה זה. - "מחלוקת בדין!"

ב. אבל מחלוקת יוצאת דופן היא "מחלוקת במציאות", כלומר, שמובן שהמחלוקת איננה בדין, כִּי־אם במציאות, ולדוגמא:

בתחילת פרק שני במס' חולין (מב, א) מביאה הגמ' מחלוקת בטריפה. טריפה היא חיה או בהמה שיש לה חולי מסויים באחד מאיברי הפנימיים, ויש לה דינים מיוחדים המבדילים בינה לבין שאר הבהמות. המחלוקת היא: לדעה אחת מן הפסוק בתורה (שמיני יא, ב) "זאת החי אשר תאכלו" לומדים: בהמה שחיה - מותר לאכול שאינה חי' - אסורה באכילה, ומכאן שבהמת טריפה שאסורה באכילה - אינה חי' לאורך זמן (לאחר י"ב חודש). הדעה השני' חולקת וסוברת שמהכתוב "זאת החי" לומדים שמהבהמות החיות יש מיעוט, שרק חלק מהבהמות החיות מותר לאכול, והשאר לא, ומכאן שלמרות שחי' י"ב חודש טריפה אסורה.

מחלוקת זו אינה מחלוקת בדין, כ"א מחלוקת בפירוש הפסוק שממנה יוצאת מחלוקת מציאותית-עובדתית: האם לבהמת-טריפה יש סיכוי לחיות יותר מי"ב חודש, או לא.

במחלוקות מסוג זה יש בעי' מסויימת.

וכפי שהר"ן בחידושו על אתר כותב: "ואם־תאמר, והיאך נחלקו חכמי ישראל בדבר שאפשר לעמוד עליו?! יִשְׁהוּ את הטריפות י"ב חודש לראות אם הם חיות אם לאו!".

משאלת הר"ן, ומהנימה בה הוא שואל אותה, מובן, שמופרך הדבר שאכן חכמים נחלקו במציאות, ודבר זה אינו אפשרי.

(לפיכך הוא מתרץ, כי אכן חכמי ישראל ערכו ניסוי ושיהו בהמות־טריפה, והמסקנה היתה כי הן אינן חיות יותר מי"ב חודש, אלא, שהדעה השני' סברה שהסיבה שמתו לא היתה מפני היותן טריפה, אלא מסיבות מחלות וסיבות שונות).

ג. דוגמא נוספת, והפעם ממקור קדום יותר:

בירושלמי (תחילת פרק שלישי דתרומות) מובאת מחלוקת, בענין ירק הקישוא לענין עד מתי ניתן להפריש מהם תרומה:

תנא קמא סובר שאפשר לתרום ממנו יום אחד בלבד, מפני שלאחר־מכן הוא נעשה מר ואינו חשוב כאוכל שאפשר להפריש ממנו תרומה.

רבי יוסי חולק ואומר: אין לך מר בקישות אלא פנימי שבה. כלומר, רבי יוסי חולק על ת"ק וס"ל שרק החלק הפנימי של הקישוא נהי' מר, ואילו החלק החיצוני של הקישוא אינו נהי' מר ותמיד אפשר להפריש עליו.

מקשה הירושלמי: רבי בנימין בר לוי בעי: דבר שאפשר לך לעמוד עליו חכמים חלוקין עליו?

(ומתרץ הירושלמי שעל עיקר בדיקתה חלוקין, שת"ק סבר שאחר יום א' א"א להפריש בלי לבדוק, ור"י ס"ל שכל עוד שלא יודע בוודאות שהחיצון מר - מפריש עליו).

גם כאן מוצאים אנו, שכבר בזמן הירושלמי הי' ברור שלא יתכן שחכמים יחלקו בדבר מציאותי שאפשר לבדוק. סיכומו של דבר: אין מחלוקת במציאות.

ואכן בספר "שדי חמד", האנציקלופדיה התלמודית הראשונה, בקונטרס ה"כללים" מערכת המ"ם כלל קסד אסף וליקט מדברי ראשונים ואחרונים המתייחסים לכלל זה שלא תיתכן מחלוקת במציאות (שתי הדוגמאות שהובאו לעיל לקוחות משם, ובכמה שיחות הרבי בנידון מצויין ה"שדי חמד" כמקור לכלל זה).

- חלק שני -

ד. כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע השתמש רבות בכלל זה, ובמקומות רבים ברחבי תורתו הוא מְחִיל את הכלל הזה על מחלוקות שונות שנראה שהן מחלוקות במציאות.

לא עת האסף פה כל הדוגמאות, נסתפק באחדות מהן.

1. בלקו"ש חי"ח שיחה ד' לפרשת קרח מביא הרבי ש(לדעת רבא) ישנה מחלוקת תנאים כמה שערים היו לעזרה בביהמ"ק. לדעה אחת היו חמשה שערים. לדעה שני' - שבעה שערים, יש מי שסובר שהיו שמונה שערים, ויש מי שמוסיף עד למספר שלוש-עשרה (!).

שואל הרבי: הכיצד?! הרי זו פלוגתא במציאות, האם היו לעזרה 5/7/8/13 שערים בפועל!

מבאר הרבי: אין פלוגתא במציאות, ולכן אנו מוכרחים לומר שבמציאות אכן היו שלוש עשרה שערים (כדעה המוסיפה ביותר). א"כ מהי המשמעות של שאר הדעות החולקות? - הן חולקות לכמה מתוך שלוש-עשרה השערים יש דין של "שער של ביהמ"ק".

מה ההבדל בין שאר השערים ל"שער של ביהמ"ק" - מביא הרבי כמה נפק"מ, ולדוגמא, שדוקא שערים אלו שהם בגדר שערי ביהמ"ק צריכים שמירה.

2. ב"הדרן על הרמב"ם" שנאמר ביו"ד שבט תשמ"ז (תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם והש"ס עמ' קכא ואילך) מביא הרבי משנה במס' עדויות המביאה דעות שונות החולקות מה יעשה אליהו מבשר הגאולה: רבי יהושע - לרחק המקורבין בזרוע (=משפחות פסולות-יוחסין שנתערבו בין בני"ב כח הזרוע), ולקרב המרוחקין בזרוע. רבי יהודה - לקרב המרוחקין בזרוע, אבל לא לרחק המקורבין בזרוע, רבי שמעון - להשוות המחלוקות. חכמים - לא לקרב ולא לרחק, אלא לשום שלום בעולם.

מקשה הרבי: הרי זו פלוגתא במציאות, מה אליהו יעשה לכשיגיע, ואיך יתכן הדבר?!

ומבאר: לפי הכלל ש"אין מחלוקת במציאות" מובן שבמציאות כולם מסכימים שאליהו יעשה את כל הפעולות, אלא שהמחלוקת היא: איזה מהדברים יהי' כחלק מתפקידו אותו יהי' עליו לבצע כהכנה לביאת המשיח, ואלו פעולות יעשה אליהו בתור דבר נפרד כמו הפעולות שעשה בימי חיותו בעלמא-דין בימי אחאב.

ה. עד כאן הובאו שתי דוגמאות מני רבות המובאות בתורת רבינו.

1. הרבי מציין כמקור לדבריו (בין השאר) את דברי התוס' בכתובות קו, א ד"ה שבעה. בפנים הובאה תמצית חלקית בלבד מדברי הרבי בנידון (וכן בדוגמאות דלהלן). הרוצה, איפוא, ללמוד את הנושא על בוריו - עליו לעיין בשיחות הרבי המצויינות בפנים.

כשנדע, איפוא, את שיטתו של הרבי בפתירת המחלוקת נוכל גם לנו ללמוד ולפתור בדרך זו מחלוקות נוספות במציאות.

כשאנו נפגשים במחלוקת במציאות, עלינו, ראשית־כל להניח הנחת יסוד לפי הדעות החולקות מסכימות על מציאות אחת. בדרך־כלל תהי' זו הדעה המגדילה ביותר, (כמו ב"ג השערים), או צירוף של כל הדעות יחדיו, שכולן צודקות, בזמן אחד או בזמנים שונים (כמו בביאת אליהו).

לאחר מכן עלינו למצוא ולהסביר את המחלוקת בהגדרת הדברים, כלומר: המציאות מוסכמת, אך המחלוקת היא בהגדרת הדברים (לכמה יש דין שער, מה מהדברים נחשב כחלק מפעולת אליהו).

נביא כאן דוגמא אחת לפתירת מחלוקת בעצמנו.

בגמ' במס' ברכות (כו, ב ואילך) מסופר על רבן גמליאל ששימש כנשיא, ובעקבות מספר מקרים בהם לא התייחס בכבוד הראוי לרבי יהושע - הוחלט להורידו מכס־ הנשיאות.

הגמ' מתארת, שרבן גמליאל נהג בימי נשיאותו להעמיד שומר בפתח בית־המדרש ע"פ הנימוק: "מי שאין תוכו כבדו - אל יכנס לביהמ"ד".

1. ויש להביא מספר דוגמאות נוספות, (ולהעיר, שקביעת המציאות ובמה יחלקו, קל ביותר למצוא (לפיכך יובאו בעיקר), משא"כ הסברא והטעם לפלוגתתם):

א. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם לע"ל יהי' שינוי מנהגו של עולם, אם לא (הל' מלכים רפ"ב). ידועה שיחת כ"ק אדמו"ר שתיינה ב' תקופות בימיה"מ, ובתקופה הראשונה לא יהי' שינוי ובתקופה השני' יהי' שינוי - לכו"ע.

הפלוגתא יל"פ בב' אופנים: 1. בהגדרת ימיה"מ: הרמב"ם ס"ל שעיקר ימיה"מ היא התקופה הא', והראב"ד ס"ל שהעיקר זה התקופה הב'. 2. גם להרמב"ם יתכן שגם בתקופה הא' יהיה שינוי, אלא שכותב מה מוכרח מצד הגדר דימויה"מ (ע"פ שיחות כ"ק אדמו"ר: לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי; שיחת יו"ד שבט תשמ"ז).

ב. מחלוקת רב דימי ורב ספרא אם רבי עשה מעשה וביטלו, או שביקש לעשות ולא עשה, ומסקנת הש"ס (כתובות ק, א) ד"מ"ס הכי הוה מעשה ומ"ס הכי הוה מעשה.

י"ל שלכו"ע היו בפועל ב' העובדות, אלא שכ"א מהם שמע מעשה אחר. ועצ"ע.

ג. מחלוקת רש"י והמדרש אי האומה שבאה בימי משה היתה גבעונים או כנענים (ראה לקו"ש ח"ד פ' נצבים). י"ל דגם הכא היו ב' אומות שהגיעו למשה, גבעונים וכנענים, וכ"א מדבר על מקרה שונה. ועצ"ע.

ד. כתובות פד, ב: 'זהכא בהא קמיפלגי מ"ס רבי טרפון רבו [דר"ע] הוה, ומ"ס חבירו הוה'.

י"ל דלכו"ע הי' תלמיד־חבר לר"ע, אלא שנחלקו בגדר ד"רב ו"חבר", מאי קרי לי' רב" ומאי קרי לי' חבר". ועיין ביאורו הנפלא של רבינו למח' הרמב"ם והראב"ד בענין בן כוזיבא (הל' מלכים פי"א ה"ג) - לקו"ש חכ"ז ע' 199 הערה 69*. ו"תן לחכם ויחכם עוד!"

לאחר הדחתו של רבו גמליאל מונה תחתיו רבי אלעזר בן עזרי' לנשיא, הלה הסיר את המגבלות שהטיל קודמו וביטל את השומר ממשרתו. לאמר: כל הרוצה - יבוא וישנה.

באותו יום - מספרת הגמ' - נתווספו ספסלים בבית המדרש: "פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן, חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי, וחד אמר שבע מאה ספסלי".

גם כאן לכאורה יש פלוגתא במציאות: כמה ספסלים נתווספו בפועל לבית-המדרש?

על פי העיקרון דלעיל יש לומר: המציאות מוסכמת כדעה המרבה - שבע-מאות ספסלים.

א"כ מהי המחלוקת? - יש לומר שהן חולקות בגדרן של התלמידים:

מתוך שבע-מאות הספסלים, שלוש-מאות היו ברמה פחותה יותר של ידיעה והבנה (שהרי, כאמור, סולקה ההגבלה), אלא שהדעות חולקות האם שלוש-מאות הספסלים הללו נחשבים בכ"ז תלמידי ביהמ"ד, וא"כ בסה"כ יש שבע-מאות. ולדעה השני' הם אינם נחשבים לתלמידי ביהמ"ד (אולי: יושבי ביהמ"ד). ולכן ישנם רק ארבע-מאות.

ובפרטות יותר י"ל: תלמידי ארבע-מאות הספסלים היו משתתפים-פעילים בנושאים הנלמדים בביהמ"ד, הקשו קושיות, תרצו תירוצים וכו', והשלוש-מאות האחרים רק הקשיבו לדיונים (אף שהבינו וכו'), וע"פ דברי הגמ' במס' בבא מציעא (לג, א) "אמר עולא ת"ח שבבבל . . קורעין זה על זה", ופירש"י ע"ז (הובא בב"י יו"ד סרמ"ב): וכדין תלמיד לרבו לפי שהיו יושבין תמיד בבית המדרש יחד, ומקשין ומפרקין וכולם למדים זה מזה" - י"ל דהנפק"מ בין סוגי התלמידים תהי' לענין החיוב לקרוע עליהם בפטירתם, ודו"ק?

ו. אולם, יש לדעת, כי כלל זה איננו מוחלט, ועל-אף האמור לעיל, ישנם מחלוקות שנשארות בגדר זה של מחלוקת במציאות.

1. אמנם מובן שכל התלמידים שנכנסו היו בגדר "תוכם כברים" וכפי דברי הגמ' בהמשך שם שבאמת הנהגתו של ר"ג לא היתה כפי שצריך להיות (ומה שהראו לו בחלום - ה' זה רק, כדברי הגמ', ליישב את דעתו).

2. העירני לזה ידידי הת' מ"מ הכהן שי' כ"ז, ות"ח לו.

בשיחת ש"פ תשא תשד"מ (התוועדות תשד"מ ח"ב ע' 1100) נדרש הרבי למחלוקת בענין הכישוף הרמב"ם סובר (הל' ע"ז ס"פ י"א) שהכישוף אין לו שום כח וכולו הבל ורעות רוח, ואילו ראשונים אחרים (דוגמת הרמב"ן ועוד) סבורים כי לכישוף יש כח מסויים.

הרבי אומר שבמקרה זה, על-אף שזו מחלוקת במציאות, אין לפרשה שבמציאות מסכימים וחולקים בהגדרה וכו', כיון שמחלוקת זו הובאה בהלכה, ובהלכה אין מקום לפירושים מחודשים, והיא כתובה בשפה ברורה, א"כ זו אכן המחלוקת.

עם זאת, הסביר הרבי כי עדיף לצמצם את המחלוקת במציאות, ולומר כי ברור שהמחלוקת אינה בזמן-הזה, בזה"ז כולם סבורים שאין לכישוף כל משמעות, והמחלוקת היא רק בנוגע לנעשה בעבר - בזמן מ"ת וכיו"ב.

- חלק שלישי -

ז. אמנם שיטת רבינו צריכה ביאור, ובהקדים:

תנן במס' ר"ה (כו, ב): שופר של ר"ה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין. ובגמ' (כו, א) פירשו דאירי בבית-המקדש והא דבעינן פיו מצופה, הוי משום כבוד יו"ט.

הרמב"ם בהל' שופר השמיט דין זה.

ובספר "יום תרועה" להרב מהר"ם בן חביב כתב ליישב השמטת הרמב"ם ("וזה דבר השמיט"ה") ע"פ המבואר שם (כו, א) מחלוקת רבי יוסי וחכמים בקרן של פרה אי כשר לתקיעת שופר, דר"י מכשיר, וטעמי' - דהא דאמרינן "אין קטיגור נעשה סניגור" (פרה מזכירה אחטא העגל) היינו בדברים הנעשים בפנים, משא"כ בשופר שמבחוץ. וחכמים אסרי וטעמייהו, ד"כיון דלזכרון הוא - כבפנים דמי" ואמרינן בשופר "אין קטיגור נעשה סניגור".

והכא לכאור' תנן דפיו מצופה זהב, והכיצד, והלא "אין קטיגור נעשה סניגור"?

אלא ע"כ ס"ל להרמב"ם דמתני' אתיא כר' יוסי דס"ל דשופר ל"א "אין קנ"ס", כיון דבחוץ, ולכך ס"ל בשפיר מצו מצפי לי' בזהב. משא"כ לרבנן דפליגי עלי' - לא ס"ל דפיו מצופה זהב. עכ"ד.

והקשה על דבריו הרב החיד"א בספרו "מחזיק ברכה" ריש סי' תקפ"ו, וז"ל:

"ויש להעיר על דברי הרב ז"ל דקשה דבר דיהי' מחלוקת במציאות איך הי' במקדש" (וע"ש שהאריך להקשות מכמה פנים אחרים, וע"ש תירוץ).

ח. והשיג על קושייתו זו ה"שדי חמד" שם, וז"ל: ויתכן דהגאון מוהרמב"ח לא חשיב לכי האי גוונא מחלוקת במציאות, דסובר דמחלוקת במציאות דדחיקא לן, היינו דוקא בדבר שיש בידינו לעמוד ולברר אם כדברי מר או כדברי החולק, דבכי האי ודאי קשה היכי פליגי במידי שאפשר לברר. . אבל במה שהי' בזמן הקודם ואין בידינו לברר הדבר יתכן שיהיו חלקים וכל אחד יאמר כפי מה שקבל מרבותיו ומר מאי דשמיע לי' קאמר, ומר מאי דשמיע לי' קאמר. . (ומוכיח מדברי ה"כתב סופר" שגם הוא ס"ל שזוהי הבעי' במחלוקת במציאות)...

"ומתבאר מן האמור דדוקא בדבר שיש בידינו לברר הוא דאמרינן של יתכן דפליגי במציאות, ובההיא דפיו מצופה זהב יש לומר דהרב מוהרמב"ח סבירא לי' דאי אפשר לברר אם הי' במקדש או לא, ופליגי על ר' יוסי ורבנן לפי טעמייהו".

ומוכיח שכ"ה דעת ה"תוספות יום טוב", ולפ"ז מיישב כו"כ מקומות נוספים דלכאו' נראה דפליגי במציאות, אך כיון שקשה לברר - אין בזה בעי'.

ולכאו' דברי ה"שדי חמד" מובנים, שכל הסברא שלא תיתכן פלוגתא במציאות - מפני שאין כל הגיון שיחלקו בדבר שניתן לבררו. ומינה: כל זה בדבר שאכן ניתן לבררו, אך בדבר שאירע בעבר, או שיקרה בעתיד, או שקיים בהווה, אלא שא"א לבררו - אין כל בעי' שיחלקו!

ולפ"ז צ"ב טובא, דבמקרים רבים שהשתמש רבינו בכלל זה ד"אין מחלוקת במציאות", - (ויתכן שמדובר ברוב המקרים, (וכ"ה בב' הדוגמאות דלעיל)) הם כאלו, שלפי ה"שדי חמד" אינן קשורים כלל לכלל זה!

דהדוגמא הא' - בשערי ביהמ"ק - היתה בעבר, ובזה עוד אפשר לדחוק שאין לומר כן, כיון שהיו בזמן קרוב לביהמ"ק ויכלו לברר (אף שמדברי ה"שדי חמד" משמע שתייתכן מחלוקת במציאות במשנה בדברים שהיו בביהמ"ק), אך שבעתיים קשה לגבי פעולת אלי' דלעתיד - מדוע לא יתכן שיחלקו במציאות בכך?

1. וכן משמע דעת אדמו"ר ה"צמח צדק" בשו"ת שלו: "זוה דוחק שיחלקו במציאות, שהרי יכולים לברר עם מי האמת כו" (יו"ד סי' רנב (ו, ב), וראה גם שם סי' טז (טז, ב)). - העירני לזה ידידי הת' י"צ שי' רבינוביץ, ות"ח לו.

2. בקובץ "הערות הת' ואנ"ש" דישיבתנו גליון רלא (עמ' 92-95) דן בענין זה ידידי הת' אליהו שי' שוויכה, וע"ש מה שכתב בזה.

ט. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

בשיחת כ"ף מנחם-אב תשי"א, היארצייט הראשון של כ"ק הרה"ח הרה"ג המקובל ר' לוי יצחק שניאורסאהן נ"ע, אבי רבינו, לאחר קבלת הנשיאות, אמר רבינו שהמקום היחיד שמצא בש"ס בו מוזכר התאריך עשרים באב, הוא בנוגע לקרבן העצים - במס' תענית (כו, א).

כשעלה עזרא הסופר עם בני מבבל לא"י לאחר גלות בית-ראשון הי' מחסור בעצים להקרבת הקרבנות בביהמ"ם, עמדו מספר משפחות והתנדבו עצים למערכה. לזכר כך תיקנו, כי לעולם ביום זה יביאו בני משפחות אלו עצים למערכה, לזכר תרומתם.

המשנה שם מונה את התאריכים בהם חגגו המשפחות (לזכר בימים בהם התחילו להקריב בעציהם), ובין השאר היא מונה את: "בעשרים בו [באב] בני פחת מואב בני יהודה" ובברייתא (כה, א) נחלקו בזהותם: לדעת רבי מאיר הכוונה למשפחת דוד המלך, ולדעת רבי יוסי הכוונה למשפחת יואב בן צרויה.

הרבי בשיחתו הקשה: והלא זו פלוגתא במציאות, מי היתה המשפחה המקריב בכ' אב, וביאר, שלכו"ע מדובר במשפחה שהתייחסה לשניהם, והמחלוקת היא זכותו של מי גרמה להם לזכות זו, זכותו של דוד (לימוד התורה במס'נ), או של יואב (בירור העולם במס'נ).

כאשר הרבי הקשה שלכא' זו מחלוקת במציאות אמר הרבי כדלהלן (ראה לקו"ש ח"ד שיחת כ' אב ובבירור יותר בסרטההקלטה): "ישנו כלל ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", לפי זה לא יכולה להיות מחלוקת במציאות, כיון שבמציאות לא יכול להיות ששתי הדעות יהיו אמת, ונמצא שאחת הדעות אינה דוברת אמת, וזה לא יתכן.

והיות שכאן הובאו שתי דעות בקשר לזהותם של מקריבי העצים בכ' אב, נמצא לכא' שזוהי מחלוקת במציאות, ואיך יתכן הדבר?", עד כאן.

כלומר: לרבי נימוק נוסף על נימוקו של ה"שדי חמד" מדוע אין מחלוקת במציאות: לפי ה"שדי חמד" הנימוק הוא מפני שאפשר לברר, ולפ"ז במקרה שא"א לברר - תיתכן מחלוקת גם במציאות, אמנם הרבי מוסיף על דבריו ומסביר שיש טעם נוסף לכך ש"אין מחלוקת במציאות" והוא, מפני שבמחלוקת במציאות לא יתכן שיהי' "אלו ואלו דברי אלקים חיים", ולכן לא יתכן שיש מחלוקת במציאות, לפי זה נמצא

כי כלל זה תקף גם כאשר לא ניתן לברר את המציאות, גם אז לא תיתכן מחלוקת במציאות. לפי שיטה זו של הרבי תובן מדוע הרבי השתמש בכלל זה לגבי אירועים בעבר או בעתיד, כיון שלפי הטעם הזה אין הבדל ביניהם¹.

י. על מה מבוסס הסברו של הרבי שהכלל "אלו ואלו דברי אלקים חיים" הוא כל כך עקרוני והכרחי בכל מחלוקת, עד כדי כך שעפ"ז אנו קובעים אם תיתכן המחלוקת, או לא?

- יש לומר, שהמקור לכך הוא בדברי רש"י במס' כתובות (נז, א ד"ה הא) המבאר מדוע עדיף לומר שב' אמוראים פליגי בסברא דנפשייהו ולא בדברי מישהו אחר מה אמר.

וז"ל רש"י: "הא קמ"ל - דהיכא דאשכחן אמוראי דפליגי אהדדי כל חד אליבא דנפשי', ותרי אמוראי אחריני דפליגי בפלוגתא דהנך אמוראי, ואית לן לפרושי מילתא בתרי לישני, חדר מינייהו מיפלגי תרי אמוראי, ואית לן לפרושי מילתא בתרי לישני, חדא מינייהו מיפלגי תרי אמוראי אליבא דנפשייהו, שכל אחד אומר סברא שלו, כגון רבי יוחנן ורבי יהושע, ואינך תרי אמוראי [אליבא דחד] לא מיפלגי אלא אמרי חדא מילתא, וחדר מן לישנא מיפלגי תרי אמוראי אליבא דחד, כגון רב דימי ורבין, ומשויא מילתא דתרי אמוראי קמאי חדא מילתא, שבקינן ההיא לישנא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דחד, ונקטינן ההיא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דנפשייהו, דכי פליגי תרי אליבא דחד, מר אמר הכי אמר פלוני ומר הכי אמר פלוני, חד מינייהו משקר, אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מסתבר טעמא אין כאן שקר, דכל חד וחד סברא דידי' מילתא דאמר, למילתא הכי ומר מדמי לי' בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלקים חיים הם, זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט".

ונמצא שבדברי רש"י אלו מצוי יסוד חידושו של הרבי בטעם שאין מחלוקת במציאות.

1. ראה גם בהתוועדויות תשמ"ח ח"א עמ' 487 שגם שם משמע שרבינו סובר הסבר זה. ומש"כ רבינו שם לתרץ קודם שתירץ התירוץ הסופי (בעמ' 491) - נלע"ד דזהו רק להאפשרות שלא יימצא ביאור בשום-אופן, אבל אין הכוונה שזהו תירוץ מספיק, דא"כ קשה מהשיחות דלעיל. עיי"ש.
2. ולהעיר, שלמרות שרש"י ידוע כמקצר בלשונו, ופירושו הוא "דבר קצר וכולל ענינים רבים", מ"מ הכא מאריך בלשונו באר היטב ובפרטות וכי', והלא דבר הוא!

לסיכום: התבארה כאן משמעות המושג "מחלוקת במציאות", שיטת הפתירה בה משתמש רבינו ע"מ לפתור מחלוקת אלו שלא יהו מחלוקת במציאות, וחידושו הנפלא של רבינו מהו הטעם שקשה לומר שיש מחלוקת במציאות, הקשורה לעיקרון של "אלו ואלו דברי אלקים חיים" ו"נתן לנו תורת אמת".

ויהי רצון שתיכף ומיד ממש נזכה להתראות עם הרבי בגוף גשמי ולשמוע מפיו מאמרים חדשים ושיחות חדשות, וישמיענו נפלאות מתורתו, "חדש ימינו כקדם!"



ההתגלות דמשיח - שראוי ומוכשר לבוא

הת' מנחם מענדל שי' מישולובין
הת' שמואל בן ציון שי' קפלן
תלמידים בישיבה

א.

בשיחת ש"פ וירא ה'תשנ"ב (סי"ד) אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע, וזלה"ק: "ועוד והוא עיקר: נוסף על המבואר לעיל (סי"א) שקיימת מציאותו של משיח בניצוץ משיח (בחי' היחידה) שבכאו"א מישראל, קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו יחידה הכללית - כידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', ה' מתגלה ובא בפועל ממש.

וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו (כנ"ל סי"ג) נתבטלו כל המניעות והעיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור:

(א) בערב ראש השנה תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 6) אומר רבנו זי"ע: "מזה מובן, שביום הולדת של הצמח צדק... שאז מזלו גובר - גובר הענין של שמו של משיח... ובמילא בטח שזה פועל פעולתו - שיהיה הגילוי של שמו של משיח, ועוד יותר - הגילוי של משיח בעצמו (כמו שהוא נעלה משמו)", עכ"ל. וא"כ איך אפ"ל שישנה כבר ההתגלות דמשיח, והרי כאן אומר רבנו שיהיה הגילוי דמשיח?

(ב) בתחילת השיחה מבאר רבנו שבכל יהודי ישנה המציאות ד"וירא אליו ה'", אך על היהודי להיות כלי, שמציאות זו תהי' אצלו בהתגלות, שגם הוא יחוש בגילוי זה. דהיינו שהתגלות פירושו שיחוש בזה, וא"כ כיצד אפשר לומר שישנה ההתגלות של משיח, והרי איננו חשים כלל בגילוי המשיח, שקשור עם תיקון העולם וכו'? ועוד, שאם ישנו גילוי זה מדוע יש עדיין "לקבל" זה בשביל הגאולה בפועל?

ב.

והנה, יש שפירשו שהכוונה בהשיחה להתגלות משיח שכביכול הייתה בשנת תנש"א. וכוונתם אמורה אודות הא דהזכיר רבנו בשנה זו פעמים רבות דברי הילקוט שמעוני הידועים אודות "שנה שמה"מ נגלה בה". ופירשו, שהכוונה שישנה כבר התגלות של משיח הוא מודיע שהוא הולך לגאול את ישראל, אך אין זה עדיין הגאולה השלימה.

והביאו ראי' לכך משיחת כ"ק אדמו"ר בש"פ נשא תנש"א, וז"ל: "וענין זה מודגש ביותר וביותר בשנה זו. מתחיל מה"נפלאות" שכבר ראו. . בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכיות אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא"). . ומשמיע להם לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם".

1. וא"א לומר שענין ההתגלות התחיל בזמן אמירת השיחה דפר' "וירא" ולא קודם, דהרי בהשיחה הנ"ל מקשר ההתגלות להודעת כ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע - שנשתיימה העבודה (שמח"ת תרפ"ט). והובא פעמים רבות בשיחות רבנו משנות המ"ם ואילך, ומתשמ"דיח ואילך שסיימו גם לצחצח הכפתורים).

אך לאחר עיון קל בשיחות דאותה שנה¹, מוכח שהכוונה בזה שכאשר מתקיימים הסימנים הנ"ל, ה"ז סימן שבשנה זו יהיה ביאת משיח והגאולה השלימה בפשטות.

אלא שהכוונה בשיחת ש"פ נשא הנ"ל היא בפשטות: לאחרי הודעת כ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע שנסתיימה העבודה, ולאחרי כל הסימנים שנתקיימו בשנה ההיא, ובפרט בחודש ניסן הרי עומדים בשעה שמה"מ בא.

וממשיך שם: "ובפרט בעמדנו בזמן מ"ת.. ה"ז הזמן הכי מוכשר להחידוש ד"תורה חדשה מאתי תצא" - לא רק בלשון עתיד, אלא בלשון הווה, ועד שברגע שלאח"ז נעשה כבר בלשון עבר, כיון ש"הנה זה משיח בא", וכבר בא".

היינו, שמצד כל הסימנים הרי עומדים בזמן זה שצריך להיות ביאת משיח - ובל' הילקו"ש: "שנה שמהמ"מ נגלה בה". אך לא נאמר שאכן בא המשיח, שהרי כל דורנו נמצא בזמן שע"פ כל הסימנים וע"פ הודעת כ"ק אדמו"ר הקודם הננו עומדים בזמן שבאה הגאולה האמיתית והשלימה (כפי שחזר על כך רבנו פעמים רבות²). אך יחד עם זאת אמר רבנו שוב ושוב, שזה שמיח עדיין לא בא הוא דבר שאינו מובן כלל וכלל!

וראי' לכך: הרי במשך כל השיחות שלאח"ז המשיך רבנו להכריז שע"פ כל הסימנים בוודאי שהשנה היא שנה שמיח יבוא בה, וכדברי רבנו בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א: "סימן השנה - שנה שמלך המשיח יתגלה בה".

(וראה גם שיחת ש"פ תצא תנש"א, שהשנה היא תנשא בלשון ציווי "התגלות המשיח שיינשא גו' אחד", והן בנוגע הנישואין דכנס"י והקב"ה ובל' הילקו"ש: "שנה שמה"מ כו", וכיון שנמצאים בחודש האחרון של השנה א"ח ח"ו וח"ו לדחות קיומה של הבטחה זו, ע"ש ודו"ק).

1. ראה לדוגמא: תו"מ התוועדויות תנש"א (ח"א) עמ' 136-7. ושם ח"ב עמ' 442.

2. ומהם: תו"מ התוועדויות תשנ"ב עמ' 354 ושם: "כל האמור לעיל שייך ונוגע ליהודים בכל הדורת, עאכו"כ בדורנו זה ובזמננו זה - שע"פ סימני חז"ל נמצאים כבר בשלב הגאולה ממש". וראה שם עמ' 44: "ובפרט שנמצאים כבר בהזמן העיקרי של הגאולה - תיכף ומיד ממש - שהרי כבר כלו כל הקיצין, הכל מצוחצח, ונמצאים במצב של "עמדו הכן כולכם" בתכלית השלימות.

ג.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א (אות ח') מבאר רבנו, וז"ל: "בהענין דחמשה עשר במנחם אב - שלידת משיח היא ברגע שלאחרי החורבן דוקא, כדאיתא במדרז"ל שכשגעתה פרתו פעם א' נחרב ביהמ"ק, וכשגעתה פרתו פעם הב' נולד מושיען וגואלן של ישראל, ולא עוד אלא שגם לאחרי שנעשה גדול, כולל ובמיוחד גדלות רוחנית... נמשך החורבן והגלות משך זמן, ועד למשך זמן הכי ארוך - שהכוונה בזה היא שתהי' שלימות הגאולה מצד העליון ומצד התחתון, ומצד שניהם יחד".

ובשוה"ג (הערה 93) נעמד רבנו זי"ע על המילים "לאחרי שנעשה גדול", וז"ל: "ומסתבר יותר לומר שגם זה נכלל ב"נולד מושיען של ישראל" - שאין הכוונה להציאה לאויר העולם, שאז בפועל אינו "מושיען של ישראל", אלא להתגלות (דוגמת לידה כפשוטה) ד"מושיען של ישראל", שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש",

ונמצא דזהו גם תוכן דברי רבנו בשיחה דש"פ וירא: בכל דור ישנו הראוי להיות משיח, אך מכיוון שבפועל אין באפשרותו לבוא ולגאול, - מכיוון שעוד לא סיימו את העבודה - ה"ז אצלו בהעלם (ובאותיות של השיחה "מציאותו דמשיח" בלבד). אבל בדורנו - לאחר הודעת כ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע - שנסתיימה העבודה, והודעת כ"ק אדמו"ר זי"ע משנת תשמ"ז ואילך שסיימו גם "לצחצח הכפתורים" דהיינו שאין שום מניעה שמשיח יבוא ויתגלה, שראוי ומוכשר לבוא - זה גופא ההתגלות דמשיח. וע"ד שכאשר המשיח נעשה גדול זה ההתגלות שלו, דקודם לכן לא הי' יכול לבוא ולגאול, וכעת הוא בגילוי, שראוי ומוכשר לגאול. אבל אעפ"כ לאחרי זה נמשכה הגלות זמן ארוך. והטעם לכך, הוא: כי היה מניעות ועיכובים.

אבל כאשר אין עוד מניעות ועיכובים, הרי נשמת משיח (המציאות דמשיח) אינה רק בהעלם (היינו, שיש לה יכולת בהעלם להתגלות ולגאול את ישראל), כ"א בגלוי,

1. אבל כפי שביאר רבנו כמ"פ, שזה גופא שמשיח עדיין לא בא, זהו סימן שהקב"ה רוצה שנעשה עוד משהו - ובכללות שכל הפעולות חדורים בכך שהם מביאים לקבלת פני משיח, כמבואר בשיחה זו לאחרי הקטע הנ"ל, ובאריכות יותר בשבת שלאחרי זה פ' חיי שרה.

במעמד ומצב כזה שבכל רגע - כאשר הקב"ה יחפוץ בכך - יהיה הגילוי דמשיח והגילוי דגאולה האמיתית והשלימה:

ועל כן העבודה צריכה להיות הבאת משיח צדקנו בפועל ממש, ובל' רבנו זי"ע בהמשך אותה שיחה (לאחרי המילים "לקבל פני משיח"): "ובסגנון דפרשת השבוע - שצריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'", הן בנוגע לבנ"י (אליו), והן בנוגע לכל העולם (ח"י מרחשון), בפועל ממש, בעולם העשי' הגשמי". (ובאריכות ופירוט יותר בשבת שלאח"ז, פ' חיי שרה).

ודעת לנבון נקל שאין מדובר בחידוש מהותי שהרבי מגלה לנו שמתרחש דווקא בשנים הכי אחרונות, שהרי הרבי מקשר זה להודעת הרבי הקודם כנ"ל, והסיבה לכך שהנ"ל נאמר לנו דווקא אז, הוא - בסגנון הידוע דכ"ק רבינו בהדיבורים אודות משיח בשנים ההם - כפי שביאר רבנו עצמו בשיחת פורים תשמ"ז, וביתר חריפות בשיחת כ"ח ניסן תנש"א, כי לאחרי כל פעולות רבותינו נשיאנו להביא את הגאולה, עדיין לא באה הגאולה בפועל ממש, ולכן זוהי אחריותו האישית של כאו"א להביא את משיח צדקנו בפועל ממש, ע"ש באריכות.



מדת הנצח שבחסד

הת' מנחם מענדל שי' מישולובין
תלמיד בישיבה

בד"ה הידוע "משכני אחריו" דתרפ"ה אומר אדנ"ע בענין בירור המדות וזלה"ק: "וביאור הענין איך שכל מדה כלולה מז' כמו חסד שבחסד וגבו' שבחסד כו' הענין הוא דהנה ידוע שהאהבה נק' חסד כמ"ש אהבת עולם אהבתך ע"כ משכתך חסד, וחסד שבחסד היינו האהבה הנגלית מתוך האהבה המסותרת שבטבע נפש האדם,

1. ולתוספת ביאור: משל לאדם השרוי בבית האסורים וברצונו דכאשר יצא יבנה עיר, הנה כל זמן ששרוי בין כתלי בית האסורים אין לו שום אפשרות לצאת ולבנות העיר. ברם ברגע שנפתחה דלת בית האסורים (-סרו המניעות והעיכובים), הרי כעת כאשר יש באפשרותו לצאת ולבנות העיר - נמצא כמו באופן גלוי, דברגע כמימרא יכול לצאת ולבנות העיר [וכ"ז קודם שבנה בפועל] וכ"ה בעניינו.

כמו אהבת האב לבנו כשהיא מתגלית לעיני הכל, הגם שאין בה התחדשות כי אהבתו טבעית אליו בתמידות אך יציאתה בגילוי זה מתוך ההסתר המוטבע נק' חסד שבחסד...".

ובהמשך מבאר במדת ה"נצח שבחסד": "ובחי' נצח שבחסד הוא אשר אנו רואים באדם שיש לו איזה אהבה ותשוקה לדבר מה, הנה ישתדל בכל כוחו להמציא אותה הדבר אליו או שיגיע הוא ויתקרב לאותו הדבר. ואם יהיו מניעות רבות מאוד עד שאין ביכלתו להשיגן אז יבוא במדת הנצחון שינצח את עצמו לעמוד נגד כל מונע וישיג ויגיע לאותו הדבר בנצחון גדול כו'. והרי סיבת הנצחון הזה אינו אלא מצד האהבה, וכל שהאהבה אינו גוברת בו כ"כ לא יוכל לעמוד בנצחון כ"כ נגד כל מונע ומעכב. וערך הנצחון הוא לפי ערך האהבה וזהו הנק' נצח שבחסד, שהוא אור האהבה עצמה אלא שמלובשת בנצחון כו'. משא"כ מדת הנצח כשהוא מצ"ע בלבד בלתי הגלות בו אור האהבה שאז נק' בדי ערבות שאין בהם טעם וריח כו' היינו נו"ה שנק' ירכין ולא נחשבו מגופי המדות חו"ג כלל, והיינו כאשר אהבתו נסתלקה לגמרי אך רשימה בעלמא נשאר ובוזה מנצח א"ע להיות נמשך בע"כ כמו האוהב ללמוד בטבע שלפעמים לא יחשוק כלל ינצח א"ע כו' וכמ"ש במ"א אבל נצח זה שמצד הגלות נגלית בו אור האהבה דוקא זהו הנק' נצח שבחסד והיא ממדת האהבה ממש כנ"ל הטעם שהרי כל מה שיאהב יותר, יותר יעמוד נגד כל מונע בנצחון כו'". עכלה"ק.

כלומר, כאשר מדה מסוימת באה כתוצאה ממדת החסד שבגילוי באותה שעה (וכמשל מי ששונא מי ששונא לאוהבו - דזה בהגדר ד"גבורה שבחסד"), אזי נק' זה מדה שבחסד, משא"כ כשאותו המדה באה לבדה ללא הקדמת החסד (כהדוגמא ממי שבטבעו ללמוד, בשעה שאין לו חשק ותשוקה - דזה בהגדר דמדת ה"נצח" לבדה) אזי אין זה מדה שבחסד כ"א אותה המדה לבדה.

והנה במאמר ד"ה "וספרתם לכם" ה'תשי"א אומר כ"ק אדמו"ר זי"ע וזלה"ק: "וענין נצח שבחסד הוא, דגם כאשר מאיזו סיבה חסרה אצלו המשיכה לדברים גשמיים, ה"ה מנצח את עצמו ופועל תשוקה בעצמו". עכלה"ק.

ובאותיות פשוטות: כאשר לאדם אין חשק לדבר מסויים, והגם שאין לו חשק מתגבר הוא ע"ע ומעורר אצלו החשק ועושהו, אזי נכלל זה בהגדר ד"נצח שבחסד".

והנה, ביאור אדנ"ע עומד לכאן' בסתירה לביאור כ"ק אדמו"ר, דלביאור אדנ"ע הנ"ל, הרי שאדרבא - כאשר ההתגברות ("נצח") באה מתוך ריבוי החשק והתשוקה להדבר ("חסד") אזי נופל ע"ז שם "נצח שבחסד" וככל שגדולה האהבה, כך תגדל מדת הניצוח, וכן להיפך. משא"כ כשלאדם אין חשק כ"א רשימו, ובכ"ז מתגבר ע"ע (דע"ז קאי רבינו במאמרו) ה"ז מדת הנצח לבדה! משא"כ לביאור רבינו נק' זה "נצח שבחסד"!

וכמו"כ יש להבין בביאור רבינו גופא, דבכל המדות נקטינן כללא דמדה המסתעפת ממדה מסוימת (שונא מי ששונא לאוהבו וכיו"ב), אזי נופל על מדה זו המדה הפרטית שהפעולה אותה מבצע האדם, שנשתלשלה מהמדה הכללית (ובהדוגמא הנ"ל דשונא השונא לאוהבו - מדת ה"גבורה שבחסד"), ובמילא יש להבין, דא' שאין לו חשק להדבר ובכ"ז מתגבר ועושהו (דזה הכליל רבינו במדת ה"נצח שבחסד"), היאך נופל ע"ז שם מדת החסד שעניינה לכאן' ההיפך מזה - חשק וכו'!?

וצ"ע, ואשמח לראות דעת הקוראים והמעיינים בזה.



בביאור שיטת רש"י בקנין יד

הת' משה אליהו שי' מרקוביץ
תלמיד בישיבה

א.

במסכת כתובות (לא, ב) דנה הגמרא לגבי סיפא דברייתא דהגונב כיס בשבת דאיתא שם "ה' מגרר ויוצא פטור, שהרי איסור שבת וגניבה באין כאחד". והגמ' מק' ודאפקי' להיכא אי לרה"ר איסור שבת איכא איסור גניבה ליכא, ואי לרה"י איסור גניבה איכא ואיסור שבת ליכא, דהיינו, באיזה אופן יוצא דאיסור שבת וגניבה באין כאחד, דברה"ר לא מהני משיכה להתחייב אגניבה. וברה"י ליכא איסור שבת. ועי"ש מה שתירץ לר"א.

והגמ' מביאה עוד תי': רב אשי אמר, כגון שצירף ידו למטה מג' וקיבלו כדרבא דאמר לענין שבת דידו של אדם חשובה כארבעה על ארבעה לענין דהוי כרשות בפ"ע. ומפרש רש"י תירוץ, "דכי היכא לענין שבת חשוב מקום, ה"נ חשוב מקום למיקנא כאילו הגביהה למעלה מג'".

ויעוין בתוס' ד"ה "רב אשי" דמק' אפרש"י חדא מה ענין שבת לענין קנין, פירש מה מוכיח משבת לקנין. ועוד מקשים התוס' לשיטתם, לעיל ע"א בד"ה "דאי בעי גחין", דהגמרא מחפשת אפשרות שאדם הגונב חלב של חברו ואוכלו, יהיה דין קלב"מ. שיתחייב רק מיתה על אכילת החלב וחיוב תשלומין על הגניבה יפטר מדין קלב"מ. דהרי כשמגביה החלב בידו קנהו, ובשעת אכילה מתחייב במיתה.

ומתרצת הגמ' דהגבהת החלב אינה קונה את החלב דאי בעי גחין לי', ומפרש רש"י, למטה מג' טפחים... לאו הגבהה היא, היינו שלרש"י פחות מג' טפחים לא חשיב הגבהה. ותוס' שם מקשים בד"ה "דאי בעי גחין", דלא צריכין הגבהה ג' טפחים הא חזינן דכתיב ונתן בידה, ומבואר בגיטין, שכיון שהגיע לרשותה קונה את הגט ומהני הגירושין חזינן שמשפיק שמגיע לרשותה, וכן שהחפץ ביד הקונה או בפיו וכו', ולא בעינן הגבהה. וא"כ מק' בתוס' דידן למה לי' להביא ראייה מיד דשבת אם בפשטות מהני.

ולכאורה קשה לרש"י טובא: א. קושיית התוס' מה ענין יד שבת לנדו"ד. ב. לכאורה לפי סברא זו דמוכיח מרבא דקנין כזה מהני, א"כ למה כתב רש"י לעיל דבפחות מג' לא מהני. אה"נ דסבר דלגבי ההגבהה לחוד לא מהני בפחות מג', אבל לפחות בגלל סברא זו יועיל הא דידו חשובה לו כד'.

ב.

ובביאור דברי רש"י יש להקדים, דהנה מבואר בכ"מ דיש קנין ע"י יד, ובמהות הקנין מצינו ג' שיטות הראשונים, א. דיש חידוש התורה דכתיב בקרא ונתן בידה למדין מזה דין חדש, דאדם זוכה ביד שלו (תוס' לעיל ע"א). ב. שיטת התוס' בב"ב (פו, א) דהוא מטעם חצר, דכמו שחצירו של אדם קונה, ה"נ ידו קונה לו דהוא בכלל רשותו. ג. דקונה לו מגדר משיכה או הגבהה, דאין קנין ביד חוץ ממשיכה מסירה והגבהה כמ"ש השיטה בדף לא.

ולכאורה בתוס' וכ"ה ברמב"ן בב"ב (שם) מבואר בהדיא כצד הא', כמובא לעיל דהתוס' מוכיח דיד קונה מקרא דונתן בידה, וגם בתוס' דידן מדגיש דקניא לי' ידו דכתיב ונתן בידה, וברש"י מבאר כצד ג', דיד קונה מגדר הגבהה, כמדויק בלשונו בד"ה "כדרבא" "כאילו הגביה" למעלה מג', דהיינו שזה מטעם הגבהה, וכן מכריע המגיני שלמה.

ג.

ולפי הנ"ל יש לבאר שיטת רש"י, ובהקדים הביאור, דבקנין משיכה מבואר דהו"ע הכנסה לרשותו, דהיינו כשמושך הדבר לעצמו הוה כמושך לרשותו, כמבואר מזה דלא מהני משיכה ברה"ר, [וכמפורש ברשב"ם בב"ב דף עו: בד"ה "לא קשיא"], אבל בביאור קנין ההגבהה מצינו ב' דעות, יעוין בקצוה"ח (קצ"ז סק"א) שהביא שי' הסמ"ע דהא דמהני הגבהה ברה"ר, (דלא כמשיכה דמהני דוקא ברשות של שניהם), דכיון שמגביה אותו לידו מביא אותו לרשותו. והקצוה"ח חולק ע"ז ואומר דלא בעינן שיהי' בידו ממש, אלא מספיק שיהי' מוגבה מכוחו ומהני בכ"מ דזה לא משום הכנסה לרשותו.

ובביאור דבריו י"ל דמבואר (בקונטרס הקנינים להר"ש שקאפ) דכל ענין הקנינים בכלל הוא כדי לפעול גמירות דעת, למוכר שלא יחזור בו מהמכירה שמכר את החפץ ויצא מרשותו וללוקח שיגמור בדעתו לקנות את החפץ. ובהגבהה זו נפעל ע"י כאילו הכניסה לרשותו, ובמילא בהגבהה הקנין הוא, דכיון דעשה מעשה חשוב נחשב כקנין. ועל דרך שמצינו בב"ב (מג, א) דנעל פרץ וגדר כל שהוא קנה, דהיינו משום שעשה מעשה חשוב זה כאילו הוראת בעלות, וזה פועל גמירת דעת.

ולפי"ז מובן רש"י דידן דהא דכתב בע"א דבעינן הגבהת ג"ט כדי שיהי' גמירות דעת דהגבהה בפחות מג' עדיין אינו מעשה חשוב, אבל במוציא לרה"ר (בע"ב) דעושה מעשה כזה דחייב עליו סקילה, אז זה בעצמו גורם שתהי' נחשב כמעשה חשוב לענין קנין דזה גורם גמירת דעת, וזהו שמדגיש רש"י וכי היכי כו' דבדיוק משום שנחשב מקום חשוב לשבת מש"ז נחשב מקום חשוב למיקנא כאילו הגביה למעלה מג', דהיינו שלא בעינן החשיבות שלמעלה מג' ומספיק בחשיבות המקום.

ד.

ועד"ז יש לפרש רש"י גם לשיטת הסמ"ע, דגם הגבהה קונה משום הכנסה לרשותו, ובהקדים המבואר בב"ב (פו, א. עו, א - תוד"ה ספינה) דכל מקום שיש קנין טוב וקנין גרוע יותר לא מהני קנין הגרוע אם לא שדרכו בגרוע, כגון במקום ששייך הגבהה לא מהני משיכה (כמ"ש הרשב"ם ב"ב (עו, א) דאם שייך קנין משיכה לא מהני מסירה אם לאו אורחי' בהכי).

ובמילא מובן רש"י דידן, דרש"י סבר בעצם שהגבהה בפחות מג' סגי, אלא דכיון דכל מקום שיש פחות מג' שייך לעשות בג', וכיון דבפחות מג' הוי קנין חלש, ממילא הוי כמו משיכה והגבהה דלא קני אלא בהגבהה, ובמילא במוציא לרה"ר בשבת כיון דהוה מעשה חשוב כנ"ל, במילא קנין זה לא גרע מג' טפחים כמ"ש רש"י כאילו הגבי' למעלה מג' טפחים, ולפי ב' הפירושים הנ"ל ברש"י הא דנקט הגמ' למטה מג' שרצה להשמיענו אופן. שלא קנהו עד שהגיע לרה"ר ואז איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד. ועוד דבר יוצא לפי ב' הפירושים הנ"ל דקנין יד מהני רק בשבת וברה"ר, ולכאורה דוחק הוא.

ובגלל זה יש לפרש באו"א, דהא דאמרינן לשיטת רש"י דיד קונה מגדר הגבהה, היינו דקונה מאותו טעם דהגבהה ענינו המשכה לרשותו דהיינו שבגלל שהוא מושך לעצמו הוה כמושך לרשותו (והקצוה"ח רק חולק דזה מספיק אם מגיע מכוחו), ואותו דבר ממש בידו דהוא כמונח ברשותו אלא שבפחות מג' יש חסרון, דידוע דפחות מג' נקרא לבוד, ומשו"ז לא מהני, אבל כשמונח בידו ממש מחדש רב אשי דאין בעיה של לבוד, דכיון דנחשב כמקום בפ"ע, ואם הוה כרשות אחרת לא בטיל בלבוד, הגמרא נקטה בפחות מג' לרבנותא.

ולפי"ז צריך לפרש רש"י בע"א דאומר דבפחות מג' לא הוה הגבהה, היינו באופן שלא מונח בידו ממש אלא מוגבה מכוחו. ותוס' שם דמק' על רש"י חולק דלא בעינן שהי' בידו דוקא אלא מספיק שיהי' בפיו או בכ"מ בגופו, דתוס' יליף קנין יד לא מכח "ידו" חשובה לו כד' על ד' אלא מונתן בידה.



הטעם שלא הוצרכו בני"י בענני כבוד במשנת רבנו

הת' יהושע מנחם מענדל שי' פרנקל
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (תענית ט, א) שהאבן (הבאר) שממנה שאבו בני"י מים במדבר היתה בזכות מרים, וכן ענני הכבוד שליוו את בני"י במדבר היו בזכות אהרן. וכשנסתלקו מרים ואהרן בטלו שני ניסים אלו, וחזרו בזכות משה.

ומקשה רבינו כלפי הבאר מופיע בתורה שכשבטל "ולא היה מים לעדה" (חקת כ, ב) מיד "ויקהלו העם גו' וירב העם עם משה" (שם ג) וכו'. ואח"כ החזיר משה רבינו ע"ה את הבאר כמש"כ "וירם משה את ידו ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם" (שם יא) אולם כלפי ענני הכבוד שהסתלקו במיתת אהרן לא מצינו מתי וכיצד משה החזירם? ובכלל, לא מצאנו שבני"י התלוננו על שנסתלקו ענני הכבוד?

ומסביר רבינו בשיחה שהעננים המשיכו עם ישראל במסעותיהם לאחר מיתת אהרן, משום שתפקידם של העננים היה: א. הגנה על בני"י "לבל יכה בהם שרב ושמש" (לשון אדה"ז שו"ע או"ח ר"ס תרכה). ב. "היו שפים בכסותם ומגהצים אותם" (רש"י עקב ח, ד). ג. "לנחות בדרך" (בשלח יג, כא). ד. היה ענן שהלך לפניו לישר את הדרך ולהגן מפני מזיקים (רש"י בהעלותך י, לד) ואת ארבעת הצרכים הללו היו צריכים בני"י לאחר מיתת אהרן.

ואף שפטירת אהרן אירעה כשהיו בסמוך למקום ישוב - "על גבול ארץ אדום" (פרשתנו כ, כג) וא"כ לא היו צריכים לכאן את ד' הצרכים הללו: א. לא היו צריכים שמירה שלא יכה בהם השרב והשמש משום שכבר היו במקומות ישוב שאין השמש מכה שם כ"כ. וגם זמן פטירת אהרן היה בחודש אב (מסעי לג, לח) הזמן שהחום נחלש בו. וב' לא היו זקוקים לכיבוס הבגדים שהרי היו בסביבות מקום ישוב

1. לקו"ש ח"ח פ"א חקת (ע' 253), המובא לקמן הם הדברים הנוגעים לסוגייתנו.

2. ואין סתירה בכך למש"כ רש"י בפר' נח (ח, כב) שהעולם חם ביותר בחודש אב, משום ששם כ' שהחום הוא משום שנתחממו האויר והבריות בקיץ, אבל אין הפי' שזריחת השמש חזקה יותר, ולכן בזמן שבני"י היו במשך זמן הקיץ בעננים ולא התחממו מחום השמש וזריחת השמש אינה בתקופה לא היה להם בתקופה זו חם כ"כ

והיו יכולים לקנות שם בגדים או לכבסם. ג. לא היו צריכים הנחי' בדרך משום שבסביבתם היו כבר דרכים סלולות. ד. לא היה צורך בשמירה ממזיקים (נחשים ועקרבים) משום שהיו בסביבות ישוב.

ואפי' שלכאו' מרש"י (חקת כ, כב) משמע שהענן המיישר את ההרים ליווה את בנ"י לאחר פטירת אהרן, מזה שמדגיש שהענן השאיר את הר נבו ולא ישרו בשביל קבורת משה, משום שענן זה הקדים את ישראל במהלך ג' ימים (רש"י בהעלותך י, לה) כדי להבטיח טובתם בעתיד.

וכן מדייק רבינו זה מל' רש"י, ומכריח רבינו שהעננים נשאררו לאחר פטירת אהרן.

א. דהענן שהיו צריכים לנחותם בדרך הוא לא רק לשמרם מתעי' במדבר, כ"א להורות להם הדרך שבה רוצה הקב"ה להוליכם עכשיו (כמש"כ רש"י בשלח שם).

ב. רש"י (חקת כא, ד') כ' על מה שהתאוננו בנ"י למה העליתנו ממצרים למות במדבר (שם ה) שחזרו לאחוריהם שבע מסעות חזרה למדבר. וא"כ היו צריכים את ארבעת הצרכים הנ"ל.

ג. העננים היו צריכים להגן על בנ"י ממלחמות הגויים, כמו מלחמת עמלק שלהלחם עמו היו צריכים לצאת מן הענן כמש"כ בענין זה "צא והלחם עם עמלק" והכוונה צא מן הענן והלחם בו (בשלח יז, יט) וכמו שקודם לכן הסביר רש"י שהענן היה קולט חיצים ובליסטראות שהיו מצרים זורקים על בנ"י (יתרו יט, ד).

ד. תפקידו של הענן בי"ב מסעות לא היה רק להראות את הדרך כדי שלא יתעו במדבר. אלא גם להודיע 'מתי' 'וכמה זמן' יחנו ויסעו.

ה. ועיקר, שמצאנו להדיא שכשבנ"י החלו לזנות עם בנות מואב, נאמר קח את ראשי העם והוקע אותם נגד השמש (בלק כה, ד) ומפרש רש"י דהוקע אותם נגד השמש הוא שהענן נקפל מכנגדו והחמה זורחת עליו, וכאן מיירי לאחר מיתת אהרן ואפ"ה מצינו שהעננים המשיכו ללוות את בנ"י גם לאחר מות אהרן?

שיצטרכו לעננים! (ויש להעיר דהרי ה'אויר' נתחמם כמש"כ רש"י בפר' ש'האויר' והבריות מתחממות ותירצנו על הבריות שלא התחממו, אבל האויר הרי נתחמם ואולי בשביל זה היו צריכים את העננים? ואולי י"ל דהחום הגדול שכ'רש"י הוא מב' הסיבות: א. שהאויר מתחמם. ב. שהבריות מתחממות אבל בסיבה אחת גרידא אין חום כ"כ גדול).

1. בספר אירעה טעות במראה מקום ותוקנה כאן.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא מוזכר מתי וכיצד חזרו העננים לישראל. ומדוע לא התלוננו בנ"י כשהעננים הסתלקו (קודם שחזרו בזכות משה)?

ומחלק רבינו בין 'עננים' (סתם) המובאים בפסוקים וברש"י ל'ענני כבוד'. כמו שמצינו ש"צא והלחם עם עמלק" וכ' רש"י צא מן 'הענן', וכן זורקים חיצים כו' 'והענן' מקבלם, ועוד. וגבי מיתת אהרן נאמר נסתלקו 'ענני כבוד', ובוודאי כל העננים היו לכבודם של ישראל מה החילוק בין 'הענן' (סתם) שכ' רש"י ובין 'ענני כבוד'? אלא הביאור בזה הוא שב'ענני כבוד' הכוונה שכל מטרתם היתה ליתן כבוד לבנ"י, ו'ענן' (סתם) פירושו ענן שהיה משרת את בנ"י כגון לשומרם ממלחמת וממזיקים, משוה להם את ההרים, מכבס בגדיהם כו'. ואפי' שבעננים אלו ששרתום היה כבוד לישראל אך לא זו היתה מטרתם של עננים אלו.

ואין להקשות ממה שרש"י כתב (עקב ח, ד) ש'ענני כבוד' היו שפים בכסותם ומגהצים אותם, משמע שענני כבוד גם שרתו את בנ"י, כיון שיש לחלק בין התפקידים של העננים (סתם) לענני כבוד בענין השירות, דהשירות שנתנו העננים (סתם) הם על הצרכים ההכרחיים של בנ"י, והשירות שנתנו ענני כבוד היו לצרכים שאינם הכרחיים כגון לשוף את כסותם ולגהצם, כיון שאת הדברים האלו יכלו בנ"י לעשות לבד במדבר ומה גם שהיה להם בגדים רבים שהביאו ממצרים, או לתפור בגדים מהצמר שעל הכבשים, ולכן העננים ששפו את בגדיהם חסכו מהם רק טורח קל, וזה מראה את כבודם של ישראל.

והשתא דאיתנין להכי יתורץ מה שהקשנו מתי וכיצד חזרו העננים לישראל אחר פטירת אהרן ע"י משה. ומדוע לא התלוננו בנ"י על חסרון העננים?

משום שהעננים (סתם) שסיפקו את צרכיהם ההכרחיים של ישראל לא פסקו, כיון שהם חזרו בזכות משה, ולכן לא התלוננו עליהם בנ"י. ו'ענני כבוד' שבאו בזכות אהרן לא חזרו אחר פטירתו, משום שמרע"ה הוא רועה נאמן של ישראל ומצידו הוא דואג לכל צרכיהם - ההכרחיים - של ישראל.

ע"כ השיחה והביאור בדברי רש"י ביחס לעננים (סתם) וענני כבוד.

1. ובה נראה לי דיש לתרץ מה שבהרבה מקומות בשיחות רבינו איתא ש'ענני כבוד' נועדו לשמור על ישראל מן המזיקים וכד', שלכאו' סותר זה לכלל שהרבי מציב כאן, אלא שודאי שכל העננים הביאו כבוד לישראל. רק לא היתה זו כל מטרתם של עננים אלו ושמן ענני כבוד 'בשם המושאל' ו'בשם התואר' יתוארו רק העננים שכל מטרתם הוא להראות כבודם של ישראל ועל זה מיירי בשיחתנו.

והנה בגמ' כתובות (סז, ב) מביאה הגמ' את דרשת התוספתא (פאה פ"ד) דכתי' "די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח) שצריך לפרנס עני "די מחסורו", כלומר אם היה עשיר והעני מצווה אתה לפרנסו וליתן לו את כל צרכיו כמו שצרך בעשרו, ואומרת הגמ' ואפי' סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. וכן פסק הרמב"ם (פ"ז מהל' מתנות עניים ה"ד)². וכן הובא בטוש"ע (י"ד ר"נ ה"א), דהיות והיה עשיר נחשב אצלו חסרון שאין לו את צרכיו, ואפי' שרוב בנ"א אינם צריכים לאותם הדברים.

ואכתי נראה לי להקשות מדוע באמת לא התלוננו בנ"י על חסרון 'ענני כבוד' ששפו את בגדיהם וגהצום, ובמסתנף מזה מדוע לא החזיר משה את 'ענני כבוד', אפי' שהצורך בזה לא היה הכרחי, אבל לאחר שבנ"י התרגלו אליהם הרי הם כעשיר הרגיל במותרות ואחרי שנחסר במותרות מצווה להחזיר לו אותם משום שהם אצלו דבר הכרחי - "מחסורו", ולפי"ז בנ"י היו צריכים להיות חסרים בזה שנלקחו מהם העננים?

(אמנם מצינו שי' הגאונים בשיטמ"ק (שם) דכל מה שאנו מצווים לפרנס העני בכל צרכיו כמו שצריך בעשרו, הוא רק כשעדיין לא נתפרסם בעניותו בכדי שלא תתפרסם עניותו, אבל אם נודע בעונו הרי הוא כ"א מעניי ישראל! ולפי"ז לא קשיא מידי, דהרי בנ"י נתפרסמו בעוניים, כמש"כ "וישמע הכנעני מלך ערד" גו' ילחם בישראל (חקת כא, א), ומפרש רש"י שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד, והיות ונתפרסם עוניים לא היה צורך להחזירם, ובזה יתורץ רק מדוע לא החזיר משה את העננים ולא מדוע לא התלוננו בנ"י בחסרונם (ואולי אפשר לפרוך), וודאי דשי' גאונים גם אינה דרך הפשט בסוגיא ד'כדי מחסורו', דלדין זה אין כל שייכות לפירסום העניות או לא אלא כמש"כ הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע קצה והכוונה כו' שנעזור עניינו ונחזקם די סיפוקם).

ונראה לי ליישב ע"פ מה דאיתא בנדרים (נא, א) לא לחנם פיזר בן אלעשה את מעותיו אלא להראות בהן תספורת של כהן גדול ומפרש המהרש"א דאבעי' ליה לגמ' מדוע קראהו בן אלעשה בשם אביו ולא בשמו שלו? אלא משום היורשים מאביהם לוותר ולפזר מעותיהם כדפי' רש"י בשבת (י, א) בדבר שלא עמלו בו, ולכן

1. ובהמשך הגמ' מובא שכן עשה הלל ששכר או קנה (עי' רי"ף שם ובפרישה סי"ד ר"נ סק"א) סוס לעני בן טובים. ומדייק המהרש"א דוקא משום דהוי עני בן טובים דלקמן בגמ' מסופר על עני שהיה אוכל בכל יום בשר שמן ויין ישן, ואמר עליו ר' נחמיה שלא היה לו לפינוגי נפשי' כולי האי.

2. וראה עוד בסהמ"צ להרמב"ם מצות עשה קצה והכוונה כו' שנעזור עניינו ונחזקם די סיפוקם.

נקרא שמו בן אלעשה שעושרו בא לו מאביו. ואומרת הגמ' שבן אלעשה היה מיוחד שלא לחנם פיזור מעותיו אלא להראות בהן תספורת כה"ג, ומכאן חזי' דכל דבר שמקבל אדם שלא מעבודתו שלו רק בירושה אינה חשובה אצלו לבזבזה.

והשתא אתי שפיר מדוע לא התלוננו בני" על הענני כבוד שחזרום משום שהם לא באו בזכותם כ"א בזכות אהרן, ולכן לא הרגישו בני" שהם חסרים בזה, וא"כ היה צורך שמרע"ה יחזיר את ה'ענני כבוד'. (ויש להוסיף עוד דכשפסק הבאר התלוננו בני" בגלל שהיה להם צורך גדול, אולם כאן לא היה להם צורך גדול בשיפוי וגיהוץ הבגדים).

[ואין הסוגיות סותרות דבעני בן טובים חזי' שעני מקפיד על מותרות - סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו. ובהיא דבן אלעשה חזי' דאינו מקפיד על ממונו - מותרותיו, כיון שקבלם בירושה, (משא"כ בעני בן טובים מקפיד על מותרות), דיש לומר דבהיא דעני בן טובים מקפיד על מותרות, כיון שהוא כעת עני ושבור בעצמו, מרגיש בחסרון המותרות. משא"כ בבן אלעשה דאיירינן בזמן עשירותו בזמן שהוא אינו מקפיד על מותרות, ובני" היו בזמן שהוא בעושרם שהיה להם כל הצטרותם].



בענין קניין יד (א)

הנ"ל

איתא בגמ' (כתובות לא, א) אמר רב חסדא מודה ר' נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חברו ואכלו שהוא חייב תשלומין, ואע"פ שחייב כרת על אכילתו, אינו נפטר משום קלב"מ, כיון שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור חלב, שחייב ממון

1. ולא נראה לי לחלק בין איבוד שהאדם עצמו מאבד לדין איבוד הבא מצד אחר, דהענין הוא אחד שקבל הדבר בחנם ומשו"ה לא מקפיד עליו.

ולכאורה אפשר לפרוך דמבן אלעשה אנו למדים שממון שאדם מקבל בירושה אינו חשוב אצלו ומבזבזו, משא"כ ב'ענני עבוד' שהיו לבני" ופסקו נוטל מהם צורך שהיו משתמשים בו ואולי באופן כזה ודאי מקפידים? ויש לתרץ שכל ממון של אדם הוא צורך מסויים, כיון שיכול לצרוך עמו ואם מבזבזו הרי הוא כמבזבז שימוש, ואפי' שבשימוש של ענני כבוד כבר השתמשו ונוטל מהם, משא"כ כסף שעדיין לא נשתמש בו שניהם הם גדר א' דהיות ויכול להשתמש בכסף הוי כאי' השימוש קיים.

בא לו משעה שהגביה החלב לאוכלו, וחייב מיתה רק כשבולע את החלב, (ופטור קלב"מ הוא דוקא כששני החיובים באים יחד). לימא פליגי דרבי אבין, דאמר רבי אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור על השיראין מדין קלב"מ ואפי' שהחיובים לא באו בזמן אחד, שעקירה צורך הנחה.

ומפרש רש"י: היות ועקירה צורך הנחה, אע"ג דחייב תשלומין בא קודם חיוב מיתה, דחייב תשלומין חל כשקורע שיראין בתוך ד' אמות, ומתחייב מיתה רק שהחץ נח בסוף ד"א, מ"מ הואיל והעקירה וההנחה הם מעשה אחד לענין מלאכת שבת - נחשבת קריעת השיראין שבאמצע באה כאחד עם החיוב מיתה. וא"כ גם בגונב חלבו של חבירו ואכלו היה צריך להיות פטור מדין קלב"מ, כיון שהגבהת החלב, צורך אכילה המחייבתו מיתה היא, ומכיון שרב חסדא לא אמר כן, לימא פליגי אדר' אבין.

ומתרצת הגמ' דגונב חלבו שאני ולא שייך לומר בו הגבהה צורך אכילה, דאפשר לאכול החלב בלא הגבהה, כגון דאי בעי גחין ואכיל. ומפרש רש"י דאי בעי גחין ואכיל, למטה מג' טפחים ובציר מג' לאו הגבהה היא. משא"כ בזורק חץ דא"א להנחה בלא עקירה.

ומקשים עליו התוס' (ד"ה דאי בעי), דאפי' למטה מג' כשנטל בידו או בפיו כבר קנה החלב כדמצינו להדיא בגיטין (עח, א) דילפי' מהפס' "ונתן בידה" (דברים כד, א) דאם זרק לתוך רשותה אפי' שהיא ברשות הבעל. ואפי' שרשותה נמצאת בפחות מג"ט. וא"כ קשה דגם כאן אי אפשר לאכילת החלב כלי שיזכה בה תחילה, ושוב נחשב הקנין (הגבהה) הוי צורך אכילה, ולמה חייב לשלם.

ולכן מפרשים התוס' דאי בעי גחין ואכיל היינו שהחלב היה תחוב בראש קנה והוא גחן ותחובה עד בית בליעתו, וממילא לא קנה בשום אופן. ומכיון דאפשר באופן כזה, אע"פ שבפועל אינו גוחן ואוכל אלא בדרך הרגיל, נמצא שאינו מוכרח לקנות החלב קודם שאכלו לא אמרי' הגבהה צורך אכילה כדאמרינן בעקירה צורך הנחה.

1. וזה הוי שי' התוס' (הר"י) לשיטתו (הר"י) לשיטתו לעיל (ל ע"ב) בד"ה ואי דלא שחולק על הריצב"א באופן שתחב לו חבירו מרצונו האם קונה ההוא שתוחבים לו באויר פיו ובעודו בידו של התוחב, דלשי' הר"י אינו קונה משום דיכול לנתקו ולהביאו אצלו, ולכן גם בנידוד"ד ס"ל, דאין התוחב לעצמו קונה את החלב באויר פיו קודם שהגיע לבית הבליעה. אולם הריצב"א באופן זה יסבור דקנה באויר פיו, וכמו שהוכיח שם בתוס' שיטתו. וכ"כ ה'אהל משה' (בילקוט מפרשים החדש).

א.

שי' הצ"צ בקנין יד לשי' רש"י

את שיטת רש"י דלקנות החלב צריך להגביהה ג"ט ניתן להסביר בב' אופנים, רבינו ה'צמח צדק' בשו"ת (אבה"ע סי דש) ביאר דמש"כ רש"י דצריך הגבהה ג"ט הוא כדי להוציאו מדין לבודי וכ"כ רש"י בקידושין (כו, א ד"ה חבילת זמורות).

ולכאורה היא סתירה למה שכ' רש"י לקמן (ע"ב), דאמר רבא ידו של אדם חשובה לו כדע"ד. ופירש רש"י: לענין מיקנא נמי חשוב מקום למיקני אפי' למטה מג', עכ"ד. ואין צריך הגבהה כלל.²

[ועוד הק' הריטב"א והרשב"א ועוד הרבה מן הראשונים על אתר ובקידושין (שם), בסתירת דברי רש"י מבב"ק (כט, ב) דשם נפקא דלשי' רש"י קונה בהגבהה - הפיכה פחות מג"ט, להתחייב באונסין ולסלק מעשה ראשון. ומתרצים זאת בכמה אופנים.

ותמיה לי' מאי קושיא, הרי בבבא קמא איירי בהפקר וכאן מיירי בזכ"ל מאחר וכן תי' המאירי בקידושין, והתו"י (לקמן ע"ב אות ב') ומדוע הקישו ב' הסוגיות כלל? ויש להמתיק ע"פ מה שחקרו האחרונים (ראה לקמן אות י), מה ענינה של קנין הגבהה, פעולת ההגבהה - מצד הגברא, או שהחפץ יהיה בגובה ג"ט מחצר המוכר - מצד החפצא, דאי אמר כן דענינה של ההגבהה היא פעולת ההגבהה, א"כ חזי' בב"ק גבי הפקר, דיש פעולת קנין בפחות מג"ט, ועפ"ז הקשו קושייתם. ויש מפרשים שסברו בהיפך, דדוקא לקנות הפקר או גניבה צריך הגבהה ג"ט, כיון שאין דעת מקנה, משא"כ סתם מקח וממכר. ראה ראב"ד בב"ק בשיטמ"ק בשם י"א, וראה בחי' הראב"ד (שם) שכתב בהיפך, כדעת הראשון.

³ומיישב הצ"צ דלא קשה מידי אלא דכל שהחפץ בתוך ידו קני משום חצירו, כמש"כ רש"י בסנהדרין (עב, א) דידו קונה משום חצירו, והטעם דידו כחצירו,

1. לבוד - מחובר מסונף לקרקע. ודין זה הוא הלכה למשה מסיני שכל דבר שאינו מוגבה מהקרקע ג"ט חשוב כאי' הוא על הקרקע (ראה סוכה ה, ב) וכמש"כ רש"י בקידושין (כו, א ד"ה חבילת זמורות) וראה עוד רש"י שבת (צז, א ד"ה כלבוד דמי) דרשות שאינו גבוה ג' בטל אצל רה"ר, ולכן צריך להגביהה ג"ט כדי להוציאו מרשות הבעלים.

2. וכן הקשה המהרש"א, ועי' לקמן מה שתייצו בזה שאר המפרשים שלא כמהלך דידן.

3. אולם הט"ז והמג"א (בסי' שס"ו סק"ו) כתבו דאם הידים באויר צריכים להגביהן, ודלא כרבינו. והרמב"ם שהובא שם, כ' להגבהה בעינין רק להכירא, אך בהל' שבת פי"ג ה"ב בדין דידו חשובה כדע"ד לענין חיוב (עקירה) והנחה בשבת, כ' דאם עקר חפץ מרשות אחת, אע"פ שעדיין לא הניחה חייב, דידו חשובה כדע"ד, ולא חילק

כדאמרי' בגמ' דידו של אדם חשובה לו כדע"ד, ואז אין צריך הגבהה כלל. משא"כ בסוגיין דאירינן, דאין החלב מונח בתוך ידו ממש, אינו קונה מדין חצר אלא מדין הגבהה, והגבהה צריך שתהי' ג"ט. ומה שהכניס לתוך פיו לא מהני לקנות מדין חצירו, דאין פיו חשוב כדע"ד כמו ידו, דהטעם דידו של אדם חשובה לו כדע"ד הוא, דכמו שד' על ד' חשוב מקום להניח עליו, ולפיכך מקום חשוב הוא להתחייב בהוצאה אם מניחו שם (כמו במשכן), כמו"כ ידו, שדרך אדם להניח בידו, לפיכך מקום חשוב הוא, אבל פיו שאין הדרך להניח בו, אינו חשוב כידו, ואפי' שהוא רשותו. ולכן אינו קונה רק מדין הגבהה, לכן צריך הגבהה ג"ט.

נמצא לפי רש"י יהי' נפ"מ אם אוחו החפץ באצבעותיו מלמעלה, אין בזה קנין יד אלא הגבהה, משא"כ כשהחפץ מונח בתוך ידו (ועי"ש בצ"צ בענין מה שבולט מהחפץ מידו ולחוץ, וית' לקמן). ע"כ ביאור הצ"צ ברש"י.

אולם התוס' בסוגיין הביאו הא דילפינן גבי גיטין 'ונתן בידה' (דברים כד, א) דזרק לתוך קלתה מגורשת, ואפי' קלתה למטה מג"ט ועומדת בחצר בעלה. חזינו, דרשותו של אדם קונה לו אפי' כשהיא ברשות חבירו, ואין אומרים לבוד לרשות הבעלים, ומזה הסיקו התוס' דהוא הדין בתופס חפץ באצבעותיו אפילו אינו כולו בתוך ידו, וה"ה בפיו קונה מדין חצר, ואין צריך הגבהה ג"ט.

ולפי ביאור הצ"צ, לא קשה על רש"י מהא דזרק לתוך קלתה מגורשת, דקלתה הוי מקום חשוב וקונה שפיר מדין חצר, ודומה למונח בתוך ידו, ואין ללמוד מזה לתופס באצבעותיו גרידא.

ב.

כשרוב החפץ בידו או משתלשל למטה מידו קונה מדין יד-חצר?

הנה בקידושין שם, נחלקו רש"י ותוס' האם בהגבהה בעינן ג"ט או די בטפח³ (דהיינו הגבהה כל שהיא), (השי' הובאו בשו"ע קצח, ב), ובסמ"ע שם בי' דמאן

כרבינו בין אם היא בתוך ידו או רק שתופסה בידו

1. ועי' פנ"י בסוגיין דסבר דהוא הדין בפיו דקונה כדע"ד. וראה לקמן מה שית' בענין זה.

2. וכ"כ בשיטה לא נודע למי קידושין (כו, א) בהסבר דברי רש"י דנוקקין להגבהה ג"ט, משום דאין מכניסה בידו. אבל אם מכניסה בידו קונה ללא הגבהה ג"ט ועי"ע במאירי שם בשם יש מפרשים. ביאור דבריו הוא כדכתיבנא לקמן.

3. קנין הגבהה - איתא בגמ' ב"מ (מז, ב) א"ר יוחנן מעות קונות דאורייתא ותקנו חכמים שיקנו במשיכה והגבהה

דס"ל להגבהה הוא ג"ט היא להוציא מדין לבוד. ומאן דס"ל דסגי בהגבהה טפח הוא משום דהיא בידו. וכ' שם הנתיה"מ (סק"ג) דדבריו תמוהין, דכיון שהחפץ בידו קונה ללא הגבהה כלל. ולמה לי טפח, אלא כ' דבאופן שכל החפץ מונח בידו קונה מדין חצר בלא הגבהה כלל, ומחלוקתם היא כאשר החפץ עודף מידו, שאת החלק העודף מידו אינו קונה בחצר רק בהגבהה, בזה נחלקו מה שיעור ההגבהה!

ורבינו הצ"צ הביא דברי המקנה (בקידושין כו, א) שגם הוא כ' כביאור הנתיה"מ. אלא דמשמע מדברי המקנה דדוקא אם הדבר הנקנה נגרר בקרקע אזי אינו קונהו מדין חצר כ"א מדין הגבהה, אבל כשאין הדבר הנקנה נגרר בקרקע, אפי' שאינו בתוך ידו נקנה מדין יד. ומייתיב מב"מ (ט, א) גבי טלית שחצ' ע"ג עמוד וחצ' ע"ג קרקע ותפס הקצה שע"ג הקרקע והגביהה ג"ט דאינו קונה כל הטלית רק את חצי הטלית שהגביה, דמכאן מוכח דאם תופס הטלית בידו והיא נגררת ע"ג קרקע צריך להגביהה? ומקשה דלפי הת' השני בתוס' אפי' כשהטלית תלוי' באויר אינו קונה מדין חצר, [דכתבו התוס' (שם ד"ה הואיל ויכול לנתקו), דאם היה מנתקו ומביאו אצלו היה קונה מדין הגבהה. ומקשים התוס', דהרי אם היה מנתקו מן העמוד, סוף הטלית ליפול על הארץ ואין זו הגבהה טובה, כדמוכח בכמה מקומות.

כדי שלא יאמר המוכר נשרפו חיטיך בעליה, פירוש שמא אחר שישלם הלוקח על החיטים לא ימהר לקחתם לביתו וישאירם אצל המוכר זמן מרובה ותיפול דליקה בשכונת המוכר, ולא יחוש המוכר להצילם, כיון שאינם שלו, תיקנו חכמים שיוכל המוכר לחזור בו מן המכירה אם נתייקרו החיטים וכדומה, וכך יטרח להציל חיטים אלו (ותקנה זו היא רק למוכר אבל הלוקח אינו יכול לחזור בו) רש"י (שם מו, ב). ולכן תיקנו חכמים שלגמר הקנין יצטרכו הגבהה או משיכה כך שלוקחם הלוקח לרשותו וראה רש"י ד"ה כך תיקנו חכמים, ונחלקו ר' יוחנן וריש לקיש האם קנין זה או תקנת חכמים או מן התורה דרבי יוחנן סבר דהוי תקנת חכמים כנ"ל, וריש לקיש סבר דהוי דאורייתא דכת' "או קנה מיד עמיתך" (ויקרא כ"ה, יד) ודרשינן דבר הנקנה מיד ליד, והוא הדין להגבהה כמשמעות לשון הכתוב מיד עמיתך ראה פרישה סי' קצח סעי' א"ב, ראה רש"י ד"ה נכתוב. וראה ר"ן בקידושין (כו, א).

1. ובתשובת הצ"צ הנ"ל כ' דאין להוכיח ממש"כ הנתיה"מ על מש"כ בסדר הגט שבב"ש עי' רלה וכו"ז כתב ה'לבוש' בסדר הגט ס"ו. דכשהאשה מקבלת גט צריכה היא להגב' את הגט ג' טפחים מחשש שמא לא יכנס כל הגט לידה וחלקו ישאר מחוץ לידה, כיון שבגיטין יש דין מיוחד, דאם יכולה לעכב הגט בידה מיקרי מרשותה, והביא ראי' ע"ז מתוס' גיטין (עז, ב ד"ה אם) דכ' דאם תקפוץ ידה בעוד שהבעל אוחז הגט כו' משמע דאי לא מחזיק הבעל את הגט קנתה הגט, והביא רבינו עוד הרבה ראיות לזה. ומשו"ה אפילו דהחפץ בולט מידי אינו צריך הגבהה וקונה מדין חצר.

2. ונראה לי דיש הכרח מתוס' לומר דאיירי בקניית טלית ע"ג קרקע, מזה שכ' התוס' בתי' ב'. דמיירי בטלית קצרה שאינה מגיעה לקרקע משמע דלתי' א', אפי' היא נגררת ע"ג קרקע קונה משום דתופס הקצה בידו, דבאמת אין ראי' מפורשת מהתם, דמיירי כשנגררת ע"ג קרקע, משום דאפי' כשאין הטלית נגררת בקרקע רק תלוי' באויר יש חידוש שמיחשבי הגבהה אפי' שרק הוגבה מוכחו היינו שניתק הטלית מהעמוד, וממילא נפלה הטלית ג"ט ומיחשבי הגבהה ולא מצריכין שיגביה ממש.

ומתרצים התוס' שני תירוצים: א. משום דאוחז קצה הטלית בידו מיחשב הגבהה. ב. דמיירי שהטלית קצרה וכשמנתקה ומביאה אצלו היא גבוהה מהקרקע. ובב"ק (צח, א) מוסיפים התוס' דמוגבהת מן הקרקע ג'ט. והנה לתי' א' אפ"ל כדברי המקנה, דבאופן שנגררת ע"ג קרקע אינו קונה מדין ידו כ"א מדין הגבהה, משא"כ באופן שאין הטלית נגררת בקרקע רק תלוי' באויר קונה מדין ידו. אבל לתי' הב', דאיירי שהטלית תלוי' באויר ואפ"ה קונה רק מדין הגבהה, משמע דלא כדברי המקנה. וכ' הצ"צ דיש לחלק, אם רוב הטלית בידו ורק מיעוטה באויר דקני מדין ידו. ומש"כ התוס' דלא קני אלא בהגבהה, היינו כשרוב הטלית חוץ לידו שאוחז רק בקצה הטלית! וכ' דעכ"פ גבי נסכא [- חתיכות מתכת ארוכות] שהעודף הוא בגובה מה שתופס בידו ואינו משתלשל למטה מידו, נראה לומר דקנה גם לתי' השני בתוס'!² עכ"פ כשרוב הנסכא בידו.³ ונשאר הצ"צ בצ"ע על מש"כ הנתייה"מ דאם בולט מצד ידו אינו קונה מדין חצירו.

ומשמע בשיטת הנתייה"מ, דקנין חצר הוא במה שהחפץ נמצא ממש בתוך רשותו. ולא סגי במה שיכול לעכב בידו את מקצת החפץ הנמצא חוץ לידו. ולשיטת הצ"צ יש ב' תכונות בקנין יד שהוא בגדר חצר. הא' כשהחפץ בתוך ידו. והב' היות ויכול לעכב החפץ בידו, ולכן גם מה שתולה באויר או עכ"פ כשבולט בגובה ידו ואינו משתלשל למטה מידו (כנסכא), וכלשון רבינו "שירו של האדם נשאו וסובלו ממש" קונה.

ג.

שי' הקצוה"ח והנתייה"מ בענין קנין יד לשי' רש"י

והנה ה'קצות החשן' (סי' רסח סק"ב) כתב דקנין בידו שלא מדעתו, אי מהני או לא, תלוי במח' רש"י ותוס' בסוגיין. לשי' רש"י דהגבהה אפי' בידו אינו קונה אלא

1. ו'רבינו ירוחם' (במישרים נתיב יו"ד סוף חלק ב') כ' דבאמת חלקו ב' התירוצים בתוס' דלתי' א', קונה משום דהוגבה מכוחו ואפי' נגרר בקרקע לתי' ב' קונה דוקא אם הטלית באויר, אבל אם נגררת בקרקע אינו קונה, דס"ל דהגבהה היא רק כשמגביהים את הטלית מלמטה למעלה, ולא כשנופלת מלמטה למעלה.

2. ראה שבת (ריש צב, א) וברש"י שם.

3. וכן דייק ה'אבן האזל' וראה שבת ריש צב, א וברש"י שם (הל' נזק"מ פ"א ה"א אות ד') ממש"כ התוס' בב"ק (כט, ב) א"נ כשמגביה בידו, דכיון שהוא בידו קני בפחות מג', משמע דאין חילוק אם כל החפץ בידו או מחציתו, אלא כיון שהחפץ בידו קונה מדין חצר. וראה שו"ת 'אבני נזר' אבה"ע סי' קסא.

4. וכן סבר הרשב"א לקמן (ע"ב) בדברי ר"א דסברא זו אינה רק בגט אלא גם בקנין.

למעלה מג"ט, והיינו דידי אינה קונה מדין רשותו. וא"כ ידו אינה קונה אלא מדעתו, דכיון דיד אינה חצר, לא שייך בה הדין דחצירו קונה לו שלא מדעתו. וקנין הגבהה (ככל קנין) צריך כוונה. משא"כ לשי' התוס' שהקשו על רש"י, ולשיטתם ידו קונה אף למטה מג', דהיינו מדין חצר, א"כ שפיר קונה לו ידו שלא מדעתו.

והוכיח הקצוה"ח שכן סבר רש"י מהשיטמ"ק (ד"ה והתוספות) בסוגיין וזה לשונו . . . ולי נראה פי' רש"י עיקר, דאפי' ידו הוצרכו ללמוד שיקנה, מהא דאמר רבא לענין שבת ידו של אדם חשובה לו כד"א, וכמו שפי' רש"י לקמן בשמעתין דמגרר. והיינו משום דלא מצינו בדרכי הקניות אלא הגבהה ומשיכה ומסירה, והלכך אין למדין מגיטין לדרכי הקניות, ויש ראיות לזה ואין להאריך. ע"כ.

עוד הביא הקצוה"ח מש"כ בשיטמ"ק לקמן (ע"ב) ד"ה רב אשי בביאור דברי רש"י וז"ל . . . וי"ל דס"ל לרש"י ז"ל דאע"ג דלענין גט כתי' ונתן בידה, שמא היינו דוקא כשמגביהו ג"ט מן הארץ, וההיא דקלתה שאני, משום דהויא הכלי שלה וקניא מדין רשותה, אבל כשידה סמוכה לארץ, הוה אמינא כלבוד דמי ובטיל אגב ארעא. ע"כ. נמצא מוכח מהשיטמ"ק בשי' רש"י דאין ידו קונה לו מדין חצר. [דמהשיטמ"ק בשמעתין הסיק דקנין בידו הוא רק ע"י הגבהה, ומשיכה, ומסירה, ולא כדמצינו גבי גט, [או גבי שבת דידי חשובה כדע"ד]. ומהשיטמ"ק לקמן דכ' להדיא החילוק בין קלתה שקונה מדין רשותה, לבין ידה הסמוכה לארץ, ובפרט מש"כ דאפי' לקנות גט צריך הגבהה ג"ט, לשי' רש"י.

ובהמשך כ' השיטמ"ק דמה שמצינו לעיל (ל, ב) בתחב לו חבירו לתוך פיו במקום דמצי לאהדורי, כיון דלעסיה קניא או ע"י הלעיסה (או שלא ע"י לעיסה, עי' במפרשים). וא"כ מוכח דיש קנין בפה? מת' השיטמ"ק דלזה הקדים רש"י לכתוב דחייב מדין מזיק דאינו נחשב קנין, ולא מדין גנב דשם בעינן קנין.

1. ובמהר"ם שיף הק' כזאת ופי' דוזהי קושיית התוס' לשי' רש"י מדין זה. ותי' [בדוחק] דשם איירי כשאכל למעלה מג"ט ולכן קנאו. (ותמיה לי מה צריך לכל זה, הרי כיון שהזיקו ע"י הלעיסה, קונה בהזיק זה למטה מג'?) וי"ל דלא תי' כהשיטמ"ק דס"ל כהריטב"א שלמד דמש"כ רש"י מזיק לאו דוקא דבאמת קונה החלב בפיו. ונ"ל דשיטמ"ק זו היא כהקצוה"ח לשי' (סי' לד, סק"ג) דס"ל דבאופן זה דתחב לו חבירו - הגנב לתוך פיו ולעסיה הינו דוקא מזיק ולא גולן, דס"ל דהפס' "וגונב מבית האיש" (שמות כב, ו) הינו כלל בדין דאין גנב אחר הגנב, היינו דגניבה שייכת רק מבית האיש ובאופן ששינה את הגניבה ע"י הזיק בבית הגנב הרי הוא מתחייב מדין מזיק בלבד. ועפ"ז צריך לומר, דלישנא דרש"י מדוייקת. המהר"ם שיף דס"ל כהריטב"א, דאין לשון זו מדוייקת ס"ל כהנתי"מ (שם סק"ה) דס"ל דאם שינה בגניבה הרי הוא גנב.

אמנם הנתיה"מ (שם) כ' בשי' רש"י דודאי לא גרע ידו מחצירו, אך יש לחלק - כשיטתו דלעיל - דאם כל החפץ בתוך ידו קונה מדין חצר, משא"כ כשאין כל החפץ בתוך ידו צריכים הגבהה.

ובזה תתיישב קו' התוס' על רש"י, להקצוה"ח: דרש"י סבר דקנין ביד או בפה הוא רק ע"י הגבהה, ולא מדין רשותו. ולהנתיה"מ ולהצ"צ: סבר רש"י דקנין יד שייך רק באופן שכל החפץ ביד, ובסוגיין איירי שאין כל החפץ בידו, ולכן הקנין הוא רק ע"י הגבהה.

ד.

הערות וביאורים בקצוה"ח ובנתיה"מ

ולכאורה קשה לשי' הקצוה"ח מהגמ' בב"מ (י, ב) דכל הדין דחצר קונה ילפינן מידו. ועוד, דהרי רש"י (בע"ב) כ' להדיא דידו חשובה כדע"ד וקונה למטה מג"ט ללא הגבהה. וכ"כ ברש"י סנהדרין (עב, א) דידו הרי היא כחצירו?

וי"ל שהקצוה"ח למד ברש"י דידו קונה רק מדין הגבהה, ואפי' שכל אבריו של אדם הם רשותו, והו"א דידו של אדם קונה לו מדין חצירו. דיש לחלק בין מעשה קנין דחצר למעשה קנין דיד. והיינו דדרך הקנין בחצר הוא זה שהחפץ נמצא ברשותו. משא"כ דרך הקנין ע"י יד אינה בשימת חפצים בידו, ומה גם דאין ידו מקום לשמירת חפצים. אלא במעשה קנין, "לקיחת החפץ", והלקיחה היא רק ע"י הגבהה.

(אין הכוונה למש"כ הרמב"ם (בט"ז או"ח סי' שסו סק"ו) דהגבהה היא להיכרא בעלמא, משמע ממש"כ הקצוה"ח, דעיקר הקנין ע"י יד הוא ההגבהה, ואין ענין ההגבהה הכירא בעלמא, והם דברי השיטמ"ק שהביא הקצוה"ח, דלא מצינו בדרכי הקניות ע"י יד אלא הגבהה, משיכה, ומסירה בלבד. ומה דבגט מועיל ידה ללא הגבהה כבר כתב רש"י בגיטין (עח, ב. ד"ה ולא לדבר אחר) דאינה זוכה בגט משום קנין, רק מדין נתינה, ולכן אין למדין מגיטין לקנינים. ראה בקצוה"ח (סי' ר' סק"ה, וראה שו"ת אחיעזר ח"א סי' לא ס"ו). וכ"כ המגיני שלמה בסוגיין. ולפ"ז י"ל דמש"כ בגמ' דחצר משום ידה אתרבאי הוא, שחצר נלמדת מיד דגיטין, שקונה רק גט מדין יד.

ומה שכ' רש"י כשצירף ידו למטה מג' וקבלה קני, דידו של אדם חשובה לו כדע"ד, כתב הקצוה"ח דהתם שאני, כיון דלענין שבת חשיב כד' על ד', מהני בשבת גם לקנין. ויתבאר לקמן אות ו.

(אך זה לא אתי כהשיטמ"ק השני שהביא הקצוה"ח דס"ל לרש"י דגם בגט יצטרך להגביה ג"ט. ויש עוד להעיר על מה שהביא שיטמ"ק זו, דהרי בסי' שניא כ' דבגט א"צ קנין כלל, דהרי יכול ליתנה לה בע"כ וזה משמע כדברינו דהוא דין נתינה וא"צ הגבהה כלל).

ה.

שי' הגרשש"ק וה'דבר אברהם'

אולם הגרשש"ק (ב"מ סי' כג אות ד) מבאר דגם לשי' רש"י יד קונה מדין חצר. והחילוק בין קנין שע"י ידו לקנין שע"י חצר הוא, רק בפעולת הקנין, אבל בגדר הקנין שניהם מדין חצר. רק בקנין יד חסר מעשה קנין, דאין דרך קנין ע"י יד, בהנחה בתוך ידו, לכן צריך מעשה הגבהה ג"ט. משא"כ קנין ע"י חצר א"צ פעולת קנין, זו שי' רש"י. אבל התוס' סברו דילפי' מגיטין לקנינים, וכמו בקנין יד דבגיטין א"צ מעשה קנין ה"ה בקנין יד דקנינים.

אבל כתב הגרשש"ק דזה אינו כהקצוה"ח, דלפי"ז אם הגביה חפץ בידו ג"ט שלא מדעתו קונה, משום שהקנין אינו קנין הגבהה רק קנין חצר, וחצר קונה שלא מדעתו, (כשי' מוהרי"ט (שם) דפליג על הקצוה"ח. אבל אי"ז מוכרח כ"כ, די"ל) דאפ"ה אם לא הי' מעשה הגבהה לדעת, שזה מה שעושה את ידו לבר קנין, לא מהני. וצ"ע בזה.

ו'בדבר אברהם' (ח"א סי' כא אות כג) הוסיף להק' דאפי' למ"ד חצר משום שליחות אתרבאי, מ"מ הקנין נעשה ע"י שחצירו נחשבת כידו, פי' אפי' נאמר דחצירו היא כשלוחו, באיזה קנין קונה לו החצר, אלא ודאי דכל דבר שנכנס לאיזה רשות שיהיה, הרשות קונה את החפץ משום שהוא אצלה. וכו"ע לא פליגי דקונה מדין ידו, רק פלוגתייהו היא רק כלפי היחס של החצר אל הבעלים, האם מתייחס אליו מדין שליחות או מדין יד. וא"כ האיך אפ"ל כהקצוה"ח דידו אינה קונה מטעם רשות?

וכ' דבאמת אין הבנת הקצוה"ח בשיטמ"ק נכונה, דודאי ידו קונה מדין חצר. ומש"כ השיטמ"ק, דאין קנין בפה או ביד רק ע"י הגבהה הוא בהו"א דהגמ', קודם שידענו מהדין דרבא שידו של אדם חשובה, דהו"א כיון שאין ניכר שמתכוין לקנות ע"י שמכניס החפץ לידו, רק ע"י הגבהה ניכר הדבר, וזה מחדש רבא במסקנא דידו שלא אדם חשובה לו כדע"ד, אולם מגיטין אין אנו למדין.

ועד"ו הוא ההסבר בשיטמ"ק דלקמן (ע"ב) שהביא הקצוה"ח, דהרי לא חילק השיטמ"ק בין גט לשאר קנינים, דנקשה כמו שבגט קונה למטה מג', כך יקנה שאר חפצים למטה מג', רק משווה גט לשאר הקנינים. והיינו דכ' דגם בגט לא יקנה אם לא הגביה, וכוונתו היא להו"א, שאין קנין ביד מועיל כלל, ואפי' בגט צריכים הגבהת ג"ט, משום דידה המקבלת את הגט בטלה לקרקע למטה מג' טפחים מדין לבוד, וא"כ צריכים הגבהה. ומש"כ דקלתה קונה לה ואפי' שמונחת ע"ג הקרקע או שתלוי' למטה מג', וא"כ חזי' דאין דין לבוד. י"ל דקלתה שאני, כיון דאית לה דפנות גבוהות ג"ט. קמ"ל דין דרבא, דידו של אדם חשובה כדע"ד, וכמש"כ רש"י דידו כדע"ד ואין צריך להגביה ג"ט להוציא מדין לבוד, אלא הרי הוא מקום בפ"ע. ודלא כהקצוה"ח.

ו.

פלוגתת הקצוה"ח, הנתיה"מ והצ"צ, והביאור בדבריהם

אתאן למחלוקת רבינו הצ"צ והקצוה"ח בשי' רש"י, האם לרש"י ידו קונה לו מדין חצירו או לא. דהצ"צ כ' דידו קניא לו מדין חצר (באופן שכל החפץ / רוב החפץ בידו). והקצוה"ח סבר דלרש"י אין ידו קונה לו מדין חצירו, רק מדין הגבהה. וצריך להבין טעם פלוגתתם, ובכלל צ"ב שי' הקצוה"ח, דהרי רש"י כ' להדיא בסנהדרין, דידו של אדם חשובה לו כחצירו וכ"כ רש"י כאן דלרבא דידו של אדם חשובה לו כדע"ד א"צ הגבהה ג"ט. ואיך כ' דלשי' רש"י אין ידו קונה לו מדין חצירו?

והנה בקצוה"ח (שנא, א) כ' דיד אינה קונה מדין חצר, ומה שמצינו גבי שבת דידו קונה מדין חצר היא רק מיגוי, כשם דלענין שבת ידו חשובה כדע"ד, מהני גם לענין קנין, אבל אין זה דרך קנין. אבל כשאין לנו מיגוי זה, אין זה דרך קנין, אלא דקנין ע"י ידו הוא רק ע"י הגבהה משיכה ומסירה. וי"ל דכך יפרש הקצוה"ח גם בסנהדרין, דסוגיא דהתם מיירי בשבת, ולכן פי' רש"י שם דידו נחשבת כחצירו, ודייקא נמי מש"כ רש"י לקמן (ע"ב ד"ה כרבא) . . היינו כי היכי דלענין שבת חשוב

1. וכן למד נימוקי הגר"ב על קו' המהרש"א. ועוד.

2. וכע"ז מצאנו בסוכה (ז, א ושם), דבסוכה צריך להיות לכה"פ ג' דפנות. ואומרת הגמ' דבאופן שיש ב' דפנות משני צידי הסוכה (מזרח, מערב), ולחי צמוד לאחד הדפנות, אין הלחי נחשב לדופן שלישי להכשיר את הסוכה, כיון שאינו נק' דופן. אבל בשבת הלחי מכשיר את הסוכה, כיון שלגבי דיני שבת נחשב לחי לדופן, הוי דופן נמי לענין סוכה.

מקום חשיב נמי לענין קנין, פי' דכל כח קנייתו הוא משום שבת, אבל בחול דאין לו מיגו זה, לא קני.

אבל בפשטות אין נראה לומר כן, דרק גבי שבת נחשבת ידו רשות לקנין. אלא הפשט דהיות ולגבי שבת אמרי' דידו חשובה כדע"ד, נחשבת ידו בעצם כדע"ד לכל מילי, ואין משתנה דינה בחול. וכן כתבו הרשב"א והרמב"ן. וכן ס"ל להנתיח"מ ולהצ"צ.

וצריך להבין איך יפרשו הנתיח"מ הצ"צ את דברי רש"י בסוגיין, שממנו שהוכיח הקצוה"ח דבריו ונראה לי לומר בשורש מחלוקתם, דהנה כשהקצוה"ח מצטט את דברי רש"י כ'. . . דהגבהה אפי' בידו, בעינן שלשה טפחים, אבל כשהצ"צ ציטט את רש"י כ'. . . אבל אם בלא"ה הוא מוגבה מן הארץ ג"ט יש לומר שאינו צריך כלל להגביה, ולהכי קאמר הש"ס דאי בעי גחין למטה מג', כיון שהוא בפיו.

כלומר הקצוה"ח למד שגם בתי' הגמ' דגחין ואכיל, מיירי במגביה בידו, אלא שמגביה פחות מג"ט, דזהו סדר ההמשך בשקו"ט בגמ', דעד השתא למדנו שמגביה בידו. ומקשה הגמ' דהרי הגבהה צורך אכילה, ודוחה הגמ' דאי בעי גחין ואכיל - למטה מג' טפחים (רש"י) דלא מיחשבי הגבהה, וממילא הוצרך לפרש דמש"כ רש"י לקמן, דידו של אדם חשובה כדע"ד וקונה, דין זה הוא רק לגבי שבת.

אמנם הנתיח"מ והצ"צ למדו, דבתי' הגמ' דגחין ואכיל לא מיירי כלל במגביה ידו. (וממש"כ התוס' דמה שייך הגבהה בדבר שהוא בידו או בפיו, לא קשיא מידי דקושית התוס' היא על פיו (וראה הערה 14), ומה שכתבו התוס' בידו אזל על ראיתו מ'ונתן בידה' דאיירי ביד, אבל בסוגיין איירי בפיו. וקושיתו דאין לחלק בין יד (דאיתא להדיא בגיטין דקונה מדין חצר) לפה (דלא איתא להדיא)). ומה שקונה בידו הוא מדין חצר, ולכן קונה אף למטה מג"ט ע"פ התנאים שהוזכרו לעיל לרבינו הצ"צ אפי' רובו בידו, ולהנתיח"מ רק מה שבתוך ידו.

וקשה לשי' רש"י, דנהי דידו לא קונה לו, דאין החפץ בתוך ידו, כנ"ל כאן רש"י. אבל מ"מ כשהחלב בתוך פיו יקנה, והרי גם פיו הוא רשותו, ומה מועיל דגחין וכו'. וכן כתב הפנ"י, דפיו הוי כחצירו, וראה מש"כ המאירי לעיל ל, ב, וכדאי' בשבת

1. ראה הע' 12 פלוגתת הקצוה"ח והמהר"ם שיף והריטב"א, ולכאו' יקשה על המהר"ם שיף שכ', דבאמת יכלה הגמ' לתרץ, דמיירי בגחין ואכיל למטה מג', דאז אינו קונה בפיו? וי"ל דס"ל כהקצוה"ח בחדא קנין דאמר רבא שמקום חשוב קונה הוא רק גבי שבת, ופליג עלי' בחדא האם הזיקו הוא משום מויק או משום גנב.

(קב, א) אמר רבא זרק בפּי כּלּב חייב, אע"פ שלא היתה הנחה אחר העקירה במקום חשוב - דע"ד. דפי' התוס' (שם) דהו"ל כזורק לתוך ידו של חבירו דמקרי חצר, וראה מש"כ התוס' (שם ד, ב ד"ה אלא א"ר יוסף) בשם ר"ת החי' בין חשיבות מקום כדע"ד שע"י יד לע"י פה. דפה חשוב מקום רק כשמתכוון שידו תהיה רשות, אבל אם לא מחשיב פיו לרשות אין פיו חשוב רשות. משא"כ יד דבין אם התכוון שידו תהיה רשות, ובין לא התכוון ידו הוי רשות. ובנידו"ד כשגונב את החלב ע"י פיו ודאי רוצה להכניס את החלב לפיו, ממילא לא גרע מזורק לפי כּלּב ופיו קונה לו].

וא"כ איך יתכן שיאכל החלב ללא קנין קודם האכילה? ועי' ברע"א שהקשה כן, ומה שכ' בזה.

וכמו שכתבו הראשונים דקושיית הגמ' לעיל כיון שלעסי' קניא, לעסיה לאו דוקא. דה"ה הוי מצוי למיפרך, כיון שהוא בתוך פיו נתחייב. עיי"ש. ואפי' דמשמעות שי' הקצוה"ח (שם, ראה הערה 14) צריך לעשות מעשה זוטא, שיחשב גנב על החפץ, דללא מעשה אינו קונה את הגניבה בחצירו. בנידו"ד איירי כשמכניס בעצמו החלב לתוך פיו, ובאופן זה לא מחסרא מעשה כלל.

אולם לשי' הקצוה"ח ניחא, דס"ל דכל הדין דידידו חשובה היא גבי שבת, אבל בחול לא הוי קנין, דאין דרך קנין ביד או בפה, רק בהגבהה.



לענינגראד או פעטערבורג?

הרב שניאור זלמן שי' קוביטשעק
אברך בישיבה

בשיחת ש"פ בלק תשמ"ה (התוועדויות תשמ"ה ח"ד עמ' 2541 ואילך) דבר הרבי על המאמרים שאמר אדמו"ר הריי"צ בשבת שאחר חג הגאולה, והעיר שבכותרת של שני המאמרים שנאמרו בשבת (ד"ה ברוך הגומל (הב') ושאו ידיכם קודש) כתוב שהם נאמרו בפעטערבורג. ותמה ע"ז הרבי, דלכאורה באותם ימים שם העיר הי' לענינגראד (ובדווקא, ע"ש מנהיגם, ולאפוקי מהצאר פעטער שע"ש נק' העיר לפני כן), ומדוע דייק אדמו"ר הריי"צ לקרוא לעיר פעטערבורג?

ובפרט שברשימה שכתב אדמו"ר הרי"צ עצמו אודות המאורעות בימים ההם (שנדפסה בתחלת הקונטרס של המאמרים שנאמרו בימי הגאולה בשנת תרפ"ז) הוא קורא לעיר לענינגראד!?

והשאר זאת לעיון השומעים, ניי"ש.

ונראה לבאר זה בהקדים ג' הקדמות:

א. בשיחת ש"פ קרח (וב' דר"ח תמוז תנש"א) אמר הרבי שזה שבשנים האחרונות נפסקה ההתנגדות במדינה ההיא (רוסי' וכו') לדת ישראל, והם מרשים לבני' להתנהג בחופשיות בכל עניני יהדות, ומתירים לצאת מהמדינה ההיא וכו' הוא פעולה נמשכת מהגאולה של אדמו"ר הרי"צ בשנת תרפ"ז. ושם בסוס"ז אומר הרבי (בתרגום ללה"ק):

"כולל גם - בימים אלו ממש, השקו"ט והרצון של כו"כ במדינה ההיא להחזיר את השם של העיר "לענינגראד" (ששם הי' המאסר ושיבה בבית האסורים) - השם שהם נתנו לה (ע"ש מנהיגם) - בחזרה לשם פעטערבורג (השם של העיר בזמן המאסר והגאולה של אדה"ז) - השם שהצאר קרא לה בזמן בניית העיר (שהוא מייצג את ההיפך הגמור של הקומוניזם), והגם שגם תחת הצאר היו מניעות ועיכובים ליהדות - זה לא מגיע למה שהי' ע"י אלה שאסרו את בעל המאסר והגאולה; וי"ל, שבשקו"ט ורצון להחזיר את שם העיר מ"לענינגראד" ל"פעטערבורג" - רואים עוד יותר בגלוי את הפעולה נמשכת מהגאולה בי"ב י"ג תמוז הגאולה הכללית של כל היהודים על מנגדיהם בכלל, ובפרט במדינה ההיא".

ב. פעמים רבות דיבר הרבי שהמהפיכה שקרתה במדינה ההיא (שהשלטונות אינם מפריעים ליהודים לקיים תורה ומצוות וכו') קשורה לנפלאות שיהיו בגאולה האמיתית והשלימה (ראה לדוגמא: סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 746).

ג. בשיחת ש"פ דברים (סי"ג בשיחה) אומר הרבי על דרושי הגאולה של אדמו"ר הרי"צ (שזכרו לעיל) "וי"ל אז דערמיט האָט זיך אָנגעהויבן דער "לאלתר לגאולה". [- וי"ל שעם זה התחיל ה"לאלתר לגאולה"].

וכשנצרך את ג' ענינים הנ"ל יש לבאר את השאלה הנ"ל בפשטות.

מהנ"ל נמצינו למדים ששינוי שם העיר מלענינגראד לפעטערבורג מבטא את הגאולה הכללית של עם ישראל על המנגדים לתו"מ במדינה ההיא, שקשור לגאולה

האמיתית והשלימה, והתחלת הענין הי' בגאולה של אדמו"ר הריי"צ. כמ"כ בדרושי הגאולה שאמר אז הוא התחיל את הענין של הגאולה.

ועפ"ז י"ל בפשטות, שכשאדמו"ר הריי"צ אמר (כתב) את המאמרים הנ"ל, הוא שינה את שם העיר לפעטערבורג מאחר ובמאמרים אלה הוא התחיל את הענין של הגאולה (שמתבטאת בשינוי ללענינגראד).

משא"כ בכתבו יומן כללי על המאורעות של הימים הללו קרא לעיר בשם שנקראה אז [ואף שגם היומן הוא "רק ראשי פרקים של המאסר והחופש הנוגע להמאמרים שנאמרו בימים ההם", מובן שאי"ז בערך לכותרת של המאמרים ממש, ופשוט].



כתיבת גדר נוטע ומבשל - בשיטת ר"א דוקא

הנ"ל

ב"ק דף ב' ע"א: הגמרא מבארת שהחילוק בין אב מלאכה (בשבת) לתולדה הוא: שאם אדם עושה שתי אבות או שתי תולדות, הוא חייב שתי חטאות. ואילו אם עושה אב ותולדה דידי', חייב רק חטאת אחת.

שואלת הגמרא: "ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי לי' אב ואמאי קרי לי' תולדה?"

והגמ' מתרצת: "הך דהוה במשכן חשיבא קרי לי' אב הך דלא הוי במשכן חשיבא קרי לי' תולדה".

ומקשה התוס' (ד"ה ולר"א): "ונימא דנפקא מינה לענין התראה שצריך להתרות אתולדה משום אב דידי' . . . (ומתרץ בתירוץ השני -) ועוד י"ל דזהו שמתרץ הך דהואי במשכן קרי לי' אב וצריך להתרות התולדה בשמה. ועוד, דנוטע ומבשל אין צריך להתרותו משום אב ואם התרה משום התולדה חייב ואפ"ה לא חשיב לי' בפרק כלל גדול".

וידוע ביאור המהר"ם בתוס', ש"הא דאיתא בספרים שלפנינו בדברי התוס' ועוד דנוטע ומבשל וכו' איזה תלמיד טועה הגי' ועוד, דעלה על דעתו שהוא שינוי

אחרינא, אבל האמת היא, אין ראוי לגרום ועוד, והכל הוא תירוץ אחד, ואדלעיל קאי, דמשני שזהו מה שמתרץ הך דהוה במשכן חשיבא וכו', וכן מצאתי בתוס' ישנים כתובים על קלף שלא הי' כתוב שם בדברי התוס' ועוד, וא"כ הכל תירוץ אחד.

ופי' התוס' כך הוא, שקאי אלעיל מיני', שתירץ שזהו שמתרצת הגמרא הך דהוה במשכן חשיבא וצריך להתרות התולדה בשמה, ר"ל כל המלאכות שהיו במשכן, אע"ג דלא תני להו במנין האבות בפרק כלל גדול אפילו הכי צריך להתרות התולדה בשמה, כדאשכחן דנוטע וזורע אם התרה התולדה מרכיב ומברך בשמו חייב אע"ג דלא חשוב להו בפרק כלל גדול.

והוצרכו התוס' לכתוב כ"ז, משום דלפי שינויא זה דמשני התוס', דזהו שמתרץ הך דהוה במשכן חשיבא וצריך להתרות התולדה בשמה לא יתיישב למה לה להגמרא למינקט הך דהוה במשכן חשיבא וכו', דלא הוי לה להגמרא למימר אלא ולרבי אליעזר וכו' אמאי קרי לי' אב, נפקא מינה שצריך להתרות התולדה בשמה ותו לא, ולמה תלי לה הגמרא במשכן. לכך קאמרי התוס' דמשום הכי קאמרה הגמרא הך דהוה במשכן וכו' לומר דכל מלאכות דהוה במשכן אע"פ דלא חשיב להו בפרק כלל גדול אפילו הכי צריך להתרות התולדות בשמן כגון נוטע ומבשל, והיינו מה שסיימו התוס' דנוטע ומבשל וכו'. ודו"ק. עכ"ל.

והיינו שהנ"מ בין אב לתולדה הוא שצריך להתרות התולדה בשם האב, וגם נוטע ומבשל נק' אבות, ולכן לשון הגמרא היא הך דהוה במשכן וכו'.

ויש להבין, דלכאור' אם סגנון הגמ' "הך דהוה במשכן וכו'" הוא להשמיענו שגם נוטע ומבשל נק' אבות מדוע לא נקטה הגמ' לשון זה בתחילה, היינו שגם בשיטת רבנן שהנ"מ בין אב לתולדה הוא שאי עביד אב ותולדה דידי' חייב אחת שהגמ' תאמר "הך דהוה במשכן חשיבא קרי לי' אב ואי עביד הך ותולדה דידי' לא מיחייב אלא חדא" (או כיו"ב), וכך נשמע שגם נוטע ומבשל נק' אבות?

אך הביאור בזה בפשטות:

אין ענינה של הגמ' כאן להשמיענו את הדין של נוטע ומבשל (אם הוה אב או תולדה), אלא שמאחר והגמ' אומרת שיש להתרות את התולדה בשם האב עלולים לבוא לטעות (שנוטע ומבשל לא הוה אבות מאחר ואינם מוזכרים בפ' כ"ג), ולכן הגמ' מבהירה לנו שלא נטעה.

משא"כ ברישא אין כל נפק"מ אם נוטע הוי אב או תולדה, שכן איך שיהי' הוא ב"משפחת" זורע, וודאי שאדם שזרע ונטע חייב רק אחת (ראה רמב"ם הל' שבת פ"ז ה"ט), ולכן אין כל צורך להוסיף שנוטע ומבשל הם אבות, וק"ל.



עניית אמן דחצי קדיש בפסוד"ז וברכות ק"ש¹

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ
מתלמידי הישיבה

א.

בנושא הנידון דובר רבות, ומחמת אריכות הדברים אחזור על הענין בקצרה.

הרה"ח ר' יוסף יצחק איידלמאן ז"ל עורך הלוח המופיע בסידורי תהילת ה' הנפוצים בין רחבי אנ"ש, כתב² לענות אמן על כל ה'אמן' שבחצי קדיש, בשונה מברכות ק"ש³ שיש להפסיק רק לעניית 'אמן יהא שמיה רבא' ואמן שלאחר דאמירן בעלמא⁴.

ודבריו מיוסדים על ספר המנהגים⁵: "בפסוד"ז (אם הגיע הש"ץ לאמירת קדושה, מודים וקדיש) מפסיקים לומר כל נוסח הקדושה (וכן ההוספה שמוסיפין בשבת וביו"ט בשחרית ובמוסף) ומודים, אבל לא אמן שמתקבל ואילך".

ממש"כ "אלא שלא מאמן שמתקבל ואילך", חזינן דיש לענות על כל שאר האמן של חצי הקדיש מלבד מתקבל ואילך.

1. הדברים דלהלן היו למראה כמה מרבני אנ"ש שי', המשמשים כמורייהוראה בפועל, והוטבו בעיניהם.
2. בקונטרס "דיני הפסק בתפילה" (אהלי שם), נדפס לאחרונה מחדש כתשורה משמחת הנישואין של בנו, הרב אברהם שמואל שי' איידלמאן.
3. ועד"ז בערוך השולחן סי' סו סעיף ו. וכן בסי' נא סעי' ה'.
4. סי' סו סעי' ו וכן בסי' נא סעי' ב'.
5. ע' 9 הלקוח ממכתב באג"ק ח"ג ע' קמח ומודפס בספר המנהגים בסופו ע' 103.

אבל הרה"ח ר' יואב שי' למברג בספרו "הפסק בתפילה" (ואגב, ראוי לשבח את ספרו אשר נכתב בצורה מקיפה בבהירות יוצאת מן הכלל) דחה את דבריו, דבריו הוו מילתא בלא טעמא.

דהנה דין זה בספר המנהגים לקוח הוא ממכתב רבינו זי"ע שיסודו בדברי אדמוה"ז בסידורו, ובמכתב משווה ההפסק דברכות ק"ש להפסק בפסוד"ז (חוץ מהדינים המיוחדים בפסוד"ז המובא בשו"ע סי' נא סעי' ב), ואח"כ הולך ומוכיח בדרך שקו"ט בדעת אדה"ז בסידורו ובשו"ע שבברכות ק"ש אין לענות כל אמן מלבד "איש"ר" והאמן ד"אמירן בעלמא", ואגב כך הסיק דה"ה גם בנוגע לפסוד"ז דאין לענות על כל האמן של חצי קדיש.

ובמחילת כבוד תורתם נלענ"ד מהאדמוה"ז, וכן בהסברא למקור הדין דשניהם שגו וכמו שיתבאר.

ב.

וז"ל אדמוה"ז בשו"ע זי"ע "וכשמפסיקים לקדיש יאמר 'אמן יהא שמיא רבא' עד 'יתברך' ועד בכלל וישמע מהש"ץ עד 'ואמרו אמן' ויענה אמן כי יש מחלוקת אם חייב לומר כל הנוסח 'מיתברך' ואילך כמ"ש בסי' (קנה) [נו] לכן אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק ומ"מ תיבת 'יתברך' צריך לומר מטעם שנתבאר שם ומ'תתקבל' ואילך לא יענה אמן כי אינה אלא מנהג".

וכתב הרה"ח יואב שי' למברג דממש"כ "על תתקבל ואילך לא יענה אמן כי אינה אלא מנהג" חזינן לשיטת אדמוה"ז לכל אמן של מנהג אין להפסיק, ועפ"ז דן בענייני ג' אמן'ס של ח"ק אם הוו מנהג ומוכיח ע"פ הלשון הנמצא באחרונים³ דמנהג הם⁴, ולכן היוצא לדעת אדה"ז השו"ע דאין להפסיק בעבורם.

1. והסכים עמו הרה"ח ר' יוסף שמחה שי' גינזבורג ב"התקשרות".

2. סי' סו סעי' ה. ועד"ז בפסקי הסידור ע"ש.

3. עי' בספרו ע' 220 ואילך.

4. והנה מפשטות לשון הרמב"ם ועי' לחם משנה הלכות תפילה פ"ט ה"א נוסח התפילות משמע, דאמן של 'שמיא רבה' ו'ברוך הוא' הוי מעיקר הדין וז"ל "בעת שיאמר שליח ציבור יתגדל ויתקדש שמיא רבה כל העם עונים אמן ובעת שהוא אומר ואמרו אמן כל העם עונים איש"ר. . נהגו העם כולם להוסיף בסופו נוסח זה תתקבל, ומשמע דרק נוסח תתקבל הוי הוספה דמנהג, משא"כ שאר האמן דהקדיש. ועד"ז תמצא באגרות משה (או"ח ח"ד סי"ד), ובהליכות שלמה (תש"ס פ"ו סעי' א).

וע"פ שיטתו מקשה קושיא עצומה המתעוררת דוקא לשיטתו, דאם מחמת היותם מנהג אין לענות אמן הוה לאדמוה"ז לכתוב בג' האמנ'ס דאין להפסיק בעבורם מחמת היותם מנהג, כמו שמצא לנכון לפרט על האמן של תתקבל דאין להפסיק בעבורו דאינו אלא מנהג¹, ומאי שנא?

ותירץ דפשיטא לרבינו הזקן בשתי האמן של "וקריב משיחיה" ושל "ובריך הוא" שאין לענות אמן, דמנהגם גריעי טפי מאמן ד'תתקבל' מאחר ובהם נחלקו הפוסקים אם לענותם כלל, לכן ברור דהוה מנהג ואין צורך אפי' לפרטם².

ובאמן הראשון של 'יהא שמייה רבה' שאין מועיל תירוצו דאין בו מחלוקת, כתב לבאר³, "וגם אמן על יתגדל שמייה רבה, י"ל דסבירא ליה דגרע מאמן דתתקבל, והמנהג לאמרו לא נקבע כ"כ כנוסח תתקבל, ומשום כך לא איירי ביה". ע"כ תוכן דבריו בכללות.

ודבריו אינם מחוורים כלל⁴.

מנא ליה לחלק בהתפשטות המנהג באמן. בשלמא האמן שישנם במחלוקת א"ש, אבל באמן ד'יהא שמייה רבא' דהסכימו בו כל ישראל דיש לענותו, מנא לי' לחלק (ודבריו הוו ממש דברי נביאות)?

ובפרט שלגבי מנהג שהתפשט לכל ישראל לא שייך חילוקי דרגות בהתקבלותו, מאחר דכל ישראל נוהגין כן⁵.

1. ולכל הפחות הוה ליה לציין שלושת האמן ביחד עם דין תתקבל.

2. ובעצם הדין קשה, דהנה גם לגבי עניית היתברך של איש"ר הוה מנהג וכמ"ש בשו"ע (סי' נו סעי' ז), "וכן נוהגין לענות עד יתברך ומנהג יפה הוא...". וגם זה תלוי במחלוקת (סעי' ז), ואעפ"כ פוסק אדמוה"ז (סי' סו סעי' ה') דיש להפסיק בעבור אפי' באמצע ברכות ק"ש והיפך משיטתו של הנ"ל, ולכל הפחות ברור דאין אי עניית ג' האמן דין פשוט, וא"כ הוה לי' לפרטם. ודבריו צריכים עיון גדול.

3. ע' 223.

4. נוסף על זה שאין במשמעות השו"ע בדין תתקבל ואילך שלא יענה אמן "כי אינה אלא מנהג", שבא לחדש דתתקבל הוה מנהג, אלא בא לומר עיקר הדין דאין לענות אמן טעמן ד'אינה אלא מנהג'. וא"כ הוה לאדה"ז לפרט הדין ב' האמן אע"פ שהיותם מנהג פשיטא).

5. ואולי אפשר לחלק בדוחק בין עניית אמן דתתקבל לשלושת האמן בח"ק, דבנוסח 'תתקבל', לפני כל אמן אומר הש"ץ ואמרו אמן, ולכן קס"ד דלא הוה מנהג, וקמ"ל דאינו אלא מנהג, משא"כ בשלושת האמן דחצי הקדיש דאין החזן מקדים לענייתם ואמרו אמן.

ודוחק:

א. דלא מצינו סברא זו בכל הפוסקים.

ב. יש חילוק עיקרי בין נוסח הקדיש ונוסח תתקבל כדלקמן.

ג.

והנה מה שפירש הנ"ל לשון אדמוה"ז, ומתקבל ואילך לא יענה, "כי אינו אלא מנהג" דקאי על עניית שלושת האמנים ד'תתקבל', ועפ"ז מצא לנכון להקיש דין זה לדין שאר שלושת האמנ'ס של ח"ק דאין לענותם מחמת דהו מנהג, אינו נראה נכון.

דכל הרואה לשון אדה"ז מבין דאין כוונתו באומרו "כי אינו אלא מנהג" להאמן דתתקבל דהו מנהג, אלא כוונתו כלפי כל נוסח דתתקבל גופא, דכל נוסח זה אינו אלא מנהג, דע"ז קאי אדמוה"ז לפנ"כ "ומתקבל ואילך לא יענה אמן כי אינה אלא מנהג"¹¹.

וכדמפורש בנוסח התפילות להרמב"ם "נהגו העם כולם להוסיף בסופו נוסח זה: תתקבל צלותהון..." ומוכח דכל נוסח דתתקבל הוא מנהג.

וא"כ א"א להשוות כשיטתו בין שאר האמנ'ס דחצי הקדיש לאמן ד'תתקבל', דהאמן דחצי הקדיש הדבר שעליו עונים אמן הוה דבר שבקדושה משא"כ באמן 'תתקבל' שהאמן קאי על דבר שאינו אלא מנהג.

והנה ההיתר בהפסק לעניית שלושת האמן דחצי הקדיש מוכח לא רק בלשונו של אדמוה"ז בלבד כ"א גם בסברא להמקור של דין זה.

דהנה הטעם שמותר להפסיק בברכות ק"ש לעניית אמן נלמדת בק"ו (המובא לפנ"כ בסעי' ה') "שאם מפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד של בשר ודם ק"ו לכבודו של הקב"ה".

ופשיטא דכמו בהדין ה'קל' דאין חובת ענייה ושאלה מפני הכבוד או מפני היראה, דאין דבר זה שייך כלל, אלא השאלה והענייה מותרים מחמת חשיבות הדבר שעליו עונים, ובענינו מצד חשיבות האדם שמפניו עונים (יראה וכבוד), כמו"כ ב'חמור' צריך ללמוד בהיתר להפסיק, שאין זה וודאי מצד חובת העניית אמן, שתלוי אם ישנה חובה או מנהג ענייה שבשביל זה מותר לענות, אלא על הענין שבו מוסב כל הענייה של האמן, (סעיף ע"ד מפני הכבוד והיראה), ובנדו"ד כל נוסח ח"ק הוה דבר

ג. ישנם כמה דברים דאדמוה"ז פוסק דיש לענותם אע"פ שאין הש"ץ אומר ואמרו אמן.

ד. ע"י בהערה 11.

1. ובפרט דלשיטת מילת "אינה" לכאורה אינו כ"כ מדוייק, דאם קאי אדמוה"ז על עניית כל שלושת האמנים הנ"ל למיכתב 'כי אינם' לשון רבים.

שבקדושה, וצריך לענות על כולם (חוץ מתתקבל ואילך), ולא נוגע ואיכפת לי' דאין האמן רק מנהג, הואיל וגוף הדבר הוה דבר שבקדושה.

עד"ז שייך גם במקור והסברא של פסוד"ז דדיניהם שווים, אלא שבו נתווסף עוד טעם: "לפי שאמן הוא ג"כ שבח וכעין זמרה אינו חשוב הפסק בפסוקי דזמרה".

וגם הכא חזינן דהנוגע הוא הדבר שעליו עונים, הזמרה, בכדי שיהווה חלק ממנו (כעין הזמרה), ולא איכפת לנו כלל על חובת הענייה כשיטתו הנ"ל.

ד.

והנה מפשטות לשון אדמוה"ז בשו"ע כד חזינן להו בשלימותן אין מקום למסקנתו כלל, וכדלקמן.

כתב אדמוה"ז (בסי' סו סעי' ד') "לעניית קדיש וקדושה וברכו ומודים מפטיק אפילו בפרק ואפילו באמצע הפסוק" והטעם לזה "שאם מפטיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד של בשר ודם ק"ו של הקב"ה...".

ובזה פוסק אדמוה"ז לעצם דין הפסק, דיש להפטיק לקדיש.

ובסעי' שלאח"ז (ה') ממשיך אדמוה"ז לפרט כמה דינים הנוגעים לגוף הפסקה המוזכר קודם (התלוי במחלוקת הפוסקים לגבי מה עונים) "כשמפטיק למודים ישחה ויאמר 'מודים אנחנו לך' ולא יותר ... וכשמפטיק לברכו לא יאמר רק 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' ולא נוסח יתברך...".

ובנוגע להפסקה של קדיש המוזכרת לפנ"כ מוסיף (בנוסף לעצם הדין):

"וכשמפטיקים לקדיש יאמר אמן יהא שמיה רבה עד יתברך ועד בכלל וישמע מהש"ץ עד ואמרו אמן ויענה אמן".

ורוצה רבינו לשלול בזה דעת הפוסקים דאין לענות 'יתברך' של קדיש, וכן רוצה להוסיף, דצריך הוא להפטיק מברכות ק"ש, ולשמוע מהש"ץ מאמי"ר עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן, וצריך לענות ע"ז אמן³, (ולא כמו תתקבל ואילך).

1. סי' נא סעי' ה'.

2. מה שלא הזכיר אדמוה"ז האמן ד'ברך הוא' הוא כפי שיטתו (סי' נ"ח סעי' ה') דבמדיניותו אין נוהגין לענותו.

3. ועי' עוד בהערה 4.

3. ומש"כ "וישמע עד ואמרו אמן ויענה אמן" אינו בא רבינו הזקן לשלול שאר האמנים דהקדיש דאין לענות

ואין כוונתו לחדש שרק אלה מותר לענות (כשיטתו) כי עצם ההפסק כבר כתב בסעי' הקודם, כ"א לברר דינים הנוגעים להפסקה, בנוסף לגוף ההפסקה.

וכדמוכח כפי שממשיך לבאר "כי יש מחלוקת אם חייב לומר כל הנוסח מיתברך ואילך כמ"ש בסי' (נה,נו) לכן אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק ומ"מ תיבת יתברך צריך לומר מטעם שנתבאר שם".

ומוסיף אדמוה"ז עוד דין "ומתקבל ואילך לא יענה אמן כי אינו אלא מנהג"...

דאל תטעה ותחשוב דמותר להפסיק גם ב'תקבל' כמו לשאר הקדיש המפורט לעיל בסעי' לפנ"ז "דאינה אלא מנהג" (וכשיתבאר ענין זה לעיל).

ונמצא דיש לענות על כל 5 האמנ'ס ממש"כ אדמוה"ז בעצם דין הפסק דיש להפסיק לקדיש².

ה

וע"פ כל הנ"ל, נראה דלמסקנא יש להפסיק לעניית כל חמשת האמנים של חצי הקדיש הן בברכות ק"ש³ והן לפסוד"ז⁴.

עליהם אמן אלא שמגיע ביחד אם ההמשך ד'מתקבל ואילך לא יענה, דאע"פ דכשמגיע לסוף חצי הקדיש יענה אמן, אלא לפשוט המחלוקת אם לענות על נוסח זה שהיא מנהג (ובזה נחשב כאילו אמר כל הנוסח כי יש מחלוקת אם צריך לומר נוסח זה, וכשמתכוון ועונה אמן יוצא יד"ח כפי שממשיך בהמשך) או כשיטתו בשו"ע דעל 'ברוך הוא' אין עונים כלל.

1. דהנה הלשון של המחבר (סי 10) אינו חוזר ומפרט כמו שו"ע אדה"ז, וממילא אין מקום לומר כמו שכתב הנ"ל בדעתו של אדמוה"ז, דבא אדמוה"ז לומר דאפשר לענות רק על אלה ותו לא. וז"ל המחבר "לקדיש ולקדושה ולברכו מספיק אפי' באמצע הפסוק וכה למודים אבל לא יאמר אלא תיבת מודים בלבד", וכן בלשון המ"א על סעי' זה (ד"ה מודים בלבד) פי' מודים אנחנו לך, ובברכו אומר ברוך ה' המבורך ל"ו ואמן יש"ר עד עלמאי וישתוק וישמע עד אחרי יתברך ויענה אמן, כי יש מחלוקת אם חייב לומר כל הנוסח של יתברך... יתברך כמ"ש בבי' סי' כו ומתקבל ואילך לא יענה אמן, כי אינו אלא מנהג" וחזינו מפשטות הלשון דבא להוסיף דינים נוספים ולא לפרט כל דין האמירה וכהשו"ע שעליו קאי. ובפשטות דברי אדמוה"ז קאי כשיטתו, וא"כ י"ל שכך גם פירט כאופן לשונו.

2. אף שב'ברוך הוא' פוסק דאין לענותו כלל וכן אינו מזכיר דיש לענות האמן ד'ויקרב משיחיה' משא"כ בסיודור עי' בהערה 20 וכן בהסברא למקור הדין המובא לקמן.

3. אלא שבאמן של בריך הוא ויצמח פורקניה יש להסתפק קצת אם צריך לענותם מאחר דיש צד לומר דהנוסח 'דברך הוא' ו'יצמח פורקניה' גופא הוי מנהג והעניית האמן היא לא על כללות הקדיש לפנ"ז דהוה דבר שבקדושה אלא רק על התוספת הנוסח שהיא מנהג וא"כ לכאורה אין יכול להפסיק בעבורם משא"כ האמן דשמיה רבה דווקאי גוף הנוסח הוי דבר שבקדושה (ועי' עוד בשו"ת דברי יהושע בהערה 19). וכ"ז בנוגע לברכות ק"ש משא"כ בפסוד"ז משמע בפשטות מלשון רבינו דיש להפסיק בעבור כל האמן של הקדיש (חוץ מ'תקבל').

4. וכדעת הכף החיים (סי' נא אות יא, כב וסי' טו אות כג) המיוסד בדברי האריז"ל וכהבן איש חי (וארא אות כ'),

ולפי"ז אין צורך כלל להוציא את דברי רבינו זי"ע בספר המנהגים¹ "בפסוד"ז (אם הגיע הש"ץ לאמירת קדושה, מודים וקדיש) מפסיקים לומר כל נוסח הקדושה (וכן ההוספה שמוסיפין בשבת וביו"ט בשחרית ובמוסף) ומודים, אבל לא אמנ שמתקבל ואילך" מידי פשוטם, שמשמע בפשטות שחוץ מתקבל יש לענות על כל האמנ"ס, וכפי שהבין הרה"ח ר' יוסף יצחק איידלמאן ז"ל², דבפסוד"ז יש להפסיק לכל אמנ חוץ מתקבל.

ואין זה סותר להשוואת הרבי בפסוד"ז וברכת ק"ש דשניהם שווים. דבשניהם יש לענותם, וכדמוכח לעיל מאדה"ז בשו"ע ובסידור.



גדר קים ליה בדרבה מיניה ע"פ תורת רבינו

הנ"ל

א.

במתניתין בריש אלו נערות³ תנן "הבא על אחותו ועל אחות אשתו ועל אשת אחיו ועל אשת אחי אביו ועל הנדה יש להם קנס אע"פ שהן בהכרת אין בהן מיתת ב"ד.

וגם כמו שהביא הנ"ל בספרו דעת השו"ת דבר יהושע (ח"ב סי"ז), דיש להפסיק בשמיה רבה, מאחר דהאמנ הוא מכלל הקדיש, ולהעיר מלקו"ש חל"ג (ע' 98): "ואולי י"ל בזה ע"פ המסופר מפי הרה"ג החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשער אשר פעם אחת שאלו את אדמו"ר הזקן איך לנהוג בדבר כשהמקובלים מחולקים עם הפוסקים, והשיב אדמו"ר הזקן מסתמא יש לנהוג כהמקובלים, ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו כתב שיש לילך אחר הפוסקים, והשיב כן כותבים הפוסקים (ושו"ע נמשך אחר הפוסקים), אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים (ובהערה, וכן הכריע בסידורו בד"כ כהמקובלים ולא כהפוסקים)", אף דלנדוד"ד אין זה נוגע כ"כ דהוא הדין גם לפי כמה מהפוסקים.

1. המבוסס על האגרת באג"ח ע' קמח ושם הלשון "למעשה שאלתי את פי כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א ואף אשר בפסוד"ז יאמרו כל נוסח קדושה ומודים אבל לא אמנ שמתקבל ואילך.
2. ובפרט שספר המנהגים נכתב עבור ההבנה לכל עמא דבר, שאינם יודעים לדייק להשוות ולהקיש ע"פ המכתב המודפס בסוף וכו' ואכמ"ל.
3. כתובות כט, א.

ולקמן בגמ' (ל, א) למדים מדין זה, שאע"פ שמחויב כרת אעפ"כ נענש גם בקנס¹ ולאפוקי מדברי נחוניא בן הקנה דתניא "רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין מה שבת (כמיתת ב"ד) מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יום הכפורים (כרת) מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין", היינו דאין נענשין עונש כרת ותשלומין יחד.

ונמצא מחלוקת ר' נחוניא בן הקנה וחכמים בקים לי' בדרבה מיני', לחכמים כלל זה נאמר דווקא במיתת ב"ד ותשלומין, משא"כ לר' נחוניא בן הקנה אף בכרת ותשלומין אמרינן קים לי' בדרבה מיני' ופטור מתשלומין, וצריך להבין במאי קמיפלגי?²

ויתר על כן, לכאורה נראה יותר דברי ר' נחוניא, דבפשטות הסברא דקים לי' בדרבה מיני' שעונש גדול יפטור את הקטן, וא"כ מנא לי' לחלק בין כרת למיתת ב"ד בקים לי' בדרבה מיני'?

ב.

ואולי אפשר לבאר פלוגתתם מיוסד ע"פ שיחת רבינו זי"ע³.

איתא בגמ' דידן (ל, א) "אמר ר' יוסף וכן תני רבי חייא מיום שחרב בית המקדש אע"פ שבטלו סנהדרין ארבע מיתות ב"ד לא בטלו, הא בטלו להו? אלא דין ד' מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו".

ובתוס' הקשו "אבל קשה דחזינן כמה עבריינים ועובדי עבודת כוכבים שמתים על מטותם".

ומתרצים "וי"ל דע"י תשובה הקב"ה מיקל ולפעמים מוחל לגמרי או זכות תולה לו ואינו נפרע ממנו בחי"י".

ובאגרת התשובה (פ"ד) הקשה אדה"ז עד"ז לגבי כרת "והרי נמצאו בכל דור כמה וכמה חייבי כריתות ומיתות והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים"⁴?

1. זהו שיטת רש"י ועי' בתוס' ד"ה 'הכל מודים'.

2. ואף דדין זה ילפינן מקרא ופליגי במחלוקת דורשין, עדיין הא גופא טעמא בעי.

3. לקו"ש חל"ט ביאורים באגרת פ"ד ע' 203.

4. על אתר, ד"ה 'דין ד' מיתות'.

5. ועי' שם מה שתיירך.

ומקשה רבינו בדברי התוס' ואדמוה"ז, דבתוס' צ"ב למה הקשה רק במיתות ב"ד והרי השאלה שייכת גם בכרת?

ועוד דבכרת קושיא זו אינה תלוי' בהחידוש דלאחר הסנהדרין גם אז לא בטל מיתות ב"ד, דלכתחילה אין כרת תלוי בידי אדם, וא"כ הוה לי' לאקשוויי טפי מכרת. ובאדמוה"ז צ"ב בקושייתו, והרי אפשר שחזר בתשובה ואינו מחוייב כרת כתירוץ התוס' ולמה לא נחית לפרש הכי?

ובפרט דאדמוה"ז מביא דין זה דתשובה מכפרת כבר קודם בפ"א

ומתרץ רבינו ע"פ הגדרת מהותם בתוכנם של עונשי מיתת ב"ד וכרת, דכרת הינו תוצאה טבעית שנטבע בבריאה ממעשה החטא, דע"י שנכרת משרשו ומקורו בקדושה שהיא מקור חיותו בגרימת מעשה החטא כתוצאה אוטומטית נפטר פחות מגיל שישים) דגם בלי שום פעולה של עונש של ב"ד עקב מעשה העבירה, אלא באופן ממילא בתוצאה מהמעשה נכרת (ולדוגמא צרעת)¹.

משא"כ מיתת ב"ד הינו עונש הנפעל ע"י פעולה של ב"ד, דמצד תוצאת העבירה גרידא לא נגרם תוצאת עונש, ונדרש לב"ד להעניש.²

והיוצא, דמיתת ב"ד היא חיוב הנוצר ע"י מעשה העבירה, משא"כ כרת הינו תוצאה טבעית הנגרם ממעשה האיסור.

ולפ"ז מבואר היטב השינוי בקושיית תוס' האדמוה"ז, דלקושיית אדמוה"ז בכרת אין תשובה מועילה, דאינו עונש שאפשר לקבל מחילה אלא תוצאה טבעית ממעשה העבירה, וא"כ איך נמצאו בכל דור כמה וכמה חייבי כיתות ומיתות שהאריכו ימיהם בנעימים. וכן בתוס' לא הקשה מכריתות ומיתות בידי שמים כי ע"ז שייך תשובת האגרת התשובה.

1. וע"ד שכר מצוה מצוה שהשכר היא תוצאה מהמצוה גופא.

2. ואולי אפשר להוכיח קצת גדר זה מתוכנם של עונשים אלו, דבמיתה העונש היא במיתה איך שנהרג דבהמיתה היא עונש של מעשה החטא, משא"כ כרת אין ענינה ותוכנו אופן מיתתו אלא עצם המיתה דאינו חי יתר מ' 60. והסיבה היא שתוצאת האיסור נכרת הוא ממקור חיותו, ואתם הדבקים באלוקים חיים כולכם היום, ובאופן ממילא כתוצאה טבעית אינו עובר את גיל ה' 60.

ג.

וע"פ יסוד זה בתורת רבינו בחילוק בין כרת למיתה, אפשר לבאר את שיטת חכמים דקים לי' בדרבה מיני' נאמר רק במיתה.

בפשטות סברת קים לי' בדרבה מיני' היא, דחיוב עונש החמור יפטור ויכלול את חיוב עונש הקל, דע"י שנענש עונש החמור נחשב כאילו כבר קיבל את עונשו הקל.²

ולפ"ז מובן בטו"ט סברת רבנן בקים לי' הנוגע למיתה בלבד, דמאחר וסברתם היא דחיוב עונש הגדול נחשב כנושא בתוכו את הקל, ולכן נאמר רק במיתה דהיא חיוב עונש, וממילא שייך לכלול את חיוב הקל דשתיהם הם מאותו מין ולכן כלול בהכלל דקים לי' בדרבה מיני', משא"כ בנוגע לכרת אין הוא מאותו סוג, דאין הוא חיוב ואין הוא יכול לכלול חיוב הקל, אלא מהותו היא תוצאה ממילא של מעשה העבירה.

ולפ"ז יוקשה לאידך לר' נחוניא בן הקנה כסברת קים לי' דנכלל גם כרת.

ד.

ואולי אפשר לומר לפי ר' נחוניא דלמד דגדר קים לי' באופן אחר, ולא קשה לשיטתו כלל החילוק המהותי שישנו בין כרת ומיתה.

דאפשר לומר דאין סיבת קים לי' מחמת העונש אלא מצד המעשה, והעונש מיתה וכרת אינם טיבה הגורמת לקים לי' אלא טימן על מהותו של מעשה האיסור, וכדלקמן.

הנה, המאחד בין כל איסורי התרה דהעובר על כולם עשה מעשה נגד רצון ה', ועקב זה באופנים מסוימים מגיע עונש בהעברת רצון ה'.

1. ואף דנאמר ההכלל דקים לי' במקום דאינו חייב בפועל מיתה דגם בחיוב מיתה שוגג כשאין עונש מיתה בפועל, אפי' הכי נפטר מהתשלומין, אפ"ל דמ"מ חיוב מיתה מצד חפצא האיסור ישנה אלא שמצד דהגברא שוגג א"א להענישו, לכן גם הכא שייכי הכלל הנ"ל דחיוב העונש מיתה (אף בלי ביצועו מצד חסרון בהגברא) יכלול את עונש הקל.

2. וצד זה מוכח מתוס' ד"ה 'רב אשי אמר בזר' (ל, ב) בדעת ר"נ בחיוב של הזמה מיתה ותשלומין דלא אמרינן קים לי' בדרבה מיני' מאחר דחייב מצד חיוב אחד ב' דברים ולא שייך דיכלול חיוב עונש אחד יפטור את עונש השני, מאחר דשתיהם אתי מכח חיוב הזמה ואפי' חיוב אחד לא קיבל דחיוב הזמה כולל שתי דברים, לכן לא שייך דחיוב הגדול יכלול ויפטור את הקל ויש להאריך ואכ"מ.

וי"ל דהעונש שהיא תוצאה מהאיסור מבטא את תוכנו של האיסור, דאם התוצאה ועונש היא כללית זה מסמן שמעשה האיסור היא פגיעה כללית, שלכן כתוצאה מכך מדה כנגד מדה, מגיעה תוצאת עונש כללית.

ועפ"ז נראה לברר יסוד גדר קים לי', דע"י שעובר במעשה איסור הכללי נכלל במעשה ג"כ את העברת הרצון הספציפי.

ולדוגמא, העובר על איסור ע"ז ר"ל שמהותו היא כפירה כללית בכל התורה ומצוותיה, ד"כל העובד ע"ז כאילו כופר בכל התורה כולה ובו זמנית עובר על איסור פרטי, י"ל דמצד קים לי' נכלל מעשה הקל בענין הכללי, דאין ערך כלל למעשה איסור הפרטי מול מעשה הכללי (ועד"ז גם בשבת ד"כל המומר לשבת מומר לכל התורה כולה").

ועפ"ז י"ל לגבי כרת ומיתה דהיותם תוצאות כלליות (מחמת חיוב העונש או טבע האיסור דלעיל) מסמנים שתייהם על מהותו של מעשה האיסור דהיא ענין הכללי וממילא נכלל במעשה גופא את האיסור הקל כדלעיל.

וכן לשיטתו אין חילוק מקים לי' בין כרת למיתה.

סיכום:

לחכמים קים לי' שייכת לחיוב העונש, משא"כ לר' נחוניא שייך למעשה איסור ולשתייהם סברתו של קים לי' היא שהדבר הגדול נחשב כאילו בולע ונושא בתוכו את ענין הקל.

ה.

ואם כנים הדברים, יש לבאר עפ"ז גם את שורש פלוגתתם דחכמים ור' נחוניא, דהנה, דין קים לי' ילפינן (לו, ב) מהפסוק "ולא יהי' אסון באשה ענוש יענוש" (שמות כא, כב) דאם יהי' אסון באשה ויתחייב מיתה לא יענוש בעונש תשלומין על הוולדות.

ואפשר לומר דאזיל כ"א לשיטתו:

לפי חכמים דהו אקים לי' הוא דין בחיוב העונש ודאי דהכא דמתחייב שתי חיובים ילפינן דין קים לי'.

משא"כ לר' נחוניא דהגדר דקים לי' הוא במעשה האיסור אפ"ל דילפינן באשה מעוברת, דלפי הדיעה דעובר ירך אמו, היינו דהוולד הוא חלק מהאשה והמעשה עבירה אם יהי' אסון הוא כללית דפעולת ההריגה באשה וולדותיה הם הריגה אחד של האשה שכוללת גם ולדותיה ואזיל לשיטתו ד'קים לי' בדרבה מיני" היא במעשה וחייב על מעשה הריגת האשה הכוללת גם מעשה הריגת הוולדות וממילא נפטר מחיוב תשלומין.



שיטת רש"י בשן דלא מכליא קרנא

הת' שמואל שי' רבינובין
תלמיד בישיבה

א.

תניא (ריש ב"ק דף ג' ע"א): "ושלח זה הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור". והקשו בגמ': טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור הא לאו הכי במאי מוקמת לה אי קרן כתיב אי שן כתיב". - מדוע התנא מוסיף פסוק נוסף לרגל מן התורה? דאע"פ שמהמילה "ושלח", לא משמע דווקא רגל. מ"מ מוכרח דאזיל על רגל, דהרי שן וקרן כבר נתבארו בפירוש. ותירצו: "איצטריך סד"א אידי ואידי אשן והא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא". - דללא הפסוק ד"משלחי רגל כו' הו"א לומר דגם ושלח אזיל על שן, רק שבא לחדש שאף ללא כילוי הקרן, יתחייב. קמ"ל ש"ושלח" איירי ברגל.

וברש"י (ד"ה "אידי ואידי") פירש דכילוי הקרן היינו: "שאכלה ערוגה וסופה לחזור ולצמוח ולא כתחילה". ובפשטות, כוונתו היא שערוגה זו עתידה לחזור ולצמוח, ומשום כך אין כאן כילוי הקרן. רק שהנזק הוא בכך שערוגה זו לא תצמח באופן איכותי כבתחילה.

ובתוס' (ד"ה "הא דלא מכליא קרנא") ביאר שכוונת רש"י היא על שחת. דהחידוש בכך הוא, שזוהו צמח הגודל במהירות. וממילא אין היזק, בהמתנה לגידול הפרי. רק שהקושי כאן הוא דאם כך הבעלים מפסידים בפועל השחת, שיכלו לקצור ולקחת

לעצמם. וא"כ יש כאן כילוי הקרן, היינו גוף השחת שנאכל. וממילא אף מקרה זה נקרא "מכליא קרנא".

ב.

ובגליון אלפסי ביאר שיטת רש"י הנ"ל באופן מחודש:

דבאמת מה שאכלה הבהמה בפועל, אין סברא כלל לפוטרו, במקום שמחסר הנאת הבעלים. ברם, כל זה באכילת סתם תבואה וכו', אמנם בשחת יש חידוש, שגידולו מחדש אינו באופן איכותי (ועכ"פ כבתחילה). וא"כ כשבאים לחייב את בעל הבהמה על אכילת השחת, אין מקום לחייבו על עצם השחת שנאכל. כי אף הבעלים לא היו רוצים לקצור השחת, משום שע"ז יגרעו באיכות השחת. רק ההפסד מתבטא בזה שהבהמה אכלה השחת האיכותי. דאע"פ ששחת זו עתידה לצמוח מחדש, מ"מ כללות התבואה לא תצמח באופן איכותי כבתחילה, וממילא הפסיד את איכות השחת מהבעלים. ועפ"ז אתי שפיר מדוע אין זה מכליא קרנא, כי עצם התבואה עתידה לצמוח, רק שלא כבתחילה.

ולפי"ז ביאר את מחלוקת רש"י ותוס', שנחלקו, האם היזק בכוח שמיה היזק אם לאו:

רש"י למד, שמכיוון שבפועל הבעלים לא היו קוצרים. אין מקום לחייב על אכילת השחת, משום שאין כאן היזק ממשי - שעתידיה לצמוח. ברם תוס' הביין שמכיוון שבכוח יכלו הבעלים ליהנות, דהיינו במקרה שהבהמה לא הייתה אוכלת, שהיו קוצרים תבואה ושחת איכותיים. א"כ אע"פ שבפועל הבהמה כילתה השחת, מ"מ יש כאן הפסד בכוח של שחת איכותית. ומשום כך אף מקרה זה נחשב ככילוי הקרן.

ג.

ובביאור זה הקשה המנחת יהודה, דלכאורה, מהי הסברא לפטרו מתשלום במקרה זה. דאע"פ שאין כאן כילוי קרן התבואה, מ"מ יש לחייבו מצד זה שנהנה וחסר.

ביאור הדברים:

ידוע שאדם שנהנה מממון חברו ללא הפסד הבעלים, פטור מתשלום. היינו דאף שנהנה מממון חברו, מ"מ היות שלא חסר לחברו כלום, "כופין על מידת סדום"

1. דף ב' מדפי הרי"ף, ד"ה "ולא שנא לא מכליא כו'.

ופטור מתשלום. אמנם כ"ז שבאמת לא חיסר כלום דאם חיסרו אפי' פרוטה, (ואפי' אם אין זה היזק ממשי, אלא רק חיסור שימוש וכדו'), משלם כל דמי הנאתו.

ובנדו"ד, כשהבהמה אוכלת השחת, אע"פ ששחת זו עתידה לצמות, אין גידול זה בערך איכותי וממוני לשחת הקודמת. דהיינו שבהנאת הבהמה, חיסרו ממון. וא"כ הדין נותן, שהבעלים ישלמו את כל דמי השחת הקודמת. ומניין הסברא לפוטרו במקרה זה?

והנה מצד הסברא היה מקום לבאר: דבעצם אין כאן שום נזק. דמה שהבהמה אכלה, יחזור ויצמח, אלא רק שגורע מאיכות התבואה. ולזה אין לקרוא נזק, אלא גרמא בעלמא בלבד. כי גירעון זה נגרם רק לאחמ"כ, בעת גדילת הקרקע, וממילא א"א לקרוא לזה נזק מאכילת השחת.

אבל באמת זה ברור, שסברא זו לא מתאימה לשיטת רש"י. מכיוון שאם נאמר שאין נזק בעצם אכילת השחת, א"כ אין שום טיבה המחייבת אותו תשלום. אלא ע"כ שיש נזק באכילת השחת (שרואים בגלוי שחיסרו השחת) וזהו נזק עכשווי, רק עכשיו זהו בהעלם ובהמשך יבוא לידי גילוי. אבל זה לא שאין כאן שום נזק, כפשוט.

בהשקפה ראשונה היה נראה לומר: באמת אין הפסד כלל בגוף השחת, דמשום כך אין מקום לחייב על מה שנהנה. כי השחת והתבואה הם בעצם ב' דברים נפרדים לגמרי, דהיינו שני עניינים שונים. דהיינו שהנזק שיש בשחת, זה דבר אחר מהתבואה הצומחת. וזה כמו שנהנה בדבר א', שאין בזה הפסד בפרט הב'.

אבל גם זה אינו נכון, דלפי שיטת רש"י הנ"ל, שכל הנזק שבתבואה הוא רק מחמת השחת. אין מקום לחלק את הערוגה לב' עניינים נפרדים, שהרי באמת יש כאן מציאות אחת. במילים אחרות: הנזק של התבואה הצומחת, נמצא כבר בעת אכילת השחת, רק שהוא בהעלם כנ"ל.

ד.

ולהבין זה יש לחקור בשיטת רש"י:

דהנה תוס' כאן נחלק מפרש"י, דלפי שיטת תוס' לא מכילא קרנא, פירושו: "שטינפה פירות להנאתה". - שהבהמה לכלכה הפירות להנאתה, דבעצם הפירות קיימים, רק ששוים פחות ממה שהיו קודם.

ולהבין סברת רש"י שהעמיד באופן הנ"ל, ולא ביאר בפשטות כשיטת התוס'. דהרי ביאור התוס' מתקבל מיד במושכל ראשון: "דלא מכליא קרנא" פירושו - הורדת שוויו של הדבר, ללא כילוי גופו. ולמה לרש"י להביא מקרה מוגדר: שאכלה שחת, שצומחת בזמן קצר, והנזק הוא רק בחיסרון התבואה דלאחמ"כ. דלכאורה מה גריעותא מצינו, בפירוש התוס'?

גם קשה, דמהלשון "לא מכליא קרנא", משמע שיש היזק בדבר עצמו, רק שהוא לא בשלימות. אמנם לרש"י בתבואה עצמה, לא נפעל בפועל ההיזק. רק שע"י אכילת השחת, נגרם לאחמ"כ, היזק בתבואה. דזהו דוחק.

ולכאורה היה מקום לומר, שכל מה שרש"י נדחק בכך, כי בשיטת התוס', קשה דוכתא: דהנה בתוס' התקשה, דלפירושו שהמילה "ושלח", מחדשת המקרה של טינוף הפירות, א"כ טינוף פירות וכדו', צריך להיקרא אב, ולא תולדה. ובגמ' מצינו שנקרא בשם תולדה. וע"כ שאין מקום לומר אפי' בהו"א, שזהו כוונת הפסוק.

והנה בתוס' תירצו: "דפשטיה בקרא איירי דמכליא קרנא וכו'" דמצד האמת, הפסוק לא איירי בטינוף פירות. ומה שאנו מדייקים כך, זהו חידוש ודיוק גרידא. דלימוד ודיוק מפסוק, אינו חשוב כ"כ, שמצדו מקרה מסוים, יקרא בשם אב. (ורק מה שנקרא תולדה, יכול להיות מצד דיוק). כי שם התואר דאב, ניתן רק על דבר הכתוב בפירוש בפסוק, משא"כ בנדו"ד.

אמנם בשיטת רש"י י"ל בפשטות, דגם דבר הנלמד מדיוק, נקרא בשם אב. כי אע"פ שזהו דיוק בעלמא, סוף סוף נלמד ממילה מפורשת בתורה. וממילא אין לומר ש"ושלח" זהו טינוף פירות, כי מקרה זה נקרא בשם תולדה, ולא אב.

ברם אין זה נכון דברש"י הראשון במסכת כתב: "אבות קרי להנך דכתבינן בקרא בהדיא", דמשמע בפשטות, דאב נקרא רק מה שמפורש בקרא בהדיא. וכשיטת תוס'. והדרא קושיא לדוכתא, מה ראה רש"י בפירושו, על ביאור תוס'?

1. ומ"ש רש"י בקשר לאב דבור (ט' טפחים), לעניין נזיקין (ד"ה "וזה אב לנזיקין", דף ג ע"א): "דהא מדיוקא דקרא נפקא מדכתיב וכו'. דמשמע דס"ל דאפשר לדייק אבות נזיקין מפסוקים. י"ל בפשיטות: במקרה דידן, לא שן כתיב ולא רגל כתיב, וממילא כל הלימוד הוא מדיוקא דקרא בעלמא. אמנם במקרה דבור, השם בור כתיב בהדיא, רק שדין בור לא נכתב במפורש, ואת זה שייך ללמוד מדיוק. ובמילים אחרות: גם אבות נלמדים מדיוקים, ברם כל זה, ששם האב כתיב בפרשה. רק שפרטיו נלמדים מהדיוק. אך כששם האב אינו כתוב בתורה, אין ללמוד מדיוק, כנ"ל. וק"ל.

ה.

והנה פירושי רש"י ותוס', מחולקים בעצם מהותם. דלתוס' פעולת הנזק, נפעלת בדבר עצמו. דהיינו שהבהמה מטנפת הפירות עצמם, רק שהנזק אינו בגוף הדבר, היינו בגוף הפירות ממש. אמנם לרש"י פעולת הנזק, אינה בדבר הניזוק כלל. דהרי במה שהבהמה אוכלת כעת, לא נגרם שום נזק, רק שלאחר גידול התבואה, יתגלה הנזק. ויש להבין שינוי זה.

והנה נ"ל שלרש"י היה קשה לפרש כתוס', שפעולת ההיזק היא בעצם הדבר. דבדרך זה, לא מובן כלל סברת הגמ', שיש לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא. דהרי בפועל הוא מזיק. ומה נוגע שאינו מזיק את עצם גוף הדבר, סוף סוף מזיק הוא את שוויו עכ"פ. וא"כ מהיכי תיתי שייפטר ע"ז?

אמנם בשיטת רש"י לא קשה כלל. כי מקרה זה מדובר בנזק עתידי, ולכן בשעת מעשה אינו נקרא בשם מזיק.

ביאור הדברים:

בעת אכילת הבהמה, אין בו שום גדר של מזיק. הן מצד זה שבשעת ההיזק, אי אפשר לשער סכום ההפסד. והן מצד זה שפחיתת התבואה דלאחמ"כ, אין ניכרת כלל, היינו שגם בשעת ההיזק, אין ניכר כ"כ הנזק. דאע"פ שבפועל התבואה חסרה, מ"מ הרואה חיסרון זה, יודע שבקרוב תבואה זו עתידה לצמוח. וממילא לא ניכר כ"כ ההיזק שבדבר. ולכן אינו יכול להקראות בזמן זה בשם מזיק.

רק שבזמן זה הוא מזיק בכח. היינו שע"י אכילת הבהמה כעת, נפעל היזק עתידי בתבואה החדשה. דנזק זה יתגלה בפועל רק בגידול התבואה, דאז גם יקרא בשם מזיק ממש. ואע"פ שבעת אכילת הבהמה, ברור הדבר, שהתבואה דלאחמ"כ תפסד. מ"מ זהו רק בכח כנ"ל.

ולכן היה הו"א לומר דפטור על נזק עתידי זה. במיוחד שזהו נזק שאינו בגוף ועצם הניזוק (דכמות התבואה שנאכלה, תחזור כמקודם). וע"ז מחדשת התורה, שגם בנזק מסוג זה, יתחייב לשלם.

וי"ל שזהו גם מה שכתב רש"י, דהתבואה תחזור ותצמח, אך "לא תחלה". דהיינו כנ"ל, שאי אפשר לשער כלל הנזק בעת אכילת הבהמה, דגם כמות התבואה, לא

1. ע"ד קושיית המהרש"א בשאלת רש"י (שם) ואכ"מ.

תשתנה. רק שבאכילתה גורעת מהאיכות ועוד שגם שינוי זה, יתגלה בעת צמיחת התבואה, שלא תהיה כבתחילה ממש.

על כל פנים, הדבר ברור: רש"י לא רצה ללמוד כפירוש התוס', שיש סברא לחלק בין מכליא קרנא ללא מכליא קרנא. כי זה פשוט, שכשמזיק בגוף הדבר, מזיק הוא, ואין מקום להקל עליו. ולכן הסביר כפירושו כנ"ל.

ו.

וע"פ יסוד זה נבוא לתרץ שאלת המנחת יהודה.

מכל הנ"ל עלה בידנו, דלשיטת רש"י שם מזיק, זהו רק בעת גידול התבואה החדשה. וכל זמן שלא גדלה התבואה, אינו נקרא מזיק אלא בכח, דהיינו שיש בו כעת הכרח שבעתיד, יקרא מזיק. אמנם בפועל בזמן זה, אינו מזיק.

והנה בדין נהנה וחסר, חיוב התשלום הוא מצד ההנאה. רק שחיוב זה תלוי בהיזק כלשהו עכ"פ. שאז דווקא לא שייך הסברא ד"כופין על מידת סדום", כיוון שנחסר ע"י הנאתו. ומשום כך י"ל שזהו דווקא שהנזק בשעת ההנאה. אמנם כשהנזק בזמן אחר, אין מקום לחייב על עצם ההנאה, כי בזמן ההנאה לא הזיק כלום.

ועד"ז גם בנדר"ד: בשעת אכילת הבהמה, אינו נקרא בשם מזיק, דאין הפסד עכשווי בדבר ממשי. הן מצד שא"א להעריך סכום זה, והן מצד שזהו לא ניכר. וממילא אין לחייב כלום על הנאתו, ד"כופין על מידת סדום". ומה שאח"כ תחסר התבואה מאיכותה הקודמת, אין זה בזמן ההנאה. ולכן אין לחייבו על דמי ההנאה. אלא רק על נזקו בחיסרון התבואה ובזה "לא מכליא קרנא". ואתי שפיר כל הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



חטא המרגלים וטענת בני גד

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
מתלמידי הישיבה

א.

ברשימות (חוברת נא ע' 5 ואילך) מבאר הרבי את הקשר בין ג' ענינים המבוארים בפרשת מטות שהנקודה המשותפת שבהם שתוכנם לעלות ולברר את החלק הכי תחתון בגשמיות (כשניתן לברר ומה שאי אפשר לברר צריך לדחות וע"ש), ושם מבאר שטענת בני גד היתה הפוכה מחטא המרגלים.

וזלה"ק שם: "והנה זו היתה טענת בני גד ובני ראובן, שכיון שכל שלמעלה יותר נופל למטה ביותר ועכצ"ל, מטעם זה שבחוץ לארץ נסתרים ניצוצי קדושה גבוהים יותר מארץ ז' עממין, ולכן רצו להתעסק בהם דווקא ולא בארץ ישראל. ומטעם זה גופא עשו הטפל עיקר כו' (שהקדימו מקניהם לטפם) שבדצ"ח ניצוצות יותר גבוהים מבמדבר כנ"ל, ונמצא שהוא "היפך ממש מחטא המרגלים" שלא רצו בירידה כלל ומשה לא רצה בזה שחפץ היה ע"ד בירור ימי שלמה, ואמר משה רבינו שבנ"י הם כבר במדרגה זו ע"ד שרצה להשפיע בהם בחי' הראיה". עכלה"ק.

וממשיך לבאר שבני גד ובני ראובן הוכיחו למשה שזה לא יפעל בהם ירידה. וא"כ זה חלק מעבודתם והסכים להם משה בתנאי שיעברו חלוצים כי צריכים חיזוק לעבודה והחיזוק ייעשה ע"י כניסתם לארץ. ובביאור זה מתרץ רבינו שאלה שהקשה בתחילת הרשימה, כיצד ניתן לומר שבני גד ובני ראובן חזרו על טעות המרגלים שוב מיד אחרי תום חטא המרגלים.

וע"ד ביאור זה מבאר רבינו גם בשיחת ש"פ חוקת תש"נ (סה"ש תש"נ עמ' 545) שבוודאי נזהרו בתכלית שלא לחזור ח"ו על הטעות של אבותיהם שנשמרו במדבר, וכוונתם של בני גד ובני ראובן הייתה לתקן את החטא דדור המדבר ורצו להתיישב כבר בג' הארצות דקיני קניזי וקדמוני, בכדי להביא ולזרו ירושת הארץ בשלימותה.

והנה בביאור זה צריך להבין: א. כיצד ניתן לומר שטענת בני גד ובני ראובן הייתה הפוכה מחטא המרגלים, והרי שם (במדבר לב, ח) בפרשה משה אומר לבני גד ובני ראובן שהם חוזרים על אותה טעות בדיוק כמו המרגלים, "כה עשו אבותיכם בשלחי אותם מקדש ברנע לראות את הארץ וגו'", והנה קמתם תחת אבותיכם וגו' משמע בפשטות שטענת בני גד ובני ראובן הייתה שווה לחטא המרגלים, ולכן משה לא התרצה.

ב. ובעיקר צריך להבין שהרי בלקו"ש (חלק ט' ע' 18) לומד רבינו שטענת בני גד הייתה שווה לחטא המרגלים, שגם בני גד ובני ראובן רצו להישאר במדבר (לא בגלל שרצו לברר בירורים נעלים או לזרז שלימות ירושת הארץ אלא) מפני שחיבבו את המזן ולא רצו להתעסק עם גשמיות. וממשיך רבינו שזהו ממש בדומה לחטא המרגלים שלא רצו להיכנס לארץ ולהצטרך להתעסק עם האדמה בשביל שיהיה להם לחם אלא חפצם היה להשתמש רק בלחם מן השמים. א"כ נשאלת השאלה במשנה תוקף, כיצד מבאר רבינו ברשימות ובספר השיחות שטענת בני גד הפוכה ושונה מחטא המרגלים.

ב.

והנה יש לבאר זה בדרך אפשר, ובהקדים ביאור מהו חטא המרגלים, דלכאורה: גם בזה מוצאים אנו סתירה, דבגמ' סוטה (לד, א) איתא ומובא ברש"י (במדבר יג, ב; ד"ה שלח לך²) שלח לך לדעתך אני איני מצווה לך... אני אמרתי שהיא טובה כו'. א"כ משמע שזה היה ברצונו של משה ולא היה ברצון הקב"ה (אלא רק בהסכמתו), ואילו בחסידות³ משמע שמשה לא רצה בזה, כיון שמשה רצה להביאם לעבודה תמה בבחי' ראייה כמו שהיה מדריגתו ושילוח המרגלים ענינו המשכת מ"ד שיתן כח בעבודה אח"כ שיהיה העלאת מ"ן, ומשה רבינו לא רצה בכל העבודה הזאת אח"כ, וכבר נתבאר בזה עפ"י מ"ש רבינו בלקו"ש⁴ שאין הכוונה ח"ו שמשה עשה זאת נגד הקב"ה רק שבזה צריך שיבוא מדעתו של משה ולא ע"י ציווי, ולזה הקב"ה

1. וראה בזה בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" דישיבתנו גליון רלה ע' 109.

2. וראה ער"ז בלקו"ש חל"ג ע' 79.

3. המשך תער"ב ח"א ע' לב ובח"ב ע' א'לה ובאוה"ת פ' שלח ע' תמו.

4. חלק יג עמ' 42.

אומר למשה שלח לך לדעתך שזה יבוא גם מצד הנברא. וא"כ נמצא שבאמת הקב"ה חפץ בזה, ומשה מצד ענינו לא רצה בשליחת המרגלים רק רצה לפעול בבני" ראייה באלוקות ושיכנסו לארץ ישראל ויהיה מיד גאולה שלימה (וכמו שיתבאר לקמן) והקב"ה אמר למשה שלח לך לדעתך שתתרצה בשילוח המרגלים.¹

ג.

אך ביאור זה אינו מספיק, דהנה במאמר ד"ה שלח לך תשי"א (סה"מ תשי"א ע' ק) מבאר רבינו, שמשה רצה גם בתחילה בשילוח המרגלים בשביל לתת כוח בעבודה אח"כ שיוכלו לפעול עם הגשמיות, וזהו בחי' הראיה שמשה רצה לפעול בבני" (וע"ש באריכות הביאור), ולכאורה ה"ז סותר למה שנתבאר לעיל שמשה מצד ענינו רצה לפעול גילוי אלוקות באופן של ראייה ושלא יצטרכו כלל לעבודה בארץ ישראל, ורק המרגלים הם אלו שרצו לתור את הארץ (להוסיף כוח ויתרון בעבודה כמבואר בכ"מ). א"כ הדרא קושיא לדוכתא, דכאן משמע שמשה רצה בשילוח המרגלים, ואילו בכ"מ² משמע שענין הראיה שמשה רצה לפעול הוא לא ענין שילוח המרגלים.

וי"ל הביאור בזה עפ"י מה שמבאר אדמוה"א (הנחות תקע"ז ע' רס"ו) שהיה בבקשת משה מהקב"ה לראות את הארץ ג' שלבים, דבתחילה רצה הוא בעצמו להכניס את עם ישראל ולא יהושע, ואז היה גאולה שלימה, וכפי שמביא אדמו"ר הצ"צ (אוה"ת ואתחנן ע' סה) בשם המגלה עמוקות וילקוט ראובני שבאם משה רבינו היה מכניסם לארץ ישראל ובונה את בית הבחירה היה גאולה שלימה ונצחית, וזה ענין הראיה של משה רבינו שאותה רצה לפעול בעם ישראל, ועי"ז יהיה גאולה שלימה.

ומאחר שלא נפעל בקשתו, אזי היה שלב ב' בבקשת משה והוא שמשה יכנס לארץ, אבל לא בתור זה שמכניס את עם ישראל, אלא יהושע יכניס את עם ישראל והוא יכנס בנפרד, וגם אז הוא יפעל ראייה ע"י כניסתו ויהיה באופן פנימי, וגם

1. ועד"ז נצטרך לומר בלקו"ש חל"ג ע' 79 דאף שאפשר להבין משם דהקב"ה לא רצה בשילוח המרגלים אבל עפ"י הביאור בחי"ג צריך לומר גם כאן דזה שהקב"ה אמר שאין צורך כיון שרצה שזה יבוא ממה (כמובן שמדובר רק על 'לתור' את הארץ ולא לרגל (ולזה גם הקב"ה הסכים), וכפי שמבואר בהמשך השיחה.

2. וכפי שמבואר בתחילת המאמר מרז"ל עה"פ ותקרבו אלי שהמרגלים רצו לתור את הארץ וביקשו זאת ממשה ומשה נתרצה שלא יחזרו בהם ולא ירצו להיכנס כלל לארץ ישראל.

3. וראה זה בפירוש בהמשך תער"ב ח"ב עמ' לב וע' אלה.

בקשה זו לא פעל, ולכן אמר לו הקב"ה עלה ראש הפסגה ומשם יראה את הארץ ויפעל עי"ז ראייה במקיף שהיא תסייע לעבודה.

ד.

ועפ"ז י"ל בדא"פ שבתחילה משה לא הסכים לשילוח המרגלים שיתנו כח בעבודה, אלא רצה גאולה שלימה מצד היותו "רעיא: מהימנא" והיה אוהב אמיתי לישראל ורצה שיהיה גילוי אלוקות מצד עצמו, ולאחר שאמר לו הקב"ה שלח לך לדעתך הבין שלא נתמלאה בקשתו, ולכן שלח המרגלים "לדעתו" שגם הוא הסכים ונתרצה לזה, שאם אין כח הראיה שהיה כוונתו לפעול לפחות שיהיה את הכוח שהמרגלים פועלים (המשכת מ"ד להעלאת מ"ן). ולאחמ"כ לאחר שחטאו ביקש להיכנס עם יהושע.

ובזה י"ל בג' אופנים:

א. כיון שראה שחטאו המרגלים ניסה שוב את כוחו לפעול גאולה שלימה, כיון שהדרך לפעול תוספת כוח בעבודה לא הצליחה ושמא כעת נתרצה הקב"ה לעשות בדרך מלמעלמ"ט לאותם אלו שנשאר ואלא מתו בעטיו של העגל³. וע"ז אומר לו הקב"ה עלה ראש הפסגה שעדין הוא רוצה עבודה, רק שע"י ראייה מרחוק יפעל משה רבינו תוספת בעבודה מה שהמרגלים היו צריכים לפעול.

ב. משה היה בדעתו שהקב"ה לא רוצה שהוא זה שיכניס את בני בתור הגואל המושיע שמנחיל את הארץ לישראל, אבל שהוא יכנס עם יהושע לא בתור גואל ישראל רק שהוא יפעל את ענין הראיה חשב משה רבינו שלזה הקב"ה מסכים

1. לשון המאמר ד"ה ואתחנן הב' תקע"ז - מאמרי אדמוה"א הנחות תקע"ז ע' רס"ט.
 2. וזהו מ"ש בהמשך תער"ב ע' ל"ב וע' א"לה דשם מדבר אודות מדריגתו של משה מצד עצמו לגבי המרגלים ולאחמ"כ שראה משה שהקב"ה רוצה בעבודה אזי הסכים לשילוח המרגלים.
 3. ואולי יש להוסיף טעם בזה שמשם רבינו ניסה שוב אף שהקב"ה לא נתרצה בתחילה עפ"י פירש"י (במדבר כ"ז י"ב) וז"ל עלה אל הר העברים למה נסמכה לכאן, כיון שאמר הקב"ה נתן נתן להם אמר אותי צוה המקום להנחיל שמא הותרה הגזרה ואכנס לארץ אמר לו הקב"ה גזרתי במקומה עומדת, ד"א כיון שכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן שמח ואמר כמדומה לי שהותר נדרי משל למלך כו' עכ"ל.
 ומכאן רואים שהיה שלב ב' לאחר חטא המרגלים בו משה רבינו ניסה כוחו שוב. ויתירה מזו שברש"י מקשר את שלב זה לטענת בני גד ובני ראובן וכפי שמבאר לקמן עפ"י ביאור רבינו בלקו"ש שטענת בני גד ובני ראובן היתה חלק מעבודת הבירורים ולאחר שהיה שלב זה (של בירור הדברים הכי תחתונים (חוץ לארץ) ע"י בני גד ובני ראובן) ניתן לומר שבשלב כזה יסכים כבר הקב"ה למשה רבינו להכנס לארץ וכמו המשל שמביא רש"י, משל למלך כו' ע"ש, ויעויין עוד לקמן בגוף ההערה אריכות הביאור בזה.

(ובפרט לאחר ששילוח המרגלים נכשל), היינו שחשב שהבעיה עם אופן הכניסה שלו, ולזה ביקש שוב שיכנס באופן אחר והקב"ה אמר לו שהוא רוצה בעבודה ולא ששורש הבעיה היא באופן הכניסה של משה רבינו לארץ, רק כיון שכשמשא יכנס לא יתאפשר שבנ"י יצטרכו עבודה, אלא יהיה גאולה, לכן אסר עליו להיכנס בכל דרך, היינו נאסר עליו להיכנס בגלל גורם אחר ולא שיש בעיה בעצם כניסתו (באיזה אופן נכנס), ולכן אמר הקב"ה למשה רבינו שיעלה ראש הפסגה.

ג. י"ל שהכניסה השניה לא בתור גואל לא הייתה מביאה למצב מלא של גאולה, אלא למצב הרבה יותר מזוכך מהמצב של זה"ג (רק שזה יהיה באופן נצחי היינו שלא יהיה שייך גלות, כי למצב שהיו בעת הכניסה לארץ לא היה צריך איזו פעולה מיוחדת, כיון שאז היו במצב של גאולה לפי ערך זה"ג, רק שנדרשת עבודת האדמה, ולשלוש עבודת האדמה בשלב השני של בקשת משה רבינו לא שייך כי הרי לא הסכים הקב"ה לזה!).

ואם היה נכנס לארץ היה מועיל לבנ"י רק בענין התשובה וכדו', וכפי שמבואר במאמרי אדמוה"א (שם), וגם לזה לא הסכים הקב"ה ורצה עבודה תמה מצד המטה רק שאמר לו הקב"ה למשה רבינו שהוא מסכים שיעלה לפסגה ועי"ז יתן כוח (באופן מקיף) בעבודה, אבל שיהיה עבודה שאינה תמה היינו שלא כולה מצד המטה, לזה הקב"ה לא נתרצה.

ה.

ולאחר ביאור זה בפרשת המרגלים ניתן לכאורה לבאר עד"ז את פרשת בני גד ובני ראובן, די"ל שגם בפרשת המרגלים היה שתי גישות, הגישה וההסתכלות של משה רבינו והגישה וההסתכלות של בני גד ובני ראובן. ובהקדים שאלה כיצד ניתן לדמות ולהשוות טענת בני גד ובני ראובן לחטא המרגלים, הרי אנו רואים שבסוף משה רבינו הסכים להם, ואם משה רבינו סבור שטענתם שווה לחטא המרגלים כיצד הסכים לדעתם בסוף?

שאלה זו מכריחה לומר שטענתם הייתה שונה מחטא המרגלים, ולכן לאחר דין ודברים משה הסכים לטענתם רק שכאן ניתן לשאול לאידך גיסא, לפי"ז מה הייתה טענת משה. א"כ שבני גד ובני ראובן רוצים לחזור על חטא המרגלים.

1. שבוה מתבטא ההבדל בין בקשת משה רבינו בשלב בראשון לבקשתו בשלב השני, שבשלב הראשון רצה גאולה שלימה רצה גאולה שלימה ובשלב השני רצה למנוע את הגלות אבל לא את ההתעסקות עם עבודת האדמה.

אלא שע"פ הביאור דלעיל בחטא המרגלים י"ל, דמצד משה אף שאחרי חטא המרגלים ידע שהקב"ה לא רוצה שהוא יכניסם לארץ, מ"מ עדיין רצה להיכנס לא בתור גואל ולפעול בבנ"י אתעדל"ע שלא ע"י אתדל"ת ולפעול עוד יותר ממה שהמרגלים היו צריכים לפעול ע"י ראייתם את הארץ (שזה נפעל בסוף ע"י עליית משה להר נבו), ולכן אמר להם שהם רוצים בעצם לחזור על טעות המרגלים -

כי גם בשעת חטא המרגלים נגשו למשה ראשי המטות וביקשו לתור את הארץ ומשה לא הסכים בתחילה, כיון שרצה לפעול ראייה באלוקות באופן של גאולה שלימה, ולאחר שנתרצה והלכו נתברר לבסוף שלא הייתה כוונתם להוסיף ראייה באלוקות בארץ, אלא אדרבה רצו להישאר במדבר ולא רצו בעבודה כלל (וגם לא בגאולה שלימה היינו שלא היו כמשה שלא רצה בעבודה רק רצה גאולה, אבל הם לא היו מוכנים להכנס לארץ, אלא רצו להישאר במצב ביניים של המדבר).

וכשניגשו בני גד ובני ראובן וביקשו להישאר במדבר עם טענה דומה לזו של המרגלים (שרוצים להוסיף בעבודה, דהרי המרגלים גם טענו כך בתחילה שרוצים לתור את הארץ בשביל להוסיף כוח בעבודה), אמר להם משה רבינו שהם הולכים לחזור על טענת המרגלים כיון שטענתם היא בדיוק כמו טענת המרגלים בתחילה, ובמילא חשש משה רבינו שמא יחזור על עצמו כל התהליך שהיה בחטא המרגלים, דכל זה הוא מצד הסתכלות משה שהולך לחזור פה שוב אותו חטא.

1.

ומה שמבאר רבינו בחלק ט', שם מדובר על "תוכחת משה" לבני גד ובני ראובן, קודם מיתתו משמע לכאורה שמשה רבינו עדיין סבור (גם בשעת מיתתו) שטענת בני גד ובני ראובן שווה לחטא המרגלים וזה לאחר שהשתכנע והסכים לטענתם.

וי"ל בזה בב' דרכים: הדרך הראשונה, לא ניתן לומר ח"ו שמשה רבינו טעה בהבחנתו וחשב לומר שחטא המרגלים וטענת בני גד שווים, ולו רק שאם כך לא היה נותן להם להישאר בעבר הירדן ולא היה עושה שום הסכם רק שמשה רבינו אמר להם בתחילה, וכך גם בתוכחה בסוף שאף שכוונתם רצויה (כמובן רק בשלב שמשה כבר הסכים שיהיה עבודה ולא שהכל יהיה בבחי' ראייה כנ"ל בארוכה), מ"מ אמר

1. וראה לקו"ש חל"ג ע' 79 ואילך הדיוק בלתור דוקא.

להם משה רבינו שהם יכולים לבוא מזה לדברים גרועים מאד ועד לחטא המרגלים, כיון שבאמת טמון בתוכם אהבה למן.

(כפי שמבואר בחסידות שזה מה שהניא את בני גד ובני ראובן, היינו שמשם ראה שבפנימיותם הם רוצים את המן שבמדבר ויכולים להפסיד את כל המטרה של בירור הניצוצות למטה).

וע"ד הביאור בחל"ג אודות הסתירה שמצד אחד אומרים שבאותה שעה כשרים היו. ומאידיך כתיב מה חזירתם בעצה רעה אף הליכתם בעצה רעה. ומבאר בזה רבינו שהליכתם הייתה בעצה רעה שהעצה היא רעה ולא המעשה, היינו שיכול לצאת מזה חורבא עד שלא ירצו לעלות לארץ ישראל.

ועפ"ז יש לדייק ג"כ מה שאומר רבינו ברשימה וז"ל: והביאו ראיה בני גד ובני ראובן שלא ירדו עי"ז, ואדרבה עוד יעלו החוץ לארץ, עכ"ל. היינו לא שהביאו ראיה שאין כוונתם כמו המרגלים, אלא הביאו ראיה שאין עצתם רעה כמו המרגלים כי לא ירדו עי"ז, היינו שהמניע שלהם הוא לא רק שאהבו את המן, אלא שרוצים גם לעלות את חוץ לארץ, והוכיחו למשה רבינו שהם לא ירדו, היינו שבעצם לא יבוא רעה.

(ומשה רבינו הסכים איתם שיכול להיות שרוצים גם לברר את חוץ לארץ, אבל יש עוד רצון שיכול למשוך אותם מעבודה זו ולהביא אותם לחטא המרגלים).

ז.

ויש לבאר זה בדרך אחרת עפ"י מה שמבאר רבינו בלקו"ש ח"ח דהן אמת דבני גד ובני ראובן רצו במן, אבל אין זה סותר לזה שרצו לברר הביירוים הכי תחתונים, ואדרבה דווקא ע"י ההמשכות הנעלות הרוחניות (של המן) יוכלו לברר הדברים הכי תחתונים. והביאור בזה דהנה רבינו שואל כיצד משה הסכים לטענת בני גד ובני ראובן אם הם חוזרים על חטא המרגלים.

ותירץ רבינו שהחילוק בין טענת בני גד ובני ראובן לבין חטא המרגלים שהמרגלים רצו שכל בני ישראל במדבר, ואילו בני גד ובני ראובן רק הם רצו להישאר במדבר (ובמילא מובן שרצו בעבודת הביירוים ולא היו נגדה כמו המרגלים), רק שהם רצו לעבודה כמארי תורה. ומסביר רבינו שבכל עבודה יש את יששכר ויש זבולון וצריך

את שתייהם, ולכן בני גד ובני ראובן היו חלק מהעבודה של בני"י רק שהם היו המארי תורה (וע"ש בגוף השיחה באריכות הביאור בכל הנ"ל).

והנה עפ"ז יש לומר, דהרי וודאי שגם הגשמיות של מארי תורה (עד כמה ששייכים לזה) גם היא נהפכת לקדושה ומתבררת, לכן בני גד ובני ראובן, אמנם רצו להישאר במדבר כמו המרגלים, רק שבזה גופא לא רצו נגד רצון ה' שרוצה בעבודת הביורורים, אלא אדרבה כחלק מרצון ה' לאפשר את עבודת הביורורים להיות המארי תורה שמעלים את כל הביורורים, ולכן רצו להיות רועי צאן שיתנתקו מכל עבודה גשמית (ויקבלו מן מן השמים), אבל ביחד עם זה גם יהיו בחוץ לארץ (שם יש את הביורורים הכי תחתונים) וע"י עבודתם בשיתוף עם עבודת בני"י יתברר גם חוץ לארץ.

[וי"ל בעומק יותר ע"ד מ"ש בתחילת הרשימה שיש דברים שצריך לנדור ולהינזר מהם מה שלא יכולים לעלות לקדושה, וזהו בירורם (כמו מל"ת) וכך דווקא העבודה של ההינזרות מעוה"ז (רועי צאן כמו האבות) ולהיות מארי תורה זה דווקא מברר את החלקים התחתונים ביותר, ולכן דוקא הנהגה זו צריכה להיות בחוץ לארץ והיא זו שתברר גם את חוץ לארץ (ובשיתוף עם העבודה בארץ ישראל)].

וזה מה שמשה רבינו אומר להם בתוכחה קודם מיתתו שהם רצו כמו המרגלים כיון שבאמת בני גד רצו להשאיר במדבר ובני ראובן בדיוק כמו המרגלים היינו שגם להם הייתה כוונה להשאיר במדבר בעבודה רוחנית ולא להתעסק עם הגשמיות רק שכוונתם היתה לשם עבודת הביורורים ולכן בתוכחה מוכיחם משה שרצונם היה בדיוק כמו המרגלים להתעסק רק עם עבודה רוחנית.

ועפ"ז ניתן לכאורה לשאול מדוע משה הוכיחם אם כוונתם היתה לעבודת הביורורים, והרי מדובר לאחר שהסכים להם (ברור ששאלה זו אינה סותרת את הביאורים דלעיל, כיון שגם ללא שיחותיו של רבינו מפשטות לשון המקרא שאלה זו נשאלת מאחר שמשה רבינו הסכים לטענת בני גד ובני ראובן מדוע מוכיחם? אבל מ"מ) י"ל בדא"פ:

א. כנ"ל (בדרך א') שבכ"ז יש בזה משהו מצד המשיכה למן ולא בגלל עבודת הביורורים.

ב. או שניתן לומר כיון שהקב"ה רצה שכל בני"י יכנסו לארץ ללא בקשת בני גד ובני ראובן ובכ"ז העולם היה מתברר, א"כ בעצם רצונם לברר בדרך זו ולהתנתק

מעבודת כל בני ולבחור לעצמם דרך אחרת יש בזה משום פגם, (ובפרט שרוב המצוות תלויות בארץ), ועד"ז יש להוסיף בזה עוד כמה טעמים ותן לחכם ויחכם עוד.

ח.

הדרן לדידן בהמשך ישוב הסתירה בין הביאור ברשימות לביאור בשיחה ביחס לטענת בני גד ובני ראובן:

ומה שמבאר רבינו ברשימות שמשה לא הסכים להם, כיון שרצה לפעול ראיה באלוקות זה שלב ב' שכבר משה ראה שאין כוונתם כמו המרגלים, רק באמת רוצים עבודת הבירורים, ובכל זאת עדיין משה לא נתרצה, כיון שרצה לפעול בבני יותר מהעבודה שרצו בני גד ובני ראובן, וכפי שמביא רבינו ברשימה זו"ל: ומשה לא רצה בזה ע"ד בירור בימי שלמה וכו' ואמר משה רבינו ע"ה שבני"ה הם כבר במדריגה זו ע"ד שרצה להשפיע בהם בחי' הראיה. עכ"ל.

[כאן רואים דיוק נפלא והוכחה לאופן הג' דלעיל שמשה לאחר חטא המרגלים כבר לא רצה לפעול גאולה שלימה, אלא פחות, והראיה לזה מזה שכותב רבינו שזה רק ע"ד שרצה להשפיע בהם בחי' הראיה. וכן מזה שמביא רבינו דוגמא מימי שלמה², שאז וודאי לא היה גאולה שלימה, אלא היה בירור הניצוצות בדרך מנוחה].

וע"ז הוכיחו³ בני גד ובני ראובן למשה, שעדיין לא הגיע הזמן לעבודה זו, אלא צריך להיות עבודת הבירורים כפשוטו והם רוצים בזה גופא לברר את החלק הכי

1. ולכן כל הזמן הזכיר להם האחיכם ילכו למלחמה וגו' שחשב שאינם רוצים להלחם כלל אלא רוצים באמת להשאיר את כל עם ישראל במדבר כמו המרגלים והם ענו לו מיד נחליץ חושים ולא נשוב עד הנחל, וראה בזה עוד בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" דישיבתנו גליון רלה ע' 109.

2. וראה בזה ספר המאמרים תשי"א-תשי"ב ד"ה פדה בשלום ע' קעה ובסופו (וכן שם בע' קכ"א וק"ס).

3. ויש לדייק, שלכן בדין ודברים דמשה עם בני גד ובני ראובן חוזרים בני גד ובני ראובן על טענתם ורק אח"כ משה מסכים, דלכאורה משה רבינו התלונן לפניו שהאחיכם ילכו למלחמה ואתם תשבו פה יכולים הם לומר לו שהם יחלצו חושים ומדוע צריכים להוסיף עוד פעם שיבנו גדרות צאן וכו' (ואף שלכאורה הפשט שאין הם יכולים לקחת זאת איתם למלחמה, וזה חלק מזה שאומרים שיצאו להלחם יחד עם בני", אבל כ"ז מבואר כבר בהמשך שמשה רבינו אומר להם בנו לכם ערים והם עונים לו טפינו נשינו וגו' ועבדיך יעברו).

אלא שע"פ הנ"ל י"ל, שבוה בעצם הניא את משה מלחשוב שהם כמו המרגלים והוכיחו לו שרצונם באמת בעבודת הבירורים בגדרות צאן וכו', וזה עיקרם ותבור הוספה הם גם יעברו את הירדן לעזור לאחיכם כי אין להם רצון שכולם ישארו במדבר ומשה עונה להם תחילה שיעברו את הירדן ואח"כ אומר להם שיבנו גדרות צאן וכו', כיון שלעבור את הירדן זה לא הוספה אלא נתינת כח לעבודה.

תחתון, ומכיון שראה משה שעדיין לא הגיע הזמן הסכים להם רק בתנאי שיקחו כוח לעבודה מארץ ישראל ע"י כניסתם לארץ.

ובלשונו של רבינו: "בראות משה רבינו ע"ה שאי אפשר עדיין כבירור בימי שלמה אמר להם שעכ"פ תנאי קדום לעבודה בחוץ לארץ היא הכניסה לארץ שיקבלו את אותו כוח שפעל משה (בשלב הג') ע"י ראייתו את א"י מהר נבו.

וע"פ כהנ"ל עולה דאין סתירה בין כוונתם דבני גד ובני ראובן לטענת משה בתחילה שהם כמרגלים (וכן למה שכתב רבינו בחלק ט' אודות הוכחת משה רבינו את בני גד ובני ראובן). ולאידך לא קשה הא דמבאר רבינו ברשימות ובסה"ש דבני גד ובני ראובן הייתה כוונתם לברר בירורים הכי תחתונים בדיוק הפוך מהמרגלים (אף שבחלק ט' מבאר רבינו שונה כנ"ל, כיון דזו הייתה כוונתם באמת). ועפ"ז מובן למה באמת נתרצה משה בסוף לבני גד ובני ראובן ואיפשר להם להישאר בעבר הירדן.



(ומה שאומר רבינו ברשימה שהרי ארץ מקנה היא ולעבדיך מקנה שזה היה בתחילת טענתם לא הפשט שזה הראיה היחידה שהביאו בני גד ובני ראובן למשה רבינו שאין הם כמרגלים, כי א"כ היה רואה זאת בתחילת דבריהם אלא רבינו מביא זאת כחזוק שבני גד ובני ראובן מוכרחים היו להיות בחוץ לארץ, וא"כ הפשט שהביאו ראיה היינו לבד הדיבור שלעבדיך ארץ מקנה הביאו ראיה שאין כוונתם כמרגלים וראיה זו לא כתובה בפירוש בתורה וגם רבינו לא מזכיר מה היא).

1. וכאן רואים שעצם הכניסה לארץ פועלת, ולכן הקב"ה לא הסכים למשה להכנס כלל לארץ, אלא ראיה מרחוק, היינו שהבעיה לא הייתה בראיית משה גרידא, דהרי בסופו של דבר הוא ראה את ארץ ישראל (אמנם מרחוק) וראייתו פעלה רק שהראיה הייתה מרחוק.

התהלים שלאחרי התפילה (גליון)

א' התמימים
תלמיד בישיבה

בקובץ הקודם (א-רמג) התפרסמה עדותו של הריל"ג לגבי זמן אמירת שיעורי התהלים לאחר התפילה שהרבי אמר ש"כעת אמירת שיעור תהלים יומי נעשה חלק מהתפילה ולזה צריך לומר זה תיכף אחרי עלינו".

ויש להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע בהתוועדות ו' תשרי תש"ל, וזלה"ק (תרגום חופשי):

"...בפעם הראשונה שהנהיגו את השיעור תהלים חודשי לאחר התפילה, כפי שאז נשיא דורנו הפיץ והורה לעשות בבית הכנסת שלו, ואח"כ בכל בתי כנסיות - הוא הוסיף, שיאמרו זאת לא ליד העמוד, אלא ליד הבימה.

מה הטעם הפשוט לזה? כאשר אומרים זאת אצל העמוד אזי זה עלול להיחשב בתור הוספה לתפילה, והוספות לתפילה - נזהרין מפניהן...

והחשש שייך אפילו בענין של לימוד, על אחת כמה וכמה באמירת תהלים, שתהלים הרי זה גם "תהילות ותשבחות", כפי שהגמרא קוראת לזה בברכות. והרי תהילות ותשבחות זהו מחלקי התפילה - "יסדר שבחו של מקום".

שזהו הפירוש הפשוט; לא שמעו זאת בפירוש, אבל מסתבר לומר, שזה הי' טעם ההוראה לאמר את התהלים (לא אצל העמוד, אלא) אצל הבימה, אצל שולחן הקריאה".

ואבקש לראות דעת הקוראים ביישוב הדברים.



לע"נ

הרה"ח אשר בן הרה"ח דוד זעלינג ע"ה

זלצמן

נלב"ע כ"א תמוז ה'תשנ"ד

•

ולע"נ

האשה החשובה

מרת מרים בת ר' ישראל יהודה הלוי

אשת הרב אברהם יוסף שי"

קסטנר

נלב"ע ט"ו סיון ה'תשס"ז

ת. נ. צ. ב. ה.

ולזכות צאצאיהם להצלחה בגו"ר

לע"נ

האשה רודפת צדקה וחסד

מרת צפורה פייגא

בת ר' משה הלוי ע"ה

לאופר

גלב"ע ט"ו מרחשון ה'תש"ע

ת. נ. צ. ב. ה.

ולזכות צאצאיה להצלחה בגו"ר

לזכר נשמת
הרה"ח הנעלה אי"א נו"נ
עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים
מקושר לכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

הרה"ת ר' אפרים
ב"ר בנימין ע"ה
וואלף

מנהל מרכז ישיבות תומכי תמימים בארה"ק ת"ו
ובתי ספר למלאכה, יו"ר אגודת חסידי חב"ד,
מרכז לעניני חינוך, מחנה ישראל וקה"ת באה"ק ת"ו,
ובא כחו של כ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורנו
באה"ק ת"ו למעלה מיובל שנים
גלב"ע ביום ד' לסדר "ואנשי קדש תהיו לי"
כ"ו שבט ה'תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.