



קובץ

חידושים וביאורים

תורת אמת

בנגלה, חסידות,
תורת רבינו, גאולה ומשיח,
רמב"ם, הלכה ומנהג, פשוטו של מקרא



יו"ל ע"י

ישיבה גדולה תורת-אמת

ירושלים עיה"ק תובב"א

תחת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושש לבריאה

שנת הקהל - ופרצ"ת



חברי המערכת:

הת' השליח יהושע שיחי' בלאזענשטיין

הת' השליח חנינא דוד שיחי' גרינבלאט

הת' מנחם מענדל שיחי' זכריהו

כתובת למשלוח הערות:

רחוב ירמיהו 16 ירושלים

נא לציין "עבור מערכת חידושים וביאורים"

דוא"ל - Chidushimte@gmail.com

נדפס באדיבות דפוס חיש רמלה

הכנה והעמדה לדפוס:

הת' מאיר חיים שיחי' בריקמאן

הת' השליח שמואל שיחי' גלובסקי

עיצוב הכריכה: הת' משה שיחי' אנקרי

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, מתכבדים אנו להגיש בפני ציבור שוחרי התורה ולומדי', קובץ חידושים וביאורים – 'תורת אמת' (גליון א – ע"ד), ובו חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי-עטם ועמלם של תלמידי ישיבתנו הק'.

קובץ זה אשר כולל ברובו הערות וביאורים שנכתבו במחצית שנה האחרונה (ניסן-אלול¹ תשע"ה), יוצא לאור לרגל 'יום הבהיר' ר"ח כסלו² ובקשר עם ימי כינוס השלוחים העולמי³ ו'יום הבהיר' כ"ה מרחשון⁴, ומוקדש כמתנת בנים לאבינו רוענו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

דבר בעתו מה טוב, והוא אשר זכינו שקובץ זה יוצא לאור בשנת 'הקהל', וכבר ידוע בשער בת רבים ריבוי השיחות וההוראות דכ"ק רבינו אודות שנה מיוחדת זו וכן בקשר עם 'הקהל' בלימוד התורה, וכפי דברי כ"ק רבינו בברכת עיוהכ"פ תשכ"ז לתל' התמימים: 'ויקויים 'הקהל' בלימוד התורה, להקהיל יחד את כל חלקי התורה, פשט, רמז, דרוש, סוד ולאחדם לאחדים כאחד, עד לאחד ממש"'.
 ◆

ע"פ הכלל ד'פוחתין בדבר מלכות', נדפס בראש הקובץ ליקוט מיוחד אודות 'סוגיית זכר להקהל במשנת רבינו' מליקוט מכמה שיחות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במשך השנים – ש"פ בראשית תשכ"ז, מענה כ"ק רבינו על השיחה הנ"ל, וא"ו תשרי תשל"ד, י"ג תשרי תשמ"ח, ש"פ בראשית תשמ"ח, יחידות לתל' התמימים כ"ו תשרי תשמ"ח, ש"פ נח תשמ"ח ור"ד מביקורו של הגר"מ סאוויצקי (אב"ד דבוסטון) אצל כ"ק רבינו ד' כסלו תשמ"ח (להעיר אשר רוב המקורות הנ"ל הם מהנחות בלתי-מוגה).

ובזה הננו להודות ל'ועד הנחות בלה"ק' ובראשו הרה"ח ר' חיים שאול שיחי' ברוק על המצאת הכתי"ק וכמה קטעי שיחות לידינו.

-
- 1) וכפי שיראה המעיין בקובץ הערות ממסכת גיטין שנלמדה בישיבות תו"ת ליובאוויטש ברחבי תבל בשנת תשע"ה וכן כמה הערות ממסכת בבא בתרא הנלמדת כעת – החל מזמן אלול – בישיבות.
 - 2) בו יצא כ"ק רבינו לראשונה מ- 770 לביתו, לאחר האירוע בשמחת תורה תשל"ח.
 - 3) להעיר משיחת ש"פ חיי שרה תש"נ סעי' י"ג וז"ל (ההדגשות אינם במקור): "בכדי לחזק עוד יותר את האחדות הגלויה, ממשית ותמידית בין השלוחים – היה כדאי להדפיס קובץ בתור מזכרת נצה, ל"כינוס השלוחים העולמי", והקובץ יכלול: תמונות מכל משתתפי הכינוס, כולל – משפחתם ובני ביתם; מדור מיוחד מחידושי תורה (מ"עכ"פ) אחדים ממשתתפי הכינוס...". עיי"ש.
 - 4) ראה פתח דבר לקונטרס כ"ה מרחשון תש"נ (ספר המאמרים מליקוט ד' מאמר ד"ה ואברהם זקן).

לפני הליקוט האמור מופיעה סקירה כללית ומקיפה אודות הנושא של 'זכר להקהל במשנת רבינו'. הסקירה נערכה ע"י הת' השליח חנינא דוד שיחי' גרינבלאט.



במדור הנגלה מתפרסמים שיעורים מאת רבני הישיבה ובהם ראש ישיבתנו הק' הרה"ג הרב אברהם יואל לפידות שליט"א.

במדור החסידות מתפרסם ביאור נפלא בענין 'שבירת הכלים דתוהו' מאת הרה"ח הרב יוסף יצחק אופן שליט"א משפיע בישיבתנו הק', וכן הערה קצרה מהחוקר החב"די הנודע הרה"ח הרב יהושע מונדשיין ע"ה אשר נלב"ע בשנה האחרונה.

במדור ההלכה ומנהג מתפרסמים חידושים וביאורים בהלכה מאת הרה"ג הרב חיים שלום דייטש שליט"א ראש כולל 'צמח צדק' ור"מ דלימוד ההלכה בישיבתנו הק'. כמו כן מופיע חידוש ופולפול בהלכה מאת הרה"ג הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א אב"ד בבית דין לענייני ממונות 'הישר והטוב' וידיד ישיבתנו הק'.

במדור ההוספות מתפרסמים מענה ושיחה מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אודות ישיבת תורת אמת. כמו כן מתפרסם לראשונה מכתב מופלא מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בו מתעניין בפרטיות אודות לימוד הנגלה בישיבת תורת אמת.



תקוותינו, אשר הקובץ ימלא את ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה" ויוסיף חיות פנימית בלימוד תורת הנגלה והחסידות ובתורת רבינו.

דבר ודאי הוא, אשר רווח כ"ק רבינו נשיאנו נחת מליבון דברי התורה והשקו"ט בין תל' התמימים בכלל ומתלמידי ישיבתנו אשר תחת נשיאותו הק' בפרט, ובטוחים אנו שע"י ההוספה בלימוד התורה - 'תורת אמת' בישיבת 'תורת אמת'⁵, נזכה לשמוע במהרה "תורה חדשה" מפי המלך המשיח - "מלך ביפיו תחזינה עיניך", בהתגלותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אשר יבוא ויגאלנו ויוציאנו מהגלות הגשמי והרוחני, ויוליכנו קוממיות לארצנו, "קהל גדול ישובו הנה", ותיכף ומיד ממש.

המערכת

כ' מרחשון תשע"ו - 'שנת הקהל' - ופרצ"ת לפ"ק
יום הולדת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע - מייסד ישיבת תו"ת
ירושלים עיה"ק תובב"א

תוכן הענינים

דבר מלכות

- 13 סוגיית זכר להקהל במשנת רבינו' - סקירה כללית
- 21 הטעם דלא עבדינן זכר להקהל בזה"ז ליקוט מיוחד

שער הנגלה

- 45 ביאור בדברי הרשב"ם בענין נסכא דרבי אבא
הרה"ג הרב אברהם יואל לפידות שליט"א
- 48 ביאור מחלוקת הרא"ש והגאונים במפקיד חמצו אצל אחר
הרה"ח הרב שניאור מרדכי שיחי' אייזנמן
- 56 ביאור שיטת הראשונים שהפקעת קידושין ע"י חכמים הוא מכאן ולהבא
הרה"ח הרב יצחק מאיר שיחי' הלוי סגל
- 62 בגדר שמיטת כספים אי הוי איסור או אפקעתא דמלכא
הרה"ח הרב יוסף צבי שיחי' צירקוס
- 69 עדי חתימה לר' אלעזר
הת' חיים יעקב ליפא שיחי' הלוי בירמאן
- 71 תפיסה לאחר שנולד הספק
הת' יהושע שיחי' בלאזענשטיין
- 79 תקנת זמן בגיטין
הנ"ל
- 82 לישא אשה לפני שלומד תורה
הת' שניאור זלמן שיחי' בן הראש
- 88 זלזול בנטילת ידים
הת' יוסף יצחק שיחי' ברדוגו
- 90 גדר מ"ע שהזמ"ג במצות מילה והמסתעף
הת' מיכאל שיחי' גורביץ

- 94.....החידוש ב"קדם אצל אשתו" לפי התפא"י.....
הת' חנינא דוד שיחי' גרינבלאט
- 95.....בעניין זריקת רשויות לשיטת רש"י ותו"י.....
הת' מנחם מענדל שיחי' דייטש
- 97.....גדר בניית כותל למ"ד היזק ראה לאו שמיה היזק
הת' אברהם שיחי' היימאן
- 99.....ביאור בדברי אדה"ז בדין לימוד חכמות חיצוניות.....
הת' מאיר שיחי' הלוי העלער
- 100.....מלקות במקום "שמא" יחפה על בת אחותו".....
הת' מאיר שמחה שיחי' זאיאנץ
- 102.....ספיקא דיומא בספירה.....
הת' אלכסנדר שיחי' הכהן כהן
- 104.....החיוב והמצוה בהחזרת הלואה.....
הת' יוסף יצחק חנניה שיחי' הכהן כהן
- 107.....לימוד מלאכת הוצאה מהפסוק "ויכלא העם מהביא"
הנ"ל
- 109.....גדר פסיק רישא לשיטת רש"י.....
הת' שניאור זלמן שיחי' מדר
- 111.....גדר רשות היחיד לשיטת הרמב"ם.....
הת' מרדכי דוב שיחי' סימפסאהן
- 114.....כמה מלמדי דרדקי לינוקי.....
הת' יוסף חיים חננאל שיחי' עובדיה
- 115.....גיטו וידו (חצירו) באים כאחד.....
הת' שלום זאב שיחי' קרוגליאק
- 117.....ביאור לשון המשנה "כלל גדול"
הת' אברהם מרדכי שיחי' רוזנשיין
- 119.....ביאור בתירוץ התוס' ד"ה 'גינא שאני' – ב"ב ד"ב
הת' שרגא מלך שיחי' ריבקין
- 120.....הגדר דהילוך ע"י הדחק.....
הת' שניאור זלמן שיחי' שיינגרטן

שער החסידות

- 125..... ענין שבירת הכלים דתהו
הרה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' אופן
- 134..... מספר הצומות במי שעבר ושנה ושילש
הרה"ח הרב יהושע ע"ה מונדשיין
- 136..... ב' מדריגות בבחי' פלא.....
הת' אוהד עזרא שיחי' אלפי
- 138..... ביאור בתניא פרק כ"ט
הת' שמואל שיחי' גלובובסקי
- 141..... דרגת ה'שם' הוספה על העצם או לא?
הנ"ל
- 142..... כולן שוין לטובה - שייך לכאו"א
הת' רפאל שיחי' זלצמן
- 144..... המשכת שנות חייו של דוד המלך
הת' ראובן שיחי' טימסיט
- 145..... השייכות דאתכפייא לפורים
הת' שמואל שיחי' עלוש
- 149..... ביאור בד"ה וספרתם (לקו"ת) ע"פ הנחות הר"פ
הת' הלל שיחי' רסקין
- 150..... מעלת לוחות האחרונות
א' התמימים
- 152..... מרז"ל "מפני מה בניהם של ת"ח" בדא"ח
א' התמימים

שער תורת רבינו

- 157..... גדר מחיית עמלק לעת"ל
הרה"ח הרב מנחם מענדל שיחי' וילהלם
- 160..... הערות ב'רשימת השגחה פרטית'
הת' חנינא דוד שיחי' גרינבלאט הת' מנחם מענדל שיחי' מנדלסון
- 164..... גדר מצות בנין ביהמ"ק ומצות שמירתו בזה"ז
הת' פנחס מנחם שיחי' וייס

- 166....."עוקר הרים" ו"סיני" ו"עוקר הרים".....
הת' מאיר שמחה שיחי' זאיאנץ
- 172....."הלואי בינוני".....
הת' רפאל שיחי' יעקובוב
- 173....."הסיבה באכילת מצה לשיטת המהר"ל".....
הת' מנחם מענדל שיחי' לאזאר
- 178....."דרגת בינוני' ו'בינוני בשלימות'.....
הת' מנחם מענדל שיחי' קאנטאר
- 183....."הל' פסח" ו"שבת הגדול" בהגדת רבינו.....
הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי קאפראוו
- 186.....לימוד מסכת סוטה בספירה.....
הת' יעקב שיחי' רייניץ

שער משיח וגאולה

- 193.....לימוד הלכות מלך המשיח מכן כוזיבא.....
הת' מנחם מענדל שיחי' זכריהו
- 197.....משיח שבכל דור.....
הת' מנחם מענדל שיחי' זכריהו
- 205.....משיח 'מן חייא או מן מתייא' בבבלי' ובירושלמי.....
הנ"ל

שער הרמב"ם

- 211.....מצות תוכחה בשעת משטמה לדעת הרמב"ם ואדה"ז.....
הת' חנינא דוד שיחי' גרינבלאט
- 214.....בדין העוסק בתורה ומתפרנס מן הצדקה.....
הת' מאיר שיחי' הלוי העלער
- 217.....משיחת שאול בשמן המשחה.....
הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס

שער הלכה ומנהג

- 223.....מהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה.....
הרה"ג הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א
- 227.....ביאור מחודש בגדר קידוש בתפילת שבת והמסתעף.....
הרה"ג הרב חיים שלום דייטש שליט"א

- 230..... בענין תערובת דגן ומשקה (מדגן וחלב) הנ"ל
- 232..... בענין תערובת דגן ומשקה (גליון) הרה"ח הרב משה מרדכי שיחי' גינבורג
- 234..... היתר עשיית רפואות בשבת הרה"ח הרב יחיאל מיכל שיחי' הניג
- 239..... הטעם שאסור ליגע בידיו לפה קודם נט"י שחרית הרה"ח הרב אלימלך שיחי' פרקש
- 240..... גדר הזכרות שאומרים בשמו"ע – והמסתעף בדינו של המלך הקדוש בעשי"ת הת' משה גדליה שיחי' זייגער
- 243..... גר בלימוד התורה הת' מנחם מענדל שיחי' דמיחובסקי
- 244..... זהירות בכבוד הרצועות (גליון) הת' מנחם מענדל שיחי' זכריהו
- 248..... בענין "בישול אחר בישול במרק ודומיו" הת' מנחם מענדל שיחי' מנדלסון
- 254..... ברכת בדיקת חמין הנ"ל
- 256..... בענין הנחת יד ימין על יד שמאל בשעת שמו"ע הת' לוי יצחק שיחי' ניומאן

שער פשוטו של מקרא

- 261..... מנין הנפשות למשפחה בזמן שהיו ישראל במדבר הת' מנחם מענדל שיחי' דייטש
- 264..... "למען יאריכון ימין" (גליון) הת' מנחם מענדל שיחי' זכריהו

הערות קצרות

- 269..... בענין הרגש עצמו של צדיק גמור הת' בן שיחי' ברדה
- 269..... עופרת בקרשי המשכן הת' מנחם מענדל שיחי' דייטש
- 270..... בנין בית המקדש ברוחניות

- הת' מנחם מענדל שיחי' זכרי'הו
- 271....."חיות הקודש" או "חיות האש" הנ"ל
- 272.....מבני בניו של המן למדו תורה "בבני ברק" או "ברבים" הת' מנחם שיחי' חיים
- 272.....'לימוד' (שנים מקרא ואחד) תרגום הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן
- 273.....שינויי לשונות בין נוסחי ה'ואם הטאתי' שבק"ש שעה"מ הת' אליהו שיחי' מזרחי
- 273.....תחיית המתים כל יום הת' יוסף יצחק שיחי' מיפעי
- 274.....ניחום אבלים ע"י מכתב הת' מנחם מענדל שיחי' מירלשוילי
- 274.....גדר החיוב ד"שניים מקרא ואחד תרגום" הת' לוי יצחק שיחי' ניומאן
- 275.....בענין הרכנת הראש בקדיש תתקבל הנ"ל
- 276....."עד ולא עד בכלל" סוכ"ע או עצמות? הנ"ל
- 276.....האם דנים שוגג כמזיד? הנ"ל
- 277.....הקפדת אדמו"ר נ"ע בהפסק בנט"י הנ"ל
- 278.....חיבור י-ה בו-ה הת' אברהם שיחי' סילברג
- 278....."להאיר את העולם ע"י חזרת משניות בע"פ ברחוב" הת' מיכאל שיחי' פרסמן
- 279....."איצטער ערשט דארף מען תשובה טאן" הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי קאפראו
- 280.....תקיעות דאלול למעלה מהתחלקות הת' מיכאל שיחי' קון

281..... בענין הנשיקה חסידית שנתן אדמו"ר נ"ע לאדמו"ר מהרריי"צ
הת' ברוך שיחי' רוחמקין

281..... 'יהי רצון' אחרי תהלים שבת מברכים
הת' שרגא מלך שיחי' ריבקין

שונות

285..... בענין "כל עסקא דשבתא כפול"
הת' לוי יצחק שיחי' ניומאן

287..... תיקון על חיסור בלימוד 'חת"ת'
נכתב ע"י א' מחברי המערכת

288..... 'ב"ה' ו'בס"ד'
נכתב ע"י א' מחברי המערכת

הוספות

293 כתי"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על ישיבת תו"א

294 שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על תפקידם של תלמידי ישיבת תו"א

296 פרסום ראשון: מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ למשפיע ר' אלתר ע"ה שימחוביץ'

297 מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ להרה"ג ר' אברהם ע"ה גולדברג



דבר מלכות



”פותחין בדבר מלכות... מיטן רביניס א וואַרט”.

(משיחת ליל ב' אייר תש"י)

בא חסידים מיינט א דבר מלכות איבערזאגן א תורה-ווארט
אדער א התעוררות הנהגה-ווארט פון א רבין, א נשיא
בישראל וואס דאס איז מעמיד – שטעלט אוועק – סיי דעם
זאגער און סיי דעם צוהערער אין א התקשרות צושטאנד, אז
מען ווערט מקושר צו דעם בעל השמועה, און דער רבי-בעל
השמועה איז מעורר רחמים רבים אויף זיי און זייערע בני
בית.

(משיחות פורים ול"ג בעומר תש"ח)



‘סוגיית זכר להקהל במשנת רבינו’ - סקירה כללית -

ידוע לכל מצות התורה בפרשת וילך¹ אשר “עמוד חזק וכבוד גדול היא בדת”: “הקהל את העם הנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה’ אלוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת”.

וכתב החינוך: “ומצוה זו אינה אלא בזמן שישראל על אדמתן, משא”כ לאחר שחרב ביהמ”ק וגלו ישראל מעל אדמתן כו’ בטלה מצות הקהל”. אך בדורות האחרונים נתחבטו בה רבים ורבו בו הדיעות בקרב גדולי ישראל. זה אוסר וזה מתיר, זה מסתפק וזה חושש, ולאחר כ”ז הקושיא במקומה עמדה.

עיקרון של דברים כך הוּו:

בשלהי חודש מנחם-אב דשנת תרמ”ט, שהיתה אז שנת השמיטה ערב ‘שנת הקהל’, הגאון האדר”ת (הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים) הוציא לאור קונטרס בשם ‘זכר למקדש’ על מצות ‘הקהל’ ופתח בו ב”שאלה גדולה שיש לשאול”;

וכך כותב הגאון האדר”ת:

“מדוע תגרע מצות הקהל החביבה והקדושה שלא נעשה לה שם ושארית אצלנו תמיד, מה שהיתה נוהגת בזמן המקדש אחת לשבע שנים, ומי גרע זאת מלולב וכיצא בו?!”.

ומוסיף שם: “לפ”ז ראוי הוא לנו לעשות זכר למקדש למצות הקהל שהיתה לה עיקר בזמן הבית ראשון לכל הפחות. ותו, דגם בשביעית עצמה הרי נהגו שביעית בימי האמוראים וגם בימי הגאונים האחרונים שאין מערער בדבר . . וא”כ מדוע לא נעשה זכר ושם למצוה זו האהובה ונחמדה שהיתה במקום מקדשנו עטרנתנו ותפארתנו?!”.

ולאחר שמפלפל בזה ושקיל וטרי בבבלי וירושלמי ראשונים ואחרונים בבקאות ועמקות נפלאה ובהבנה ישרה וצירוף סברות מדיליה, מסיים:

“אי לזאת קנאתי קנאה גדולה למצוה זו, וכ’ החסיד בספר חסידים שיחזור אחר מצוה שדומה למ”מ, והשי”ת יזכנו לשמוע קריאת ההקהל בבית מקדשנו ממשיח צדקנו בעת שיהיו כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם.

ואשרי הדור שהגדולים יהיו נשמעים לקטן שבקטנים כמוני וידרוש כל רב בעדתו ביום שבת קודש חוה”מ סוכות הבא עלינו לטובה איה”ש [אולי זהו לדעתו שמצות הקהל יש לה תשלומין כל חוה”מ, עיי”ש. המערכת], דבר בעתו מה טוב [אולי כוונתו בליל א’ דחוה”מ סוכות, שבו התקיים מעמד הקהל. המערכת], וכל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, ועליהם ועלינו תבא ברכת טוב”.

ואכן, הרב האדר”ת פסק וקיים, והיה דורש בעדתו בביהכ”נ ב”מועד שנת השמיטה” – ‘שנת הקהל’, בחג הסוכות. ומצינו העתק מכת”י מה שדרש בפני הקהל ביום א’ ב’ דחוה”מ”ס תרל”ז².

(1) דברים לא, יב.

(2) נעתק בקובץ הקהל (ירושלים ת”ו, תשל”ג).

עקב זאת, נתעוררו כו"כ מגדולי ישראל לדון בדבר והיו טיעונים לכאן ולכאן. כאלו שסברו כהגאון הרב האדר"ת וכאלו שסברו שאין לעשות כן מפני כמה חששות או משום "חדש אסור מן התורה". אחרים חלקו בעצם דעת האדר"ת. כאלו שטענו שדעתו היא רק שהרבנים ידרשו ויתפלפלו במצוה זו בבתי הכנסת ב"מועד שנת השמיטה בחג הסוכות", למען לא תישכח ח"ו מליבותיהם של ישראל, (וכלשון האדר"ת שהובא לעיל, "ואשרי הדור שהגדולים יהיו נשמעים לקטן שבקטנים כמוני וידרוש כל רב בעדתו ביום שבת קודש חוה"מ סוכות הבא עלינו לטובה איה"ש וכו"), ולפיהם ראוי ורצוי לעשות כן. וכאלו שטענו שדעתו היא לחדש ולתקן "זכר למקדש – להקהל" (על אף שלא כתב דבר כזה בפירוש בספרו)³.

ב'שנת הקהל' תשכ"ז, במהלך ההתוועדות דשבת בראשית התייחס רבנו לראשונה (ברבים) אודות קושיה זו ושלל כמה מהחששות וערעורים לעשות 'זכר להקהל'. והסיק, שעל אף שכדי לקיים מצות הקהל יש צורך בכל התנאים התלויים בזמן שביהמ"ק הי' קיים, אעפ"כ, גם בזמן הזה ישנו הענין ד'הקהל' ברוחניות ויש לעשות 'זכר להקהל' ברוחניות.

אך דא עקא, הדברים לא נתבררו על בוריי' והיה משמע קצת שדעתו הק' נוטה שכן יש מקום לעשות 'זכר למקדש – להקהל' בזה"ז (כדעת הגאון האדר"ת). וא"כ הפלא והתמיה ו"השאלה גדולה שיש לשאול" הדרו לדוכתא: האם מותר לעשות 'זכר למקדש – להקהל' בזמן הזה? ואם מותר, מדוע אכן לא מצינו, מזמן חורבן הבית, תנאים ואמוראים, ועד לתקופת הגאונים והראשונים, שיתקנו זכר לזה!?

עד שהגיע 'שנת הקהל' הבאה בשנת תשל"ד, וכאן נתן רבינו לראשונה טעם וסברא, מדוע לא תקנו חכמינו ז"ל 'זכר להקהל';

בהתוועדות וא"ו תשרי, יום ה'ארציטי' של אמו הרבנית חנה, ערך רבינו סיום על מסכת חלה, וקישר סיומה לתרץ קושיה הנ"ל. להלן תורף הדברים:

כתוב במשנה האחרונה דמסכת חלה "יוסף הכהן . . העלה את בניו ובני ביתו לעשות פסח קטן בירושלים והחזירוהו שלא יקבע הדבר חובה", ומבאר הרע"ב ש"בניו קטנים היו ובפסח ראשון בלבד הן חייבים, שהכל חייבים בראיה כדכתיב יראה כל זכורך, אבל לא בפסח שני". ואיתא בירושלמי שהטעם ש"החזירוהו" הוא כי פסח קטן (שני) הוא "דבר מסויים" היינו דבר קבוע (בכל שנה ושנה), ומאחר והוא דבר קבוע ונעשה ע"י אדם חשוב, יש לחשוש שעולי רגלים יקבעוהו כחובה ויעברו על "לא תוסיפו" (במצות 'ראיה').

וע"ד המוסר: מבואר בכמה ספרים, שהטעם שהתורה צותה "לא תוסיפו", על אף שלכאורה נראה שהוא דבר ראוי ורצוי, הוא כי מזה יכולים לבוא לענין ההפכי, ("לא) תגרעו".

3) הדברים הגיעו עד כדי כך ובשנת תש"ה בקשו כמה רבנים, ובראשם, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג והרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל – הרבנים הראשים לארץ ישראל בזמן ההוא, לחדש מעמד 'זכר להקהל' בירושלים, ברוב עם ועם כל פרטי המצוה, מעין מה שהיה בזמן הבית. הדברים נתקלו בהתנגדות גדולה בקרב רבנים אחרים בפסקם, "אסור לעשות כך", מפני כו"כ סיבות שאין כאן המקום לפורטם, ועד כדי כך שא' הרבנים התבטא בחומרה בלשוננו – "הקהל! דעם נייעם עבודה זרה!".

בא' מר-חשון תשי"ג ('שנת הקהל'), עקב פעילויות של אסיפות 'זכר להקהל' שערכו הנהלת צעירי אגודת חב"ד באה"ק (ראה בטאון חב"ד ח"ב), כותב להם כ"ק רבנו בזה"ל (אג"ק ח"ז ע' י"ג):

"אחכה לידיעות מפורטות ע"ד האסיפה זכר להקהל, (מדגיש אני את התיבה זכר להוציא מלבן וכו' ובטח גם הם נזהרו בזה, כדי שלא ליתן פתחון פה ויד לאלו הרוצים להטעות בזה, וד"ל".
ודעתו הק' ברורה, וד"ל.

ועד"ז במצות הקהל: מכיון שהיא מצוה "זייער א געשמאקער", וכלשון הגאון האדר"ת "מצות הקהל החביבה והקדושה" "מצוה זו האהובה ונחמדה", והיא גם "דבר מסוים", שהוא דבר קבוע אחת לשבע שנים, יש לחשוש שיבואו מזה ענינים בלתי רצויים (הענין ד"תוסיפו", ובהמשך לזה, "תגרעו").

ומכאן דעתו הק' שלא רק שבפועל (לא תקנו וממילא) אין עושים 'זכר למקדש' – להקהל' אלא שאף אסור לעשות 'זכר להקהל' בהענינים של מעשה המצוה, ורק יש לעשות זכר בענינה ותוכנה הרוחני, 'הקהל' . . למען ישמעו וילמדו ויראו את ה'", היינו כל אסיפה שתביא ליראת ה'.

הדברים נשארם כהוויתן גם ב'שנת הקהל' תשמ"א.

"שנת הקהל' תשמ"ח ידוע לכל כהשנה (בה"א הידיעה) ד'הקהל'. כבר בשנת תשמ"ז, 'ערב שנת הקהל', עורר רבינו "ששנה הבע"ל ועל כל ישראל לטובה (תשמח) הוא . . שנת "הקהל" – שתוכנה וענינה ישמעו גו' ילמדו גו' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת גו' כל הימים גו"⁴, ובשנת תשמ"ח עצמה יוצא בכל הלהט ועושה 'שטורעם' גדול עד להפליא על שהשנה היא שנת הקהל, ומדי יום ביומו "מעורר ע"ד שכאו"א אנשים נשים וטף ישתתפו בפעולות 'הקהל' במשך שנה זו . . ע"י שכאו"א מהם יאספו בני ובנות ישראל שבסביבתם ויעוררו אותם לתורה ויראת שמים. ופעם בחדש יודיע כאו"א . . פרטי פעולתם"⁵.

ככל דבר וענין, גם כאן התחיל רבנו ה'שטורעם' וה'קאך' ד'הקהל' איך שהוא בתורה, ופתח את השנה בשני ליקוטים שעשו מהפכה עצומה לכל מי שעסק בהסוגיא ד'הקהל'. הליקוט הראשון יצא לש"פ וילך, והליקוט השני יצא לחג הסוכות. שני הליקוטים נדפסו לאח"ז בחל"ד בסדרת ה'ליקוטי שיחות'.

גם בנוגע לסוגיא דידן, והקושיא מדוע לא תקנו חכמים 'זכר להקהל', עשה רבינו 'שטורעם' גדול. כו"כ פעמים במשך השנה הזכיר את השאלה והתפלפל בה באמרו שזהו דבר פלא וענין תמוה, ובביקור הגאון הרב מרדכי סאוויצקי ע"ה, אב"ד בוסטון, (ד' כסלו), התבטא "איך מאטערט זיך א לאנגערע צייט, פארוואס איז נישט געווען קיין הקהל נאך בית שני" – מסרט ההקלטה.

וכמו בנוגע לכללות הענין והמצוה ד'הקהל', גם כאן חידש רבינו ועשה מהפכה של ממש הן בעצם הגדר ד'זכר למקדש' והן בעצם הגדר ד'מצות הקהל'.

עיקר הדיון והביאור היה בהתוועדות דשבת בראשית – המשך לשמח"ת, ובו חידש שבמצות 'הקהל' לא רק שלא תקנו 'זכר למקדש' (משום איזה סיבה צדדית וכדומה), אלא עוד זאת, שלא שייך 'זכר למקדש'.

תמצית הביאור הוא: 'זכר למקדש' שייך רק כשעיקר הדבר לא קיים, משא"כ כשעצם ועיקר הדבר קיים, על אף שפרטי הדבר אינם קיימים, אין צורך וגם לא שייך לעשות 'זכר' כי הרי ה'זכר' הוא הדבר עצמו. וכך הוא גבי מצות 'הקהל', שכל עיקרה וגדרה הוא, "חזיון דת האמת" ע"י הקהלת כל בני"ב⁶ (אנשים נשים וטף), "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו' למען ישמעו . . וילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", וכל הפרטים האחרים, על אף שהם לעיכובא, הם

(4) ראה שלשלת היחס, היום יום.

(5) ראה שם.

(6) היינו, (לדעת הרמב"ם) לא שהם ב' מצוות (הקהלה ו'ליראה את ה'"), אלא הם נקודה אחת – "חזיון דת האמת", שכל ההקהלה הוא "למען ישמעו וגו' ילמדו ויראו", (ראה לקו"ש חל"ד, חה"ס, הערה 24, הובא לקמן בפנים).

רק תנאים במצוה ולא מגוף ועצם המצוה. והרי הענין ד"חזוק דת האמת" הוא ענין נצחי וקיים תמיד, וא"כ אין מקום לעשות זכר לזה, מאחר שהדבר עצמו קיים.

והטעם שלא עשו זכר למעשה ההקלה של המצוה הוא⁷, כדי שלא יבואו לזלזל⁸, ח"ו, במעמד הנעלה והנשגב ד'הקהל' בביהמ"ק, כעין מש"כ שמומר רגלך כאשר תלך אל בית האלקים", הוקר רגלך מבית רעך".

[ויש לציין, שלפי הנראה, בשנת תשכ"ז לא נתחדש אצל רבינו (ברבים) ביאור זה. וראיה לדבר: על מה שאמר בהתוועדות של שבת בראשית דאותה שנה נשאל רבינו, (הכת"י נעתק לקמן בליקוט): "לכאורה אינו מובן, "למען ילמדו גו' לעשות" היא לכאורה רק תכלית המצוה, אבל עשיית המצוה – ההקלה, הרי יש לה זמן קבע, והזכר ה"ה"ל"ה"הקהל"?". ורבינו לא שלל מה שכתב השואל ש"למען ישמעו גו" הוא רק תכלית המצוה ועשיית המצוה היא (רק) ההקלה. ואדרבה, בתשובה לשאלה זו מוכח שהסכים לזה, עיי"ש. וזהו דלא כפי מה שחידש בשנת תשמ"ח⁹].

בעצם נראה ששני הליקוטים שהגיה רבינו בתחילת השנה היוו (כ)יסוד להחידוש בנוגע זכר למקדש – להקהל' והתירוץ לה"שאלה הגדולה שיש לשאול".

בהליקוט דחג הסוכות מחדש רבינו שהגדר של מצות 'הקהל' (עכ"פ לדעת הרמב"ם) הוא לא כפי מה שנראה בשטחיות ובפשטות, שפרטי המצוה (זמנה, מקומה, מי הוא הקורא וכו') מהווים ה'חפצא' והעיקר של המצוה, וה"למען ישמעו גו" הוא רק הטעם וכוונת המצוה, אלא שה"למען ישמעו גו", "חזוק דת האמת", הוא הוא מהעצם ומה'חפצא' של המצוה, ועוד, שהוא גם חלק ממעשה המצוה, ופרטי המצוה הם רק תנאים (אפי' לעיכובא) במצוה.

היינו שעצם מצות הקהל היא אך ורק (כדברי הרמב"ם, הל' חגיגה פ"ג ה"א): א. "להקהל כל ישראל", "הקהל את העם וגו", ב. כדי "לקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת", "למען ישמעו (ולמען) ילמדו ויראו את ה"א ושמורו לעשות את כל דברי התורה הזאת". וב' פרטים אלו אינם ב' מצוות נפרדות במצות 'הקהל', אלא הם (חלק ומשלימים) נקודה אחת – "חזוק דת האמת"¹⁰. ועיין שם אריכות הדברים.

וענין זה הוא היסוד להטעם שלא שייך זכר להקהל', והזכירו רבנו בפירוש בהתוועדות, כפי שהובא לעיל.

בהליקוט של פ' וילך מבאר ומדגיש רבינו גודל ועוצם המעמד ד'הקהל', ע"פ דברי הרמב"ם בנוגע למצות הקהל (הל' חגיגה פ"ג ה"ו), "חייבין לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני

(7) לכאורה יל"ע, מה צריך לזה, והרי כבר ביאר שלא שייך לעשות זכר להקהל', כי כל פעולה והקהלה שמטרתה, "ליראה את ה'" היא היא מצות 'הקהל'!?

ואולי אפ"ל בדא"פ, שהכוונה היא להקהלה שאין תכליתה "ליראה את ה'" (בשעת ההקהלה עצמה, שכל תוכנה תהיה "חזוק דת האמת" כב'הקהל', משא"כ לאחר שעת ההקהלה הרי כל תכלית התומ"צ הוא "ויצונו וגו' את כל החוקים האלה ליראה את ה'", וח"ו להיפך), אלא תכליתה היא ההקהלה עצמה.

(8) בחלק שהוגה (סה"ש תשמ"ח, ש"פ וישב, נעתק לקמן בפנים ובליקוט) מבואר, "שאם יקבעו בכל מוצאי שמיטה מעמד ד'הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (כמו בזמן הבית), יעשה זה דבר הרגיל לפי ערך, ועד לחשש שיתמעט היוקר שבזה".

(9) ובדוחק אפ"ל שענין זה רימו רבינו במה שכתב בסוף המענה "ועוד י"ל ואכ"מ".

(10) ראה לקו"ש שם, הערה 24.

(11) ונפק"מ, שאם יחסר ככוונת המצוה (כמבואר הכוונה ברמב"ם באריכות) הרי שיחסר ב'חפצא' של מצות 'הקהל' (ופשוט שכ"ה להיפך, בלא ההקהלה).

. ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לשמיעה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל".

היינו שמצות 'הקהל' הוא לחיות מחדש ("איבערלעבן") את מעמד הר סיני. ועיקר החידוש דמעמד הר סיני הוא לא בלימוד התורה ושמיעת מצוות ה' (ובפרט שזה היה גם קודם אצל האבות), אלא בענין דראיית אלוקות, כדכתיב, "וכל העם רואים את הקולות", "רואין את הנשמע", "אתם ראייתם", "אתה הראת", "הראנו ה"א את כבודו", וזה היה "בעבור תהי' יראתו על פניכם לבלתי תחטאו", כי עי"ז נתאמת אצל כאר"א מישראל ש"אנכי ה' אלקיך".

וכדי שמעמד נעלה ונשגב כזה דהר סיני יחקק ויפעל בדורות הבאים ש"יראו את ה"א ושמרו לעשות את כל המצוה הזאת", כפי שנחקק ופעל בדור ההוא, אין מספיק לזכור מה שהיה בעבר במעמד הר סיני, אלא צ"ל 'מעמד מיוחד', שכל ישראל יקהלו יחד, אנשים נשים וטף, כבמעמד הר סיני, ולחיות אותו מחדש, "יראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל". וזה היה גודל ועוצם המעמד ד'הקהל' בביהמ"ק. ועיין שם לאריכות ופרטי הביאור.

ובביאור זה, מובן היטב הטעם שנתן רבינו במה שלא קבעו חכמים 'זכר למקדש' (עכ"פ) לחלק המעשי של המצוה – "הקהל את העם", "להקהיל כל ישראל", כיון שהמעמד ד'הקהל' בביהמ"ק היה נעלה ונשגב מאוד, עד שהוא כעין מעמד הר סיני, כפי שהתבאר בארוכה, ויכולים לבוא לזלזל בו ח"ו.

ודבר זה כתב רבינו בפירוש בסה"ש, פ' וישב, הערה 89 (נעתק לקמן בליקוט): "אם יקבעו בכל מוצאי שמיטה מעמד ד'הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (כמו בזמן הבית), יעשה זה דבר הרגיל לפי ערך, ועד לחשש שיתמעט היוקר שבזה, ובפרט שהמדובר [הוא] בהפלת המעמד ד'הקהל' בביהמ"ק".

ובזה נתבררה סוגיית 'זכר למקדש' – להקהל' על בוריה, דבר דבור על אופניו, ובאה למסקנתה הסופית כפתור ופרח¹².

וממוצא דבר אתה מוצא ג' שלבים בסוגיית 'זכר להקהל' במשנת רבינו:

בשנת תשכ"ז היה משמע מדבריו שכן יש מקום (לאחר חורבן הבית) לקבוע 'זכר להקהל', וא"כ נשארה הקושיא מדוע אכן לא תקנו חכמים כך. בשנת תשל"ד כבר נתן טעם לזה, כדי שלא יבואו ענינים בלתי רצויים כתוצאה מזה. ובשנת תשמ"ח נתעמק עומק לפנים מעומק, וחידש, ימה שחכמים לא קבעו 'זכר להקהל', הוא לא רק מצד סיבה צדדית (שלא יבואו מזה ענינים בלתי רצויים), אבל בעצם שייך לעשות 'זכר להקהל', אלא שבכלל לא שייך לעשות 'זכר להקהל'.

ומעניין לציין, שעל אף שרבינו נתן ביאור וטעם נפלא בדבר, בכ"ז בביקור הגר"מ סאוויצקי (שהיה בד' כסלו תשמ"ח, לאחר שכבר נתן ביאור הנ"ל) אמר לו רבינו: "ישנו קונטרס שהופיע בירושלים ושם הובאו כו"כ תירושים. אולם עדיין לא מצאתי תירוץ קל ופשוט ולא באופן של 'לומדות', שכן הוא צריך להיות מובן ומתאים לאלה הנכללים ב'הקהל', אנשים נשים וטף". וסיים: "ואם תמצאו ביאור מתאים לשאלה זו אהי' מרוצה מכך", ולא חזר על מה שחידש בעצמו.

ויש להבהיר נקודה חשובה:

על אף כל הפלפולים והשקוט בנוגע לאי עשיית 'זכר להקהל', הנה כל פעם שדיבר רבינו עי"ז, חזר והדגיש שיהיה הביאור איך שיהיה, זהו רק בנוגע לקביעת 'זכר להקהל' עי"ד מה שהיה בזה"ב ('זכר

למקדש'), אבל בנוגע לעצם הדבר – להקהיל קהילות מישראל ולעוררם בעניני לימוד התורה ויראת שמים, "חזוקת דת האמת", זהו חיוב גמור על כאו"א מישראל בכל עת ובכל זמן ובכל מקום שהוא.

"ואדרבה", הוסיף רבינו, "הסיבה לכך שמזכירים שקו"ט הנ"ל, היא, כדי שאם יבוא משהו ויטען היתכן שמרעישים אודות הענין ד'הקהל' בה בשעה שבזמן הזה אי אפשר לעשות 'הקהל'. . יאמרו לו אינך מחדש מאומה! הכל יודעים שבזמן הזה לא שייך לקיים מצות הקהל. אבל לא מכח מצות הקהל קאתינן, כי אם מצד החיוב התמידי לעורר יהודים לעניני תומ"צ"¹³.

בנוגע סוגיית 'זכר להקהל' במשנת רבינו, נראה שאפשר לחלקה לב' חלקים (וכל חלק קובע ברכה לעצמו): א) הטעם שלא קבעו חכמים 'זכר להקהל' לאחר חורבן בית שני. ב) עשיית 'זכר להקהל' לאחר הזמן שבו קיימו המצוה בביהמ"ק.

בליקוט שלפנינו התמקדנו בעיקר במה שנוגע לביאור הטעם שלא קבעו חכמים 'זכר להקהל', ובמה שקשור לעשיית 'זכר להקהל' לאחר זמנה באו כן רק קטעים שנתבארו יחד עם סוגיא דידן.

כדי להקל על הלומד, השתדלנו ללקט כל מקום שמצאנו שהתייחס רבינו על ענין זה (למעט המקומות בהם הוזכר כבדא"ג ובקיצור בתוך המילים), כך שללומד תהיה האפשרות להקיף ולעיין את סוגיית 'זכר להקהל' במשנת רבינו מכל צד ופינה. יצוין שהיות ולא ניתנה התורה למאלכי השרת יתכן ואישתמיט מאתנו אי איהו מקום בו דיבר רבינו על ענין הנ"ל.

במקומות בו הגיה רבינו שיחה בנושא זה, הבאנו בנוסף ג"כ את החלק הבלתי מוגה¹⁴, ולא ראי זה כראי זה.

מפני קוצר הזמן והפנאי, לא היה סיפק בידינו לתרגם ללה"ק את השיחה ד'שנת הקהל' תשל"ד, והובאה כפי שהיא במקורה ב'שיחות קודש', בלשון אידיש¹⁵, ועם הקוראים הסליחה.

תקוותינו אנו, שהלימוד והעיון בסוגיא זו בתורת רבינו, יהיה המכה בפטיש' לזרז ולהחיש בפועל ממש את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, ונזכה לקיים מצות 'הקהל' כתיקונה עם כל פרטיה, ולחזות בעיני בשר את המעמד הנשגב והנעלה ד'הקהל', "מלך ביפיו תחזנה עיניך", ולשמוע "תורה חדשה" מפי מלכנו נשיאנו, "השליח להשמיע דברי הא-ל", "עתה – ממש – מפי הגבורה שומעה", במהרה בימינו ממש.

המערכת

13) שיחת שבת בראשית, שם.

14) ויש לציין שבנדו"ד החלק הבלתי מוגה הוא בהרחבה ובאריכות יותר, וכפי שיראה הקורא.

15) ומעלה בזה שקרוב יותר (לסגנון) לשון הרב.

הטעם דלא עבדינן זכר להקהל בזה"ז

- ליקוט ביאורי כ"ק רבינו -

שיחת ש"פ בראשית, מבה"ח מרחשון, ה'תשכ"ז

- התוועדות ב, המשך להתוועדות יום שמחת-תורה -

בלתי מוגה

א. בנוגע לענין של "הקהל" - הנה אע"פ שכדי לקיים מצות הקהל יש צורך בכל התנאים התלויים בזמן שביהמ"ק הי' קיים, אעפ"כ, גם בזמן הזה ישנו הענין ד"הקהל" ברוחניות.

וע"ד שאמרו רז"ל¹ "כל העוסק בתורת עולה" - גם כאשר הלומד אינו כהן אלא זר, והלימוד הוא בלילה ובחוץ לארץ, כך שחסרים כל התנאים הדרושים להקרבת הקרבן, הן בנוגע להגברא והן בנוגע לזמן ומקום - "מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב עולה".

וכיון שכן, הרי מובן, שיש מקום וצורך לערוך מעמד של "הקהל" - "זכר למקדש"².

ב. ולהעיר:

יש כאלו שמערערים על כך, וטוענים, שכיון שקיום מצות הקהל בזמן שביהמ"ק הי' קיים היתה קשורה עם תנאים מיוחדים, לכן, משחרב ביהמ"ק אין לעשות זכר לדבר, כדי שלא יבואו לידי תקלה - או בעת מעשה, או כדברי הגמרא³ בכגון-דא: "מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד כו".

ובהקדמה - שבנוגע לעשיית זכר לדברים שהיו בזמן הבית, מצינו במשנה ובגמרא ועד לפס"ד בשו"ע, שיש בזה חילוקים מן הקצה אל הקצה: יש ענינים שעושים (לא רק באופן ד"ונשלמה פרים שפתינו"⁴, אלא) בפועל ממש, ויש ענינים שאסור לעשותם.

ולדוגמא - בנוגע לאכילת בשר צלי בליל הפסח: יש שנהגו לאכול בשר צלי בליל הפסח (זכר למקדש); ויש שאוסרים לאכול בשר צלי בליל הפסח, שמא יאמרו פסח הוא. ולכל הדעות -

(1) מנחות בסופה. וראה לקו"ש חל"ב ע' 37 הערה 17. וש"נ.

(2) ראה אנציק' תלמודית ערך ביהמ"ק - זכר למקדש (כרך ג ע' רמ ואילך). וש"נ.

(3) ר"ה ל, א. וש"נ.

(4) הושע יד, ג.

אסור לאכול בליל הפסח גדי מקולס, שהרי זה דומה לצליית הפסח ממש, ויהא נראה כאוכל פסח בחוץ.⁵

אבל בנוגע לעשיית זכר להקהל בזמן הזה – הנה גם אם יעשו זאת באותו זמן שהיו מקיימים מצות הקהל בביהמ"ק, ויקראו אותן הפרשיות וכו' (כך, שמלבד החסרון שביהמ"ק אינו עומד על תלו, הרי זה דומה ממש למעמד דהקהל כפי שהי' בביהמ"ק), אין שום חשש בדבר – שהרי בודאי אין שום איסור לקרוא פרשיות בתורה!

[ואם משום אמירת הברכות⁶ – הנה מלבד זאת שיש שקו"ט אם יש איסור של הזכרת שם שמים לבטלה כשאומרים זאת בנוסח של ברכה⁷, הרי המדובר הוא אודות קריאת הפרשיות ללא ברכה, כך, שאין זה בדומה לקריאת הפרשיות במעמד הקהל בביהמ"ק].

וכל זה – בנוגע לחשש של תקלה בעת מעשה; אבל עדיין יש לחשש מפני תקלה לשונה הבאה – כדברי הגמרא⁸ בנוגע לאיסור חדש, שהתקינו "שיהא יום הנף (יום הנפת עומר) כולו אסור" (לאכול מן החדש, אף שמדאורייתא משהאיר מזרח מותר), "מאי טעמא, מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו, אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח, עכשיו נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר, האיר מזרח התייר, השתא דאיכא עומר עומר מתיר", ועד"ז יש לחשוש לכאורה בנוגע להקהל, שכשיבנה ביהמ"ק, יבואו לקיים מצות הקהל באותו אופן כמו שעשו בזמן הזה.

אבל באמת, בנוגע להקהל אין מקום לחשש הנ"ל כמו בנוגע לאיסור חדש – כי, "הקהל" אינו ענין שמסור ליחיד, כמו איסור חדש, שיש לחשוש שהיחיד לא ישאל אצל ב"ד ויאכל בהאיר מזרח, אלא זהו ענין המסור לב"ד, שהרי קריאת הפרשיות התורה צ"ל ע"י המלך (או הגדול שבישראל) דוקא⁸, ולכן אין לחשוש שיטעו ויעשו את המצוה שלא כתיקונה⁹. ועד"ז שמצינו בכמה ענינים שבמעמד רבים אין חשש שיבואו לידי מכשול, ד"כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי"¹⁰.

ג. ויש להוסיף, שעשיית זכר ל"הקהל" יכולה להיות גם לאחר הזמן שבו קיימו מצות הקהל בביהמ"ק:

בדרך כלל, עשיית זכר לדבר שייכת רק באותו זמן שבו הי' נעשה הדבר, וכמו בנוגע לעשיית זכר לקרבן פסח וקרבן חגיגה ע"י ב' התבשילין (זרוע וביצה) שמניחים ע"ג הקערה¹¹, שענין זה שייך רק בעת עריכת הסדר.

(5) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ו ס"א-ב. וש"נ.

(6) סוטה מ, ב (במשנה). רמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ד.

(7) שו"ע אדה"ז או"ח סרט"ו ס"ג. וש"נ.

(8) ראה אנציק' תלמודית ערך הקהל (כרך י' ע' תמד). וש"נ. וראה גם לקו"ש חל"ד ע' 189 הערה 20. וש"נ.

(9) ראה גם תוד"ה אחד זכר לפסח – פסחים קיד, סע"ב.

(10) שבת קמז, ריש ע"ב.

(11) פסחים שם.

אבל: במה דברים אמורים – כשעושים זכר לדבר שנעשה באופן חד-פעמי ואינו נמשך לאח"ז; ואילו "הקהל" – אינו ענין חד-פעמי שמסתיים בפעולה דקריאת פרשיות התורה, שהרי מפורש בקרא שהתכלית שנמשכת מהפעולה ד"הקהל" (בלי הפסק בנתיים, כמובן) היא: "למען ישמעו ולמען ילמדו גו' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", והרי ענין זה בא אח"כ – בקיום כל המצוות במשך כל זמני השנה: חנוכה ופורים, פסח ושבועות וכיו"ב.

כלומר: קיום מצות הקהל בזמן הקבוע לכך – במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות, או למחרתו (כידוע הדעות בזה¹²) – היא רק הסיבה שמביאה לעיקר ותכלית הענין שנעשה לאחרי הזמן דהקהל, ולכן יש נתינת-מקום לעשות זכר להקהל גם לאחרי הזמן דהקהל.

ונוסף על האמור ע"פ סברא בלבד, שעדיין אין הוכחה שהיא סברא אמיתית – יש עוד הוכחה מפורשת על זה:

בספר המנהיג¹³ (שהוא מקור על כמה דינים, ועאכו"כ מנהגים) מובא המנהג "לקרות בשמיני עצרת .. ספר קהלת", וכותב: "מצאתי טעם יפה, כי שלמה המלך ע"ה (שנקרא קהלת) בחג אמרו בקהל (כדאיתא בקה"ר¹⁴), כמ"ש¹⁵ במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל, והוא אמרו בחג בהקהל כו", ולכן נוהגים לקרות קהלת בשמע"צ, זכר להקהל – אף שלכאורה לא שייך הענין דהקהל לשמיני-עצרת, שהרי אפילו לפי הדעות שיכולים לקיים מצות הקהל במשך כל המועד דחג הסוכות¹², הרי זה רק בחג הסוכות, ולא בשמיני-עצרת*.

ומזה מוכח, שיש מקום לעשות זכר להקהל גם לאחרי הזמן הקבוע לקיום מצות הקהל.

ד. ונקודת הדברים:

כל ענין שיכול להוסיף ביראת שמים – יש לעשותו, ותבוא ברכה על כל אלו שמשתדלים להרבות תורה בישראל, מתוך יראת ה' ואהבת ה', שע"ז ניתוסף בעשי' בפועל בלימוד התורה וקיום המצוות (שזוהי תכלית הענין דהקהל), כיון שאהבה היא שרש לרמ"ח מצוות עשה ויראה היא שורש לשס"ה מצוות לא תעשה (כמ"ש בהפירוש לרמב"ם¹⁶, והובא בדברי רבינו הזקן בתניא¹⁷).

(12) ראה אנציק' שם ע' תמו. וש"נ.

(13) הל' החג סנ"ז.

(14) בתחלתו (פ"א, א (ב)).

(15) וילך שם, יו"ד-יא.

(16) הל' יסוה"ת רפ"ב.

(17) פ"ד.

וכיון שההתחלה בזה היא מ"זמן שמחתנו", הרי זה ככל הענינים שקיבלו עליהם בשמחה, שמובטח שלא יתבטלו¹⁸, וכך גם בנוגע לחיזוק והוספה בלימוד התורה וקיום המצוות, שכיון שנעשה מתוך שמחה, הרי זה באופן ש"לא ימושו מפיו ומפי זרעך גו"¹⁹, ש"תורה מחזרת על אכסניא שלה"²⁰, והיינו, שההתקשרות של ישראל עם התורה והקב"ה, "ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד", היא באופן נצחי, ונמשך בפועל בלימוד התורה וקיום המצוות, מתוך הרחבה.



מענה כ"ק רבינו לשאלה על השיחה הנ"ל

לשון השואל: נתבאר אשר שייך לעשות **זכר** [כ"ק רבינו הדגיש תיבת 'זכר'] להקהל גם אחרי ט"ז תשרי כי התכלית [כ"ק רבינו סימן חץ והוסיף:] "**שנמשכת מהפעולה דהקהל (בלי הפסק בינתיים, כמוכן)** בהקהל היא כמפורש בכתוב למען ילמדו גו' לעשות את כל דברי התורה הזאת. וענין זה ה"ה גם [כ"ק רבינו מחק בחץ תיבת 'גם' ובמקומה כתב:] **בא אח"כ. והובא** [כ"ק רבינו מחק תיבת 'והובא' ובמקומה כתב:] **וב** [והוסיף (בהדגשה) בחץ:] **עוד** הוכחה [והוסיף (בהדגשה) בחץ:] **מפורשת** [לזה, כ"ק רבינו שינה תיבת 'לזה' ל:] **על זה ממ"ש** בספר המנהיג שנוהגים לקרות קהלת **בשמע"צ**, [כ"ק רבינו הדגיש תיבת "בשמע"צ", שינה הנקודה לפסיק וכתב:] **זכר להקהל.**

שאלה: לכאורה אינו מובן,

א) "למען ילמדו גו' לעשות" היא לכאורה רק תכלית המצוה, אבל עשיית המצוה – ההקהלה, הרי יש לה זמן קבע, והזכר ה"ה ל"הקהל"?

ב) באם אזלינן בתר תכלית המצוה, הרי אין לזה הגבלה כלל, וא"כ אפשר לעשות הקהל גם בזמן אחר? בשנים שלאחרי מוצאי שנת השביעי?

– מספר המנהיג ישנו רק הוכחה לזה, אבל מהי ההסברה בזה?

מענה כ"ק רבינו:

[שאלה הא', תירצה רבינו בשינויי הלשונות וההוספות בלשון השואל].

בס' המנהיג י"ל 1) שכמה תנאים-סימנים לזמן הקהל בכתוב ועד שמע"צ כולם ישנם לבד מאחד "בבוא" כל ישראל", "מאתחלתא דמועד"²¹. 2) ההקהלה עצמה הרי נמשכת בודאי בנוגע

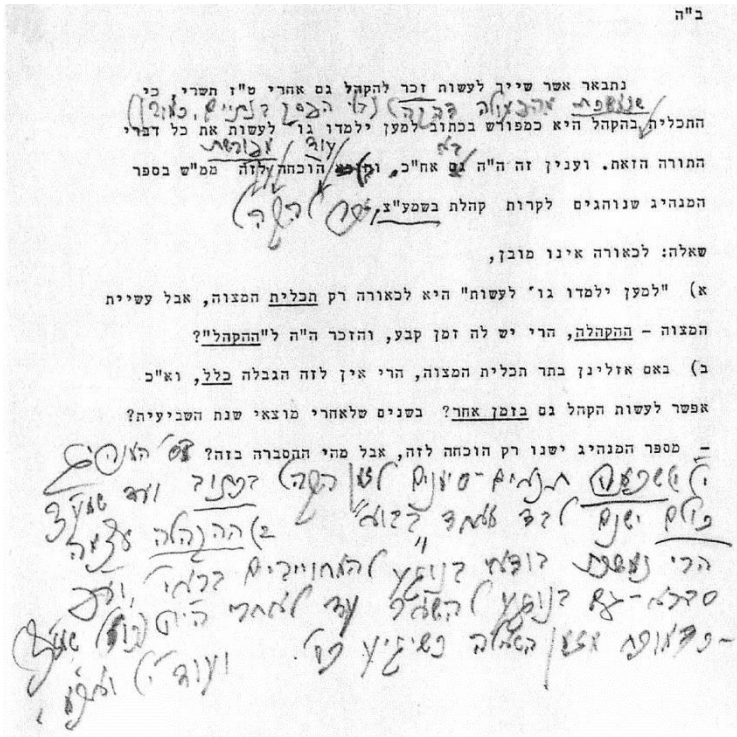
18) ראה שבת קל, א.

19) ישעי' נט, כא.

20) ב"מ פה, א.

21) סוטה מא, סע"א ואילך.

להמחוייבים בראי, וע"פ סברא – גם בנוגע להשאר עד לאחרי היו"ט (כולל שמע"צ) – כדמוכח מזמן השאלה כשיגיע כו"מ. ועוד י"ל ואכ"מ.



מצו"ב העתק הכתי"ק
(נדפס בתורת מנחם התוועדיות חמ"ח בתחלתו)



שיחת ו' תשרי תשל"ד

בלתי מוגה

א. [כ"ק רבנו ערך סיום על מסכת חלה, ולאח"ז אמר:] וואס דאס איז איינע פון די הסברים וואס מ'קען זאגן אויף א דבר פלא וואס אחרונים שטעלן זיך אויף דעם, וואס ס'איז פארבונדן מיט היינטיקן יאר מיט דעם ענין פון "הקהל":

וואס אזוי איז דאך דא בכל שמיטה, אז "מקץ שבע שנים בחג הסוכות" איז דא דער ענין פון "הקהל", און מען מאטערט זיך ווי קומט עס אז מ'האט ניט געמאכט א זכר לזה בכל שמיטה ושמיטה?

וואס בנוגע צו שמיטה איז דאך דא אויך בזמנה"ז שמיטת כספים אפילו אין חוץ לארץ, און שמיטת קרקעות אין ארץ ישראל (מן התורה, צי מדרבנן - ווי ס'זאל ניט זיין), איז דאך דא אן ענין פון שמיטה אויך בזמנה"ז. און א זכר ל"הקהל" האט מען ניט געמאכט, ועד כדי כך אז מ'געפינט ניט אין ראשונים אז ס'איז דערמאנט ווערן אז מ'האט געמאכט א זכר לזה, און נאך מער: מ'געפינט ניט אפילו אין ש"ס ומדרשים אז ס'איז געווען דער ענין פון "הקהל" בזמן האמוראים!?

ב. קען מען דאס מקשר זיין מיט די משנה פון סוף מסכת חלה, אז בשעת "יוסף הכהן העלה בניו ובני ביתו לעשות פסח קטן בירושלים", איז "החזירוהו", און דער טעם ע"ז איז מען זאל ניט מיינען אז ס'איז אן ענין של קביעות.

וואס לכאורה וועמען ארט עס אז נשים וקטנים וועלן גיין פראווען פסח קטן בירושלים?

נאר ס'איז דאך מבואר בכמה מקומות, אז דער לאו פון "לא תגרעו", שטייט נאך דעם לאו פון "לא תוסיפו". און מ'זאגט אויף דערויף די הסברה, וואס לכאורה, אז א איד זאל נכשל ווערן אין "לא תגרעו" איז ניטא אזא מציאות, ווארום א איד וויל דינען דעם אויבערשטן, און וואס עס קען יע זיין בא א איד - איז דאס דער ענין פון "תוסיפו". ולכאורה וועמען ארט עס אז עס וועט זיין "תוסיפו"?

שרייבן ספרי מוסר, אז וויבאלד ער הויבט אן פון א הוספה, איז דערנאך קומט מען צוגיין פון דעם צווייטן זייט, און מען טענה'ט מיט אים: דו זעסט דאך אז דיין שכל איז א גוטער שכל, והראי' - דו האסט דאך מוסיף געווען אויף תורה, ובמילא קענסטו זיך אויך פארלאזן אויף דיין שכל בהנוגע וואו מ'דארף גורע זיין (ועד כדי כך אז דאס וואס עס האט געטראפן מיטן עץ הדעת

האט זיך דאס אנגעהויבן דערפון וואס "חווה הוסיפה", דער אויבערשטער האט אנגעזאגט מער ניט ווי "לא תאכל", און חווה האט געזאגט "לא תגע".

ג. וואס עד"ז קען מען מבאר זיין דעם טעם פארוואס מ'האט ניט געמאכט א זכר למצות הקהל:

ווארום בשעת מ'האט געזעהן אז דער ענין איז זייער א געשמאקער, און אויב מ'וועט דאס מאכן, קען דערפון ארויס (פון דעם "תוסיפו") "תגרעו", האט מען ניט געמאכט דעם "תוסיפו" - א "זכר למקדש" - מצד כמה טעמים. צי דערפאר וואס ס'איז ניטא קיין מלך בישראל, צי דערפאר וואס עס קען ניט זיין "יושבי עלי", צי דערפאר וואס ס'איז ניטא דער ענין פון מנין היובלות והשמיטות וכו', ווי ס'איז מבואר באחרונים פארוואס מצות הקהל איז ניט אלע מאל בתקפה,

[אע"פ וואס דער לשון פון ספר החינוך (מצוה תרי"ב) איז "בזמן מישראל על אדמתן", איז דא די מצוה פון הקהל, וואס דער פירוש הפשוט בזה איז (און אזוי איז אויך משמע פון רמב"ם), אז מ'דארף ניט האבן "כל יושבי עלי", און מ'דארף ניט האבן דעם מנין פון יובלות, און אויב נאר "ישראל על אדמתן", איז מען שוין מחוייב אין מצות הקהל.]

עכ"פ איז משחרב ביהמ"ק, געפינט מען ניט (כמדובר, אפילו ניט אין מדרשים ועאכו"כ ניט אין גמרא) אז מ'האט געמאכט א זכר למצות הקהל.

און דער טעם קען מען זאגן לפי דעם סיום פון מסכת חלה: וויבאלד אז דאס איז געווען א דבר מסוים (ווי ער זאגט אין ירושלמי אז דאס איז פארבונדן מיט אן אדם חשוב, און מיט א דבר של קביעות, ווארום יעדע זיבן יאר חזר'ט זיך איבער דער ענין), האט מען געוואלט באווארענען דעם "לא תוסיפו", כדי עס זאלן ניט ארויס דערפון קיינע ענינים בלתי רצויים.

ד. במה דברים אמורים, אין א זכר למקדש אין אן ענין של מעשה, וואס אויף ארויסנמען דעם מוסר און די הוראה רוחנית וואס ס'איז דא אין דער מצוה, איז דאך דאס בדוגמא דעם דין אז עס טאר ניט זיין קיין ענין של מעשה בנוגע צו א קרבן. וואס דערפאר איז בנוגע די זרוע וואס מ'לייגט אויף דער קערה בחג הפסח, איז דאך ידוע די הוראה פון רבותינו נשיאנו (ראה הוספות להגדה של פסח, פיסקה "בורוע"), אז אעפ"י וואס מ'נעמט דאס פון א תרגול (ניט פון א תור צי בני יונה), וואס דאס האט דאך ניט שייכות צו קיין קרבן, און דאס איז ביינאכט, איז אעפ"כ איז מען געווען זהיר אויף אראפנעמען וואס מערער בשר פון דעם זרוע, בכדי צו מדגיש זיין נאך מערער אז ס'האט קיין שייכות ניט צו אן ענין פון קרבן.

משא"כ בענין הקרבנות ברוחניות איז ניט נאר אז מ'דארף דאס געדיינקען, נאר עס דארף זיין "ונשלמה פרים שפתינו", דער "תפלות כנגד תמידין תקוים" (ברכות כו, ב. ב"ר סח, יא), וואס מען דארף דאווענען דריי מאל א טאג, און טראכטן דערביי אז דאס קומט במקום קרבן.

ועד"ז בנוגע צו די רוחניות פון מצות הקהל:

וואס "הקהל את העם האנשים והנשים והטף, למען ישמעו וילמדו ויראו" (וילך לא, יב), און דערנאך קומט מען צום תכלית - "לעשות את כל דברי התורה הזאת", דארף דאס דאך זיין בכל יום ויום.

מ'קומט אבער א זמן בשנה וואס דעמאלט איז דער מאנען און דער מזוז זיין אין דעם מיט א שטורעם, און מ'איז מסביר בזה, אז ס'דארף זיין ביי "האנשים והנשים וטף". און ס'דארף ניט זיין קיין חילוק צווישן זיי, ווארום פון אלע צוזאמען ווערט דער "הקהל את העם", אז מ'איז אלץ דער זעלבער פאלק, און דער גאנצער פאלק ווערט איין און איינציקער מציאות, אן ענין פון קהל אחד. און וואס איז דער תכלית בדבר - "לעשות את כל דברי התורה הזאת".

וואס דאס איז דער רוחניות שבמצות הקהל, וואס ביתר שאת וביתר עוז קומט עס אין דער שנת הקהל, ובפרט אלס א הכנה צו חג הסוכות.

ויהי רצון אז דאס זאל זיין די הכנה קרובה און די הקדמה בפועל צו "קהל גדול יבואו הנה", בקרוב ממש, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.



משיחת י"ג תשרי תשמ"ח

בלתי מוגה

א. בנוגע ל"הקהל", הענין שמרבים לדבר בו בימים אלו, מצינו ענין תמוה!

ידוע הכלל - "ציון היא דורש אין לה מכלל רבעי דרישה"², ועפי"ז תיקנו בריבוי עניני התורה זכר למקדש, וכמו שמצינו ברגל הראשון, חג הפסח, אשר אע"פ שהפסח הראשון הי' לפני כניסת בני"י לארץ, ואפי' לפני מתן תורה, בכ"ז יש בו כו"כ פרטים שהם זכר למקדש, וכיו"ב בענינים אחרים, ועד למנהגים והלכה בפועל³.

ואילו בנוגע ל"הקהל" - לא מצינו שום דבר בתור זכר למקדש!

ובפרט ששנת הקהל היא "במועד שנת השמיטה", ובנוגע לשמיטה - הרי לא זו בלבד שיש בה זכר ל(זמן) מקדש, אלא שלכמה דעות שמיטה בזה"ז דאורייתא, וגם לדעת רוב הפוסקים

1) בהבא לקמן - ראה שיחת שבת בראשית (ב) המשך לשמח"ת סכ"ז ואילך.

2) ר"ה ל, א. וש"נ.

3) ראה אנציק' תלמודית ערך ביהמ"ק - זכר למקדש (עמ' רמ - רמא) וש"נ.

שאינה אלא מדרבנן⁴ - הרי חביבין דברי סופרים יותר מד"ת⁵, ונוסף ע"ז - הסברא ששמיטה היא רק מדרבנן היתה כבר בימי בית שני (כמובן מכמה סיפורים והלכות שבמשנה) ואעפ"כ בנוגע לשנת "הקהל" שבאה תיכף ומיד בסיום שנת השמיטה לא מצינו "זכר"!

והנה ידוע שבדורות שלפנ"ז היו סברות ושקו"ט כו' בנוגע לחידוש הענין (מאיזו סיבה שתהי') אבל בפועל לא נתקבל ויש להאריך בפרטי השקו"ט וטעמי הדבר בהלכה ובפילפולא דאורייתא כו', ובכל אופן - כן היא המציאות הנראית בעיני בשר, שלא נתקבל שום "זכר" לזה, בין כל גדולי ישראל בדורות הקודמים הן בחו"ל והן בא"י - וצ"ע האם כן הי' מיד לאחר החורבן, כיון שלא מצינו בזה גם בברייתא ובגמרא כו' - ולאחר כל השקו"ט (כולל הענינים שכבר נדפסו כו') - הלא מילתא היא !



משיחת ש"פ בראשית תשמ"ח

בלתי מוגה

א. בנוגע למצות הקהל כותב הרמב"ם (הל' חגיגה רפ"ג): "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל, ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת, שנאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו'".

וממשיך לבאר פרטי הדברים (שם ה"ג-ד) - "אימתי היו קורין, במוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות, שהוא תחילת ימי חולו של מועד של שנה שמינית, והמלך הוא שיקרא באזניהם, ובעזרת נשים היו קורין כו'", "כיצד הוא קורא, תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, ומביאין בימה גדולה ושל עץ היתה, ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים, והמלך עולה ויושב עלי' כדי שישמעו קריאתו וכו'".

ומצוה זו אינה אלא כזמן שישמור על אדמתו¹, משא"כ לאחר שחרב ביהמ"ק וגלו ישראל מעל אדמתם כו', בטלה מצות הקהל.

ב. ולכאורה צריך עיון בביאור הטעם שאין עושים בזמן הזה זכר להקהל שהי' בזמן הבית².

4 ראה ירושלמי שביעית פ"י ה"ב גיטין פ"ד ה"ג פרש"י ותוס' גיטין לו, א. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ט. טור יו"ד ששל"א. חינוך מצוה פד ועוד. וראה ס' לאור הלכה (לרש"י זעווין) ע' קח ואילך וש"נ.

5 ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ד. סנהדרין פ"א ה"ד. ע"ז פ"ב ה"ז
1 חינוך מצוה תריב.

2 ראה בכ"ז קובץ הקהל (ירושלים תשל"ג). וש"נ.

דהנה, מצינו בכמה ענינים שעושים זכר למקדש, ולדוגמא "בראשונה הי' הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא ניטל במדינה שבעה זכר למקדש"³, וטעם הדבר – "מגלן דעבדינן זכר למקדש, דאמר קרא "ציון היא דורש אין לה" מכלל דבעיא דרישה", ועד"ז בכמה ענינים כיו"ב⁴.

ועפ"ז, מדוע לא תיקנו לעשות זכר גם למצות הקהל – שהרי במשך כל הדורות מאז החורבן, לא מצינו שבחג הסוכות דמוצאי שנת השמיטה⁵, התקיים מעמד של "הקהל", זכר להקהל שהי' בזמן הבית?

ויתירה מזה: מכיון שמצות הקהל היא "עמוד חזק וכבוד גדול בדת" – הרי בודאי היו צריכים לעשות זכר להקהל, במכ"ש וק"ו מעשיית "זכר למקדש" במצוה פרטית כנטילת לולב.

ג. והנה, יש שכתבו⁶ שהסיבה לכך שבמשך כל הדורות לא עשו זכר להקהל, היא, מפני שקיום מעמד של הקהל בגלות (מעין דוגמת הקהל בביהמ"ק ע"י מלך ישראל) יכול להתפרש כעיני אוה"ע כמרידה במלכות, ויש בזה חשש של פקו"נ דרבים מישראל (כמובן וגם פשוט מכו"כ מאורעות בדברי ימי ישראל).

דהנה, מצינו בגמרא⁷ שהלשינו למלך ש"מררו בך יהודאי" גם – כאשר לא הי' שום בסיס למלשינות זו, ועד"ז ריבוי מאורעות דוגמתם בדברי ימי ישראל, ועאכו"כ בנדוד, שכאשר אוה"ע יראו שכל בני" מתאספים יחדיו, ובוחרים בגדול שביניהם לקרות בתורה, דוגמת המלך שהי' קורא בתורה בזמן הבית (כמפורש במשנה⁸ שהמלך הי' קורא בתורה) – בודאי יפרשו דבר זה כנסיון להקמת מלכות ישראל, מרידה במלכות.

אמנם, תירוץ זה אינו מחוור לגמרי, כי:

מצינו בדברי ימי ישראל שגם בזמן הגלות היו תקופות שונות ומקומות שונים שבהם קיבלו בני" רשיון ממלכות המדינה לקיים שלטון והנהגה משלהם, ע"ד ובדוגמת הזמן שהי' מלך

(3) משנה – ר"ה ל ע"א. סוכה מ"א ע"א.

(4) ראה אנציק' תלמודית ערך ביהמ"ק – זכר למקדש (ע' רמ-רמא). וש"נ.

(5) ע"ד ובדוגמת מצות שמיטה, שקיומה בארץ ישראל גם בזמן הזה – מדרבנן עכ"פ. ולהעיר מהדעות שהקהל תלוי בשמיטה, ובזמן שאין השמיטה נוהגת אלא מדבריהם, אף הקהל אינו אלא מדבריהם, ולכן, לדעת הסוברים ששמיטה אף בזמן בית שני לא נהגה אלא מדבריהם, אף הקהל לא נהג אלא מדבריהם (ראה אנציק' תלמודית ערך הקהל ע' תמד. וש"נ).

(6) ראה קובץ הקהל הנ"ל ע' סו.

(7) גיטין נו, רע"א.

(8) וידוע שלאחרי חתימת המשנה – נתפרסמה גם אצל אוה"ע. ולכן מהעילויים דגמרא ("עלמות אין מספר, אלו ההלכות". מימרות האמוראים) לגבי משנה – שלילת היניקה דלעו"ז בתכלית.

בישראל, ולדוגמא: נשיאותו של רבי⁹. ועד"ז ריש גלותא שבבבלי¹⁰, שנמשכה נשיאותם כו"כ שנים, וביניהם גם מוצאי שמיטה.

והרי, בתקופות ובמקומות אלו לא הי' מקום לחשוש שמעמור של הקהל יתפרש כמרידה במלכות¹¹ (שהרי בשאר ענינים נהגו במלכות, ע"פ רשיון המלכות), ואעפ"כ, לא אשתמיט בשום מקום שקיימו מעמד של הקהל זכר להקהל שהי' בזמן הבית.

ד. ויש לומר הביאור בזה – ובהקדמה:

הפירוש ד"זכר" הוא – שהדבר עצמו אינו קיים, שלכן, עושים פעולה מסויימת שעל ידה ישאר "זכר" להדבר. משא"כ כאשר הדבר עצמו (ועכ"פ – נקודתו העיקרית) קיים, אזי אין צורך ולא שייך לעשות "זכר".

וע"ד מארו¹² על הפסוק¹³ "זוכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור", "לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח".

ומזה מובן, שהמושג "זכר למקדש" אינו שייך כי אם בפעולה שחסר בה הענין העיקרי שהי' במקדש, שלכן, אין זה אלא "זכר (למקדש)" בלבד, משא"כ בפעולה שיש בה הענין העיקרי שהי' במקדש, שאז, אין זה "זכר (למקדש)", אלא, הדבר עצמו ממש.

ה. דוגמא לדבר – ב"כורך", "זכר למקדש כהלל", "שהי' כורכן פסח מצה ומרור בבת אחת ואוכלן, שנאמר¹⁴ "על מצות ומרורים יאכלוהו"¹⁵, שלכן, גם בזמן הזה יש לכרוך מצה ומרור ביחד, "זכר למקדש"¹⁶:

בזמן הזה עושים "זכר למקדש" ע"י אכילת מצה ומרור בלבד, ואין אוכלים עמהם גם בשר, כמו בזמן הבית שהיו אוכלים פסח (בשר) מצה ומרור – שהרי, גם השרש שמניחים על הקערה

(9) שהי' תבירו וידידו הטוב של אנטונינוס המלך, ולא עוד, אלא ששולחנו הי' שוה לשולחנו של אנטונינוס – "אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא חזרת כו' לא בימות החמה ולא בימות הגשמים" (ע"ז יא, א).
 (10) להעיר מהוריות יא, רע"ב: "בעא מיני רבי מרבי חייא, כגון אני מהו בשעיר (נשיאות דידי מי הוי נשיאות מעליא, דאילו הוינא בזמן שביהמ"ק קיים מייתינא שעיר, או לא (פרש"י)), אמר לי', הרי צרתך בבבל" (ראש גולה שבבבל דהוי על גבך (פרש"י)). שבזה מודגש תוקף הנשיאות שלהם, עד כדי כך, שיש מקום להשוות לנשיאות מעליא בזמן הבית.

(11) אף ש"ל כדוחק עכ"פ שנמנעו מדבר זה שלא יפגעו אחיהם בשאר המדינות שבהם עלולים לסבול רדיפות מאוה"ע.

(12) תו"כ ופרש"י עה"פ

(13) בחוקותי כו מב

(14) בהעלותך ט יא

(15) פסחים קטו א

(16) רמכ"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ח שו"ע אדה"ז או"ח הל' פסח סתע"ה סי"ז

זכר לקרבן פסח (זרוע), "אין נוהגין לאכלו בלילה הזה . . אם יאכלנו בלילה זה יהא נראה כאוכל קדשים בחוץ"¹⁷, ועד"ז בנוגע לאכילת כשר על מצות ומרורים, שנראה כאוכל קדשים בחוץ.

כלומר, גם בשר שאינו דומה לקרבן פסח כלל, "אפילו בשר עגל ועוף"¹⁸ שאין הפסח בא מהם"¹⁹ (אלא "מן הכבשים או מן העזים בלבד"²⁰), ועאכו"כ שאין בו שאר העינים המעכבים בקרבן פסח, כמו: "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה"²¹, "אין שוחטין את הפסח אלא למנויו"²², וכיו"ב – מ"מ "כיון שהכל מין בשר" הרי האוכל מן הבשר "נראה כאוכל פסח בחוץ"²³.

וטעם הדבר – כי, פרטי דינים הנ"ל, עם היותם לעיכובא, אינם אלא תנאים בקרבן פסח, ואילו, עיקר ענינו של הפסח הוא – ש"מתחילתו לא בא אלא לאכילה"²⁴, אכילת בשר, ולכן, גם בהעדר התנאים המעכבים הפסח, הרי זה דוגמת אכילת הפסח ממש, "נראה כאוכל קדשים (פסח) בחוץ".

ובסגנון אחר קצת:

אכילת בשר על מצות ומרורים – אינה "זכר למקדש", זכר בלבד, אלא, דוגמת אכילת הפסח ממש, מכיון שיש בזה הענין העיקרי דפסח – אכילת בשר, אע"פ שבכל שאר הפרטים אינו דומה לקרבן פסח כלל, מכיון שחסר בו כל התנאים המעכבים.

ונמצא, שלא שייך "זכר למקדש" בפעולה שיש בה הענין העיקרי שהי' כמקדש, אכילת בשר, כי אם, כשחסר הענין העיקרי שהי' במקדש, כמו באכילת מצה ומרור (ללא הבשר שהוא העיקר), שאכילה זו היא "זכר למקדש", שאז היו אוכלים הפסח עם "מצות ומרורים"²⁵.

ו. עפ"ז יש לבאר גם בנדו"ד – שלא שייך עשיית "זכר" ל"הקהל":

הענין העיקרי ד"הקהל" הוא – "הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' למען ישמעו ולמען ילמדו גו' ליראה את ה' אלקיכם כל הימים", "לחזק דת האמת"²⁶; ואילו כל פרטי הדינים,

(17) שו"ע שם סתע"ג מכ"א וראה רמב"ם שם הי"א

(18) וכפרט להתנהג לקחת ל"זרוע" חלק מצואר עוף ומסירים כמעט כל הבשר מעל עצמות ה"זרוע" היפך בתכלית רקרבן פסח שצ"ל ככל הקרבנות "דרך חשיבות וגדולה כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים" שו"ע שם ר"מ תעז

(19) שו"ע שם סתע"ז מ"ג

(20) רמב"ם ריש הל' קרבן פסח פ"א ה"ג

(21) שם ה"ג

(22) שם רפ"כ

(23) שו"ע שם ט"ב

(24) רמב"ם שם פ"ז ה"ח

(25) לשלימות הענין ראה גם שיחת ש"פ נח סכ"ז

(26) רמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ו

"המלך הוא שיקרא באזניהם, ובעזרת נשים היו קורין וכו'" - אינם אלא תנאים בהמצוה, אשר, גם אם הם לעיכובא, אינם אלא תנאים בלבד, ולא עיקר המצוה²⁷.

ונמצא, שכאשר מקהילים האנשים והנשים והטף ומזרזים אותם למצוות ומחזקים ידיהם בדת האמת, אלא, שאין הדבר נעשה בביהמ"ק, ע"י המלך - הרי, אף שחסרים התנאים המעכבים קיום המצוה, ישנו עיקר הענין ד"הקהל", "הקהל את העם גו' ליראה את ה'".

ומכיון שכן, הרי, לא שייך לעשות "זכר" ל"הקהל"²⁸ - דממה נפשך:

הפעולה דהקהלת העם, לזרזם למצוות ולחזק ידיהם בדת האמת - אינה "זכר" בלבד, אלא, זהו עצם הענין ד"הקהל את העם גו' ליראה את ה'" (אף שבודאי לא יצא י"ח מצות הקהל בהעדר הפרטים המעכבים). ואילו בהעדר הענין העיקרי ד"הקהל את העם גו' ליראה את ה'" - לא נשאר אפילו "זכר" בלבד.

ולכן, במשך כל הדורות דזמן הגלות לא מצינו מעמד של הקהל במוצאי שמיטה - מכיון שלא שייך לעשות "זכר" בלבד, כי אם, עצם הענין ד"הקהל", שאין לעשותו בזמן הזה, ללא ביהמ"ק ומלך כו', כדי שלא יהי' זלוזל, ח"ו, בקדושת המעמד הנעלה והנשגב ד"הקהל" בביהמ"ק²⁹.

ז. והנה, האמור לעיל אינו אלא בנוגע לעשיית זכר להקהל (ע"ד "זכר למקדש"),

אבל, מובן וגם פשוט, שעצם הענין דהקהלת קהילות בישראל לדרוש בעניני תורה ויראת שמים - חיוב גמור הוא בכל הזמנים (לא רק במוצאי שמיטה, בחג הסוכות) בכל המקומות (לא רק בביהמ"ק), וע"י כאו"א מישראל (לא רק ע"י המלך), שהרי, כאו"א מישראל, בכל מקום ובכל זמן, חייב לקיים את הציווי "הוכח תוכיח את עמיתך"³⁰, "ואהבת לרעך כמוך"³¹, ע"י הפצת התורה והיהדות, "לחזק דת האמת".

27) ראה גם לקו"ש חל"ד, חגה"ס. וראה ה'סקירה כללית על סוגיית זכר להקהל במשנת רבנו' כהקדמה ל'דבר מלכות' בקובץ זה.

28) דוגמא לדבר - ע"ד הצחות - הפתגם הידוע שבענינים מסויימים (שאינן כאן המקום לפורטם מטעמים המובנים) לא שייך לומר ש"העושה עצמו כא' מהם אינו מת מן הזקנה עד שיהי' כא' מהם", כי, כש"עושה עצמו כא' מהם" ה"ה כמותם ממש, כלומר, ענין פלוני לא ניתן לחיקוי ("נאכמאכנ") כי החיקוי הוא הענין עצמו. ועד"ז בנדוד"ד, שלא שייך "נאכמאכנ" הענין ד"הקהל".

29) וע"ד "שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים" קהלת ד' יז וראה ברכות כג, א. "הוקר רגלך מבית רעך" (משלי כה, יז. וראה חגיגה ז, א).

30) קדושים יט יז

31) שם יח

ולכן, כשיש אפשרות להוסיף בהתעוררות וחיזוק בני" בעניני תורה ויראת שמים מצד הענין ד"הקהל את העם גו' ליראה את ה'"³² - לא בתור זכר למצות הקהל שהיתה בזמן הבית, כי אם, מצד החיוב הכללי שכאו"א מישראל צריך לעשות כל מה שביכלתו להשפיע על הזולת בכל עניני תומ"צ - הרי זה דבר הכי מוכרח, ודבר הכי טוב ונכון כו', בכל הזמנים, ועאכו"כ מצד הנתינת כח מיוחדת בשנת הקהל, שבודאי ובודאי יש להוסיף בכל פעולות אלו ביתר שאת וביתר עוז.

ומזה מובן שכל השקו"ט האמורה אינה שייכת להתעוררות בנוגע לפעולות ד"הקהל", להקהיל כו"כ מישראל ולעוררם בעניני יהדות, תורה ומצוותי, ואדרבה - הסיבה לכך שמזכירים שקו"ט ה"נל, היא, כדי שאם יבוא משהו ויטען, היתכן שמרעישים אודות הענין ד"הקהל", בה בשעה שבזמן הזה אי אפשר לעשות "הקהל" [אע"פ שהסיבה האמיתית לטענתו אינה אלא מפני שדרכו לומר על כל דבר "איפכא מסתברא", ואין כאן המקום להאריך בזה] - יאמרו לו: אינך מחדש מאומה! הכל יודעים שבזמן הזה לא שייך לקיים מצות הקהל, אבל, לא מכח מצות הקהל קאתינן, כי אם מצד החיוב התמידי לעורר יהודים לעניני תומ"צ, כנ"ל בארוכה.

ולכן, יש להוסיף ולהרעיש אודות הפעולות ד"הקהל", מבלי להתפעל מאלו שעושים "ליצנות", "אל יבוש מפני המלעיגים"³³. ומובטח לו שיצליח בכל הפעולות בזה כמארז"³⁴ "הבא לטהר"³⁵ מסייעין לו", כולל הדיוק "מסייעין" לשון רבים, דקאי גם על המעשים טובים שלו³⁶, היינו, שהתחלת הפעולה בזה מוסיפה סיוע בהמשך הפעולות, שתהיינה בהצלחה רבה ומופלגה.

ת. ויה"ר שה"כינס תורה" יהי' בהצלחה רבה ומופלגה, ובאופן דפעולה נמשכת - שנת תורה, ושנת שמחת תורה, שניהם גם יחד, וכן שנה של הקהל, "הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' ליראה את ה' אלקיך כל הימים".

ועי"ז ממהרים עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שבתקופה ד"במהרה בימינו ממש" עצמה - ששייך בה חילוקים של רגעים כו' - יהי' זה באופן ד"ממש ממש", ש"לא עיכבן המקום כהרף עין", למטה מעשרה טפחים.

ובפשטות - שתיכף ומיד ממש יוצאים כל בני" מהגלות, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"³⁷, ו"כספם וזהבם אתם"³⁸, הן בגשמיות והן ברוחניות, ובאים לארצנו הקדושה, כפי

(32) תוכן ונקודת כל עניני התומ"צ - כמ"ש (ואתחנן ו, כד) "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה'".

(33) ראה טושו"ע ואדה"ז או"ח בתחלתו.

(34) ראה שבת קד, א. ויש"נ.

(35) כולל הדיוק "לטהר", שהוא פועל יוצא, דמשמע לטהר אחרים" (לקו"ת שמע"צ פח, ב).

(36) ראה שיחת ש"פ בראשית התוועדות א' ס"ח.

(37) בא, יו"ד ט.

(38) ישעיה ט, ט.

שהיא במעמד ומצב ד"ירחיב ה' אלקיך את גבולך"³⁹, לירושלים עיר הקודש כפי שהיא בשלימות ההרחבה, "וראמה"⁴⁰, ולבית המקדש.

ועוד לפני – זוכים להמשכת וקליטת "רוב טובה", שע"ז יכולים להוסיף עוד יותר בכל הפעולות ד"הקהל", באופן ד"ילכו מחיל אל חיל", ועד לסיום הכתוב "יראה אל אלקים בציון" – כפשוטו ממש, לראות וליראות את פני ה' אלקיך בביהמ"ק השלישי "מקדש אדנ-י כוננו ידיך"⁴¹, מתוך שמחה וטוב לבב, תיכף ומיד ממש.



מתוך "יחידות" (לתלמידי התמימים) – כ"ו תשרי תשמ"ח

א. ויש לקשר זה עם המדובר בהתוועדות שלפני זה¹, אודות "זכר" למצות הקהל. דהנה נ"ל דבעשיית "זכר" (בכלל) יש כו"כ דרגות (וכדלקמן), אבל, לכל לראש ישנו עצם הדבר שעושים לו "זכר", ורק לאח"ז יכול להיות ה"זכר" עם החילוקים שבדבר: לפעמים צריך לעשות זכר לדבר, לפעמים הזכר הוא ענין של רשות, ולפעמים – הזכר הוא דבר בלתי רצוי (אע"פ שעצם הענין הוא דבר טוב כו').

דוגמא לדבר: מה שכתוב "שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים"² ו"הוקר רגלך מבית רעך גו"³ דקאי על הכניסה לבית המקדש, היינו שמכאן לומדים שאין להכנס לביהמ"ק לעתים קרובות ביותר, ואדרבה – "הוקר רגלך", דמכיון שביהמ"ק הוא דבר יקר וקדוש וכו' (ולכן צריך לעשות "מקדש מעט" בחיי היום יום של כאו"א) הרי כדי להכנס לביהמ"ק יש צורך בהקדמת כמה תנאים, שע"ז מרגישים יותר את העילוי והיוקר שבדבר. וכמבואר בספרים⁴, שזהו גם הטעם לכללות הענין שלפני הכניסה למקדש, הקרבנות במקדש וכללות העבודה שבמקדש היו צריכים רבוי תנאים – כדי שע"ז ירגישו את היוקר העצמי שבענינים אלו.

ומטעם זה גם אין מקום שענינים אלו בעצמם יהיו מדי יום ביומו (ורק ה"זכר" יכול להיות דבר הרגיל) אלא רק בעת הקרבת הקרבן ובדברים יוצאים מן הכלל כיו"ב, ועד אשר גם הכהנים צריכים היו לכמה תנאים קודם שנכנסו למקומות המותרים להם [דאילו לקדש הקדשים, הרי אפילו הכהן הגדול ה' נכנס רק אחת בשנה, ואע"פ שבכל ימות השנה היו קדש הקדשים, לוחות הברית וכו' במחשבתו, כמובן וגם פשוט, הרי הכניסה, בפועל, להיותה יקרה ונעלית כל כך וכיון

(39) שופטים יט, ח ובפרש"י

(40) זכריה יד, יו"ד. וראה ב"ב עה,ב.

(41) בשלח טו, יז ובפרש"י.

(1) שיחת ש"פ כראשית (ב) המשך לשמח"ת

(2) קהלת ד, יז. וראה ברכות כג, א.

(3) משלי כה, יז. וראה חגיגה ז, א.

(4) ראה גם מו"נ ח"ג פמ"ז.

שהדבר צריך לעשות רושם גדול ביותר ("א שטורעם'דיקן איינדרוק") על כאו"א - לכן נקבע מלכתחילה שענין חשוב כזה לא יהפוך להיות ענין שמתייחסים אליו כדבר רגיל].



משיחת שי"פ נח תשמ"ח

א. בהמשך להמדובר בשיעור היומי ברמב"ם, גם בנוגע לפשטות ההלכה בנגלה דתורה - הרי, כאן המקום להוסיף גם בנוגע להענין ד"זכר" ל"הקהל" ע"פ נגלה דתורה, אשר, מזמן לזמן ניתוסף בזה, ויה"ר שיעשו מזה דבר שלם כו'.

דובר לעיל¹ שלא שייך לעשות "זכר" להקהל, כי, כשישנו הענין העיקרי ד"הקהל" ("הקהל את העם גו' ליראה את ה'"), הרי זה הענין עצמו ממש (ולא "זכר" בלבד), אף שחסרים בו התנאים המעכבים (קריאה בביהמ"ק וע"י המלך) - כמו בפסח, שאין עושים זכר למקדש ע"י אכילת בשר, "אפילו בשר עגל ועוף שאין הפסח בא מהם", ד"כיון שהכל מין בשר", "נראה כאוכל פסח בחוץ"², דאף שחסרים התנאים המעכבים, מ"מ, כיון שישנו הענין העיקרי, אכילת בשר³, הרי זה הענין עצמו ממש, הקרבת קדשים בחוץ⁴.

אמנם, עדיין דרוש ביאור והסבר - שלכאורה, אין זה דומה לשאר ענינים דוגמתם:

"אסור לאדם שיעשה... מנורה בצורת מנורה, אבל הוא עושה מנורה של חמשה קנים או של שמונה קנים, או מנורה שאינה של מתכת אע"פ שיש לה שבעה קנים"⁵, מכיון שמנורת המקדש חייבת להיות בת שבעה קנים, ושל מתכת דוקא (משא"כ בנוגע לפרטים שאין מעכבים בה).

ועד"ז "אסור לאדם שיעשה בית תבנית היכל" - "כשיעור גבהו וארכו ורחבו"⁶, "אבל אם נשתנה במקצת מותר"⁷.

1 שיחת שבת בראשית - התוועדות ב' - סכ"ו ואילך

2 שו"ע אדה"ז או"ח הל' פסח סתע"ו ס"ב-ג.

3 שהרי "הפסח לא בא מתחילתו אלא לאכילה" (פסחים עו, ב. רמב"ם הל' קרכן פסח פ"ז ה"ח).

4 ועד"ז בשאר הקרבנות שענינם העיקרי אכילת בשר - אכילת בעלים ואכילת כהנים, וגם בקדשי קדשים - אכילת מזבח.

5 רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז ה"י.

6 שו"ע יו"ד סו"ס קמא

7 ש"ך יו"ד שם

ולכאורה, גם במנורה של חמשה או שמונה קנים, או מנורה שאינה של מתכת, ישנו הענין העיקרי - מנורה שמדליקים בה נרות, ואעפ"כ, כשחסר בה א' הפרטים המעכבים, אין זה "מנורה בצורת מנורה".

וכן בבית תבנית היכל, שכאשר נשתנה במקצת, לא תשיב "בית תבנית היכל" (אף שגם בהיותו "תבנית היכל" חסר בו הענין העיקרי - "בית... (ש)מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה"⁸).

ולכאורה, מאי שנא ב"הקהל", שגם כאשר ישנם שינויים בנוגע לתנאים המעכבים, חשיב שישנו (לא רק "זכר", אלא) עצם הענין ("הקהל את העם... ליראה את ה'"), שלכן אסור לעשותו בזמן הזה?

ו"תן לחכם ויחכם עוד".



סה"ש ה'תשמ"ח ח"א, (י"ג תשרי ו) ש"פ בראשית, אות יא (תרגום חפשי מאידיש):

א. לכאורה אפשר לשאול:

[מדוע (המערכת)] לא מציינו (במשנה וברייתא וכו', ואצל גדולי ישראל במשך הדורות) שייעשה "זכר למקדש" למצות הקהל - כפי שמצינו בהרבה מצוות²,

ועוד: הקהל בא "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה". ובנוגע לשמיטה לא רק שיש "זכר למקדש" בזמן הזה, אלא קיום המצוה בפועל [לא מיבעי לפי הדיעות³ שמצות שמיטה (בכמה ענינים) היא מן התורה בזמן הזה, אלא אפילו לפי רוב הדיעות⁴ שהיא מדרבנן]. ואעפ"כ, אין עושים שום זכר למקדש למצות הקהל, הבאה בהמשך לשמיטה.

הערה 85 שם:

(8) רמב"ם שם פ"א ה"א.

(1) ידוע שבדור שלפנינו הי' אלו שרצו לעשות זכר להקהל - אבל לא נתקבל בפועל בתפוצות ישראל.
(2) כמאחז"ל (סוכה מא, א) מנין שעושים זכר למקדש שנאמר (ירמי' ל, יז) ציון היא דורש אין לה, מכלל שצריכה דרישה (וראה אנציקלופדי' תלמודית (כרך ג) ערך בית המקדש (ע' רמ-רמא. וש"נ)).

(3) ראה כס"מ לרמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ב. פ"י ה"ט. וראה ספר לאור ההלכה (להרש"י ועווין) ע' קח ואילך. וש"נ.

(4) ראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י שם (ע"פ ב"י לטור יו"ד סשל"א בתחילתו). טור שם. וראה ספר לאור ההלכה שם. וש"נ.

יש אומרים הטעם – מפני פחד המלכות שיחשדו הקהלת העם למרידה במלכות כו'. אבל דוחק קצת, כי לא מצינו זכר למצות הקהל אפילו בדורות ומקומות שלא הי' חשש זה כלל.

הערה 89 שם:

יש לומר הטעם – כי עצם מצות הקהל הוא "למען גו" יראו את ה' אלקיכם", ואא"פ לעשות זכר לזה, כי איזה זכר ליראה את ה', הוא הוא המצוה (כמו שאא"פ לעשות זכר למצות אמונת ה' ואהבת ה' וכיו"ב). בסגנון אחר: זכר הוא ע"י דבר שני שאינו מעיקר ועצם המצוה: עיקר המצוה אינו זכר כ"א המצוה עצמה (אפילו באם חסרים כל תנאים המעכבים. – דוגמא: הקרבת קרבן בזה"ז בחו"ל).



סה"ש ה'תשמ"ח ח"א, ש"פ וישב, אות יב:

א. במנהג רבותינו נשיאנו בנתינת דמי חנוכה ישנה גם הגבלה דנתינה פעם אחת – "בליל נר רביעי או החמישי". . ובטעם הדבר. . יש לומר, כדי שלא יעשה דבר הרגיל, שאז, אין זה מעורר התפעלות והתרגשות כ"כ כמו דבר חדש.

ובהערה 89:

דוגמא לדבר מענינא דיומא – "הקהל" – הטעם שלא קבעו זכר להקהל (ככמה ענינים שהם "זכר למקדש"), די"ל, שזהו מטעם ד"שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים" (קהלת ד, יז. וראה ברכות כג, א), "הוקר רגלך מבית רעך" (משלי כה, יז. וראה חגיגה ז, א), ובנדו"ד, שאם יקבעו בכל מוצאי שמיטה מעמד ד"הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (כמו בזמן הבית), יעשה זה דבר הרגיל לפי ערך¹, ועד לחשש שיתמעט היוקר שבזה, ובפרט שהמדובר [הוא. (המערכת)] בהפלאת המעמד ד"הקהל" בביהמ"ק (וראה בארוכה שיחת ש"פ בראשית (ב) המשך לשמח"ת (ולעיל ע' 16 ואילך) [הובאו לעיל. המערכת]).

ולאידך גיסא, התוכן והפעולה דהקהל, "ליראה את ה' אלקיכם" – ה"ז חיוב תמידי, ובפרט בשבתות, "להקהיל קהילות בכל שבת בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ללמוד בהם תורה לרבים. . ולדרוש בדברי אגדה להכניס יראת שמים בלבם" (שו"ע אדה"ז או"ח סר"צ ס"ג).



(1) להעיר דשבע שנים שולל ענין דכוזבים הנוגע לנהר ומעין – משנה פרה פ"ח מ"ט.

ביקור הרה"ג הרב מרדכי ע"ה סאוויצקי גאב"ד בוסטון אצל כ"ק רבינו - ד' כסלו תשמ"ח

בלתי מוגה

א. כ"ק אדמו"ר שליט"א: כיון שהוזכר ענין "הקהל" וגודל חביבות הדבר להיות שנה זו כאמור "שנת הקהל", ישנה שאלה שאני מתייגע בה זמן רב.

מצות הקהל אמנם אינה אלא בזמן שישראל על אדמתן, משא"כ לאחרי החורבן וגלו ישראל מעל אדמתם כו' בטלה מצות הקהל, ולכאורה מדוע לא מצינו במשנה וברייתא וכו' ואצל גדולי ישראל במשך הדורות שעושים בזמן הזה זכר להקהל שהי' בזמן הבית, כשם שבכמה עניינים מצינו "דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה" עד למנהגים והלכה בפועל ?

ובעניננו השאלה חזקה יותר, מצות הקהל היא בלשון החינוך "עמוד חזק וכבוד גדול בדת", הרי בוודאי היו צריכים לעשות 'זכר להקהל' במכ"ש וק"ו מעשיית "זכר למקדש" במצוות פרטיות.

ישנו "קונטרס" שהופיע בירושלים ושם הובאו כו"כ תירוצים, אולם עדיין לא מצאתי תירוץ קל ופשוט, ולא באופן של "לומדות" שכן הוא צריך להיות מובן ומתאים לאלה הנכללים ב"הקהל" - אנשים נשים וטף.

הר"מ סאוויצקי: אולי הטעם לכך מפני שבזמן הזה "אין מלך בישראל".

כ"ק אדמו"ר שליט"א: לדעת כו"כ מפרשים בזמן שאין מלך, קורא אותה גדול שבציבור 'גדול שבדורו' 'הגדול שבישראל' או 'גדול' שבאותו קהל ד'אנשים נשים וטף'.

הר"מ סאוויצקי: אולי מפני שלא נמצאים בא"י.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: זה מסביר רק את העובדה שלא עושים "הקהל" בבית המקדש, אך גם עתה בחו"ל, אפי' את"ל שאין מלך ואין "גדול שבדורו", נשאלת השאלה, הרי התכלית והמטרה דהקהל קיימים גם אז - "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'א" ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", מדוע שלא יהי' לכך זכר, כאמור כשם שמצינו "זכר" בכו"כ ענינים ?

ועוד ועיקר, אדמו"ר הזקן כותב בשלחנו לגבי שאילת הגשמים בא"י המתחלת מז' במרחשון - "ט"ו יום אחר הרגל", כדי שה"אחרון שבישראל" יגיע לביתו "ולא יעצרנו הגשם", שגם "לאחר החורבן היו מתאספים ג"כ מכל הסביבות בירושלים לרגל כמו שעושין גם היום לפיכך לא בטלו

חכמים שתקנו השאלה בא"י בז' במרחשון". רואים אפוא שעשו בזמנים מסויימים עכ"פ זכר לעלי' לרגל, מדוע נגרע אפוא חלקו של הקהל שלא עשו "זכר להקהל"?

הרב סאוויצקי: אולי בשמחת תורה ישנו מעין ענין דהקהל?

כ"ק אדמו"ר שליט"א: כך אמנם כותב האברבנאל "מכאן נשאר המנהג בימינו שביום השמיני חג העצרת האחרון נקרא יום שמחת תורה שבו ביום אנו משלימים את התורה, עומד הגדול שבקהל ומסיים אותה והוא בעצמו קורא מבלי תורגמן פרשת וזאת הברכה לדמיון מעשה המלך בזמן ההוא", אמנם עפ"י נגלה צ"ע בדבריו, שכן חידוש גדול הוא לומר כאשר מפורש בתושב"כ שהוא "בחג הסוכות" ובתושבע"פ שהוא 'בתחלת המועד' ועכ"פ לא יאוחר מחוה"מ, בעוד שלדבריו זה יהי' במוצאי שמיני עצרת - היפך מן הקצה אל הקצה.

הר"מ סאוויצקי: אם יעשו זאת בחוה"מ, עלול הדבר להתפרש שזהו אכן מה שאירע בביהמ"ק ולא רק כ"זכר", דוגמא לדבר - ר"ה ויוהכ"פ הם זכר ליובל, אבל לא מציינים אותם בדיוק ממש, כדי שלא ידמוהו ליובל עצמו.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: א. הרי מדובר כאן גם אודות יהודי חו"ל. ב. הראי' מר"ה ויוהכ"פ היא ראי' לסתור, ר"ה ויוהכ"פ הם באותו יום שהיו מציינים אותם בשעתם, ואילו כאן לפי פירוש האברבנאל החליפו את היום, וכאמור כשם שעושים "זכר" בכמה ענינים, ולדוגמא - בליל הסדר אחד מסימני הסדר הוא "כורך" - "זכר למקדש כהלל", "שהי' כורכן פסח מצה ומרור בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו", שלכן גם בזמן הזה יש לכרוך מצה ומרור ביחד "זכר למקדש", מדוע שלא יעשו "זכר להקהל"? ואם תמצאו ביאור מתאים לשאלה זו אהי' מרוצה מכך.



ב. והנה יש להבהיר כאן, שכל השאלות השקו"ט וכו' אינם אלא בנוגע לעשיית זכר להקהל ע"ד "זכר למקדש", אבל כשמדובר בהקהלת קהילות בישראל, לאסוף יהודים, כינוסי אנשים נשים וטף ולהחדיר בהם יראת שמים, לא נוגע כל השקו"ט פלפולים וכו', כי אם המעשה הוא העיקר.

וכפי שרואים בפועל בכל מקום שמקבצים יהודים ומדברים עמם בעניני יהדות, לאו דווקא בשנת הקהל, אלא גם בשבתות כ"מנהג ישראל" הובא לפס"ד בשו"ע "להקהיל קהלות בכל שבת", ובימים טובים ובכל הזדמנות מתאימה, ומעוררים אותם להתחזק ב"המעשה אשר יעשון", הרי דברים היוצאים מן הלב פועלים פעולתם ומותירים רושם וכו', ומתקיימת אצל השומעים המטרה והתכלית דהקהל "ליראה את ה'".

והמצב באמריקה מהווה ראי' הכי גדולה לכך, הדרשות שנושאים הרבנים לפני "יזכור" פעלו עולם ומלואו, היו רבים שלולי זאת קרוב לוודאי שלא היו שייכים לענין יהודי ויהדות "אידישקייט" כמו עד"מ לענות אמן וכיו"ב, וכאשר יהודי בא לביהכנ"ס לאמירת "יזכור" בימים טובים ומתחייב לתת צדקה ועונה "אמן יהא שמאי רבא" בשעת אמירת קדיש לפני או אחרי "יזכור", עושה הדבר רושם אצלו, ואף כשהוא רוצה לשכוח זאת, הרי בנו יזכרנו.

הרב סאוויצקי: טענתי היא כבר תקופה ארוכה, כי כשניגשים לקרב יהודי לתומ"צ יש ללמדו בעיקר מצוות מעשיות בחינת "אל תטוש תורת אמן".

כ"ק אדמו"ר שליט"א: אני רואה שהעובדה שאתם מתפללים בנוסח חב"ד פעל עליכם באופן עצום. הרי רואים אתם את מ"ש בספרי חב"ד. זהו המענה הנכון החוסך קושיות וכו'.

ח. כ"ק אדמו"ר שליט"א: ובהמשך להאמור לעיל, ישנם ש"תואנה הם מבקשים" וטוענים כלפי ההתעוררות ד"הקהל" וכו', היתכן שמרעישים אודות הענין ד"הקהל" בה בשעה שבזמן הזה אי אפשר לעשות "הקהל" ו"חדש אסור מן התורה",

והמענה לזה, נוסף להאמור שלא מדובר בקיום זכר גשמי למצות הקהל, שא"א בזה"ז לעשות לה זכר, כי אם הוראה רוחנית ממצוה מפורשת בתושב"כ שהיא נצחית בכ"מ ולעולם, וכן מצד החיוב התמידי לעורר יהודים לתומ"צ, ואת"ל הרי אלו חיובים מפורשים בתושב"כ "הוכח תוכיח את עמיתך" "ואהבת לרעך כמוך", הרי ידוע מ"ש בספרים כי אבן הבוחן לכל דבר האם הוא טוב ונכון ומצד הקדושה וכו' כאשר בוחנים את תוצאות הדבר, ובענינינו כאמור אין צורך להרחיק לכת כדי לבחון את תוצאות ההתעוררות כנ"ל.





שער הנגלה



”וזאת למודעי אשר אדיר חפצי שלימוד הנגלה בישיבת תו”א
יצ”ו יהי על גובה הראוי לשיבה גדולה באיכות,
והשייית יהי בעזרם בגו”ר

(ממכתב כ”ק אדמו”ר מוהריי”צ י”ב אד”ר חצר”ת)

”מען באדארף לערנען נגלה בעיון רב, וויסען יעדער סוגיא
מיט אלע פרטי הסברות . . גוט אריינטראכטען אין סגנון
הלשון פון דעם רמב”ם, די חדושים וואס דער רשב”א איז
מחדש . . און פארטיפען זיך אין סגנון הלשון פונים רביינס
שו”ע . . אבער נאך אלעס דעם מוז מען וויסען, אז דאס איז
גליא שבתורה, וואס די גליא האט א פנימי און די פנימי
איז דער חיות פון דער גליא...”

(שיחת 'כל היוצא למלחמת בית דוד'
לכ”ק אדמו”ר (מוהרש”ב) נ”ע)



ביאור בדברי הרשב"ם בענין נסכא דרבי אבא

הרה"ג הרב אברהם יואל לפידות שליט"א
ראש הישיבה

מביא ביאור הרשב"ם בהסוגיא של נסכא דר' אבא \ מקשה כמה קושיות בדברי הרשב"ם ומכריח לומר פשט אחר בדבריו \ מביא ביאור הגר"ח בהא דיש לו מיגו היכא שאין עדים שחטף \ ע"פ יסוד זה מבאר כל הסוגיא ומתרץ כל הקושיות על הרשב"ם

א.

מביא ביאור הרשב"ם בהסוגיא של נסכא דר' אבא

ב"ב ל"ג ע"ב (ואילך) "דההוא גברא דחטף נסכא מחבריה וכו' אייתי חד סהדא דמיחטף חטפא מיניה אמר ליה אין חטפי ודידי חטפי אמר רבי אמי היכי נידיינוה דייני להאי דינא לישלם ליכא תרי סהדי ליפטריה איכא חד סהדא לישתבע הא אמר מיחטף הטפה וכיון דאמר דחטפא הוה ליה כגזלן".

ובביאור ספקו של רבי אמי "היכי נידיינוה דייני להאי דינא" מבאר הרשב"ם, שאילו היו שנים מעידים שהוא חטף היה חייב לשלם מכיון שהנסכא הוא בחזקת זה שחטפו ממנו דהעמד ממון על חזקתו והחוטף הוא גזלן. ואם לא היה אפילו עד א' שראה שחטף היה נאמן לומר שדידי חטפי, מכיון שיש לו מיגו דאי בעי הוי אמר לא חטפתי ואין מי להכחישו, ומה שכתב הרשב"ם (בד"ה 'היכי לידיינוה') "...שהרי אנו רואים אותו מוחזק בממון" אין הכוונה שהוא מוחזק עכשיו כשטוען דידי חטפי, אלא זהו המשך וטעם ל"מיגו דאי בעי הוי אמר לא חטפתי", והיינו דאם היה טוען לא חטפתי היה נאמן מכיון שהוא המוחזק¹.

ואילו היה זה מכחישו לומר לא חטפתי היה נשבע שלא חטף להכחיש העד דעד א' קם לשבועה. ובג' הדרכים הללו היה הדין פשוט.

אבל הכא דאיכא עד א' שחטף וזה אינו מכחישו אלא שאומר שדידי חטפי, מסופק רבי אמי "דלישלם דהא מודה שחטף ולא כל הימנו של חוטף לומר שלי חטפתי דהעמד ממון על חזקתו" (רשב"ם ד"ה 'דלישלם') היינו שהממון הוא בחזקת זה שחטפו ממנו ע"פ הודאתו של החוטף, ולכן כיון שאין לו רא' שזה שלו חייב לישלם, או שנאמר דמכיון דליכא תרי סהדי דחטף לכן נאמן במיגו דאי בעי אמר לא חטפתי, אבל מכיון שיש עד א' ואי אמר לא חטפי הוה בעי אישתבועי להכחיש את העד לכן צריך לישבע. ולכאורה הכוונה, שא"א להאמינו להוציא ע"י

1 ובאחרונים יש שפ' שכוונת הרשב"ם הוא שהוא מוחזק עכשיו כשטוען דידי חטפי וכוונתו ליישב דלא תיקשי הא הוי מיגו להוציא, אלא דלפי פירושו יוצא שהכוונה ב"מוחזק בממון" הוא תפוס בממון – דזה מספיק שלא יקרא מיגו להוציא, ואכ"מ.

המיגו כיון שאינו מיגו טוב משום דאינו רוצה לטעון לא חטפתי, דאם היה טוען כך היה צריך לישבע להכחיש את העד, "דהא לית ליה למימר לישתבע דדידיה חטף שאין זו שבועה המוטלת עליו", לכאורה הכוונה דלישבע כדי שלא יהיה חסרון הנ"ל במיגו אינו יכול, דהא מודה שחטף ולישבע דדידי חטף אין זה שבועה המוטלת עליו ובמילא "ולמפטריה בלא כלום א"א שהרי הורע כחו של מיגו".

ב.

מקשה כמה קושיות בדברי הרשב"ם ומכריח לומר פשט אחר בדבריו

ולכאורה קשה:

(א) סוף סוף מהו ספיקו של רבי אמי, הרי כל הטעם שאין לומר "לישלם" הוא משום דליכא תרי סהדי ויש לו מיגו דאי בעי אמר לא חטפי, אבל מכיון דאינו רוצה לאמר לא חטפי מכיון שיש עד א' א"כ למה לא ישלם הרי השני הוא המוחזק והעמד ממון על חזקתו (ודוחק לומר שהספק הוא אי הוה מיגו טוב)?

(ב) מהו הביאור במ"ש הרשב"ם "דהא לית ליה למימר לישתבע דדידי חטף שאין זו שבועה המוטלת עליו", הרי כל החסרון בזה שעד א' מחייבו שבועה הוא שאין לו מיגו (דהיה יכול לומר לא חטפתי) כיון שאינו רוצה לישבע להכחיש העד, ואם נשבע דדידי חטפי הרי ב' הטענות לא חטפתי ודידי חטפי שוות ושוב יש לו מיגו, ומה איכפת אם אין זו שבועה המוטלת עליו? ועד"ז הקשו התוס' בד"ה הוי.

(ג) בגמ' שם "א"ל רבי אבא הוי מחיוב שבועה שאינו יכול לישבע וכל המחויב שבועה שאינו יכול לישבע משלם" ולכאור' מה ענין 'מחוייב שבועה ואינו יכול לשלם' לכאן, דממ"נ, אם יש לו מיגו צריך להיות נאמן דדידי חטף ופטור מלשלם, ואם אין לו מיגו חייב לשלם כיון שהשני הוא המוחזק והעמד ממון על חזקתו, ולא מצד שמתוך שאינו יכול לישבע וכו'. עיין תוס' כאן ד"ה הוי ומהרש"א בשבועות דף ל"ב ע"ב על תוס' ד"ה הוי ליה כגזלן.

לכן נראה לומר שהרשב"ם סובר שהמיגו דאי בעי הוה אמר לא חטפתי הוא מיגו טוב כיון דיכול לישבע דדידי חטפי וב' הטענות שוות כנ"ל בקושיא ב', וביאור דברי הרשב"ם הוא באופן אחר כדלקמן.

ג.

מביא ביאור הגר"ח בהא דיש לו מיגו היכא שאין עדים שחטף

והנה בהא דאמרינן דכשאין עדים כלל שחטף נאמן לומר דידי חטפי במיגו דאי בעי אמר לא חטפתי, מקשה הגר"ח בחידושו על הש"ס דהרי לא אמרינן מיגו נגד החזקה דכל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא, וכאן השני מוחזק כיון שהוא הודה שחטף, ועיין שם שמביא רא"י מהמבואר בחו"מ סי' צ"ט.

ולכן מבאר דבאמת המוחזק הוא זה שהנסכא בידו, דאף שמודה שהנסכא היה אצל השני ואז היינו אומרים על השני חזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא, אבל עכשיו כיון שאנו רואים הנסכא בידו אדרבה עליו אמרינן חזקה מה שתחת וכו', ולכן אם טוען לקוחה היא בידי קי"ל שנאמן אפילו שמודה שהיה אצל השני לפני שלקחה דכיון שעכשיו בידו, אמרינן שחזקה כל מה שתחת וכו', אלא שכשטוען חטפתי מאבד חזקתו שכיון שחטף אא"ל חזקה מה שתחת כו' כיון שאנו יודעים שע"י חטיפה וגזילה בא לידו, ולפי"ז ניהא מה שמועיל מיגו דלא חטפי לומר דידי חטפי דמאחר שאמר דדידי חטפי ולא בא לידו ע"י גזילה אלא ע"י חטיפת דבר שלו, לכן אינו מאבד חזקתו, וכיון שאנו רואים אותו מוחזק בהנסכא אמרינן חזקה מה שתחת וכו'. וע"ד דוגמא, לו יצוייר שלא היה יכול להיות שום חטיפה אם לא בדבר שהוא שלו, פשיטא דגם ע"י חטיפה היתה חשובה הך חזקה בעד החוטף, וע"ד כשטוען לקוחה היא בידי. והיינו דאין הפי' שהמיגו נאמן נגד החזקה אלא שע"י המיגו מאמינים לו שדידי חטף והוא המוחזק והא דצריך המיגו הוא כי בלא מיגו היינו אומרים שחטף ולא שדידי חטף.

ולפי"ז כשיש ב' עדים שחטף אפי' אם יהיה לו איזה מיגו המסייע לו שדידי חטף אינו נאמן, דכיון שיודעים ע"י עדים שחטף ה"ז כאילו אנו רואים החטיפה ובמילא א"א לומר עליו חזקה מה שתחת וכו', דכיון שהגיע לידו ע"י חטיפה א"כ ע"ז שחטפו ממנו אנו אומרים שחזקה וכו' ואין מיגו נאמן נגד חזקה.

ואולי זהו דיוק לשון הרשב"ם שכתב דכשיש ב' עדים שחטף אין נאמן לחטוף א"כ יש לו עדים" ולא כתב "א"כ יש לו ראי" כמ"ש בסמוך שם, דכוונתו להדגיש דכאן צריך ראי' גמורה דהיינו עדים שנוכל להוציא מהמוחזק ואינו מועיל מיגו וכיו"ב.

ד.

ע"פ יסוד זה מבאר כל הסוגיא ומתרץ כל הקושיות על הרשב"ם

וכשיש עד א' שחטף הדבר תלוי בנאמנות העד, אם מאמינים לע"א לגמרי כאילו אנו רואים החטיפה א"כ זה שחטפו ממנו הוא המוחזק, ואפי' יש לחוטף מיגו אינו נאמן נגד החזקה, ואם אין אנו מאמינים לע"א שחטף והרי אנו רואים את החוטף מוחזק בממון זה שחטף, הוא המוחזק כשטוען דידי חטפתי ונאמן במיגו כנ"ל.

ועפי"ז מובן ספיקו של רבי אמי, שהרי התורה האמינה עד א' רק לחייב שבועה, ולכן להאמין לע"א ולחייבו לשלם הנסכא א"א דהתורה לא האמינה הע"א עד כדי לחייב ממון, ולפטור אותו בלא כלום א"א שהרי התורה האמינה את הע"א במקצת (לחייבו שבועה) וכאן אינו יכול לישבע להכחיש העד כיון שמודה שחטף, ואפי' אם ישבע דידי חטף בשבועה זו אינו סותר דברי הע"א שחטף ונשאר הנאמנות קצת שנתנה התורה לע"א, ואם מאמינים לו שחטף שוב הוה המוחזק זה שחטפו ממנו ואינו נאמן במיגו נגד חזקה.

(ובסגנון אחר האם התורה האמינה לעד א' לגמרי ורק שהקילה על הניתבע שיכול ליפטור עצמו בשבועה או שהתורה לא האמינה לעד א' ורק שהחמירה על הניתבע שבכ"ז ישבע, והנפ"מ כשאינו יכול לישבע האם נשאר נאמנות או לא, וכן מבואר באחרונים).

וע"ז השיב לו אב"י שהוא מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע ולכן משלם, והיינו דכשאין יכולים לישבע נגד העד א' מאמינים לו עד כדי לחייב ממון, וה"ה בנדו"ד דכיון שאינו יכול לישבע לסתור דברי העד מאמינים לו עד כדי לחייבו ממון.

(ובסגנון אחר, דהתורה האמינה ע"א לגמרי רק שהקילה על הנתבע שיכול לפטר בשבועה וכשאינו יכול לישבע נשאר נאמנות הע"א ובמילא צריכים לשלם)

לפי"ז מה שכתב הרשב"ם בד"ה 'ליפטריה' משום האי מיגו איכא חד סהדא ואי אמר לא חטפי הוה בעי אישתבועי להכחיש העד – אין הכוונה דאין המיגו טוב, אלא דמכיון דבעי לאישתבועי להכחיש העד כל זמן שאינו מכחישו א"א לפטור אותו משום דיש כאן נאמנות ע"א שחטף ואין מיגו מועיל נגד זה.

ומובן גם מה שכתב בד"ה 'לישתבע' דהא לית לן למימר לישתבע דדידי חטף שאין זו שבועה המוטלת עליו, היינו שאינו נאמן בשבועה זו נגד נאמנות הע"א שעשה השני למוחזק, שאין זו השבועה המוטלת בשביל להוציא הע"א, דמה שמוטל בשביל זה הוא להכחיש העד. ומ"ש בסוף הדיבור 'ולמיפטרי בלא כלום א"א שהרי הורע כחו של מיגו' הכוונה שכח המיגו הורע דיש לו מנגד נאמנות הע"א העושה את השני מוחזק.



ביאור מחלוקת הרא"ש והגאונים במפקיד חמצו אצל אחר

הרה"ח הרב שניאור מרדכי שיחי' אייזנמן
ר"מ בישיבה

מבאר הסיבה במה שישראל שהביא חמצו אצל אחר אינו עובר בב"י ומה שכתב הטור ומביא ע"ז קושיית השאגת אריה \ מתרץ קושיית השאג"א על הרא"ש דאף במשאיל מקום מ"מ אינו ביתו ועפ"ז מבאר יסוד הפטור להטור וצדדי המחלוקת בב' אופנים \ מביא יסוד לחידוש הנ"ל מדברי רש"י בדף ו. ודעת הרא"ש דפליג שם על רש"י וגם חולק על סברת הגאונים \ עפ"ז מיושבת קושיית השאג"א \ ע"פ יסוד זה מיישב דבר תמוה בדברי אדה"ז לדעת הרא"ש שהטמין שלא מדעת חבירו אינו עובר בב"י \ מבאר כוונת הרא"ש שהעמיד המכילתא במלוה חמצו לכרי דהוי משום שאינו ברשות הישראל \ מחדש שנראה שהרמ"א הבין דעת הגאונים

כהבנת השאג"א בטור ועפ"ז מיישב איך נכנס ביאור אדה"ז ברמ"א
(בשונה מהמה"ש) בדברי המג"א

א.

**מבאר הסיבה במה שישראל שהביא חמצו אצל אחר אינו עובר בכ"י ומה שכתב
הטור ומביא ע"ז קושיית השאגת אריה**

כ' הרא"ש סוף פ"ק דפסחים סי' ד' יש מן הגאונים שאמרו ישראל שהפקיד חמצו או אצל ישראל חבירו וקיבל הנפקד עליו אחריות הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד אע"פ שהוא שלו כיוון שאינו ברשותו, והביאו ראי' ממכילתא דתני התם בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כפשוטו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל שהוא בביתו ואינו יכול לבערו יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי שהוא שלו ואינו ברשותו וה"ר יונה ז"ל היה אומר דלעולם ברשות המפקיד הוא וחייב לבערו מן התורה כדאמרין בפרק מרובה וגונב מבית האיש ולא מבית ההקדש כך מצאתי בשם ה"ר יונה ולא הבנתי ראי' וגם לא כ' לפרש הא דמכילתא שהביאו ממנה ראי'. ונ"ל דדבר פשוט הוא דאע"פ שהנפקד קיבל עליו אחריות מ"מ עיקר הממון של הבעלים הוא וכיוון שהשאל לו הנפקד ביתו לשמירת ממונו קרינן ביה ביתו וההיא דמכילתא מיירי בנכרי שהלווה לישראל על חמצו כדתנן בפרק כל שעה.

והנה בפשטות עיקר הפטור דהגאונים הוא כיון שהחמץ אינו ברשות המפקיד כדמוכח מהראיה שהביאו ממכילתא שמבואר דכל חמץ שאינו ברשותו אין עובר עליו ומה שכ' הרא"ש ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חבירו וקיבל עליו הנפקד אחריות הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד אע"פ שהוא שלו כיוון שאינו ברשותו, אפשר לומר דהעיקר הוא מ"ש בסוף 'כיון שאינו ברשותו' ומ"ש 'וקיבל הנפקד אחריות' הוא רק לומר דהנפקד חייב בביעור (אם הוא ישראל) אך לא בזה תלוי הפטור דהמפקיד. ועד"ז בסוף דבריו שכ' ונ"ל דדבר פשוט הוא דאע"פ דקיבל הנפקד אחריות מ"מ עיקר הממון של בעלים הוא וכיון שהשאלו הנפקד ביתו לשמירת ממונו קרינן ביה ביתו. גם כאן נ"ל דעיקר כוונתו מ"ש בסוף דע"י שהשאלו לו מקום קרינן ביה ביתו וע"ז פליג עם הגאונים, ומ"ש בהתחלה דאף שהנפקד קיבל אחריות עיקר הממון של בעלים זה פשוט ומוסכם לכ"ע.

אך הטור כ' ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל הנכרי וקיבל עליו הנפקד אחריות יש מן הגאונים שכ' כיון שקיבל עליו הנפקד אחריות אין המפקיד עובר עליו, וממ"ש כיון שקיבל הנפקד אחריות אין המפקיד עובר עליו מבואר להדיא דפטור המפקיד תלוי בקבלת אחריות דהנפקד. וקשה: א. דלא משמע כן מהמכילתא שהביאו כנ"ל. ב. מאיזה טעם יפטר המפקיד וכי פליגי על הסברא פשוטה שכ' הרא"ש דגם אחרי שהנפקד קבל אחריות עיקר הממון

של בעלים¹, ועד"ז הק' בשאג"א סי' פ"ג. ועוד הק' שם על דברי הבי"ש שכ' על דברי הטור הנ"ל כן כ' הר"נ בשם הרמב"ן ונראה מדברי הר"ן שכ"ה דעתו. והק' בדברי הר"ן והרמב"ן מבואר להדיא דהפטור הוא מכיון שצ"ל בתיכם ואינו עובר כשהוא ברשות אחרים ומה ענין זה למ"ש הטור בשם הגאונים לפטור כשהנפקד קבל אחריות.

ב.

מתרץ קושיית השאג"א על הרא"ש דאף במשאל מקום מ"מ אינו ביתו ועפ"ז מבאר יסוד הפטור להטור וצדדי המחלוקת בב' אופנים

והנראה לומר בזה בהקדם מה שהק' בשאג"א על שי' הרא"ש דכיון שהשאלו לו ביתו לשמירת ממונו קרינן ביה ביתו, והק' דמסקינן בגמ' דשכירות לא קניא וא"כ אף אילו היה משכיר לו הבית עדיין לא היה נק' ביתו אלא בית הנפקד. אך נראה דהרא"ש דייק מל' המכילתא דאי' התם ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך. ומשמע מזה דאף שהבית אינו שלו ואין לו קנין בגופו אך החיוב תלוי ברשותו וכל השאלו לו המקום נחשב רשותו. ומה שהקשו בגמ' דשכירות לא קניא היינו במקרה הפוך שחמצו של גוי מונח ברשות ישראל ואז לא מספיק שהוא גם רשות הגוי כי סו"ס הוא גם רשותו וצריך להוציא מרשותו וזהו רק אילו שכירות קניא (ובזה מתורץ קושיית הט"ז (ס"ק ד') על הרא"ש מייחד לו בית עיין שם).

ומעתה י"ל דגם הגאונים הסכימו לעיקר טענת הרא"ש – דסגי במה שנק' רשותו כדי להתחייב אף שאינו שלו ממש – ומה שפוטרים כאן את המפקיד היינו משום דס"ל דבנדו"ד אין הנפקד משאל את מקומו להמפקיד משום שהנפקד קיבל עליו אחריות. והיינו דיסוד הפטור הוא דאינו ברשותו אלא דכ"ז דהנפקד לא קבל ע"ע אחריות הרי משאל להמפקיד ביתו ונק' עדיין ברשות המפקיד וכאשר הנפקד מקבל ע"ע אחריות אינו משאל לו ביתו וממילא המפקיד פטור דאין החמץ ברשותו.

וביאור הדבר: דהנה כשאחריות החמץ על המפקיד א"כ החמץ נשאר ברשות המפקיד ורק שבפועל נמצא בבית הנפקד והנפקד משאל ביתו לטובת החפץ דהמפקיד משא"כ כשאחריות החמץ על הנפקד א"כ אי"ז רק בפועל ממש בביתו אלא החפץ עצמו ברשותו ואף דהוא של המפקיד אך הוא העבירו לרשות הנפקד. בסגנון אחר: הבית שומר על החפץ ואם האחריות על המפקיד א"כ הבית הוא בשביל המפקיד (משאל לו מקום) משא"כ כשהנפקד חייב באחריות א"כ הבית הוא בשבילו עצמו דהוא חייב לשמור החפץ.

(1) וז"ל רבינו בס' ת"מ סעיף א אפי' הטמינו או הפקידו בין ביד נכרי בין ביד ישראל אפי' אם הנפקד קיבל עליו אחריות שאם יגנב או יאבד ממונו יתחייב לשלם לו דמי חמצו נמצא שהנפקד עובר עליו בבל יראה כמש"ת אעפ"כ עובר עליו גם המפקיד בבי" ובבי" כיוון שגוף החמץ הוא שלו. ומלשונו משמע שיש סברא לומר כיון שהנפקד עובר, המפקיד לא יעבור אולי הסברא בזה דלא מסתבר ששניהם יעברו על אותו חמץ שמי מהם מוזהר לבער חמץ זה וצ"ע.

והרא"ש ס"ל דכיון דגוף החמץ של בעלים ומה שהוא נמצא אצל הנפקד הוא לטובת ולתועלת המפקיד א"כ עדיין נק' רשות המפקיד. (ואי"ל דפליגי בביאור התנאי דהחמץ צ"ל ברשות, דאפ"ל דזה תנאי בחיוב, דכמו דרק חייב על חמץ כמו כן רק חייב על חמץ ברשותו או להיפך דכאשר החמץ אינו ברשותו הרי"ז פטור והנפק"מ בנדו"ד דמצד א' נכנס החמץ לרשות חדשה כנ"ל דע"י שהנפקד מקבל אחריות אינו רק בפועל אצלם אלא נכנס גם לרשותו אך א"א לומר דיצא לגמרי מרשותו דהרי הנפקד שומר עבור המפקיד. וא"כ אפשר דהרא"ש ס"ל שאינו ברשותו הוא פטור ולכן בנדו"ד אין את הפטור דכאן לא יצא מרשותו אך לגאונים צריך שיהיה ברשותו כדי לחייב וחסר תנאי זה דברשותו דהרי כאן הוא ברשות אחרים.

ובאו"א אפ"ל דפליגי בגדר אחריות דבפשטות אינו אלא שמשעבד עצמו לבעל החמץ לשמור עבורו אך אפ"ל דיש יותר מזה דקונה החמץ לענין דאם יגנב או יאבד חתחייב לשלם דאל"כ אי"מ איך חייב לשלם באונס ואכ"מ להאריך. וי"ל דהרא"ש ס"ל כאופן הא' ולכן אפי' באחריות עדיין משאיל למפקיד ממקום משא"כ להגאונים שיש לו קניין בהחפץ א"כ ה"ה שומר עבור עצמו דלענין חיובו לשמור הרי"ז חפץ שלו).

ג.

מביא יסוד לחידוש הנ"ל מדברי רש"י בדף ו. ודעת הרא"ש דפליג שם על רש"י וגם חולק על סברת הגאונים

ויש להביא דוגמא לחידוש זה – דכשמקבל אחריות נכנס לרשות הנפקד וכשאינו מקבל אחריות נשאר ברשות המפקיד – מסוגייתנו דאי' בברייתא (פסחים ו.ו.) נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער ייחד לו בית אין זקוק לבער. וכ' רש"י הפקידו אצלו: וקיבל עליו אחריות כדמפ' ואזיל זקוק לבער. ייחד לו בית: כלומר לא קיבלו עליו אלא אמר לו הרי הבית לפניך הנח באחת מן הזויות אין זקוק לבער. כלומר דרש"י מפ' דהחילוק בין הפקידו אצלו דזקוק לבער ובין ייחד לו בית דאין זקוק לבער הוא אם קיבל עליו אחריות או לא.

והק' עליו תוס' והרא"ש דאם בסיפא קאי דלא קיבל עליו אחריות אפי' בלא ייחד לו בית ול"ל לאוקמי דווקא בייחד לו בית. וכ' הר"ן הפקידו אצלו בסתם זקוק לבער דכיון שקיבלו כמאן דקיבל עליו אחריות דמי כדאמרין בב"ק² כנוס שורך ברשותי חייב, אבל ייחד לו בית הו"ל כמאן דאמר כנוס שורך ברשותך דאמר' התם דפטור.

(2) מה שציין הר"ן לבב"ק אי"ז להחילוק בין כנוס שורך ברשותי או ברשותך דלא מבואר שם חילוק זה. דהכי אי' התם ת"ר כנוס שורך ושמרו, הזיק (השור לממון בעל החצר) חייב הווק פטור (בעל החצר פטור), כנוס שורך ואני אשמרנו הווק חייב הזיק פטור. ונראה דהר"ן ס"ל כאוקימתא דרבא דבסתמא בעל החצר חייב (ורישא דבעל השור חייב רק כשהתנה בפ' דווקא וסיפא לאו דווקא דגם בלי שיאמר אני אשמרנו מתחייב דבסתמא מקבל עליה נטירותא, כדרבנן.) וע"ז ציין לבב"ק דכשמקבל פיקדון דבסתמא חייב באחריות ומ"ש

וכוונתו דייחד לו בית אי"ז אוקימתא אלא זהו הדרך שהברייתא אומרת דלא קיבל עליה אחריות. והיינו דכשקיבל פיקדון בסתמא ואמר הכניסוהו ברשותי הרי"ז קבלת אחריות משא"כ כשאומר לו הרי הבית לפניך הנח באחת מן הזוויות זהו הדרך שאינו מקבל אחריות. דתוס' והרא"ש הבינו דיש ב' דברים א. דלא קיבל אחריות. ב. דייחד לו בית אך באמת היינו הך (וביאור זה מאד מדוייק בלי רש"י דכ' ייחד לו בית: כלומר לא קיבל עליו (אחריות) אלא אמר לו הרי הבית לפניך).

עכ"פ חזינן יסוד הנ"ל דכשאומר לו הרי הבית לפניך או כנוס שורך ברשותך אי"ז קבלת אחריות וכשאומר לו כנוס שורך לרשותי הרי"ז קבלת אחריות.

ומעתה י"ל דהרא"ש הק' על פי' משום דלא ס"ל חי' זה וסובר דאפי' כשקיבל אחריות הרי"ז ברשות המפקיד ושייך לומר הנה הבית לפניך וא"כ ייחד לו בית ומה שלא קיבל אחריות הם ב' דברים. וא"כ הרא"ש כאן אזיל לשי' שם. דהגאונים ס"ל כרש"י דכשקיבל עליו אחריות הרי"ז רשות הנפקד ורק כשלא קיבל אחריות הוא רשות המפקיד והרא"ש פליג עלייהו כמו שחולק על רש"י משום דס"ל דבכל מקרה הוא ברשות המפקיד. (אלא דכ"ז דווקא לביאור השני בפלוגתתם הנ"ל דחולקים בגדר אחריות דלפי אופן הא' גם הרא"ש מסכים דכשקיבל אחריות נכנס לרשות הנפקד ואי"ז ענין לכאן).

ד.

ע"פ הנ"ל מיושבת קושיית השאג"א

ועפ"ז מיושב קושיות השאג"א: דמ"ש הטור דהמפקיד פטור כיון דהנפקד קיבל אחריות הפי' בזה דע"י שמקבל אחריות שייך לפוטרו בפטור דאינו ברשותו, וכנ"ל דגם הגאונים אית להו טענת הרא"ש דשעמפקיד ברשות אחר הנפקד משאיל מקומו למפקיד וא"כ עדיין נק' ברשותו אלא דס"ל דכשמקבל אחריות כבר אינו משאיל לו מקומו וא"כ שפיר אפ"ל דכיון דקיבל אחריות פטור דע"ז נעשה אינו ברשותו. וכן מתורץ דברי הב"י שכ' דמקור דברי הטור הוא בר"ן והרמב"ן דאף שהטור כ' דצריך שהנפקד יקבל אחריות והר"ן ורמב"ן לא כ"כ מ"מ גם להטור יסוד הפטור הוא דאינו ברשותו וע"ז מצייין להר"ן ורמב"ן.

ה.

ע"פ יסוד זה מיישב דבר תמוה בדברי אדה"ז לדעת הרא"ש שהטמין שלא מדעת חבירו אינו עובר בב"י

ובזה אפשר ליישב דבר תמוה בדברי רבינו ז"ל דכ' בסי' ת"מ סעיף א אחר שהביא דין הרא"ש דהמפקיד אצל אחר עובר דהנפקד השאיל לו מקום וז"ל אבל מי שהטמין חמצו בחצירו של חבירו

שכשאומר כנוס שורך ברשותך אמרי' התם דפטור היינו משום דס"ל דאומר ברשותך הוה כאומר כנוס שורך ושמרו.

שלא מדעתו ולא השאיל לו חבירו מקום בחצירו להניח שם חמצו אינו עובר עליו מן התורה כיון שאינו מונח לא בביתו ולא ברשותו של בעל החמץ. ובקו"א שם כ' זהו פשוט וברור לדעת הרא"ש והכס"מ רפ"ד שכ' הטעם משום דהוה כמונח בביתו כיון שהשאילו לו כו'.

ואם נאמר שהגאונים פטרו את המפקיד רך בגלל שהנפקד קיבל עליו אחריות (כהבנת השאג"א) נמצא דאף שהרא"ש חולק על הגאונים לחומרא (דאף שהנפקד קיבל אחריות מ"מ עיקר הממון של בעלים) אך מדבריו יוצא קולא דהרי כ' בהמשך דבריו וכיון שהשאיל לו הנפקד ביתו לשמירת ממונו קרינן ביה ביתו. ומטעם זה פשוט וברור (ל' רבינו הנ"ל) דמי שהניח חמצו אצל חבירו בלי שהשאיל לו מקום (שלא מדעתו) הרי"ז אינו עובר עליו אף שלא קיבל עליו אחריות. ובכה"ג לפי הגאונים עובר דהרי הנפקד לא קיבל עליו אחריות, ותמוה לומר דהרא"ש מיקל יותר מהגאונים (ויתרה מזו דלכאו' לאיזה צורך הוסיף הרא"ש דקרינן ביה ביתו אם הפטור מהגאונים הוא רק מצד שהנפקד קיבל עליו אחריות).

ולפי הנ"ל את"ש דדוקא כשהפקיד אז צריך שהנפקד יקבל עליו אחריות אך כשהניח בחצירו שלא מדעת בעל החצר גם הגאונים מודים שפטור אף שלא קיבל אחריות דכאן ודאי אינו משאיל לו מקום וא"כ אינו ברשותו גם בלא קבלת אחריות.

ו.

מבאר כוונת הרא"ש שהעמיד המכילתא במלוה חמצו לנכרי דהוי משום שאינו ברשות הישראל

אלא דלפי"ו צלה"ב מ"ש הרא"ש בסוף דבריו לפ' דמ"ש במכילתא שחמצו של ישראל ברשות נכרי פטור, הוא בנכרי שהלוה לישראל על חמצו כדתנן בפרק כל שעה, דהרי מבואר בגמ' שם דקאי בהרהינו אצלו ואמר לו קנה מעכשיו וא"כ מה שאינו עובר על חמץ זה הוא בגלל שהוא חמצו של גוי. (ומ"ש בק"נ ס"ק י' דמבואר ברא"ש פ"ב ס"י דדוקא שהרהינו אצלו דהוי אינו ברשותו צע"ג דהרי ברא"ש שם מבואר דאם לא הרהינו אצלו לא גרע מחמצו של נכרי שאחריותו על ישראל והיינו דעיקר הפטור הוא דהוא חמצו של נכרי אלא דאם אינו ברשות נכרי לא סגי בזה ועדיין עובר אך סו"ס אין הפטור משום דהוי לא ברשותו) ולפי מה שנת' דהרא"ש מודה לעצם דין המכילתא דחמץ שאינו ברשותו אינו עובר אלא דס"ל דגם במפקיד נשאר ברשותו משא"כ אם הניח בחצר חבירו שלא מדעתו אינו עובר כנ"ל מדברי רבינו א"כ מדוע לא פי' דברי המכילתא כפשוטם.

ואולי אפ"ל דהרא"ש ס"ל דהמכילתא למד את המשנה בכ"ש דלא כבגמ' דילן. דלפי המכילתא קאי דלא א"ל מעכשיו והגיע זמנו קודם פסח. והמכילתא ס"ל דאסמכתא דגוי לא קונה ולכן אף שהגיע זמנו כיון דלא א"ל מעכשיו הוה אסמכתא ולא קנה הגוי, וא"כ הוה חמצו של ישראל והטעם שאין עובר על חמץ זה הוא רק מפני דאינו ברשותו, ואין להק' דאם הפטור מצד אינו ברשותו לא צריך להגיע לנכרי שהלוה לישראל על חמצו אלא אפי' שהפקיד חמצו

אצל סתם גוי שאין לו שייכות להחמץ עדיין אינו עובר. דלהרא"ש כאשר מפקיד אצל הגוי החמץ עדיין ברשותו דמשאיל לו מקום ודווקא בכה"ג שהגיע זמנו קודם פסח והגוי סובר שהוא קנה החמץ והוא שלו דבדיניהם אסמכתא קניא ורק בדינו לא קניא דווקא אז אינו משאיל לו מקום. וזה המקום היחיד שפטור על חמץ שאינו ברשותו. (ועיין בקו"א ב' שכ' רבינו יסוד זה).

וא"כ י"ל דכוונת הרא"ש במה שהביא את המשנה דפ' כל שעה הוא להגביל את דין המכילתא (ולא רק למצוא מק' שגם הוא מודה להמכילתא) שזה דוקא במק' מסויים שאינו משאיל לו מקום ולא בכל מקרה שחמצו נמצא בפועל אצל גוי וה"ה במק' שהניח חמצו בחצר חבירו שלא מדעתו. (לפי פי' זה נמצא שבכה"ג החמץ מותר בהנאה לאחר הפסח ולהל' קיי"ל דאף שמדאוריתא אינו עובר אך מ"מ אסור בהנאה לאחר הפסח דעבר על אד"ס). ונמצא לפי"ז דחידושו של רבינו דהיכא דהגוי לא השאילו מקום אין עובר הוא מבואר ברא"ש אלא דעדיין עדיף לדייק כן מהל' דהוה כמונח בביתו כיון דהשאיל לו מקום דהוא יותר מפורש.

ז.

מחדש שנראה שהרמ"א הבין דעת הגאונים כהבנת השאג"א בטור ועפ"ז מיישב איך נכנס ביאור אדה"ז ברמ"א (בשונה מהמה"ש) בדברי המג"א

כ' הרמ"א בס"א על מ"ש המחבר גוי שהפקיד חמץ אצל ישראל אם הוא חייב באחריות חייב לבער וכ' הרמ"א דאפי' חזר והפקידו אצל גוי אחר. וכ' ע"ז המג"א דאם השני קיבל אחריות נ"ל דשרי דהא י"א דאפי' חמצו של ישראל שהפקידו אצל גוי וקיבל עליו אחריות שרי ואף דלא קיי"ל הכי מ"מ בחמצו של גוי שרי כן נ"ל ומיהו צריך שהגוי יקבל אחריות ואע"ג שהגוי תובע להישראל והישראל להגוי השני לית לן בה.

ובפשטות כוונתו דאף דקיי"ל כהרא"ש דפליג על הגאונים והמפקיד עובר היינו רק כשעיקר החמץ שלו וכמ"ש הרא"ש עצמו דכיון דעיקר הממון שלו והשאיל לו ביתו להניח בו חמצו ביתו קרינן ביה אך כאן דאין החמץ שלו אלא דעובר עליו בגלל שקיבל ע"ע אחריות א"כ אי"ז נק' שמשאיל להישראל מקום כ"א דמשאיל לבעל הממון מקום (אלא דגם בכה"ג צ"ל דוקא שהנפקד קיבל עליו אחריות דאל"כ גם הגאונים מודים דהוא ברשות המפקיד כנז"ל).

אך בשו"ע רבינו סעיף י"ב הביא דין זה דהמג"א כ' בד"א כשהנכרי הנפקד השני לא קיבל עליו אחריות החמץ כדרך שקיבל עליו הישראל אבל אם כל האחריות שהיה על הישראל קיבל ג"כ הנכרי הנפקד השני אין צריך לבערו אע"פ שחמץ שהוא של ישראל ממש המופקד אצל נכרי אף שקיבל עליו הגוי אחריות אין מועיל כלום לפטור את הישראל שלא יעבור עליו בב"י כמו שנת' למע' מ"מ חמץ זה שהוא של גוי אלא שאחריותו הוא כל הישראל וע"י כן נעשה כאילו היה שלו וכיון שגוי אחר קיבל עליו אחריות שהיה על הישראל אין לישראל חלק ונחלה בחמץ זה ואין צריך לבערו כלל אף אם הישראל לא ייחד זוית מיוחדת לגוי המפקיד.

והיינו דמפ' דהפטור בכה"ג הוא מפני שנתבטל השייכות שהייתה לו להחמץ דכל שייכותו להחמץ היה מה שהוא חייב באחריותו ועתה הגוי קיבל האחריות וממילא אין לו חלק ונחלה בחמץ זה.

ולפי פי' זה צ"ב קצת בל' המג"א דכ' דכשהגוי קיבל אחריות שרי דהא י"א דאפי' חמצו של ישראל שהפקידו אצל גוי וקיבל עליו אחריות שרי ואף דאנן לא קיי"ל הכי מ"מ בחמצו של גוי שרי דמשמע דבכה"ג גם לדידן דקיי"ל כהרא"ש מסכימים לדעת הגאונים וכו"ל (וכן הוא במחצית השקל) ולדברי רבינו אינו כן, דפטור הגאונים הוא מצד שהחמץ הוא אינו ברשותו וכאן פטור משום דאין החמץ שלו ואין לו שייכות אליו כלל, (ובסגנון אחר דהגאונים פוטרם אותו בגלל שהוא מפקיד (ביד אחר) ולדברי רבינו פטור משום דהתבטל ממנו דין נפקד – דנפקד שקיבל אחריות עובר על החמץ המופקד וכאן התבטל חיוב זה). ודוחק לומר דאף דלשיטת הרא"ש יש סברא חדשה להקל כאן אך מכיון דלהגאונים מלכתחילה אין כאן בעיה אם כן יש לצרף שיטתם בתור סניף לסמוך על הקולא.

והנראה מזה דהרמ"א למד דברי הגאונים כפשוטם וכמ"ש הטור דכיון שקיבל אחריות לכך אין המפקיד עובר. והביאור בזה י"ל דכשמוסר חמצו לאחר והוא מקבל אחריות א"כ אחריות החמץ יורד מבעליו ואף דהחמץ עדיין שלו אך אינו ברשותו (אלא דזה רק בצירוף שגם בפועל אינו ברשותו) וזה שהביאו רא"י מהמכילתא ששם רואים את יסוד הפטור דאף על חמץ שלו אינו עובר אם אינו ברשותו אלא דס"ל דהגדר אינו ברשותו צ"ל דלא רק שאינו בביתו אלא שמשוהו אחר לקח אחריות החמץ ע"ע. ולפי"ז מ"ש הרא"ש דאף שהנפקד קיבל אחריות סו"ס עיקר החמץ של בעלים וכיון שהשאל לו מקום ביתו קרינן ביה י"ל דפליג בב' פרטים על הגאונים א. דאחריות הנפקד אינו מוציא מרשות המפקיד. וי"ל דס"ל דכל האחריות שהנפקד מקבל הוא רק לתועלת ולחזיון בעלות המפקיד. ב. דגם נחשב שהוא בביתו של המפקיד. (ובנקודה זו דלהגאונים אי"צ לומר דהוה בביתו של המפקיד מאחר שכ' הרא"ש דהקבלת אחריות אינו מוציא מרשות המפקיד אפי' אילו לא היה בביתו של המפקיד עדיין היה עובר. ודווקא לשיטת הרא"ש דאחריות אינו מוציא מרשות המפקיד אז הפטור דאינו ברשותו תלוי אם נמצא בפועל ממש ברשות המפקיד ואם לא נמצא ברשות המפקיד אפי' שאף אחד לא קיבל אחריות על החמץ אינו עובר עליו).

ולפי"ז אתי שפיר דברי המג"א דאף דבחמץ שלו ממש קבלת האחריות אינו מוציא מרשותו דעיקר הממון של בעלים (דלא קיי"ל כהגאונים) אך בחמץ של גוי שכל שייכותו להחמץ הוא מה שקיבל ע"ע האחריות א"כ כשגוי אחר מקבל ע"ע אחריות גם הרא"ש מודה דאחריות הנפקד מבטל שייכותו של הישראל להחמץ. (אלא דע"כ צ"ל דהב"י לא הבין כך את דברי הטור וכו"ל דלפי' זה דברי הטור אינם דברי הר"ן והרמב"ן דהם סוברים דעצם מה שאינו ברשותו פוטרו ואי"צ שהנפקד יקבל אחריות).



ביאור שיטת הראשונים שהפקעת קידושין ע"י חכמים הוא מכאן ולהבא*

הרה"ח הרב יצחק מאיר שיחי' הלוי סגל
ר"מ בישיבה

מביא קושיית התוס' על מה דאיתא בגיטין "אפקעינהו רבנן לקידושין" (למפרע) ותירוץ ה"אית דמתרצין" בשטמ"ק דכתובות ומקשה דהוי חידוש גדול לומר שבכח חכמים להפקיע קידושין ללא גט \ ע"פ האבני"מ מתרץ שחכמים נעשו כדעת אחרת בקידושין ולכן בכחם להפקיע הקידושין אלא שהאחרונים לא הסכימו לדבריו \ מבאר שה"אית דמתרצין" סברו כחידושו של הראגאטשאווער שהקידושין הוי פעולה נמשכת ואופן הפקעת הקידושין הוא שאינו מתחדש אבל דוחה \ מקדים כמה קושיות בלשון הגמ', בראשונים דכתובות ובמאירי ביבמות והחילוק ביניהם וה"אית דמתרצין" \ מביא טעם המפרשים בשי' התוס' שגם לרבי אם בטלו בפני א' אינו מבוטל דהוא כי "אסמכוהו רבנן אדאורייתא" \ ע"פ יסוד הנ"ל מבאר דברי רבינא ור"א ומיישב שי' המאירי וה"אית דמתרצין

א.

מביא קושיית התוס' על מה דאיתא בגיטין "אפקעינהו רבנן לקידושין" (למפרע) ותירוץ ה"אית דמתרצין" בשטמ"ק דכתובות ומקשה דהוי חידוש גדול לומר שבכח חכמים להפקיע קידושין ללא גט

בגיטין פרק השולח למדנו במשנה (דף ל"ב ע"א) שאע"פ שהשולח גט לאשתו ע"י שליח, יכול הבעל להתחרט ולבטל את השליח שלא בפניו, מ"מ התקין רבן גמליאל הזקן שלא יעשו כן, "מפני תיקון העולם", ובדף לג ע"א מביאה הגמ' מחלוקת מהו התיקון העולם, ר' יוחנן אמר מפני תקנת מזמרים, ור"ל אמר מפני תקנת עגונות, ובהמשך הגמ' מביאה דעת רשב"ג, שאם בטל את השליח (היינו את הגט שבידיו), שלא בפני השליח, אינו מבוטל והאשה שקיבלה את הגט מידי השליח מגורשת. דאע"פ שמעיקר הדין הרי מועיל הביטול מ"מ למעשה לא יועיל הביטול מפני שאם לא כן "מה כח ב"ד יפה?" שתקנו שלא לעשות כן.

ומקשה הגמ' "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא, ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא!?" ומתוצאת, שכיון ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, אפקעינהו רבנן לקידושין

* (מתוך שיעור שמסר בישיבה, נכתב ע"י א' התמימים.

מיניה" (למפרע), ובמילא היא מותרת לעלמא כדין אשה שלא נתקדשה מעולם. והקשו התוס' בד"ה ואפקעינהו, א"כ יכולין ממזרין ליטהר, ע"י שאביהם של הממזרים ישלח גט לאשתו, ע"י שליח, ויבטלנו שלא בפניו, שלא כתקנת רבן גמליאל הזקן, ובמילא יפקיעו רבנן את הקידושין למפרע כנ"ל, ויטהרו הממזרים. עוד הקשו שיכול לחפות על אשתו שהיא בת אחותו, שזינתה ונתחייבה מיתה, ויעשה בעלה כנ"ל, ויפקיעו חכמים הקידושין מיניה, ועי"ז ישתנה דינה כפנויה שזינתה ולא כנשואה, ע"ש מה שתירצו.

והנה בכתובות מביא השטמ"ק דעת כמה ראשונים בשם "אית דמתרציי", שמתרצים קושיית התוס' שכוונת הגמ' במה שאמרו שהפקיעו חכמים הקידושין, הוא רק מכאן ולהבא, ולא למפרע, ולכן הממזרים נשארים - גם לאחר הפקעת הקידושין - בממזרותם, וכן לא יוכל לחפות על בת אחותו, ע"ש.

ולכאורה זהו חידוש גדול, דהיכן מצינו שבכח חכמים להפקיע קידושין מכאן ולהבא ללא גט, דהרי זו בדיוק הייתה שאלת הגמ', 'מי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומדרבנן וכו'', ואם נאמר שיש בכוחם להפקיע, מה צריך להכליל דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, הרי בלא"ה יכולים חכמים להפקיע את הקידושין מרצונם?

בביאור הגדר מה שחכמים "אפקעינהו לקידושין מיניה", יש באופן כללי כמה דרכים, דעת רש"י, ודעת הראשונים, והארכנו במק"א בביאור שיטתם בסוגיין, ואכ"מ. אך איך שיהיה, ודאי שלכל השיטות הכוונה היא כפשוטו, שחכמים הפקיעו את הקידושין למפרע, ונעשה כמי שלא קידש מעולם. אך דעת הני ראשונים שאפקעינהו מכאן ולהבא, צ"ב רב.

ב.

ע"פ האבנ"מ מתרץ שחכמים נעשו כדעת אחרת בקידושין ולכן בכחם להפקיע הקידושין אלא שהאחרונים לא הסכימו לדבריו

ולכאורה היה אפ"ל ע"פ האבנ"מ בסי' ל"א, עיי"ש, והיוצא מדבריו שמה שאמרו "המקדש ליום אחד מקודשת אף למחר וצריכה הימנו גט", זהו מכיון שהפקירה עצמה לקידושין אלו, וחלו בה הקידושין, א"כ אין כאן דעת אחרת שיפקיע קידושין אלו, והרי קדושת הגוף לא פקעה בכדי, ולכך צריכה הימנו גט למחר. אבל במקדש לחציה שאינה מקודשת, הרי זה משום שדעת אחרת מעכבת, וכדברי הגמ' בקידושין דף ז', והיינו שכיון שהפקירה עצמה רק לחציה, א"כ דעת אחרת של חציה השני מעכבת, שלא יחולו הקידושין. ומשמע שאילו היה דעת אחרת בקידושין לזמן הנ"ל, היה מועיל, והייתה יוצאת ללא גט, אלא שאין שם דעת אחרת כיון שכבר פשטו הקידושין.

ועפ"ז אפ"ל כאן שכשתלה הקידושין על דעת חכמים, א"כ דעת חכמים הם חלק מקנין הקידושין, וכשהם אינם רוצים בהמשך הקידושין, יכולים הם לעכב ולהפקיע שהקידושין לא ימשיכו מכאן ולהבא. וזהו ע"ד קידושין לזמן, רק שכאן לא נבטלה דעת האחרת שהיא דעת

החכמים. וזה גופא תירוץ הגמ' 'אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש', כי זה גופא שמפקיעים מכאן ולהבא, הוא בכח מה שקידש על דעתם, שע"ז הם נעשים כדעת אחרת בקידושין שיכולים לעכב ולהפקיע הקידושין.

אלא שזהו חידוש גדול של האבנ"מ (שלדבריו יוצא, שאם יתלה הקידושין על דעת פלוני, אזי הוא יוכל להפקיע את הקידושין מכאן ולהבא), ולא הסכימו האחרונים לדבריו.

ג.

מבאר שה"אית דמתרצי" סברו כחידושו של הראגאטשאווער שהקידושין היו פעולה נמשכת ואופן הפקעת הקידושין הוא שאינו מתחדש אבל דוחה

ולכן היה נראה לומר ע"פ דברי הראגאטשאווער הידועים, שכל קידושין היא "פעולה נמשכת" וכל רגע ישנו קידושין מחדש (ובלקו"ש הובא כמה פעמים הנפק"מ שבוזה). וא"כ אולי יש להביא ראי' מראשונים אלו לחידוש הראגאטשאווער, שלכך יכול להיות מציאות של הפקעת הקידושין מכאן ולהבא, כי זהו באופן שהקידושין אינם מתחדשים (מכאן ולהבא) ובמילא מופקע. וגם זה נכנס בתירוץ הגמ' "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", כי זה גופא שחכמים יכולים לעשות כן, הוא בגלל שתלה הקידושין על דעתם, אלא שאין להם צורך להפקיע למפרע, כי לפי הכלל שהקידושין הוא "פעולה נמשכת", אפשר להפקיעו רק מכאן ולהבא.

ולפ"ז נוכל לומר שהה"א של רבינא, "תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר", והתירוץ של רב אשי, "שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות", היה בענין זה גופא, והיינו שרבינא סבר שהקידושין הם לא "פעולה נמשכת", (או שאפילו אם סבר שזה כן "פעולה נמשכת", מ"מ סבר שבכדי להפקיע הקידושין, הר"ז רק אם יפקיעו אותו מתחילתו למפרע), ולכך אפי' שתלה הקידושין על דעת חכמים, אין בכוחם להפקיע הפעולה חד פעמית של מעשה הקידושין אלא למפרע, ולכן הקשה, "תינח דקדיש בכסף", שע"י הפקר ב"ד הפקר, יכולים חכמים להפקיע את מעשה הקידושין למפרע שיתברר שלא קידש כדין, אבל "קדיש בביאה מאי איכא למימר", הרי היו הקידושין כדין.

וע"ז ענה רב אשי, "שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות", והיינו שבעצם מודה לרבינא שא"פ להפקיע את הקידושין בביאה למפרע, דהרי היו כדת וכדין, אלא שחידש לו, שחכמים מפקיעים הקידושין מכאן ולהבא, וא"כ אפי' אם הקידושין היו כשרים, מ"מ אין הם מפקיעים את מעשה הקידושין עצמם, אלא את החלות של הקידושין מכאן ולהבא, וזה אכן בכחם, מכך שתלה הקידושין על דעתם.

אלא שעדיין צ"ע קצת, מדוע שוויה רבנן את בעילתו בעילת זנות, דאפי' אם נניח לפי ראשונים אלו, שכוונת הגמ' היא, שמכאן ולהבא בעילתו הוי כבעילת זנות לגבי שלא יחולו יותר הקידושין, מ"מ אינו מובן, מדוע בכלל צריכים לזה, דכיון שהקידושין הם "פעולה נמשכת", א"כ

מצד גדר הקידושין עצמו מתחייב שאם יפסקו הקידושין מאיזה סיבה שתהיה, לא יומשך מעשה הקידושין, וכיון שתלה על דעתם את הקידושין (שלכך יכולים חכמים להפקיע), א"כ בזה מספיק שלא יתחדשו הקידושין, ואין צורך לעשות את בעילתו זנות.

ד.

מקדים כמה קושיות בלשון הגמ', בראשונים דכתובות ובמאירי ביבמות והחילוק ביניהם וה"אית דמתרצי"

ולכן נראה לומר הביאור בזה באופן אחר, ובהקדים דברי המאירי ביבמות, שהקשה איך הפקיעו חכמים קידושי שטר, דקידושי כסף הפקיעו ע"י הפקר בי"ד הפקר, וקידושי ביאה הפקיעו ע"י ששווהו לבעילתו בעלת זנות, אבל בקידושי שטר כתב "לא ידעתי במה הפקיעו", אלא שכתב שם "מ"מ הפקיעו דאין לחלק". ואינו מובן כלל, דאם אין הסבר איך הפקיעו, דאיך אמרין שמ"מ הפקיעו בשעה שזו היתה שאלת הגמ' (איך יכולים חכמים להפקיע), וטרחו לבאר איך אפשר להפקיע בכסף ובביאה. וא"כ איך יפקיעו קידושי שטר?

עוד צ"ב, הרי לפי הנראה בשיטת רש"י (נתבאר בשיעורים) לומד במסקנת הסוגיא, שאין זה קידושין על תנאי, כע"מ שירצה אבא וכדו', אבל בראשונים בכתובות נראה שחלקו עליו שכן הו"ע של תנאי שקידש על דעת חכמים, והוא כשאר התנאים שמצינו בקידושין, וא"כ לשיטתם קשיא (נתבאר בשיעורים), איך שייך לומר שתולה את כל חיו בתנאי? וגם שהרי חכמים כבר הסכימו, ומה שייך בקידושין של תנאי להתחרט אחר עשרים שנה?

עוד יש לעיין בלשון הגמ', שאחרי ששואלת "מי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומדרבנן שרינן אשת איש לעלמא", מתרצת הגמ' "אין", וממשיכה לבאר, שזהו מצד כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואינו מובן, דהרי לפי תירוץ הגמ' אכן אין בכוח חכמים להפקיע, ורק מצד שהוא קידש על דעתם יכולים להפקיע, שזה עוזר אף מהתורה, א"כ מה ענתה הגמ' "אין", שמשמעו שכן יכולים להפקיע חכמים קידושין, גם כאשר מהתורה היא אשת איש?

והנה בפשטות צ"ל, שכוונת הגמ' (כפי שרואים ברש"י ביבמות וכתובות וכן בראשונים בכתובות) שחכמים לא הפקיעו את הקידושין סתם, ברגע שעשה שלא כרצון חכמים, שביטל את הגט שלא בפניו, אלא שהפקיעו את הקידושין ע"י הגט, כלומר שחכמים נתנו תוקף לגט עצמו שיתיר את האישה, וזה בכח מה שהוא קידש על דעתם, וא"כ בשורה התחונה יוצא שהגט הועיל כאשר מהתורה בטל הגט.

אבל לפי המאירי וה"אית דמתרצי" י"ל בפשיטות, שהפקעת הקידושין הוא רק מכאן ולהבא, וזהו כוונת תירוץ הגמ' "אין", שאכן בכוחם של חכמים להפקיע את הגט מכאן ולהבא.

ה.

מביא טעם המפרשים בשי' התוס' שגם לרבי אם בטלו בפני א' אינו מבוטל שהוא כי אסמכוהו רבנן אדאורייתא

ולבאר מהלך הגמ', יש להקדים מה שהקשו המפרשים על תוס' לעיל ל"ב סע"ב, שכתבו שגם לרבי שסובר ש"בטלו (לאחר תקנת חכמים שלא בפני השליח או האשה, מ"מ) מבוטל", בכ"ז אם בטלו בפני אחד ולא בפני ב"ד, מודה רבי דאינו מבוטל, "דא"כ מה כח בי"ד יפה". והקשו במפרשים, דא"כ מדוע לא שאלה הגמ' הכא "מי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא, ומדרבנן שרינן אשת איש לעלמא" גם לרבי? ובפרט שהלכה כרבי, וא"כ היתה הגמ' צריכה להקשות אליבא דהלכתא?

ומבארים, שהטעם שכשביטלו שלא בב"ד מבוטל הוא משום תקנת ממזרים שחששו חכמים לכך, והיסוד לתקנתם הוא היות ודיבור שלא בב"ד הוי דיבור גרוע בנוגע מינוי וביטול (השליח) ולכן דימוהו חכמים ל"דברים שבלב" ש"אינם דברים", וע"פ הכלל הידוע שכל תקנה שתקנו חכמים הסמיכוהו אדאורייתא, גם כאן הסמיכוהו רבנן אדאורייתא. ולכן לא היה קשיא מידי על רבי "מי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומדרבנן וכו'".

משא"כ רשב"ג שגם כאשר ביטלו בבי"ד (ולא עשה כתקנת רבן גמליאל הזקן לבטלו בפני השליח) אינו מבוטל, שואלת הגמ' אפי' אם נניח שישנה סיבה מספקת להפקיע הקידושין, מ"מ על מה סמכו חכמים תקנתם, כי כאן אא"פ לומר שדימוהו חכמים לדברים שבלב, כי הרי מדובר כאן כשביטלו בבי"ד והוי דיבור מעלייתא.

וזהו פשטות הביאור בתוס' לעיל ל"ב ע"א, שהקשו על מש"כ שם, שכשרץ המשלח אחר השליח בכדי לבטלו, ולא הספיק עד שנתנו לאישה, אזי אע"פ שבאופן כזה שנאנס, מן התורה הדברים שבלב הוי דברים, והיה צריך להתבטל הגט, מ"מ מדרבנן אינו מועיל הביטול, והקשו התוס', מי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומדרבנן הוי גיטא, (כקושיית הגמ' כאן). ותירצו דכיון שזה דומה לדברים שבלב, עקרוהו רבנן, וא"כ מסתבר לומר, שגם הכא בסוגיין יש לפרש כהנ"ל ב"בטלו מבוטל", שעקירת הקידושין הוא באמת רק מדרבנן, רק שחכמים אסמכוהו אדאורייתא.

וביאור תירוץ הגמ' "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", הוא, שכיון שכל אחד מקדש על דעת חכמים, הרי זה דומה לתנאי, שאם אביה אינו רוצה אינה מקודשת, והסמיכוהו חכמים לדין זה. אבל לא שחכמים הפקיעו הקידושין מכוח התנאי, שהרי זה אא"פ (מי איכא מידי וכו'), אלא מהות התקנה היא, שהם ברצונם לבד הפקיעו.

1.

ע"פ יסוד הנ"ל מבאר דברי רבינא ור"א ומיישב שי' המאירי וה"אית דמתרצי"

ועפ"ז מובן מה שמסיים המאירי שאע"פ שאינו יודע במה הפקיעו קידושי שטר, מ"מ אין לחלק וגם זה הפקיעו, והיינו, כיון שיסוד התקנה היא מכאן ולהבא, אלא שהסמיכוהו חכמים לדבר הדומה לדאורייתא, לכן כיון שבקידושי כסף וביאה דומה לדאורייתא, לא איכפת לן שבשטר לא מצינו דמיון לדאורייתא, כיון שבכללות הקידושין דומה לדאורייתא.

ועפ"ז יש לבאר גם דעת רבינא ורב אשי, שרבינא סבר דאה"נ שחכמים יכולים להפקיע הקידושין מרצונם, אבל מ"מ צריך להיות דומה לדאורייתא כנ"ל, ולכן "תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר", וכאן א"א לומר עדיין מה שכתב המאירי בקידושי שטר דמ"מ הפקיעו, כי כל זה רק לאחר שידענו איך הפקיעו חכמים בין בכסף בין בביאה, וכיון שברוב דרכי הקידושין הר"ז דומה לדאורייתא, לכן גם בקידושי שטר הפקיעו, אפי' שאינו דומה לדאורייתא, אבל בהו"א שרק בכסף ידענו דמיון הפקעתם, הקשה רבינא קדיש בביאה מאי איכא למימר, וע"ז תירץ רב אשי שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות, והיינו שמכאן ולהבא יהיה זה בעילת זנות, וזהו הדמיון לדאורייתא.

וכן מובן מה שהוצרך רב אשי לומר ששויה רבנן בעילותיו בעילת זנות, ולא סתם הפקיעו חכמים את הקידושין מכאן ולהבא, משום שזה כל יסוד התירוץ, כי הרי מצד מעשה הקידושין אין כל סיבה שיפסק, אלא שחכמים הפקיעו זאת ברצונם, ואסמכוהו אדאורייתא, א"כ ע"כ ההגדרה בזה היא, שחכמים קבעו דמכאן ואילך ההתייחסות לבעילת הקידושין תהיה כאל בעילת זנות.

ומבוארת שפיר שיטת הראשונים, שס"ל שהפקעת הקידושין היא רק מכאן ולהבא, שמצד לשון הגמ' בסוגיין זה נראה הכי קרוב לפשט, שחכמים אכן הפקיעו ועקרו קידושין כאלו שמן התורה היא אשת איש לגמרי, וביאור מהלך הגמ' הוא כפי שנתבאר, וכן פשטות שיטת התוס' לעיל ל"ב ע"א, ג"כ נראה שלמדו כן בסוגיין.

ובמק"א הוכחנו ששיטת התוס' בסוגיין היא ג"כ שיטה מחודשת, שאין הפירוש שהקידושין אכן נפקעים לגמרי למפרע באופן שמתברר שלעולם לא היה כאן קידושין כמי שלא נתקדשה מעולם, אלא שזהו דין עקירה למפרע, שברגע זה, נעקר למפרע שלא היו קידושין, והיינו שעד כאן היו קידושין אמיתיים ע"פ תורה, אלא שמכאן ואילך נשתנה ההתייחסות גם לגבי העבר, ע"י שנעקר למפרע שאין כאן קידושין ואכ"מ להאריך בזה.



בגדר שמיטת כספים אי הוי איסור או אפקעתא דמלכא*

הרה"ח הרב יוסף צבי שיחי' צירקוס
ר"מ בישיבה

מתמיה על תירוץ התומים בהדין דיתומין א"צ פרוזבול שאירי בגדלו בשנת השמיטה וכן מקשה על שאלתו ׀ מביא ביאור כ"ק רבינו בלקו"ש לדעת רוב הראשונים גדר שמיטת כספים איננה אפקעתא דמלכא אלא איסור על המלוה לגבות ורק שחלקו אם עדיין מצוה על הלוה לפרוע ׀ מביא דעת המרדכי (ועוד) ששמיטת כספים הוי אפקעתא דמלכא ומסיק שאין הוכחה שהרא"ש ס"ל הכי ויוצא שישנם ג' שיטות בגדר שמיטת כספים ׀ מחלק שקושיית התומים הוי רק לדעת היראים ורוב הראשונים (לפי ביאור כ"ק רבינו) משא"כ לדעת המרדכי ׀ מחדש בדא"פ שהאיסור הוא לגבות חוב שעברה עליו השמיטה ועפ"ז מתרץ קושיית התומים ׀ מביא לדעת רש"י והרשב"א הוי אפקעתא דמלכא ולכן ס"ל ש"הפקר ב"ד הפקר" הוא גם על שמיטה דאורייתא משא"כ לדעת הרמב"ם והתוס' הוא רק בשמיטה דרבנן ׀ ע"פ הנ"ל ממתיק מה שהרמב"ם כתב הדינים דשמיטת כספים בהלכות שמיטה ויובל משא"כ הטור כתבם בהלכות הלואה

א.

מתמיה על תירוץ התומים בהדין דיתומין א"צ פרוזבול שאירי בגדלו בשנת השמיטה וכן מקשה על שאלת

גיטין דף ל"ז ע"א: "יתומין אין צריכין פרוזבול דר"ג ובית דינו אביהן של יתומין", והיינו שפרוזבול ענינו הוא מסירת שטרותיו לבי"ד, וכל הממון וחובות של יתומים הם מלכתחילה מסורים לבי"ד, ככל שאר עניניהם שבי"ד ממונים עליהם, ולכן אין היתומים צריכים לעשות פרוזבול. ובפשוטו מיירי ביתומים קטנים – דרך עליהם בי"ד ממונים.

והקשה התומים (סי' ס"ז ס"ק כ"ה) דביתומים קטנים אין בכלל שייך ששמיטה תשמיט את חובם, שהרי אינם חייבים במצות שמיטה "דקטנים לאו בני מעבד מצוה נינהו", וא"כ מדוע צריכים להגיע להטעם שחובתם נחשב כמסור לבית דין, תיפוק ליה שמלכתחילה לא חל עליהם כל הדין של שמיטת כספים?

ומתרץ, דמיירי שמלכתחילה היו קטנים, אך בהגיע שנת השמיטה כבר גדלו וחייבים במצות שמיטה, ולכן אילולא הדין שבי"ד הם אביהן של יתומין היה אסור להם לגבות את חובתם.

אך תירוצו תמוה מאד, דמכיון שכשהגיע שנת השמיטה היתומים כבר גדלו, הרי שוב אין נכסיהם – ובכלל זה חובותיהם – מסורים לבי"ד והוו כאנשים רגילים שצריכים לעשות פרוזבול, ומה מועיל זה שלפני כן (בעודם קטנים) היו חובותיהם מסורים לבי"ד אם בשנת השמיטה אינו מסור לבי"ד (מכיון שכבר גדלו וכל נכסיהם הם ברשות עצמם)?

* (מתוך שיעור שמסר בישיבה, נכתב ע"י א' התמימים.

ובאמת קושיית התומים עצמה צריכה ביאור, שהרי חוץ מהמצוה שיש על המלוה להשמיט את חובו, גם החובות עצמם נפקעים, וא"כ ביתומים, אף שפטורים הם ממצוות ואינם צריכים להשמיט חובתם, מ"מ לכאורה חובותיהם יפקעו מצ"ע?

אמנם דבר זה – אם בשמיטה יש גם הפקעה של החובות מלבד האיסור של גביית חובו תלוי במחלוקת ראשונים, וכדלקמן.

ב.

מביא ביאור כ"ק רבינו בלקו"ש דלדעת רוב הראשונים גדר שמיטת כספים איננה אפקעתא דמלכא אלא איסור על המלוה לגבות ורק שחלקו אם עדיין מצוה על הלוה לפרוע

דהנה ידוע שיטת היראים (סי' רעה) שכל ענינה של שמיטת כספים הוא ציווי על המלוה להשמיט את החוב, והיינו, דכאשר הלוה מגיע לפרוע חובו המלוה חייב לומר לו "משמט אני" (ובכך לבטל את החוב), אך החוב עצמו איננו נפקע מאליו, ולכן כל זמן שהמלוה לא אמר "משמט אני" החוב נשאר בתקפו וחל על הלוה החיוב לפרוע.

אך רוב הראשונים והפוסקים חולקים עליו, וס"ל דאף לפני שהמלוה אומר "משמט אני" אין להלוה שום חיוב לפרוע חובו לאחר השמיטה. ובפשטות טעמם הוא, דס"ל, שמלבד הדין שלמלוה אסור לתבוע את החוב שעברה עליו השמיטה (משום לא יגוש), הנה גם החוב הממוני עצמו פוקע ושוב אין הלוה חייב כלום למלוה, וממילא אין הלוה צריך לפרוע. אלא שבנוסף לפקיעת הממון יש איסור מיוחד על המלוה לתבוע את (מה שהיה) החוב.

ועפ"ז יוצא דלשיטתם יש ב' פרטים בשמיטת כספים: א) דין ממוני שכל החובות פוקעים. ב) איסור על המלוה לתבוע את החוב לאחר השביעית.

אך בלקו"ש ח"ז, בהר ב', מאריך להוכיח, דאף לשיטת רוב הפוסקים שאין על הלוה חיוב לפרוע, אף ללא אמירת המלוה "משמט אני", אין פירושו שישנה "אפקעתא דמלכא" – דהיינו הפקעה ממונית של החוב שמתבטל לגמרי, "כי אם חובת גברא היא על המלוה להשמיט את החוב", והיינו שאין כאן דין ממוני אלא רק דין של איסורים, שלמלוה אסור לתבוע את החוב, ואם הלוה בא לפרוע לו המלוה צריך לומר לו "משמט אני".

[ומוסיף שם עוד חידוש ש"גדר החיוב אינו להפקיע את החוב ולבטל אותו לגמרי, כי אם הוא עוזב (משמט) את החוב. . אינו תובעו (לא יגוש)].

ומוכיח זאת כ"ק רבינו מדברי המשנה בשביעית המובאים בסוגיין (לז'): "המחזיר חוב בשביעית (אחרי זמן ההשמטה) יאמר לו משמט אני" – ואם שמיטה היא אפקעתא דמלכא והחוב מתבטל, אינו מרווח כ"כ לשון המשנה, "המחזיר חוב", "משמט אני", ופירשו המפרשים את אמירת הלוה 'אף על פי כן', שהוא רוצה 'לפרוע' את החוב. ומכך שהמשנה מתייחסת גם לאחר שנה השביעית להממון כחוב משמע שהשביעית לא הפקיעה את החוב אלא שיש חיוב על המלוה לשמט את החוב.

וכן מוכיח רבינו מלשוננו של הרמב"ם (ריש פ"ט מהל' שמיטה ויובל) "מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית שנאמר כו" – "שבפשוטו הרי זה מתאים שההשמטה היא חיוב על המלוה ולא כשזה אפקעתא דמלכא". וכן מוכיח מהמשך דברי הרמב"ם שם.

אך לפי"ז צ"ע מדוע לפני אמירת המלוה "משמט אני" אין הלוח חייב לפרוע את החוב, והרי החוב לא פקע וזוהי רק חובה על המלוה להשמיט, וא"כ כל זמן שלא השמיטו מתחייב הלוח לשלמו (וכשיטת היראים). ומבאר ע"ז רבינו ש"מכיוון שה"לא-יגוש" מחייב ומכריח את המלוה שיעזוב את החוב ולא יתבענו מובן שבדרך ממילא מתבטל השעבוד וחובת הגברא שעל הלוח לפרוע את החוב (כי הא בהא תליא) – כלשון הרמב"ם "משמט אני וכבר נפטרת ממני" שהלוח נפטר משעבודו למלוה". והיינו, דכאשר המלוה איננו יכול לתבוע את חובו הרי הדבר מוריד ממילא את חיובו של הלוח לפרוע את החוב.

[ובהערה 49 מביא שבענין זה (האם כאשר המלוה איננו תובע את החוב מ"מ חל חובה על הלוח לפרוע) חולקים הקצות והנתיבות, שהקצות (ס' קד ס"ק ב) כתב "דבהלוואה בכלל (לא בשנת השמיטה) כשאין המלוה תובע אין על הלוח מצוה לפרוע", אך הנתיבות (שם ס"ק א) כתב דאף כשאין המלוה תובע חייב הלוח לפרוע "כיון דרחמנא חייבי לפרוע". והיינו דלשיטת הקצות כל חיובו של הלוח לפרוע את החוב תלוי בתביעת המלוה, ואילו להנתיבות חיובו של הלוח לפרוע את החוב היא מצוה המוטלת עליו ככל המצות ואיננה תלויה בתביעת המלוה.

והנה לשיטת הקצות מובנים היטב דברי רבינו, דאף בנדו"ד מכיון שהמלוה איננו תובע מחמת שהדבר אסור לו, הרי אין על הלוח חובה לפרוע. אך לשיטת הנתיבות דהתורה הטילה חובה על הלוח לפרוע – וחובה זו חלה עליו אף כשאין המלוה תובעו – הדברים צריכים ביאור. ומבאר שם (בהערה) דדברי הנתיבות הם רק במקרה "שחסרה התביעה בפועל אבל בנדו"ד (מצוה ו) איסור על המלוה לתבוע כו" י"ל שגם לשיטתו אין על הלוח מצוה לפרוע".

והיינו, דגם להנתיבות הרי אין חובת הלוח לפרוע תלויה בתביעתו בפועל של המלוה את החוב, אלא היא חלה כאשר ישנה אפשרות להמלוה לתבוע, אך בנדו"ד שהמלוה איננו יכול לתבוע משום שהדבר אסור עליו – הרי זה מבטל את חובתו של הלוח לפרוע (אף שהחוב שריר וקיים ונשאר השעבוד על נכסי הלוח, אך אין על הלוח מצוה לפרוע).

ולפי ביאורו של רבינו יוצא, שהן היראים והן לשיטת הרמב"ם ורוב הפוסקים, היסוד של השמטת-כספים היא האיסור על המלוה לתבוע ולקבל את חובו (ואין בזה ענין ממוני כלל). אלא לשיטת הרמב"ם הרי איסור זה גורם ממילא לכך שהלוח לא יצטרך לפרוע (אף קודם אמירת המלוה משמט אני), ואילו היראים ס"ל דאף שלמלוה אסור לתבוע מ"מ על הלוח נשארת המצוה לפרוע את חובו (כל זמן שהמלוה לא מחל לו).

[ומהיראים מוכח שפליג על הקצות, דהרי היראים סובר דאף שהמלוה איננו תובע ואיננו יכול כלל לתבוע חלה מצוה על הלוח לפרוע, ומוכח שסובר כמו הנתיבות, אלא שהוא סובר שאין חיובו של הלוח לפרוע תלוי כלל בתביעתו של המלוה, דאף כאשר אסור למלוה לתבוע, מצוותו של הלוח לפרוע שרירה וקיימת].

ג.

מביא דעת המרדכי (ועוד) ששמיטת כספים הוי אפקעתא דמלכא ומסיק שאין הוכחה שהרא"ש ס"ל הכי ויוצא שישנם ג' שיטות בגדר שמיטת כספים

אלא דאף שרבינו מוכיח מפשטות דברי הגמ' שאין בהשמטת כספים אפקעתא דמלכא, מ"מ כותב שם בהערה 41 דמצינו בפירוש ראשונים דס"ל שיש בשמיטת-כספים הפקעה ממונית של החוב, והוא דברי המרדכי בסוגיין (סי' שפ) שכותב – "דשביעית אפקעתא דמלכא הוא אע"ג דלא אמר משמט אני". ומוסיף ד"כן פשיטא ליה להמנחת חינוך (מצוה תעזו בתחילתו), ומציין גם לספר התרומות בשם תשובת הרמב"ן. (ואח"כ כותב שכן משמע גם מרש"י בסוגיין – ויבואר לקמן).

[והנה, האחרונים הביאו את דברי הרא"ש בסוגיין (סי' כ) שכתב שיש שני מועדים בשביעית, שמה דאיתא בגמ' ד"אין השביעית משמטת אלא בסופה" הכוונה היא שאז נתבטל החוב לגמרי אך איסורו של המלוה ד"לא יגוש" חל כבר בתחילת שנת השמיטה, ולכן צריך לכתוב פרוזבול כבר בתחילת השנה, ומדברי הרא"ש האלו מוכח שלמד שבשמיטה ישנם ב' גדרים, א) הפקעת ממון שחל בסוף השמיטה. ב) איסור דלא יגוש שחל בתחילת השנה.

ולכאורה תמוה מה שרבינו בהביאו את דברי הראשונים שמשמע מדבריהם שבשביעית יש גם הפקעת ממון איננו מזכיר כלל את דברי הרא"ש בסוגיין (ומובאים גם בשו"ע אדה"ז כמקור לזה שאנו עושים פרוזבול בערב שנת השמיטה).

והנראה לומר דהרא"ש לא כתב שבסוף השמיטה פוקע החוב מאליו ב"אפקעתא דמלכא" אלא הוא כותב "דאין שביעית משמטת אלא בסופה אבל מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין בי"ד בודקין לגבות שום חוב וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלוה. . אבל אם יפרע הלוה מעצמו אין צריך לומר משמט אני". והיינו, דאף בסיום השמיטה אין החוב פוקע, אלא דכאשר הלוה פורע חייב המלוה לומר לו משמט אני. והחילוק בין תחילת שנת השמיטה לסופו הוא, דבתחילת השמיטה חל רק איסור על המלוה ליגוש את הלוה ולתבוע חובו, אך באם הלוה פורע מאליו אין למלוה איסור לקבלו ואין עליו חובה לומר משמט אני. אבל בסוף שנת השמיטה אנו לומדים מהפסוק "שמוט כל בעל משה ידו" (שכתוב בהמשך להפסוק "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" שמזה לומד הרא"ש דמיירי בסיום השמיטה) שמוטל על המלוה להשמיט. והיינו, דלא רק שאסור לו לנקוט בפעולה חיובית של נגישה, אלא הוא חייב לעשות פעולה של השמיטה, דגם כאשר הלוה פורע את החוב בעצמו חייב המלוה לומר משמט אני.

ולפי"ז הרי גם להרא"ש אין כלל פקיעה ממונית של החוב בשביעית אלא רק דיני איסור על המלוה הנחלקים לשניים, בתחילת השמיטה האיסור הוא "לא יגוש" – דאסור לו לתבוע את חובו מהלוה, ובסיום השמיטה מתווסף איסור דגם כאשר הלוה פורע מאליו חל על המלוה החובה לומר "משמט אני". (ובאמת כן משמע מפשטות דברי הרא"ש, ממה שכתב שאחרי שנכנסה השמיטה אין להמלוה ליגוש "אבל אם יפרע הלוה מעצמו אין צריך לומר משמט אני" – ולא כתב בפשטות דהחוב עצמו איננו נפקע).

ועפי"ז מדויקים דברי רבינו שלא הביא כלל את דברי הרא"ש הללו, דאין בהם שום הוכחה דס"ל שבשביעית יש הפקעה ממונית של החוב].

ו(לפי הביאור בלקו"ש) יוצא שישנם ג' שיטות בראשונים בעניינה של שמיטת כספים בשביעית: **לשיטת היראים**: ישנו רק דין איסור על המלוה שאסור לו לגבות את החוב והוא חייב להשמיטו. **לשיטת הרמב"ם** (ועוד): אמנם ישנו רק דין איסור של חובה על המלוה להשמיט את החוב, אך כתוצאה מחיובו של המלוה נוצר ממילא פטור מלכתחילה לפרוע את החוב. **לשיטת המרדכי** (ועוד): מלבד האיסור שחל על המלוה שאסור לו לתבוע את החוב, ישנו גם דין ממוני של "אפקעתא דמלכא" שהחוב פוקע לגמרי.

ד.

מחלק שקושיית התומים הוי רק לדעת היראים ורוב הראשונים (לפי ביאור כ"ק רבינו) משא"כ לדעת המרדכי

המורם מכל הנ"ל, שאכן קושיית התומים בנוגע ליתומים לא קשה לשי' המרדכי, כי הרי הוא סובר שבשביעית נפקעים כל החובות, "אפקעתא דמלכא" (דין ממוני), וא"כ מובן שדין זה חל אף על חובותיהן של היתומים, כי אף שהם אינם חייבים במצוות מ"מ הרי ממון החוב פוקע מאליו. ושפיר מובן מדוע צריכים הטעם שחובותיהם מסורין לבי"ד כדי שלא יפקעו. ורק לשיטת היראים שיסוד הדין של השמטת כספים הוא מצוה על המלוה להשמיט את החוב, תמוה מה שביתומים קטנים, ד"לאו בני מעבד מצוה ניהו", צריכים להטעם ד"בי"ד אביהן של יתומין הם".

[ואף שי"ל שמכיון שהקטנים אינם חייבים כלל במצות הרי אף פקיעת החובות איננה חלה עליהם, כי ענין פקיעת החובות, על אף שהו"ע ממוני, מ"מ הוא חלק ממצות התורה בנוגע לשמיטת כספים, ואדם שאיננו חייב במצוות לא חלה עליו פקיעת החובות (וכמו שישראל חייב לגוי, אין חובותיו פוקעים בשביעית).

אבל בפשטות אינו כן, דמכיון שהיתומים הם מבני"ה הרי כל דיני הממונות שלהם הם על פי דיני ישראל, ובמקרה שעל פי דיני ישראל פוקעים החובות – גם חובותיהם בכלל].

אך עפ"י ביאורו של רבינו שגם לרוב הפוסקים (הסוברים שאין חיוב על הלוח להחזיר חובו לאחר השמיטה מ"מ) יסוד הדברים הוא **האיסור** של המלוה לגבות את חובו, הרי כאשר המלוהים הם יתומים קטנים דאין עליהם איסור לגבות את חובתם שוב תישאר החיוב על הלוח לפרוע להם, וא"כ תחול גם עליהם קושיית התומים מדוע צריכים להטעם ד"בי"ד אביהן של יתומין". ואמנם בהערה 42 מוכיח רבינו מקושיית התומים בסתמא, שהוא לומד שלשיטת רוב הפוסקים כל יסוד הדין דשמיטת כספים הוא איסור ולא ממון.

ה.

מחדש בדא"פ שהאיסור הוא לגבות חוב שעברה עליו השמיטה

ועפ"ז מתרץ קושיית התומים

והנה, לשיטת היראים והרמב"ם עדיין צריכים ליישב קושיית התומים (או לבאר תירוצו, שכנ"ל, תמוה מאד).

ואולי יש מקום לומר דיתומין קטנים, אף שבזמן השמיטה לאו בני חיובא ניהו, מ"מ גדר האיסור של שמיטת כספים הוא שהתורה אסרה על המלוה שלא לגבות חוב שעברה עליו השמיטה. וראיה לדבר, דאם המלוה לא היה במקומו בשנת השמיטה ורק הגיע לאחר כמה שנים הרי בודאי בשעה שמגיע חל

עליו האיסור לתבוע את החוב שעברה עליו השמיטה. וא"כ גם בנדו"ד [אף שיש לחלק] שכשהיתומים היו קטנים היה מותר להם לגבות את חובתם, הרי בשעה שגדלו והם נתחייבו במצוות הרי חל עליהם האיסור לתבוע את החוב שעברה עליו השמיטה.

וא"כ י"ל דמיירי, לא כשהם גדלו קודם השמיטה (דאז הרי בזמן השמיטה כבר אין חובותיהן מסורים לבי"ד כנ"ל), אלא כשגדלו לאחר (זמן) השמיטה, ובזמן השמיטה הם היו קטנים ולא הספיקו לגבות את חובותיהם עד שגדלו. וכדי לבאר מדוע לא חל עליהם האיסור ד"לא יגוש" אומרת הגמ' שבזמן השמיטה הרי חובותיהן היו מסורים לבית הדין, "דר"ג ובית דינו אביהן של יתומין", וכאילו שעשו פרוזבול, וממילא אין השמיטה משמטת חובתם.

אך הנה דין זה, אם חל עליו איסור לגבות את החוב כאשר הפך לבר-חיובא (כגון שגדל) ובזמן השמיטה לא היה בר חיובא (כגון שהיה קטן), תלוי לכאורה במחלוקת הראשונים בגדרה של שמיטת כספים. דלהשיטות שכל גדרה הוא איסור שחל על המלוה לגבות חוב שעברה עליו השמיטה, הרי בפשטות אף אם הוא היה קטן בשנת השמיטה הרי כשגדל חל עליו איסור זה. אך להשיטות שהשמיטה מפקיעה את החוב, י"ל שרק בזמן השמיטה עצמה שייך שהחוב יפקע (וממילא יהיה איסור לתבוע את החוב), אך באם בזמן השמיטה עצמה החוב לא פקע הרי אין שייך שלאחר כמה שנים יישמט החוב.

אך מ"מ לפי תירוץ הנ"ל אתי שפיר, שהרי עפ"י דברי רבינו כל קושייתו של התומים מלכתחילה היא רק להשיטות דגדרה של שמיטת כספים הוא איסור (ולשיטות אלו הרי אפשר לתרץ דמיירי כשגדלו לאחר השמיטה ומ"מ חל עליהם האיסור דלא יגוש). אך להשיטות דהוי אפקעתא דמלכא הרי מלכתחילה קושיית התומים ליכא, שהרי זהו דין ממוני שחל גם על ממונם של הקטנים.

[ובאופן אחר ופשוט יותר לכאורה אפשר לתרץ את קושיית התומים, דאף שקטנים "לאו בני מעבד מצות נינהו" מ"מ יש חיוב לחנכם, ואף ביתומים חובה על בי"ד והאפוטרופוס לדאוג להם לס"ת, שופר, לולב וכו' וייתכן שבכלל חיוב זה מחייבים אותם בשמיטת כספים].

ו.

מביא דלדעת רש"י והרשב"א הוי אפקעתא דמלכא ולכן ס"ל ש"הפקר" בי"ד הפקר" הוא גם על שמיטה דאורייתא משא"כ לדעת הרמב"ם והתוס' הוא רק בשמיטה דרבנן

והנה בנוגע למחלוקת האם בשמיטת כספים ישנו רק איסור או אפקעתא דמלכא - מביא בלקו"ש שם (הערה 41) "ולהעיר מפירושו רש"י גיטין דתירוץ רבא "הפקר" בי"ד הפקר" קאי גם על קושיא הא' שם "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא והתקין הלל דלא תשמט" ועד"ז בחידושי הרשב"א שם".

והיינו דלשיטת רש"י והרשב"א שתירוצו של רבא קאי גם על הקושיא על עיקר הדין דפרוזבול (דאיך יש כוח ביד חכמים לבטל את דין שמיטת כספים דאורייתא, וע"כ מתרץ רבא ד"הפקר" בי"ד הפקר"), מוכרחים לומר שבהשמטת-כספים יש דין הפקעת ממון ולא (רק) איסור. דאם נאמר שכל דין שמיטת-כספים הוא איסור על המלוה לגבות את חובו, א"כ מה שייך לומר בזה "הפקר" בי"ד הפקר" שכל ענינו הוא שיש כוח ביד חכמים להפקיע ממון מאדם אחד ולתתנו לאדם אחר, והרי כל ענינו של שמיטת כספים הוא שאסור למלוה לגבות את חובו, וא"כ נשאר תמוה איך התירו לו חכמים איסור זה,

ומה מועילה בענין זה הפקעת הממון מיד הלוה למלוה, והרי מ"מ המלוה יעבור על איסור התורה כאשר הוא יקבל את החוב.

ומזה מוכח דרש"י והרשב"א ס"ל דיש בשמיטת כספים (גם) דין ממון, דהחוב של הלוה למלוה פוקע מדאורייתא, וע"ז אומר רבא דאף שמהתורה החוב פקע, דהחכמים הפקיעו שוב את ממונו של הלוה וחיבוהו לפורעו למלוה מדין הפקר ב"ד. (ולשיטת רש"י יש גם גדר איסור בפ"ע דלא יגוש, וע"י עשיית הפרזבול אין עובר על איסור זה שהרי אין המלוה נוגש אלא הבי"ד).

ועפ"י דברי רבינו י"ל שמחלוקתם של רש"י והרשב"א עם תוס' והרמב"ם – אם תירוצו של רבא הוא אף על הקושיא הראשונה של הגמ' – תלוי בלימוד עיקר גדרה של שמיטת-כספים. דהתוס' והרמב"ם למדו שגדרה הוא איסור (והדבר מסתדר היטב לפי מה שמוכיח רבינו מהרמב"ם דס"ל שזהו גדר איסור), וממילא אין שייך לתרץ שכוחם של חכמים להפקיע את האיסור הוא מדין הפקר ב"ד. ואילו רש"י, הרשב"א והראב"ד ס"ל שיש בשמיטת כספים (גם) גדר ממון, וא"כ אפשר להסביר את התירוצו דהפקר ב"ד גם כטעם על כוחו של פרזבול לבטל את השמיטה דאורייתא.

(אך בסוף ההערה, לאחר שמביא שמדברי רש"י משמע שהי אפקעתא דמלכא, כותב "וי"ל". והיינו דיש ליישב את דברי רש"י גם אם נלמד שגדרה של השמיטת כספים הוא רק איסור. ואולי יש לבאר זאת עפ"י שיטת הרדב"ז שהכוח של הפקר ב"ד בממונות הוא לא רק להפקיע ממון, אלא בכל דין ממוני יש בכוחם לבטל את דברי התורה, ועפ"י"ז גם אם סוברים ששמיטת כספים היא רק איסור מ"מ אולי י"ל דמכיון שזהו איסור הנוגע לממון יש כוח ביד חכמים לבטלו).

ועפ"ז יש לבאר גם מה שלשיטת הרמב"ם אין הפרזבול מועיל על שמיטה דאורייתא, אלא רק על שמיטה דרבנן (ואזיל לשיטתו שזוהי אמירה בלבד כדי שלא תשתכח תורת שביעית), דמכיון שכל גדרה של שמיטת-כספים הוי איסור א"כ לא שייך בענין זה הפקר ב"ד הפקר. אך לשיטת הטור דפרזבול ענינו הוא העברת החוב לבי"ד והוא מועיל אף בשמיטה דאורייתא מהדין דהפקר ב"ד, הרי בפשטות ס"ל כרש"י שגדרה של השמיטת כספים הוא הפקעת ממון.

ז.

ע"פ הנ"ל ממתיק מה שהרמב"ם כתב הדינים דשמיטת כספים בהל' שמיטה ויובל משא"כ הטור כתבם בהל' הלוואה

עפ"י כל הנ"ל יש להמתיק מה שהרמב"ם כתב את דיני שמיטת-כספים בהל' שמיטה ויובל ולא בהל' הלוואה, שזהו משום שס"ל שגדרה של השמיטת כספים הוא איסור (וכן הוא גם גדרם של כל דיני שמיטה כמבואר בלקו"ש שם). ואילו הטור כתב את דין השמיטת כספים בחו"מ בהל' הלוואה ולא ביו"ד, שזהו משום דס"ל שגדרה של השמיטת-כספים הוא (גם) הפקעה ממונית של החובות. (ובשו"ע הבי"י הרי אף דמשמע שס"ל כהרמב"ם הרי הוא ערך את סימני השו"ע עפ"י הטור ולא שינה זאת לכתוב ההלכות דהשמיטת כספים ביו"ד).

[ולהעיר שבנוגע להל' ריבית, דאף בזה חוקרים האחרונים אם זהו גדר של איסור או ממון, הדברים הם הפוכים, דהרמב"ם כתב את הל' ריבית בהל' מלוה ולוה, ומשמע דס"ל שזהו דין ממוני, ואילו בטור ושו"ע מופיעים ההלכות דריבית ביו"ד ומשמע שזהו דין של איסור, ואכ"מ].



עדי חתימה לר' אלעזר

הת' חיים יעקב ליפא שיח"י הלוי בירמאן
שליח בישיבה

מביא קושיית ותירוץ הפנ"י על התוס' בגיטין בנוגע שי' רבה בבפני
נכתב ומקשה על ביאורו \ מעיר עוד בדברי הפנ"י ע"פ מחלוקת רש"י
והרמב"ם \ מבאר דרש"י והרמב"ם אזלי לשיטתם אם חתימת העדים הוי
תקנה מדרבנן ומוכיח שלפי הפנ"י תוס' ס"ל כהרמב"ם

א.

מביא קושיית הפנ"י ותירוצו על התוס' בגיטין בנוגע שי' רבה בבפני נכתב
ומקשה על ביאורו

גמ' גיטין דף ג' סוף ע"א "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה
ובעי חתימה לשמה..." , ובתוד"ה 'מאן האי תנא...' "וא"ת למאי דמסקינן דרבה אית ליה דרבה נוקי
מתני' כרבי אלעזר והוי בפני נכתב משום לשמה ובפני נחתם משום שאין עדים מצויין לקיימו..." עיי"ש
בכל הסוגיא.

ולכאורה קושיית התוס' דורשת ביאור, שהרי ר' אלעזר אינו מצריך עדי חתימה (ורק מפני תיקון
העולם "נהגו לחתום" [רש"י בעמוד ב'], וראה עד"ז בתוס' שם ד"ה 'רבי אלעזר אומר') וא"כ איך שייך
לומר שלפי ר"א צ"ל בפני נחתם בכדי לקיים את החתימות, הרי אפילו לכתחילה אינו צריך להחתים
עדים על הגט, וא"כ מהו זה שתוס' שואל "נוקי מתני' כר"א והוי... בפני נחתם משום שאין עדים מצויין
לקיימו"!!

ובחידושי פני יהושע תירץ, דזה שלפי ר"א אין צריכים עדי חתימה, זהו רק היכן שהבעל בעצמו נותן
את הגט, אבל היכא ששולח שליח לתת את הגט צריכים לחתום עליו עדים, מכיון שהעדי מסיריה
צריכים לדעת שהבעל עשאו שליח וזהו רק ע"י החתימות, עיי"ש בארוכה.

אבל לכאורה צע"ג בדבריו, דהרי תוס' כבר כתב בדף ב' ע"ב ד"ה 'דאתיהו בי תרי' דשני עדים אינו
נחשב מצוי לקיימו ("אטו בכיפא תלו להו"), וא"כ יוצא, שלפי ר"א היכא שיש רק עידי מסירה בלי עדי
חתימה אינו נחשב מצוי לקיימו, ואעפ"כ ר"א אינו חושש לערור הבעל (וכנ"ל דחתימות לר"א הוא רק
מפני תיקון העולם), וא"כ אפילו היכי שיש חתימות (וכמו שהפנ"י רצה לומר שהיכי ששולח שליח לתת
גט צריך חתימות) למה שיצטרך לקיימו (בפני נחתם) מחמת חשש ערעור הבעל, הרי ר"א אינו חייש
לערעור הבעל!?

ב.

מעיר עוד בדברי הפנ"י ע"פ מחלוקת רש"י והרמב"ם

עוד יש להעיר בדברי הפנ"י, ובהקדים מחלוקת רש"י והרמב"ם, שהרמב"ם (הלכות גירושין פ"א
הט"ו) כותב וז"ל "תקנת חכמים הוא שיהיו העדים חותמין על הגט שמא יתן לה גט בפני שנים וימותו

ונמצא הגט שבידה כחרס מחרסי אדמה שהרי אין בו עדים" עכ"ל. ומשמעות דבריו היא, שבכדי שתהיה האשה יכולה להינשא עם הגט צריך להביא העידי מסירה, ובלעדיהם אין הגט חשוב כלום וא"א לה להינשא. (וכן מפורש בתוס' ר"ד סוף דף ל"ה ע"ב ואילך) (וראה ברמב"ם שם הל' י"ג דב"קיום דבר" צריך ב' עדים, ולהאשה היתה חזקת נשואה ומובן שצריכה ב' עדים להינשא).

אבל רש"י כותב מפורש אחרת לקמן בדף ל"ו ע"א ד"ה 'מפני תיקון העולם' וז"ל "דלמא מייתי עדי מסירה ומערער בעל לומר לא גירשתיה", והיינו דלפי רש"י יכולה האשה להינשא עם הגט שבידה ואע"פ שאין עמה העידי מסירה ואין חתימות בתוך הגט (והחתימות הם רק כי אולי יערער הבעל) (ואולי הטעם לזה הוא משום ש"לא חציף איניש לזיופי" – לשון רש"י בדף ג' ע"א – אלא ששם הוא בנוגע לחתימות, ויל"ע)¹.

(וכן מפורש ברש"י בדף פ"ו ע"א ד"ה 'תיקון העולם', ולכאורה אפשר לדקדק כן גם מרש"י בדף ג' ע"ב ד"ה 'אלא מפני תיקון העולם' וז"ל "שמא ימותו עדים לפיכך נהגו לחתום דאם ימותו תראה חתימתם לעדים אחרים ויכירוהו", דהרי אם אפשר להינשא רק עם עדים א"כ היכא שיש חתימות תוך הגט אינו צריך לקיים את החתימות אלא אפשר להינשא מיד (וכמו ששינונו במשנתנו "ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו" וברש"י שם ד"ה 'אם יש' "...ואם אין עליו עוררים מסתמא כשר...") ומזה שרש"י כותב ש"תראה חתימתם... ויכירוהו" מוכח שמדבר היכי שערער הבעל שמזויף הוא, וק"ל, אלא שצ"ע בכ"ז ממה שכתב רש"י בדף כ"ב ע"ב ד"ה 'ר' אלעזר היא', עיי"ש וצ"ע כעת).

ג.

מבאר דרש"י והרמב"ם אזלי לשיטתם אם חתימת העדים הוי תקנה מדרבנן ומוכיח שלפי הפני' תוס' ס"ל כהרמב"ם

ולכאורה י"ל שרש"י והרמב"ם לשיטתם, ובהקדים, דלפי הרמב"ם לכאורה קצת קשה, דשתי עדים אינו מצוי לקיימו (כנ"ל מתוס' דף ב') וא"כ אם לא יהיו חתימות תוך הגט לא תוכל להינשא, והגמ' אומר שאפילו מדרבנן אינו צריך לחתום ("וכ"ת... וכי לא בעי ר"א חתימה לשמה מדאורייתא, מדרבנן בעי, והא..."), אלא שבזה י"ל שהרמב"ם ורש"י לשיטתם, דהרמב"ם באמת כותב (בהלכה הנ"ל) שחתימת העדים הוא "תקנת חכמים", ומשמע דהוי תקנה גמורה (ויל"ע איך יסביר גמ' הנ"ל שמשמע שאינו אפילו מדרבנן ואכ"מ), ומובן למה עשו תקנה גמורה לחתום דאם לאו א"א לה להינשא בלי העדי מסירה כנ"ל, משא"כ לרש"י שאפשר להינשא בלי העדי מסירה לא היה צורך לעשות תקנה שיחתמו (ורק "שנהגו לחתום" מחשש שהבעל יערער) ודו"ק בכ"ז.

ועפכ"ז, לפי הפני' תצטרך לומר שתוס' ס"ל כמו הרמב"ם ולא כרש"י, דהרי לפי הפני' רק אם הבעל בעצמו נותן את הגט שייך לומר שיחתמו מפני תקנת העולם (דאם שולח שליח צריך שיחתמו כדי שידעו שהבעל עשאו שליח כנ"ל), והיכי שהבעל נותן הגט אין חשש שיערער כדאיתא לקמן דף ה' ע"א "הוא עצמו שהביא גיטו... מינקט נקיט ליה בידיה וערעורי קא מערער עליה" (בתמיה), וא"כ לפי רש"י אין מקרה שתצטרך לחתום אפילו משום תיקון העולם, ומוכרחים לומר שלפי שפני' תוס' ילמד כמו

1) ומצאתי שגם ברי"ף מפורש כן בדף פ"ו ע"ב (בדפי הגמ') וז"ל "שאינן העדים חותמין על הגט אלא מפני תיקון העולם כלומר דאי ליכא בגט עדי חתימה אלא ניתן בעדי מסירה בלבד זימנין דמייתי עדי מסירה ואתי בעל ומערער ומקלקל לה הלכך תקינו שיהו העדים חותמין בגט דאי אתי בעל ומערער מפקא ליה לגיטא ומקיימא ליה בעדי חתימה ודחיא ליה".

הרמב"ם (אלא שזה קצת קשה, כי כבר הבאנו לעיל שבעמוד ב' תוס' לומד כרש"י שה"תקון העולם" אינו חיוב ותקנת חכמים).



תפיסה לאחר שנולד הספק

הת' יהושע שיחי' בלאזענשטיין

שליח בישיבה

מביא מה שתוס' ריש ב"ב מחלק בין תפיסה קודם שנולד הספק לתפיסה אחרי שנולד הספק \ מקדים פירוש קונטרס הספיקות בתוס' - ומוכיח מדברי הרשב"א ביאור שונה \ מביא תירוץ הקצות על קושיית התוס' למה לא אמרין כדא"ג ומוכיח שהקצות למד כהרשב"א ולא כהקונטרס הספיקות \ מקשה על מה שהוכיח בשיטת הקצות ומפלפל בזה ומראה שקושיא מעיקרא ליתא ודבריו בסעי' ג' קמים וגם נצבים \ עפ"י הנ"ל (סעי' ג') מקשה שהקצות סותר דברי עצמו במש"כ לתרץ קושיית התוס' על הר"י מיגאש בגמ' בדף ד' \ מבאר עומק הפשט בדברי התוס' ריש ב"מ ועפ"י מתרץ סתירה הנ"ל בדברי הקצות \ עפ"י כ"ז מבאר שהקצות יכול ללמוד כמו הקונטרס הספיקות ואין הכרח שלומד כהרשב"א \ מקשה קושיא אלימתא בדברי הרשב"א ומנסה לתרצו עפ"י יסוד גדולי האחרונים בגדר המע"ה

א.

מביא מה שתוס' ריש ב"ב מחלק בין תפיסה קודם שנולד הספק לתפיסה אחרי שנולד הספק

ריש מסכתין "מתני". השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע . . לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם".

ובתוס' "לפיכך אם נפל הכותל וכו' . . וא"ת ומאי איריא משום דבונין הכותל בעל כרחם בלאו הכי נמי הוי של שניהם אפי' נפל לרשותא דחד מינייהו . . והא דאמרין בהשואל גבי מחליף פרה בחמור וברייתא הבית והעלייה וליחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, היינו משום דהתם מתחילה מבורר היה הדבר וברשות אחד מהן נולד הספק, אבל הכא מעיקרא נולד הספק ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין בשוה מספק, אפילו לרבנן דסומכוס דלית להו ממון המוטל בספק חולקין הכא מודו כיון דליכא הכא חזקה לזה יותר מלזה, הילכך אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו לא יפסיד האחר כחו, והא דלא אמר הכא כל דאלימ גבר כמו בזה אומר של אבותי, התם הוא דליכא דררא דממונא אבל הכא איכא דררא דממונא...".

והיינו שהתוס' מחלקים, שרק אם ברשותו נולד הספק אמרינן המע"ה, משא"כ בנפל הכותל ש"מעיקרא נולד הספק ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין בשוה מספק", כאן לא אמרינן המע"ה וחולקין על-אף שהא' מוחזק.

והנה לכאורה דברי התוס' - שבנולד הספק מקודם התפיסה לא אמרינן המע"ה - דורש הסבר, דלכאורה כל הדין של המע"ה הוא, שאע"פ שאין שום ראייה שזהו שלו אעפ"כ אין אנו משנים את המצב בלי ראייה (וכמו שהגמ' בב"ק ריש פרק שור שנגח מסביר הטעם דכאיב ליה כאיבא וכו'), וכמו בהמחליף פרה בחמור שאומרים המע"ה, שיש ספק למי שייך העגל ואין שום הסתברות שברשות של מי נמצא הוא שלו, וא"כ מה לי שנולד הספק מקודם ולמה שלא נאמר המע"ה?

ב.

מקדים פירוש קונטרס הספיקות בתוס' - ומוכיח מדברי הרשב"א ביאור שונה

ולכאורה מצינו ב' אופנים לבאר סברא זו:

(א) מה שמבאר הקונטרס הספיקות (כלל ב' אות ז') בשם אחיו, שלא משנים הדין מחזקתו, והיינו שהיכא שתחילת הדין היה יחלוקו (כמו בנדוד¹) לא יועיל תפיסה כי עי"ז משתנה הדין להמע"ה. ועפי"ז מבאר שם שאין זה ענין להסוגיא של תקפו כהן אם מוציאין מידו (בב"מ ד"ו) כי שם אפילו לאחר תפיסת הכהן נשאר הדין המע"ה, ורק שנשתנה המציאות - מי הוא המוחזק ומי הוא המוציא (ולכן אפילו אם מועיל תפיסת הכהן שם, אעפ"כ התפיסה כאן בהכותל אינו מועיל).

(ב) מה שמצינו ברשב"א לקמן דף ד' ע"א וז"ל שם "ואיכא למידק אכתי מאי לפיכך, דאפי' בעלמא נמי דינא הכי, דכיון דכותל זה חוצץ בין חצירו של ראובן לחצירו של שמעון, מספיקא אם באו לפנינו אנו דנין בו שיחלוקו, וכיון שתחילת הדין לחלוק א"כ אפי' כשנפל לרשותא דחד מינייהו מוציאין אותן מידו וחולקין, סוף דינא כתחילת דינא, וכדקיימא לן בשנים אוחזין בטלית שאם תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו ויחלוקו, סוף דינא כתחילת דינא? וי"ל דשאני התם דבעוד שהיו שניהם תפושין בה היו מתעצמין עליה והיה הדין שיחלוקו, ואחר שהדין כן כבר הוחזק בפנינו לשניהם לזה כזה, ואם תקפה בפנינו לאחר מיכן נעמיד הדין הראשון על מה שהיה, אבל כאן לא יצא הספק עד שבא לידו של זה, וכיון שבידו של זה נולד הספק, מספק אין מוציאין אותן מידו²", עכ"ל.

ולכאורה דברי הרשב"א ברור מלילו, שהטעם שאינו מועיל כאן מוחזקות הוא מכיון ש"סוף דינא כתחילת דינא", וכעין הגמ' ביבמות דף ל"ז ע"א דאמרינן "קם דינא", והיינו שמכיון שכבר נפסק הדין - נהיה החפץ שלו ובמילא אינו מועיל תפיסת השני³. ולפי"ז, דין זה שלאחר שנולד הספק אינו מועיל תפיסה היא היא הדין של תקפו כהן מוציאין אותה מידו³ (וכמפורש בדברי הרשב"א "וכדקיימא לן בשנים אוחזין בטלית..."). ולכאורה היה אפשר לבאר ג"כ דברי התוס' עד"ז⁴.

(1) מה שס"ל להרשב"א שהספק אינו בעוד שהכותל קיים וחולק על התוס' דידן, יש להעיר מלשון ר' יונה לקמן דף ד' ע"א ד"ה 'פשיטא' וכו' "...דכיון שהיה הדין קודם נפילת הכותל שיחלוקו בתשמיש הכותל... (ולהעיר מהרא"ה שהנוק"מ מביא בריש סוגיין), אלא שתוס' כתב ביאור אחר ש"אם היו באים לחלוק בעוד... ", ויל"ע.

(2) ולחדד זה יותר (החילוק בין ביאור הרשב"א לביאור הקונטרס הספיקות), לפי הקונטרס הספיקות אין משנים הדין ולפי הרשב"א אין משנים הפסק, וק"ל.

(3) ראה בהערה לקמן (על סע' ד').

(4) והנה, בקובץ שיעורים אות ח' הקשה, שמה חידשו התוס' שתפיסה לאחר שנולד הספק אינו תפיסה, והרי זהו הדין של תקפו כהן שמוציאין אותו מידו, ותוס' בכלל אינו מציין להסוגיא שם? והוא מתרץ שם, שבתקפו כהן מוציאין מיד המוחזק (הישראל שיש לו החזקת ממון) משא"כ הכא אין שום אחד מהם מוחזק - ועי' חידשו תוס' שאעפ"כ

ג.

מביא תירוץ הקצות על קושיית התוס' למה לא אמרינן כדא"ג ומוכיח שהקצות למד כהרשב"א ולא כהקונטרס הספיקות

והנה בהמשך דברי התוס' כאן כתבו, שהא דלא אמרינן הכא כל דאלימ גבר כמו בזה אומר של אבותי, הוא מכיון שיש כאן דררא דממונא.

והקשה עליו הקצות בסי' קנ"ז סק"ג שלמה נחשב כאן לדררא דממונא, ומאי שנא משנים אוחזין בטלית שאינו נחשב לדררא דממונא?⁵ והו"ל לתוס' לחלק בהכי, שבזה אומר של אבותי אין שניהם מוחזקים אבל הכא ששניהם עומדים בצד הכותל ה"ל כשנים אוחזין בטלית ושניהם מוחזקים ולכן לא אמרינן כדא"ג (וכמ"ש התוס' שם ריש בב"מ), ע"ש בקצות.

ולכאורה יש להעיר בדבריו, דלפי הביאור של הקונטרס הספיקות הנ"ל בהטעם שאינו מועיל כאן תפיסה, מכיון שאין משנים הדין מחזקתו, א"כ לכאורה אינו שייך לומר כאן שלא נאמר כדא"ג מצד ששניהם מוחזקים כמו בשנים אוחזין בטלית (כמו שרצה הקצות לומר), ובהקדים מה שמביא השיטה מקובצת בב"מ ד"ב ע"ב בשם הריצב"ש וז"ל "וזה לשון הריצב"ש... דתרווייהו תפסי בה וכל אחד מוחזק בחציה הוה לן למימר שיטול כל אחד חציה שהוא מוחזק בו ואין צריך לישבע... אבל בכאן תפסי בה תרווייהו יש לומר שאע"פ שכל אחד מוחזק בחציה ומטעם זה חולקין מ"מ כיון ששניהם תופסין בטלית א', אף בחצי האחר מגרע חזקת חבירו עד שצריך שבועה...", עכ"ל⁶.

ומדברי הריצב"ש יוצא⁷, שזה ששנים אוחזין בטלית חולקין, אינו מדין ממון המוטל בספק⁸ אלא מדין המע"ה, ששניהם מוחזקין בחציה וכל א' לוקח מה שהוא מוחזק בו. ואם נאמר כדברי הקצות שכאן שניהם נחשבים מוחזקים כמו בשנים אוחזין בטלית, א"כ א"א לומר שתפיסה אינו מועיל מכיון שנשתנה הדין מחזקתו, דהרי לא נשתנה הדין, דאף מקודם היה הדין המע"ה, אלא שמכיון ששניהם מוחזקים לכן אמרינן יחלוקו.

אינו מועיל תפיסה. והטעם שאינו מועיל כאן תפיסה מבאר שם, עפ"י מש"כ התוס' בב"מ דבכל ממון המוטל בספק חשיבי תרווייהו מוחזקין.

ויל"ע בדבריו, דמקושייתו ששואל למה לא הביא תוס' הסוגיא של תקפו כהן, מוכח שאינו לומד כמו הקונטרס הספיקות (שביאר שאין הסוגיא של תקפו כהן קשור לכאן), וא"כ צ"ל שלמד ע"ד הרשב"א, אלא שיל"ע אם ביאורו (שתפיסה לאחר שנולד הספק אינו מועיל מכיון ששניהם נחשבים מוחזקים) עולה בקנה אחד עם דברי הרשב"א הנ"ל ש"כבר הוחזק בפנינו לשניהם לזה כזה" – וזה גופא הוא הפשט ב"קם דינא" (והיינו שמה שכתב התוס' שבממון המוטל בספק חולקין תרווייהו מוחזקין – זה גופא הוא הפשט של "קם דינא"), או שזהו ביאור שונה, דהרי תוס' שם בב"מ ס"ל שקם דינא הוא רק בתר דפלג ולא מקמי דפלג (והרשב"א שם חולק עליו). ועיין עוד בהערה לקמן.

(5) כמפורש בגמ' ב"מ דף ב' ע"ב.

(6) ועיין שם בחי' הרשב"א, ואכ"מ.

(7) וראה ברשב"א המובא לקמן סע' ה' מפורש שנחשבים מוחזקים על הכותל.

(8) ולדוגמא בהמחליף פרה בחמור (ב"מ דף ק' ע"א) שעומדת באגם שהדין הוא יחלוקו.

וא"כ יוצא שלפי ביאור הקונטרס הספיקות בדברי התוס' אינו שייך לתרץ כמו הקצות⁹, ורק אם נלמד התוס' כביאור הרשב"א שייך לומר כתירוץ הקצות^{10 11}.

ד.

מקשה על מה שהוכיח בשיטת הקצות ומפלפל בזה ומראה שקושיא מעיקרא ליתא ודבריו בסעי' ג' קמים וגם נצבים

והנה בהשקפה ראשונה היה אפשר להקשות על מה שביארנו שלפי הקונטרס הספיקות א"א לומר כתירוץ הקצות (מכיון שאם נאמר ששתיהם מוחזקים בהכותל א"כ כשהכותל נופל לרשותו של א' מהם אין זה משנה הדין ממה שהיה – שהרי גם מקודם היה הדין המע"ה), ובהקדים מש"כ התוס' ריש מס' ב"מ (שהקצות שם מביא, ומובא גם לקמן סעיף ו"ו) שבשנים אוחזין בטלית חשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי מכיון שאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא וכו', ע"ש.

ולפי דברי התוס' האלו לכאורה פשוט שלא מהני תפיסה בו, מכיון שהפסק 'יחלוקו' אינו מצד הספק (כמו בתקפו כהן ובהמחליף פרה בחמור) אלא הפסק 'יחלוקו' הוא בתורת ודאי, והוי כסתם תפס חפץ של חבירו שנחשב גנב (כמו בנסכא דר' אבא לדוגמא¹²).

וזה מוכח ג"כ מסוגיית הגמ' שם בב"מ דף ו"ו ע"ב שרב המנונא סבר שתקפו כהן אין מוציאין מידו, אע"פ שבגמ' שם בע"א כתוב בסתמא שלא מהני תפיסה בשנים אוחזין (היכא שצווח וכו', ע"ש) – ולפי תוס' הנ"ל שבשנים אוחזין יש 'אנן סהדי' מובן שכאן יודה רב המנונא שאינו מועיל תפיסתו ומוציאין אותו מידו.

ולפי"ז היה אפשר להקשות על דברינו (שבסעיף הקודם), דהנה לפי הקצות שרצה לדמות הכותל במשנתינו לשנים אוחזין – שנחשבים למוחזקים בו ולכן לא אמרינן כאן כדא"ג – א"כ ה"ה שבנדוד"ד לא יועיל תפיסה כמו שאינו מועיל בשנים אוחזין. וא"כ, אפילו אם נאמר שהקצות למד בתוס' כסברת הקונטרס הספיקות, מ"מ אפילו בנפל הכותל לא יועיל תפיסתו¹³.

אבל קושיא זו מעיקרא ליתא¹⁴, ומהקצות עצמו יש להוכיח שלא למד בתוס' כאן שהתפיסה הוא כעין 'אנן סהדי' (וכמו התוס' בב"מ בשנים אוחזין), דאם נאמר שתפיסתם על הכותל הוא כעין 'אנן סהדי' א"כ אינו מובן מה שתוס' כתב "אבל הכא מעיקרא נולד הספק..." וכו', אלא תוס' היה צ"ל שכאן לא מהני תפיסה מכיון שאנן סהדי שיש לכל א' חצי ולכן לא מועיל תפיסה (מה שנפל לרשותו)!!

(9) בקצות שם כותב 'ועיין בקונטרס הספיקות (כלל ב' סי' ז)''.

(10) ומלשון התוס' "אפילו לרבנן דסומכוס דלית להו ממון המוטל בספק חולקין הכו מודו כיון דליכא הכא חזקה לזה יותר מזה" אין להוכיח אם שתייהם נחשבים מוחזקים אם לאו – עיין יבמות ל"ז ע"ב תוד"ה 'זממון' שמשתמש בלשון זה.

(11) ולפי"ז אין צריכים לומר כפי שביאר בקובץ שיעורים ששתיהם מוחזקים מצד הממון המוטל בספק, אלא ששתיהם נחשבים מוחזקים ממש (במציאות) על הכותל.

(12) בב"ב דף ל"ג ע"ב.

(13) ויש להעיר ממה שמבאר בחי' הגרנ"ט במש"כ תוס' בתירוצו שהו"א שיש לו מיגו וכו', ובגליון הש"ס הקשה על התוס' של"ל מדין מיגו, ע"ש. ובחי' הגרנ"ט מתרץ קושיית רע"א שיסוד הדין שחזקה מה שתחת יד אדם הוא שלו וכו' הוא מצד שמוחזק בו (והוא מוכיח זה מתוס' בדף ל"ג) ע"ש בארוכה. והיינו שיש רק דין של הממע"ה, ואכ"מ.

(14) חוץ מזה שבפנים סעיף ג' (שלפי הקונטרס הספיקות מהני תפיסה) הבאנו דברי הריצב"ש (ועוד ראשונים) (ולשיטתם צריכים לומר שרב המנונא באמת חולק על הגמ' שם בדף ו' ע"א) ולא התוס' בריש ב"מ.

ומזה שהקצות כתב שה"ל לתוס' לחלק שכאן הם תפוסין כמו בשנים אוחזין – אע"פ שתוס' כתב שלא מהני תפיסה מכיון ש"מעיקרא גולד הספק" וכו' מוכח שלמד שהחלוקה אינו מדין אגן סהדי אלא מדין הממע"ה¹⁵.

ולהעיר שלכאורה גם הסברא נותנת כן, כי בשלמא בשנים אוחזין בטלית שייך לומר שאגן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא מכיון שחזקה שכל מה שתחת יד אדם שלו הוא וכו' (דלא מחזקינן איניש ברשיעה וחזקה שלא גבנו וכו' אלא הוי שלו – עיין ברא"ש שם ריש מס' ב"מ בארוכה), אבל בכותל שבין שתי חצירות לכאורה אינו שייך לומר ש'אגן סהדי' שחצי שלו – שהרי יכול להיות שרק אחד בנה את הכותל, ורק שע"כ נהיה השני מוחזק בו מכיון שבונה הכותל בין שתי חצירות, ועיין בזה היטב ולכאורה דבר ברור הוא.

ויל"ע בכל זה עוד ובהסוגיות בב"מ, ואכ"מ.

ה.

עפ"י הנ"ל (סע' ג') מקשה שהקצות סותר דברי עצמו במש"כ לתרין קושיית התוס' על הר"י מיגאש בגמ' בדף ד'

והנה בהמשך דברי הקצות שם מביא פירוש הר"י מיגש בהגמ' לקמן דף ד' שמקשה (על המשנה) "פשיטא", שהר"י מיגש חולק על התוס' דידן ומפרש את קושיית הגמ' (כפשוטו) שהגמ' מקשה דמאי קמ"ל מתני' דחולקין באבנים ובמקום הרי"ז פשיטא מכיון שכבר אשמעינן מתני' דעל שניהם מוטל לבנותו וא"כ ודאי שהוא של שניהם.

והקצות מעיר שלפי פירוש הר"י מיגש מתעורר קושיית התוס' מאי "לפיכך" דהא אי לאו דינא דמתניתין דכופין זה את זה נמי הוי דינא דיחלוקו?

והקצות שם מתרץ (באופן הא') וז"ל "ונראה דאי לאו דינא דתני' דכופין זה את זה והוי דינא דיחלוקו מחמת ספק כמו בשנים אוחזין בטלית או יושבין בצד ערימה, א"כ כשזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, זה שאומר חציה שלי אינו נוטל אלא רביע וכדתנן ר"פ שנים אוחזין, אבל בתר דינא דמתני' דתנן כופין זה את זה וכיון דעל שניהם מוטל לבנותו, א"כ אפילו זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי נוטל מחצית המקום ואבנים.. ע"ש בקצות.

ולכאורה יש להקשות שהקצות סותר דברי עצמו, ובהקדים מה שהקשה הרשב"א לקמן דף ד' ע"א וז"ל שם "פשיטא. כלומר אפי' לא היתה משנה זו מלמדת אותנו דין כפיה הייתי יודע שהמקום והאבנים

15) ולכאורה הרשב"א הנ"ל שכתב "וכדיקיימא לן בשנים אוחזין בטלית שאם תקפה... אינו לומד כתוס' שתפיסת הטלית הוי כאגן סהדי – מזה שמדמה תפיסת הכותל לתפיסת הטלית (אלא לכאורה ס"ל כראשונים בהערה הקודמת). ומפורש יותר בר' יונה שכותב "וקשיא לן הא דתלי ליה תנא להך חלוקת האבנים בדין חיוב הבנין מדקתני לפיכך... דכיון שהיה הדין קודם נפילת הכותל שיחלוקו בתשמיש הכותל... אין האבנים יוצאים מדין חלוקה מחמת שנפלו לרשות אחד מהם אלא יחלוקו כמשפט הראשון כדקיימא לן בפרק שנים אוחזין בטלית שאם תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו כיון שהיה הדין שיחלוק קודם שתקף..." (ולשונו דומה ללשון הרשב"א – רק באריכות יותר, והוא מתרץ שג"כ ע"ד הרשב"א) ובדבריו מפורש שבשנים אוחזין אם תקפה מוציאין מכיון "שהיה הדין שיחלוק" (ולא מכיון שאגן סהדי וכו').

של שניהם דאיזה יד מהם תגבר. וקשיא לי דודאי איצטריך, דאי לאו הכי, אם זה טוען כולו שלי ומשלי בניתיו וזה אומר חציו שלי ושנינו בנינו אותן, היה הדין נותן שיטול זה שלשה חלקים וזה נוטל רביע, וכמו ושנינו גבי שנים אוחזין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות משלושה חלקים וזה ישבע שאין לו בה פחות מרביע, זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע. . וניחא לי, דודאי התם בשלא היו תפושין בשוה. . אבל כאן שהמקום על כרחנו מוחזק ביד שניהם להיותו מחצה על מחצה, דמי מהם מוחזק בו יותר, ומסתמא חלק חצירו של זה מתפשט עד מחציתו וזה עד מחציתו, והרי האבנים כאילו מוחזקין ותפושין כולן ביד שניהם בשוה זה כזה, וכל שביד כל אחד ואחד מהם הרי הוא כאילו הוא שלו, וכדאמרינן התם בפ"ק דמציעה גבי טלית אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא, ואילו היו שניהם אדוקין בטלית זה במחציתו וזה במחציתו אע"פ שזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי אין מוציאין את הרבע מתחת ידו של זה ונותנין לחבירו, והכא נמי דכותה היא כדאמרן" עכ"ל הרשב"א.

ומתוך דברי הרשב"א האלו אנו רואים, דהיכא שאחד טוען כולה שלי והשני טוען שחציו שלו הדין תלוי, דאם אינם מוחזקים הא' נוטל ג' רבעי והשני נוטל רבע, ואם שתיים מוחזקים חולקים בשוה ואין נפק"מ בטענתם.

ושיטת הרשב"א היא, שבמתני' בהכותל שנפל נחשבים שתיים למוחזקים, ולכן אפילו אם אחד טוען כולה שלי והשני טוען שרק חציה שלו – עדיין חולקין בשוה.

ולפי"ז יוצא, שהקצות שתירץ את שיטת הר"י מיגש שבלי הדין של כופין דמתני' היה הדין במקרה של זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי שהא' נוטל ג' רבעי והשני רביע, א"כ ע"כ ס"ל שבמשנתנו אין השותפים נחשבים למוחזקים על הכותל דהיכא שמוחזקים לעולם חולקים כנ"ל.

אבל עפ"ז יוצא שהקצות סותר דברי עצמו בתחילת דבריו שכתב שתוס' הו"ל לתרץ (על קושייתו בנוגע כדא"ג) שכאן שתיים מוחזקים?

ו.

מקדים דברי התוס' ריש ב"מ ועפי"ז מתרץ סתירה הנ"ל בדברי הקצות

אבל באמת אין זה סתירה, שהרי התוס' ריש ב"מ (דף ב' ע"א ד"ה 'ויחלוקו') הקשו למה בשניים אוחזין אמרינן יחלוקו ולא כדא"ג? והתוס' מתרצים "וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא...", ולכאורה יש להקשות על דבריהם שאם זה אנן סהדי א"כ למה בזה אומר כולה שלי וזה אומר חציו שלי אמרינן שזה נוטל רביע וכו' ולא אמרינן יחלוקו מצד תפיסתם (וכמו שהביא הרשב"א הנ"ל מהגמ' בב"מ שבשנים אדוקין בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וכו')¹⁶?

ומזה מוכח שיש חילוק בדבר ואפילו היכא שתפוסים בו, לא תמיד לוקחים מה שתפוסים בו.

וידוע מה שמבארים בדברי התוס' שם בב"מ, שהיכא שטוען שרק חצי שלו הרי"ז נחשב שתופס רק חצי, שהרי אינו בכלל טוען שיש לו יותר מזה (והיינו שאם אתה אוחז משהו ואינך טוען שזהו שלך אין זה נחשב לתפיסה), וא"כ יוצא שעל חצי אינו בכלל תפוס ולכן אינו נוטל כלום מהחלק ההוא, ועל החצי

השני שהוא תפוס בו נוטל רק רביע מכיון שהשני גם תפוס בו (כי טוען שכולו שלו) ולכן מחלקים החלק ההוא.

ולפי"ז שפיר י"ל גם בדעת הקצות, שאע"פ שס"ל ששתיהם נחשבים מוחזקים על הכותל, מ"מ בזה אומר חצי שלי וכו' יהיה הדין שזה נוטל רק רביע וכו'.

ולפי הנ"ל יוצא שהקצות מסכים עם הרשב"א ששתיהם נחשבים מוחזקים על הכותל, אלא שחולקים בגדר המוחזקות כאן, שלפי הרשב"א נחשב כל אחד כמוחזק על חצי הכותל ממש ולכן אפילו בזה אומר חצי שלי וכו' נוטל חצי, ולפי הקצות ששתיהם מוחזקים על כל הכותל (ע"ד בשנים אוחזין), ובזה אומר חצי שלי הוי תפוס רק על חצי ההוא^{17 18}.

ז.

עפ"י כ"ז מבאר שהקצות יכול ללמוד כמו הקונטרס הספיקות ואין הכרח שלומד כהרשב"א

ולפי כל הנ"ל (מסע' ה' ואילך – בביאור למה אין סתירה בדברי הקצות עצמו ובביאור מחלוקת הרשב"א והקצות) אולי אפשר לומר שהקצות יכול ללמוד כמו הקונטרס הספיקות.

שהרי הוכחנו לעיל (סע' ג') שלפי הקצות (בתירוצו על קושיית התוס' למה לא אמרינן כדא"ג) ששתיהם נחשבים מוחזקים על הכותל, א"כ א"א לומר כביאור הקונטרס הספיקות בהתוס' שאין משנים הדין מחזקתו ולכן אינו מועיל תפיסתו כשנפל לרשותו – מכיון שגם כשהכותל היה עומד היה הדין המע"ה (והדין יחלוקו הוא מצד המע"ה – מכיון ששתיהם מוחזקים) וא"כ אין משתנה הדין ע"י תפיסתו.

אבל לפי מה שביארנו לעיל בארוכה, שלפי הקצות גדר המוחזקות שלהם הוא ששניהם מוחזקים על כל הכותל – ודלא כהרשב"א שס"ל שכ"א מוחזק על חצי הכותל – א"כ אולי אפשר לומר, שזה שפוסקים יחלוקו בעוד שהכותל קיים אינו פסק של המע"ה, אלא הוי גדר של פסק של יחלוקו¹⁹, שהרי אין זה רק שכ"א לוקח מה שהוא מוחזק בו – כמו לפי הרשב"א שכ"א מוחזק בחציו ולוקח מה שהוא מוחזק בו – שהרי כ"א מוחזק בכולו לשיטתו, ולכן זה שכל א' לוקח חציו הוא מצד שפוסקים יחלקו.

וא"כ יוצא שכשנופל הכותל והא' נהיה מוחזק משתנה הדין מיחלוקו להמע"ה, ושפיר שייך לומר שהקצות מתאים עם ביאורו של הקונטרס הספיקות.

(17) ויל"ע במה חולקים הרשב"א והקצות.

(18) ובדרך אחרת היה אפשר לומר, שמה שכותב הקצות כאן (שבלי הדין דמתני' הא' נוטל ג' רבעי וכו'), זהו רק בשיטת הר"י מיגש, ומש"כ הקצות בתחילת דבריו ששניהם מוחזקים הוא בשיטת התוס' (וכמובן שדוחק גדול ביותר לומר הכי).

ולפי"ז יוצא, שמהמחלוקת בין תוס' והר"י מיגש בפירוש קושיית הגמ' בדף ד' 'פשיטא' מסתעף שחולקים גם בגדר התפיסה על הכותל – אם נחשבים למוחזקים על כל הכותל או רק על חציו, שלפי תוס' פירוש הגמ' 'פשיטא' הוא שאפילו בלי דין כפייה ג"כ היה הדין שחולקים, א"כ מוכח שסובר שכ"א מוחזק על חצי הכותל ולכן גם בזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי ג"כ היו חולקים (ולכן אין הגמ' מתרץ הכי על הקושיא פשיטא), ולפי הר"י מיגש מוחזקים על כל הכותל ולכן במקרה הנ"ל לא היו חולקים בשוה (ולכן אין שאלה שאפילו בלא דינא דמתניתין חולקין) וכמ"ש הקצות.

(19) ובדוגמת הפסק של יחלוקו בהמחליף פרה בחמור בעומדת באגם (מובא בהערה לעיל).

איברא, שיש לעיין בזה אם זה שחולקים נחשב לפסק של יחלוקו, שהרי אע"פ שמוחזקים בכל הכותל מ"מ החצי שלוקחים הוא מדין המע"ה – מצד שמוחזק בו. ובמילים אחרים, הדין של המע"ה גופא 'אומר' כאן שצריכים לחלוק – מכיון ששתיהם מוחזקים בכולו.

וצ"ע.

ח.

מקשה קושיא אלימתא בדברי הרשב"א ומנסה לתרצו עפ"י יסוד גדולי האחרונים בגדר המע"ה

להשלמת הדברים:

הנה לכאורה יש להקשות קושיא אלימתא במה שהבאנו לעיל (ראה בסע' ג' מהקצות ומהשיטה מקובצת ובסע' ה' מהרשב"א) שנחשבים כאן מוחזקים על הכותל.

ובהקדים, שתוס' דידן ס"ל שמה שהגמ' מתרץ לקמן בדף ד' "לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו..." אינו מצד שהוא מוחזק (כמו שתוס' הוכיח שאינו מועיל כאן תפיסה מכיון שכבר נולד הספק מקודם) אלא מצד שיש לו מיגו וכו', ע"ש בתוס'.

אבל הרשב"א (שהבאנו לעיל סע' א') חולק על תוס' ולומד ההו"א בדף ד' כפשוטו, דס"ל להרשב"א שבעוד שהכותל קיים אינו נחשב שיש ספק של מי הכותל, והספק נולד רק כשנפל לרשותו של א' מהם ושפיר מהני תפיסתו (אי לאו דינא של מתני' דכופין).

ולשיטת הרשב"א שלומד הגמ' כפשוטו לכאורה יש להקשות, דאה"נ שאין כאן ספק בעוד שהכותל קיים (לשיטתו) אבל הרי שתייהם מוחזקים על הכותל, וא"כ עדיין תקשה מהו ההו"א שמועיל תפיסתו של מי שנפל לרשותו, הרי הוי כתקפו כהן (לאחרי שהישראל מוחזק בו) שמוציאין מידו²⁰?

ואולי יש לתרץ בדרך אפשר, עפ"י מה שחקרו גדולי האחרונים בגדר המע"ה²¹ אם זה דין ודאי או שהוא בגדר ספק, ונפק"מ לקדש בו אשה או אם נחשב לכם (באתרוג וכו'). ובקובץ הערות סי' ע"א תולה זה באם תקפו כהן מוציאין מידו או לא, שאם מוציאין מידו זהו מכיון שהמע"ה הוא בגדר פסק ונהיה שלו באופן ודאי, ואם אין מוציאין זהו מכיון שהמע"ה אינו פסק אלא רק כסילוק ביד, ע"ש.

ולמסקנא שתקפו כהן מוציאין מידו והמע"ה הוא בגדר פסק וודאי, א"כ י"ל שכמו שהרשב"א ס"ל שאין כאן ספק בעוד שהכותל קיים ולא פסקנו דין למי הכותל (מכיון שאז לא רבו עליה), כמו"כ נאמר מאותו טעם שלא היה פסק של המע"ה בעוד שהכותל היה עומד וכאילו שאינו מוחזק בו, ולכן כשנפל הכותל ונהיה ספק למי הכותל, מועיל תפיסתו (בהו"א של הגמ') ולא הוי כתקפו כהן – מכיון שאינו מוציא משום מוחזק.

והנה בקטע שלאח"ז כתב הרשב"א וז"ל "ואכתי קשיא לי דמ"מ המקום לשניהם הוא, וכיון שהמקום לזה גם האבנים העומדים בכל חלק ממנו מוחזקות לבעל המקום הזה, וכיון שכן הרי זה כמו שנפל כלי מחצירו של ראובן לחצירו של שמעון ושמעון טוען שהוא שלו שאין שומעין לו. וי"ל דאפילו המקום אין אנו דנין בו בבירור שהוא של שניהם אלא מפני שנפל בו המחלוקת, וכיון שאין אחד

(20) למסקנת הגמ' שם לפי רוב רובו של ראשונים (חוץ מהרמב"ם) והרשב"א בתוכם.

(21) ראה קונטרס הספיקות כלל א' אות ח', קובץ הערות סי' ע"א (מובא בפנים), ולהעיר ממשובב לנתיבות סי' ע"ה סק"ד.

מהם מוחזק בו יותר מן השני מן הספק אנו דנין בו שיחלוקו ככל דבר המוטל בספק, וכיון שלא נפל המחלוקת גם על המקום מתחילה עד שנפלו האבנים לרשותו של זה הרי אבנים אלו בספק ביד זה ואין מוציאין אותן מידו, עכ"ל.

ולכאורה לפי מה שביארנו (שהדין מוחזקות והמע"ה חל רק כשיש ספק ולא בעוד שהכותל עומד) אינו מובן מה שמקשה כאן הרשב"א, דלכאורה אין זה כמו "שנפל כלי מחצירו של ראובן לחצירו של שמעון" שהרי לא היה דין של מוחזק אז?

ואולי י"ל בביאור קושייתו (ועכ"פ בדוחק), שאע"פ שהמוחזקות שלו זה רק כשנהיה הספק, מ"מ היה קשה ליה להרשב"א, שכמו שפוסקים המע"ה על האבנים כמו"כ הוא על מקום האבנים, ועל מקום האבנים לא היה שום שינוי בין מקודם הפסק ללאחר הפסק (היינו בין קודם הספק ללאחר הספק), וכשפוסקים שהוי שלו מכיון שהוא מוחזק בו, במילא יש גם פסק למפרע – והיינו שאם הוא מוחזק בו עכשיו א"כ במילא המוחזקות שלו היה גם קודם, וע"ז מקשה הרשב"א שמכיון שהיה מוחזק על מקום האבנים מקודם (מכח הפסק של המע"ה של עכשיו) א"כ הוי "כמו שנפל כלי מחצירו של ראובן לחצירו של שמעון". וע"ז מתרץ הרשב"א שאין אומרים שנחשב מוחזק על המקום גם למפרע מכח הפסק של עכשיו, אלא שאפילו על המקום הוא רק נהיה מוחזק עכשיו בשעת הספק, ומכיון שכן (שתפיסתו על הכותל אינו בודאי ורק מכח מוחזקות "דאפילו על המקום אין אנו דנין בו בבידור שהוא של שניהם" – והוא רק נהיה מוחזק בשעת לידת הספק) לכן מועיל תפיסתו של השני על האבנים. ויל"ע בזה עוד.



תקנת זמן בגיטין

הנ"ל

מביא סוגיית הגמ' בענין תקנת זמן בגיטין וקושיית הריטב"א על תירוץ הגמ' \ מביא מה שמבאר בש"ש בשיטת הטור, ומקשה על השמעתתא שלפי ביאורו יוקשה קושיית הריטב"א \ מביא יסוד הקצות בענין דין מרומה ועפ"י? מבאר הש"ש \ מסכם עפ"י? שיש ב' דרכים בלימוד סוגיין

א.

מביא סוגיית הגמ' בענין תקנת זמן בגיטין וקושיית הריטב"א על תירוץ הגמ'

בגמ' גיטין דף י"ז. "מפני מה תקנו זמן בגיטין ר"י אמר משום בת אחותו" (והיא אשתו ושמא תזנה תחתיו וחם עליה שלא תחנק וכתב לה גט בלא זמן ונותן לה וכשמעמידין עליה בבית דין מוציאה גיטה ואומרת גרושה הייתי ופנויה באותה שעה – רש"י).

ובתוס' (ד"ה 'משום בת אחותו') וז"ל "שלא יחפה עליה כשאיין בו זמן דלא אמרינן אוקמה אחזקת אשת איש והשתא הוא דאיגרשה כיון שהיא גרושה לפנינו, ועוד, אדרבה אוקמה בחזקת כשרה שלא נבעלה כשהיא אשת איש" עכ"ל.

בהמשך הגמ' בע"ב "אמר ליה אביי לרב יוסף ג' גיטין פסולים ואם ניסת הולד כשר מה הועיל חכמים בתקנתן? אהנו דלכתחילה לא תינשא. גזייה לזמן דידיה ויהביה ניהלה מאי? אמר ליה לרמאי לא חיישינן."

ופירש רש"י "אהנו דלכתחילה לא תינשא. וכיון דהכי הוא אי בעי לכתוב גט בלא זמן לחפות על בת אחותו... לא כתבו ליה סופרי הדינים דלא חתמי עליה סהדי: גזייה לזמן דידיה ויהביה ניהלה. לאחר שכתב בו זמן חתכו כדי לחפות על בת אחותו... ויהביה ניהלה ואמרי' דגט שאין בו זמן אם ניסת הולד כשר, וכשמוציאתו הרי היא בחזקת מגורשת ולא מיקטלה מה הועילו חכמים בתקנתם: לרמאי לא חיישינן. לרמות בזה שהוא ניכר ונגלה לא עבידיאנישדעבדי ולא חשו רבנן להכי" ע"כ לשון רש"י, ע"ש בכל הסוגיא.

ובחי' המיוחסים להריטב"א (רבינו קרקש) הקשה (ד"ה 'ופרקין לרמאי לא חיישינן') וז"ל "... ואיכא למידק התינח היכא דזנתה בלא עדים אבל אם זנתה בעדים והתראה ודאי גזייה ליה כי היכי דלא תהרג? י"ל דכי תיקון רבנן זמן בגיטין משום בת אחותו לאו עיקר תקנה כדי להצילה ממייתה, דזנות זה אפילו ר' יוחנן מודה דלא שכיחא שתהא מזנה בעדים והתראה ותתיר עצמה למיתה, ומשום הא לא הוו מתקני רבנן זמן, אלא עיקר תקנה כדי לחפות עליה שלא יאמרו שא"א זנתה, ומוטב שיאמרו שפנויה זנתה ולא א"א, וכיון דכן לא גזייה ליה ומטעמא דפירשנו" עכ"ל.

ב.

מביא מה שמבאר בש"ש בשיטת הטור, ומקשה על השמעתתא שלפי ביאורו יוקשה קושיית הריטב"א

והנה הש"ש בש"ג פי"ד² הביא מש"כ הטור בהע"ז סי' כ"ז שעכשיו שתקנו לכתוב זמן בגט אם יוציא גט בלא זמן לאחר זזנתה מתחייב מיתה. והנו"כ מקשים עליו שהרי מפורש מסוגיין ש"אהנו דלכתחילה לא תנשא, ורש"י פירש שהבי"ד והעדים לא יכתבו לו גט בלי זמן, ומשמע, שאם הצליח לכתוב גט בלא זמן לא תתחייב מיתה ויהיה יכול לחפות עליה וא"כ מהו זה שכותב הטור שמתחייב מיתה? ומבאר הש"ש בהקדים ב' יסודות. א', שמש"כ תוס' (הובא לעיל) שבלי תקנת זמן בגט לא היתה מתחייבת מיתה, ואע"פ שהיא בחזקת א"א מ"מ היא גרושה לפנינו ועוד שהיא בחזקת כשרה - ב' התירושים של תוס' הם אחת, דהחזקה השתא שהיא מגורשת לפנינו ביחד עם החזקת כשרות עדיף מהחזקה דמעיקרא של החזקת א"א, [דאי לאו הרי חזקה דמעיקרא עדיף מחזקה דהשתאוהיתה צריכה להיות חייבת מיתה] וב', שכתב הריב"ש בעדים שהעידו בבי"ד ובאו עדים אחרים והעידו עליהם שעברו עבירה ולא נודע מתי, מוקי לעדים בחזקת כשרות ואמרינן השתא הוא דנפסלו ולא קודם.

ועפ"י ב' יסודות אלו מסביר הש"ש את דברי הטור, דמכיון שהגמ' תירץ ש"אהנו דלכתחילה לא תנשא" א"כ אסור לעדים לחתום על גט בלי זמן ואם יחתמו נהיו עדים פסולים, ולפי דברי הריב"ש הנ"ל, מכיון שלא יודעים מתי חתמו על הגט ומתי נפסלו צריכים לאחרו כמה שאפשר מצד חזקת כשרותם, ויוצא שנגד החזקת כשרות של האשה (שלפי חזקת כשרותה היינו אומרים שהגט ניתן לפני הזנות ולא הייתה א"א) יש חזקת כשרות של העדים (שחזקת כשרותם אומר שזה היה לאחר הזנות) וא"כ נשאר רק החזקה דמעיקרא של החזקת א"א נגד החזקה דהשתא, של מגורשת לפנינו, ומכיון

(1) ולפי הריטב"א צע"ק מהו החשש שיאמרו שפנויה זנתה, ועיין ברא"ש סי' ד' שהביא יש שפירשו שהחשש של שמא יחפה הוא משום בניו ממזרים (אלא שהרא"ש חולק עליהם) ואולי זהו הפשט בהריטב"א.

(2) וכפל דבריו באבנ"מ סי' קכ"ז סק"י.

שחזקה דמעיקרא עדיף מחזקה דהשתא שפיר מובן מש"כ הטור שאפילו אם יש לה גט בלא זמן מתחייב מיתה, ע"ש בש"ש באריכות^{4, 3}.

והנה לכאורה יש להקשות, דלפי הטור שלומד שהתקנה של זמן בגיטין הוא כדי שלא לחפות על בת אחותו היכן שמתחייב מיתה, א"כ קשה קושיית הריטב"א (הנ"ל) ששאל על תירוץ הגמ' "לרמאי לא חיישינן" – שבודאי יעשה כל שביכלתו כדי שלא להתחייב מיתה, ומחמת קושיא זו פירש הריטב"א שהחשש של "לחפות" אינו בשבילו חיוב מיתתה, אבל להטור שהחשש הוא לחפות על חיוב מיתתה קשה?

ג.

מביא יסוד הקצות בענין דין מרומה ועפי"ז מבאר הש"ש

ולכאורה יש לבאר זה עפ"י מה שביאר הקצות בסי' ל' סק"א שבדיני ממונות אין צריכים דרישה וחקירה אא"כ הוא דין מרומה, ומביא מחלוקת הראשונים אם דין מרומה הוא כדיני נפשות שאם אינו

(3) ועיין בספר שבילי דוד שהקשה דאם העדים נפסלו א"כ למה "אם נסאת הולד כשר" הרי הגט הוא פסול מכיון שחתומים עליו עדים פסולים?

וברוחא דשמעתתא (על הש"ש) תירץ עפ"י מש"כ הקצות בסי' נ"ב שעדים החתומים על שטר של רבית נפסלים רק לאחר גמר חתימתם ולא בשעת החתימה (ועיין במלואי חותם מש"כ בזה), ע"ש.

ולכאורה יש לעיין קצת, לפי מה שביאר הקצות בסי' ל' סק"ב במחלוקת הראשונים אם צריכים דרישה וחקירה בגיטין וקידושין, ומקשה שם על השיטות שסוברים שצריכים דו"ח מהא דמבואר בגמ' שאין צריכים לכתוב השעה ושאר החקירות בהגט.

ומתירץ שיטתם לפי מש"כ הר"ן, שעדים שהעידו שהיום לוח פלוני תו לא צריך ב"ד למיבדק באיזה שעה ובאיזה יום, וכיון דקיי"ל שעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד, הוי כאילו העידו אז בב"ד שבשעה זו גירש פלוני את אשתו, ע"ש בקצות.

ולכאורה לפי"א א"א לומר כמו שתיירץ הרווחא דשמעתתא (ולכן אם נסאת הולד כשר) שרק אחרי שגומרים לחתום נהיו פסולים, דהוי פשוט הוא שה"נחקרה עדותם בב"ד" הוא רק בסוף החתימה (דהרי לפנ"ז אין שום חתימה ואין שום עדות) ורק אז יש ה'חקירה והדרישה' של העדות שמכשיר את העדות, וא"כ איך אפשר לומר שהגט כשר מכיון שבשעת העדות היו כשרים?

אבל לפי דרכינו בהפנים י"ל שאין קושייתנו מהקצות בסי' ל' קושיא, דהרי הוכחנו שלפי הטור (שהגזירה של שמה יחפה הוא בנוגע חיוב מיתתה) א"כ בהכרח שהוא מפרש המשך הגמ' כמו הקצות בסי' ל' סק"א בנוגע דין מרומה, והקצות שם מיוסד על הנמוק"י בסנהדרין שסובר שמדאורייתא צריכים דו"ח בגיטין וקידושין ורק שחכמים עקרו את זה, וכמבואר בקצות שם סק"ב שהנמוק"י הנ"ל חולק על הר"ן שס"ל שאין צריכים דו"ח במעיד שהלוח היום, וא"כ מוכח שהטור ס"ל כמו הנמוק"י ולא כמו הר"ן והכל כפתור ופרח, ודו"ק.

ולפי כל הנ"ל יוצא, שבגזוז הזמן שבגט דהוי דין מרומה (וצריכים דו"ח לפי הנמוק"י מכיון דהדרה לדין תורה) והגט פסול, אין זה רק מכיון שאין בו זמן (כמ"ש הקצות), אלא אפילו אם (לו צויייר) שהיה בו זמן עדיין היה פסול מכיון שבשעת הדו"ח העדים היו פסולים.

(4) לכאורה לפי מה שביאר הש"ש מתורץ מה שהקשה המהרש"א על תוס' (ד"ה 'גזייה לזמן') שלכאורה יש סתירה בין סוגייתנו להגמ' ביבמות, שכאן אומרים שלרמאי לא חיישינן, וביבמות אמרינן "נינחיה גביה ידיה זימנין דבת אחותו היא ומחפה עלה", והיינו שימחקנו ולא אמרינן שלרמאי לא חיישינן, "ואם יש לחלק בין גזייה ובין מחיקה דלרמאי חיישינן במחיקה שאינו ניכר ונגלה כ"כ כמו גזייה הדרן קושיא לדוכתא דמחק לזמן ויהבה ניהלה ויש ליישב" (עכ"ל המהרש"א).

ולפי הש"ש מתורצת קושייתו, דאם ימחקנו במחיקה שאינה ניכרת עדיין תתחייב מיתה מכיון שזהו גט בלי זמן, וק"ל (וי"ל שקושיית המהרש"א הוא לפי תוס' שמוכח שאינו לומד כהטור).

יודע הדו"ק אינו עדות, ולפי הראשונים שסוברים שהוי כדיני נפשות א"כ היכן שגזז הזמן הוי דין מרומה וצריכים דו"ח, ומכיון שאין זמן בהגט, נפסל הגט מדאורייתא והאשה חייבת מיתה, ע"ש בקצות.

ולפי"ז י"ל שגם הטור למד בדרך זו של הקצות בתירוץ הגמ' 'לרמאי לא חיישינן' ואינו קשה קושיית הריטב"א, כי אם יגזוז הזמן עדיין מתחייב מיתה כנ"ל מהקצות.

ד.

מסכם עפי"ז שיש ב' דרכים בלימוד סוגיין

היוצא מכל הנ"ל שישנם ב' מהלכים בגמ':

א. הריטב"א שביאר שהחשש של "שמא יחפה" אינו בשביל לפוטרה ממיתה, וא"כ יפרש הגמ' כמו רש"י (ועיין שם בהריטב"א שמביא פירוש רש"י בכל מהלך הסוגיא).

ב. הטור שלמד שהחשש של "שמא יחפה" הוא לפוטרה מחיוב מיתה וא"כ לכאורה יצטרך לפרש הגמ' דלא כרש"י אלא כמו הש"ש בקושיא ותירוץ הראשון בגמ', וכמו הקצות בסי' ל' סק"א בקושיא ותירוץ הב' בגמ')^{4*}.



לישא אשה לפני שלומד תורה

הת' שניאור זלמן שיחי' בן הראש
תלמיד בישיבה

מביא היתר מהרמב"ם ואדה"ז על בן עזאי שלא נשא אשה ומבאר מדוע הטעם שנתן בן עזאי אינו בסתירה להגמ' ביבמות ס"ב ע"ב \ מקשה דלכאורה רש"י סותר א"ע בהסוגיות דיבמות וקידושין בדין דלישא אשה קודם שילמד תורה \ מיישב בב' אופנים ע"פ דברי אדה"ז בהל' ת"ת \ מקשה על רש"י בקידושין מביאור הר"ן בנדרים על "ההוא גברא דאיתסר הנייתא אי נסיב איתתא כי לא תנינא הלכתא" ומתרץ \ מבאר שי' התוס' במסכת קידושין החולק על הר"ן ואיך יתבאר לשיטתם הסוגיות דנדרים ויבמות

א.

מביא היתר מהרמב"ם ואדה"ז על בן עזאי שלא נשא אשה ומבאר מדוע הטעם שנתן בן עזאי אינו בסתירה להגמ' ביבמות ס"ב ע"ב

במס' יבמות דף ס"ב ע"ב: "אמר רבי תנחום א"ר חנילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה . . במערכא אמרי בלא תורה . . דכתיב "האם אין עזרת בי ותושיה נדחה ממני" ופירש"י ד"ה האם אין,

^{4*} ויל"ע בדברי התוס' רי"ד שכתב "ואין לחוש שמא יכתוב בכתב ידו בלא עדים ויקדים הזמן ויחפה עליה דהיכא דוינתה ובא להוציא גט זה בכתב ידו לא משחגיגין ביה דאמרינן לחפות עליה כתבו", ומדבריו משמע שהחשש של לחפות הוא מחיוב מיתה (כמו הטור) (ודא"ג לכאורה צ"ע בזה גופא איך אפשר לחייבה מיתה משום שאולי כתב הגט לחפות, וצ"ע) ובהמשך דבריו כותב "גזייה לזמן דידיה ויהביה ניהליה מאי... ואהדר לרמאי לא חיישינן מפני שהוא כבר ידוע וניכר כי נחתך הזמן כדי לחפות הליה ויראה לרבים דלכתחילה עשה כדי לחפות עליה ואין אדם עושה עצמו רשע ולא חיישינן להכי", ומזה משמע שלומד כהריטב"א וצ"ע.

“אשתי דכתיב “עזר כנגדו”, מיד תושיה נדחה ממני, שצריך לעסוק בצרכי ביתו ותלמודו משתכח.” כלומר, שאדם שאין לו אשה הוא צריך לעסוק בצרכי ביתו [דבר שאשתו היתה עושה] וממילא תלמודו משתכח.

ובדף ס”ג ע”ב “בן עזאי אומר (כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה) כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר “ואתם פרו ורבו”. אמרו לו לכן עזאי, יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים (שלא היה לכן עזאי אשה)? אמר להן בן עזאי, ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים ע”י אחרים.”

והנה על עצם הדבר שבן עזאי לא נשא אשה ולא קיים מצוה זו וגם ה”מצוה רבה” דפריה ורביה לא קשיא, כי ע”ז כבר פסק הרמב”ם (הל’ אישות פט”ו ה”ב) ש”מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון”. וכ”ה בשו”ע אה”ע ס”א ס”ד. וכ”כ אדה”ז בהלכות ת”ת פ”ג, קו”א ס”א, “ליכא איסורא כלל¹ במילתא אם חפץ ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה כלל² כבן עזאי”³.

(1) בדרך פקודין, מ”ע א’, מבאר שאין שום אדם פטור מקיום מצות פריה ורביה מחמת היותו עסוק בלימוד התורה. וזה שבן עזאי לא נשא אשה ולא קיים מצות פריה ורביה הוא מפני שהיה אנוס בדבר, כי לקיים מצוה זו צריך לעורר תשוקה ותאוה לכח ההולדה, ובן עזאי “נפשו חשקה בתורה” עד כדי כך שלא היה לו חשק לדבר אחר בעולם חוץ מלימוד התורה ולא היה יכול לעורר התשוקה ותאוה לכח ההולדה. וזהו שאמר “ומה אעשה”, היינו שהיה אנוס בדבר. ובקובץ שיעורים מדייק מלשון הרמב”ם “אין בידו עון” שאינו פטור מן המצוה ורק ש”אין בידו עון” ולא ידונו אותו על מצוה זו מכיון שהיה אנוס.

אבל בדברי אדה”ז בקו”א (בש”י רש”י והרמב”ם) מפורש שזה שעל האדם לקיים מצות פרו ורבו תחילה ואח”כ יעסוק בתורה “אין זו אלא עצת חכמים המורים לאדם דרך ישרה שיבור לו, אבל ליכא איסורא כלל במילתא אם חפץ ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה כלל כבן עזאי”, ומביא ראיה “כדמשמע מסתימת לשון הרמב”ם הלכות אישות פרק ט”ו שכל אדם שחפץ לעשות כבן עזאי אין בידו עון”. ומוסיף שם, שטעם הדבר “פירש שם הרמב”ם תחילה (ה”ב) שהעוסק במצוה פטור כ”י [מן המצוה]”. והיינו שאין הפשט שבן עזאי לא קיים מצות פריה ורביה מחמת שהיה אנוס בדבר אבל בעצם היה חייב במצוה זו (כנ”ל בדרך פקודין ובקובץ שיעורים), אלא שמלכתחילה היה פטור מהמצוה מחמת היותו עסוק במצות לימוד התורה.

וגם בדעת הרא”ש (קידושין פ”א ס’ מ”ב) שכתב “שלא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו, שלא מצינו זה אלא בבן עזאי שחשקה נפשו בתורה”, מבאר אדה”ז (קו”א שם) שמ”מ מודה להרמב”ם שאין איסור בדבר “וגם עכשיו יכול כ”א לעשות כבן עזאי . . . וכוונת הרא”ש היא . . . מדלא מצינו כן רק בבן עזאי, מכלל שלא נכון לעשות כן לכל אדם, אף שאין איסור בדבר, והיינו טעמא משום דכיון שאין נפשו חשקה בתורה כל כך, טוב לו יותר לקיים המצוה רבה דפרו ורבו, ואולי יתקיימו שתיהן בידו”, עיי”ש באריכות. ומוכת שלדעת אדה”ז גם להרא”ש אין שום איסור כלל אם חפץ ללמוד תורה ולא לישא אשה.

(2) צע”ק בהלשון “ולא לישא אשה כלל כבן עזאי” דמשמע שבן עזאי לא נשא אשה כלל, והרי ביבמות שם (ס”ג): כתב התוס’ (ד’ שיתקיים) “אע”ג דמשמע בפרק אע”פ (כתובות ס”ג). [ש]בן עזאי נשא בתו של ר”ע, דקאמר התם “ברתיה של ר”ע עבדא ליה לבן עזאי הכי”, הא אמר בפ”ק דסוטה (ד): “דנשא וגירש”, ומפורש שבן עזאי אכן נשא אשה (רק שגירשה), ולא שלא נשא “כלל”?

ואוי”ל בג’ אופנים: א) אדה”ז אתי כאן לפי ב’ ה”איבעית אימא” בסוטה שם, שבן עזאי לא נשא אשה לעולם. והטעם שאתי כאן כדעות אלו הוא כדי להדגיש חידוש גדול יותר, שלא רק פטור מפריה ורביה אלא גם פטור מלכתחילה מלישא אשה.

ב) את”ל גם לפי השיטה שלא נשא אשה, כי אין כוונת אדה”ז בכתבו “ולא לישא אשה כלל (כבן עזאי)” לומר שבן עזאי לא נשא אשה כלל, אלא זה קאי על האדם שחפץ ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה כלל, וזהו “כבן עזאי”, כעין מה שהיה עם בן עזאי, שאף שלא קיים מצות פריה ורביה, שזהו עיקר ותכלית כל הנישואין (ראה רא”ש, כתובות

אבל עדיין ק"ק על הטעם שנתן בן עזאי במה שאינו נושא אשה, כי "נפשו חשקה בתורה", דלכאורה, אדרבה, ע"פ מה דאיתא לעיל (דף ס"ב ע"ב) ש"כל אדם שאין לו אשה שרוי . . בלא תורה" כי "צריך לעסוק בצרכי ביתו ותלמודו משתכח", היה עליו עוד יותר (מצד חשקו בתורה) להינשא לאשה וכך לא ישכח תלמודו?⁵

ואולי, שמצד גודל ועוצם חשקו בתורה היה מובדל לגמרי מהנהגת ועניני העולם⁶ ולא היה צריך (ורוצה) לעסוק בצרכיו כי היה מובדל מהם. ולגבי הצרכים ההכרחיים ממש היה מסתפק במועט ובמה שצריך בדיוק, ולא היה צריך לישא אשה בשביל זה, ואדרבה, אם היה נושא אשה היה מתבטל מלימוד התורה יותר ממה שהיה צריך לעסוק בעצמו בצרכיו ההכרחיים⁷. ומצד זה גם לא היה שייך להרהורים ח"ו

פ"א סי"ב, בטעם שאין מברכין על קידושין "אקב"ו לקדש את האשה", "כי פריה ורביה היינו קיום המצוה . . ואין חיוב במצוה זו [כ] שאין בה קיום מצות פריה ורביה", וראה לקו"ש חי"ו ס"ע 174 ואילך, ובכ"מ, מ"מ לא נשא אישה כלל כי חשקה נפשו בתורה. ואדה"ו לא ירד לפרטים אלו כי אין בזה נפק"מ, ובפרט שלפי כמה דיעות בן עזאי לא נשא אשה לעולם (כנ"ל מסוטה). (ורק שלפי"ז עדיין אינו גלאטיק, דלכאורה היה מדוייק יותר לכתוב "ולא לישא אשה כבן עזאי" (בלי ה"כלל").

(ג) באו"א אפ"ל שאין כוונתו שבפועל בן עזאי לא נשא אשה כלל בחייו, אלא כוונתו, "כבן עזאי" (שגירש את אשתו ולא רצה לישא אשה כלל וכלשונו "אם חפץ (ללמוד תורה כל ימיו ו) לא לישא אשה כל ימיו").

(3) ומ"מ ראה תו"א, וישלח כ"ה ע"ב, "אכן אין זה דרך התורה שהיא בבחי' תקון כי לשבת יצרה ובע"כ אתה חי". ובתו"מ התועודיות, ח"י, ש"פ וישלח י"ד כסלו, ע' 203, "הנהגתו של בן עזאי שלא נשא אשה בגלל שנפשו חשקה בתורה, לא היתה רצויה, כיון שזהו סדר הנהגה של תורה".

אבל מ"מ "הזמן שקודם הנישואין הוא בבחי' תורה . . והרי בודאי צריך להיות הזמן שקודם הנישואין ויש בו מעלה" (תו"מ שם ע' 202), ורק שאצל בן עזאי לא היתה רצוי' כי "התכלית היא בהזמן שלאחרי הנישואין, ואילו הזמן שקודם הנישואין הוא רק בתור הכנה להזמן שלאחרי הנישואין" (שם).

(4) ראה הערה הבאה.
(5) ראה קו"א שם "והיינו טעמא דבן עזאי להרמב"ם שלא נשא לעולם, משום דלעולם יש לחוש לשכחה כל זמן שאינו עוסק בתלמוד תורה", ומוכח שזה שלא נשא היה כדי שלא ישכח תלמודו.

וגם לפי הרא"ש שחולק על הרמב"ם וסובר ש"חשקה דייקא", שרק מי שחשקה נפשו בתורה כ"כ כבן עזאי יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו, "ואין נכון לעשות כן לכל אדם", היינו שלדעתו זה שבן עזאי לא נשא אשה (וכן זה שכל אדם יכול שלא לישא אשה) תלוי בהחשק ותשוקה ולא בזה שחושש לשכחה, הרי מ"מ כותב אדה"ו שם (בדעת הרא"ש) "אם נפשו חשקה ואינו רוצה לשכוח אע"פ שלא יעבור [בלאו ד"פן תשכח", ראה הל' ת"ת פ"ב ה"ד], הרי ידיעת התורה עדיפא מפריה ורביה, ויכול לעשות כבן עזאי". והיינו שמצד החשק בתורה אינו רוצה לשכוח אותה, וא"כ קשה (ככפנים) דאם חשקה נפשו בתורה כ"כ ולא רצה לשכוח היה עליו דוקא לישא אשה?

(6) ובפרט ע"פ מה שמבאר בדרך פקודין (ראה הערה 1) שלא היה לו חשק לשום דבר בעולם, ואפי' לכח ההולדה, ועד ש(לדעת הדרן פקודין) היה אנוס בדבר (!). ולהעיר מהמובא בתורת החסידות (תו"א שם. ד"ה כה אמר ה' תרמ"ט ע' רנ"ט ואילך) שהנהגתו (ושרשו) של בן עזאי היתה סדר הנהגה של עולם התורה.

(7) לכאורה היה אפשר לתרץ שאצל בן עזאי היתה "מלאכתו נעשית ע"י אחרים" (ולא שהיה לגמרי מובדל ומופרש ממלאכתו וצרכיו עד שלא היה צריך אותם), דהנה איתא בברכות "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתם נעשית ע"י אחרים, שנא' ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'", ומכיון שעבודתו היתה באופן של "תורתו אומנתו", וכדאיתא בסוטה (מט). "משמת בן עזאי בטלו השקדנים", וברש"י שם (ד"ה השקדנים), "שוקדין על דלתות בית המדרש לילה ויום, כדאמר ביבמות אבל מה אעשה שנפשי חשקה בתורה", א"כ הרי בודאי שהיה מאלו ש"עושין רצונו של מקום", וא"כ היה "מלאכתו נעשית ע"י אחרים".

אבל אינו. דהנה מבואר בתו"מ התועודיות, חל"ט ע' 444, שבמארו"ל זה ישנו התכללות של ב' ענינים, מצד אחד אינו מופשט מעניני העולם שהרי יש לו צאן ששייך אליו, "ורעו צאנכם", ומצד שני אינו מתעסק בהם, אלא "מלאכתם נעשית ע"י אחרים" והוא עוסק בתורה, "תורתו אומנתו". וזו היתה הנהגתו של רשב"י, שאף שהיה "תורתו אומנתו" מ"מ פעל תיקון ועליה בעולם שיוכל להיות בהתיישבות עם הנהגתו של "תורתו אומנתו".

ולכאורה י"ל שזהו החילוק בין רשב"י לבן עזאי, שרשב"י, על אף בהיותו "תורתו אומנתו" לא היה מופשט ומובדל מעניני העולם אלא הוא פעל בעולם כנ"ל (וראה לקו"ש חי"ז, בהר-ל"ג בעומר), משא"כ בן עזאי היה "תורתו אומנתו", והיה מופשט לגמרי מעניני העולם, וכדמוכח מזה גופא שלא נשא אשה (וראה הערה הקודמת), ולא התעסק ולא פעל תיקון וביורו בעולם. ולכן עבודת רשב"י היתה כפי הכוונה דדירה בתחוננים, רצוא ושוב, "עושין רצונו של מקום",

להיותו מובדל ומופרש לגמרי מעניני העולם, וכמ"ש המ"מ, הל' אישות פט"ו ה"ג, "ודאי בן עזאי לא היה יצרו גובר עליו".

ב.

מקשה דלכאורה רש"י סותר א"ע בהסוגיות דיבמות וקידושין בדין דלישא אשה קודם שילמד תורה

והנה, איתא בקידושין דף כ"ט ע"א, "ת"ר ללמוד תורה ולישא אשה, ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם א"א לו בלא אשה (שיצרו מתגבר עליו. תוס' ר"י הזקן), ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר, רחיים בצוארו ויעסוק בתורה?".

ומסיקה הגמ', "ולא פליגי, הא לן והא להו", ומפרש רש"י (ד"ה הא לן), "בני בבל היו הולכין וגורסין משניות התנאים בא"י, ומתוך שלומדים חוץ למקומם אין צרכי הבית מוטלים עליו, נושא אשה דהוה בלא הרהור ואח"כ הולך ולומד תורה". ובד"ה להו, "בני א"י הלומדים במקומם, אם נושא אשה יהו צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו".

והיינו, דשמואל ור"י לא פליגי, כי מה שפסק שמואל (שהיה בבבל) דנושא אשה תחילה, נאמר לבני בבל שהיו יכולין לישא אשה ולא יצטרכו להתעסק בצרכי הבית מאחר שהיו הולכין מבתיהם ללמוד תורה בא"י. ולכן דוקא "נושא אשה" כדי שיהיה בלא הרהור עבירה, "ואח"כ ילמוד תורה". ומה שפסק ר"י (שהיה בא"י) שלומד תורה ואח"כ נושא אשה ("רחיים בצוארו ויעסוק בתורה?") נאמר לבני א"י שמאחר שלומדים במקומם, אם ישאו אשה יצטרכו להתעסק בצרכי הבית ויתבטלו מלימוד התורה.

ולכאורה קשה על רש"י, דביבמות "אמרי במערבא כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא תורה" ופירש"י הטעם כי "צריך לעסוק בצרכי ביתו ותלמודו משתכח" ולפי"ז צריך דוקא לישא אשה שאז אין תלמודו משתכח, וכאן מפרש דברי הגמ' "הא להו", שבני א"י דוקא לא ישאו אשה (לפני שילמדו תורה) כי אז יתבטלו מחמתה, ולכאורה הם תרתי דסותרי?

ואף את"ל שמה ש"אמרי במערבא" נאמר לבני בבל (על אף שנסתבר לומר שבני מערבא אמרו לבני א"י), עדיין יוקשה (על רש"י¹): (א) לכאורה הסברא שמי שאין לו אשה שרוי בלא תורה כי צריך להתעסק בצרכיו, בתקפה עומדת גם על בני א"י, ומאי שנא שענין נאמר דוקא על בני בבל? (ב) א"כ יוצא שבכל אופן (הן בני א"י והן בכל מקום) יצא שכרו בהפסדו, כי אם ישאו אשה, "רחיים על צוארם", ואם לא

¹משא"כ הנהגתו של בן עזאי היתה שלא לפי הכוונה דדירה בתחוננים (ראה הערה 3), רצוא בלי שוב, ולא היה בבחי' "עושין רצונו של מקום".

וא"כ, מכיון שלא היה בבחי' "עושין רצונו של מקום" לא היתה מלאכתו "נעשית ע"י אחרים". וא"כ י"ל כפננים. (1) משא"כ לפי הר"ן בשם "אחרים" "דבני בבל היו נשותיהם מתעסקות במלאכת הבית ובמשא ובמתן ואפשר לאנשים ללמוד ומש"ה לדידהו נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה" אתי שפיר ובד בבד עם מה דאמרי במערבא.

ישאו אשה, "שרוי בלא תורה?" ג) גם על בני בבל קשה מה הועיל זה שנשא לאשה והרי מ"מ מכיון שהולכין לא"י ושם אינם נמצאים עם נשותיהם, יצטרכו להתעסק בצרכיהם^{2 3}?

ג.

מיישב בב' אופנים ע"פ דברי אדה"ז בהל' ת"ת

ונראה לומר שמה שאיתא ביבמות שבלא אשה "שרוי בלא תורה" מדובר אודות א' ש"אינו ת"ח ואינו מצליח בתלמודו ואין דעתו וכח זכרונו יפה ללמוד ולזכור כל התורה שבע"פ כולה, טעמי ההלכות ומקורן" ועליו "עצת חכמים המורים לאדם דרך ישרה שיבור לו"⁵ לישא אשה שאז לא יתעסק בצרכי ביתו אלא "מלאכתו נעשית ע"י אחרים", ע"י אשתו, והוא יוכל לשבת וללמוד תורה ולא ישכח (כ"כ) תלמודו.

אבל "מי שדעתו וכח זכרונו יפה שיוכל ללמוד ולזכור תורה שבע"פ כולה, הרי זה לא ישא אשה עד שילמוד תחילה תורה. . ואח"כ ישא אשה", כפס"ד אדה"ז בהל' ת"ת פ"ג ה"א. ורק בני בבל שהולכים מבתיהן לא"י ואין חשש שיתעסקו בצרכי נשותיהם וב"ב ויתבטלו מתלמודם וישכחוהו, נושאים אשה ואח"כ לומדים תורה, שאז (לדעת רש"י) יהיו בטרה בלא הרהורים.

ובזה יש להוסיף עוד תירוץ⁶ במה שלא כתב רש"י שהטעם שבני בבל נושאים אשה ואח"כ לומדים תורה הוא (גם) כדי שלא יצטרכו להתעסק בצרכיהם וישכחו תלמודם, כי זה לא נאמר לגבם, כנ"ל.

ובאו"א י"ל:

בקידושין איירי לפני שהתחיל ללמוד או לפני שסיים "כל התורה שבע"פ כולה, הלכות בטעמיהן" אם "דעתו וכח זכרונו יפה", שאז אם ישא אשה לא יוכל לעסוק בתורה. וביבמות איירי לאחר שכבר למד תורה עד "בן כ' לדרוף אחר מזונותיו" או אחר שכבר למד "כל התורה שבע"פ כולה, הלכות בטעמיהן" אם "דעתו וכח זכרונו יפה" (ראה קו"א הל' ת"ת פ"ג ה"א), ואז "ישא אשה", ואדרבה, מעלה בזה שהיא תעסוק בצרכי ביתו.

[לכאורה היה אפשר לחלק שמה שאיתא ביבמות שבלא אשה "שרוי בלא תורה" קאי על השכחה בתורה, שישכח מה שלומד, וכלשון רש"י "ותלמודו משתכח", ומה שאיתא בקידושין שאם נושא אשה "רחיים על צוארו" קאי על ביטול זמן בלימוד תורה, וכלשון רש"י "אם נושא אשה יהו צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו", שהם ב' מצוות נפרדות בת"ת, א) הלאו ד"השמר. . פן תשכח. . ופן יסורו" (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ד). ב) המ"ע ד"והגית בו יומם ולילה" (שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"א. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ה)⁷.

(2) וכעין קושית התוס' (ד"ה הא לן) ד"אכתי איכא הרהור כיון שהולכים ללמוד חוץ למקומן?".

(3) אלא שע"ז י"ל (שלפי רש"י) הועילו שיהיו בלא הרהור. ובוה אפשר לתרץ מה שלא כתב רש"י שהטעם שבני בבל נושאים אשה ואח"כ לומדים תורה הוא גם כדי שלא יצטרכו להתעסק בצרכיהם וישכחו תלמודם, כי בזה אכן לא הועילו מאחר שהולכין מביתם ואין נשותיהם איתם שיתעסקו בצרכיהם (וראה הערה 13).

(4) ע"פ לשון אדה"ז, הל' ת"ת פ"ג ס"א וס"ד.

(5) לשון אדה"ז קו"א שבהערה 1 על "מי שדעתו וכח זכרונו יפה" שאחר שילמד תורה ישא אשה.

(6) ראה הערה 10 ולקמן בפנים בביאור ש' התוס'.

(7) כמובן אין הכוונה שהוא עובר במצוות אלו, וכדאיתא בהל' ת"ת שם, ה"ו-י"א (בנוגע שכחה), ושם פ"ג ה"ד, ובשו"ע אדה"ז שם (בנוגע מצות והגית), אלא הכוונה להדגיש ולהראות החילוק בין ב' הענינים.

אבל אינו. כי הא גופא שתלמודו משתכח הוא מצד שע"י שעסוק בצרכי הבית ומתבטל מלימוד התורה שוכח תלמודו. וכן לאידך גיסא שמה ש"צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו" החשש הוא שע"י ישכח תלמודו. כן מוכח להדיא מהל' ת"ת לאדה"ו פ"ב וג' ובקו"א שם.]

ד.

מקשה על פרש"י בקידושין מביאור הר"ן בנדרים על "ההוא גברא דאיתסר הנייתא אי נסיב איתתא כי לא תנינא הלכתא" ומתריך

ויש להקשות מההיא עובדא דנדרים (פט:): ד"ההוא גברא דאיתסר הנייתא דעלמא עליה (שאסר על עצמו הנאת הבריות⁸. ר"ן) אי נסיב איתתא כי לא תנינא הלכתא", ומבאר בר"ן, "שהיה רוצה ללמוד תורה קודם שישא אשה כדי שלא יתבטל מחמתה, כדאמרינן בפרק קמא דקידושין רחיים בצוארו ועוסק בתורה". וקשה, דהרי ההיא עובדא (וההוא גברא) היה בבבל, כדמוכח מהמשך הגמ' שם שלאחמ"כ "אתייה לקמיה דרב חסדא" (שהיה בבבל) להתיר נדרו, וכפירוש המאירי (דף פט:): "והביאו לפני רב חסדא שהיה יחיד מומחה במקומו והתירו", והרי בני בבל נושאין אשה ואח"כ הולכין ולומדים תורה, כדברי שמואל, משא"כ "רחיים בצוארו ועוסק בתורה" (שצריך ללמוד תורה ואח"כ לישא אשה) הם דברי ר"י לבני א"י, ומדוע נדר "ההוא גברא" שילמוד תורה (הלכתא) ואח"כ ישא אשה והרי הוא היה מבבל ולא מא"י?

ולכאורה אפ"ל שרש"י אינו סובר כהר"ן שמה שנדר הוא מחמת "מה דאמרינן בפרק קמא דקידושין רחיים בצוארו ועוסק בתורה", אלא נדר כי רצה ללמוד תורה ולא ידע כלל מה דאיתא בקידושין.

אבל תי' זה דחוק קצת, ובפרט ש"לאפושי במחלוקת לא מפשינן".

וי"ל (ובפשטות) שההוא גברא היה דינו כבני א"י מאחר שלמד תורה במקומו (בבל) כנ"ל (והרי דוחק גדול לומר שהלך לא"י וחזר לבבל להתיר נדרו וכדומה), ולא היה בדעתו לעלות לא"י, ואם היה נושא אשה, מכיון שהיה במקומו, היה רחיים בצוארו וטרוד בצרכי ביתו ומתבטל מלימוד התורה.

ה.

מבאר ש"י התוס' במסכת קידושין החולק על הר"ן ואיך יתבאר לשיטתם הסוגיות דנדרים ויבמות

אמנם התוס' חולק על רש"י כי, א: אכתי איכא הרהור כיון שהולכים ללמוד חוץ למקומן. ב: היאך יצא חוץ למקומו ללמוד והלא הוא צריך לחזור אחר מזונות אשתו ובניו.

ולכן סובר (להיפך מרש"י) שמה שאמר ר"י שילמדו תורה ואח"כ ישאו אשה היה לבני בבל מאחר שהיו הולכין ללמוד תורה לא"י, ואם ישאו אשה תחילה, "רחיים על צוארם" ואינם יכולים להניח נשותיהם וב"ב, ובפרט שהם עניים. ומה שאמר שמואל שישאו אשה תחילה היה לבני א"י מאחר שלומדים במקומם ואינם מניחים נשותיהם וב"ב, וגם הם עשירים, א"כ מוטב שישא אשה וילמד תורה בטהרה.

(8) ועוד. ובאו"א, ברש"י "תיתסר הנאת עולם עלי", ובתוס' "כל הנאות שבעולם", וכן ברא"ש "אסר עצמו בכל הנאות שבעולם".

ונראה דהתוס' לא אתי כהר"ן דנדרים על ההוא גברא "שהיה רוצה ללמוד תורה קודם שישא אשה כדי שלא יתבטל מחמתה, כדאמרין בפרק קמא דקידושין רחיים בצוארו ועוסק בתורה", כי מהר"ן (כאן) משמע דמפרש "רחיים בצוארו ועוסק בתורה", שבהיותו במקומו קרוב לביתו, מוטרד בצרכי ביתו ואינו יכול לעסוק בתורה, וכפרש"י, משא"כ לפי התוס' "רחיים בצוארו ועוסק בתורה" פי' שאינו יכול לילך לא"י ו"לעסוק בתורה" כש"רחיים על צוארו", שצריך לחזור אחר מזונות אשתו וב"ב.

ולא קשיא מידי לשיטתם מה ש"איתסר הנייתא דעלמא עליה אי נסיב איתתא כי לא תנינא הלכתא", כי הרי "כל מי שדעתו וכח זכרונו יפה שיוכל ללמוד ולזכור תורה שבע"פ כולה (וכלשון התוס' בנדרים "עד שאלמוד כל הש"ס"), הרי זה לא ישא אשה עד שילמוד תחילה תורה. . ואח"כ ישא אשה", וגדולה מזו מצינו ברמב"ם (הובא לעיל) "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון". ובאדה"ז "ליכא איסורא כלל במילתא אם חפץ ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה כלל כבן עזאי".

ומה שהתוס' פירשו שהטעם שבני א"י מוטב שישאו אשה ואח"כ ילמדו תורה הוא "כדי שילמוד תורה בטהרה" ולא ממה ד"אמרי במערבא" ביבמות ש"כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא תורה" כי "צריך לעסוק בצרכי ביתו ותלמודו משתכח", י"ל בפשטות, כי הטעם שלא ישכח תלמודו הוא "עצת חכמים" משא"כ הטעם שילמוד תורה בטהרה בלא הרהורים הוא (קרוב לחיוב, כדאיתא ברמב"ם שם "אבל אם היה יצרו מתגבר עליו חייב לישא אשה, ואפילו היו לו בנים, שמא יבוא לידי הרהור", ובהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ב, "ומי שאי אפשר לו בלא אשה מפני שיצרו מתגבר עליו, עד שנמצא שאין ליבו פנוי, ישא אשה תחילה כדי ללמוד בטהרה בלי הרהורים, ואח"כ ילמוד תורה שבע"פ כולה". אבל לשיטתם א"צ (לכאורה) לפרש כדפרישית לעיל בשיטת רש"י.



זלזול בנטילת ידים

הת' יוסף יצחק שיחי' ברדוגו
תלמיד בישיבה

מביא מש"כ בגמ' בנוגע זלזול בנט"י ומקשה על הוכחת הגמ' \ מביא מה שכותב הב"ח ומפרש הגמ' לשיטתו \ מוכיח משו"ע אדה"ז דלא כהב"ח ומביא מקור בראשונים לשיטת אדה"ז \ מבאר הגמ' לשי' אדה"ז ועומק מחלוקת האמוראים בסוגיא

א.

מביא מש"כ בגמ' בנוגע זלזול בנט"י ומקשה על הוכחת הגמ'

מס' שבת דף ס"ב ע"ב "תנא ג' דברים מביאין את האדם לידי עניות ואלו הן... ומזלזל בנטילת ידם... אמר רבא לא אמרן אלא דלא משא ידיה כלל אבל משא ולא משא לית לן בה (שאינו רוחץ ומשפשף יפה אלא מעט מים כגון רביעיית בצמצום – רש"י), ולאז מילתא היא, דאמר רב חסדא אנא משאי מלא חפני מיא ויהבו לי מלא חפני טיבותא".

(9) ולא כפי' ה"אחרים" שהביא בקידושין (הובא לעיל הערה 8), שהרי לדבריהם מדוע שלא ישא אשה, והרי ההוא גברא היה מבבל ונשיי בכל מתעסקות במלאכת הבית ובמשא ובמתן והוא יכול ללמוד. ובפרט ע"פ היבמות דבפנים ש"כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא תורה".

ולכאורה צ"ע איך מוכיחה הגמ' מרב חסדא ש"ולאו מילתא היא" – היינו דדברי רבא אינם נכונים וגם בנוטל ברביעית מצומצם הוי זלוול בנט"י – דלעולם נימא דזלוול בנט"י הוא רק אם לא משא ידיה כלל (כמו שאמר רבא) ורביעית בצמצום אינו זלוול, אלא שאם נוטל ידיו בשפע יש יותר הידור ומקבל יותר שער (ולא "חפני טיבותא") וא"כ מהי הסתירה בין רב חסדא לרבא?

ב.

מביא מה שכותב הב"ח ומפרש הגמ' לשיטתו

והנה הטור סי' קנ"ח כתב "וצריך ליהזר בנטילתם שכל המזלוול בנטילתם חייב נידוי... וכל המזלוול בנט"י בא לידי עניות". וכתב עליו הב"ח (ד"ה וצריך ליהזר) "וצריך ליהזר בנטילתם כו' פי' לאפוקי מהכי אינשי דלא משו ידיהו כלל... אבל אם מצמצם ברביעית מים בלחוד דהיינו משא ולא משא אינו חייב נידוי ולא נענש ואעפ"כ יוסיף ליטול ידיו בשפע", ע"ש. ולכאורה מפורש בדברי הב"ח שגם למסקנת הגמ' (ש"ולאו מילתא היא") זלוול בנט"י הוא רק אם לא משא ידיה כלל ורביעית מצומצם אינו נחשב לזלוול (כמו שאמר רבא).

ולפי דבריו לכאורה צריכים לפרש שדברי הגמ' "ולאו מילתא היא" מוסב רק על מה שאמר רבא "אבל משא ולא משא לית לן בה" – היינו שאין שום הידור ליטול ידיו בשפע – וע"ז מוכיחה הגמ' שאינו כן מדרב חסדא.

ולכאורה הב"ח הרגיש בקושיה הנ"ל וזה הכריחו לפרש כן (דלכאורה הוא פי' דחוק לומר ש"ולאו מילתא היא" מוסב רק על ה"לית לין בה").

ג.

מוכיח משו"ע אדה"ז דלא כהב"ח ומביא מקור בראשונים לשיטת אדה"ז

אבל בשו"ע אדה"ז סי' קנ"ח סעי' ט"ו כתב "צריך ליהזר מאד בנט"י שכל המזלוול בנט"י חייב נידוי ובא לידי עניות ואפי' הנוטל ידיו ברביעית מצומצם מביאו לידי עניות אלא יוסיף ליטול ידיו בשפע, וכל הנוטל מלא חפניו מים נותנים לו מלא חפניו טובה והרבה", ע"ש.

ומפורש בדברי אדה"ז דלא כהב"ח, ולמסקנת הגמ' דוחים מה שאמר רבא לגמרי ואפי' רביעית בצמצום הוי זלוול בנט"י.

ומצאתי מקור לאדה"ז בדברי הראשונים בפסקי מהרי"ח (מובא בקובץ שיטות קמאי) שכותב וז"ל "שלשה דברים מביאים את האדם לידי עניות... והמזלוול בנטילת ידיים דמשי ברביעית מים מצומצמים". ומפורש כדברי אדה"ז.¹

וא"כ לפי אדה"ז הדרא קושיא לדוכתא איך מוכיחים מרב חסדא דלא כרבא?

(1) שוב ראיתי בכף החיים סי' קנ"ח אות ע"ט שמביא מחלוקת בזה אם רביעית בצמצום הוי זלוול, ע"ש.

ד.

מבאר הגמ' לשי' אדה"ז ועומק מחלוקת האמוראים בסוגיא

ובפשוטו היה נראה לומר, דבשיעור נט"י אין שייך הידור ואם רביעית בצמצום מספיק א"כ למה להשתמש ביותר מים ואיזה הידור יש בזה, ומוכיח הגמ' מזה שרב חסדא קיבל שכר על שהשתמש ביותר מרביעית מים - מזה מוכח שרביעית בצמצום הוא זלזול, ודו"ק?²

אלא שצ"ע מה הוא מחלוקת רבא ורב חסדא, דלכאורה נראה שזהו מחלוקת במציאות כמה מים צריכים כדי ליטול ידים, (ועיין ירושלמי ריש מס' חלה פ"א ה"א "ויבדקה! על עיקר בדיקתה הן חולקין", ע"ש)?

ואולי יש לבאר זה עפ"י מש"כ אדה"ז בסדר נטילת ידים וז"ל "גרסינן בגמרא המזלזל בנט"י בא לידי עניות ופירש רש"י שאינו רוחץ ומשפשף יפה אלא מעט מים כגון רביעית בצמצום, אמר רב חסדא אנא משאי מלא חפנאי מיא ויהבו לי מלא חפני טיבותא ועל כן אין ליטול ברביעית מים בצמצום אלא יטול בשפע גם על חפניו עד הפרק דהיינו עד מקום חבור כף היד לקנה הזרוע". ע"ש.

ומדבריו לכאורה משמע³, שמדברי רב חסדא קמ"ל שצריכים ליטול עד הפרק, היינו שמדברי רב חסדא למדנו שיעור חדש בנטילת ידים עד איפה צריך ליטול ידיו.⁴

**גדר מ"ע שהזמ"ג במצות מילה והמסתעף**

הת' מיכאל שיחי' גורביץ
תלמיד בישיבה

מביא מה שמתרץ כ"ק רבינו בלקו"ש על קושיית התוס' שמילה היא מ"ע שהזמ"ג \ מקדים חקירה במצות פדיון הבן ומוכיח שיטת המהר"ח או"ז בזה, ועפ"י מקשה על הביאור בלקו"ש \ מגדיר באופן מחודש מצות מילה עפ"י דקדוק הלשון בתוס' רי"ד ועפ"י מבאר עומק כוונת רבינו \ מביא מקור מדברי הגאון הראגאטשאווער ומפלפל בדבריו עפ"י שוה"ג בלקו"ש \ מדמה זה לדברי תרומת הדשן על תפילת ראש השנה \ מביא ראייה מוכחת לגדר הנ"ל ממצות בנין ביהמ"ק

א.

מביא מה שמתרץ כ"ק רבינו בלקו"ש על קושיית התוס' שמילה היא מ"ע שהזמ"ג

קידושין דף כ"ט ע"א "דת"ר האב חייב בבנו למולו... מנלן? דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו... אייהי מנלן דלא מחייבא? דכתיב כאשר צוה אותו אלקים, אותו ולא אותה (ולא את שרה - רש"י)".

(2) אבל לכאורה צע"ק מהלשון "אלא יטול ידיו בשפע" (מובא להלן בפנים) שמשמע שיש להשתמש בהרבה מים ויל"ע.

(3) אלא שאינו מוכרח דאפשר לומר שאדה"ז משמיעינו ב' דינים, א', ליטול בשפע, וב', עד היכן צריכים ליטול את הידים. אבל מזה שכייל ב' הדינים ביחד אולי משמע כפנים ויל"ע.

(4) אלא שצ"ע בזה כי עד היכן בידיו צריכים ליטול הוא מחלוקת הראשונים, ראה שו"ע אדה"ז סי' קס"א סע' ח' ובמ"מ שם. וראה בהערה לעיל מכף החיים ואולי תלי איך לומדים הגמ' ויל"ע.

ובתוד"ה "אותו ולא אותה" הקשה וז"ל "וא"ת למ"ל קרא, תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות? וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו דמן גרמא הוא. וא"ת אכתי מ"ע שהזמ"ג הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל? וי"ל דאיתא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה. "עכ"ל התוס'.

והנה בלקו"ש ח"ג פר' לך-לך סעיף ב' מביא משו"ת או"ז סי' י"א שהמצוה של מילה אינו פעולת המילה אלא 'הנפעל' של המילה – זה שהאדם הוא נימול, והאו"ז מוכיח זה מהגמ' במנחות (מ"ג ע"ב) ש"בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום, אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו", ואם המצוה של מילה היא הפועלה א"כ מה יש במילה "שנזכר" בו והרי המצוה כבר כלה ונגמר, ומוכח דמצות מילה היא הנפעל והמצוה נמשכת תמיד.

ועפ"ז מתרץ הרבי את קושיית התוס' הנ"ל – למה צריכים פסוק למעט נשים מחיוב למול את בנם והרי הוי מ"ע שהזמ"ג מכיון שמצותו הוא ביום ולא בלילה – ועפ"י הנ"ל מתורץ, כי המצוה להיות מהול אינו תלוי בזמן מסוים, אלא היא מצוה תמידית בין ביום ובין בלילה, ע"ש בלקו"ש.

ב.

מקדים חקירה במצות פדיון הבן ומוכיח שיטת המהר"ח או"ז בזה, ועפ"י ז"ל מקשה על הביאור בלקו"ש

והנה, בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת בא סע' ה' חוקר בנוגע למצות פדיון הבן, דאפשר לבאר גדרו כב' אופנים, וז"ל שם: "בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו הנפדה, י"ל כב' אופנים: מצות הפדיה היא על הבן, אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו בעת חלות המצוה, הטיילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה. מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב – מצות הפדיון היא מצות האב".

ובהערה 19 מציין שב' אופנים אלו הם גם במילה, ע"ש. ובהמשך השיחה שם בסעיף וא"ו (לפי אופן הא') "והיינו מפני שהמצוה היא חובת הבן (אלא שהתורה הכניסה את האב בחיוב זה כשא"א לבן) ...מאחר שאין זו מצוותו מעיקרא דדינא אלא שהוא רק מצות בנו", ובהערה 28 מביא משו"ת חת"ס יו"ד סי' רפ"ג בתחילתו וז"ל "אך בקטנותו אין יכול לפדות א"ע, שוי' רחמנא האב שליח לבן ומשום הכי כשיגדיל ויכול לפדות א"ע פסק' שליחות דאב" עכ"ל.

והנה לפי המהר"ח או"ז הנ"ל, שמצות מילה היא הנפעל – שיהיה מהול, א"כ לכאורה ברור שסובר כדרך הא' בשיחה הנ"ל שהאב הוא רק בגדר 'שליח' של הבן לעשות פעולת המילה כדי שיהיה נימול, וא"כ לכאורה צ"ע בשיחה הנ"ל בח"ג – שלפי המהר"ח או"ז מתורץ קושיית התוס' בקידושין – והרי כל מה שהאב מצווה לעשות הוא רק הפעולה של המצוה, והמצוה היא לעשות פעולה הזאת רק בזמן מסויים (ביום ולא בלילה), וא"כ למה שלא יחשב למ"ע שהזמ"ג?!

(1) והקושיא מתחזקת עפ"י מש"כ האבודרהם בטעם הפטור של נשים ממ"ע שהזמ"ג (מצויין בלקו"ש חכ"ו ויקהל שיחה ב' הערה 34, ומובא גם בחסידות – ראה לדוגמא תו"מ תשי"ט חכ"ד עמ' 433. ולהעיר גם מלקו"ש חל"א יתרו א' סעיף ד' מחלוקת המדרש והמכילתא, ולכאורה טעם האבודרהם מתאים רק עם המכילתא, ע"ש) שזהו מצד

ג.

מגדיר באופן מחודש מצות מילה עפ"י דקדוק הלשון בתוס' רי"ד ועפ"י מבאר עומק כוונת רבינו

ואולי יש לבאר כוונת כ"ק אדמו"ר בהקדים מש"כ התוס' רי"ד כאן וז"ל "איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב אשר צוה אותו... אי קשיא ומאי איצטרכינן לקרא תיפוק ליה דהויא לה מצוה שהזמן גרמא... תשובה, היכי אמרינן דמ"ע שהזמ"ג נשים פטורות, המ"ל מצוה דתליא בגופא והיא אינה מצוה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן, אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה, אע"ג דמילת הבן יש לה זמן, נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שצוהו הבורא להתעסק במילת בנו, העסק ההוא אין לו זמן קבוע, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו, והלכך אי לאו "אותו" הוה מחייבינן גם האשה ואין זמן הקבוע לבן פוטרה, דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום ובין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו... ע"ש.

ולכאורה דברי התוס' רי"ד דרושים הסבר, דמה לי אם זהו מצוה "דלא תליא בגופה" והרי סוף סוף יש זמן שבו צריכים למול – ביום ולא בלילה וא"כ יש למצוה הזאת שעל האב זמן מוגבל, ואם כוונתו לומר שזה גופא היא המצוה – להתעסק במילת בנו – א"כ למה מאריך כל-כך בהחילוק בין "תליא בגופא" לאינו "תליא בגופא"?

ומדברי התוס' רי"ד לכאו' מדוקדק שמצות מילה היא על הבן להיות נימול (וכשיטת המהר"ח או"ז), וזהו שמחלק בין מצוה "דתליא בגופה" למצוה "דלא תליא בגופה" – היינו שאין זה חיוב בפעולה אלא ה'נפעל' – שיהיה הדבר (ולכן אינו תלוי בגופה), אלא שהתורה הטילה החיוב על האב לוודא שיהיה נימול ("להתעסק במילת בנו"), שזה כולל גם פעולת המילה בפועל, ולפי"ז יוצא שפעולת המילה היא רק הכנה והכשר מצוה.

ועדיין היינו אומרים שנחשב למ"ע שהזמ"ג מכיון שסוף סוף מה שהאב צריך לעשות הוא פעולת המילה – וזה הוה רק ביום, וע"ז מחדש התוס' רי"ד "...נהי דקבוע הזמן לבן הנימול...". היינו שאין זה דין בחיוב האב (דא"כ היה קשה שסוף סוף החיוב של האב הוא בזמן מסויים) אלא זהו דין נוסף במילת הבן, והיינו שחיוב האב נשאר כמקודם להתעסק ולוודא שהבן יהיה נימול (וזה הוה בין ביום ובין בלילה) ורק שיש דין נוסף שהמילה של הבן יהיה ביום. וא"כ חיוב האב נשאר שאינו זמ"ג.

ועפ"י כל הנ"ל לכאורה היה אפשר לומר ששיטת המהר"ח או"ז הוא כשיטת התוס' רי"ד, ומדוקדק גם בלשון המהר"ח או"ז שכותב "אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשיה אלא שהמילה חתומה בבשרו... אלא וודאי אין האב חייב למול בידו אלא שיתעסק שיהא בנו נימול...", ושפיר מובן מה שהרבי בלקו"ש מתרץ קושיית התוס' עפ"י המהר"ח אור זרוע.

ד.

מביא מקור מדברי הגאון הראגאטשאווער ומפלפל בדבריו עפ"י שוה"ג בלקו"ש

וראה זה פלא, שמצאתי התייחסות מפורשת של הגאון הראגאטשאווער לנידון זה בספרו צפע"נ הלכות שבועות פ"ה הט"ו באמצע דבריו וז"ל שם "...והנה באמת יש נ"מ בין מ"ע. שיש מ"ע שהחיוב עליו הוא רק בזמנו אבל קודם לכן אין עליו חיוב כלל שיעשה המצוה בזמנו, ויש שאף קודם לזה מחויב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה. ובזה א"ש מ"ש התוס' קדושים דף כ"ט ע"א גבי מ"ע שהזמן גרמא

שמשוועבדות לבעליהן, והרי טעם זה מתאים גם כאן (אבל עיין בשדי חמד כללים מערכת מ' כלל ל"ז ד"ה 'והעיקר' שאין טעם האבודרהם עיקר).

דאמאי מילה לא הוה מ"ע שהזמ"ג דהא אינו נימול בלילה...ר"ל אם אין החיוב עליו כלל בשעה שאינו יכול לעשות או שיש חיוב עליו רק הדין אינו מניח לו לעשות ובמה שיכול לעשות עושה אף בלילה" עכ"ל, ע"ש.

ומדבריו לכאורה משמע כמו שביארנו לעיל בארוכה.

והנה בלקו"ש חל"ה שיחה א' לפרשת וירא בהערה 33 מביא דברי הצפ"ע הנ"ל, ומעיר על דבריו וז"ל "אבל לכאורה מובן דמ"ש שאין עליו חיוב כלל קודם הזמן, היינו שאין לו חיוב עשי', אבל החיוב (דאכילת מצה בליל פסח) אקרקפתא דגברא הוא חיוב תמידי גם קודם הפסח. ואולי י"ל כוונתו, דגבי סוכה המצוה עצמה מתחלת קודם זמן חובת הישיבה כיון שבהכרח שתהי' עשי' קודם החג, משא"כ גבי מצה דיכול לאפותה בליל הפסח אם לא ישתדל לפניו, לכאורה פשוט שמצות אכילה בליל פסח מחייבתו להשתדל בזה גם קודם הפסח" עכ"ל, ע"ש.

ובשוה"ג להערה הנ"ל כותב "ולהעיר שמיישב שם (עפ"י חידושו דיש נפק"מ בין המ"ע) דברי התוס' בקידושין (כ"ט, א) דאמאי מילה לא הוי מ"ע שהזמ"ג דהא אינו נימול בלילה. ויל"ע אם מתעים עם המבואר בפנים ההערה. "עכ"ל בלקו"ש שם (ההדגשות בהמקור).

ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר בזה שכותב "ויל"ע אם מתעים עם המבואר בפנים ההערה" הוא, דאם כוונת הצפ"ע"נ במה שכתב "שאף קודם לזה מחוייב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה" הוא רק מצד "תעשה ולא מן העשוי" (לדוגמא) א"כ איך שייך לומר במילה שהחיוב הוא גם קודם הזמן (גם בלילה), הרי איזה דין יש לפני זמן חיובו, משא"כ אם נאמר שהפירוש בהצפ"ע"נ הוא שיש מצות שיש חיוב להתעסק ולהכין אותם - וכמו שהסברנו לעיל - א"כ שפיר מובן מה שמתרץ קושיית התוס', ודו"ק.

ויש להעיר גם בנידון זה מלקו"ש ח"ה שיחה ל"ט כסלו סוף הערה 10 שכותב "וגם מצות מילה שהיא פעולה נמשכת - אף שמצותה היא ביום השמיני - הרי מה שנמשך בתמידות הוא כללות המצוה - שהוא מהול כו' (שזה - אין לו זמן קבוע) - ולא הענין ד'ביום השמיני ימול", עכ"ל שם (ההדגשות במקור).

ומכאן ג"כ משמע ע"ד שביארנו לעיל, 'שהפעולה נמשכת' והחלק של המצוה שאין לו זמן קבוע הוא 'כללות המצוה' - היינו שזהו עצם גדר המצוה, ורק שיש דין נוסף של 'ביום השמיני'. ויל"ע עוד בכ"ז.

ה.

מדמה זה לדברי תרומת הדשן על תפילת ראש השנה

וי"ל דוגמא רחוקה לזה, ממה שכותב הב"י באו"ח סי' תקפ"ב וז"ל "וכתוב בתרומת הדשן שנ"ל שיש לומר בקידוש ובתפלת ערבית זכרון תרועה אפילו כשחל להיות בחול משום דלילה לאו זמן תרועה היא [ע"כ] אבל העולם לא נהגו כן והטעם משום דלא דמי לשבת דהכא ההוא יומא זמן תרועה הוא למחר".

ושמעתי לומר בזה, שאפשר לפרש מש"כ התרומת הדשן "ההוא יומא זמן תרועה הוא למחר" בב' אופנים: א', שמכיון שהלילה והיום נחשבים ליום אחת לכן שייך כבר לומר בערבית שעכשיו הוא היום של זכרון תרועה (אע"פ שאין למצות שופר שום שייכות לליל ר"ה, וכאילו שנאמר שליל ר"ה לגבי

שופר הוא כבאמצע חודש ניסן). ב' (וכן משמע יותר), שהמצוה של שופר הוא בר"ה – כולל ליל ר"ה – ורק שיש הגבלה בהמצוה שצריכים לקיימו דוקא ביום ולא בלילה (אבל לא שליל ר"ה מופקע מהמצוה של שופר).

ולפי פירוש השני (וכנ"ל שפירוש זה משמע יותר) יוצא, שאע"פ שהמצוה במהותו שייך לזמן מסויים (בנדו"ד ליל ר"ה) – אעפ"כ יש הגבלה שבפועל א"א לקיימו או (מאיזה טעם שיהיה) (אבל גם לאחר ההגבלה נשאר מהות המצוה כמקודם, ושטעם זה אומרים זכרון תרועה גם בלילה).

ו.

מביא ראייה מוכחת לגדר הנ"ל ממצות בנין ביהמ"ק

ויש להביא דוגמא מוכחת לגדר זה (שהמצוה נחשב למ"ע שהזמ"ג ואע"פ שפעולת המצוה צ"ל בזמן מסויים) מצינו במק"א, שכתב הרמב"ם בהל' ביהב"ח (פ"א הי"ב) וז"ל "אין בונין את המקדש בלילה שנאמר... והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובמזונם אנשים ונשים... עכ"ל.

וכבר הקשו על הרמב"ם (ראה אחרונים שמצויין בלקו"ש חט"ז ויקהל-פיקודי עמ' 454 הערה 42) למה נשים חייבות בבנין ביהמ"ק אם זה מ"ע שהזמ"ג (כמו שהרמב"ם בעצמו כתב בהלכה זו ד"אין בונים את המקדש בלילה")?

ובכלי חמדה? (פר' כי תשא עמ' 301 ואילך) מבאר שהמצוה של בנין ביהמ"ק אינו פעולת הבנין עצמו, אלא שיהיה ביהמ"ק בנוי (והבניה הוא רק הכשר מצוה). ועפ"ז מבאר זה שנשים חייבות בבנין ביהמ"ק, כי המצוה עצמו אינו זמ"ג – אלא שיהיה ביהמ"ק תמיד, וזה שאין בונין המקדש בלילה הוא דין בההכשר מצוה.

וא"כ יוצא שהגדר של מצות בנין ביהמ"ק הוא ממש כמו הגדר של מצות מילה, ששתיים אינם נחשבים למ"ע שהזמ"ג – ואע"פ שיש זמן מסויים שצריכים לעשות הפעולה של המצוה. אלא שבמילה יש מיעוט מיוחד ("אותו ולא אותה") למעט נשים ובבנין ביהמ"ק אין מיעוט ונשים חייבות בבנינו.



החידוש ב"קדם אצל אשתו" לפי התפא"י

הת' חנינא דוד שיחי' גרינבלאט
שליח בשיבה

איתא במס' גיטין דף לב. "השולח גט לאשתו והגיע בשליח... ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל. קדם אצל אשתו... ואמר לה גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל".

ומדייקת הגמ' 'הגיעו' (דהוי משמע שרדף אחריו והשיגו. רש"י) לא קתני אלא הגיע, ואפי' ממילא (שנשתהה שליח בדרך והיה לו לזה דרך לשם וראהו ואפ"ה בטל. רש"י) ולא אמרינן לצעורה קא מיכוין [ולא רצה לגרש].

ובטעם שב"קידם אצל אשתו.. הרי זה בטל" ישנו הו"א בגמ' לומר שהוא כי "איהו לא טרח אדעתא לצעורה" (דלא הוי מטרח נפשיה משום לצערה. רש"י), ולכן מכיון שאכן הטריח א"ע וקידם אצל אשתו

אין לומר שהוא בכדי לצערה, אלא שאכן רוצה לבטל הגט, ולכן הגט מבוטל (משא"כ כששלח שליח אי"ז טירחא בשבילו ויש מקום לומר שאינו רוצה לבטל הגט אלא רק לצער אותה, "שליח דלא איכפת ליה כי טרח (משום טירחא דשליח אחרון לא איכפת ליה. רש"י) ודאי לצעורה קא מיכוין").

וכתבו התוספות ש"משמע ד"קידם אצל אשתו" לא הוי ממילא [שפגש אשתו באקראי] אלא בטירחא. והקשו ע"ז "תימה אמאי לא נקט רבותא טפי, נזדמן אצל אשתו ממילא.. דלא אמרינן לצעורה קא מיכוין". והשאירו בקושיא (וראה תי' ע"ז בר"ן (הובא בתויו"ט). ואכ"מ).

ויש להעיר מתפא"י (יכין) שכתב שהחידוש בבבא ד"קידם אצל אשתו" הוא "דלא אמרינן מדלא קידם ועיכב השליח ודאי לצעורה מכוין", היינו שאם התנא לא היה מלמדנו שכשקידם אצל אשתו הרי זה בטל, היינו אומרים שאינו בטל, כי אם היה רוצה לבטל לא היה צריך לטרוח עצמו עד מקום האשה והיה יכול להשיג השליח הנמצא בקירוב מקום יותר מהאשה.

ולפי"ז מתורצת, לכאורה, קושיית התוס', שהרי חידוש המשנה (לפי התפא"י¹) הוא דוקא כשטרח ו"קידם אצל אשתו", שדוקא אז יש סברא לומר שרוצה לצערה כי למה ליה לטרוח יתר על המידה והיה יכול לעכב השליח ולחסוך טירחא, משא"כ ב"נזדמן אצל אשתו" אין חידוש כ"כ שאפ"ה (שפגש אותה באקראי) בטל, כי חידוש זה כבר לימדנו התנא בבבא ראשונה בכותבו "הגיע ולא הגיעו"², ולכן כתב התנא דוקא "קדם אצל אשתו".

אבל במחילת כ"ת, לכאורה דבריו צע"ג, שהרי, אדרבא, הסברא נותנת שמכוין שהשליח הוא בדרך ה"ז מקשה על הבעל למצוא אותו ולהשיגו וספק אם בכלל ימצאהו, משא"כ אשתו (קרוב ל)ודאי שימצאנה. וצ"ע.

ואולי י"ל (ובפשטות) שמשום זה לא פי' התוס' (והר"ן וכו') כדבריו.



בעניין זריקת רשויות לשיטת רש"י ותו"י

הת' מנחם מענדל שיחי' דייטש
תלמיד בישיבה

מביא שיי' רש"י בפטור דזריקת רשויות וקו' התו"י ומקשה ע"ז ׀
מסביר התו"י ע"פ דברי השיטה להר"ן ׀ מביא תי' החת"ס והחשק שלמה
ומקשה עפ"ז מדברי הגמ' בדף צ"ב וצ"ז על שיי' התו"י ומתרץ הקושי על
התוס' ישנים מהגמ' הנ"ל.

(1) הגמ' שאלה 'קדם הוא אצל אשתו למה לי?' ותי' "מהו דתימא כי לא אמרינן לצעורה קא מיכוין ה"מ לשליח אבל לדידה ודאי לצעורה קא מיכוין", והיינו כי כשנפגש אצלה או כשקידם אצלה מתעורר אצלו יותר משיכה להציקה ולצערה מאשר כש"הגיעו(ו) בשליח", וכפשוטו, אבל התפא"י הוסיף "מדלא קידם ועיכב השליח", כבפנים.

(2) ואף ש"נזדמן אצל אשתו" הוא קצת יותר חידוש מ"הגיע בשליח", כי כשנזדמן אצלה מתעורר אצלו יותר משיכה לצערה מאשר כשפגש בשליח (כנ"ל הערה 10), מ"מ החידוש ב"קידם אצל אשתו" לפי התפא"י הוא יותר חידוש מאשר "נזדמן אצל אשתו". וק"ל.

א.

מביא שי' רש"י בפטור דזריקת רשויות וקו' התו"י ומקשה ע"ז

איתא בשבת דף ח' ע"א "זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור". ומפרש רש"י¹ "אנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשויות". כלומר שהסיבה לכך שאם היא 'רחבה ו' פטור' היא - היות שבאופן זה היא רשות לעצמה, ואנו לומדים מהמשכן ששם לא היו זורקים רשויות, וכל דבר שלא הי' במשכן אם עושהו בשבת אינו נחשב מלאכה ואינו חייב עליו, ולכן אינו חייב על זריקת הכוורת כי לא הי' כהאי גוונא במשכן.

ומקשים התו"י על אתר זו"ל: ולא נהירא דאשכחן מיהא שהיו מוציאים רשויות כגון ארון ומזבחות. ע"כ. כלומר - והרי מצינו במשכן שהיו מוציאים ארון ומזבחות, והם היו רשויות בפני עצמם ומדוע אומר רש"י שלא הי' מלאכה כזו במשכן?

והנה לכאורה צריך ביאור בשאלת התו"י מארון ומזבחות שהיו רשויות בפ"ע, והרי אין הארון² נחשב כרה"י, כיוון שאין בו אויר עשרה. כלומר בשביל שנחשיב מקום מסוים כרשות היחיד ולהבדילו מרשות אחרת צריך שיהי' גבוה י' וכמו כן צריך שיהי' בתוכו אויר י' וללא זה אינו נחשב רה"י.

וכמו שכתבו התו"י לעיל³ שההבדל בין סוכה שבה מחברים הגידוד עם המחיצות רק אם יש פחות מג' טפחים מרחק ביניהם, משא"כ במחיצות שבת שאע"פ שיש הרבה יותר מג' בכל זאת מחברים המחיצות. כי יש שני דינים במחיצות שבת: א. שיהי' מחיצה גבוהה עשרה. ב. שיהי' אויר עשרה. ודווקא ע"י שני דינים אלו מחשיבים מקום לרשות בפ"ע. עיי"ש.

ומ"מ יוצא לשי' שצריך שיהי' חוץ ממחיצות י', אף אויר י' כדי לשוות מקום לרשות היחיד. ובארון אף שהי' גבוה י', לא הי' בו אויר עשרה. שהרי הארון עצמו הי' גבוה ט' טפחים, כמ"ש⁴ "ואמה וחצי קומתו" והכפורת עוד טפח⁵ יחד עשרה טפחים גובה מבחוץ, אך מבפנים אין אויר י' וע"כ אין זה רשות כלל. ומהי תמיהתם על שי' רש"י מהארון?

ב.

מסביר התו"י ע"פ דברי השיטה להר"ן

ואולי יש לומר בדא"פ:

שתו"י סוברים כמו השיטה לר"ן⁶ שכתב זו"ל: מה לי ארובה מה לי בקומתה כיוון דרה"י היא והא לא חייבה תורה אלא כלים וכיוצא בהם. ע"כ.

משמע מדבריו שאם יש בחפץ שיעור עשרה ורוחב ששה בין אם זה מונח לאורך ובין אם זה מונח לרוחב כיוון שמ"מ יש שם כשיעור הזה אין זה נקרא כלי אלא רשות.

(1) בד"ה רחבה ו' פטור.

(2) הקושי' היא רק על הארון אך במזבחות הי' עשרה כמ"ש בתורה במזבח החיצון "ועשית את המזבח .. ושלש אמות קומתו" שמות כ"ז, א. וכן מזבח הפנימי "ועשית מזבח מקטר קטורת .. ואמתיים קומתו" (שם ל, א-ב). ויש לעיין אם הי' בהם אויר י' דבמזבח החיצון ודאי הי'. אך במזבח הפנימי לכאורה אינו מוכרח. וצ"ע.

(3) דף ז, ע"ב. כתי' לשאלת התוס' ד"ה ואם חקק.

(4) שמות כ"ה, י'.

(5) עיין סוכה ה, ע"א.

(6) ח, ע"א. ד"ה ואני.

והנה הארון הי' ט"ו טפחים אורכו, כמ"ש "אמתיים וחצי ארכו" - למעלה מעשרה. וכן הי' בו ששה טפחים כנ"ל ולפי דברי השיטה להר"ן אף שאין השיעור דעשרה לגובה וששה לאורך, מ"מ היות ויש בו כשיעור הזה על כן נחשב הוא כרשות בפ"ע. ועפ"ז מובנים היטב דברי התו"י מארון ומזבחות שהרי הי' בהם רוחב שש וגובה י' באופן הנ"ל.

ועל עצם השאלה על רש"י תירצו החשק שלמה והחתם סופר שיש הבדל שמשכן זה היה העברה ופה זה זריקה וכן פי' רש"י בדף צב' לגבי עברה מעל י' טפחים שאמרו בגמ' שחייב כיון שבמשכן העבירו את הארון מעל י' טפחים ושואל רש"י הרי כתוב במשנה (ק.) הזורק ד' אמות בכותל למעלה מי' טפחים כזורק באויר ופטור ומתריך שיש הבדל בין זריקה להעברה שזריקה פטור והעברה חייב וכן כתוב בגמ' דף צו' שהעברה מעל י' פטור לפי אחת הדעות מרב המנונא בשי' ר"ע ושואלת שם הגמ' באיזה מקרה מדובר אם בעברה הרי חייב גם מעל י' טפחים אלא בזריקה. ועכשיו קשה על התוס' ישנים מה יתריך על הסתירה בין הגמ' בדף צב' למשנה בדף ק' ואיך יסביר את הגמ' בדף צז'?

ויש לתריך שיש הבדל בין מ"ש בגמ' בדף צב' לגמ' בדף צז' ששם מדובר למעלה מי' טפחים וכאן מדובר בהוצאה (שסובר כמו הלבוש), שזה שרה"ר זה י' טפחים וזה הלכה למשה מסיני וכיון שזהו הלכה למשה מסיני יש שינוי דינים.

ועוד יש לתריך שהכוונה שבעברה מעל י' טפחים חייב היא שכיון שעומד ברה"ר נחשב שגם החפץ עומד ברה"ר אבל בזורק לא מחזיק את החפץ שישב ברה"ר ודו"ק.



גדר בניית כותל למ"ד היזק ראייה לאו שמיה היזק

הת' אברהם שיחי' היימאן
תלמיד בישיבה

בבב"ב דף ב' ע"ב "...אלא מאי גודא? בונין את הכותל, בונין אותו מבעי ליה?! אי תנא אותו הוה אמינא במסיפס בעלמא, קמ"ל כותל".

ופירשו התוס' (ד"ה 'הוה אמינא') ש"מסיפס" כאן הוא כותל מגויל וגזית, ונקרא מסיפס מכיון "שהוא מלא חלונות" . ואינו מגין מהיזק ראייה, ו"קמ"ל כותל" שצריכים לבנות כותל בלי חלונות – והיינו כותל שיגן מהיזק ראייה.

והנה בגמ' כאן עסקינן למ"ד שהיזק ראייה לאו שמיה היזק (שלשיטתו קשה למה נאמר "בונין את הכותל" ולא 'בונין אותו') וא"כ צ"ע לפי פירוש התוס' למה באמת לא יכולים לבנות כותל עם חלונות ("מסיפס"), ולמה למסקנא אמרינן שכשהסכימו לבנות כותל כוונתם היתה לכותל שיגן מהיזק ראייה (ואין בה חלונות)?

וב(עליות ד) ר' יונה מבאר (סוד"ה 'אלא מאי גודא') וז"ל "...וטעמא דמילתא דאמרין מסתמא להשמר מהיזק ראייה נתכוונו כשקנו לעשות מחיצה סתם", עכ"ל.

והיינו, שאע"פ שהיזק ראייה אינו היזק, אבל מזה שהסכימו לעשות כותל בודאי כוונתם היתה להגן מהיזק ראייה – דאי לאו הכי א"כ ל"ל כותל בין חצירם – ולכן שפיר מחייבין אותם לבנות כותל בלי חלונות.

ועפ"י סברא זו של ר' יונה ביארו האחרונים מה שרש"י כותב (ד"ה 'וטעמא דרצו') "...הוא דחייביה חכמים שיבנו בין שניהם", ולכאורה להמ"ד שהיזק ראייה לאו שמיה היזק, חיובם לבנות כותל אינו מצד תקנת חכמים אלא מצד מה שחייבו עצמם (בקנין), ורש"י כאן מבאר שיטה זו של לאו שמיה היזק וא"כ למכ כותב "דחייביה חכמים"?

ועד"ז קשה מה שרש"י כותב בד"ה 'מהו דתימא' "...כגון של נסרים שהיא דקה והיזק ראייה אין בה", דגם כאן מדובר למ"ד שהיזק ראייה אינו היזק (עיין בתוס' ד"ה 'בונין את הכותל באמצע פשיטא', וכן מוכח ממה שהגמ' מתרץ "כי איתרצאי לך" וכו', ואכ"מ) וא"כ ל"ל לרש"י להזכיר היזק ראייה?

וכן קשה ברש"י לקמן, שהגמ' מביא ראייה שהיזק ראייה שמיה היזק מזה ש"כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות", והגמ' מתרץ ש"נפל שאני", ורש"י מפרש "שכבר נתרצו הראשונים בכותל", ובשיטה מקובצת מביא בשם תוספי הרא"ש שהקשה על רש"י "...ועוד, אם נתרצה על כותל ראשון לא נתרצה בשביל זה לבנות כותל לעולם, ואותו כותל שנתרצה עליו נפל ואינו מחוייב לעשות כותל אחר"?

ועפ"י סברא הנ"ל של ר' יונה (בנוגע מש"כ תוס') אפשר לבאר כל (הג') דברי רש"י, שמכיון שהם הסכימו לבנות כותל, מוכח שבונים אותו שלא יהיה היזק ראייה (ולכן מחייבין אותם לבנותו בלי חלונות כנ"ל), והוי כאילו גילו דעתם שאצלם היזק ראייה נחשב להיזק, וא"כ חיובם לבנותו הוא מצד חיוב חכמים שהיזק ראייה שמיה היזק והם מחוייבים לבנותו.

(אבל עדיין אינו מיושב לי כל צרכו מה שרש"י כותב "חייביה חכמים" – דאה"נ שיש חיוב חכמים [ונפק"מ בנוגע נפל הכותל, כדלקמן] אבל תיפק"ל שחייבים מצד מה שחייבו עצמם, ויל"ע)

ולכן רש"י לומד שכשנפל הכותל חייבים לבנותו – ואע"פ שרק הסכימו לבנות כותל וכבר עשו זאת ולכאורה נפטרו מחיובם (כמו שהקשה תוספי הרא"ש בהשיטה שהבאנו לעיל) – מכיון שכבר חייבו עצמם וגילו דעתם שאצלם היזק ראייה נחשב להיזק.

(אלא שברש"י כאן עוד חידוש שאפילו אם רק נתרצו "הראשונים" – והיינו בעלים אחרים – ג"כ מחוייבים לבנותו, ואכ"מ)

ור' יונה בעצמו שם (בד"ה 'ת"ש כותל חצר') (ומובא בשיטה שם) מקשה ומתרץ הכי וז"ל "...וקשיא שנפל הכותל שנתרצו עליה במה נחייב אותה? וי"ל, כגון שנתרצו לעשות מחיצה, דמסתמא לא למחיצה ראשונה לבד נתרצו כיון שמקפידין הן על היזק ראייה".

וע"ד סברא זו כתב הרמב"ן (המצויין בגליון הש"ס כאן) בדף י"ז ע"ב וז"ל "...דכיון דגלו אדעתיהו דקפדי בהיזק ראייה קפדי ואם נפל מחייבין אותן לחזור ולסלק היזיקם", עכ"ל.

והנה תוס' חולק על פירוש רש"י בתירוץ הגמ' 'נפל שאני' ומפרש שזהו מצד שכבר הורגלו וכו' ע"ש. ועיין במהרש"א למה מיאן תוס' לפרש כמו רש"י.

אבל עפ"י הנ"ל י"ל טעם אחר (מהמהרש"א) למה תוס' אינו מפרש הגמ' כמו רש"י, כי אע"פ שתוס' לכאורה מודה לסברת ר' יונה – כמו שהסברנו לעיל למה למסקנת הגמ' חייבים לבנות כותל בלי חלונות – מ"מ בנפל הכותל הוא חידוש יותר גדול לומר שחייבים לחזור ולבנותו. דאפשר לומר, שאה"נ שאם הסכימו לבנות כותל מסתמא כוונתם היתה לבנות כותל בלי חלונות להגן מהיזק ראייה – דאם לאו למה בונים כותל, אבל מ"מ אין זה נחשב לגילוי דעת שאצלם היזק ראייה הוא היזק, וא"כ בנפל הכותל אין זה מוכרח לומר שחייבים לחזור ולבנותו. ולכן י"ל שתוס' לא פירש כמו רש"י מכיון שאינו מסכים לחידוש זה.

אבל רש"י לשיטתו שכבר פירש שכשהסכימו לבנותו "חייביה חכמים" – והיינו שנחשב לגילוי דעת שאצלם היזק ראייה הוא היזק (וכמש"כ הרמב"ן הנ"ל) – א"כ שפיר מפרש שמצד חיוב זה חייבים לבנות הכותל כשנפל, ודו"ק.

(ועפ"י יומתק למה ר' יונה היה צריך להקשות ולתרוץ כאן בנוגע נפל שאני – אע"פ שכבר פירש לעיל ש"מסתמא להשמר מהיזק ראייה נתכוונו" על הגמ' של 'בונין אותו' – מכיון שכאן הוא חידוש יותר גדול, וק"ל)

ועיין ברע"א (סי' קפ"א – מובא בילקוט רע"א כאן) שכותב (לתרוץ קושייתו שם – עיין שם) שכשהקנו לעשות כותל הוא כהקנו לסלק ההיזק ראייה.

ועפ"י הנ"ל באמת זה תלוי בתחלוקת רש"י ותוס', שלרש"י הגדר הוא שגלה דעתם שהיזק ראייה הוא היזק אבל לתוס' אין זה מוכרח כנ"ל בארוכה. (ובאמת יש לחלק בין מש"כ רע"א ובין מש"כ הרמב"ן, ואכ"מ).



ביאור בדברי אדה"ז בדין לימוד חכמות חיצוניות

הת' מאיר שיחי' הלוי העלער
תלמיד בשיבה

בסנהדרין דף ק' ע"ב מובא שיטת רב יוסף דספר בן סירה אסור למיקרי ופרש"י וז"ל "שיש בו דברי הבאי ובא עליהם לידי ביטול תורה", עכ"ל, (ויש דל"ג מילת תורה). ובהמשך הגמ' "אמר רב יוסף מילי מעלייתא דאית ביה דרשינן להו".

וברא"ש (ופסקי הרא"ש) משמע דאפי' דברים טובים אסור לקרות בתוכו. (ועי' בפה"מ להרמב"ם, מובא בברטנורא, שהוא הדין הקורא בדברי הימים של מלכי עכו"ם כו').

(1) ועפ"י אפשר לדון אם בדברים בטלים ישנו ג"כ ענין דאין לו חלק לעוה"ב הבא כו'.

והקשה הפלפולא חריפתא וז"ל: "ותמי' לי דבהדיא אי' בגמ' דרב יוסף עצמו אמר דמילי מעלייתא דאית בי' דרשינן.. עכ"ל ע"ש.

ועיין נימוקי יוסף (מובא בדרכי משה יו"ד סי' רמ"ו אות ט') שבדברי חכמה מתוכו (ספרי בן סירה) מותר, ורק בקביעות אסור, גזירה שמא ילמד, ויחשיב גם השטויות שבתוכו.

ובירושלמי סנהדרין פ' כל ישראל ה"א – רבי עקיבה שאינו כן בשאר ספרים וז"ל "...סיפורי המירם וכל הספרים שנכתבו מכן והילך הקורא בהן, כקורא מאיגרת, מאי טעמא . . להגיון ניתנו ליגיעה לא ניתנו", ע"ש בארוכה.

וצריך לומר שלומד מהן בקביעות שאם לומד מהם בארעי אפי' ספרי בן סירה מותר (ואפי' בלי תנאי של להגיון כו') כדמבואר שם בנ"י. וכן כ' במדרש רבה פרשה י"ד וט"ס שם וצ"ל 'להגות ולעיין' וכן נמצא בדפוסים אחרים. ובשו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"ג ה"ז "באקראי מותר לת"ח (בפשטות – כשיש לו ידיעת התורה כבקו"א מובא לקמן) ללמוד בשאר חכמות שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים ודרך ארץ".

וקשיא לי דהא דוקא ספרי בן סירה כתב הנ"י התנאי של אקראי, אבל בשאר ספרים, כתב בירושלמי שרק שלא יהיה ביגיעה כו', וצ"ל מקור הדברים שכ' אדה"ז דמותר ללמוד בשאר חכמות דוקא באקראי דאפי' בלאו הכי מתירין.

ובקו"א שם (במהדורה החדשה קטע ד"ה ומיהו זה) כותב וז"ל: "...ת"ח שלמד כבר כל התורה לרשב"י שיכול לפעמים לעסוק כל היום בדרך ארץ באקראי אבל לא בקביעות פן ישכח דבר אחד ממשנתו.. עכ"ל ע"ש, ועפ"ז מובן הטעם שצ"ל באקראי.

ואין האיסור כמ"ש הברכת שמואל קידושין סי' כ"ז ע"ש בארוכה.

וצ"ע.



מלקות במקום "שמא" יחפה על בת אחותו

הת' מאיר שמחה שיחי' זאיאנץ
תלמיד בישיבה

מביא תי' רעק"א על קושיית ר' שמואל ב"ש שמא יחפה" ומקשה ע"ז ׀
מבאר דשי' רבינו קרשקש שתקנת חכמים "שמא יחפה" הוא דוקא כשאין
עדים שזינתה ׀ ל'מבאר שתירוצו של רע"א מתאים רק עם שיטת ר'
קרשקש ולא עם שיטת התוס"י

א.

מביא תי' רעק"א על קושיית ר' שמואל ב"ש שמא יחפה" ומקשה ע"ז

במסכת גיטין דף ל"ג ע"א מביאה הגמ' מחלוקתם של רבי ורשב"ג לגבי אדם שביטל את הגט בפני
בי"ד ולא הודיע לאשתו שביטל (נגד תקנת ר"ג), רבי אומר שהגט מבוטל, כי על אף שעבר על תקנת
ר"ג מ"מ הוא ביטל את הגט, ורשב"ג אומר שהגט אינו מבוטל ואין יכול לבטל בבי"ד (נגד תקנת ר"ג),
שא"כ "מה כח בי"ד יפה?" דאיזה כח יש לתקנת בי"ד (ר"ג) אם אין לה קיום כשהבעל עובר עלי' והגמ'

שואלת על רשב"ג, שמשום "כח בי"ד יפה" שרינן אשת איש לעלמא? הרי מדאורייתא הגט מבוטל והאשה עדיין אשת איש, אז איך חכמים יכולים לתקן שהגט אינו מבוטל, והאשה מגורשת ויכולה להינשא?

וע"ז משיבה הגמ' שכל המקדש אשה, הוא מקדשה על תנאי שהקידושין יתאימו לדינים שקבעו חכמים ואם לא יתאימו הקידושין יבטלו למפרע, ובמקרה כזה הפקיעו חכמים ממנו את הקידושין, כי הם קבעו שהדין יהי' שיפקעו קידושין ע"י גט שביטלו שלא כתקנת ר"ג, ולכן בטלים הקידושין למפרע מדאורייתא מחמת תנאו של הבעל.

ובתוס' שם מביאים את קושיית ר' שמואל, שהקשה שמאחר שכאשר יבטל הגט בפני בי"ד, חכמים מפקיעים את הקידושין, א"כ יש אפשרות לבעל לחפות על בת אחותו, שאם זינתה תחתיו ויבואו עדים ותתחייב מיתה, אזי הוא ישלח לה גט ויבטל אותו בפני בי"ד, ויפקעו הקידושין ע"י חכמים, ונמצא שהיתה פנויה למפרע בזמן שזינתה לא היתה אשת איש ולא תיענש במיתה?, ועיי"ש מה שתיירץ התוס'.

והנה רעק"א מביא קושיית ר' שמואל, ומתירץ שבמס' קידושין (דף יב ע"ב) איתא שרב הי' מלקה את מי שמבטל גט, ולפי זה אין חשש שהבעל יבטל את הגט כדי שיפקעו הקידושין וכך יחפה על בת אחותו, כי הבעל ירא לבטל כי שמא ילקו אותו, עיי"ש ברע"א.

ולכאורה תירוצו אינו מובן כל צרכו, שהרי אם לא יבטל הגט בת אחותו תתחייב במיתה, וקרוב הדבר שיקבל על עצמו מלקות כדי לחפות על בת אחותו שלא תיהרג? וא"כ הדרא קושיית ר' שמואל לדוכתא?

ב.

מבאר דשי' רבינו קרשקש שתקנת חכמים "שמא יחפה" הוא דוקא כשאין עדים שזינתה

ואולי יש לבאר תירוץ רעק"א בהקדים, שבסוגי' של בת אחותו (בדף י"ז ע"א) הגמ' אומרת שחכמים תיקנו זמן בגט משום בת אחותו, ופירש"י שם "שמא תזנה תחתיו וחס עלי' שלא תחנק וכותב לה גט בלא זמן ונותן לה, וכשמעידין עליה בבי"ד (שזינתה) מוציאה גיטה ואומרת גרושה הייתי ופנויה באותה שעה" עכ"ל. ובהמשך הגמ' שם (בע"ב) שואל אביי את רב יוסף, שכיון שגט בלי זמן הוא כשר בדיעבד א"כ לאחר שיכתבו זמן יחתוך הבעל את הזמן ואמר' שגט שאין בו זמן כשר בדיעבד, ויוכל הבעל לומר שהאשה זינתה כשכבר היתה פנוי' וכך יחפה עלי', וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם? והשיב רב יוסף ש"לרמאי לא חיישינן", והיינו שברמאות כזה שהדבר ניכר והכל מכירין שהי' בו זמן אלא שגזזו, לא חיישינן שהבעל יגזז את הזמן.

והקשה ע"ז רבינו קרקש (בחיידושים המיוחסים לריטב"א) וז"ל "התינח היכא דזנתה בלא עדים אבל אם זנתה בעדים והתראה ודאי גזייה ליה, כי היכי דלא תיהרג?", שמכיון שהיא נידונית למיתה ודאי שהאשה תגזוז את הזמן ואפי' שהדבר ניכר ויגידו עלי' שהיא היתה אשת איש מ"מ ע"י שתגזוז לא יוכלו להרגה וא"כ ודאי שהיא תגזוז כדי שלא תמות?

ומתרחץ רבינו קרקש שי"ל שתקנת חכמים לכתוב זמן בגט משום בת אחותו, לא היתה כדי שלא יחפה עלי' ויצילה ממות - כי במקרה של עדים והתראה באמת גם ר"י מודה שלא יעזור התקנה כי האשה תגזוז הזמן כדי שתיצול ממיתה (כנ"ל) אלא עיקר התקנה היתה למקרים שאין עדים שזינתה, וכדי שלא יחפה עלי' כי מוטב לו שיאמרו שפנויה זנתה ולא אשת איש ולזה תקנו זמן, ולכן לא חיישינו שהבעל או האשה יגזו את הזמן כי אז מ"מ עדיין ירננו עלי' ויאמרו שזינתה אשת איש.

ג.

מבאר שתירוצו של רע"א מתאים רק עם שיטת ר' קרשקש ולא עם שיטת התוס'

ועפ"ז (שכל החשש של שמא יחפה על בת אחותו אינו ממיתה אלא רק כדי שלא יגידו שא"א זינתה) י"ל שתירוצו של רעק"א הנ"ל מתאים לפי שיטת רבינו קרקש, וא"ש מה שהבעל לא יבטל הגט כדי להפקיע הקידושין ולחפות על בת אחותו מאחר שאינו רוצה שילקו אותו, שהרי באמת בת אחותו לא נידונית למיתה ורק שהבעל רוצה לבטל הגט כדי שיאמרו שפנוי' זינתה, אך כיון שאם יבטל הגט יודע שילקו אותו סביר לומר שלא ירצה לקבל מלקות רק כדי שלא ירננו אחרי'.

וי"ל בזה עוד, שהטעם שתוס' לא תירץ כמו רעק"א, כי תוס' ס"ל שהטעם של 'לא יחפה' הוא לחפות ממיתה (כמו שמוכח בהסוגיא שם בדף י"ז שם וכמו שמפורש בתוס' כאן) וא"כ א"א לומר שרק משום מלקות לא יחפה כנ"ל באריכות.



ספיקא דיומא בספירה

הת' אלכסנדר שיחי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

מקשה על תירוץ הבעה"מ בנוגע ספה"ע בזה"ז ומחדש סברא ליישב \ מביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהגדר דיו"ט שני ומנהג אבותינו בדינו \ תולה ביאורו הנ"ל בהבעה"מ במחלוקת הרמב"ם והראב"ד

א.

מקשה על תירוץ הבעה"מ בנוגע ספה"ע בזה"ז ומחדש סברא ליישב

הקשה הבעה"מ סוף מסכת פסחים¹ (ד"ה 'ובספירת העומר' בא"ד) וז"ל "ועוד מה טעם אין אנו סופרין שתי ספירות מספק כמו שאנו עושין שני ימים טובים מספק?", ומתרחץ "...ואם באנו לספור שתי ספירות מספק נמצאת ספירה שניה מושכת עד יו"ט ראשון של עצרת ואתי לזלולי ביו"ט דאורייתא הילכך אין לנו אלא מה שנהגו" עכ"ל.

ולכאורה צ"ע בדבריו, ובהקדים מש"כ החתם סופר בתשובה חאו"ח סו"ס קמ"ה שבחג השבועות לא היה ספיקא דיומא מכיון שכבר "נתפרסם בכל העולם קביעות ניסן" ועושים ב' ימים בעצרת רק כדי שלא תחלוק במועדים², ע"ש.

(1) הובא דבריו גם בר"ן שם.

(2) וכדמוכח גם מזה שאין עושים ג' ימים שבועות, ודו"ק.

ולפי"ז אינו מובן תירוץ הבעה"מ – שאם נספור ב' ספירות יזלולו ביו"ט א' דאורייתא – שהרי גם אבותינו לא ספרו ב' ספירות עד עצרת מכיון שכבר ידעו קביעותא דירחא של ניסן לפנ"כ, והיינו צריכים לספור ב' ספירות רק עד זמן מסויים לפני שבועות?

ואולי היה אפשר לומר בדוחק גדול, דכוונת הבעה"מ הוא, שלא שייך ספירה לחצאין. והיינו, דאע"פ שאבותינו לא ספרו ב' ספירות עד שבועות, והפסיקו באמצע כשנודע להם קביעותא דירחא, אבל מכיון שזהו קצת מילתא דתמיהה להפסיק הספירה באמצע (וע"ד אחוכא וטלולא), לכן אם היו עושים תקנה לספור ב' ספירות מצד מנהג אבותינו, היו עושים זה רק אם נספור הב' ספירות עד שבועות. ועל כך אמר הבעה"מ שזה א"א מכיון שאתי זלזולי ולכן אין בכלל סופרים ב' ספירות. (וי"ל שגם אבותינו היו סופרים עד שבועות (כדי שלא תחלוק וכו')) אי לאו סברא זו של אתי זלזולי שלכן הוצרכו להפסיק כשידעו קביעותא דירחא – בלית בריא).

ב.

מביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהגדר דיו"ט שני ומנהג אבותינו בידינו

איברא, שלכאורה סברא זו גופא מיתלא תליא במחלוקת הרמב"ם וראב"ד, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט פ"ו הי"א: "שני ימים טובים שחלו להיות בחמישי וערב שבת עושה עירוב תבשילין מיום רביעי שהוא ערב יו"ט. שכח ולא הניח מניחו בראשון ומתנה. כיצד, מניח עירובי תבשילין ביום חמישי ואומר אם היום יו"ט ולמחר חול, למחר אבשל ואופה לשבת ואיני צריך כלום. ואם היום חול ולמחר יו"ט בעירוב זה יותר לי לאפות ולבשל למחר מיו"ט לשבת". ושם בהלכה י"ד כותב: "כל הדברים האלו שאמרנו היו בזמן שהיו ב"ד של א"י מקדשין עפ"י הראיה והיו בני הגלילות עושין שני ימים כדי להסתלק מן הספק... אבל היום שבני א"י סומכין כל החשבון ומקדשין עליו, אין יו"ט שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד". עכ"ל.

ובהשגות הראב"ד שם "כתב הראב"ד ז"ל אע"פ שיש בדבריו כעין טעם לא ראינו הגאונים הראשונים שחלקו בדבר זה" ע"ש.

ולכאורה הרמב"ם וראב"ד חולקים בזה, שלפי הראב"ד אין אנו צריכים להחמיר יותר ממה שאבותינו עשו, ומכיון שהם היו יכולים לעשות תנאי בעירוב כמו"כ אנו יכולים, אבל הרמב"ם סובר, דאע"פ שאבותינו עשו תנאי אבל מכיון שאנו עושים ב' ימים בתורת ודאי א"כ אינו מתאים שיעשה תנאי אם היום חול" וכו' דהרי נוהגים בו קדוש בתורת ודאי (מצד מנהג אבותינו).³

ג.

תולה ביאורו הנ"ל בהבעה"מ במחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ולפי"ז נמצא שפשט הנ"ל בהבעה"מ מתאים רק עם שיטת הרמב"ם ולא עם שיטת הראב"ד, דלפי הראב"ד אנו עושים בדיוק כמו שאבותינו עשו ואע"פ שהיום אינו מתאים, וא"כ היינו צריכים לספור ב' ספירות עד אמצע ימי הספירה שאז הפסיקו אבותינו לספור⁴, אבל להרמב"ם מה שאנו עושים מצד

(3) ועיין בחי' הגר"ח על הרמב"ם מה שמבאר בשיטת הרמב"ם.

(4) ולכאורה היינו סופרים עד הזמן שבודאי כבר ידעו הקביעות.

מנהג אבותינו צריך להתאים גם היום (שיודעים קביעותא דירחא ואעפ"כ עושים ב' ימים בתורת ודאי), ולכן אולי שייך לומר דאע"פ שאבותינו ספרו ב' ספירות עד אמצע ימי הספירה, אבל אנחנו לא נספור כלום מכיון דאינו מתאים היום.

אלא שכנ"ל כ"ז הוא דוחק בדברי הבעה"מ, וצ"ע.



החיוב והמצוה בהחזרת הלואה

הת' יוסף יצחק חנניה שיחי' הכהן כהן
בוגר הישיבה

מביא דברי רב פפא "פריעת בע"ח מצוה" ו"שיעבודא דאורייתא" ומבאר הסתירה ביניהם \ מבאר החילוק והנפק"מ בין החיוב לפרוע והמצוה \ דוחה האופן הנ"ל ומבאר שמוכח מכמה ראשונים שהחיוב הוא דאורייתא ונפק"מ בזה

א.

מביא דברי רב פפא "פריעת בע"ח מצוה" ו"שיעבודא דאורייתא" ומבאר הסתירה ביניהם

בנוגע לעצם חיוב השבת הלוואת הלואה למלוה יש לכאורה ב' אופנים שבהם ניתן להתייחס לחיוב זה. הא' - והוא הפשוט יותר - שזהו חובה ממונית שיש על הלואה להחזיר למלוה את הסכום אותו החסיר ממנו בהלוואתו¹. הב' - זו מצוה מן התורה להחזיר ההלוואה וכמאמר הגמרא² "אמר רב פפא פריעת בעל חוב מצוה".

והנה, מצינו לרב פפא שאמר³ דין נוסף⁴, והוא, "הלכתא מלוה על פה גובה מן היורשים" משום ש"שיעבודא דאורייתא", כלומר שחיוב החזרת ההלוואה הוא כי הלואה כבר משועבד מדאורייתא למלוה בממונו ובקרקעותיו.

יש מן הראשונים⁵ שלמדו שדינו של רב פפא "פריעת בעל חוב מצוה" הוא בסתירה להדין דשיעבודא דאורייתא, ולכן למדו שרב פפא חזר בו וס"ל ששיעבודא לאו דאורייתא.

אך יש שסוברים⁶ שאין דינים אלו סותרים זה לזה כלל ורב פפא תמיד ס"ל ששיעבודא דאורייתא. אך יש חילוק ביניהם דישנם מקרים שבהם לא נאמר שהלואה השתעבד למלוה וכמבואר שם בדבריהם.

(1) דאף ש"מלוה להוצאה ניתנה" וא"כ אין עליו את חיוב הכסף עצמו, אלא שמ"מ "עבד ליה לאיש מלוה" כי הוא משועבד למלוה וחל עליו החיוב לפרוע חובו. ואכמ"ל. והנה, הנכתב לקמן הוא לפי השיטה שר"פ לא סובר הדין דשיעבודא דאורייתא וס"ל שיעבודא לאו דאורייתא כפי שלמדו הרבה מהראשונים והש"ך (חו"מ סי' לט סק"ב), ואף שאינו שיעבד מן התורה מ"מ יש שיעבוד מדרבנן. וי"א שאע"פ שהוא מדרבנן מ"מ הבסיס הוא מדאורייתא כנפנים.

(2) כתובות פו, א וש"נ.

(3) קידושין יג, ב.

(4) ובב"ב קע"ו, א. "אמר רב פפא מלוה על פה גובה מן היורשים ולא מן הלקוחות" והטעם הוא "כדי שלא תנעול דלת בפני לווין", ומשמע שזהו בסתירה למ"ש בקידושין ששיעבודא דאורייתא. ועיין בקידושין שם תוד"ה אמר רב פפא שמתרין בכמה אופנים, וראה לקמן בפנים.

(5) רמב"ן וריטב"א בקידושין שם.

(6) תוס' שבעה"פ 4, רי"ף בב"ב קע"ו, ב. וראה ש"ך בחו"מ סי' ל"ט סק"ב.

ובזה צריך ביאור מהו גדר מצוה זו, דהלא הלוה מחוייב ועומד להשיב ההלוואה למלוה בו ברגע שלוה, ומהו א"כ מהות מצוה זו? כלומר מה מוסף החיוב במצוה זו בחיוב השבת ההלוואה והלא הוא מחוייב ועומד בעצם משעת ההלוואה!?

ב.

מבאר החילוק והנפק"מ בין החיוב לפרוע והמצוה

והנה לכאורה יש לומר אשר הבסיס לחיוב הלוה להחזיר ההלוואה הוא עצם החיוב הנ"ל באופן הא', ועל זה בא ר"פ ואומר שנוסף על חיוב זה ישנה גם מצוה מיוחדת בפריעת החוב.

ויובן בהקדים המסופר בגמ'⁷ אודות רב יוסף שהי' סגי נהור ואחרי ששמע שר' חנינא אמר ש"גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה", אמר שמי שיפסוק לו שאין הלכה כר' יהודה שאמר שסומא פטור מן המצוות - ואזי יהיה מחוייב במצוות כמו כל אדם ו"ה"ה מצווה ועושה" - הוא יעשה ימא טבא לרבנן על השמחה שיש לו בזה.

ועפ"ז יש לומר גם כאן דאם הוא חיוב להחזיר ההלוואה הרי יש בזה המעלה של מצווה ועושה. אך אם הוא מצוה בעלמא כמשמעות הלשון 'פריעת בע"ח מצוה' סתם כלומר שאין זה חיוב מצוה אלא זהו כעין דבר גדול ומעלה רבה ונפלאה לעשות⁸, והיינו שיש בזה מעלה לאדם העושהו אך אינו חיוב מצוה רגיל⁹.

ג.

דוחה האופן הנ"ל ומבאר שמוכת מכמה ראשונים שהחיוב הוא דאורייתא ונפק"מ בזה

אך באמת אי אפשר לומר כן:

דהנה הראשונים מסבירים שהמקור לדברי רב פפא הוא מדאורייתא, ויש בזה ג' שיטות בכללות:

(א) שיטת רש"י¹⁰. והיא אשר לומדים זאת מהכתוב "הינן צדק איפת צדק"¹¹ כלומר שיהי' הן שלך צדק ולאן שלך צדק היינו שיש מצוה על האדם לאמת דבריו, וע"כ אף כאן ישנה מצוה זו וחייב לעמוד בדברו ולהחזיר החוב כפי שהתחייב בעת קבלת ההלוואה.

(7) שם לא, א.

(8) לכללות הענין בזה עיין באנציקלופדיה תלמודית חי"ב ע' תרמ"ה, וכן לקמן בפנים.

(9) והנה ברש"י כתובות שם פי' וז"ל: מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב, "הינן צדק", שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק. ע"כ. אך אין זה רק אסמכתא, שהרי הכתוב הנ"ל מדבר במדות, וראה בשו"ע חו"מ סי' צ"ז בפת"ש סק"ד, וראה הערה הבאה.

(10) ראה הערה קודמת. ואע"פ שמדבר בעניין מידות מ"מ יש לפרש דאין זה אסמכתא (כנ"ל הערה הקודמת) אלא זהו חיוב מן התורה ממש. וכ"מ בפת"ש הנ"ל. וראה הערה 14.

(11) ויקרא יט, לו.

(ב) שיטת הרמב"ן¹². מכך שנאמר "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט"¹³ מכאן שישנו חיוב להחזיר למלוה את החוב¹⁴.

(ג) שיטת הרדב"ן¹⁵. והיא מן הנאמר 'והשיב את הגזלה אשר גזל'¹⁶, ולא זו כולל כל ענייני ממון של חבירו הנמצאים בידו.

והנה מהעולה עד כה הוא שלפי כל ג' השיטות במקור מצוה זו, הנה המצוה היא מדאורייתא, שיש חיוב על הלוח להחזיר ההלוואה לא רק לפי הרמב"ן שזה כתוב מפורש בתורה, אלא גם לפי רש"י והרדב"ן שחיוב זה נלמד מדין האמנת דברים או שהוא דין כללי בדיני ממונות, מ"מ זהו חיוב מצוה מעשית ולא רק מצוה גרידא (היינו מעלה נפלאה).

ועל כן אף לפי הדעות דס"ל בשיטת רב פפא פריעת בעל חוב מצוה ושיעבודא לאו דאורייתא, מ"מ הרי זו מצוה חיובית ואינה בגדר מוספין וודאי שחייב להחזיר ההלוואה והרי הוא "מצווה ועושה".

ולפי"ז אולי אפשר לומר שאין אלו ב' דינים נפרדים אלא אחד מכריח את השני, כלומר הדין ד"פריעת בעל חוב מצוה" הוא זה שמכריח שיהי' כאן "שיעבודא דאורייתא", ובמקרה שאין מצוה כגון אם מת הלוח והשאיר יתומים קטנים שעליהם לא מוטל המצוה לפרוע, ממילא אין כאן השיעבוד ואף אחד אינו רשאי לרדת לנכסי יתומים אלו לגבות את חובו¹⁷.

ויש להאריך בזה.



(12) ב"ב קעה, ב. וכ"כ הרשב"א שם.

(13) דברים כד, יא.

(14) והנה הרמב"ן חולק על רש"י וס"ל בהכתוב "הין צדק" אינו אלא אזהרה לאדם לעמוד בדיבורו ואין כאן חיוב על פריעת חוב. ואולי יש לומר דסברת המחלוקת היא דלרש"י שלומדים זאת מ"הין צדק" כו', שצריך לעמוד בדיבורו, דעתו כפי האומרים שר"פ סובר ששיעבודא לאו דאורייתא וא"כ החיוב הוא רק מפני דיבורו גרידא. אך הרמב"ן סובר שאף לדעת ר"פ שיעבודא דאורייתא וע"כ כאשר אומר כאן דין חדש בהשבת ההלוואה, "פריעת בע"ח מצוה", הרי"ז גדר נוסף בחיוב ההשבה ונלמד מהפסוק "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך", היינו שיש עליו חיוב המצוה במעשה להשיב ההלוואה. וצ"ע.

(15) בשו"ת סי' תרי. ומדוייק בלשון הרמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ז ה"ב.

(16) ויקרא ה, כג.

(17) וכע"ז כתב בתוס' הרא"ש עיי"ש.

לימוד מלאכת הוצאה מהפסוק "ויכלא העם מהביא"

הנ"ל

תמה על דברי תוס' שלומד מלאכת הוצאה דוקא מהפסוק "ויכלא העם מהביא" \ מבאר טעם התוס' כי בכתוב זה מודגש ההבאה ודוחה ע"פ דברי הר"ח \ מביא דברי תוס' הרא"ש ועפ"ז מבאר אף בתוס' דידן

א.

תמה על דברי תוס' שלומד מלאכת הוצאה דוקא מהפסוק "ויכלא העם מהביא"

הנה בתוס' ד"ה פשט העני את ידו (שבת ב' ע"א) מביא המקור ללימוד איסור הוצאה וז"ל: ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה כדנפקא לן בריש הזורק מויכלא העם מהביא. עכ"ל. כלומר שאת איסור הוצאה לומדת הגמ' מהפסוק "ויכלא העם מהביא".

והנה בגמ' שם¹ לומדים איסור הוצאה מהפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה משה היכן הוא יתיב במחנה לוי". וקאמר להו לישראל לא תפיקו וממאי דבשבת קאי. . גמר העברה העברה מיהו"כ וכו", היינו שלימוד איסור הוצאה הוא מדברי משה, "לא תפיקו כו", ומקיש העברה מיהו"כ, ואין מוזכר כלל הלימוד דויכלא!?

וכן הביא רש"י בפשיטות בד"ה 'שנים שהן ארבע בפנים' וז"ל: ובפרק הזורק ברישי' נפקא לן מ"ויצו משה ויעבירו קול במחנה לא תפיקו מרה"י לרה"ר". . ויום השבת הי' כדילף התם. עכ"ל. היינו שמביא דברי הגמ' ואינו מוסיף הפסוק "ויכלא" כתוס'.

אמנם בתוס' בריש הזורק² איתא וז"ל: ר"ח לא גרס כל זה. . דהוצאה מלאכה היא, דהא רחמנא קרי' מלאכה כדכתיב איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, וכתיב "ויכלא העם מהביא", אלמא קרי להוצאה מלאכה וכו'. עכ"ל. ויצא מדבריו שהלימוד דאיסור הוצאה הוא מהפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש", היינו שזהו עיקר הלימוד, ורק לאח"ז ממשיך שאכן מ"ויכלא העם מהביא" רואים דקורא להוצאה מלאכה. ולכאורה נראה מכאן שעיקר הלימוד הוא מ"אל יעשו עוד מלאכה", ומדוע תוס' (וכן תוס' הרא"ש בסוגיין³) נקטו דוקא הלימוד מהפסוק "ויכלא העם מהביא"?

וקשה בתרתי: א. שהרי אינו (עיקר) הלימוד כלל. ב. מאי קמ"ל טפי בהביאו דוקא פסוק זה?

(1) דף צ"ו ע"ב.

(2) בגמ' שם ובתוס' ד"ה וממאי דבשבת קאי.

(3) ד"ה פשט בעה"ב.

ב.

מבאר טעם התוס' כי בכתוב זה מודגש ההבאה ודוחה ע"פ דברי הר"ח

ולכאורה הי' אפ"ל שאכן הלימוד הוא בעיקר מהפסוק 'ויכלא העם מהביא', שהדגש הוא על ההבאה עצמה ('מהביא'), כלומר, בגלל דבריו של משה נמנעו מלהוציא מרה"י לרה"ר ועל כן תוס' בחר דוקא בפסוק זה שבו מודגש הלימוד דאיסור הוצאה.

אך קשה לומר כן כיון שעיקר הלימוד שצריך מהפסוקים הוא לעניין שמלאכת הוצאה הוי מלאכה מפסוק זה למיידים שבנ"י קיבלו הציווי, כדכתב הר"ח וז"ל: מדלא אמרה תורה 'איש ואשה אל יביאו עוד למלאכת הקודש', אלא 'אל יעשו עוד מלאכה' קאמרה תורה, ולא הוו עבדי מידי אחרינא אלא מפקי ומייתי, ש"מ דהבאה קרי לה מלאכה, וכיון דאמר להו 'אל יעשו עוד מלאכה' קבילו, כדכתיב 'ויכלא העם מהביא'. עכ"ל. ויוצא לנו מפורש מדבריו שאכן הפסוק 'ויכלא העם מהביא' הוא ענין צדדי במלאכה, שרק מעיד שבנ"י קיבלו ענין זה על עצמם, ולא שזהו תוכן ועיקר הלימוד.

ואף שלכאורה אפ"ל שלימודו שונה מלימוד התוס' שהרי לומד מיתורא דמילתא מ"מ לכאורה בלימוד הפסוק 'ויכלא העם מהביא' בפשטו – שווים הם.

לסיכום יוצא שי' התוס' עוד ראשונים שהלימוד דהוצאה הוא מהפסוק עצמו 'אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש' ויכלא העם מהביא' ומכאן שההבאה קרוי' מלאכה. שי' הר"ח דהלימוד הוא מיתורא דמילתא. ושי' רש"י שהלימוד הוא כדכתיב בגמ' דידן להדיא מהפסוק 'ויצו משה' לא תפיקו והיקש דהעברה העברה מיוה"כ.

ג.

מביא דברי תוס' הרא"ש, ועפ"ז מבאר אף בתוס' דידן

והנה בתוס' הרא"ש⁴ כתב וז"ל: והני תרי קראי נראה לפרש דויכלא העם מהביא אתי להוצאה דעני, כדאמרין בפרק הזורק, משה היכא הוה קאי, במחנה לוי, ומחנה לוי' רה"ר הויא, וקאמר להו משה לא תפיקו ותיתו מרה"י לרה"ר. ולשון מהביא משמע מהביא החפץ אליו למקום שהוא עומד והיינו הוצאה דעני. עכ"ל.

ומשמע מדבריו שיש לימוד מיוחד מהפסוק 'ויכלא העם מהביא' שבו מודגש טפי מלאכת הוצאה ע"י העני, ולומד זאת מהמילה 'מהביא' שבפסוק.

ולכאורה ע"פ דברי תוס' הרא"ש אלו יובן מדוע נקטו התוס' דידן הפסוק 'ויכלא העם מהביא' כשורש הלימוד למלאכת הוצאה, דמכאן מוכח שפיר שאכן האיסור בפסוק הוא בהוצאה, דעני כפי שרוצה להוכיח בתוס' דידן, משא"כ ע"פ ההסבר הרגיל בדברי הגמ' (ע"פ שי' רש"י) אין נפקותא בפירוש זה דוקא לשי' התוס' בגדר הוצאה.



גדר פסיק רישא לשיטת רש"י

הת' שניאור זלמן שיחי' מדר
תלמיד בישיבה

מציע סוגיית הגמ' ושי' רש"י בנוגע צד חלזון וגדר פסיק רישא \ מביא דעת התוס' בנידון הנ"ל וקושייתו מהסוגיא של מזרד זרדין ומוסיף להקשות סתירה בדעת רש"י \ מביא יסוד הערוך השולחן בגדר פסיק ומבאר שי' רש"י ע"פ יסוד זה

א.

מציע סוגיית הגמ' ושי' רש"י בנוגע צד חלזון וגדר פסיק רישא

איתא במס' שבת דף ע"ה ע"א: "ת"ר הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת (משום צידה-רש"י) ר"י אומר חייב שתיים... וליחייב נמי משום נטילת נשמה? אמר רבי יוחנן שפצעו מת. רבא אמר אפילו מיתא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות? שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל ציבעיה".

ביאור הדברים: הגמ' מביא מחלוקת חכמים ור"י בפוצעת חלזון אם חייבים משום דישה. לאחמ"כ שואלת הגמ' שבפציעת החלזון הרי הוא גם הורגו וא"כ למה אינו מתחייב גם משום נטילת נשמה? וע"ז מתרץ רבא שמכיון שאינו מתכוון להורגו (כך מפרש תוס' בד"ה 'מתעסק') הוא פטור. הגמ' ממשיך ושואל שר"ש הרי מודה בפסי"ר שהוא חייב? והגמ' מתרץ שמכיון שדם החלזון הוא יותר משובח כשהוא חי לכן נחשב לדבר שאינו מתכוון.

ורש"י מפרש (ד"ה 'מתעסק הוא אצל נטילת נשמה') וז"ל "כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר ולא הויא מלאכת מחשבת שאינו מתכוין שימות" עכ"ל. ובד"ה 'טפי ניחא ליה' כותב וז"ל "שדם החי טוב מדם המת וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק וכי מודה ר' שמעון במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי ומיהו איכווני לא מיכוין", עכ"ל רש"י.

והיינו, שלפי רש"י, מה שר"ש מודה בפסיק רישא הוא אפילו אם רק "לא איכפת ליה", ורק היכא שלא ניחא ליה בהפסיק רישא אזי מותר.

ב.

מביא דעת התוס' בנידון הנ"ל וקושייתו מהסוגיא של מזרד זרדין ומוסיף להקשות סתירה בדעת רש"י

אך התוס' כתבו (בד"ה 'טפי ניחא ליה') וז"ל "...וכי מודה ר"ש בפסיק רישא ה"מ במידי דניחא ליה אי מתרמי דהוי צריכא לגופה אבל במידי דלא איכפת ליה לא מודה. ורש"י פירש דהא דמודה ר"ש בפסיק מרישא היינו במאי דלא איכפת ליה אי מתרמי, וליתא, דהא מזרד זרדין בארעא דחבריה פטר ר"ש בפ' הבונה (דף ק"ג ע"א) והתם לא איכפת ליה אי מתרמי", עכ"ל.

והיינו שתוס' חולקים על רש"י, וס"ל, שהא דמודה ר"ש בפסיק רישא הוא רק אם ניחא ליה בהפסיק רישא, אבל אם לא ניחא ליה או אפילו אם רק לא איכפת ליה, אין ר"ש מודה שחייב. משא"כ רש"י סובר שאפילו אם רק לא איכפת ליה בהפסיק רישא – מודה ר"ש שחייב.

והנה התוס' הקשו על רש"י מהגמ' לקמן בדף ק"ג ע"א בנוגע מזרד זרדין בארעא דחבריה, שבגמ' שם מבואר שנחשב לדבר שאינו מתכוין אע"פ דהוי פסי"ר, ומזרד זרדין אינו 'לא ניחא ליה' אלא רק לא איכפת ליה ומוכח שמה שמודה ר"ש בפסי"ר הוא רק אם ניחא ליה.

ובאמת, בהסוגיא שם עצמו כתב רש"י (בד"ה 'בארעא דחבריה') "לא איכפת ליה ליפות", ולכאורה סותר למ"ש כאן¹.

ג.

מביא יסוד הערוך השולחן בגדר פסי"ר ומבאר שי' רש"י ע"פ יסוד זה

ואולי יש לבאר את שיטת רש"י בהקדים מה שביאר הערוך השולחן (הל' שבת סי' רמ"ב סע' ל"ד) בהגדר של דשא"מ פסי"ר ומלאכה שאצל"ג, וז"ל שם:

"ולענ"ד נראה דהעניו כן הוא, ולדוגמא לענין מצוות יש פוסקים שצריכים כוונה ויש פוסקין דאף כשאינו מתכוין יצא דהוי כמתכוין, ומ"מ אם מתכוין שלא לצאת הכל מודים שאינו יוצא. וכן הוא במלאכת שבת דודאי בעינן כשעושה המלאכה האסורה יכוין לה ואין הכוונה מעכב, דא"כ יעשה כל המלאכות ויאמר שאינו מכין לזה, אלא ודאי כשאפילו עושה בלא כוונת מלאכה כלל, כיון שעושה כדרך המלאכה מה מועיל העדר כוונתו והרי בהכרח כוונתו נעשית. וזהו ענין הפסיק רישא. אבל אם באמת מכין למלאכה אלא שעושה אותה בשביל תכלית אחר, הוי כמו במצוה כשנתכוין שלא לצאת, והכי נמי לא שייך לומר דהוי כמתכוין, דוודאי הוא מתכוין אבל מתכוין לתכלית אחר ולא לגוף האיסור של מלאכה. ולכן בצידת צבי שאינו מתכוין לכלום, וכן ראש העוף לצחיקת הקטן אינו מתכוין לכלום. משא"כ החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה דוודאי מכוין לחפירה אלא לצורך תכלית אחר, והיינו לתכלית העפר, אבל בצידת צבי אינו מכין לצידה כלל, וכן בראש העוף לצחיקת קטן אינו מכין להריגה כלל, וגרע טפי שהרי בע"כ נעשית המלאכה והוי כמתכוין".

ועפ"ז אולי יש לתרץ את שיטת רש"י, שבנדו"ד כשהורג החלזון הוי דבר שאינו מתכוין (שאינו מתכוין להוצאת הנשמה) פסי"ר, ולכן אם רק 'לא איכפת ליה' עדיין יתחייב כי זה הוי כמו מצוה שאינו מכין לצאת שכנ"ל אין זה מספיק לפטרו בשבת, ודוקא אם אינו חפץ בהתוצאה – שזה הוי כמו מצוה שמכין שלא לצאת – אז יהיה פטור².

משא"כ במזרד זרדין בקרקע דחבריה שזה הוי משאצל"ג, שמכין לגוף המלאכה אלא שאין צריך לתכליתה (ליפוי הקרקע) וא"כ זה הוי כמו מצוה שנתכוין שלא לצאת, וא"כ אפילו אם רק 'לא איכפת ליה' די בכך ליפטק מכין שעושה המלאכה ואעפ"כ אינו מכין לתכליתה³.

(1) וכבר העיר בזה הגליון הש"ס שם, ע"ש.

(2) ואולי יש לצרף מש"כ התוס' בכמה מקומות (שבת מ"א ע"ב, יומא ל"ד ע"ב, וכריתות ד' ע"ב) שכל פסיק רישא דאנן סהדי דניחא ליה – חייב אע"פ שאינו מכין לזה, ואם אנן סהדי דלא ניחא ליה הוי כמלאכה שאצל"ג.

(3) ואולי יש לצרף את דברי התוס' המובאים בהערה הקודמת ולומר שבקרקע דחבריה הוי כאנן סהדי דלא ניחא ליה.

ועיין שם בהסוגיא בדף ק"ג שרוב הראשונים מעמידים הגמ' שם באופן של מלאכה שאינה צריכה לגופה.



גדר רשות היחיד לשיטת הרמב"ם

הת' מרדכי דוב שיחי' סימפסאהן
שליח בישיבה (תשע"ד)

מביא דברי אדה"ז בשו"ע וכן את דברי הרמב"ם אודות הגדר דרה"י \
מבאר שי' הרמב"ם בגדר עמוד ברה"י \ מביא שיטת הרמב"ם בהדין דרב
גידל

.א.

מביא דברי אדה"ז בשו"ע וכן את דברי הרמב"ם אודות הגדר דרה"י

בגמ' דף ו. ת"ר ד' רשויות לשבת .. איזו היא רשות היחיד חריץ עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' כו'. הנה בשוע אדה"ז¹ מביא בדין דרשות היחיד וזה לשונו הק': איזו היא רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהות י' ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים .. וכן חריץ עמוק י' טפחים שנמצא חללו מוקף במחיצות גבוהות עשרה .. וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלמ"מ היא שאנו אומרים גוד אסיק דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאילו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו. עכ"ל.

מפשטות הלשון משמע שהגדר דרה"י הוא מקום חלל ד' על ד' ומוקף במחיצות גבוהות י' טפחים ולפ"ז מובן ג"כ סדר הדוגמאות דרה"י מתחיל עם המקרה הפשוט דמקום המוקף מחיצות ולאח"ז ממשיך וכן חריץ עמוק י' טפחים דאינו כ"כ פשוט שהרי המחיצות כאן אינם מחיצות עומדות רק צדדי הבור נחשבים למחיצות ולאח"ז עמוד או תל גבוהים י' שפה המחיצות אינם ניכרות כלל ורק מצד הדין גגוד אסיק נחשב כאילו יש מחיצות המקיפות ע"ג העמוד.

והנה הרמב"ם² מביא הדוגמאות דרה"י בסדר הפוך, וז"ל: ואי זו רה"י תל שגבוה עשרה .. וכן חריץ שהוא עמוק עשרה .. וכן מקום שהוא מוקף ד' מחיצות כו'. עכ"ל. ולכאורה צ"ע סדר הדוגמאות שמביא הרמב"ם.

(1) או"ח סי' שמ"ה סע' א.

(2) הל' שבת פי"ד ה"א.

ב.

מבאר שי' הרמב"ם בגדר עמוד ברה"י

ולהבין זאת יש להקדים דהנה על הדין דרה"י עולה עד לרקיע³ אומר הרמב"ן⁴ דזהו דווקא באויר חצר אבל בעמוד לא אומרים שרה"י עולה עד לרקיע. ובחידושי הגר"ח⁵ מסביר הטעם של הרמב"ן דהוא לפי שרוב סובר במס' סוכה שאם הי' סוכה בלי דפנות על גבי עמוד לא אמרינו גוד אסיק דבעינן מחיצות הניכרות וליכא. ולפיכך אומר הרמב"ן, שכמו כן בדיני שבת ע"ג עמוד לא אמרינן גוד אסיק ולפיכך אין אומרים גם הדין דרה"י עולה עד לרקיע⁶

וממשיך בחידושי הגר"ח שגם הרמב"ם סובר שלא אומרים גוד אסיק בעמוד דהרי בהל' סוכה⁷ פסק ג"כ כרבא דבעמוד לא אומרים גוד אסיק דאין מחיצות ניכרות. אבל בנוגע להדין דאין אומרים בעמוד - רה"י עולה עד לרקיע אומר שקשה לומר כן לשי' הרמב"ם דהרי הרמב"ם בהל' שבת⁸ כתב בסתמא דתל הוי רה"י וכללו שם יחד עם כל הרה"י ומשמע דתל שווה לרה"י לכל הדינים גם בזה דרה"י עולה עד לרקיע.

ומהו הביאור בזה דבעמוד רה"י עולה עד לרקיע בלי הדין דגוד אסיק?

מסביר - דע"י המחיצות התחתונות של העמוד דיש בהם גובה י' הם גודרות את המקום עד הרקיע וחשיבה כל רה"י. ע"כ.

ולפ"ז נמצא לכאורה לשי' הרמב"ם דרה"י הוא גם במקום המוקף מחיצות גבוהות י' ואפי' הוא סתום כמו עמוד ונמצא דגדרו דרה"י הוא רק מקום המובדל מרה"ר ע"י מחיצות המקיפות שגבוהות י' אף דאין המחיצות מקיפות את מקום הרשות עצמו.

ולפ"ז יש לבאר סדר הדוגמאות שהרמב"ם מביא לרה"י הדוגמא הכי פשוטה הוא עמוד דאינו רגיל לבני רה"ר לעלות ע"ג עמוד גבוה י'. ולאח"ז ממשיך "וכן חריץ.. דשם הרי המחיצות אינם עומדות רק צדדי הבור נחשבים למחיצות. ולאח"ז מקום המוקף מחיצות שאף שאולי אין קשיים לבני רה"ר להיכנס לתוכו מ"מ אינו רגיל מפני היקף המחיצות.⁹

ויש לדייק דבשו"ע אדה"ז¹⁰ כשמביא הדין דמקום פטור מביאו ג"כ כסדר הזה (- שהרמב"ם מביא לרה"י) די"ל דמקום פטור אפי' לפי אדה"ז נוגע רק העניין דאינו מקום הילוך לרבים (כמפורש שם¹¹ בנוגע לכרמלית) ולכן מתאים להביאו כסדר הזה¹².

(3) שבת ז, ב.

(4) דף צ"ט, ב. ד"ה או דילמא.

(5) הל' סוכה פ"ד הי"א.

(6) וזה דע"ג העמוד נחשב רה"י הוא רק בחפץ שמונח על העמוד עצמו אבל לא באויר. עי"ש.

(7) שם, הי"ד.

(8) שם.

(9) עיין עד"ז ספר משנת שבת.

(10) סי' שמ"ה סכ"ז.

(11) בסעיף י"ט.

(12) ויש לעיין מדוע בכרמלית כן הביאו כסדר הזה

ג.

מביא שיטת הרמב"ם בהדין דרב גידל

והנה ברמב"ם יש עוד דבר תמוה והוא שמשמיט את הדין של ר' גידל מה שרוב הפוסקים כן מביאים. וי"ל שקשור עם גדרו המחודש של הרמב"ם בדין רה"י.¹³

דהנה מובא בגמ'¹⁴: "אמר רב גידל בית שאין תוכו י' וקריו [התקרה] משלימו לעשרה, על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות" [כדין כרמלית]. ולכאורה צריך ביאור דהרי בעירובין¹⁵ אמרו "רה"י עולה עד לרקיע וכי היכי דסלקא לעיל הכי נמי דנחתא לתתא" ובמאירי¹⁶ 'כשם שרה"י עולה עד לרקיע כך יורד ונוקב עד התהום'. וא"כ בבית שאין תוכו י' הרי על גגו הוא רה"י והרי רה"י יורד ונוקב עד התהום ומדוע בתוך הבית יש לו דין כרמלית?

ויש מבארים¹⁷ בזה דהדין דרה"י יורד ונוקב עד לתהום הוא רק ביחד עם הדין דרה"י עולה עד לרקיע ולפי הרמב"ן הנ"ל דהדין דרה"י עולה עד לרקיע הוא רק בחצר אבל בעמוד לא כמו"כ הכא. הבית הוא כמו עמוד ומפני שאין אומרים שעולה עד לרקיע אינו יורד ונוקב ובתוכו נשאר כרמלית. אבל לשי' הרמב"ם הנ"ל דגם בעמוד הדין הוא דרה"י עולה כמו"כ על גג הבית ג"כ עולה וממילא גם יורד ונוקב ובתוך הבית הוא גם רה"י ולפיכך משמיט הרמב"ם הדין דר' גידל די"ל דאינו פוסק כן.

ועוד י"ל דלפי הנ"ל לשי' הרמב"ם העמוד נחשב רה"י ע"י המחיצות התחתונות שהם גודרות את המקום עד לרקיע, א"כ לכאורה א"א לומר שאם יש איזה מקום בתוך המחיצות עצמם שלא יחשבו רה"י כמו"כ בבית שאין תוכו י' אם גג הבית נחשב רה"י ע"י המחיצות התחתונות כל שכן בתוך המחיצות עצמם הוא רה"י.



13) עיין צ"ח בד"ה אמר, מה שמבאר בזה.

14) דף ז, ב.

15) דף ל"ד, ב.

16) שבת ז, ב. ד"ה כשם.

17) שערי ציון סי' ה.

כמה מלמדי דרדקי לינוקי

הת' יוסף חיים חננאל שיחי' עובדיה
תלמיד בישיבה

מביא שי' הרא"ש והטור בביאור דברי הגמ' ומקשה על שי' הרמב"ם
מנין מקורו ומבאר ע"פ הלח"מ \ היוצא מכל הנ"ל ובנוגע להלכה למעשה

.א.

**מביא שי' הרא"ש והטור בביאור דברי הגמ'
ומקשה על שי' הרמב"ם מנין מקורו ומבאר ע"פ הלח"מ**

שנינו בגמ' בדף כא. "ואמר רבא סך מקרי דרדקי עשרין וחמשה ינוקי, ואי איכא חמשין מותבינן
תרי, ואי איכא ארבעין מוקמינן ריש דוכנא ומסייעין ליה ממתא".

ובפשטות י"ל שהכוונה בדברי רבא הוא, שמעשרים וחמישה ועד ארבעים מספיק מלמד אחד,
מארבעים ועד חמישים מעמידים גם ריש דוכנא, ומחמישים ומעלה צריך שני מלמדים, וכך אכן פירשו
הרא"ש והטור, וכן משמע מפרש"י ותוס' על אתר שעד עשרים וחמישה תלמידים אין חיוב להעמיד
מלמד ורק מ – עשרים וחמישה ומעלה מתחיל החיוב.

והנה הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק ב' הלכה ה' כתב וז"ל: "עשרים וחמשה תינוקות למדין
אצל מלמד אחד. היו יותר על עשרים וחמשה עד ארבעים מושיבין עמו אחר לסייעו בלימודם. היו יותר
על ארבעים מעמידין להם שני מלמדי תינוקות".

וכתב על כך הכסף משנה שהמקור לדברים אלו הוא, "מימרא דרבא פרק לא יחפור", וצ"ב מנין לקח
זאת הרמב"ם, דמהגמ' בסוגיין משמע שרק מארבעים ומעלה מעמידים ריש דוכנא, ורק מחמישים
ומעלה מעמידים מלמד נוסף, וכלשון הגמ' דלעיל ואי איכא חמשין מותבינן תרי ולא בפחות מכן.

והנה הלחם משנה פירש, שהרמב"ם למד את הגמ' דלעיל כפירוש הנימוקי יוסף בשם הרבינו יונה
שמבאר את כוונת דברי רבא, וז"ל: "לא ממטינן ינוקא אפילו אין בעיר כ"ה תינוקות, וכי אמרינן סך
מקרי דרדקי, היינו שדי להם במלמד אחד אבל מ"מ אם אין שם סך זה חייבין לשכור מלמד ולא להוליכם
לעיר אחרת ללמוד... וכן הא דאמרינן ארבעים מותבינן ריש דוכנא ובני העיר נותנין שכרו לאו למעוטי
אי הוו ארבעין חסר אחת דלא מותבינן ריש דוכנא, דהא אמרן דסך מקרי דרדקי כ"ה, אלא לומר דאם
יש יותר מארבעים מותבינן שנים, והא דאמרינן לחמישים תרי, דדי נמי בכך". והיינו שכוונת רבא היא,
שעד עשרים וחמש מספיק מלמד אחד, מעל עשרים וחמש ועד ארבעים כבר לא די במלמד אחד אלא
צריך להעמיד גם ריש דוכנא, ומארבעים ומעלה צריך להעמיד שני מלמדים, וזה שרבא אמר שמחמישים
צריך שני מלמדים הכוונה שאפילו כאשר יש חמישים תלמידים מספיק שנים ולא צריך יותר, ולכאורה
צריך להבין פירוש זה – דהלא פשוט הוא?

ולכאורה י"ל הסיבה שהר"י למד כך פשט בדברי רבא, דאם הכוונה שמחמישים ומעלה צריך שני
מלמדים, אין רבא צריך לומר לנו זאת, דכבר אמר שעשרים וחמש ילדים לומדים אצל מלמד אחד, ואני
מבין לבד שכאשר הם חמישים תלמידים הם צריכים שני מלמדים, ולכן החידוש הוא שמארבעים כבר
צריך שני מלמדים, ובחמישים מספיק להם שנים ולא צריך יותר.

ב.

היוצא מכל הנ"ל ובנוגע להלכה למעשה

והנה בשו"ע יורה דעה (הלכות מלמדים) סימן רמ"ה הלכה ט"ו כתב כדברי הרמב"ם, וז"ל: "כ"ה תינקות מספיק להם מלמד אחד, היו יותר על כ"ה עד מ' מושיבין אחר לסייעו בלימודם, היו יותר מארבעין מעמידים שנים".

וביאר באר הגולה באות כ"א, וז"ל: "מימרא דרבא ב"ב דכ"א ע"ב וכפירוש הרמב"ם שם בפ"ב, ומה דאיתא שם ואי איכא ארבעין וכו' היינו אפילו אי איכא מ' סגי בריש דוכנא וכו' וכן מאי דאמר ואי איכא חמשיין מותבינן תרי היינו לומר עד חמשיין סגי להו בתרי וכן פירש הנ"י בשם הר"י ז"ל¹.

ולמעשה פסק הש"ך וז"ל: "...ונראה שהולכין בזה אחר המלמד ואחר הנערים ואם הם לומדים מעט או הרבה והכל לפי הענין".

וכן כתב הפתחי תשובה בשם תשובת אמונת שמואל וז"ל: "...דנ"ל דשיעור כ"ה תינקות לא היה שייך רק בדורות התלמוד משא"כ בדורות הללו שנתמעטו הלבבות ואי אפשר למלמד אחד בסך כ"ה והלואי שיצא ידי חובתו בסך עשרה וכ"ש י"ב פשיטא דהוי בדורותינו ככ"ה בזמן התלמוד...".



גיטו וידו (חצירו) באים כאחד

הת' שלום זאב שיחי' קרוגליאק
תלמיד בישיבה

מביא סוגית הגמ' בנוגע גיטו וידו באין כאחד ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בקנין חצר של שוכר וביאור הקצות בגדר הקנין \ מביא ביאור הקצות בהדין של באין כאחד וביאור האחרונים בדבריו ומפלפל באם מתאים עם ביאור הקצות בהגדר של קנין חצר

א.

מביא סוגית הגמ' בנוגע גיטו וידו באין כאחד ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בקנין חצר של שוכר וביאור הקצות בגדר הקנין

גיטין ר"פ הזורק "הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצירה הרי זו מגורשת . . גמ': מנה"מ? דתנו רבנן 'ונתן בידה', אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין? ת"ל ונתן מכל מקום. (ודרשי' ליה באנפי נפשיה מדלא כתיב ובידה יתננו, משמע לן נתינה כל דהו. רש"י) . . חצירה מה שקנתה אשה קנה בעלה (לפירות להשתמש בה, ואכתי לא נפק גט מידיה דבעל – רש"י)? . . רבא אמר אטו ידה מי לא קניא ליה בעל?! אלא גיטא וידה באין כאחד, הכי נמי גיטא וחצירה באין כאחד. אמר ליה רבינא לרב אשי, רבא יד דאשה קא קשיא ליה, נהי דקני ליה למעשה ידיה ידה אפה מי קני ליה? אמר ליה, רבא יד

(1) והנה הגר"א מביא בשם הנמוק"י דיותר מחמישים צריך שלשה מלמדים, וצ"ב דלא מצינו כך בדבריו.

העבד קא קשיא ל' . . יד עבד כיד רבו דמיא, אלא גטו וידו באין כאחד ה"נ גיטה וחצירה באין כאחד".
ע"ש בכל הסוגיא.

והנה נחלקו הרמב"ם וראב"ד בהל' שכירות פ"ו ה"ה בחצר הנשכר האם קונה (מדין קנין חצר) להשוכר או להמשכיר, שלפי הרמב"ם המשכיר קונה ולפי הראב"ד השוכר קונה.

והנה הקצות בסי' שי"ג סק"א מבאר, שיסוד הקנין של חצר הוא ההשתמשות בו, ולכן השוכר – שלו יש רשות ההשתמשות בהחצר בשעת השכירות – הוא זה שצריך לקנות, ומה שהרמב"ם כותב שהמשכיר קונה, זהו רק במקרה מיוחד של זבל הבהמות, ע"ש.

והקצות שם בתו"ד מקשה על יסודו (שקנין חצר הוא מצד רשות ההשתמשות שבזה) מסוגיין, שרבינא אמר לרב אשי שרק על קנין חצר יש שאלה של "מה שקנתה אשה קנה בעלה" ולא על קנין יד, וז"ל הקצות "ולפמש"כ דאזלינן בחצר בתר רשות השתמשות א"כ יד דאשה נמי, נהי דידה גופי' לא קני ליה, הא למעשה ידיה מיהא קני לה ולא גרע משכורה דהוי לשוכר"?

והקצות מתרץ שם וז"ל "דליתיה, דודאי ונתן בידה כתיב בתורה א"כ נהי דקני ליה למעשה ידיה – כיון דגוף היד הוא לאשה הוי לה ידה, אבל בחצר, דלא כתיב בתורה חצירה אלא דמריבין חצירה מריבוי דקרא, וא"כ כי מריבין לא מריבין אלא רשות דקונה ומש"ה קונה למי שהרשות שלו וכל מי שיש לו עתה רשות הוי רשותו . . דודאי חצר לא כתיב בפירוש וחצר דמריבין היינו רשות, אבל חצר בעצם לאו קנין הוא אלא רשות הוא דהוי קנין, ומש"ה מי שיש לו עתה הרשות הוא דקני ליה דזהו רשותו. מש"ה בחצירה, כיון דקני ליה לבעל פירות ה"ל רשות הבעל, אבל ידה דכתיב בתורה לאו משום רשות הוא דקנה לה לידה אלא דכן גזיה"כ דיד קונה, א"כ כל שגוף היד דידה הרי קונה לה ידה...". ע"ש.

ולכאורה כוונתו לומר, דמכיון שחצירה אינו מפורש בפסוק ורק מריבין זה מריבוי ("ת"ל ונתן מ"מ"), א"כ מה שמריבין אינו גוף החצר הגשמי – שיכול לתת הגט לתוך חצירה שבבעלותה – אלא מה שמריבין הוא ה'קנין חצר', היינו הרשות השתמשות שבחצר, ולכן שואלת הגמ' על קנין חצר שמה שקנתה אשה קנה בעלה.

ב.

מביא ביאור הקצות בהדין של באין כאחד וביאור האחרונים בדבריו ומפלפל באם מתאים עם ביאור הקצות בהגדר של קנין חצר

והנה ידוע מה שיסוד הקצות בסי' ר' סק"ה שאין האשה צריכה לקנות את הגט אלא היא מתגרשת ע"י עצם הנתינה של הגט, ומוכיח זה ממה שאשה מתגרשת אפילו בע"כ אע"פ שקנין בע"כ אינו קנין (וע"ש עוד הוכחות לזה). ועפ"י יסוד זה מחדש הקצות, שהדין של גיטו וידו באים כאחד נאמר רק לגבי גט ולא לגבי שטרי קנין, מכיון שבשטר קנין צריך לקנות השטר מקודם שקונה הקרקע (והיינו שע"י שקונה השטר קונה הקרקע), ולכן לא שייך לומר "באים כאחד", ורק גבי גט – דמספיק נתינה בעלמא (אע"פ שאינו קונה השטר) – שייך לומר 'באים כאחד'.

והנה האחרונים התקשו בביאור דברי הקצות (עין אמרי משה סי' כ"ה) דמה לי שבגט מספיק נתינה בעלמא – והרי בסופו של דבר צריך נתינה לתוך ידה ואיך שייך לומר באים כאחד, וביאורו את הענין של 'באים כאחד' בכמה אופנים (ועדיין לא נתברר לי כל צרכו) ובשיעורי ר' שמואל אות קכ"ב כתב בזה"ל "והגדר בזה דחדשה תורה שיש לה כבר היום דין יד לקבלת שטר שחרור הואיל וע"י השחרור יהא לה יד (דאם לית לה יד עכשיו היאך חשיב כתיבה מטעמא דיהא לה יד אחר השחרור)".

ואולי יש לעיין אם שייך לומר זה בקנין חצר עפ"י מה שביאר הקצות בסי' שי"ג (הובא לעיל), דבשלמא ביד הרי אע"פ שהיד אינו של העבד (אלא של האדון) אבל מצד 'באים כאחד' שייך להבין שיש לו כבר יד והאדון נתן השטר בתוך ידו, אבל בחצר שהרשות (השתמשות) הוא זה שקונה, א"כ לכאורה אינו שייך לומר שכבר יהיה לה 'דין חצר' עכשיו! כמו שאומרים לגבי יד שיש לה 'דין יד' מעכשיו, וצ"ע.



ביאור לשון המשנה "כלל גדול"

הת' אברהם מרדכי שיחי' רוזנשיין
תלמיד בישיבה

מביא קושית ותירוץ הגמ' על הלשון "כלל גדול" ודברי התוס' ע"ז ומדייק שתוס' הנ"ל עומד בסתירה לדברי התוס' בדף ב' ע"ב \ מיישב דבריהם בב' אופנים

א.

מביא קושית ותירוץ הגמ' על הלשון "כלל גדול" ודברי התוס' ע"ז ומדייק שתוס' הנ"ל עומד בסתירה לדברי התוס' בדף ב' ע"ב

איתא בשבת ר"פ כלל גדול: "כלל גדול אמרו בשבת...". ובגמרא שם² איתא 'מאי טעמא תנא כלל גדול.. אמר רבי יוסי בר אבין שבת ושביעית דאית בהו אבות ותולדות תנא גדול מעשר דלית בה אבות ותולדות לא תנא כלל גדול'.

והיינו שהגמרא מקשה על לשון המשנה 'כלל גדול' מדוע הכלל נקרא 'גדול'? ומתרץ על כך, שמכיוון שבשבת ושביעית יש אבות ותולדות לכן נקט הלשון 'כלל גדול', משא"כ במעשר שאין אבות ותולדות לא נקט הלשון "כלל גדול".

ובתוס' ד"ה 'דאית בי' אבות ותולדות' שואל: הרי רבא במועד קטן גבי שביעית אומר שאבות התורה אסרה ולא תולדות וא"כ למה בשביעית נקרא הכלל גדול? ותירוץ היות שמדרבנן יש דין אבות ותולדות לכן נקרא כלל גדול.

ובהמשך הגמ' דוחה את התי' הנ"ל:

"ולבר קפרא דתני כלל גדול במעשר מאי אבות ומאי תולדות איכא?" כלומר אף שאין במעשר אבות ותולדות ובכל זאת שנא בר קפרא כלל גדול.

ומביאה הגמ' הסבר אחר:

(1) במילים אחרות: בפועל אין לה רשות ההשתמשות וא"כ אין לה שום קנין חצר, ודו"ק.

(1) דף ס"ו ע"ב.

(2) ס"ח ע"א.

'אלא לאו היינו טעמא גדול עונשו של שבת יותר משל שביעית דאילו שבת איתא בין בתלוש בין במחובר ואילו שביעית בתלוש ליתא במחובר איתא וגדול עונשה של שביעית יותר מן המעשר דאילו שביעית איתא בין במאכל אדם בין במאכל בהמה ואילו מעשר במאכל אדם איתא במאכל בהמה ליתא ולבר קפרא דתני כלל גדול במעשר גדול עונשו של מעשר יותר משל פיאח דאילו מעשר איתא בתאנה וירק ואילו פיאח ליתא בתאנה וירק'.

היינו היות שבשבת יש ריבוי איסורים משביעית לכן כתב כלל גדול בשבת וכן בשביעית יש ריבוי איסורים ממעשר לכן כתב כלל גדול. והסיבה שבר קפרא כתב אף במעשר היות שיש בו ריבוי איסורים מפיאה.

ובתוס' ד"ה ולבר קפרא שואל מדוע רבנן לא כותבים אף במעשר כלל גדול והרי חמור מעשר מפיאה?

ותירץ מכיון שכל החומרה המעשר היא מדרבנן לכן לא כתב כלל גדול.

ולכאורה תמוה הרי בתוד"ה דאית ביה אבות ותולדות משמע לתו' שהיות שיש אבות ותולדות מדרבנן בשביעית אפשר לכתוב כלל 'גדול' רואים שאפשר לשנות כאן אף דברים שהם מדרבנן וזה סותר למה שתיירץ תוס' בד"ה ולבר קפרא שחומרה מדרבנן אינה סיבה מספיקה לכתוב כלל גדול.

ב.

מיישב דבריהם בב' אופנים

ואולי אפשר לתרץ בב' אופנים:

(א) דהנה בתירוץ הראשון העיקר העושה לכלל גדול הוא האבות והתולדות והאבות הם הבסיס לאסור ע"כ אף שהתולדות הינם מדרבנן מ"מ האבות הם דאורייתא ולכן שפיר מיקרי כלל גדול.

משא"כ בתירוץ השני (מסקנא) שכל החומרה במעשר היא מדרבנן אין זה סיבה מספיקה להיחשב כלל גדול לכן רבנן לא קיבלו סברתו של בר קפרא במעשר דלשיטתם רק בשבת ושביעית החומרה היא מדאורייתא.

(ב) בתירוץ הראשון דהעיקר הוא אבות ותולדות הנה במציאות יש אבות ותולדות (שזה נוגע גם להלכה) ולכן לא משנה שהתולדות מדרבנן דאם היינו אומרים שכשיש אבות ותולדות הרי זה נהיה דין חמור יותר אכן לא היה שייך לומר שזה דין חמור יותר כשזה רק מדרבנן אך האמת דכשיש אבות ותולדות אין הפירוש שזה דין חמור יותר מדינים אחרים אלא רק שמבנה הדין הוא באופן שיש אבות ותולדות וזה הוא העיקר הנצרך לנו להיקרא כלל גדול.

משא"כ בתירוץ האחרון שמחפשים שיהיה הדין חמור יותר ובמעשר כל החומרה היא רק מדרבנן אך מדאורייתא אין בזה כל חומרה ע"כ רבנן דפליגי על בר קפרא אינם שונים במעשר כלל גדול.



ביאור בתירוץ התוס' ד"ה 'גינא שאני' – ב"ב ד"ב

הת' שרגא מלך שיחי' ריבקינ
תלמיד בישיבה

בבב"ב דך ב' ע"ב, "ת"ש וכן בגינה. גינה שאני כדר' אבא דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה (שלא יזיקנו בעין רעה – רש"י)."

ובתוד"ה גינה שאני "וא"ת ומהאי טעמא יתחייב נמי לגדור בבקעה? וי"ל דשאני גינה שמגדלין בה ירק לאכילה וכל שעה היא עומדת בקמותיה אבל בקעה אינה עומדת בקמותיה אלא חודש אחד בשנה ולא מיחייב לגדור אבל אסור לעמוד בשעה שעומדת בקמותיה. וא"ת ולמ"ד פלוגתא כיון דאשמועינן דאפילו בחצר שמהיזק כל שכן בגינה ואמאי איצטרך תו למיתני וכן בגינה? וי"ל דאיצטרך וכן בגינה למיתני משום גויל וגזית".

ולכאורה דברי התוס' (בסופם) אינם מובנים, דאם פשוט הוא שצריכים לבנות כותל בגינה ("דאפילו בחצר שמהיזק כל שכן בגינה") א"כ למה יש הו"א שאינו צריך לבנותו מגויל וגזית, הרי החיוב לבנות הכותל מגויל וגזית הוא מצד מנהג המדינה וא"כ למה נאמר שגינה שאני והו"א שאינו צריך לבנותו מגויל וגזית?

ובביאור תירוצו של תוס' י"ל, ובהקדים מה שמבאר הנמוק"י (ד"ה 'הכל כמנהג המדינה') בהטעם של שיעורי הכתלים במשנתנו וז"ל "וטעמא דבעינן שיעורים גדולים כל כך אע"פ שאינו אלא משום היזק ראייה, משום דחיישינן שמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד ובין כך ובין כך יהא מזיקו בהיזק ראייה".

ובפשוטו עד"ז הוא גם הטעם להסוג של כתלים, שאינו יכול לבנות ממה שרוצה אע"פ שמיגן מהיזק ראייה, משום דחיישינן שמא יפול הכותל ועד שיבנוהו מזיקו בהיזק ראייה. אלא שבסוגי הכתלים זה תלוי במנהג המקום מכיון שזהו ענין 'יחסי', ולכן מנהג המקום הוא מה שקובע מה נחשב לכותל טוב במקום זה שלא יפול וכו' (ולכן תוס' בעמ' א' ד"ה 'בגויל' כותב שפחות מהוצא ודפנא הוא מנהג הדיוט – מכיון שזה בודאי אינו נחשב לכותל שיעמוד).

ועפ"ז אפשר לבאר מה שתירץ התוס' שבגינה הו"א שאינו צריך לבנות הכותל מגויל וגזית, מכיון שכל הטעם לגויל וגזית הוא מצד שלא יזיקו בהיזק ראייה כשיפול (כנ"ל מהנמוק"י) ובגינה היה אפשר לטעון שאינו שייך טעם זה, מפני שבגינה יש גם איסור להסתכל מצד עין הרע וא"כ בהזמן שאין כותל אינו ניזוק מכיון ששכינו בין-כה לא יסתכל.

משא"כ בחצר, אם יפול הכותל יהיה ניזוק בהיזק ראייה, ואע"פ שגם מצד זה אסור להסתכל כמ"ש אדה"ז הלכ' נזקי ממון הלכה י"א וז"ל "ואפילו בעסקיו ומעשיו של חבירו שאין בהם חשש היזק עין אפ עושה בביתו וברשותו אסור לראות שלא מדעתו. . לפיכך שנים שדרים בחצר אחת והם עניים שאין ידם משגת לבנות כותל באמצע החצר. . צריכים ליהדר בכל מה שאפשר שלא להסתכל בתשמישיו של זה בחצר", מ"מ ראובן נמנע מלהשתמש בחצר מכיון שאינו יודע אם שמעון יסתכל, ושמעון אולי יסתכל

מכיון שאינו יודע שראובן נמצא שם באותו זמן, ויוצא שניזק ע"י היזק ראייה אם הכותל יפול ולכן מלכתחילה מחייבין אותו לבנות כותל טוב כדי שלא יפול.

ויוצא שמכיון שבגינה יש גם איסור להסתכל מצד עין רעה – וזהו איסור תמידי – לכן אין חשש שיוזק ע"י היזק ראייה כשזה יפול.

(ועאפ"כ הו"א היה רק שאינו צריך לבנות כותל מגויל וגזית אבל איזשהו כותל היה צריך לבנות – ואע"פ שאסור להסתכל – מכיון שבמשך כל השנה בע"כ יסתכל משא"כ לזמן מועט יכול להתעפק, כמ"ש התוס' בתחילת הדיבור בהחילוק בין חיוב בניית הכותל בגינה ובקעה).



הגדר דהילוך ע"י הדחק

הת' שניאור זלמן שיחי' שיינגרטן
בוגר הכישיבה

מביא דברי הגמ' בשבת 'הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך ומקשה שזהו להיפך מהגמ' בדף ז' לגבי קרן זוית \ מבאר ההבדל בין הסוגיות \ מוכיח דבריו מהמשך הסוגיא דבין העמודים

א.

מביא דברי הגמ' בשבת 'הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך'
ומקשה שזהו להיפך מהגמ' בדף ז' לגבי קרן זוית

בגמ' שבת דף ח: תנן אם היה רקק מים ורה"ר מהלכת בו הזורק לתוכה ד"א חייב. רקק מצים שרה"ר מהלכת בו הזורק לתוכו חייב. בשלמא רקק רקק תרי זימנא כו' אלא הילוך תרי זימני למה לי אלא לאו שמע מינה הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך תשמיש ע"י הדחק לא שמי' תשמיש.

כלומר צריכים לכתוב במשנה ד' פעמים "שרה"ר מהלכת בו" להשמיענו שדוקא הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך ועושה הרקק גם הוא לרה"ר משא"כ תשמיש ע"י הדחק לא שמי' תשמיש ואינו עושה המקום לרה"ר.

והנה לעיל מיני' בדף ז. אומרת הגמ': "והכרמלית.. א"ר דימי א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר דאע"ג דזימנין דדחקי בי' רביס ועילי לגבה כיון דלא ניחא תשמישתיה כי כרמלית דמי".

היינו שהמילה כרמלית בברייתא באה לרבות קרו זוית כפי שפירש"י "כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקע לרה"ר" כלומר שכניסת הבית לתוכו גרמה שיהי' שטח פנוי בין ב' הבתים הבולטים, והוא לכאורה מרה"ר, שהרי לפעמים נדחקים הרבים ונכנסים לשם. באה הברייתא ומשמיעה לנו שכיון שלא ניחא תשמישתיה – שאינן יכולים להיכנס לה בהדיא-² רש"י, הוא כרמלית.

(1) בד"ה לא נצרכה.

(2) בד"ה לא ניחא תשמישתיה.

וקשה דהרי הגמ' אומרת כלל - שכל הילוך ע"י הדחק שמי' הילוך, ומשוה המקום כחלק מרה"ר. וא"כ אף כאן בקרן זוית הרי זה הילוך ע"י הדחק, ואמור להיות רה"ר ולא כרמלית כפי שמעמידה זאת הגמ'? והוא היפך הכלל הנ"ל.

וא"א לדייק מדברי הגמ' "לא ניחא תשמישתיה" היינו שמדובר בתשמיש, ותשמיש ע"י הדחק אכן לא שמי' תשמיש, כיון שהכוונה כאן "תשמישתיה" הוא לתשמיש ההילוך עצמו, ולא לתשמיש גרידא וכפי שמסביר זאת רש"י כנ"ל.

ב.

מבאר ההבדל בין הסוגיות

ונראה לומר ההסבר בזה:

דיש חילוק בין ב' המקרים שלפנינו והוא: דהגמ' בדף ח: מדברת במקום כזה שעומד בתוך רה"ר עצמה - ובלשון רש"י "בהדיא" והוא בתוך דרך הרבים הרגיל. משא"כ בדף ז. מדובר בקרן זוית שחלוקה מרה"ר.

ובמילים פשוטות: הרקק מים נמצא בתוך רה"ר במקום הילוך הרבים שאינם צריכים לסטות מהילוכם הרגיל ע"מ לילך שם אלא להמשיך נכחם, וכפי הצריכותא בגמ' לגבי "רקק רקק תרי זימנא", שאנו לומדים מזה שאפי' בימות הגשמים מכיון שהם מתלכלכים אז מילא עוברים הם דרך אותו רקק, כיון שזה עומד בדרכם הרגילה אף שממשיכים להתלכלך ע"י ההילוך שם.

ג.

מוכיח דבריו מהמשך הסוגיא דבין העמודים

וכן יש להוכיח מהמשך דברי הגמ'³ דבבין העמודים לר' זירא הוי רה"ר משום "דזימנין דדרסי לה רבים" אף "דלא מסתגי להו להדיא". ולכאורה הדבר סותר את דברי רב דימי בשם ר"י בריש הגמ' שקרן זוית הוי כרמלית מכיוון 'שאיין יכולין להיכנס לה להדיא' - כפרש"י.

ואף שרב דימי בשם ר"י אמר שאף בין העמודים הוי כרמלית, ולשי' אין זה סותר כלל, מ"מ הרי להלכה פוסקים בקרן זוית כרב דימי דהוי כרמלית ואילו בבין העמודים פוסקים דהוי כרה"ר. וע"כ הדרא קושיא לדוכתא מה ההבדל בין העמודים שדינם כרה"ר ובין קרן זוית שדינה ככרמלית?

אך לפי מה שהסברנו מבואר היטב שהרי בין העמודים הוי כרקק מים שהרי הם בתוך מקום הילוך הרבים ולא בפינה ולכן למעשה הולכים בהם אף שאין הדבר נוח, משא"כ בקרן זוית.

אך צ"ב בדברי רב דימי עצמו דהוא סבירא לי' שאף במקרה של בין העמודים מכיוון שלא נוח ללכת הוי כרמלית וזה סותר לדין רקק?

וצריך לומר: דיש לחלק דברקק יש תוצאות לא נוחות בהילוך בו (שהוא מתלכלך וכיו"ב) אך כשמחליט ללכת הרי ההילוך עצמו הוא רגיל כדרכו, משא"כ בבין העמודים שההליכה אינה רגילה אלא בסיבובים ועיקולים כדרכם של עמודים העומדים בדרכים שמפריעים לעוברים ושבים.





שער החסידות



...ויתירה מזו, לימוד פנימיות התורה ישנו גם בנוגע לכך, שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה - "לאפשה לה", ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק" שחידש חידוש אמיתי בתורה.

ובפרט כנהוג לאחרונה – שמשתדלים לפרסם את אותם הענינים שמתייגעים עליהם עד שמגיעים לידי שקו"ט אמיתית, המיוסדת על כללי התורה – פרסום בכתב, או באופן דדפוס, וכמדובר כמה פעמים בזה בשנים הכי אחרונות.

(מר"ד ב' דר"ח חשוון ה'תשנ"ב)



ענין שבירת הכלים דתהו

הרה"ח הרב יוסף יצחק שיחי' אופן

משפיע בשיבה

הרמז לשבה"כ בתורה ובמדרש \ כללות ענין הירידה מעולמות עליונים לעולמות תחתונים \ החילוק בין ירידה ע"פ סדר לירידה ע"י שבירה ונפילה \ מהות השבירה \ פעולתה \ הכוונה שבה \ כיצד נעשתה השבירה \ ההתכללות והתיקון בעולם התיקון \ שורש התיקון אחדות הפשוטה \ סדר תיקון השבירה \ פעולת נשיא הדור בענין התיקון

.א.

הרמז לשבה"כ בתורה ובמדרש

איתא במדרש שלפני בריאת העולם הקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן. ומובא ע"ז בשם ספר התמונה שהעולם שלנו הוא השמיטה השניה של מידת הגבורה, ז. א. שמיטה היא "שית אלפי שנין דהוי עלמא וחד חרוב" והשמיטה שלנו מתנהלת ע"י מידת הגבורה ולכן יש בעולם הזה הרבה צרות והיה חורבן בית ראשון ושני וכו'. ולפני העולם הזה היה שמיטה של חסד - היינו שית אלפי שנין של עולם גשמי ממש שהתנהל עפ"י מידת החסד, והיה אז רק טוב וחסד וגם התורה היתה שם באופן אחר, תורה של חסד (ולשיטתו יהיה עוד 5 שמיטות כנגד 7 מידות עליונות).

אבל האריז"ל חולק ע"ז שהשמיטה הקודמת היתה שמיטה גשמית, ואמנם הוא מודה שהשמיטה שלנו היא השמיטה השניה ולכן התורה פתחה באות "ב", אך חולק ע"ז שהשמיטה הקודמת היתה שמיטה גשמית - שמים וארץ וכו', אלא סובר שהשמיטה הקודמת היתה עולם רוחני והוא עולם התהו, וע"ז נאמר שהקב"ה "בונה עולמות ומחריבן" שזה עולם התהו שהיה בו שבירת הכלים, והשמיטה של עכשיו היא עולם התיקון.

ענין שבירת הכלים מרומז גם בתורה בפרשת וישלח: "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל וימלך... וימלך... וימלך... וימלך... וימלך תחתיו הדר", על שבעה מלכים כתוב שמלכו ומתו ועל המלך השמיני הדר לא כתוב שמת. והביאור, ששבעת המלכים שמתו הם כנגד שבעת המידות בתהו, שכאשר היה התפשטות של מדה אחת לא היה מקום להתפשטות המדה השניה ולכן הוצרך להיות "וימת" של מידה אחת, כדי שיהיה "וימלך" של מידה אחרת. אבל במלך השמיני הדר לא כתוב שמת, וזה מרמז על א"ק שהוא שרש עולם התיקון, ע"י שם מ"ה ממצחא דא"ק שהאיר בעולם התיקון. כי כאשר כל מידה לא מרגישה רק את עצמה, אלא את עצמות א"ס שכולל את הכל (היינו שמאיר בה א"ק), היא נותנת מקום גם למידה הפכית ממנה.

.ב.

כללות ענין ירידה מעולמות עליונים לעולמות תחתונים

בענין שבירת הכלים דתהו ונפילתם, צריך להבין החילוק בין ענין הירידה לענין הנפילה והשבירה הבאה בסיבתה.

והנה, ראשית יש להקדים המשותף ביניהם, דהיינו ענין ירידה מעולמות רוחניים לעולמות גשמיים. דהנה כשאומרים לדוגמא שהנשמה ירדה להתלבש בגוף, הרי אין לומר שהנשמה אינה נמצאת יותר למעלה, אלא הכוונה ב'ירידה' היא לומר שהנשמה נמשכת גם למטה.

עד"מ בענין האור, שישנה מנורה הנמצאת במקום גבוה ואורה מתפשט ממקומה הגבוה לכל החדר שבו היא נמצאת. כך הוא בנוגע לנשמה, דבתחילה היתה רק למעלה, ואח"כ ירדה ונמשכה גם למטה בעוה"ז.

ומזה מובן, שעצם הנשמה נשארה למעלה, ובעולם מאירה רק הארת הנשמה בלבד שהרי אין שינוי בנשמה עצמה בין לפני ההמשכה לבין לאחר ההמשכה וא"כ ברור שבמקומה נשארה ממש כמו שהיתה קודם ירידתה, ורק שהארה הבאה ממנה נמשכת למטה, וכדוגמת אור המנורה הנ"ל.

וכן הוא בענין השבירה, דאין לומר שהענינים שהיו בעבר למעלה לפני השבירה עתה אינם שם כסיבת השבירה, אלא האמת היא שלמעלה הם נמצאים תמיד, שהרי המדובר הוא על עולם שלמעלה מהזמן וממילא לא שייך לומר שפעם היה כלים דתהו והיום לא, דידוע דענין הזמן מתחיל מעולם הבריאה וכל מה שלמעלה מעולם הבריאה הינו למעלה מהזמן, וא"כ חייבים לומר דעולם התהו קיים תמחד למעלה ורק שנמשך ממנו למטה, אלא שכשנמשך מלמעלה עד למטה, נמשך באופן של שבירה.

ג.

החילוק בין ירידה ע"פ סדר לירידה ע"י שבירה ונפילה

אמנם ישנו חילוק בין ירידה לשבירה.

החילוק בין ירידת הנשמה לגוף לבין נפילת ושבירת הכלים, יובן מהחילוק שבין ירידה לנפילה גשמיים, דההבדל בין ירידה לנפילה הוא שירידה היא בסדר והדרגה (כמו ירידה במדרגות עד"מ), ואילו נפילה היינו שיורד בבת אחת שלא בהדרגה ועד"ז הוא ברוחניות, שכשהאור יורד בסדר והדרגה הרי זוהי ירידה, וכשהאור נמשך שלא בסדר והדרגה אלא ממקום גבוה למקום נמוך הרי זוהי נפילה.

אך יש הבדל בין השבירה בגשמיות לשבירה ברוחניות, דבגשמיות כאשר האדם או הכלי נופל ונשבר, שוב אין בידינו שום דבר ממה שהיה לפני הנפילה, ומה שבידינו הוא רק שברים שנשארו ממה שהיה לפני השבירה. אך בשבירת הכלים דעולם התהו אין פי' הדבר שהתהו גופא לא קיים, ומה שנשאר ממנו זהו רק שברים, אלא התהו קיים כמו שהיה לפני השבירה, רק שאופן המשכת האורות למטה הוא בדרך שבירה.

וזהו גם מה שידוע שהשבירה הוא במלכות של כל מידה, "וימלך (מלכות) וימת". והביאור בזה, שהרי מלכות הוא רק הגילוי של כל מידה, וכידוע שבכל מדה יש את עצם המדה ויש את גילוי המדה, וגילוי המדה הוא מה שמתגלה מעין העצם ובה בגילוי. אמנם, כאשר הירידה מן העצם היא לא בסדר והדרגה, אלא באופן של נפילה מדרגה באין ערוך, במקום כזה לא יהיה ניכר בגילוי המדה שהוא מגיע מעצם המדה, כי מחמת היותם באין ערוך ולא דרך עילה ועלול, לא יכול להיות הגילוי מעין העצם. וזהו ענין השבירה.

ד.

מהות השבירה

אך עדיין צריך להבין את הסיבות שגרמו לשבירה, ומהי הכוונה בשבירה, דהרי פשוט הדבר שמ"ש שהקב"ה בונה עולמות ומחריבן, אי"ז כמו בשר ודם שבונה בנין ובבוא העת צריך להחריבו מחמת אי יציבותו, אלא ברור שאצל הקב"ה מלכתחילה הבנין היה על מנת לסתור, וא"כ לשם מה היה צריך לבנות על מנת לסתור, שהרי אם רוצה לבנות למה לו לסתור וראם רוצה לסתור למה לו לבנות.

ויובן בהקדים ביאור ענין השבירה באלקות. דיש לנו להבין במה זה בא לידי ביטוי, שהרי ידוע שבכל חפץ ישנו ניצוץ של שבר מעולם התהו, וצריך להבין מה הפירוש בזה ומה משמעותו.

אך הנה ידוע שאותיות הם כלים לשכל, והיינו שאם מסדרים אותיות בצורה מסודרת באופן שאפשר להרכיב מהם מילים, אזי האותיות הינם כלים להשכלה.

אולם לעומת זאת, אם עושים תפוזרת ומפרידים מילים שלימות ומערבים אותיותיהם יחד שלא לפי סדר המילים, ומנסים להרכיב מילים מאותיות בלתי מסודרות, אזי מסתלק התוכן שהיה בהם קודם, והאותיות אינם כלים יותר לשכל. וכן הוא גם במילים המרכיבות משפט שאם מפזרים את המילים שלא כפי סדרם, הרי שוב אין משפט זה כלי לאור השכל.

(וכן אפשר להפריד גם את האותיות עצמם, ולדוגמא את אות א' ניתן להפריד לשני יודיין ווא"ו, או (לגירסא אחרת) ליו"ד וא"ו דל"ת -)

ועכ"פ כאשר האותיות, המילים והמשפט מסודרים, אז הם כלים לאור השכל, וכאשר אין הם מסודרים, הנה אז, למרות שיש לנו את כל האותיות הדרושות כדי להכיל את האור, מ"מ מחמת אי הסדר השורר בהם, שוב אי אפשר להם להכיל את אור השכל.

וככל העניינים שבחסידות שניתן למצוא דוגמתם בנגלה כן הוא הענין הזה, והוא, דהמשנה במס' שבת (צג, ב) אומרת, שהמוציא אוכל מרשות לרשות בשבת, חייב רק כאשר הוציא כשיעור, והמשנה מפרטת את שיעור ההוצאה של כמה מיני אוכלים, וממשיכה המשנה ואומרת, שהמוציא אוכל פחות משיעורו בתוך כלי, פטור אף על הוצאת הכלי, אף שלכאורה, אם היה מוציא את הכלי לבד הרי היה חייב, וא"כ מדוע כשהוציא את האוכל פחות משיעורו בתוך הכלי פטור אף על הכלי, אלא אנו אומרים, שהטעם הוא מפני שהכלי טפל לאוכל, וכיון שהכלי טפל לאוכל, ולאוכל שהוציא אין שיעור, לא נעשית כאן מלאכת הוצאה כלל. משא"כ אם היה מוציא את הכלי בפ"ע הי' חייב.

ועד"ו בענייננו, דכאשר בתוך האותיות מאיר אור ההשכלה שלהם, הרי הם בטלים להשכלה, ואין מורגשים האותיות אלא ההשכלה שבהם, ובזמן שבאותיות אין מאיר אור ההשכלה ואינם כלים להשכלה, הם נעשים מציאות בפני עצמם. ולדוגמא, דכאשר הם מסודרים למילים אז האדם הקורא אותם אינו מתרכז כלל באותיות, ומרוכז רק בתוכן הדברים שמביין מתוך האותיות, שהרי אין האותיות מטרה בפני עצמם, רק כלי שעל ידם יוכל לבוא אור ההשכלה בגילוי, אך כאשר אין הם מסודרים ואין אור ההשכלה מאיר בהם, אי אפשר שיעורגש האור שבהם ואז מורגשת מציאותם וישותם של הכלים.

וע"ד ההלכה הנ"ל במסכת שבת, שבזמן שהוא כלי לאוכל, הוא לא מציאות לעצמו כי הוא בטל לאוכל, אך אם אין אוכל, אז נרגשת מציאותו ולכן חייב על הוצאתו.

וכן הוא באורות וכלים דכאשר מורגש האור, הרי אין הכלי מציאות בפני עצמו, אלא אמצעי כדי לגלות את האור, אבל כאשר אין האור יכול להתלבש בכלי, נעשה הכלי ליש ומציאות בפני עצמו.

ה.

פעולתה

ומעתה נבין פעולת השבירה בעולם, דזה שהעולם יהיה מציאות ויש בפני עצמו, למרות שכל חיות העולם הוא מהדבר הוי' שבעשרה מאמרות, הוא ע"י השבירה, דע"י הסתלקות האור מהכלים, נעשה אפשרות שיהיה העולם מציאות ויש בפני עצמו, דישות ושבירה ענינם אחד הוא.

דהנה, כאשר סדר ההשתלשלות הוא בסדר מסודר, לא יוכל היש להתהוות מהאלוקות, שהרי ככל שיתצמצם האור האלוקי, הרי ישאר אור אלוקי מצומצם, ואלוקות הוא "ביטול" והעדר הישות, ולא תוכל להתהוות ישות גשמית המרגישה עצמה נפרד מאלוקות.

וא"כ, לעולם לא יוכל להתהוות היש הגשמי שהוא [נראה ליש ו] דבר בפני עצמו ולא מורגשת בו האלוקות, ואדרבה, הוא מרגיש את עצמו כדבר נפרד מאלוקות.

דהנה, מציאות היש הגשמי, אינה נותנת כלל מציאות לשום דבר זולתה, וכמו אדם גס, שפעמים שהוא גס רוח עד כדי כך שכל ישותו אינה בסיבת עצם מציאותו, אלא במה שהוא מנגד להזולת ואינו יכול לסובלו, כן הוא במציאות הגשמיות, שכל מה שהוא מציאותו, הנה בזה הוא מנגד את מציאות הזולת (ראה החלצו רנ"ט אות ד').

דזהו ההבדל בין גשמי לרוחני דבגשמיות כלי ריקן מחזיק כלי מלא אינו מחזיק, וברוחניות כלי מלא מחזיק כלי ריקן אינו מחזיק. וכמו באדם שמוחו מלא בהשכלות שלמד, הרי ודאי שאין לנו לומר שכיון שמוחו מלא בהשכלות שוב אין שם מקום להשכלות חדשות, אלא ההיפך הוא הנכון, דאדם שמוחו מלא השכלות זה גופא גורם שיוכל להשכיל עוד ועוד השכלות, ובאופן היותר טוב, אבל בגשמיות הרי הוא להיפך לגמרי דבמקום שיש דבר אחד לא יכול להיות מציאות הזולת, ולכן כלי מלא אינו מחזיק.

וכמו שכל דבר גשמי מנגד למציאות זולתו, כן הוא שבגלל ישותו הוא מנגד למציאות האלוקות, שהרי אם הוא נמצא, לא יכול להיות שם דבר זולתי הוא, ואינו נותן מקום גם לאלוקות, כי אם למציאותו שלו (ורק לע"ל בגשמיות עצמה תוחדר האלוקות)

זוהי פעולת השבירה, דע"י הנפילה שהיתה, נוצר נתינת מקום שיוכל להיות מציאות זולתי האלוקות.

ו.

הכוונה שבזה

והמטרה בשבירה היא, שע"י הפעולה ב"ביטול היש" שנעשה אחר השבירה, מגלים את האלוקות גם בדברים הגשמיים.

ויובן זה ממשל גשמי, שתכלית שבירת הכלים הוא למשל כמו שנותנים לילד משחק "פזל" שמורכב מהרבה חלקים היוצרים יחד תמונה, וכשמסתכלים על חלק אחד, לא נראה שום תמונה, ורק כשמצרפים הכל יחדיו, אז רואים את התמונה הכללית.

ועד"ז כל הבריאה היא בעצם רק העשרה מאמרות ולמעשה לא רואים אותם אלא העולם נראה למציאות יש, וכדי לתקן זאת, הנה כמו שבמשל, כשנותנים לילד להרכיב "פזל", נותנים לו יחד עם זה גם תמונה שלימה של הפזל כשהוא מורכב, ולפ"ז הוא מנסה להתאים את החלקים, כך גם הקב"ה נתן לנו כעין זה, כדי לתקן את השבירה, וזהו ענין התורה.

דהתורה היא עולם התיקון, דבתורה ישנו את העולם כמו שהוא בצורה מסודרת, והיינו העולם כמו שהוא באמיתותו ולא כפי שהוא נראה בעינינו יש ודבר בפני עצמו, ואנו צריכים להתאים כל חלק בעולם שיתאים להוראות התורה, וכשכל אחד יבנה את החלק שלו, העולם כולו יכריז ש"אין עוד מלבדו", כי יראו שמציאות העולם, זה העשרה מאמרות, ואין מציאות זולת אלקות, דזה שהעולם הי' נראה כמציאות לעצמו, זהו כי כל חלק היה נפרד ולא ראו מהותו, וכמו במשל ה"פזל", או כמו אות א' שע"י ששוכרים אותו לא רואים מהו האות, אמנם ע"י החיבור, נעשה התיקון שלהם ואז הם נעשים לשלימות אחת.

וזו היא מטרת השבירה, והיא כדי שיהיה מציאות יש ודבר בפני עצמו, ואז יפעלו ביטול היש, כדי שתתגלה מציאותו של הקב"ה גם לאחר שנוצרה מציאות היש, ובתוך היש.

ז.

כיצד נעשתה השבירה

והנה, מובא בחסידות שישנם שני סיבות לשבירה:

א. כיון שהאורות גדולים וחזקים ביותר ולעומתם הכלים היו קטנים ביותר ולכן הם לא יכלו לקבל גילוי כ"כ חזק ולכן נשברו.

ב. מפני שהכלים לא סבלו זא"ז, דחסד היה מנגד לגבורה, וגבורה היה מנגד לחסד, וזהו ע"ד שני מנהיגים הנלחמים על הנהגת דבר מסוים, ועי"ז נוצרת שבירה בדבר ששניהם רוצים לעשות.

וכמו שמביא כ"ק רבינו (לקו"ש חכ"ב ע' ואילך) דוגמא בעבודת האדם להנהגה זו שהיתה בעולם התהו, מתלמידי רבי עקיבא ש"לא נהגו זה בזה" ושואל, היתכן שדווקא אצל תלמידי ר"ע היה ענין של לא נהגו כו', והרי ר"ע ענינו היה אהבת ישראל וכמאמרו שזהו כלל גדול בתורה, ומסביר, שכל אחד היה בטוח שהוא הבין נכון את תורת רבו, והבנת חבירו בזה מוטעית, וע"כ דווקא מצד אהבת-ישראל שבו הרגיש צורך להעמיד את חבירו על טעותו. אך החסרון בזה הוא שכ"א העמיד את שיטתו בתוקף, ולא נתן מקום לדעת חבירו.

ועד"ז הי' החסרון בעולם התהו, שלא היו הספירות בהתכללות זה עם זה, דכל ספירה היתה בתוקף ולא נתנה כלל מקום למדה שאינה כמוה.

ונמצא שאי"ז ענין של ישות דקליפה אלא ישות דקדושה, שכל ספירה רצתה להשלים את רצון הבורא, אלא החסרון הוא שנחסר ההתכללות ומצד זה שלא היה התכללות אלא כל אחד היה בפני עצמו נעשה שבירה.

ומה שמבואר במקומות רבים שכלים דתהו הם יש דקליפה, אין הכוונה ח"ו שכלים דתהו הם קליפה, אלא שמה שנשתלשל מכלים דתהו לאחר השבירה ונהיה ליש ודבר בפני עצמו בבחי' הפירוד, זהו קליפה.

וזהו ענין הקטנות דכלים שאינם יכולים להכיל שני דברים הפכיים, וכמו קטן שאם הוא כועס על איזה אדם, אזי הוא יהיה בקו הגבורה לגמרי ואינו יכול בשעה זו גם לאהוב את אותו אדם באיזה בחי' שתהיה, וכן להיפך, דכשנמצא בתנועה של אהבה לאיזה אדם, אינו יכול באותה שעה גם לנהוג עמו או אודותיו בקו הגבורה.

משא"כ במקום שהכלים הם באופן גדלות, שהם בדוגמת אדם מבוגר, שיכול מחד להרגיש הכרת טובה לאדם שעשה לו טובה, ולאידך, שלא להכיר לו טובה, ואפי' לחלוק עליו על דבר בלתי רצוי שאמר או עשה.

דהו בדוגמא לענין ההתכללות שבעולם התיקון. וכהדוגמא המובאת בחסידות לגבי שאול המלך שבבת אחת דנו על שלא הספידוהו, והיינו שזכרו אותו לטובה, ומצד שני דנוהו לגריעותא על כך שהרג את הגבעונים, שהם שני הפכים ביחד. שזהו לפי שבעולם התיקון יש התכללות, משא"כ בעולם התהו, וזוהי הסיבה השני' שגרמה לשבירה.

ח.

ההתכללות והתיקון בעולם התיקון

והנה, סיבת הדבר שבעולם התיקון ישנו ענין ההתכללות, הוא לפי שבעולם התיקון מאיר שם מ"ה, שהוא הארת אוא"ס שהאיר בא"ק, דבא"ק נרגש הכוונה הכללית שבכל הענינים יחד, והוא נושא את כל הפכים יחד.

דהנה, גם בעקודים ישנו התכללות, אך מבואר שישנו הבדל בין ההתכללות שבעקודים להתכללות שבא"ק, שבעקודים זהו (רק) שאחד סובל את זולתו, משא"כ בא"ק זהו דבר אחד ממש, ועדיין אין שייך לומר שיש בו עשרה דברים כלולים.

וזהו ההבדל בין בחי' 'נפש נושא כוחות', לבחי' 'כוחות הכלולים בנפש'.

דבכחות הכלולים בנפש, הרי זה גופא שאומרים על הכחות שהם כלולים, מורה ע"כ שאינם העצם אלא כלולים בו

- אך יחד עם זה אין כל כח נפרד ומציאות לעצמו, דא"כ אינו יכול ליכלל בנפש הפשוטה, ונמצא שאין כל כח מציאות בפני עצמו, ולכן הם יכולים להיות כלולים בנפש יחד ולסכול זא"ז, שכן, כל אחד הוא מופשט ממציאותו, ואינו מציאות בפני עצמו.

וכמשל האש שהיא מציאות שמנגדת למים רק כאשר היא בגלוי, אך אש שבאבן החלמיש, היא נעלמת וכלולה בו, ואינה מנגדת למים, דאע"פ שמאבן זו יצא אש דווקא ולא מים, והיינו שיש לה שייכות דווקא עם אש,

וכן המים שהם מנגדים לאש רק כשהם בגלוי, אבל מים שאינם בגלוי ורק שהם יכולים לצאת מן האבן, וכמו בארה של מרים,

מ"מ, כיון שהמים והאש כלולים, הם בטלים ואינם מנגדים למציאות נוספת, דלא האש מייבש את המים, ולא המים מכבים לאש, ולכן ייתכן שהאבן תשרה במים זמן ארוך ביותר, וביציאתה לאויר יהא ניתן להוציא ממנה אש כרגיל. וכן בארה של מרים, אף אם תהיה באש ימים רבים, עדיין תוכל להוציא מים –

וכמו במשל האש שבצור, שאי"ז התכללות ממש, אלא שהם לא מנגדים אחד לשני, ולכן נראים כאחד – עד"ז בנמשל, בכחות הכלולים בנפש, שאין כאן התכללות מושלמת, אלא עדיין ישנם כחות נפרדים, ורק משום שאינם מנגדים זל"ל הם נראים כאחד. וזהו אופן ההתכללות בעולם העקודים.

אך ההתכללות דא"ק זהו ע"ד בחי' נפש נושא כחות. דהיינו שמדובר על דרגת היכולת, והיא דרגא הרבה יותר גבוהה בנפש, ששם הנפש היא אחת, ולא ניתן לומר שישנו התכללות של כמה הפכים ולומר שכיון שהנפש הוא הן כך והן כך, לכן הוא יכול גם זה וגם זה, אלא שהיכולת מתייחס לעצם ואין בזה דבר מלבד העצם, אלא שכאשר נבוא ונשאל מנין בא כח פלוני או כח פלוני, נאמר שבא מבחי' היכולת, כלומר ממקום שיכול הכל, גם להוציא כח פלוני ופלוני.

וכך הם התכללות הספירות בא"ק, דבא"ק מאיר אוא"ס בלבד, אלא שהאוא"ס נושא ע"ס [ובאמת מצד אוא"ס אין זה צ"ל דווקא עשר, ורק מצד שעלה ברצונו שיהיה עשר, לכן יש בו דווקא עשר ספירות], ונמצא שאין הכוונה שבא"ק ישנו התכללות הספירות, אלא זהו א"ס אחד פשוט.

והמשל המובא על זה בתורת החסידות הוא, מאדם שעומד מול המים, ופרצופו נראה משתקף במים, והרי לא נאמר שכעת ישנו במים דבר נוסף, אלא המים נשאר בדיוק כמקודם, וזהו כיון שאי"ז בא מצד המים, אלא רק מצד האדם, דאם יעמוד אדם אחר שם, גם פרצופו יראה במים, ולכן זה לא גרם שום שינוי במים, אלא שמצד פשיטות המים הרי הם מסוגלים לקבל כל דמות.

ועד"ז בנמשל, שמצד היותו א"ס, הוא יכול לישא לאו דווקא עשר ספירות, ורק משום שעלה ברצונו שיהיה עשר, הוא קבל עשר, אך גם אחרי שקבל עשר, הרי אי"ז שנעשה שינוי באוא"ס, אלא (כנ"ל במשל מהמים) שהעשר האלו הם ג"כ א"ס, וזה שיש עשר דווקא, זה ג"כ כמו מראה וע"ד ההשתקפות במים, אלא, שהרצון הוא שיהיה ע"ס ע"י עבודה של מ"ה וב"ן להיותם סוג עבודה שגורמת לע"ס, אך בעצם זהו א"ס.

ט.

שורש התיקון - אחדות הפשוטה

ודרגא זו של א"ק, האיר בעולם התקון, וזה גרם שנתקן השבירה, דהסיבה לשבירה היתה העדר התכללות, אך כשנרגש הרצה"ע וישנה התכללות, אזי כל ספירה נותנת מקום לזולתה, ודם בספירות עצמם ישנה גם התכללות האורות בכלים.

וע"י התקון נתקנו כל הדרגות, גם עתיק ואריך וגם עולם האצילות, דבכללות עד עולם האצילות ועד בכלל, הם עולמות שמורגש בהם הביטול לאלוקות, ואין הם יש כלל.

אמנם בעולם הבריאה, השבירה היתה יותר חזקה, ונפל למטה יותר, דהיינו שנהיה יותר יש, דוהו עולם הבריאה, מה שיש בו כבר מציאות נבראים והם יש, ומכל מקום, גם עולם הבריאה נתקן, אלא שנתקן חלקית, כלומר, שהביטול שישנו בבריאה אינו ביטול במציאות, אלא ביטול היש, דהיינו שגם אחרי הביטול הוא מרגיש ישות.

והתיקון דעולם יצירה, ששם השבירה היתה עוד יותר בחוזק מבבריאה ושם הוא יותר יש (דבבריאה זה יש בדקות, דאינו מציאות יש ממש אלא אפשריות ליש, דוהו ממוצע בין האין ליש, אלא שבוה שייצא מכלל האין, בזה היא ישות), דביצירה, יש לו כבר צורה, ולכן התקון בו הוא מועט יותר מבבריאה, דביטול היש ביצירה הוא מועט ממידת הביטול שבבריאה.

והתיקון שבעולם העשיה הרוחני הוא באופן שמידת ביטולו מועטת עוד יותר מאשר ביצירה, ועד שבעולם העשיה הגשמי הוא לגמרי בלי ביטול כלל. וזהו מש"כ בתניא, שכל הדברים הגשמיים הינם קליפת נוגה, והקדושה שיש בעשיה, זהו רק הנשמה שירדה לעוה"ז, ששרש הנשמה הוא מעולם התיקון - אצ"י, שלכן איתא בתניא שהנשמה אינה צריכה תיקון, ומטרת ירידתה הוא להוסיף בתיקון הגוף ונה"ב וחלקו בעולם. ועד"ז גם התורה והמצוות, פועלים תוספת תיקון בעולם (וכדלקמן בעבודת האדם)

י.

סדר תיקון השבירה

והנה, כדי להבין את סדר תיקון השבירה, הנה ראשית, הרי גם בגשמיות, כאשר רוצים להעלות דבר ותופסים ומגביהים אותו מאמצעו, אין מעלים את כולו, אלא צריך להגביהו מתחתיתו. וכך גם ברוחניות הענינים, שע"י מעשינו ועבודתינו הפועלים בעשיה, מתקנים את כל סדר ההשתלשלות, שכן, כיון שהנשמה נמצאת למעלה ויורדת דרך כל סדר ההשתלשלות, לכן כאשר אנו מגביהים את הנשמה ממדרגתה כפי שהיא נמצאת בעוה"ז הגשמי, אזי נגבהת ממילא בכל סדר השתלשלות.

וכן הוא בכל הדברים הגשמיים, המאכל, המשקה וכל הדברים הגשמיים שמשתמשים אתם לשם שמים או לשם מצוה, יש להם שורש גבוה מעלה מעלה, וכאשר מגביהים אותם למטה, נעשית מעלה והגבהה גם במקורם ושרשם.

ובפרטיות יותר, הנה פעולת התיקון היא שמעמידים כל דבר במקומו, ומקומו היינו, הכוונה והתכלית שבו, וכמו שבמשל ה"פזל" הנ"ל הרי ישנו תמונת הציור המושלם שעל פיו מנסים להרכיב את חלקי הפזל, הנה כך גם התורה מראה היכן מקומו של כל דבר בעוה"ז, דהיינו מה הכוונה שבו.

ועי"ז שמשתמשים בכל דבר גשמי כפי הכוונה שבו, עי"ז מעלים ומתקנים אותו מהשבירה, כלומר, שמתקנים אותו באופן שתמורת מה שקודם היה דבר בפני עצמו ונפרד מאלקות, הנה כעת נהיה כלי ובטל לאלקות, אלא שבזמן הגלות, העולם עדיין לא נתקן בתכלית השלימות באופן שכולו יהי' בביטול במציאות בגלוי, אלא ישנו גם ביטול היש, ורק לע"ל כל העולם יהי' בביטול במציאות.

יא.

פעולת נשיא הדור בענין התיקון

והנה פעולת כל הנ"ל מודגשת דוקא ע"י ההתקשרות לנשיא וצדיק הדור שהוא הגורם לתיקון והעלאת הניצוצות של כל אותו דור. וזהו כמ"ש גבי החלום של יוסף, שכל שאר השבטים [וכן החסידים שבכל דור ודור] היו מאלמים אלומים, היינו שהיו מאחדים ומתקנים את כל השבלים שעד אז היו

בפירוד, אלא שרק האלומה של יוסף [וכן בנוגע לנשיא שבכל דור] היתה "והנה קמה אלומתי וגם נצבה", כי יוסף היה נשמה דאצי, וע"ז מעלה את אלומתו לדרגא נעלית באין ערוך לגבי העלאת השבטים.

ואח"כ צריך להיות "ותסבינה אלמתיכם ותשתחווין לאלומתי", היינו, שחסיד צריך לקחת את עבודתו ולהביאה לרבי והרבי מעלה אותה לאצי, ומובן שזה תלוי בגודל התקשרותו וביטולו לרבי, שכל מה שעושה, הוא כדי למלא את רצון הרבי, דיתכן אדם שאינו קשור לרבי, שלמודו ועבודתו הם באופן שרוצה להתקשר ישר לקב"ה, והוא רוצה לעבוד בכחות עצמו, אשר למרות שהדבר אמנם אפשרי, אך הוא יעלה רק כפי דרגת נשמתו, ואם נשמתו היא נשמה דעשיה, הרי יעלה רק עד עשיה, ואם יש לו נשמה דבריאה, הוא מעלה עד בריאה. אך ע"י ההתקשרות לנשיא, עליית הנשיא פועלת ומעלה גם את עבודתו הוא לדרגת הנשיא.

וכמ"ש בתניא פל"ט, שאלו שיש להם אהוי"ר שכליים, התומ"צ שמקיימים עולים עד עולם הבריאה. אך רק הצדיק, שנשמתו היא מרכבה לאלקות, מעלה את העבודה לעולם האצי. וממשיך שם, שהצדיקים, מעלים לא רק את עבודתם לאצי, אלא עולים "הם וכל אשר להם", דהיינו, הם וכל המקושרים אליהם.

ומובן שהדבר תלוי בגודל התקשרותו לנשיא, דאם קשור רק במעשה ולא בדבור ובמחשבה, אזי הנשמה שלו קשורה חלקית ברבי, דאם אדם מדבר דברים בטלים למשל, הוא מנתק את התקשרותו ברבי, וכמו בהתקשרות האדם לקב"ה, שאם אדם מדבר דברים בטלים, הוא מתנתק מהקב"ה ונפרד מאלקות, ואם נפרד מאלקות, הוא נפרד גם מהנשיא, דלא ייתכן להיות נפרד מאלקות וקשור לנשיא, כי הנשיא הוא ענין אחד עם אלקות וממילא ע"י כל דבר שעושה נגד השו"ע הוא נפרד גם מהרבי.

אלא, שלאמיתו של דבר, הנשיא הוא הראש והוא מעלה ומתקן את כל העולם, גם מי שלא מקושר אליו, דבעצם כולם מקושרים אליו, דכל האברים מקושרים לראש, וכל ההבדל הוא רק אם זהו קשר גלוי או נעלם, וככל שהקשר יותר בהעלם, נרגש בו פחות חיות, ועד"ז לאידך, ומרובה מידה טובה, שככל שהאדם מתקשר יותר לנשיא, הנשיא מעלהו ומתקנו במידה רבה יותר, וזה ענין התיקון בעבודת האדם, להגדיל את מידת ההתקשרות לנשיא, שע"ז יהי' בו ענין התקון ע"י הנשיא, שיתקן אותו ואת חלקו בעולם ועד לתיקון כל העולם כולו.

וזהו גם מה שכ"ק רבינו דורש שהעבודה תהי' באופן של אורות דתהו בכלים דתיקון, דהיינו שאם יש לו קצת יש, שזה מגיע מהתהו, צריך לנצלו ולהשתמש בו בכלים דתקון כפי הכונה העליונה, כנ"ל בארוכה.



מספר הצומות במי שעבר ושנה ושילש

הרה"ח הרב יהושע ע"ה מונדישיין*
ירושלים עיה"ק תובב"א

באגרת-התשובה פ"ג מביא רבינו הזקן את מחלוקת חכמי המוסר האחרונים במי שחטא חטא אחד פעמים רבות, די"א שצריך להתענות את מספר הצומות השייך לאותו חטא, כפי מספר הפעמים אשר חטא (דומיא דקרנן חטאת שחייב להביא על כל פעם ופעם), וי"א דסגי בפעם אחת מספר הצומות השייך לאותו חטא (דומיא דקרנן עולה, דאפילו על כמה מצות-עשה מתכפר בעולה אחת).

ומסיים רבינו: והכרעה המקובלת בזה, להתענות ג' פעמים כפי מספר הצומות דחטא זה כו' והטעם הוא עפ"י מ"ש בזה"ק סוף פ' נח כיון דחב ברנש קמי קודב"ה זימנא חדא עביד רשימו כו' זמנא תליתאה אתפשט ההוא כתמא מסטרא דא סטרא דא כו'. לכך צריך מספר הצומות גם כן ג' פעמים. עכ"ל.

וכך גם במהדור"ק דאגה"ת: וקבלה בידינו מרבותינו ז"ל, שאפילו עבר עבירה [אחת] כמה פעמים די להתענות שלשה פעמים כשיעור אשר מבואר בפריהם לכל חטא ועון אשר יחטא. עכ"ל.

בדפוסים הראשונים של המהדור"ק (בתניא דזולקווא תקנ"ט ועו') נדפסה כאן הגה"ה בזה"ל: ועיין בתשובת חוט השני סי' מז, ובס' יסוד יוסף פרק יא. עכ"ל. בס' אהל-רחל (ח"א עמ' 54 ואילך) ביאר שהכוונה לס' יסוד-התשובה ולא לס' יסוד-יוסף, וגם נימק בכמה טעמים מדוע אין לייחס את ההגה"ה הזו לרבינו הזקן (הובאו דבריו בהע' לתניא מהדור"ק עמ' תקב).

ואכן מסתברא מילתא שבדבריו אודות ה"הכרעה המקובלת" ו"קבלה בידינו מרבותינו ז"ל" לא נתכוין אדמו"ר הזקן לס' יסוד-התשובה (שנדפס לראשונה בלבוב תקנ"ב), אבל מאותו ספר נוכל ללמוד מיהו זה שהכריע במחלוקת "חכמי המוסר האחרונים". שכן על פי האמור בסוף הקדמת המחבר "רובו אסף וקיבץ מספר קנה חכמה" להרב רי"ל פוחאוויטשער, ובנדו"ד מפורש שם בדבריו (בפרק יא): וכתב הרב בעל קנה חכמה בספריו הקדושים ה"ה בספרי כ"ח וס' ד"ח איך שהציע דבריו אלה לפני כבוד החכמים וגאונים דמדינת ליטא ולפני שאר הרבנים גדולי ישראל והסכימו לדבריו. עכ"ל.

* (מחשובי אנ"ש דירושלים עיה"ק. נולד בט' שבט תש"ז למשפחה דתית מתל אביב. למד ביישיבת היישוב החדש. בעקבות קשר מכתבים שניהל עם כ"ק רבינו נחשף לחסידות חב"ד ועבר ללמוד ביישיבת תומכי תמימים בכפר חב"ד, שם היה לתלמידו של המשפיע המפורסם הרב שלמה חיים קסלמן. נישא לאחר מכן לבתו של הרב ר' דוד ע"ה ברוומאן, יו"ר ועד כפר חב"ד. לאחר תקופת מגורים קצרה בכפר חב"ד, עבר לירושלים והחל לעבוד כספרן בספריה הלאומית. בד בבד עסק רבות בחקר משנת חב"ד ותולדות החסידות (מאמרים רבים בנושאים אלו פרסם בארבעת הכרכים של "כרם חב"ד" שערך והוציא לאור). כמו כן ערך כתבי חסידות של רבותינו נשיאנו וגדולי החסידים וכן בההדרת ספרי חסידות. במשך כארבעים שנה עסק בליקוט ורישום מדויק של מנהגי אדמו"רי חב"ד והשוואתם למנהגי חצרות אחרות ועדות ישראל. ובשנת ה'תשנ"ה כינס וערך מחדש את מנהגי החגים ומועדי השנה בשני כרכי "אוצר מנהגי חב"ד". בין הספרים הרבים שכתב\ערך\ההדיר: פלח הרימון, ספר המפתחות לספרים תורת לוי יצחק וליקוטי לוי יצחק, שבחי הבעש"ט, מגדל עז, אוצר מנהגי חב"ד, אגרות בעל התורת חסד, המאסר הראשון, המסע האחרון ועוד. נלב"ע בב' טבת - "זאת חנוכה" - תשע"ה לאחר מחלה קשה. תודתינו נתונה לבניו יחי' אשר הואילו למסור לנו הערת אביהם ע"ה להתפרסם מעל במה זו. המערכת.

והכוונה למ"ש רי"ל הנ"ל בספרו דברי-חכמים (האמבורג תנ"ב, שער התשובה דף כג, ג-ד): וצריך אתה לדעת, שאם חטא אדם חטא א' אפילו ק' פעמים וקיים דרכי התשובה כמ"ש, אין צריך לקיים הסיגופים והתעניות המסודרים לאותו החטא יותר מג' פעמים. והוא מוכח ממ"ש זוהר פ' נח . . . כיון דחב בר נש . . . זימנא תליתא אז אתפשט ההוא כתמא מסיטרא לסיטרא כדין כתיב נכתם עונך לפני . . . וכן הוריתי למעשה לכמה אנשים אשר יראת ה' נגע בלבם ונתחרטו על עונם חטאת נעוריהם ורצו לנהוג סדר הסיגופים ותעניות כמ"ש הרוקח וכתבי האר"י, ומענה בפייהם שאם ירצו לקיים כפי אשר מסודר לאותם החטאים על כל פעם ופעם זה אי אפשר, כי רבו פשעיו לאין מספר בכמה מיני חטאים שונים ומשונים. ולמען שמו הגדול ושלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה, נזדקקתי לדבריהם להורות להם הדרך ילכות בה לפי עניות דעתי, והוא כמ"ש שאין צריך לסיגופים יותר מג' פעמים לכל חטא. והסכימו לדברי המאורות הגדולים חכמי וגאוני אב"ד ור"י דראשי קהילות קדושות ליטא יצ"ו ושאר גדולי הרבנים חכמי ישראל. עכ"ל.

ועד"ז כתב גם בספרו כבוד-חכמים (ויניציאה ת"ס, דף לו, ב), ומסיים שם: והנראה בעיני כתבתי למען שמו הגדול ושלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה, והסכימו לדברינו חכמי וגאוני וראשי הקהלות ליטא יצ"ו בעת התועדות המדינה שהי' אז, ושאר גאונים וגדולי ישראל שהיו אז שם. עכ"ל.

גם ההסכמות לספריו ניתנו מ"הרבנים דחמשה ראשי קהלות מדינת ליטא בההתועדות קודש ק"ק חאמסק" בשנה תנ"א, רבני ד' קהלות ליטא בוועד חאמסק תל"ט, רבני ד' ארצות פולין בוועד יערסלב שנת ת"מ.

כך כתב גם הרב החיד"א בהגהותיו לס' חסידים (אות שצד): מכאן יש סמך למה שכתבו חכמי המוסר דמי שעבר עבירה אחת כמה פעמים, יעשה תיקון אותה עבירה כפי אשר הורה רבינו האר"י זצ"ל תלת זמני ובתלתא סגי. עכ"ל. והרי ספרי הרב רי"ל פוחאוויתשר ידועים היו היטב להחיד"א, ככתוב ב"שם הגדולים" שלו (מע' ספרים, ס' דברי-חכמים): וכל ספריו קדושים ומעוררים יראה וקדושה. עכ"ל.

וראה בס' תורת לוי יצחק (עמ' קעג) שהקשה על הזוה"ק הנ"ל מדברי הגמ' יומא (פו, ב) אדם עובר עבירה פעם ראשונה מוחלין לו, שניה מוחלין לו, שלישית מוחלין לו. ומתרץ די"ל שבזוהר מיירי כשלא עשה תשובה בפעם הראשונה והשניה, ואזי בפעם השלישית "נכתם עונך לפני". אבל בגמ' יומא מיירי כשעשה תשובה בפעם הראשונה והשניה, לפיכך מועילה התשובה גם בפעם השלישית. ומוכרח לומר כן, כי אם לא עשה תשובה כיצד מוחלין לו בפעם הראשונה והשניה. יעו"ש.



ב' מדריגות בבחי' פלא

הת' אוהד עזרא שיחי' אלפי
תלמיד בישיבה

מביא (ומבאר) דיוק כ"ק רבינו בד"ה וקיבל היהודים תרפ"ז שמקשה בלשון "פלא" דלא כלשון הרגיל בדרושי חסידות ומעיר שגם בהמשך 'החודש' תרס"ו מצינו כן \ מתרץ הקושיא שבד"ה 'החודש' ע"פ המבואר בהמאמר (וההמשך) בב' סוגי הנשמות ועפ"ז שולל לפרש שהכוונה שם הוא כב"וקיבלו היהודים" \ מביא שיש ב' פ"י בתיבת (ומדריגת) 'פלא'

א.

מביא (ומבאר) דיוק כ"ק רבינו בד"ה וקיבל היהודים תרפ"ז שמקשה בלשון "פלא" דלא כלשון הרגיל בדרושי חסידות ומעיר שגם בהמשך 'החודש' תרס"ו מצינו כן

בד"ה וקבל היהודים תשל"ח מביא רבינו מה שמדייק כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ (ד"ה זה תרפ"ז) על זה שבזמן הגלות "קבלו מה שהחלו כבר" במ"ת, שלכאורה הוא דבר "נפלא", שהרי במ"ת היו ישראל במעמד ומצב הכי נעלה וכו', משא"כ בזמן הגלות ובפרט בזמן גזירת המן היו במעמד ומצב ההפכי ממש, שהיו בתחתית הירידה, וא"כ איך זה שדוקא בזמן הגלות "קבלו מה שהחלו במ"ת"?

ומבאר רבינו שזה שנקט הלשון "נפלא" ולא "צלה" ב" וכיו"ב, כלשון הרגיל ברוב המאמרים, הוא מדוייק, כי עניין זה שבוה"ג קבלו מה שהחלו בזמן מ"ת הוא בבחי' ומדריגת "נפלא". ועניין 'נפלא' הוא כמבואר בדרושים עה"פ "לא נפלאות היא ממך ולא רחוקה היא", דחלוקים "נפלא" ו"ריחוק", שריחוק וקירוב הם בערך זל"ז, משא"כ 'נפלא' מורה על הפלאה והבדלה "ועד שהוא פלא לגביו", שהו"ע שבאין ערוך לגמרי. ובספירות בחי' 'פלא' מובא שהוא בחי' הכתר, ובפרטיות בחי' פנימיות הכתר, שהוא באי"ע לגמרי לכל סדר ההשתלשלות.

ולכאורה יש לבאר זה בב' אופנים, א: זה שדוקא בזמן הגזירה, "כתית", באים לבחי' ה"מאור", "עצם הנשמה", זהו מבחי' פנימיות הכתר, היינו שזוהו"ע הבא ממדריגה שלגמרי שלא ע"פ טבע (הוא "באי"ע לגמרי לכל סדר ההשתלשלות"). והסיבה שיש גילוי כזה, הוא, כי היהודי קשור בעצם נשמתו לבחי' זו. ב: ע"י עבודת התחתונים ומצד התחתונים, שבנ"י עמדו במס"נ שנה שלימה ולא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו וכו' עיי"ז באים לגילוי בחי' 'נפלא', פנימיות הכתר, ובאדם הוא בחי' עצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות. (כ"ה בד"ה זה מאות ה' ואילך). ומוכן שאין ב' אופנים אלו סותרים זל"ז אלא אדרבה משלימים זה את זה. וק"ל.

ויש להעיר מד"ה החודש תרס"ו (ע' ר"ו) שמביא הפסוק 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו' ומבאר שמשמע שאשר לא עבדו אינו רשע אלא מקיים המצוות ואינו עובר ח"ו על ל"ת ובודאי יש בו ג"כ אהו"ר². ומקשה וזה"ל "וזה פלא, דמאחר שמקיים כל המצוות ובודאי יש בו ג"כ אהו"ר .. איך יקרא "אשר לא עבדו"?!", וגם כאן לא נקט הלשון הרגיל (ברוב המאמרים) 'צלה' ב' אלא לשון "פלא", ויש לעיין הטעם בזה.

(1) בהוצאה החדשה.

(2) ולכאורה דלא ככפ"ט בתניא. ואכ"מ.

ב.

מתרץ הקושיא שבד"ה 'החודש' ע"פ המבואר בהמאמר (וההמשך) בב' סוגי הנשמות ועפ"ז שולל לפרש שהכוונה שם הוא כב' וקיבלו היהודים

והנה הקושיא ד"אשר לא עבדו" אינו מתרץ בפירושו במאמר זה וכן לפי הנראה גם בכל ההמשך. אבל משמע לכאורה שזה מתורץ ע"פ מה שמבאר בהמשך המאמר שישנם ב' סוגי נשמות: א) נשמות דאצי' (דו"א, דדכורא, דמ"ן, דזרע אדם). ב) נשמות דבי"ע (דמלכות, דנוקבא, דב"ן, דזרע בהמה). ושניהם נמשכות מאצי', רק שהחילוק ביניהן הוא שנשמות דאצי' גם בירידתן למטה הן בבחי' אצי' משא"כ נשמות דבי"ע בירידתן למטה משתנות בעצם מהותן ונעשים בבחי' בי"ע, עיי"ש. ולכן נשמות דאצי' הן בבחי' בנינים ונשמות דבי"ע בבחי' עבדים (עיי"ש באריכות, וכן בכללות ההמשך).

ולכאורה י"ל שבביאור הנ"ל מתורצת הקושיא (איך שייך שאדם מקיים תומ"צ בשלימות וגם יש לו אהוי"ר ומ"מ "לא עבדו"), כי להיותו נשמה דאצי' ה"ה מקיים תומ"צ ויש לו אהוי"ר בטבעו ואינו צריך להתייגע ולעבוד ע"ז, ולכן נקרא "אשר) לא עבדו"³.

ועפ"ז דחוק קצת לומר שגם כאן הלשון "וזה) פלא" מרמז שענין זה הוא בבחי' פלא', פנימיות הכתר, ענין שבאי"ע ולמעלה לגמרי מן הטבע, שהרי מהו ה'פלא' (כ"כ) שאדם יהיה נולד באהוי"ר בטבעו? ועל אף שאי"ז ע"ד הרגיל, מ"מ אין לומר ע"ז (לכאורה) שהו"ע של ה'פלאה והבדלה עד שהוא פלא לגבינו'?

ג.

מביא שיש ב' פי' בתיבת (ןמדריגת) 'פלא'

ויש להעיר ממאמר ד"ה כי תצא תרע"ג⁴ וזה"ל: "מופלא ומכוסה דאיהו אין כו', והיינו דמופלא ומכוסה שניהם בכתר רק דמופלא הוא פנימי' הכתר ומכוסה הוא חיצוני' הכתר כו' (ובמק"א אי' להיפך, ושרש הדבר במ"ש לא נפלאות היא ולא רחוקה שיש בזה ב' פי')."

[ולב' פי' אלו עיין ד"ה תקעו ותחילת ד"ה לך אמר לבי עת"ר. ד"ה ואשה אחת תשמ"ו אות ד' ואילך, ובמצויין שם בהערות (וראה שם הערה 37)].

היינו שתיבת 'פלא' יכולה להתפרש או פנימיות הכתר (עתיק) או חיצוניות הכתר (אריך). וא"כ אולי אפ"ל שהכוונה בתיבת 'פלא' שבתרס"ו היא לחיצוניות הכתר.

אבל, א) עדיין צ"ב מהו הקשר בין מדריגת 'לא עבדו', נשמה דו"א (כפי שנת"ל), לחיצוניות הכתר דוקא. ב) מדוע חשוב כ"כ לרבי נ"ע לרמז הענין הנ"ל, עד כדי כך שבשביל זה משנה מהלשון הרגיל בדרושי חסידות, (דהלא לא בכ"מ שמדובר בחסידות על חיצוניות הכתר משתמשים בלשון "וזה) פלא" וכדומה כדי לרמז שמדובר על חיצוניות הכתר)? דבשלמא בד"ה וקיבל היהודים, מובן מה שמרמז (בתיבת "נפלא") שמה שדוקא בזה"ג (וגזירות רח"ל) "קיימו מה שקיבלו כבר" במ"ת (כי קיום המצוות אז הוא במס"נ) הוא בבחי' פלא', פנימיות הכתר, כי בזה מתוסף ביאור ועומק בהענין דמס"נ ודרגת בני

3) וכ"פ הרה"ח ר' ז. ג. בספרו "שיעורים בחסידות" (ע' 42).
4) המשך תער"ב ח"א ע' שעד.

בוה"ג. אבל במה שמבואר ב'החודש', מאי נפק"מ כ"כ שזהו בדרגת הכתר (חיצוניות הכתר) שצריך לשנות מהרגיל בדרושים?

וצע"ק, ותן לחכם ויחכם.



ביאור בתניא פרק כ"ט

הת' שמואל שיחי' גלובובסקי

שליח בישיבה

מביא דברי אדה"ז בריש פרק כ"ט אודות פתיחת הלב ע"י ביטוש עצמו
 ו יפרש ב' ביאורים בהבנת לשון אדה"ז "וגם ירעים עליה" ואילך ומקשה
 על ביאור הב' מקדים ביאור כ"ק רבינו בפשט הפרק ועפ"ז מבאר באופן
 חדש

א.

מביא דברי אדה"ז בריש פרק כ"ט אודות פתיחת הלב ע"י ביטוש עצמו

בפכ"ט בתניא מבאר העצה לטמטום הלב אשר לאדם שאינו מאיר אצלו 'נהורא דנשמתא' – אזי
 'מבטשין ליה'. דהיות והסיבה שאין מאיר אצלו היא מצד גסות הקליפה המסתרת ומחשיכה את האור
 דנפש האלוקית, לזאת צריך להשפילה ולבטשה עד עפר ובלשונו: "אך עוד אחת צריך לשית עצות
 בנפשו' הבינונים אשר לפעמים ועתים רבים יש להם טמטום הלב שנעשה כאבן ולא יכול לפתוח לבו
 בשום אופן לעבודה שבלב זו תפלה. וגם לפעמים לא יוכל להלחם עם היצר לקדש עצמו במותר לו..
 היא העצה היעוצה.. אעא דלא סליק ביה נהורא מבטשין ליה כו'. פי' נהורא דנשמתא שאור הנשמה
 והשכל אינו מאיר כל כך למשול על חומריות שבגוף" (עכלה"ק).

ומבאר דמבטשין את הסט"א ע"י שמבטש האדם א"ע, כיון שע"י לב נשבר (דהאדם) אזי רוח נשברה
 (הס"א).

והסבר הקשר בין שבירת עצמו לשבירת הסט"א הוא, דכיון שהעצם עצמו בבינונים הוא הקליפה כי
 נפשו החיונית בתקפה כתולדתה, ע"כ בשבירת לבו נשברת הקליפה והסט"א ד'היא היא האדם עצמו
 בבינונים'.

ומבאר כו"כ פרטים בהתבוננות האדם להביא לשבירת לבו. ובקיצור:

הא' – בזה שביכולתו להתאוות תאוה אפילו לדברים האסורים נגד רצונו ית', שבזה הוא גרוע
 ומשוקץ מבע"ח הטמאים.

הב' – טומאת נפשו בח"נ.

הג' – גם מי שהוא נקי מח"נ, שישים על ליבו כל מחשבתו ודיבוריו ומעשיו מיום היותו מה שהיו
 מצד הקליפה שנעשה מרכבה טמאה לקליפה בעת ההיא שחשב או דיבר או עשה בענינים אלו.

הד' – ישים אל לבו רוב חלומותיו שהם הבל ורעות רוח משום שאין נפשו עולה למעלה.

ב.

פרש ב' ביאורים בהבנת לשון אדה"ז "וגם ירעים עליה" ואילך ומקשה על ביאור הב'

והנה אח"כ כותב אדה"ז בזה"ל: "והנה כל מה שיאריך בענינים אלו במחשבתו וגם בעיונו בספרים להיות לבו נשבר בקרבו ונבזה בעינו נמאס ככתוב בתכלית המיאוס ולמאס חיי ממש הרי בזה ממאס ומבזה הס"א ומשפילה לעפר ומורידה מגדולתה וגסות רוחה וגבהותה שמגביה את עצמה על אור קדושת נפש האלקית להחשיך אורה".

ומוסיף מיד לאחרי זה וז"ל: "וגם ירעים עליה בקול רעש ורוגז להשפילה כמאמר רז"ל לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר שנאמר רגזו וגו' והיינו לרגזו על נפש הבהמית שהיא יצרו הרע בקול רעש ורוגז במחשבתו לומר לו אתה רע ורשע ומשוקץ ומתועב ומנוול וכו' ככל השמות שקראו לו חכמינו ז"ל באמת".

והנה בהבנת דברי אדה"ז דמוסיף "וגם ירעים עליה וכו'", ניתן לבאר בב' אופנים:

הא' - דקאי על מה שכתב לפני זה, דמי שהתבונן בכל ד' מיני ההתבוננות הנ"ל ולא פתח את לבו, הנה ע"ז מוסיף שאזי צריך להרגיז על נפה"ב ברוגז המחשבתו וכו' אתה רע ורשע וכו'. היינו שעליו להעלות דרגה באופן חומרת הביטוש¹. ולפי"ז אין הוספה זו מוכרחת לכאו"א אלא היא עצה לאדם שלא הצליח לשבור את לבו מההתבוננות שלפנ"ז.

הב' - דהוי דרך נוספת לשבור את לבו (ואי"ז קאי על לפנ"ז²). והדרך הנוספת שמבאר עכשיו היא שכאן קאי שהאדם מגיע למצב עמוק הרבה יותר - שמעורר את נפשו האלוקית וע"י הנפ"א הוא צועק על נפש הבהמית שמהקליפה³. ופשט זה מוכח מהלשון "ירעים עליה (ולא על עצמו) וכו' לומר לו אתה (ולא אני) וכו'". ומובן ג"כ מסברא שאינו קאי כאן על נפה"ב כמהות האדם עצמו דא"כ מה לו לרגזו בקול רעש? והרי זהו הוא הוא בעצמו, דהיינו לומר לעצמו את האמת ומה יועיל הרעש שבוה⁴?

ונקודת החידוש בדרך זו היא, דעד עכשיו התבונן האדם במהותו שהוא קליפה, דהיינו שמבאר שמהותו של האדם היא נפש הבהמית. ועכשיו קאי בעומק יותר שמעורר בעצמו מהותו האמיתית שהיא נפש האלוקית וע"י הוא מרגיז על נפה"ב, ואי"ז כ"א שמהותו הגלויה וההיצונית היא נפה"ב.

(1) כן מביא בספר 'פניני התניא' בשם המשפיע ר' מענדל פוטערפאס ע"ה.
 (2) ולכאורה מוכח מזה שנקט דברים אלו לאחר הסיכום בלשונו לפנ"ז "והנה כל מה שיאריך וכו'", דאם הוי המשך לפרטי ההתבוננות שלפני זה הו"ל להביאו קודם לכן ולאחרי זה לסכם בלשונו "והנה כל מה שיאריך וכו'". ודו"ק.
 (3) כן מביא בספר 'המאור שבתורה' בשם החזור ר' יואל שיחי' כהן.
 (4) סברא זו מובאת ג"כ בספר ב'המאור שבתורה' בשם החזור ר' יואל שיחי' כהן.

ולכאור' בביאור הב' צ"ל, מנין לו להגיע לגילוי נפש האלוקית לרגוז על נפה"ב, והרי אינה מאירה אצלנו?⁵ ואדרבה ההתבוננות שלו היתה עד עתה שהקליפה היא מהותו וא"כ איך שייך להסביר לפתע שבלשון אדה"ז טמונה דרך חדשה שיגלה את נפה"א?⁶

ג.

מקדים ביאור כ"ק רבינו בפשט הפרק ועפ"ז מבאר באופן חדש

ויובן בהקדים ביאור כ"ק רבינו נשיאנו⁷ בפירוש דברי אדה"ז לעיל אשר הנפש הבהמית "היא היא האדם עצמו", דהפשט הוא דרך בגלוי ובחיצוניות מהותו הוא נפה"ב, אבל בפנימיותו ובאמת מהותו הוא הוא נפה"א ואי"ז אלא שהחיות נמשכת על ידי נפה"ב. והראיה שכל איש ישראל מוכן למסור נפשו על קידוש השם כי נפשו האלוקית היא עיקר מציאותו⁸, וכן מוכח מסברא מהרמב"ם המפורסם בגיטין "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" שמוכח דנפה"א אי"ז דבר נוסף עליו - דא"כ מה יועיל שיאמר רוצה אני - אלא שזה מהותו ו"רצונו האמיתי".

וי"ל הסיבה לזה שבגלוי מהותו הוא נפה"ב היא, מאחר דיודע שאלוקות אינו שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית"ש⁹, א"כ כשמדובר בבנינו שמרגיש את מהות עצמו (שהרי לא הפך שכלו ומידותיו לקדושה) ואינו נרגש שחיותו ומהותו קשורה רק לאלוקות במילא ה"ה דבר נפרד מהקב"ה כמו הקליפות¹⁰, אך בפנימיות מהותו הוא נפה"א ואי"ז כ"א שחיוי הבשריים באים מנפש החיונית.

ועפ"ז אולי יש לבאר את ב' האופנים בהמשך הפרק בהתבוננות האדם להביאו לשבירת לב. דבתחילה כיון שבהרגשתו הגלויה והחיצונית הוא נפרד כבי' ואינו בטל, אזי צריך להתבונן בכל ד' ההתבוננויות דלעיל היינו להסתכל על עצמו שמהותו העצמית היא נפה"ב.

אך מיד לאחר מכן שנשבר כתוצאה מזה, הרי מגלה הוא בעצמו את מהותו האמיתית שחיותו היא הנה"א, כיון שכעת עומד הוא במעמד ומצב שמאיר אצלו שמהותו האמיתית היא האלוקות, והראיה שעצוב ושבור ע"ז שהוא אינו במצב זה¹¹, וממילא כעת יכול להרגיז בקול רעש גדול על נפה"ב.

ולפי הנ"ל נפקא אופן שלישי (והוא לכאורה הקרוב לפשט) לבאר כוונת אדה"ז דמוסיף "וגם ירעים עליה בקול רעש ורוגז וכו'". היינו דאי"ז דרך חדשה בפ"ע נוספת על המבואר לפנ"ז (אופן הב' דלעיל), אלא הוא שלב נוסף המגיע בדרך ממילא בהמשך וכתוצאה מהשלב הראשון המבואר לפנ"ז, והוא שמתגלה מהותו הפנימית והאמיתית - הנפ"א, ועל ידה רוגז על נפשו הבהמית.



(5) ולכאורה זהו כל תוכן הפרק, לסייע לאדם להגיע לגילוי אלוקות בנפשו.
 (6) וראה בספר 'ביאור ר' שלמה חיים' שמקשה ג"כ קושיא זו, ומתריך מעין המבואר בפנים, אך ללא הסברה מורחבת בענין, ואדרבא מפשטות הלשון שם אינו מובן כל צרכו איך מתגלה נפשו האלוקית, ולפי המבואר לקמן בפנים ישנה אחיזה קצת בשכל להבין הדבר.
 (7) ראה לקו"ש חלק י' עמ' 103 הערה 24. לקו"ש חי"א עמ' 71 הערה 51.
 (8) וראה במראי מקומות בהערה הקודמת עוד ראייה לכך.
 (9) ראה תניא פ"ו, ואכ"מ.
 (10) תניא שם. עיי"ש.
 (11) ואף שזהו רק שייכות באופן שלילי, ששבור שאינו כדבעי עכ"ז הרי"ז ג"כ שייכות, ובפרט שלא שייך להצטער עד כדי שבירה על דבר שלא בערך. ואולי י"ל שיש כאן יותר שייכות מאשר מאד"ל "מקום מחשבתו (רצונו) של אדם שם הוא נמצא" שלכאורה שייך ג"כ בדבר רחוק יותר, אך כפשוט שאין זה מוחלט כלל כ"א סברא בעלמא, ויל"ע.

דרגת ה'שם' הוספה על העצם או לא?

הנ"ל

במאמר ד"ה קומי אורי תשל"ג (סה"מ מלוקט ג, עמ' רע"ג) מבאר את הפסוק "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". לאחר שמבאר אודות דרגת "מקור חיים" שיש לו שייכות לעולמות, מבאר דרגת "אורך" שהוא למעלה משייכות לעולמות. ומסביר ד'אור' הוא גילוי המאור ומעין המאור ולכן אינו מקור לשום דבר, הנה כאן בפרט, שנקט הפסוק "אורך" משמע דקאי על אור גבוה עוד יותר והוא אור הכלול בעצמותו.

ומבאר שם דעל זה אמרו רז"ל "עד שלא נברא העולם היה הוא ושמך בלבד" דקאי על אוא"ס שלפני הצמצום שהוא בגדר "שמו", ובלשון המאמר: "דכמו ששמו של האדם אינו מציאות כלל (גם לא מציאות דאור), וכל עניינו הוא מה שהאדם פונה לקוראים אותו בשמו, עד"ז הוא בהאור שלפני הצמצום, שאינו בחינת מציאות וכל עניינו רק שהוא שמו, הוא ושמך בלבד".

ובהערה 25 שם כתב וז"ל: "ראה סה"מ תקס"ב עמ' רפ"א בעניין היה הוא ושמך בלבד, ש"אור" הוא "התפשטות", משא"כ "שם" הוא "גילוי". דהחילוק בין התפשטות וגילוי הוא, דהתפשטות הוא שמתפשט חוץ למקומו, וכן באור שמתפשט בחלל העולם מחוץ להשמש, שהוא כמו חידוש והוספה על הדבר המתפשט, משא"כ "גילוי" הוא במקומו של הדבר המתגלה (ולא חוץ ממנו), ולכן אינה הוספה אמיתית על הדבר המתגלה (ראה סה"מ שם ע' רפ. סידור עם דא"ח ד"ה זכר רב טובך – מח, א ואילך). ובשוה"ג מוסיף: "ועד"ז הוא מה שהאדם פונה כשקוראים אותו בשמו, שעניינו הוא (רק זה) שהוא פונה. משא"כ באור, כמו אור השמש לדוגמא – נוגע בזה מה שנעשה אור לארץ ולדרים עלי', ולא זה שהשמש מתגלה".

והנה מהלשון בגוף ההערה "אינה הוספה אמיתית על הדבר המתגלה" משמע ש'שם' – גילוי הוי הוספה מסויימת לגבי האדם, ואי"ז כ"א שאינה הוספה אמיתית.

ולהעיר מהמשך תרס"ו במאמר ד"ה כי עמך מקור חיים (סה"מ תרס"ו עמ' רמ' ואילך) (בהוצאה החדשה)) דמבאר שם באריכות אודות עניין ה"שם" לגבי ה"אור" דהוא ושמך בלבד קאי בכללות על האוא"ס שלפני הצמצום, אך בפרטיות קאי על עצם האור הכלול בעצמותו שהוא עיקר עניין השם, משא"כ אור הגלוי שקודם עלות הרצון ובוודאי האור שלאחר עלות הרצון שהם כבר אור גלוי ואינו בגדר 'שם'.

ונקודת הענין המבואר שם, הוא ענין ה'יכולת' של הקב"ה, דעד שלא נברא העולם הי' הוא שמו בלבד, שמו קאי על בחי' ה'יכולת' להאיר אור. והוא כמשל השם שביכולתו של האדם לפנות לקוראים אותו בשמו, ואינו נחשב דבר נוסף כלל על עצמותו ית' כמו במשל האדם שאין השם הוספה כלל על עצמות האדם. וז"ל שם: "אבל עיקר בחי' שמו הוא כשכלול במאור שנק' שמו ולא אור, כי אור שייך לקורא כשהוא בגילוי, אבל בעודו בהעלם בעצמותו ממש שנק' רק יכולת כו'. ה"ז כמשל השם כשאין קורא לו והוא בפ"ע הרי אין השם כמו בחי' אור כו' ואין כאן רק מהות ועצמות האדם רק מה שביכולתו לפנות לקורא בשמו".

ופשוט החילוק בין ב' המקומות, דבתקס"ב (המצויין ב'קומי אורי' תשל"ג) קאי אדה"ז בדרגת השם איך שהוא כבר בגילוי, דהיינו איך שכבר ה'זולת' משתמש בו ע"מ לקרוא לאדם בעל השם וכלשונו של כ"ק אדמו"ר בשוה"ג (במאמר 'קומי אורי' תשל"ג): "מה שהאדם פונה כשקוראין אותו בשמו" דזהו אכן הוי הוספה מסויימת אלא שאינה 'הוספה אמיתית' (כלשונו בגוף ההערה), אך עיקר העניין ד'שם', היינו עצם היכולת שאדם ביכולתו לפנות לקרוא אותו בשמו – טרם שקראו בפועל – וכלשונו בסה"מ תרס"ו: "כמשל השם שאין קוראים לו והוא בפ"ע" – אינה הוספה כלל על עצמות האדם. וק"ל. ופשוט.



כולן שוין לטובה – שייך לכאו"א

הת' רפאל שיחי' זלצמן

תלמיד במכון סמיכה "עיון ההלכה"

מקשה על הנאמר במאמר ד"ה 'ויהיו חיי שרה' תשמ"ה \ מביא הנאמר בד"ה דבר אל כל עדת בניי קדושים ומבארם בדא"פ \ ע"פ הביאור הנ"ל מבאר הקושי במאמר 'ויהיו חיי שרה'

א.

מקשה על הנאמר במאמר ד"ה 'ויהיו חיי שרה' תשמ"ה

במאמר ד"ה 'ויהיו חיי שרה' התשמ"ה¹ מבאר הרבי את ההוראה הנלמדת מהמילים "שני חיי שרה" שכל חייה היו שווין לטובה ועד"ז כל יהודי יכול לפעול שכל שני חייו יהיו שווין לטובה.

וע"ז מקשה הרבי שאלה מתבקשת, ובלשונו הק': "וצריך ביאור דהוראה לאדם שייכת (לכאורה) בנוגע להווה והעתיד ולא נוגע להעבר, וכיון שידע איניש בנפשי מעמדו ומצבו בעבר, ומאי עביד באורתא ובהימים שלפנ"ז [ואפילו הענינים שעשה בשוגג הם מהתגברות נפשו הבהמית], איך שייך לומר לו הוראה שכל שנותיו (גם שנותיו שבעבר) יהיו שווין לטובה", עכלה"ק.

והיינו, שהרבי מדגיש שהוראה זו שייכת לכאו"א מישראל (גם אלו שהיו בעבר במעמדו מצב של היפך הטוב) שביכולתו לפעול שכל שנותיו שבעבר יהיו שווין לטובה. ולכאורה איך אפשר לצוות על דבר כזה?

וע"ז מבאר רבינו ובלשונו הק': "ויש לומר הביאור בזה, שע"י תשובה מאהבה משנים גם את העבר"², ולכן בכוחו של כל אחד (גם מי שחטא ופגם והעביר את הדרך) שכל שנותיו (גם שנותיו שבעבר) יהיו שווין לטובה". עכלה"ק.

ובמילים פשוטות: ע"י תשובה מאהבה יכול כל יהודי לפעול שינוי בעבר, עד שכל שנותיו יהיו שווין לטובה.

ובפשטות, כוונת רבינו היא ללשון אדמוה"ז בתניא פ"ז: "אא"כ יעשה תשובה מאהבה רבה כל כך עד שזדונות נעשו לו כזכויות". עכלה"ק. וכוונתו בפשטות שדווקא ע"י תשובה מאהבה רבה יכול להפוך

(1) ספר המאמרים מלוקט ח"ה ע' נ"ה

(2) ובלשון רבינו בהערה כאן "השב מאהבה נעקר עונו מתחילתו".

את עברו מזדונות לזכויות. וכידוע במעלת תשובה זו שהיא נעלית ביותר עד כדי כך שיכול להפך מזדונות לזכויות כמבואר בדא"ח בריבוי מקומות.

ולכאורה צריך להבין:

הרי כל הקושיא במאמר היתה שהוראה צריכה להתאים לכאו"א מישראל וההוראה היא שביכולתו של כאו"א לפעול, בשעתא חדא וברגעא חדא³, שכל שנותיו יהיו שווין לטובה. ועל כן גם הדרך לזה צריכה להיות דרך שמתאימה לכאו"א מישראל - בכל מעמד ומצב. וא"כ איך זה מתאים עם ביאור רבינו שהדרך להגיע ל"כולן שווין לטובה" היא ע"י תשובה מאהבה רבה - דרגה נעלית ביותר?⁴

ב.

מביא הנאמר בד"ה דבר אל כל עדת בני קדושים ומבארם בדא"פ

ואולי י"ל הביאור בזה בהקדם⁵ המבואר בד"ה "דבר אל כל עדת בני קדושים" תשכ"א⁶ שיוסף גילה את הכוונה הפנימית במכירתו, שע"י מכירתו הוקל לבני בגלות (ע"י שהיה "השליט על ארץ מצרים"). ועד"ז צריך כל יהודי לבקש מהקב"ה שלא רק שימחל לו על עוונותיו, אלא יתרה מזה "שיתגלה שהכוונה הפנימית דהחטאים היא המעלה דתשובה, וע"י שמתגלית הכוונה והתכלית דהחטאים, נהפכים הם לזכויות"⁷.

ובהערה 55 שם מחדש הרבי חידוש נפלא אשר אין הכוונה דווקא לתשובה מאהבה כנ"ל, אלא לכל תשובה. וכלשונו הק': "בתניא שם, דזה שזדונות נעשים כזכויות הוא בתשובה מאהבה רבה. אבל ע"פ מה שכתוב בתניא שם שהטעם על זה הוא "הואיל וע"י זה בא לאהבה רבה", יש לומר, דכיון שכל בעל תשובה (גם כשהתשובה שלו אינה מאהבה רבה) הוא נעלה יותר מצדיק .. הרי הטעם שבתניא "הואיל ועי"ז בא כו"ו הוא בכל הדרגות דתשובה, ולכן י"ל שבכללות, הענין דהפיכת זדונות הוא בכל תשובה, אלא שעיקר הענין הוא בתשובה מאהבה רבה". עכלה"ק.

ובשוה"ג מוכיח שמלשון הרמב"ם משמע שמדובר בכל בע"ת. וכלה"ק: "דמזה שבהדין שבע"ת הוא למעלה מצדיק אינו אומר שום תנאי מובן שמדבר בכל בעל תשובה. ועוד, דהטעם על זה שמעלת בע"ת גדולה יותר ממעלת הצדיקים הוא "מפני שהם כובשים יצרים יותר" וטעם זה הוא בכל בע"ת (ואדרבא, כשהתשובה שלו היא "באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה" (לשון אדה"ז בתניא שם) אינו כובש את יצרו). עכלה"ק.

ובמילים פשוטות יותר: מכיון שמעלת הבע"ת זהו כבישת היצר, מובן שזה שייך דווקא בתשובה רגילה ולא בתשובה מאהבה רבה, ששם אין ענין של כבישת היצר, כפשוט.

(3) ראה ההערה 25 במאמר.

(4) בפשטות השאלה במאמר היא על יסוד שלא שייך לשנות את העבר, וא"כ איך שייך לומר לאדם, ש"ידע בנפשי" מה שעשה בעבר, שיהיו "כל ימיו שוין לטובה", והרי הוראה היא לכאו"א? וע"ז מתרץ שיסוד הנ"ל אינו נכון כי ע"י תשובה מאהבה ביכלתו לשנות אפי' את העבר.

אבל ע"פ הביאור שבפנים יומתק הביאור במאמר. הערת המערכת.

(5) תודתי נתונה להרב שמואל פרסמן שליט"א שהעירני ע"ז.

(6) ספר המאמרים מלוקט ח"ה ע' רס"ג.

(7) שם.

ג.

ע"פ הביאור הנ"ל מבאר הקושי במאמר 'ויהיו חיי שרה'

ומכל הנ"ל עולה חידוש נפלא:

בכל תשובה של יהודי הפועלת אצלו תוקף בעזיבת החטא וכבישת היצר, פועל הוא בכך הפיכת הזדונות לזכויות. וההסבר לכך פשוט: מדריגה זו של "כובש את יצרו" באה ע"י החטאים שעל ידם יש לו את "יצרו", ובתשובתו שנהפך ל"כובש את יצרו" נהפכים הם לזכויות.

ועפ"ז אתי שפיר במאמר דידן ההוראה השייכת לכאור"א מישראל: כל יהודי ע"י עבודת התשובה (בשעתא חדא וברגעא חדא) יכול לפעול שכל שנותיו יהיו לטובה כולל העוונות שבהם, ע"ז שעושה תשובה ומתעלה לדרגת "כובש את יצרו", שבזה מהפך את הזדונות לזכויות ונמצא שכל שנותיו שווין לטובה.

ומה שמדגיש רבינו במאמר דידן הוא שפועלים זאת ע"י תשובה מאהבה ולא בכל תשובה שזהו משום שעיקר עניין הפיכת הזדונות לזכויות הוא בתשובה מאהבה רבה (וכבסיום ההערה בד"ה 'דבר אל כל עדת בני קדושים' הנ"ל).



המשכת שנות חייו של דוד המלך

הת' ראובן שיחי' טימסיט
תלמיד בישיבה

מובא בסהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך¹ מהמדרש² בנוגע לחייו של דוד המלך שכאשר הראה הקב"ה לאדה"ר דור דור ודורשיו וראה את דוד שהי' בר נפלא (היינו שאין לו קיום) נתן לו אדה"ר מחייו שבעים שנה וע"כ חסרו משנותיו של אדה"ר שבעים שנה.

וממשיך הצ"צ ומביא מהזוהר³ שגם האבות נתנו לו שבעים שנה - 'אברהם שבק לי' חמש שנים, דהוה לי' לאתקיימא מאה ותמנין שנים, ואתקיים מאה ושבעים וחמש שנים חסרין חמש. יעקב הוה לי' לאתקיימא בעלמא כיומא דאברהם, ולא אתקיים אלא מאה וארבעין ושבע שנים חסרין תמניא ועשרין. ויוסף דאתקיים מאה ועשר שנים, הוה לי' לאתקיימא קמ"ז שנים כיעקב, וחסר מנהון תלתין ושבע שנים. הא שבעין דשבקו לי' לדוד מלכא לאתקיימא בהון' עכ"ל.

ושואל הצ"צ: היות ואדה"ר נתן לו שבעים שנה וכן האבות נתנו לו ג"כ שבעים שנה (שנחסרו משנותיהם) מדוע לא חי דוד המלך מאה וארבעים שנה כפי מספר השנים אשר נתנו לו כולם יחד?

ומבאר בזה שהשבעים שנה של אדם הראשון הם בבחינת חכמה עילאה. והשבעים שנה של האבות הם בבחינת חכמה שבמידות - חכמה תתאה.

(1) ע' 216. וכן מובא בכ"מ.

(2) במדב"ר פי"ד, יב. ילקו"ש בראשית רמז מא.

(3) זח"א קס"ח, א.

והנה במאמר ד"ה "ויחי יעקב" תשכ"ז⁴ מבואר בנוגע לשאלה הנ"ל שהשנים שאדם הראשון נתן הם בבחי' דעת תחתון, והשנים שהאבות נתנו הם בבחינת דעת עליון.

ואינו מובן דהרי הצ"צ הסביר כנ"ל ששנותיו של אדה"ר הם בבחי' חכמה עילאה ואין זה דעת תחתון אלא דרגא נעלית מזה, ומה שהאבות נתנו זהו בבחי' תחתונה יותר - חכמה תתאה. ומהביאור הנ"ל משמע להיפך שבחי' השנים שהאבות נתנו לדוד (דעת עליון) גבוהה יותר מבחי' השנים שנתן אדה"ר (דעת תחתון)?

ואולי יש לבאר שבדרך מצוותיך הביאור בכללות העניין והצורך דנתינת שנים לדוד, שזהו מפני שהדיבור מצ"ע כלול בחכמה ובכדי שיהי' הדיבור במציאות צריך להיות המשכה נעלית יותר וזהו המשכה מאדה"ר לדוד שיהי' בבחי' מציאות, אך אין זה מספיק עדיין למלוכה שצריכה להיות באופן דמלך במשפט יעמיד ארץ, דנוסף לעצם ענין מציאות המלך והמלוכה צ"ל במלך החכמה בהנהגת המלוכה ע"פ חסדים וגבורות וזהו תוכן ההמשכה מהאבות עיי"ש.

ועפ"ז אולי יש לומר שהמשכת אדה"ר המבואר בדרמ"צ הוא כעין נתינת כח לעצמיות החכמה משא"כ בשאר מקומות מבואר החיות שנמשך מאדה"ר למלוכה דדוד.



השייכות דאתכפייא לפורים

הת' שמואל שיחי' עלוש

תלמיד בישיבה

בגמ' ע"ז דף י"ח ע"א "תנו רבנן כשחלה רבי יוסף בן קיסמא הלך ר' חנינא בן תרדיון לבקרו, אמר לו חנינא אחי אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה שהחריבה את ביתו . . ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים . . אמר לו מן השמים ירחמו, אמר לו אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש. אמר לו רבי מה אני לחיי העולם הבא, אמר לו כלום מעשה בא לידך, אמר לו מעות של פורים (שהנחתים לסעודת פורים – רש"י) נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים. אמר לו א"כ מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי", ע"ש.

ובתורה אור פרשת תולדות דף י"ט סוף ע"ב "ובזה יובן מעשה דר' יוסי בן קיסמא עם ר' חנינא בן תרדיון . . וא"ל ר"ח מה אני לחיי עוה"ב. וא"ל כלום מעשה כו'. והשיבו מעות פורים וכו' וחלקתים לעניים, ע"כ. ולכאורה מאוד תמוה שאלתו מה הוא לעוה"ב אם הוא מוסר נפשו על קדוה"ש שהיה מקהיל קהילות ברבים לא יהיה לו עדיין חלק לעוה"ב. וגם מה שאל ר' יוסי כלום מעשה בא לידך . . אך הענין שהיה ר' חנינא בן תרדיון מסופק בעצמו ענין מסירת נפשו בשביל עסק התורה אם הוא באמיתות לש"ש בלבד, אף שהיה צדיק מפורג ולומד לשמה באמת מ"מ לפי שיש בנ"א שמצד טבעו . . כל לבבו אל לימוד החכמות ולהיות מחשבתו ולבו ושכלו דבוק בהן. והראיה מהפילוסופים מהאומות הקדמונים

(4) תורת מנחם חמ"ח עמ' 392. וכן ראה ד"ה ויחי יעקב תרכ"ח וד"ה החודש תרס"ה. ובכ"מ.

שהיו שרים גדולים לא יחסר להם כל מעדני עולם. היו עוזבים כל תענוגים ועוסקים בכל לבנם ותשוקת נפשם בלימוד החכמות כל היום והלילה אין מחשבתו פנויה. ולהבין ולהעמיק בענין החכמות... וזה אינו להם מצד אמונתם שהם היו גוים עובדי כוכבים שאין להם שום הכרח ואמונה שיגרום להם סבת עסקם בחכמותיהם. . כ"א מצד מזג טבעם. . ויש מהם נולד במזג אחר שלא יתאוה ויחשוק לחכמות אף כי יפים. . רק אחר שרירות לבו. . לזאת תכלה נפשו וסיבת זה הוא מצד המרות. יש שגובר בו מרה לבנה שאין ביכולתו לצמצם מחשבתו בדבר א' אף שהוא שכלי ולא יתענג בו כלל. ויש שגובר בו מרה שחורה בתולדתו תשתוקק נפשו מאוד אל החכמה כל חפציה לא ישוו בה. . ולפיכך ר"ח ב"ת היה ירא שמא גם מצד טבעו גופני' גורם לו מסירת נפשו בעד החכמה אף שבוודאי אינו אלא מעט מזעיר מ"מ אין זה לה' לבדו כו'. ושאל מר' יוסי האיך הוא משיג בו, אם הוא מנוחלי העוה"ב שאין בלבו אלא אחד כו'. והשיב זה לא יבורר כ"א אם בא מעשה לידך. פי' ניסיון שהחילוק בו שאם הוא מצד טבע הגוף אף שיחשוק חשק נפלא עכ"פ לא יגיע למס"נ כו' ואמר לו שמעות של פורים כו' שהוא ענין פיזור ממון שזה אות ומופת שאין במס"נ שלו אפילו שרש המרה כו'. . לכן השיבו א"כ מחלקך יהא חלקי שמזה מובן שמס"נ על התורה הוא רק לפי שאין בלבו אלא אחד ואין בו תערובת טבעית כלל... "עיי"ש בתו"א"?

(1) יל"ע קצת בפירושו שורה זו שמצד הטבע לא יגיע למס"נ, דהרי רחב"ת למד תורה בריים במס"נ (וכמ"ש בתחילת הקטע "אם הוא מוסר נפשו על קדוה"ש. . מסופק בעצמו ענין מסירת נפשו. . שמא גם מצד טבע גופו גורם לו מסירת נפשו") ואעפ"כ חשש שמעורב בזה טבעו, וא"כ מהו שאומר כאן "שאם הוא מצד טבע הגוף... לא יגיע למס"נ" (ופשוט שאינו מתכוין לומר שמצד הטבע א"א להגיע לאמינות ענין המס"נ [ראה לקו"ש ח"כ וירא ג' סעיף ה' ובהמצויין שם בהערות] דאין זה מתאים להלשון "עכ"פ לא יגיע למס"נ", ועוד [והוא העיקר] שאין זה מתאים לכל התוכן המדובר כאן, ואין להאריך בדבר הפשוט)? ויל"ע. ועיי'ן לקמן סוף הערה 6 לביאור בדא"פ.

(2) בלקו"ש ח"ט' הוספות כ' מר-חשון עמ' 503 "דער לימוד התורה דארף זיין ביגיעה דוקא. ועל פי זה, ער קומט בעטן חשק אויף לערנען, גיט ער דאך אוועק א גוואלדיקע מעגליכקייט. אז ער האט 'זוכה געוואען' און האט ניט קיין חשק, און וויל טאקע שטארק ניט, און גאר שטארק ניט, איז אז ער וועט לערנען מיט קבלת עול און יגיעה וועט ער צוקומען צו עדן, גיט ער אוועק גן עדן און עדן און אלע ענינים און בעט ער זאל האבן חשק". ולהעיר שהלשון הוא "גיט ער אוועק גן עדן" (אף שמקודם הוזכר רק "עדן" ולא "גן עדן") וע"ד לשון ר' חנינא בן דוסא "מה אני לחיי העוה"ב". (והלשון 'גן עדן' מתחלף עם 'עוה"ב' כדמוכח ממה שאמר ר' יוחנן בן זכאי בברכות דף כ"ח ע"ב "...שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי" ובדרך חיים שער התפילה דף פ"א ע"ב [הובא להלן הערה 6] מסביר שספיקת ריב"ז "באיזו דרך מוליכין אותי" היא היא ספיקת ר' חנינא בן תרדיון "מה אני לחיי העוה"ב", וז"ל שם בדרך חיים "ולזה אמר מה אני לחיי העוה"ב וכמו ריב"ז שהיה יחיד בדורו... ואמר לפני מותו איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי כו' ואיך היה ספק בנפשו. . אך מצד התבררות נפשו הטבעית לא ידע פן צריך לבירור בגיהנם לטהר מכל לכלוך גופני שנאחו בעבודתו בתפלה ותו"מ שלא לה' המה כלל או רק טבעיות").

להעיר גם מהגמ' לעיל שם דף י"ז ע"ב "דאמר רב הונא כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה- (שנאמר וימים רבים לישראל ללא אלקי אמת) והיינו שחסר בה'אלוקות' שבתורה מכיון שלומד רק מצד תאוותו ולא מצד רצון ה'. ולהעיר מהלשון בסה"מ תש"ג ד"ה כה אמר ה' סעיף ל"ז (ריש עמ' 106) "דעול תורה היא הידיעה שהתורה היא חכמתו ית'. . אבל זה מי שהתקרב. . הנה התורה היא אצלו רק חכמה בלבד, "ע"ש. ועפ"ז לכאורה אפשר לתרץ קושיית המהרש"א בח"א ששואל "יש לעיין דמשמע שהיה שם מיהת עסק התורה ובסיפיה דהאי קרא כתיב וללא תורה..." [ויתרצו שלצדדין קאמר לכאורה קצת דחוק הוא] ועפ"י הנ"ל י"ל דאע"פ שלומד תורה אבל מכיון שזהו מצד טבעו ולא מצד עבודת ה' לכן זהו "ללא תורה" וק"ל.

להעיר מהגמ' שם בדף י"ז ע"ב שר' חנינא בן תרדיון אמר "שאתה עסקת בתורה ובגמילות חסדים ואני לא עסקתי אלא בתורה בלבד. . והתניא אמר לו מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים. מיעבד עבד כדבעי ליה לא עבד". ולכאורה צע"ק, דהרי לפי הביאור בתו"א ר' חנינא בן תרדיון עבד שלא כפי טבעו וכו' וכאן הגמ' עסקתי

מתרץ ש"כדבעי ליה לא עבד" (אבל להעיר מהענין של "חטא מלשון חסרון" שפשוט שאינו מצד איזשהו ענין של התגברות נה"ב [שהרי על אלו שאומרים 'חטא מלשון חסרון' אין שייך התגברות נה"ב] ואפילו באונס אינו שייך – ראה ד"ה ועשית ציץ עת"ר עמ' קס"ב ובכ"מ, וראה גם לקו"ש חל"א עמ' 177 הערה 4 [ופשוט שיש חילוק בין סוגי אונסים – ראה ד"ה א"ר אושעיה צדקה עשה הקב"ה בסה"מ מלוקט ד', אבל להעיר מהסיפור ע"ר ב.ב. (מובא באור החסידות להיכל מנחם תשנ"ט שנה ה' מדור 'סיפור') שלא הניח תפילין מחמת אונס גמור וכ"ק אדמו"ר נתן לו תיקון לזה], וראה גם מכתב כ"ק אדמו"ר שי"ל פרשת משפטים ש"ז (ע"י ועד הנחות בלה"ק), שמירושלמי משמע שזה שבאונס 'כמאן דעבד לא אמרינן' הוא חסרון גם בהאדם, והיינו שלא עשה מה שמצופה ממנו, ומשמע שאינו רק הענין של 'חטא מלשון חסרון' ע"ש, ולהעיר מלקו"ש ח"ד פרשת ראה ב' סעיף י' בסוגריים [ודא"ג לכאורה צע"ק ממה שמסופר בתורת מנחם פורים תשכ"א סעיף ט"ז ואכ"מ] וכן מלקו"ד ח"ב עמ' ער"ד, א] וא"כ ה"כדבעי ליה לא עבד" אינו מצד הנה"ב (ב) (ובלקו"ש ח"ב פרשת ראה סעיף ה' כותב 'אין תורה אור ברענגט ער פון ר' חנינא בן תרדיון וואס ער האט געטאן צוויי ענינים . . . און ער האט דאס געטאן מיט דעם זעלבן אופן . . . ביידע זאכן מיטן זעלבן חיות"), וראה גם לקמן סוף הערה 6, וצ"ע.

להעיר שכל הסיפור הזה הוא **בברייתא 'תנו רבנן כשחלה רבי יוסי בן קיסמא...'** (וכן לעיל שם בדף י"ז ע"ב [הובא בהערה הקודמת] **'והתניא'** אמר לו מעות של פורים נתחלפו לי...) והיינו שזהו לימוד דין והוראה (ויש לעיין בשאר הסיפורים שבש"ס אם הלשון הוא 'תנו רבנן' או שמובאים בסתם [ואף שכל סיפור (וכ"ש שבתורה מלשון הוראה) הוא הוראה וכו' מ"מ יש לחלק בין סוגי ההוראות, ואכ"מ] וכמו שמובן שיש חילוק בין הוראה הנלמדת ממה שראה או שמע [כידוע מהבעש"ט שיש ללמוד הוראה מכל דבר וכו'] לבין הוראה מסיפור הכתוב בתורה)).

ועד"ו כתוב בדרך חיים שער התפילה פרק ע"ד דף פ"א טור א' ואיך (בשינוי לשון), ובסוף טור ב' כותב שם וז"ל **'ולזה אמר לו כלום מעשה כו' וא"ל מעות ש"פ כו' שמזה מורה טבעו במרה לבנה שהוא הפזרנות...'** ע"ש. ומלשונו לכאורה משמע, שמהמעשה של פזרנות שעשה עם המעות פורים יש ראייה שטבעו היתה של מרה לבנה.

ולכאורה צ"ע בזה ובשתיים: א', לפי"ז יוצא דבר תמוה מאוד שר' חנינא בן תרדיון לא ידע אם טבעו הוא של מרה לבנה או של מרה שחורה, דהרי חשש שבלימוד תורתו מעורב מטבעו - טבע של מרה שחורה - ולבסוף התברר שטבעו אינו בכלל של מרה שחורה אלא של מרה לבנה?! וב', אם באמת לא ידע מהו טבעו א"כ מה באמת ההוכחה שטבעו היה של מרה לבנה?

ומחמת חומר הקושיות לכאורה מוכרחים לומר בדוחק, שכוונת הדרך חיים הוא לומר שמעשה הזאת של פיזור ממון **מראה על טבע של מרה לבנה** (אבל לא שזאת היתה **טבעו** של ר' חנינא בן תרדיון), אלא שבסה"מ תקס"ט עמ' כ"ג מפורש כאופן הא' וז"ל **'...וכאשר א"ל ממעשה פיזור הצדקה הבין בטבעו הגשמי שהוא פזרן...'** (וא"כ פשיטא יותר לפרש הכי גם בדרך חיים) והדרא קושיות לדוכתא (וכן אמר לי משפיע בישיבתנו הרב ש.פ. מה ששמע מהרב ח.י.א. שבס' הגלגולים כתוב שר' חנינא בן תרדיון היה גלגול של הניצוץ טוב שבשכם, וזהו שאמר שכם [בראשית ל"ד כ"א] 'והארץ הנה רחבת ידים לפניכם' [רחבת" ר"ת 'ר' חנינא בן תרדיון' (כל זה בס' הגלגולים), וברש"י שם כתוב [בד"ה 'והארץ הנה רחבת ידים'] 'כאדם שידו רחבה וותרנית...'], ומשמע שטבעו של רחב"ת היה של מרה לבנה [וכנראה שזהו בדרך רמז, כי עיין שם בהמשך הרש"י שה"ידו וותרנית" הוא משל למה שאמר שכם על הארץ, ועוד שמהו המקור לזה שמכיון שהוא גלגול שלו לכן יש להם אותו הטבע, ובפרט ששכם היה גוי וכמפורש בשער הגלגולים שם שהיה רק גלגול של הניצוץ טוב שבשכם]). (וראה בספר רשימת דברים [חיתריק] ח"ג [ובמהדורה החדשה לא מצאתיו] מדור אדה"ז סי' י"ג שאדה"ז אמר שמכיון שטבעו של רחב"ת היתה של מרה שחורה לכן עסק בתורה ברבים שזו היתה אתכפיה בשבילו משא"כ באם היתה טבעו של מרה לבנה היה מתעסק בתורה בצנעה מצד אתכפיה).

ולפי"ז, שטבע רחב"ת היה של מרה לבנה, מתחזק ביותר הקושיא דלעיל הערה 4 דאפילו במה שהיתה טבעו כדבעי ליה לא עבד" וצ"ע.

ואוי"ל בתירוץ הקושיא הב' (וכן להסביר מה שקשה לעיל בהערה 1 ולתרוץ גם מה הקשינו לעיל הערה 4) שזה שמוסבר בחסידות (מצויין לעיל הערה 1) שגם גוי יכול למסור נפשו, זה רק שייך כשמוסר נפשו בשביל איוו ענין של

ולכאורה יש לעיין מהו הקשר לפורים – שהענין של פיזור "שנתחלפו לו מעות" קרה דוקא בפורים – דלכאורה זה היתה יכול לקרות גם באמצע השנה ולמה מדייק הגמ' לומר שהיה בפורים?

ויש לבאר זה עפ"י המבואר בלקו"ש חט"ז פורים שיחה ב' סעיף ח', שבפורים היתה קבלת התורה – "קיימו וקבלו" – ומכיון שהחכמה (התורה) של הקב"ה היא בל"ג, והאדם הוא מוגבל, וגבול לגבי בל"ג הוא בא"ע, לכן בכדי שיהיה שייך שהאדם יקבל וישיג התורה צריך 'לצאת' ממציאיותו והגבלתו, ובלשון השיחה "האט געדארפט זיין דער ביטול השגה ודעת ביז צו הפשטת הגשמיות" (תרגום בלה"ק בהערה³), וזהו ג"כ הענין של "לבסומי עד דלא ידע" שמשתכר ויוצא ממציאיותו. ועפ"ז מבאר שם בסוף השיחה מה שהרמב"ם כותב שעדיף להרבות במתנות לאביונים מלהרבות במשלוח מנות וסעודות פורים מכיון שהמשמח לב האומללים "דומה לשכינה", כי 'נברא' הוא מציאות, וזה שיכול להיות בתנועה של יציאה ממציאיותו הוא מצד זה ש"דומה לשכינה", עיי"ש בכל השיחה בארוכה.

ועפ"ז יש לבאר בדרך אפשר מה שהסיפור של ר' חנינא בן תרדיון שנתחלף לו המעות וכו' קשור לפורים דוקא, כי "נל בתו"א, זה הראה שעבודתו את ה' אינו מצד טבעו ומציאותו, אלא שיוצא

השכלה או שיטה שיש לו וכדומה, אבל ברור שבשביל איזשהו חיסרון במידה אינו שייך מסירת נפש, וזהו הפירוש בתו"א "ניסיון שהחילוק בו שאם הוא מצד טבע הגוף אף שיחשוק חשק נפלא עכ"פ לא יגיע למס"נ" שזהו סוג של ניסיון שלא שייך בו מס"נ (אפילו אצל גוי), וא"כ מכיון שעשה הענין של פיזור ממון ובאופן של "כדבעי ליה לא עבד" מוכח שזו היתה טבעו, דאם אינו טבעו ועושה רק מצד רצון ה' א"כ איך לא עשה "כדבעי ליה", ומכיון שטבעו היה של מרה לבנה לכן ידע שבלימוד תורתו אינו מעורב שום ענין מטבעו (וליתר ביאור, אם היה רק ניסיון ששייך בו ענין של מס"נ א"כ עדיין לא היתה מוכח שאין מעורב בתורתו מטבעו). אלא שחזן מזה שאינו מתורץ הקושיא הא' יש בזה כמה דוחקים, וכבר קצרה היריעה להאריך בו יותר, ועוד חזון למועד.

ואולי יש לבאר (עכ"פ ע"פ פנימיות הענינים) עפ"ז דיוק במש"כ הרמב"ם בריש הלכות דעות, שבתחילת הפרק מאריך אודות מעלת המידה הבינונית, ובהלכה ו' (במהדורת פרנקל סוף ה"ה) ממשך וז"ל "ומצויים אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישירים שנאמר 'והלכת בדרכיו', כך נלמדו בפרוש מצוה זו מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון מה הוא נקרא רחום . . מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש... עכ"ל. ומשגרת לשונו משמע, שמ'והלכת בדרכיו" גם נלמד ש"מצויים ללכת בדרכים האלו הבינוניים", ולכאורה, מהלימוד של "והלכת בדרכיו" נלמד רק שמדות אלו של הקב"ה הם טובים ושהאדם צריך להנהיג עצמו בהם, אבל השיעור של מידות אלו – שצ"ל דוקא באופן בינוני ולא בא' הקצוות וכו' לא נלמד מהפסוק אלא יודעים מסברא (וע"ז מה שנלמד בסוטה י"ד ע"א מ'אחרי ה"א תלכו" ש"הקב"ה קבר מתים . . אף אתה קבור מתים" שבדאי אין לזה שיעור, אלא שבכל מקום דנים לפי ענינו כמה ממנו הוא המדה הרצויה) (וא"כ גם סדר הדברים היתה צ"ל הפוך, שיתחיל עם יסוד הדין שמצויים ללכת בדרכיו הנלמד מ'והלכת בדרכיו', ולאח"ז לומר שצ"ל דוקא במידה בינונית וכו' שזה יודעים מסברא)?

ואולי עפ"י המבואר בפנים י"ל (בדרך הרמז), שב' הקצוות של המידה מראים על הטבע של האדם (וכמו שמבואר בתו"א שבפנים שיש טבע של מרה לבנה וכו' שזהו ענין הפיזור, ומרה שוחרה הוא ענין הקמצנות – ע"ש שרמב"ם סוף ה"א "וכילי ושוע" שזהו קמצנות ופורנות) ועבודת ה' שלא כפי טבעו היא המידה הבינונית שלכן אינו נוטה לשום צד (ראה המובא לעיל סוף הערה 4 מלקו"ש ח"ב) וזהו הנלמד מ'והלכת בדרכיו" שצ"ל דוקא מידה בינונית (וע"ז המבואר לקמן בפנים מהשיחה שדוקא מצד "דומה לשכינה" שייך היציאה ממציאיותו וטבעו) (ועפ"ז יש גם לבאר מה שהרמב"ם מסיים "מה הוא נקרא קדוש אף אתה... והמפרשים הקשו (עיינ' ס' המפתח שברמב"ם פרנקל) שבדרשה זו אינו מופיע חלק זה של 'קדוש', ועפ"י הנ"ל יש שזהו כל הענין של מידה בינונית וכו' מצד ה"מה הוא . . אף אתה היה קדוש", וק"ל.

(3 תרגום חפשי ללה"ק: היה צריך להיות ביטול ההשגה והדעת ועד להפשטת הגשמיות.

מרגילותו והגבלתו, ועפ"י המבואר בשיחה הנ"ל הרי זהו כל התוכן והעבודה של פורים – קבלת התורה ע"י יציאה ממציותו⁴ 5.

ויש לקשר זה גם עם ענינה של 'שבת זכור', שהנתינת מקום ל"ויבוא עמלק" היתה ע"י "שרפו ידיהם מדברי תורה", ולכאורה הלשון "שרפו ידיהם" אינו מובן, דלכאורה הול"ל שרפו 'מוחם' או 'שרפו מד"ת' סתם וכיו"ב⁶?

אלא הוא הדבר שדיברנו, ש'מרה שחורה' הוא ענין של לימוד (ראש) ו'מרה לבנה' הוא ענין של פיזור ומעשה, וזהו "שרפו ידיהם מדברי תורה" שמרמז שלומד תורה לא מצד טבעו ותענוג שלו אלא מצד רצון ה' בלבד, וק"ל.



ביאור בד"ה וספרתם (לקו"ת) ע"פ הנחות הר"פ

הת' הלל שיחי' רסקין
תלמיד בישיבה

בלקו"ת פ' אמור ד"ה "וספרתם" מבאר אדה"ז ש"וספרתם לכם" הוא מל' 'אבן ספיר', מל' ספירות ובהירות, שעל האדם להאיר את עצמו בהאור שבע"ס העליונות. את זאת הוא מבאר ע"י ביאור ההקשר שבין פסח ושבעות עניין הרצו"ש ביחס לחפזון דיציאת מצריים לעומת התגלות אלוקות מלמעלמ"ט במתן תורה.

באות ג' במאמר ממשיך בהסבר על ההבדל בין "הנפת העומר" ו"ענין הספירה" שע"י זיכוך ובירור הנפש הבהמית, עולים ניצוצות הקדושה לשרשם ומקורם – דבר שימשיך גילוי מלמעלה, שדברי התורה – המשנה המדברת בפ"ך – היו "דבר הוי' ממש". שהוא גילוי רצונו למטה ממש על ידי שמתקשרת מחשבתו במחשבה העליונה.

ועפ"ז מבאר מארז"ל ש"כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו", ש"מאחר שהוא יש ודבר בפני עצמו אזי אף שמדבר דברי תורה אין זה דבר הוי' כלל ואין זה גילוי רצונו כלל. רק צריך להיות מקודם בחינת הרצוא וכו".

(4) ועד"ז יש לבאר הגמ' בסנהדרין דף ס"ד ע"ב "רבא אמר כמשוורתא דפוריא" וברש"י "רבא אמר כמשוורתא דפוריא . . כדרך שהתינוקות קופצין בימי הפורים שהיתה חפירה בארץ והאש בוער בו והוא קופץ משפה לשפה", שבוה מודגש ב' הפכים, מצד אחד האש שטבעו לעלות למעלה, ומצד שני הבור שהוא חפירה בתוך (ולמטה מ) האדמה, שזה מדגיש ב' הפכים ותנועות, ובבת אחת – שהאש היתה בתוך הבור (ולהעיר גם שתורה נקראת אש "הלא כה דברי כאש" וארץ הוא ענין של מעשה כידוע), וד"ל.

(5) וידוע גם דברי הרבי שמרדכי היה חסיד כי למתנגד "וואלט קיין מאל נישט איינגעפאלן מאכן א יו"ט פון עד דלא ידע" (הלשון אינו מדוקדק), וזהו הרי כל ענין החסידות לחבר הפכים – ראה לקו"ש ח"ה שיחה לי"ט כסלו שלכן צ"ל נמשך תמיד ע"ש, ולהעיר מד"ה וקיבל היהודים תשי"א במלוקט ג' (ובהשיחה שם מבאר שזהו ג"כ הענין של פסח, ולהעיר "מהרש"י הנפלא" [לשון כ"ק אדמו"ר באג"ק חי"א עמ' י"א] בתענית כ"ט "ימי נסים היו לישראל פורים ופסח" והיינו שפורים קשור לפסח) וידוע שכל המועדים עתידין ליבטל חוץ מפורים וכמבואר בחסידות – והיינו שהיא היא ענין הגאולה, ולהעיר מד"ה והיה עקב תשכ"ז בסה"מ מלוקט ב'.

(6) כן דייק בשיחת פורים תש"ג סעיף ג' ובד"ה ויבוא עמלק תשמ"ב ובכ"מ.

וסותם ואינו מבאר מדוע כאשר האדם הלומד אינו בביטול, לא תהיה התורה שהוא לומד בגדר 'דבר ה', ועוד, שמדגיש "שאינן זה גילוי רצונו כלל", והרי לכאורה ללא קשר למדרגת ובחינת האדם הלומד, כאשר שפתיו של היהודי מדובבת ומדברות בדברי תורה הרי רצונו וחכמתו של הקב"ה מלובשים בו באותה שעה (כמבואר בסש"ב פ"ה, ובכ"מ) ומדוע לא ייחשב זה לדבר ה'?

והנה דרוש זה מצינו בהנחת הר"פ¹ ("מאמרי אדמו"ר הזקן - הנחות הר"פ" ע' מ"ב) בכר"כ שינויים והוספות, ובחלק זה רשם: "...אין זה נקרא דברי אלוקים ר"ל שאין דברי אלוקים שבתורה מתגלים בו בנפשו, וזהו פי' "ואפילו תורה אין לו", שאין התורה שייכה לו, אשר ע"כ צריך להיות תחילה יציאת מצרים שהוא רצון מלמטה למעלה... כדי שיתלבש רצון העליון בדברים גשמיים ממש".

ובזה יתבאר מ"ש בלקו"ת שהלומד תורה ואינו בביטול, התורה שלומד אינה בגדר "דבר ה'", ועוד, "שאינן זה גילוי רצונו כלל", שהכוונה היא בנוגע להאדם, היינו שהתורה בעצמה ודאי שהיא בבחי' "דבר הוי'", רק שבנוגע להאדם אין התורה מתלבשת בו באופן ובבחינה דאלוקות, "דבר ה'", מאחר והוא מרגיש עצמו ליש ומציאות בפ"ע. ועי"ז שיקדים לכך העבודה ד"הניף את העומר" בביטול עצמו לגמרי להקב"ה, יוכל להגיע ל"מתן תורה", היינו שאור הוי' יאיר בו ממש מלמעלמ"ט בלימודו באופן של התלבשות.



מעלת לוחות האחרונות

א' התמימים

במאמר ויתן לך תרס"ו מביא כ"ק אדמו"ר נ"ע את דברי המדרש עה"פ "ויגד לך תעלומות חכמים כי כפלים לתושיה א"ל הקב"ה למשה אל תצטער על הלוחות הראשונות ששברת, שלא היו אלא עשה"ד לבד והלוחות השניות אני גותן לך שיהיה בהם מדרשות הלכות ואגדות" ע"כ דברי המדרש. ומקשה במאמר שלכאורה זה דבר פלא, כי הרי הלוחות הראשונות היו במדרגה נעלית הרבה יותר מהלוחות האחרונות, וכדברי הגמ' "אלמלא נשתברו הלוחות לא נשתכחה תורה מישאל, ולא היה אומה ולשון שולטת בהם", וא"כ למה בלוחות האחרונות קבלו הרבה יותר, מה שלא היה בלוחות הראשונות אע"פ שהם נעלות יותר.

ומקשה עוד שבגמ' בנדריים כתוב "אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע לבד, שנא' כי ברוב חכמים רוב כעס" שמזה מובן שמה שניתן ריבוי תורה זהו מצד החטא, ולכאורה אינו מובן דא"כ יוצא שחוטא נשכר, שמאחר שחטאו נתוסף להם תורה, אך הנה רש"י פירש "לפי שבעטו וחטאו נוסף להם רוח חכמה להטריחן יותר" אך מ"מ צריך ביאור כי בפועל ממש קבלו ריבוי תורה (אע"פ שהכוונה היא להטריחן יותר).

ובכדי לבאר כל הנ"ל מתחיל לבאר מהו ענינו של תורה בכלל, ומביא הפס' "אני הוי' לא שנית ואתם בני יעקב לא כיליתם" ומבאר שהנביא מתמיה איך יכול להיות ש"אני הוי' לא שינית" ואעפ"כ "אתם

(1) ידוע שדרושי הלקו"ת נרשמו ע"י גדולי תלמידי אדה"ז - ואחיו המהרי"ל בראשם - ובתוספת הגהות הצ"צ ואעפ"כ ידוע החביבות של רבותינו נשיאינו במעלת הנחות אלו, ולדוג' בהתוועדות פורים תש"כ (תו"מ ה'תש"כ ע' 435) ש"באותם הפעמים שרבינו הזקן ה' מתגלגל על הרצפה ("קאטשן זיך אויפן פאל") מרוב התלהבות באמצע אמירת המאמר, ה' גם הר"פ נשכב על הרצפה, כדי לקלוט עוד תיבה או כמה מדברי הרבי בשכבו על הרצפה, ומה שלא הצליח לקלוט, לא הוסיף סברא מדילי', אלא דילג או כתב כו".

בני" לא כיליתם", פי' שעיי"ו שמתבוננים שכל העולמות לא פעלו שום שינוי בהקב"ה היה צריך לגרום שיהיה הענין דכלות הנפש וא"כ איך שייך שעל אף ההתבוננות ד"אני הוי' לא שיני" אעפ"כ "לא כיליתם" - לא היה לכם כלות הנפש.

אך הסיבה למה באמת לא היה הענין ד"לא כיליתם" הוא כמו שהפסוק עצמו מרמז שמדובר כאן ב"בני יעקב", יעקב משרת "עקוב הלב מכל ואנוש הוא", דהיינו השם יעקב מראה על חלישות של הנפש, ולכן כיון שיש חלישות לנפש זה לא נותן מקום שהנפש תתפעל מהענין ד"אני הוי' לא שיניתי".

ולזה ניתנה התורה לישראל, כי התורה נקראת עוז, והיא תיתן עוז לנפש האלוקית לדעת מהחלישות שלה דהיינו החומריות והגסות שלה, והתורה ג"כ נקראת בשם תושיה שמתשת את כח הסט"א שמגיע מצד הגוף וכו'. יוצא שכללות ענין התורה הוא להוציא את הנפש מחומריותו וגסותו ולהטיש כח הסט"א.

וע"פ הנ"ל יובן למה בלוחות הראשונות היה רק כללי תורה (עשה"ד או חמישה חומשי תורה וספר יהושע לבד) כי אז לאחרי שישאל עמדו במעמד הר סיני הרי דפקה זו המתן ולכן היה מספיק להם כללי תורה לתת עוז לנפש האלוקית (כי עם ישראל היו במעמד ומצב נעלה), משא"כ אחרי שחטאו שאז חזרה זוהמתן צריכים יותר תורה (ריבוי תורה), וזהו לוחות אחרונות.

ובאופן אחר קצת, ובהקדים שכל ענין הפרטים שבתורה מגיע ממדריגה הרבה יותר נעלית מתורה שבכתב, כי פרטים שמגיעים באופן מפורט דוקא מגיע דוקא ממור"ס, ובחי' זו התגלתה דוקא בלוחות האחרונות כי בלוחות הראשונות שאז פסקה זוהמתן לא היו צריכים לברר (ולכן התורה לא צריכה להיות באופן של פרטים ממש וכו' שזהו ממור"ס שהוא מקור המברר בירורים), אבל בלוחות האחרונות שהיה אחרי החטא (וחזרה זוהמתן) ניתוסף להם הרבה פרטי תורה - כדי לברר בירורים עיי"ז, מכיון שחזרה זוהמתן.

וא"כ יוצא שזה שנותן להם ריבוי תורה זה לא בשבילם אדרבא זה בשביל הברורים כדי לברר את הברורים ובמילא כיוון שנותנים ריבוי תורה לברר בירורים ניתוסף להם מעלה אבל לא שמעלה זו זהו העיקר, וע"כ מובן גם למה דוקא בלוחות האחרונות היה ריבוי תורה.

אבל לכאורה עדיין צ"ב איזה נחמה יש למשה רבינו על שבירת הלוחות ("א"ל הקב"ה למשה אל תצטער על הלוחות ששברת שלא היו אלא עשה"ד לבד") מזה שנתוסף ריבוי תורה ("והלוחות שניות אני נותן לך שיהיה בהם מדרשות הלכות ואגדות"), הרי זה שניתוסף ריבוי תורה מגיע מזה שחטאו קודם שבירת הלוחות ולא קשור לשבירת הלוחות עצמם?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים מה שמבאר כ"ק רבינו בסה"ש ה'תשנ"ב, כי תשא (אות ד' ואילך), שהקב"ה קבע שבכל העינים שבעולם יש ג' עינים ושבלים א. ראש; ב. תוך (אמצע); ג. סוף, וכן הוא בלוחות שיש בהן ג' עינים אלו, א. לוחות ראשונות גילוי מלמעלה שהלוחות היה מעשה ומכתב אלוקים וכו'; ב. שבירת הלוחות (חטא העגל וכו'); ג. העלייה שמגיעה ע"י הלוחות האחרונות שבמידה מסוימת היא נעלת יותר מהלוחות הראשונות.

והמעלה שבלוחות האחרונות ושבירת הלוחות הראשונות היא, שענין לוחות הראשונות הוא גילוי מלמעלה ואין זה שמצד גדרי המטה או חזים במדריגה זו, שלכן היה שייך שבירה כי אין זה שייך להמטה

מצד ענינו וגדרו, משא"כ לוחות האחרונות שמגיעות ע"י עבודת האדם, "מעשה משה", עי"ז מגלים בעולם שכל ענינו וגדרו הוא "בשביל התורה", ולכן דוקא בלוחות האחרונות יש את המעלה של ריבוי תורה. זוהי מעלת שבירת לוחות הראשונות שיהיה להם (גם) המעלה של לוחות האחרונות, וכמו שחטא העגל היה כדי שיהיה להם אח"כ המעלה של תשובה, ע"כ תוכן הביאור.

וע"פ הנ"ל יוצא שכל זמן שהיה לוחות ראשונות לא היה יכול להיות הענין דריבוי תורה כי הענין דריבוי תורה הוא לברר את המטה והלוחות הראשונות "מעשה אלוקים המה" ולא מצד עבודת המטה.

ולכן כשהצטער משה רבינו על שבירת לוחות הראשונות נחם אותו הקב"ה עי"ז שרק אחרי שבירת לוחות הראשונות שייך ריבוי תורה ע"י לוחות האחרונות.



מרז"ל "מפני מה בניהם של ת"ח" בדא"ח

א' התמימים

במאמר ד"ה והחיות רצוא ושוב תרפ"ב¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את ההפרש בין תלמיד לבן שהבן הוא מעצמות מוח האב והוא בדומה אל האב ממש, וכמארז"ל² "האב זוכה לבן בנוי בכח ובחכמה כו'", עד שע"פ הרוב חושי הבן הם כמו חושי האב וכמובן ממארז"ל³ "מפני מה בניהם של ת"ח אינם ת"ח כו'". ומוכיח מזה שמזה שהגמ' מביאה טעם למה בניהם של ת"ח אינם ת"ח כמוהם משמע שבלי טעם זה היו צריכים להיות ת"ח כמוהם וממשיך שם "ואע"פ שאין האב לומד עם בנו מ"מ משתווים חושי הבן לחושי האב מפני שהוא עצמו ומהותו ממש וממילא צריכים להיות שווים שהרי הם עצם אחד משא"כ בתלמיד".

ובמאמר תקעו בחודש תרס"ד⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב שאינו בהכרח שתהי' התולדה בדומה ממש אל המוליד ואינו דומה ממש כמו אור ומאור, וכמו שפירש רש"י עה"פ⁵ "אברהם הוליד את יצחק" - 'שהיו ליציני הדור אומרים .. מה עשה צר קלסתר פניו דומה', משמע שלולי זאת לא הי' דומה, ובפרט בכוחות דשכל ומידות נמצא הרבה פעמים שאינו כמו כח המוליד, דלפעמים כוחות הבן נעלים מכח האב וכמו 'פה כח הבן' ולפעמים פחותים ממנו בהרבה, וכמארז"ל מפני מה בניהם של ת"ח אינם ת"ח הרי שלא הולידו כמותן⁶.

וצ"ע במה שאותה הוכחה שבה הוכיח בדרוש 'והחיות רצו"ש' הנ"ל שמשותפים חושי הבן לחושי האב, במאמר 'תקעו בחודש' מוכיח ממנה להיפך, שאין הבנים דומים לאבות?

ואולי אפ"ל הביאור בזה, שבדרוש 'והחיות רצו"ש' מדבר על הרוב, היינו, שבכללות האב והבן שווים, וכהל' בד"ה תקעו "ומ"מ יש דביקות וקירבה גדולה בין האב לבן וע"פ הרוב הבן הוא בדומה

1 סה"מ תרפ"ב [הוצאה חדשה] עמ' ר"ס. וכן הובא עניין זה במאמר ד"ה 'מצה זו' תר"ס.

2 עדויות פ"ב מ"ט.

3 נדרים פא, א.

4 סה"מ תרס"ד עמ' ט.

5 בראשית כה, יט.

6 ומה שישנו טעם, שמשמע שבלי הטעם באמת היו צריכים להיות כמותם זהו דוקא בת"ח כי "התורה מחזרת על אכסניא שלה" אבל לא שזה מוכרח מצד עצם המוליד.

להאב". אך במאמר 'תקעו' מדגיש שאי"ז בגדר אור ומאור ("אם היות שאינו אור ומאור כנ"ל"), ולכן מביא גם מקרים מיוחדים בהם ראו שיש שוני בין האב להבן, והיינו שמדגיש שאינם כאור ומאור.

אך עדיין צ"ב איך מארז"ל הנ"ל מתפרש לב' פירושים שונים והפוכים לגמרי, שבמ"א מביאו כראי' ע"ז שהבנים דומים לאבות, ובמ"א מבאר שמזה רואים שאין הבנים דומים לאב?

וצ"ע.





שער תורת רבינו



וישר חילם ותבוא אליהם ברכה פון די אלא וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכן זיך בדברי רבותינו נשיאנו

(משיחת ויחי תשמ"א)

" השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים . .
. . ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד
המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . . "

(היום יום' כ"ד סיון)



גדר מחיית עמלק לעת"ל

הרה"ח הרב מנחם מענדל שיחי' וילהלם
שליח כ"ק אדמו"ר ורב משרד התחבורה

מביא המבואר בתלמוד ובמפרשים על נצחיות מגילת אסתר גם לעת"ל ומקשה איך שייך שלעת"ל תהיה המצוה דמחיית עמלק \ מבאר שפורים ומג"א ענינם גילוי אלוקות שמצד גדרי הנברא עצמו ולכן הם נצחיים גם לעת"ל \ ע"פ הנ"ל מיישב שהגילוי ד"וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיברי" שיהיה לעת"ל הוא עצמו הגדר דמחיית ומלחמת עמלק בשלימותה

.א

מביא המבואר בתלמוד ובמפרשים על נצחיות מגילת אסתר גם לעת"ל ומקשה איך שייך שלעת"ל תהיה המצוה דמחיית עמלק

פוסק הרמב"ם בהל' מגילה ספ"ב "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין להיבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמישה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם".

ובהגמ"י מביא רא"י על זה מירושלמי "ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וה' סדרי תורה אינן עתידין ליבטל.. ר"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אין עתידין ליבטל, נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן וזכרם לא יסף וגו'".

ובאלשיך על מג"א מביא מקור לזה ממה דאיתא במסכת מגילה (כט.) "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך "שלישים", שלישים ולא רבעים ("בשלושה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק, בספר ואלה שמות, ובמשנה תורה ובספר שמואל". רש"י), עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה "כתב זאת זיכרון בספר", "כתב זאת" - מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, "זכרון" - מה שכתוב בנביאים, "בספר" - מה שכתוב במגילה".

ובהמשך דבריו כותב "ע"כ ראו חז"ל לומר שלא יבטל הספר הזה כי מצות התורה היא לכותבו וע"כ כאשר אין התורה מתבטלת גם מה שצותה לכתוב לא יבטל, משא"כ בכל ספרי נביאים וכתובים שלא צייתה התורה לכותבם"².

ובמראה פנים לירושלמי שם הקשה ע"ז שא"כ גם ספר שמואל שלא יבטל לעת"ל שהרי גם זה "מצות התורה לכותבו" שהרי "זכרון" קאי על (זכירת עמלק) ס' שמואל!?

ומבאר רבינו³ שחלוקים המה (זכירת עמלק שבס' שמואל לזכירת עמלק שבמג"א) כי גדר הכתיבה בס' שמואל הוא פרט בזכרון, היינו שמטרת הכתיבה היא שעל ידה יהיה הזכרון, וכל' הכתוב ("כתב..)

(1) מגילה פ"א ה"ה.

(2) ועפ"ז תתורץ השגת הראב"ד, כי מקורו של הרמב"ם אינו רק מהירושלמי, שיש לפרשו כדברי הראב"ד, אלא מקורו גם מהבבלי הנ"ל (וראה לקו"ש שבהערה הבאה ובהערה 34 שם).

(3) לקו"ש חכ"ו ע' 222.

זכרון", משא"כ גדר הכתיבה דמג"א הוא (כתב..) בספר" שמטרת הכתיבה היא שיהיה ספר, היינו הכתיבה כשלעצמה, שזהו "לדורות", "כתבוני לדורות" "והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה".

ובטעם הדבר שדוקא במלחמת עמלק נוגע שיהיה גדר הנצחיות כ"חמשה חומשי תורה", מבאר שם, כי הרי מפורש בתורה גופא "כי יד על כס י-ה, מלחמה לה' בעמלק מדור דור", היינו שזוהי מלחמה נצחית. ומוסיף טעם לזה גופא (שהמלחמה היא נצחית, "מדור דור") שזהו מכיון שעמלק "הקירה (האמבטיא רותחת) לפני אחרים" והביא את כל אומות העולם למלחמה נגד ה'.

וע"פ פנימיות הענין מבאר הטעם שזהו מפני שעמלק, שענינו הוא ש"יודע את רבונו ומתכוון למרוד בו", נמצא בכל המדרגות דעבודת ה', גם כשמקיים ה"יודעת היום", וגם כאשר מסר את עצמו לגמרי להקב"ה בקב"ע שלמעלה מן השכל גם שם נמצאת קליפת עמלק, שהרי עמלק הוא כתר דקליפה וא"כ נוגעת בכל המדרגות.

והנה, מזה שאסתר בקשה "כתבוני לדורות" משמע שגם לעת"ל שייך שיהיה מלחמת עמלק ולכן יש צורך שיהיה "לדורות". ותמוה, דאיך אפ"ל שגם בביאת המשיח יהיה 'מלחמה לה' בעמלק"? וממ"נ אם לא יהיה אז 'מלחמה לה' בעמלק" מהו הצורך כ"כ בבקשת אסתר "כתבוני לדורות" ועד כדי כך ש"כל הנביאים עתידין ליבטל חוץ ממגילת אסתר", ואם אכן אז יהיה 'מלחמה לה' בעמלק", האיך אפשר לומר כך בביאת המשיח אשר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"?

ב.

מבאר שפורים ומג"א ענינם גילוי אלוקות שמצד גדרי הנברא עצמו ולכן הם נצחיים גם לעת"ל

ויובן זה בהקדים מה שפוסק הרמב"ם בהמשך ההלכה שם "ימי הפורים לא יבטלו שנא' וימי הפורים האלה לא יבטלו וכו'", ועוד יותר איתא בילקוט שמעוני על משלי "כל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינן בטלים לעולם". ומשמע שזה שמג"א "קיימת לעת"ל כחמישה חומשי תורה" וזה ש"ימי הפורים אינן בטלים" קשורים זה בזה.

והביאור בפשטות: זה ש"המועדים בטלים לעת"ל" מבואר בדרושי חסידות⁴ שאין הפי' בפשטות ח"ו, שהרי "התורה הזאת לא תהיה מוחלפת", אלא הפי' הוא שמצד עוצם הגילוי שיהיה לעת"ל, הגילויים שבמועדים לא יתפסו מקום ויהיו כ"שרגא בטיהרא", משא"כ הגילוי של פורים יתפוס מקום גם לעת"ל.

ובהיחודיות שבהגילוי דחג הפורים מבואר בכ"מ כי נס פורים היה נס המלוכש בטבע באופן שראו בגילוי איך שהטבע עצמו בגדריו הוא אוא"ס שלמעלה מהגבלות והגדרות, וזהו הגילוי שיהיה לעת"ל כדכתיב 'ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" שהבשר עצמו יראה אלוקות⁵ היינו שיתגלה איך שהמהות הפנימית של הבריאה עצמה היא האלוקות שלמעלה מכל ההגבלות.

וענין זה בא מצד עבודתם של ישראל, שבהיותם בגלות ש"החושך יכסה ארץ" בריבוי צמצומים והעלמות והסתרים ובפרט בזמן גזירת המן שהיו בתכלית השפלות והירידה הן בגשמיות והן ברוחניות⁶

(4) תו"א מג"א קי"ט, ב. סה"מ תרכ"ז ע' כ"ט. ד"ה ליהודים תשי"ב-תו"מ.

(5) לקו"ש חי"ז. שמיני, א (עמ' 92).

(6) וקבל היהודים פרו"ת. תשי"א, תשל"ח. ואתה תצווה תשמ"א ועוד.

ומ"מ עמדו במס"נ לקיים תומ"צ רבנים ולא עלתה עליהם מחשבת חוץ ח"ו, וכ"ז במשך שנה שלימה, שזה כולל גם כל השינויים האפשריים⁷. והיינו שהתחתון עצמו בכל גדריו ובמצב של חושך כפול ומכופל הוא למעלה מהגבלות (שלכן היה אז "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" גמר קבלת התורה, וכן "קיימו (מה שקבלו במ"ת)", היינו שהיה **קיום נצחי**)⁸.

המורם מכ"ז הוא שפי' הדבר ש"מי הפורים אינן בטלים לעולם" הוא שהגילוי דפורים הוא שהמהות הפנימית של הבריאה עצמה היא אלוקות ואוא"ס שלמעלה מהגבלות, והוא הוא הגילוי דלעתיד.

והנה בלקו"ש חט"ז (שיחת פורים א') לאחר שמבאר נקודה הנ"ל כותב שלכן נוגע שזכרון הנס דפורים ירד בעולם העשייה ובזה גופא בקריאה וכתובה בסוג **הדומם** (מגילה), שהוא סוף כל המדריגות בעולם העשייה, כי דוקא ע"י זה נעשה המכוון של הנס שהטבע עצמו יאיר.

ובזה יובן הקשר בין זה ש"מי הפורים אינן בטלים לעולם" וזה שמג"א "אינה בטילה לע"ל, והרי היא קיימת כחמישה חומשי תורה", שהרי שניהם מבטאים אותה נקודה **שהטבע עצמו יאיר**.

ג.

ע"פ הנ"ל מיישב דהגילוי ד"וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" הוא עצמו הגדר דמחיית ומלחמת עמלק בשלימותה

והנה ידוע שימי הפורים הם (גם) מלחמת עמלק, שהמן הוא מזרעו של עמלק (וכמובא בשיחה דחכ"ו הנ"ל), וע"פ כהנ"ל י"ל בדא"פ איך שייך מלחמת ומחיית עמלק בימות המשיח ומהי המצוה אז.

דהנה בלקו"ש ח"י (יתרו א') מבואר שכשישנה מלחמת עמלק זוהי הוכחה שהחיבור בין עליון לתחתון אינו עדיין בשלימותו (ולכן אפי' לאחר קרי"ס שהיה חיבור עליון ותחתון, "הפך ים ליבשה", הי' אפשרי (ובפועל) מלחמת עמלק, מכיון שהחיבור לא היה בשלימות).

ומשמע ש'מחיית עמלק' בשלימותה הוא כשלא נשאר אפי' פרט הכי קטן שמצד גדרו אינו מאיר אלוקות. והביאור בזה בפשטות הוא כי ענינו של עמלק היא 'חוצפא בלא תגא ובלא טעם' ואינו תלוי באיזה מציאות והוא 'כתר דקליפה' (כנ"ל בשיחה דחכ"ו), ולכן כשרק ישנו מקום ומציאות שאינו מאיר בו אלוקות ואפי' מאיר בו אלא שאין הגילוי מצד גדרו יש עדיין מקום לקליפת עמלק.

וי"ל שזהו מה שמובא בשיחה דחכ"ו שעמלק נמצא בכל המדריגות שבעבודת ה' אפי' במדריגות הכי דקות.

ועפ"ז אוי"ל שמצות 'מחיית עמלק' בשלימותה (ובפנימיות) היא שהנברא מצ"ע וגדרו הוא אלוקות ואז הרי אין מקום לעמלק, כשנת"ל בארוכה.

ועפ"ז מובן מה שגם בימות המשיח יהיה מצות 'מחיית עמלק', שהרי אז הבשר עצמו יתהפך ויהיה אלוקות, והיא היא המצוה דמחיית עמלק בשלימותה.

(7) ראה באריכות ד"ה וקבל היהודים תשל"ח אות ג.

(8) ראה בארוכה ד"ה וקבל היהודים תשי"א אות יו"ד.

ולכן היה נוגע כ"כ בקשת אסתר "כתבוני לדורות" שמג"א "לא יתבטל אלא קיימת היא לעת"ל כחמשה חומשי תורה".



הערות ב'רשימת השגחה פרטית'

הת' חנינא דוד שיחי' גרינבלאט

הת' מנחם מענדל שיחי' מנדלסון

שליח ותלמיד בישיבה

חילוק בהשגח"פ על האדם לפי שי' הבעש"ט ושי' חכמי ישראל שלפניו
 \ נקודת המחלוקת בין הבעש"ט וחכמי ישראל: האם יש כוונה בעולם
 ובאו"ה בפ"ע \ שי' הרמב"ם עולה בד בבד עם שי' הבעש"ט \ חילוק בין
 ההשגח"פ על בני"י ועל שאר הברואים בשי' הבעש"ט עצמה

.א

חילוק בהשגח"פ על האדם לפי שי' הבעש"ט ושי' חכמי ישראל שלפניו

כותב רבינו ב'רשימת השגחה פרטית' (נדפסה בלקו"ש ח"ח הוספות\ה"ש ע' 277), סעיף א',
 "שיטת הבעש"ט: השגח"פ בכל פרט ופרט ממאורעות האדם וגם הדצח"ם", ובסעיף ב', "שיטת חכמי
 ישראל עד הבעש"ט: השגח"פ על כל אחד ואחד מבני אדם והשגחה כללית על המין כחי וצומח".

ויש להעיר ממה שדייק ושינה בלשונו בין ב' השיטות:

(א) בשי' חכמי ישראל כתב "על כל אחד ואחד (מבני אדם)", משא"כ בשי' הבעש"ט כתב "בכל פרט
 ופרט (ממאורעות האדם)", והיינו, שההשגחה היא בפרטיות יותר, "בכל פרט ופרט".

(ב) בשי' חכמי ישראל כתב "על כל אחד ואחד) מבני אדם", משא"כ בשי' הבעש"ט כתב "(בכל פרט
 ופרט) ממאורעות האדם", היינו לא רק "על (כל) אדם" אלא גם ב"מאורעות האדם".

ומב' השינויים משמע שגם בהשגחה על האדם יש חידוש בשי' הבעש"ט לגבי שי' חכמי ישראל,
 והחידוש הוא שההשגחה היא בפרטיות יותר, ועל אף שגם לפי חכמי ישראל ההשגחה על האדם היא
 השגחה פרטית (ולא כללית על המין כבחי וצומח).

והביאור בזה י"ל:

מבואר בלקו"ש חכ"ג, י"ב-י"ג תמוז, אות י"א, שהסיבה והסברה של חכמי ישראל לחלק שההשגחה
 במין האדם היא השגחה פרטית וההשגחה בדצ"ח היא רק השגחה כללית היא, כי האדם הוא תכלית
 הבריאה ולכן ישנה עליו השגחה פרטית ומיוחדת. משא"כ שאר נבראים אינם תכלית הבריאה ולכן
 ההשגחה עליהם היא רק כללית, על המין. וא"כ יוצא לשיטתם שיש חילוק גם בהשגחה שעל האדם
 גופא, שבעניינים שבהם נראית מעלת האדם (שמצד זה הוא תכלית הבריאה), בזה ההשגח"פ הוא באופן
 גלוי, משא"כ בדברים הטפלים של האדם, שלא רואים בהם מעלת האדם, ההשגחה היא לא בהדבר
 עצמו אלא תלוי בכמה הדבר ההוא נוגע לאדם ומעלתו.

אבל הבעש"ט סובר שכל פרט ופרט בבריאה, אפי' תנועה אחת של דשא פרטי, יש לו מצד עצמו
 (ולא בגלל שהוא טפל לאדם, תכלית הבריאה) "יחס כללי לכללות כוונת הבריאה" ו"משלים הכוונה

העליונה בענין הבריאה", ולכן ישנה השגחה פרטית בכל פרט ופרט בבריאה. וא"כ יוצא שכל פרט ופרט ממאורעות האדם "משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה", שהרי אם בכל הנבראים כך הוא הרי ודאי וודאי שכן הוא באדם, שכל פרט ופרט מצ"ע אפי' הטפל ביותר משלים הכוונה העליונה.

ואוי"ל שזהו מה שדייק רבינו בשי' הבעש"ט וכתב "בכל פרט ופרט ממאורעות (האדם)", היינו בהפרט בפ"ע (ולא מצד שהוא טפל לאדם), כי בשי' הבעש"ט כל פרט ופרט ממאורעות האדם מצד עצמו (ואפי' הטפל ביותר) משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה כנ"ל. משא"כ בשי' חכמי ישראל כתב "השגח" פ' על כל אחד ואחד מבני אדם", כי ההשגחה היא "על האדם" מצד מעלתו כאדם שהוא תכלית הבריאה, אבל לא בכל פרט ופרט שבו מצ"ע.

ב.

נקודת המחלוקת בין הבעש"ט וחכמי ישראל: האם יש כוונה בעולם ובאו"ה בפ"ע

מכיון דאתינן להכי, בסברת הבעש"ט וחכמי ישראל שלפניו, אולי אפשר לבאר הא גופא מהו הטעם של הבעש"ט שכל פרט ופרט בבריאה יש לו יחס כללי ככוונת הבריאה. דלכאורה, מכיון שכל הבריאה היא "בשביל התורה (ו) בשביל ישראל" מסתבר שמה שנוגע (ובכל פרטיו) הוא האדם (ישראל, אתם קרויין אדם") והענינים בבריאה שנוגעים להאדם, וכשי' חכמי ישראל עד הבעש"ט, משא"כ להבעש"ט טעמא בעי, מדוע שיהיה נוגע כל פרט ופרט בבריאה?

הנה, בפ' בלק (כד יד ואילך) מובא נבואת בלעם אודות הזמן ד"אחרית הימים", ביאת המשיח, ועל מצב אומות העולם דאז נא' "וקרקר כל בני שת". ומצינו ב' פירושים בזה: א) בתרגום אונקלוס "וישלוט בכל בני אנשא", היינו שיהיו או"ה, רק שמשו"ח ישלוט עליהם. ב) האב"ע (ועוד) מפרש "כמו מקרקר קיר והטעם הורס", היינו שיהיה הריסה וחורבן בכל בני שת וכל האומות יכרתו.

ובלקו"ש חכ"ג, בלק ב', מכריח מכמה קושיות (ועיקרן: א. הרי ישנם כו"כ נבואות מפורשות שלעת"ל יהיו או"ה, וינהרו אליו כל הגויים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה וגו', "או אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו' (ועוד ועוד), ועד להלכה (ראה רמב"ם הל' מלך המשיח פי"א ה"ד, פי"ב ה"א)? ב. איך שייך שכל האומות יכרתו, הרי "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו"? אלא מוכרח) שלכל הדיעות אין הפשט שלעת"ל יתבטל ויכרת מציאות או"ה בפשטות, אלא הם חלוקין באיזה אופן יהיה המציאות שלהם לעת"ל.

והביאור בזה:

מכיון שכל הבריאה היא "בראשית, בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית", מובן שעיקר הגילוי דלעת"ל ("זיהיה ה' למלך על כל הארץ וגו'") הוא בשביל בני, וגאולת העולם כולו היא רק תוצאה וטפל לזה.

וזה אפשר לפרש בכ' אופנים:

1) השגחה "באופן גלוי" כהל' בהשיחה שם. וראה לקו"ש ח"ח, קרח ב', אות ה' ואילך (מובא גם לקמן בפנים, אות ג'), ועפ"ז יומתק יותר הענין דבפנים.

(א) מצב הגאולה בעולם ובאו"ה יהיה נרגש בהם שזהו פרט בגאולת עם ישראל. היינו, שענין הגאולה הוא שבנ"י יוכלו ללמוד תורה ולקיים מצוות בתכלית השלימות, ולזה צריך שכל העולם יהיה כדבעי ומזוכך, באופן שהוא מוכשר כדי שבנ"י יעבדו את ה' בלי מונע ומעכב ועד ש"והיו מלכים אומניין ושרותיהם מניקותייך".

(ב) בעולם ובאו"ה יהיה נרגש שהגאולה היא גם בשבילם, היינו שיש כוונה (גם) בזה עצמו שהם יזדככו.

וזהו המחלוקת שבין ב' דיעות הנ"ל. הדיעה שאו"ה יכרתו ויתבטלו סוברים שהגאולה בעולם ובאומות תורגש שהיא רק פרט בגאולת עם ישראל ומציאותם היא רק "בשביל ישראל". ולכן יתבטלו ("יכרתו") ממציאיותם, כעבד שאין לו מציאות בפ"ע וכל מציאותו הוא רבו ("מה שקנה עבד קנה רבו").

משא"כ הדיעה הב' סוברת שישנו תכלית בפ"ע בזה שיהיה בירור וזיכוך העולם והאומות, ולא רק כפרט בגאולת ישראל. ולכן שייך הענין דשליטה עליהם, "וישלוט בכל בני אנשא", מאחר שהם יהיו בגדר מציאות בפ"ע וירגישו הכוונה שבהם עצמם.

ומקשה רבינו שם על שיטה זו, דהרי הבריאה היא "בשביל התורה ובשביל ישראל" ואיך שייך לומר שבגאולת העולם יורגש כוונה בפ"ע חוץ מגאולת עם ישראל?

ומבאר שזה עצמו שנרגש בגאולתם כוונה בפ"ע הא גופא הוא "בשביל ישראל". כי אם הגאולה אצלם אינה נרגשת מצד מציאותם אלא רק מצד ביטולם לישראל, יוצא שהגאולה, שתוכנה הוא "והיה ה' למלך על כל הארץ", איננה בשלימות (שהרי אי"ז "על כל הארץ" בתכלית), וממילא גם גאולת ישראל איננה בתכלית, שהרי ה"משרתים" שלהם אינם מרגישים ה"למלך"!

דוקא כשנרגש ה"למלך" מצד גדרם, "לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכס אחד" "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", אזי נתמלא הכוונה דדירה בתחתונים בשלימות וגאולת עם ישראל היא גאולה שלימה.

וזהו ההכרעה בהלכה לדעת הרמב"ם (שם) וכן בתורת החסידות (תניא ספלו).

ועפ"ז אולי אפ"ל שזוהי סברת הבעש"ט שכל פרט ופרט בבריאה יש לו יחס כללי בכללות כוונת הבריאה ומשלים הכוונה, כי הוא סובר (כהכרעת הרמב"ם ותורת החסידות) שיש כוונה בפ"ע בגאולת העולם והאומות (שלא כחלק מהגילויים לעם ישראל), שגם הם יתבררו ויזדככו (והא גופא "בשביל ישראל"), ולכן כל פרט ופרט בבריאה יש לו יחס כללי לכללות הכוונה ומשלים הכוונה בענין הבריאה, ומשום זה "כל פרט פרט (גם) ממאורעות הדצח"מ" נוגע ויש בו השגח"פ.

משא"כ חכמי ישראל שלפניו סברי כהדיעה הא', ש"בשביל ישראל" פי' שאין להם מציאות וכוונה בפ"ע והם בטלים לגמרי לישראל, שכל מציאותם הוא רק מה שהם מסייעים לישראל שיוכלו לקיים תומ"צ ולעבוד ה' בלי שום מונע ומעכב. ולכן סוברים שמה שנוגע מהם הוא רק כללות המין ומה ששייך ונוגע להאדם ומעלתו (שהוא תכלית הבריאה) ובזה יש השגחה.

ג.

שי' הרמב"ם עולה בד בבד עם שי' הבעש"ט

ואל יקשה בעיניך מה ששי' הבעש"ט בענין השגח"פ עולה בקנה אחד עם שי' הרמב"ם שיש כוונה בעולם ובאומות בפ"ע, ולכאורה הרמב"ם חולק עם שי' הבעש"ט וסובר שהשגחה פרטית היא רק במין האדם ולא במין החצו"ד, שבהם יש רק השגחה כללית?

כי: א) כל הענין הנ"ל (אם יכרתו או לאו) הוא בנוגע או"ה ולא בכללות העולם, והרי בנוגע השגחה על האומות כבר כתב הראגאטשאווער (צפע"נ עה"ת הפטורה פ' בהר) שלדעת הרמב"ם ש"עכו"ם הוי בגדר מציאות, "גם הם הוה בגדר השגחה פרטית". ראה לקו"ש חי"ח, שלח ב', אות ח' ואילך ובהערות שם (מצויין בהשיחה דחכ"ג הערה 74, ומציין גם לח"כ ע' 139 בענין אי הוי בגדר מציאות).

ב) בלקו"ש חי"ח, קרח ב', אות ה' (וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 181), מבאר (בשם אדהאמ"צ) שהרמב"ם והבעש"ט לא חלקו, שמה שהרמב"ם כתב שהשגחה פרטית תלויה "לפי דבקות השכל לאלוקות" הוא בנוגע ההשגחה פנימית, משא"כ ההשגחה חיצונית ישנה על כל הנבראים כשי' הבעש"ט, עיי"ש.

ד.

חילוק בין ההשגח"פ על בני ועל שאר הברואים בשי' הבעש"ט עצמה

עוד יש להעיר בקטע המובא לעיל שכותב בשי' הבעש"ט "השגח"פ בכל פרט ופרט ממאורעות האדם וגם הדצח"ם", שמחלק וכותב הן השגח"פ ב"האדם" והן השגח"פ ב"מדבר", ולכאורה היינו הך? [ובספר 'ילקוט סוגיות בתורת החסידות' ח"א ע' תלב, הביאו רשימה זו ומחקו האות "ם" וכתבו "הדצ"ח", ולפלא הכי גדול?²]

וללמד זכות י"ל ששגו וטעות הדפוס או המעתיק נפל בידם ולא בכוונה³].

והביאור י"ל (ובפשטות) ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ל, וישלח א', שישנו חילוק באין ערוך בין ההשגח"פ על ישראל עם קרובו⁴ ובין ההשגח"פ על (להבדיל) שאר הברואים, דבשאר הברואים ההשגח"פ הוא בכל פרט ופרט "לפי מעלתו", עד כמה משמש הוא את התורה ואת ישראל ("בשביל התורה ובשביל ישראל"), משא"כ בישראל עם קרובו ההשגחה עליהם היא תוצאה ומצד הבחירה בהם, ומכיון שמצד

(2) וראה תו"מ ח"א, ש"פ שלח, אות ד', "ומהוראות שעלינו ללמוד מפרשת המרגלים – שלא לערב את השכל ולעשות איזה שינוי, אפילו שינוי הסדר בלבד, בדברי הרב, כ"ק מו"ח אדמו"ר, גם כשנדרם לו שע"י שינוי זה יצליח יותר בשליחותו, כי, בשינוי קצת מדברי הרב אפשר לטעות עד בדומה לטעות המרגלים, ובמכ"ש וק"ו: ומה המרגלים שנאמר עליהם "כולם אנשים ראשי בני ישראל המה", כששינוי מדברי משה, באו לטעות עד שאמרו "לא נוכל לעלות וגו'" – אנשים כערכנו על אחת כמה וכמה. . . ולכן, התנאי העיקרי במילוי השליחות הוא – שמירת דברי הרב, ללא שינוי, וללא עירוב השכל, מתוך קבלת עול דוקא".

(3) על אף ששינוי בכ"מ, כגון שם ע' תלו, "אבל בקה"י. . . לא מתצדא, עאכו"כ נפש דבני"י, וברשימה הנ"ל (לקו"ש שם ע' 281) מביא זה לאחר ה"הערה", עיי"ש.

(4) ועד שההשגח"פ על בני"י "דאס קען מען גארניט אויסמאלן. . . דאס וואס עס איז נוגע א אידן הוא בהשגח"פ וואס מען קען דאס ניט פארשטיין" (לשון כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, ראה לקו"ש שם).

הבחירה כל פרט ופרט נוגע באופן שוה, לכן גם ההשגח"פ בהם היא בכל פרט ופרט באופן שוה, מהפרט הכי טפל דטפל עד להפרט הכי חשוב.

[ובעומק יותר, ישנם מאורעות בבני"ש שבהם בא לידי ביטוי וגילוי מדריגה יותר נעלית בבני"ש, ההשגחה מצד שהם דבר אחד עם העצמות "חלק מן העצם" "ישראל וקוב"ה כולא חד"⁵, ובמדריגה זו, בכל פרט ופרט אפי" הטפל ביותר תופסים בכל העצם, "עצם כשאתה תופס מקצתו אתה תופס בכולו". עיי"ש בארוכה].

ועפ"ז מובן מה שחילק בין "אדם" ו"מדבר", כי בפשטות י"ל ש"אדם" (כאן) קאי על בני"ש ("אתם קרויים אדם") ו"מדבר" קאי על או"ה, ובבני"ש ההשגחה היא אחרת לגמרי מאשר ההשגחה על שאר הברואים, ולכן חילק בין ההשגחה על "האדם" וההשגחה על "מדבר".



גדר מצות בנין ביהמ"ק ומצות שמירתו בזה"ז

הת' פנחס מנחם שיחי' וייס
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ח הוספות לפר' קרח עמ' 464 מקשה, למה הדין של שמירת המקדש נשנה בתחילת מס' מדות - שענינה הוא המידות של הבית המקדש עצמו - ומה ענין שמירת המקדש לכאן?

ומבאר זה ע"פ מ"ש הראגאטשאווער גאון שהמצוה של בנין ביהמ"ק אינו פעולת הבנין עצמו, אלא שיהיה ביהמ"ק בנוי (והבניה עצמו הוא רק הכשר מצוה). וחלק מהמצוה של בנין ביהמ"ק (היינו שיהיה ביהמ"ק) הוא שיהיה בית של כבוד, "פלטרין שיש עליו שומרינ", ולכן מצות שמירת המקדש נשנתה במס' מדות מכיון שזהו 'שיעור' בהסוג ואיכות הבנין, ע"ש^{1 2 3}.

והנה, בסה"ש תש"נ ש"פ שמיני מאריך בנוגע למה שחידש בעל ה"משכנות לאביר יעקב" שגם בזה"ז יש חיוב של שמירת המקדש, ומקשה בהשיחה למה לא מצינו בכל הדורות שיעמידו שומרים ליד ביהמ"ק, וכן לא מצינו השתדלות בזה ע"י רבותינו נשיאנו. ונקודת הביאור בהשיחה שם, שהשמירה קשורה עם סכנת נפשות ופיקוח נפש דוחה כל התורה כולה, ע"ש בארוכה.

ויש להעיר, שלפי שיחה הנ"ל בחי"ח, שהמצוה אינו לבנות את ביהמ"ק אלא שיהיה בית מקדש, ושמירת המקדש (שהוא לכבוד המקדש) הוא דין במצות בנין המקדש - א"כ לפי"ז לכאורה פשוט שאינו שייך שיהיה מצוה של שמירת המקדש בזה"ז שאין בית המקדש, וק"ל⁴.

(5) ראה לקו"ש חכ"ח, פנחס, שיחה א' (מצויין בלקו"ש שבפנים הערה 49).

(1) ועד"ז מבאר בלקו"ש חכ"א ויקהל א' סע' ח' ובהמצויין שם בהערה 27.

(2) בביאור של הרב מ.ש. אשכנזי ע"ה על הלכות ת"ת לאדה"ז בפ"א סע' י' בקטע האחרון, רוצה להוכיח ממה שכותב אדה"ז "ואפילו לבנין ביהמ"ק" דלא כהראגאטשאווער עיי"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו, שהרי לשון זה כבר כותב הרמב"ם (וכמו שמביא רב הנ"ל בעצמו שם) ואעפ"כ אמר הראגאטשאווער חידושו, וא"כ איך ניתן להוכיח מלשון אדה"ז - שכותב אותו לשון כהרמב"ם - דלא כהראגאטשאווער, וצ"ע.

(3) ולפי"ז אינו שייך הדין של מצוות צריכות כוונה בבניין ביהמ"ק (דבמצות שקיומם אינו ע"י מעשה הפעולה אלא גדרם הוא 'שיהיה', אינו שייך הדין של 'מצוות צריכות כוונה' כמ"ש המנחת חינוך סוף מצות פו"ר ובכ"מ). אבל ראה לקו"ש חכ"א ויק"פ הע' 37-38 ובהמצויין שם (אלא ששם יכול להיות שיש לימוד מיוחד מפסוק - עיין בהערות שם).

(4) הערת המערכת: ולכאורה לפי"ז היה אפשר לבאר מה שגם נשים חייבות במצות בנין ביהמ"ק (כמבואר ברמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ב) אף שאין בניית המקדש אלא ביום והוי מ"ע שהזמ"ג, כי מכיון שהמצוה היא שיהיה ביהמ"ק -

וזה הוי בין ביום ובין בלילה - א"כ אינו מ"ע שהזמ"ג. שו"ר שכן תירץ הכלי חמדה פר' כי תשא ע' 302 בתוך דבריו (מצויין בלקו"ש חט"ז פר' ויקהל-פקודי ע' 454 הערה 42).

(ודא"ג לכאורה צע"ק, דבלקו"ש חכ"א שם כותב בנוגע שמירת המקדש וז"ל "...איז ניט נאר א הכנה והקדמה . . נאר איז (אויך) א המשך וחלק פון בנין בית המקדש..."), ומכיון ששמירת המקדש הוא בלילה א"כ יוצא שיש ענין של בניית המקדש גם בלילה?! ואולי היה אפשר לומר עפ"י מה שמבאר בלקו"ש ח"ג פר' קרח ששמירת המקדש [שהוא בשביל כבוד ה'ביהמ"ק] הוא כדי שלא יסח דעתו מן המקדש ע"ש, וא"כ היה אפשר לומר שזהו באמת בשביל הכבוד של היום - במילים אחרות, שלמות כבוד של ה'ביהמ"ק ביום הוא שגם בלילה אין מסיחים דעת ממנו גם בלילה, אלא שפשטות הענין אינו כן ויל"ע).

אלא שזה גופא דורש ביאור, דאם המצוה הוא 'שיהיה' מקדש והבנייה עצמה היא רק 'הכשר מצוה' (כלשון הראגאטשאווער שם) א"כ למה א"א לבנותו בלילה (עיי"ש ברמב"ם שזה נלמד מהפסוק 'וביום הקים את המשכן', אבל השאלה כאן היא שלכאורה תמוה הוא שהתורה יצוה על ההכשר מצוה [ובנוגע לאיסור הנפת ברזל בבנין ביהמ"ק - כמבואר ברמב"ם שם הלכה ח', ומקורו בסוטה מ"ח ע"ב - אינו קשה, דכבר ביאר הרמב"ן בשמות כ"ב: שזה רק הרחקה להאיסור להניף ברזל על המזבח, ולפי המהרש"א בסוטה שם שאסור מכיון שנלמד מק"ו, י"ל שאינו לומד כהראגאטשאווער שהמצוה הוא שיהיה ביהמ"ק, אלא לומד שהמצוה הוא הבנייה עצמו)?

אבל להעיר מעד"ז בלקו"ש ח"ג פר' לך לך סעי' ב' בנוגע מצות מילה, שמתרץ קושיית התוס' בקידושין כ"ט (ששואל למה צריכים פסוק למעט נשים למול והרי הוי מ"ע שהזמ"ג מכיון שא"א למול בלילה) עפ"י האו"ז שסובר שהמצוה היא שיהיה מהלך וא"כ אינו מ"ע שהזמ"ג. ואעפ"כ, גם לפי האו"ז א"א למול בלילה.

וי"ל דוגמא רחוקה לזה, ממה שכותב הב"י באו"ח סי' תקפ"ב וז"ל "וכתוב בתרומת הדשן שנ"ל שיש לומר בקידוש ובתפלת ערבית זכרון תרועה אפילו כשחל להיות בחול משום דלילה לאו זמן תרועה היא [ע"כ] אבל העולם לא נהגו כן והטעם משום דלא דמי לשבת דהכא ההוא יומא זמן תרועה הוא למחר". ושמעתי מחכם אחד שאפשר לפרש מש"כ "ההוא יומא זמן תרועה הוא למחר" בב' אופנים: א', שמכיון שהלילה והיום נחשבים ליום אחת לכן שייך כבר לומר בערבית שעכשיו הוא היום של זכרון תרועה (אע"פ שאין למצות שופר שום שייכות לליל ר"ה, וכאילו שנאמר שליל ר"ה לגבי שופר הוא כבאמצע חודש ניסן). ב' (וכן משמע יותר), שהמצוה של שופר הוא בר"ה - כולל ליל ר"ה - ורק שיש, הגבלה בהמצוה שצריכים לקיימו דוקא ביום ולא בלילה (אבל לא שליל ר"ה מופקע מהמצוה של שופר) (ודא"ג מצאתי קצת מקור לסברה זה בירושלמי ר"ה סוף פ"א "דבר שהוא דוחה את השבת ביום מכשרין מהו שידחו את השבת בלילה", היינו שהגמ' שואל אם משהו שדוחה שבת ביום אפשר להכינו כבר בלילה, עיי"ש ודו"ק).

ולפי פירוש השני (וכנ"ל שפירוש זה משמע יותר) רואים, שאע"פ שהמצוה במהותו שייך לזמן מסויים (בנדו"ד ליל ר"ה) - אעפ"כ יש הגבלה שבפועל א"א לקיימו או (מאיוה טעם שיהיה) (אבל גם לאחר הגבלה נשאר מהות המצוה כמקודם, ושטעם זה אומרים זכרון תרועה גם בלילה).

וא"כ אף אנו נומר הכי בבנין ביהמ"ק (וכן במילה), שאע"פ שהמצוה הוא שיהיה ביהמ"ק ואינו מ"ע שהזמ"ג, אעפ"כ שייך (מאיוה טעם שיהיה) שיהיה הגבלה בהמצוה (וכאן בהכשר מצוה), ועצ"ע. וראה הערה בקובץ זה בענין 'גדר מ"ע שהזמ"ג והמסתעף' ומה שמבאר שם בארוכה.

ואולי י"ל עפ"י הראגאטשאווער המפורסם (ראה בהמצויין בלקו"ש ח"ד עקב ב' הערה 25 ובכ"מ) שהכשר מצוה המוכרח לקיום המצוה נחשב כהמצוה עצמה. אלא שלפ"ז חידוש גדול ביותר כאן, שלא רק שהכשר מצוה נכלל בהמצוה, אלא שיש דין מיוחד בנוגע להכשר מצוה, וצ"ע.

ולהעיר גם משיחת מטו"מ תשל"ו סע' ג' קרוב לסופו שמביא הראגאטשאווער הנ"ל עיי"ש ותיכף לאח"ז מבאר התיקון באם ה'ביהמ"ק ירד מן השמים, שרק השערים יהיו אדם ומי שמעמיד הדלתות זהו כאילו בנה כל הבית. ומקשה שם שרוצה אדם בקו שלו? ומתרץ שמכיון שהמצוה הוא רק שיהיה ביהמ"ק ולא פעולת הבנייה לכן אינו חסר בזה שאינו בונה כל ה'ביהמ"ק, עיי"ש, וצ"ע דא"כ מהו בכלל המעלה שבונה ושכאילו בנה כולו ע"י שמעמיד הדלתות, ויל"ע.

שוב ראיתי השיחה בלקו"ש חט"ז ויקהל-פקודי סע' ח' ששואל שמכיון שבנין ביהמ"ק הוא מ"ע שהזמ"ג א"כ איך טוו הנשים את הצמר להמשכן? ומביא שהראגאטשאווער מבאר שיש שתי ענינים בבנין המקדש, א', הבניה, וב', זה שצריכים לבנותו כדי להקריב בו קרבנות. ואינו מביא זה שהמצוה הוא שיהיה ה'ביהמ"ק, ויל"ע (וכן צע"ק בסגנון השאלה שם שהרי מפורש ברמב"ם הל' ביהמ"ח פ"א הי"ב שנשים חייבות בבנין ביהמ"ק).

וכבר קצרה היריעה ועוד חזון למועד.

ומענין לענין באותו ענין יש להעיר, שבמהרי"ל דיסקין על התורה סוף פרשת בהעלותך מקשה, שלפי מש"כ רש"י שבית המקדש השלישי ירד מן השמים בנוי ומשוכלל א"כ יוצא שהקב"ה לוקח מאיתנו המצוה של בנין בית הבחירה? ומתרץ שם שאע"פ שירד מן השמים אבל הקב"ה ישאיר לנו איזשהו תיקון לעשות בו והוי כאילו בנאו כולו (ועיינן שם שכותב שהתיקון יהיה הדלתות מכיון שטבעו שעריה – ולהעיר שעד"ז מתווך בלקו"ש המחלוקת בין רש"י והרמב"ם אם משיח יבנה ביהמ"ק השלישי או שירד מן השמים, ראה לקו"ש חי"א עמ' 98 הערה 61).

ויש להעיר שלפי הראגאטשאווער הנ"ל אינו קשה שהקב"ה לוקח מאיתנו המצוה, כי עי"ז שירוד הביהמ"ק מן השמים אינו חסר בהמצוה שלנו מכיון שאין המצוה פעולת הבנין אלא הנפעל, וק"ל.



בגדר "סיני" ו"עוקר הרים"

הת' מאיר שמחה שיחי' זאיאנץ
תלמיד בישיבה

מביא דיון האחרונים וביאור רבינו בהשייכות דעובדא דר"מ ור"נ לפלוגתא דסיני ועוקר הרים \ יבאר הגדר דסיני והטעם שרצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו \ מקשה לפי רבינו מסברא ומהמבואר שרשב"ג מכריע איכות על הכמות \ יתרץ שסיני ועוקר הרים הם ב' אופני לימוד בהעמקה גופא ודוחה תי' זה \ יתרץ הקושיא ד"כל תהילותיו" \ ב' אופנים באיכות הגובר על הכמות

א.

מביא דיון האחרונים וביאור רבינו בהשייכות דעובדא דר"מ ור"נ לפלוגתא דסיני ועו"ה

הגמ' במס' הוריות דף י"ג ע"ב מספרת שר"מ ור"נ רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו ע"י ש"נימא לי' גלי עוקצים ("ידרוש לן מס' עוקצין" – פירש"י) דלית לי' ("שאין סדור לו" – פירש"י) וכיון דלא גמר נימא לי' מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהילתו – למי נאה למלל גבורות ה' למי שיכול להשמיע כל תהלותיו" אבל מספרת הגמ' שלא עלה בידם כיון שזה נודע לר' יעקב בן קרשי והוא הלך והתיישב מאחורי מקומו של רשב"ג וחזר ושנה מס' עוקצין, שמע זאת רשב"ג אמר מאי דקמא? דלמא ח"ו איכא בי מדרשא מידי, ירב דעתיה וגרסה" (היינו שהוא הבין שכנראה יש בביהמ"ד משהו נגדו שקשור בזה שהוא אינו יודע מס' עוקצין ולכן למד את כל מס' עוקצין). למחרת כשבקשו אותו לדרוש בעוקצין ידע לדרוש ולבסוף קנסו את ר"מ ור"נ "דלא נימרו שמעתא משמיהו, אסיקו לר"מ אחרים, לר"נ יש אומרים". לאח"ז מובא בגמ': "פליגו בה רשב"ג ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף כו' שלחו לתמן (א"י) איזה מהן קודם? שלחו להו סיני עדיף דהכל צריכין למרי חטייא".

והאחרונים דנים בהקשר דשאלה זו להענינים הקודמים. ומבאר ע"ז הבאר שבע (לר' יששכר בער איילנבורג): "מייתי לה הכא אעובדא (הנ"ל) דר"מ ור"נ שעלה על דעתם להעביר רשב"ג מנשיאותו מחמת שלא ה' סיני כמותם, וכתב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלותיו כלומר למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו ופליגי רשב"ג ורבנן אם סיני עדיף להיות נק' שיכול להשמיע כל תהלותיו או עוקר הרים נק' שיכול להשמיע כל תהלותיו והוא קודם", עכ"ל.

היינו שלפי דבריו ר"מ ור"נ היו במעלת התואר סיני (שהרי היו בקיאים גם במס' עוקצין) ורשב"ג הי' עוקר הרים, ועל יסוד חילוק זה הי' המו"מ ביניהם (שלמי נאה להיות הנשיא, לסיני או לעוקר הרים) ולכן מובא בהמשך לסיפור המחלוקת בין רשב"ג ורבנן (שהם ר"מ ור"נ) מי עדיף סיני או עוקר הרים.

אבל בלקו"ש חי"ב שיחה א' לפר' בחוקותי מקשה כ"ק רבינו לפירושו מהא דמוכח מכמה מקומות בש"ס שר"מ היה עוקר הרים, וכדאיתא בסנהדרין: "כל הרואה ר"מ בבית המדרש כאילו עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז", וכן איתא בעירובין: "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר"מ כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו", וכן מוכח מעוד כמה מקומות בש"ס שר"מ היה עוקר הרים (וכן על ר"נ כתוב בב"מ ר"נ דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא").

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא מהו השייכות דהפלוגתא אם סיני עדיף או עוקר הרים להעובדא דר"מ ור"נ שלפניה.

ובהמשך מבאר שם כ"ק רבינו הביאור בסוגי' ע"פ הב"ש, היינו שגם הסיפור עם ר"מ ור"נ היא מצד פלוגתתם עם רשב"ג אי סיני עדיף או עוקר הרים, אבל מי מהם סיני ומי עוק"ה לפי ביאורו זה ההיפך: ר"מ ור"נ היו במעלת עוקר הרים (כדמוכח מהש"ס) ורשב"ג הי' סיני, ואף שרשב"ג "לא גמר" מס' עוקצין אין הפי' שלא למדה כלל (דא"כ איך למד כל עניני עוקצין בלילה אחת?! ובפרט שלא משמע בסוגיה שלמד מפי חכם הבקי בדיני עוקצין וגם הוא דבר שאינו לפי כבודו של הנשיא אשר מאן דהו יצטרך ללמדו ענין מתחלתו) אלא הפי' הוא ש"לא גמר" עוקצין בדקדוק ועמקי טעמי המשניות שבמס' זו.

וגם מה שפירש"י "דלית לי' – שאין סדור לו" הכוונה היא שאין סדור לו באופן שעומד על עמקי וטעמי הדבר, כי בענין ה"סידור" גופא יש ב' מדרגות: סדורין לו מפי השמועה, וסדורין לו באופן של עוקר הרים.

ובזה יומתק מדוע בחרו לבחון את רשב"ג בעוקצין דוקא, כי היא "מסכת חמורה" (כל' המהרש"א שם) וקשה, ולכן כשרצו להראות חריפותם בעומק טעמי המשניות שאלו בעוקצין. עכת"ד.

ואף שר"מ ור"נ הביאו הפסוק "מי ימלל" וגו' ודרשו למי נאה למלל כו' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו, שלכאורה משמע מכאן שצ"ל סיני דוקא (היפך ראייתם), מבאר כ"ק רבינו (הערה 24 שם) שהם סברו שכוונת הכתוב היא שצ"ל עוקר הרים ב"כל תהלותיו" ובוזא גופא הייתה מחלוקתם, דרשב"ג לא סבר כן אלא שכוונת הכתוב היא ל"סיני".

ב.

ביאר הגדר דסיני והטעם שרצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו

והנה בביאור הסוגי' ע"פ פירוש רבינו ישנם כמה דברים הדורשים ביאור. ובהקדים, דהנה עפ"י ביאור רבינו שכל המעשה שר"מ ור"נ רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו הי' כי הם סברו שעוקר הרים עדיף ולכן להם מגיע הנשיאות, אינו מובן עדיין מה רצו ר"מ ור"נ בזה שביקשו מרשב"ג לדרוש בעוקצין, ובעיקר מה הרוויח רשב"ג בזה שלמדה וידעה, דלכאורה מכיון שרשב"ג סבר שסיני עדיף למה הי' צריך ללמוד עוקצין עם כל הטעמים, הרי גם אם בפועל לא הי' יודע למחרת מס' עוקצין, אפ"ה ר"מ ור"נ לא

היו יכולים להעבירו שהרי הוא סובר שסיני עדיף ולא צריך לדעת את כל הטעמים דעוקצין ויכול להמשיך בנשיאותו, ולאידך גיסא, הרי ר"מ ור"נ סברו שעוק"ה עדיף ורשב"ג סבר שסיני עדיף, וא"כ גם לאחר שלמד מס' עוקצין אינו יכול להיות נשיא שהרי אינו עוק"ה?

ולכן נראה לומר, שהגדר ד"סיני" אינו שהאדם לא יודע להתעמק ולהתפלפל, וכמובן בפשטות מזה שאין המדובר באדם שאינו מבין כלל את טעמי ההלכות ובקי רק בהלכות בלי להבין העומק והטעמים שבהלכות, אלא שבאמת גם סיני יכול ויודע להתעמק ולהתפלפל ומבין הענין עם כל פרטיו על בוריו, רק שהוא סובר שהעיקר אינו הלימוד בעמקות ופלפול, ואין צריכים ללמוד הכל עם כל העמקות, אלא העיקר הוא הלימוד בבקיאיות (ואף שמוכן שאין הכוונה שאינו מבין כלל, והוא "בור", כי א"כ אין סברה לומר שסיני יהא עדיף). משא"כ העוקר הרים סובר שכל מה שלומדים צריך להיות עם כל העמקות ואינו מספיק ההבנה הרגילה והפשוטה.

ועפ"ז אפשר לבאר מה שר"מ ור"נ רצו להעביר רשב"ג מנשיאותו, כי סברו שרשב"ג לא רק שאינו עוקר הרים בפועל, אלא שבכלל אין ביכולתו ללמוד בכזה אופן של עמקות. ולכן רצו להעבירו מנשיאותו כי אפי' לשיטתו שסיני עדיף, מ"מ צריך שיהי' לו "בכח" עכ"פ אופן הלימוד בעמקות, עוקר הרים, מאחר שלפעמים יש צורך להתעמק, ולכן רשב"ג למד מס' עוקצין והראה להם שהוא גם יודע ללמוד בעמקות ובאופן של עוקר הרים, אלא שמ"מ הוא סובר שא"צ להיות כל הלימוד באופן כזה, אלא באופן של סיני, והוא יכול להיות הנשיא.

ג.

מקשה לפי רבינו מסברא ומהמבואר שרשב"ג מכריע איכות על כמות

אמנם עדיין צ"ב:

(א) לפי הביאור של רבינו, ר"מ ור"נ הביאו הפסוק "מי ימלא וגו'" כי הם סברו שכוונת הכתוב היא שצ"ל עוקר הרים בכל תהלותיו, ובזה רצו להעביר רשב"ג כיון דאינו עוק"ה בכל תהלותיו.

וא"כ במה גדול כחם מרשב"ג הרי מאחר שהם עוק"ה ולא סיני, היינו שאינם בקיאין בכל ההלכות א"כ גם הם אינם עוקרי הרים בכל תהלותיו, שהרי אינם בקיאים בהכל, ואדרבה הם אינם לא סיני ולא עוקר הרים, משא"כ רשב"ג הוא סיני עכ"פ (אעפ"י שלדידם גם רשב"ג לא מקיים הפסוק), ואיך רצו להעבירו מנשיאותו ע"י פסוק זה?

(ב) בהמשך השיחה מבאר רבינו שענינו של סיני הוא "כמות" וסובר שכמות גובר על איכות, וענינו של עוקר הרים הוא "איכות" וסובר שאיכות גובר על הכמות. עיי"ש (ס"ו).

ובלקו"ש חכ"ד (שיחה לחודש אלול) מבאר רבינו שרובן גמליאל במחלוקתו עם חכמים סבר שאיכות מכרעת את הכמות, ועוד מבאר שם שמהותו של הנשיא היא האיכות ולכן שיטת ר"ג (שהי' נשיא) היא שאיכות מכרעת על הכמות עיי"ש.

וא"כ עפ"ז סבר רשב"ג (נשיא) שהכמות מכרעת את האיכות, והרי כל ענין הנשיאים הוא האיכות?

(1) דבשלמא לביאורו של הב"ש אפ"ל שע"י שרשב"ג למד בלילה את מס' עוקצין אז נהי' גם סיני, ולכן השתיק בזה טענת ר"מ ור"נ, אבל לפי ביאורו של רבינו א"א לומר שבזה שלמד עוקצין עם טעמי' אז נעשה עוק"ה.

ד.

יתרין שסיני ועוקר הרים הם ב' אופני לימוד בהעמקה גופא ודוחה תי' זה

והנה יש שרצו לבאר שבאמת דרגות "סיני" ו"עוק"ה הם ע"ד מה שביאר רבינו (מוצש"ק פ' צו תשל"ט) בהחילוק שבין אופן הלימוד של הרוגאטשובי ור"ח מבריסק, ש"דרך הלימוד של ר"ח הלוי – מבאר כל ענין ע"י העמקה על אתר, ודרך הלימוד של הרוגאטשובי – מחפש בכל ענין כלל שהוא מתאים ("גילטיק") בכל התורה כולה".

ועפ"ז ביארו החילוק בין סיני לעוק"ה, שבאמת הן סיני והן עוק"ה בקיאים ויודעים הכל, והחילוק ביניהם הוא בדרך ההעמקה שלהם, וכמו ר"ח שדרכו היא דרך העוק"ה היינו שבכל ענין מתעכב על אתר ולומד אותו בהעמקה ובפלפול, משא"כ הרוגאטשובי שמבאר כל דבר עפ"י כלל שמתאים בכל התורה, שזהו הענין של סיני, היינו שלומד ומתעמק בסברא מופשטת ועמוקה המתאימה בענינים שבכל התורה כולה?.

ולפי זה ביארו, שבאמת גם ר"מ ור"נ היו בקיאים בכל התורה ("כל תהלותיו") אלא שסברו שדרך הלימוד צ"ל באופן של העמקה בכל ענין בענינו ולא באופן של "בקיאות" – לקשר את כל עניני התורה, ולאידך גם רשב"ג ה' עמקן אלא שסבר שדרך הלימוד צ"ל באופן של בקיאות – לקשר את כל עניני התורה.

ולפי ביאורם לא קשיא הא דצ"ל "כל תהלותיו" ולכאורה הם לא היו בקיאים בהכל, כי באמת הם אכן היו בקיאים בהכל, והפ"י ב"עוק"ה" הוא שדרך לימודם הוא באופן של "עוק"ה" בהענין הנלמד עצמו, וכנ"ל. וכן הא דקשיא לן כיצד רשב"ג סבר שהעיקר הוא הכמות והרי לכאורה מצד ענינו של נשיא ה' צריך להיות ענינו ענין האיכות, שבאמת לק"מ כי רשב"ג אכן סבר שהעיקר הוא האיכות והעמקות ופלפול, אלא שסבר שההעמקה גופא צ"ל בדרך של כמות ובקיאות.

אבל פ"י זה לא נראה לפענ"ד, כי:

(א) בפשטות הכוונה בסיני הוא בקי כפשוטו, וכפירש"י שם (הוריות יד.). "מי ששנה משנה וברייתא סודרין לו כנתינתן מהר סיני", וכן בפירושו על עוקר הרים: "דחריף ומפולפל בתורה, אע"פ שאין משנה וברייתא סודרין לו כ"כ", היינו שסיני הוא מי שבקי במשניות כנתינתן מסיני, ועוק"ה זה מי שמפולפל ואינו בקי?

(ב) לפי פירושם אין מובן כ"כ תירוץ הש"ס שסיני עדיף "דהכל צריכין למרי חטיא" שהפ"י בזה הוא שכמו שכולם צריכים לבעל החיטים שהם המזון הבסיסי והעיקרי, כך סיני נק' "בעל החיטים" שהרי המשנה והברייתא הן אבותיהן ושרשן של ההלכות (רש"י), ולפי פירושם מדוע דוקא סיני נק' "בעל החיטים" – הרי לשניהם יש אותה הבקיאות, והחילוק הוא רק באופן לימודם?³

(2) ובלשון החסידות: לימוד באופן ד"הלבשה" ולימוד באופן ד"הפשטה".

(3) ואעפ"י שאפשר לדחוק ולומר שמי שלומד באופן של סיני, שמקשר כל הענינים, מכיון שמקשר כל דיני המשניות הוא מוצא את הסברא האמיתית שהיא בכל התורה ולכן יהיה עדיף.

ג) לפי ביאורם אינו מתורץ כדי צרכו, איך רשב"ג סבר ש"כמות" עדיף, כי אפי' שלדעתם רשב"ג כן הי' עוק"ה וסבר שאיכות עדיף, ורק שדרך לימודו הי' באופן שבהאיכות גופא (העמקה) יותר נכון האופן של "סיני", הרי מ"מ בהיותו נשיא הי' צריך לסבור לכאורה שגם באיכות גופא יותר נכון האופן של עוקר הרים – איכות, כיון דהעיקר הוא האיכות?

ה.

יתרין הקושיא ד"כל תהילותיו"

ונראה ליישב שהפי' ב"סיני" ו"עוק"ה" הוא כפשוטו, היינו שר"מ ור"נ אכן לא ידעו את כל המשניות, ואפ"ה רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו ודוקא ע"י פסוק זה, וכדלקמן.

דהרי (כנ"ל) כ"ק רבינו מבאר בהמשך השיחה שר"מ ור"נ סברו שהעיקר הוא האיכות, וכשיש דבר א' גדול בכמות אבל מעט באיכות ולעומתו דבר שהוא רב האיכות ומעט הכמות, הדבר שרב האיכות חשוב יותר ואעפ"י שהוא מועט בכמות, ורשב"ג סבר ההיפך. וזהו שהביאו לרשב"ג את הפסוק "מי ימלל כו' ישמיע כל תהלותיו" שהרי הם למדו את הפסוק ש"למי נאה למלל? למי שמשמיע ולומד כל תהלותיו באופן דעוקר הרים, וכיון שרשב"ג ידע אמנם כל תהלותיו אבל לא כמו שצ"ל (לדעתם) לפי הפסוק, היינו באופן של עוק"ה, נכון אמנם שגם הם לא קיימו הפסוק, אבל מכיון שלהם יש לכה"פ ענין האיכות א"כ הם צריכים להיות הנשיאים⁴ כי לשיטתם איכות עדיף על כמות, "עוקר הרים עדיף".

ואדרבה בזה גופא, שאינם יודעים הכל אבל עכ"פ מה שיודעים הוא באופן של עוק"ה, מתבטא עוד יותר שיטתם, שאיכות עדיף אפי' שלדבר השני יש יותר כמות. וק"ל.

ו.

ב' אופנים באיכות הגובר על הכמות

ובביאור הקושי' דאיך סבר רשב"ג שהעיקר הוא הכמות, היפך ענין הנשיאות, יש ליישב ובהקדים, שלכאורה מכיון שכל ענינו של הנשיא הוא האיכות (כמבואר שם בשיחה), א"כ למה אמרו במסקנת הגמרא, שסיני עדיף כיון "דהכל צריכין למרי חטיא", והרי כל ענין הנשיא הוא איכות והי' צ"ל לזה מי שעוקר הרים?

וי"ל הביאור בזה (בדוחק עכ"פ): שאה"נ שענינו של נשיא הוא איכות, אבל זה לא מכריח שיהי' עוקר הרים, כי אפ"ל שסובר כן רק בדינים בפועל, שכשיש דבר שהוא מועט באיכות אבל רב בכמות ולאידך דבר שרב באיכות ומועט בכמות, אז הדבר שרב באיכות גובר, ולענין הלכה הוא פוסק לפי דבר זה, אבל בנוגע ללימוד סובר שהדרך הנכונה ללמוד זה בבקיות וא"צ לדעת את כל העמקות שבדברים⁵, כי העיקר בלימוד הוא לדעת את ההלכות, וכל' הגמ' "הכל צריכין למרי חטיא", ורק בנוגע לפסק בפועל, אז הולך לפי הסברא שאיכות גובר⁶. וזהו שהביאו ר"מ ור"נ לרשב"ג את הפסוק "מי ימלל גו" שרצו

4) אף שלכאורה רשב"ג קיים כאן את הפסוק לפי הפשט כי ידע הכל מ"מ לידים אי"ו כלום כי הם למדו בפסוק שצריך לדעת באופן של עוק"ה.

5) אע"פ שלכאורה מכיון שסובר שאיכות עיקר, אזי למה שיסבור שבלימוד הכמות עיקר, אבל מ"מ אפ"ל זאת בדוחק.

6) ולפי"ז צ"ל דמה שכותב רבינו בהמשך השיחה, שלכן מביאה הגמ' את דברי ר"מ בדין בתמורה, כי שם מתבטא סברתו ושיטתו דר"מ – איכות (עיי"ש בגוף השיחה), ולכאורה לפי הביאור הנ"ל הרי גם רשב"ג יסבור כר"מ להלכה, מ"מ אפ"ל ששם מתבטא בעיקר שיטת ר"מ שסובר שתמיד איכות גובר על הכמות וכל' "אחרים". ודוחק.

להוכיח לו מפסוק זה, שגם בלימוד התורה עצמו צריך ללמוד באופן של עוקר הרים – איכות⁷, ולהם מגיע הנשיאות. ודוחק קצת⁸.

ז.

אמנם נשאר דבר א' הצריך ביאור והוא במה שכותב רבינו שלא משמע מהגמ' שרשב"ג למד באותו הלילה את מס' עוקצין מפי חכם הבקי בדיני עוקצין, ולכאורה הרי ר' יעקב בן קרשי התיישב מאחורי מקומו של רשב"ג ולמד וחזר מס' עוקצין ורשב"ג הבין שצריך ללמוד אותה ו"יהב דעתיה וגרסה", והפי' ב"יהב דעתיה" בפשטות הוא ששמע והקשיב ללימודו של ר' יעקב בן קרשי ועד ש"גרסה" ולמדה היטב (וכך פירש רבינו ידעי' הפניני'⁹?) ויל"ע.

7 ולפי זה יומתק הא ד"נתעוררו" ר"מ ור"נ רק עכשיו והחליטו להעבירו מהנשיאות, כי סיפור זה בא בהמשך להמסופר בגמ' שרשב"ג שינה את סדרי הכיבוד, ותיקן שלנשיא כולם יקומו כדי שיהא היכר בין הנשיא לבינים, ובהמשך לזה ר"מ ור"נ החליטו להעבירו מהנשיאות (עיי"ש), וכמבואר בשיחה דחלק כ"ד שהא דענינו של נשיא זה איכות מתבטא בזה שנשיא הוא דוקא א' (עיי"ש), ולכן כיון שעכשיו החליט רשב"ג להראות את זה עוד יותר ע"י שיכבדו אותו יותר וכו', אמרו לו ר"מ ור"נ שלפ"ז אז בכלל הם צריכים להיות הנשיאים כיון שהם "איכותיים" גם בלימוד.

(8) ולהעיר משיחת י"ב תמוז תשכ"ח שלפעמים כמות מכרעת את האיכות ולפעמים ההיפך.

(9) הערת המערכת: נראה הביאור בזה בפשטות, דהא הרב ידעיה ב"ר אברהם הפניני נקרא בדברי רבותינו נשיאנו בשם א' מחוקקי ישראל, ואת שיטתו בלימוד התורה כתב ב"איגרת ההתנצלות" הידועה אשר שלח לרשב"א ז"ל על אשר התקצף ביושבי ארץ פרובינצה המתעסקים בלימוד חכמות חיצוניות והוכיח לבאר את צדקתם באיגרת הנ"ל ומבאר בד' חלקים את דרך לימודם ובחלק השני כתב:

"החלק השני כל המאמרים שיספורם כחדוש שום דבר יוצא ממנהג הטבעי וסדרו ההקשי שהוא מכלל המין הראשון מן הנמנעות שאי אפשר התחדשו בזולת רצון אלקי ויהיה בדברים שיש להם חזוק מבואר באמונה, הנה אלו כלם נשאים גלויים ולא נפרשם בשאר הסתר כשאר מופתי התורה והנביאים. ומוזה המין כל המופתים שנוכרו שנעשו לחסידי הדורות כאותם הנזכרים בספר החסידים ובזולתו ובכל המאמרים הנתלים בביאת המשיח וחזרת המלכות וההצלחות, ובכללם כל הנתלים בהגדלת המקדש כאותם שנוכרו... ונמשך הענין במין הזה תמיד מבלי שיקבע עלינו מזאת ההסכמה אלא דבר אחד יהיה לנו כלל גדול בזה המין, והוא כל זמן שיתבאר לנו סתירת המאמר והוא הפרטי ממאמר אחר כללי מוסכם עליו מהחכמים ז"ל גם כן נדחה הפרטי מפני הכללי תמיד ונפרשהו ותהיה הסכמת האמונה על הכללי.

משל בזה כאמרם עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, באמת היינו משאירים פשוטו של זה המאמר מפני שיש בו הגדלת הארץ ופרסום הישועה אבל זה המאמר נדחה מפני אמרם על הכלל שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד... ע"כ.

והנה מלשון הרב הפניני נראה, שאימתי שה' פרט' סותר ל'כלל', אז הפרט יורד מפני הכלל, ובלשוננו: "אלא דבר אחד יהיה לנו כלל גדול בזה המין, והוא כל זמן שיתבאר לנו סתירת המאמר והוא הפרטי ממאמר אחר כללי מוסכם עליו מהחכמים ז"ל גם כן נדחה הפרטי מפני הכללי תמיד ונפרשהו ותהיה הסכמת האמונה על הכלל.

ועיין בלקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. שמקשה כשאלת הרב הפניני ז"ל (על מאמרי חז"ל בנוגע לימות המשיח) ומתריך שם, (לא כהר' הפניני, אלא) שהכל כפשוטו. ראה שם הערה 15. ודו"ק, שלשיטת כ"ק רבינו נצמדים למילים כפשוטם, ולהפניני השיטה (עכ"פ) שאינו תמיד כן. עיי"ש בשיחה הנ"ל.

ואולי יש לומר דבסוגיא דידן, הוקשה להרב הפניני כן, שבלשון הגמ' "גרס ותנא, גרס ותנא", שמשמע שלמד את עוקצין ד' פעמים, (דלכאורה שאלה חזקה היא מהי האריכות בל' הגמ')?

אלא י"ל שזה מצד מ"ש בגמ' עירובין (נד): "מכאן אמר רבי אליעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים וכו'". דקאי על רב שמלמד את תלמידו. או ש"ל דהוקשה להר' הפניני כיצד זה שרשב"ג למד המס' רק בלילה א' שזה היפך הטבע בזה מתבטא שהינו עוקר הרים והרי זה היפך טבעו של סיני. א"כ יוצא שכ"ק רבינו מפרש דברי הגמ' כפשוטם, ואילו הר' הפניני מוציא הפרט באם הוא סותר להכלל.



פתגם החסידים "הלואי בינוני"

הת' רפאל שיחי' יעקובוב
תלמיד בישיבה

בד"ה ואלה המשפטים תשל"ח (מלוקט א') אות ה' כותב כ"ק רבינו: "וכידוע פתגם חסידים הראשונים דהלואי בינוני". ובלקו"ש חט"ז ע' 423, "איז דאך אבער ידוע דער הארציגער וואונש וכו' הלואי בינוני", ומציין לבית רבי ח"ב פ"ח הערה א', ששם מובא (סיפור ו) פתגם זה "בשם החסיד הנודע הרה"ג הרה"צ ר' הלל פאריטשער". וכן בד"ה בלע המוות לנצח תשכ"ה (מלוקט ב') אות ה' "ואפי' בנוגע לדרגת הבינוני ידוע הפתגם הלואי בינוני", ומציין לבית רבי הנ"ל, ולד"ה ואלה המשפטים הנ"ל. וכן בכ"כ מקומות.

ויש להעיר, דלכאורה הו"ל להביא ולציין גם (ובעיקר) מספר התניא עצמו (פכ"ז) שאדה"ז כותב שם, "כי אילו היה מכיר את מקומו שהוא רחוק מאד ממדרגת צדיק, והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת?"

אלא די"ל בדא"פ ע"פ מה שמביא בליקוטי ביאורים להר"י קארף בשם כ"ק רבינו (וכן מובא בשיעורים בספר התניא) על תיבות הנ"ל בפכ"ז, ("והלואי היה בינוני") – שלזה צריך להשתוקק עתה", היינו שבתניא, תיבות אלו באים לבאר לו מה צריך להיות תשוקתו עתה. שלא יחזיק עצמו שהוא קרוב למדרגת צדיק כי הוא רחוק מזה לגמרי, ולכן שלא ישתוקק לזה (עתה). ותשוקתו צריכה להיות שיהיה בינוני "כל ימיו", אבל מ"מ עכשיו ה"ה בינוני.

וזה מוכח מהא גופא שזהו עצות שנותן אדה"ז להבינוני (אודות עצבות מהרהורים רעים) לאחר שביאר מהי עבודתו. והרי כן כותב אדה"ז בפירוש בפרק זה: "אשר אתם זונים אחריהם. ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף" (ובהמשך לזה, "ואדרבא העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר את מקומו. . כי אילו היה מכיר את מקומו שהוא רחוק מאד ממדרגת צדיק, והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת").

[וא"כ מתפרש התניא כך: הלואי היה בינוני כל ימיו, ולא רשע אפי' שעה אחת (ולא שהוא ח"ו רשע כל ימיו ואין אפי' שעה אחת שהוא בינוני). ויש לעשות פסיק בין תיבת "בינוני" לתיבת "ולא", ובין תיבות "רשע" ו"כל ימיו" (ולא בין תיבת "בינוני" לתיבת "ולא" ובין "ימיו" ל"אפי'").

ולכאורה יל"ע דהיה לו לאדה"ז לכתוב, "והלואי היה בינוני כל ימיו ולא רשע אפי' שעה אחת" (היינו, תיבות "כל ימיו" לפני "ולא רשע")? וצ"ע].

משא"כ "פתגם חסידים הראשונים" מתאר מצבו ומדרגתו שאינו אפי' בינוני, ולכן "מאחל לעצמו" (כהלשון בלקו"ש חט"ז הנ"ל, "דער הארציגער וואונש") ש"הלואי יהיה בינוני". והרי הכי הוה עובדא דר' הלל כמ"ש בבית רבי שם, "ואח"כ הגיע לידינו ס' התניא וראינו שאפי' בינונים אין אנו עדיין. . ועל זה נתפשט המאמר בפולין האדיע צדיק הלואי האטש א בינוני".

ולהעיר מתו"מ-התוועדויות חמ"ו, ש"פ בה"ב, תשכ"ו (ע' 405) "וענין זה .. שייך הוא לכאו"א מישראל, לא רק צדיק, ולא רק בינוני אלא גם מי שנמצא במעמד ומצב שאומרים עליו הלואי בינוני".

כן נ"ל פשוט וק"ל.



הסיבה באכילת מצה לשיטת המהר"ל

הת' מנחם מענדל שיחי' לאזאר
שליח בשיבה

מביא חידוש המהר"ל שמקיים מצוה בכל כזית מצה שאוכל ׀ מדייק בלשון הרמב"ם ועפ"י מקשה על המהר"ל ׀ מקדים דברי הלבוש ומראה שאין זה מספיק לתרץ קושיא הנ"ל ׀ מוכיח עוד שהמהר"ל אינו לומד כהלבוש בהקדים חקירה בלקו"ש על יסוד מצות של יו"ט ׀ מסביר דברי המהר"ל עפ"י דיוק בלשון התוס' ׀ עפ"י ביאור זה מקשה שיצטרך לשתות ד' כוסות ותולה זה על שתי הדיעות בשו"ע אדה"ז ׀ מתרץ קושיא הנ"ל עפ"י דיוק הלשון בשו"ע אדה"ז ומפלפל בזה ׀ עפ"י כ"ז מבאר יתור הלשון ברמב"ם וקושיית רבינו ע"ז

.א.

מביא חידוש המהר"ל שמקיים מצוה מצוה בכל כזית שאוכל

בלקו"ש חי"א וארא א' הערה 24 כותב רבינו וז"ל: וצ"ע בל' הרמב"ם בזה (פ"ז ה"ח) "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו' ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך" - דלכאורה "ואם לאו אינו צריך מיותר", עכלה"ק בנוגע לענינו ועי"ש המשך ההערה ונשאר בקושיא.

והנה כתב הב"ח בסימן תע"ב (ד"ה 'השמש צריך הסיבה') בשם המהר"ל וז"ל "וכתב מהר"ל מפראג... אבל שאר כל אדם יסב לכתחילה כל פעם שאוכל מצה דכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת ויותר טוב שיהיה כל אכילתו במצוה וכהאי גוונא כתב הרמב"ם פ"ז וז"ל ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ד' כוסות האלו ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך" עכ"ל הב"ח בשם המהר"ל¹.

ולכאורה נראה שהמהר"ל לומד, שמה שכתב הרמב"ם "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח" - הכוונה לשאר אכילת מצה שאוכל ביותר מכזית המחוייבת, שהמצה הזו ג"כ נכלל במצות אכילת מצה.

1) ולהעיר, שבדברי המהר"ל עצמו (בספרו גבורות ה' פרק מ"ח) רק כתוב "וכן פירש הרמב"ם" מבלי לציין לאיזה רמב"ם הוא מתכוון, ויל"ע בדפוסי הב"ח הראשונים.

ב.

מדייק בלשון הרמב"ם ועפי"ז מקשה על המהר"ל

והנה לפי"ז לכאורה צריכים לחדש שגם שאר כוסות של יין ששותה (בהוספה להד' כוסות) ג"כ נכללים בהמצוה של ד' כוסות, שהרי לשון הרמב"ם הוא "ושאר אכילתו ושתייתו", ואם המהר"ל לומד ש"אכילתו" הוא אכילת המצה א"כ ע"כ צריכים לומר ש"שתייתו" הוא שתיית הארבע כוסות.

אבל לכאורה צ"ע בזה (חוץ מהקושי בכללות הענין שמהיכי תיתי שמש"כ הרמב"ם "אכילתו" מדובר על אכילת מצה²) שהרי הטעם ששותים ד' כוסות הוא כנגד הד' לשונות של גאולה וכמו שמביא אדה"ז בסי' תע"ב סעי' י"ד, וא"כ לכאורה המספר ד' הוא בדיוק, ואיך שייך לומר שכל הכוסות היתירות ששותה נכללים בהמצוה?

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים, שסברא זו עצמו – שאם אוכל יותר מצה הכל נכלל בהמצוה ובאכילתו היתירה מקיים מצוה – דורש ביאור נוסף, דאם מקיימים המצוה ע"י אכילת כזית וכזה יוצא ידי חובתו, א"כ מוכח שזהו מה שמצווהו התורה – לאכול כזית (בלבד), ואיך שייך לומר שע"י שאוכל יותר מקיים ג"כ מצוה?

ג.

מקדים דברי הלבוש ומראה שאין מספיק לתרץ קושיא הנ"ל

ויש לבאר זה עפ"י מה שכתב הלבוש בהל' ראש השנה סי' תקפ"ה וז"ל "ואין בתקיעות שבמיושב בל תוסיף, חדא . . ועוד דאטו יום תרועה פעם אחד כתיב, יום תרועה יהיה לכם סתם כתיב, ביום תלה רחמנא ואפילו כמה פעמים שירצו ביום זה משמע, אלא שיוצאין בפעם אחת ויותר אינו צריך, אבל אין בה משום בל תוסיף . . וכן הוא הטעם באתרוג ולולב שנוטלין אותו כמה פעמים ביום אחד, שכן משמע ולקחתם לכם כמה פעמים שתרצו"^{3, 4} עכ"ל.

ולכאורה היה אפשר לומר שזהו היסוד לסברא זו של המהר"ל, שהרי המקור למצות אכילת מצה הוא מה שכתוב "בערב תאכלו מצות"⁵, ולכאורה זה דומה למה שהלבוש מביא ש"ולקחתם לכם" משמע כמה פעמים שתרצו, וא"כ שפיר שייך לומר שכל הכזיתים מצה שאוכל ג"כ הוו בגדר מצות אכילת מצה.

אלא שלפי סברא זו עדיין לא העלינו ארוכה לדברי המהר"ל, שהרי מדבריו הוכחנו שגם תוספת שתיית יין הוא ג"כ ממצות שתיית ד' כוסות כנ"ל, והקשינו ע"ז שהמספר ד' כוסות הוא בדיוק, ולפי

(2) אלא שזה אולי אפשר לתרץ עפ"י המבואר לקמן בפנים, ועיין בהערה לקמן.

(3) ולפי דברי הלבוש האלו חשבתי לבאר הגמ' במס' סוכה דף מ"א ע"ב: "כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו הולך לבית הכנסת ולולבו בידו.. וכו', ועפ"י הלבוש שמקיים המצוה של אתרוג אפילו כמה פעמים מובן למה נהגו אנשי ירושלים הכי. וראה בס' מועדים וזמנים ח"ב סי' קט"ז מה שמארין בנוגע גמ' זו – אלא שאינו מביא שם דברי הלבוש שבפנים.

(4) ואולי יש להעיר ממה שדנו האחרונים במצות תפילין אם יש חיוב מדאורייתא להניח כל יום (מכיון שאינו מפורש בפסוק זמן). (ראה בהמצויין בפסקי תשובות סי' כ"ה הערה 1, ולהעיר מהקדמה לפירוש המשניות להרמב"ם באמצע קטע המתחיל 'וחלק המאמר' "ואין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד", ולהעיר מהיום יום כ"ב טבת, ועיין בסה"ש תשמ"ט שיחת פ' צו פ' פרה עמ' 342 בשוה"ג 3 להערה 3, ואולי קשור לחילוקי הגירסאות בגמ' ר"ה דף י"ז ע"א "קרקפתא דלא מנח תפלין" שכו"כ ראשונים גורסים "קרקפתא דלא מנח תפלין לעולם" – וכן כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ה, וא"כ לשיטתו בפירוש המשניות שם וראה לקו"ש ח"ו עמ' 272 שאלה ב' סע' ג' ובהמצויין שם) ולהעיר משינויי לשונות בשו"ע אדה"ז בנוגע כמה מצות, ואכ"מ.

(5) רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א.

ביאור זה – עפ"י דברי הלבוש – עדיין קשה, כי היסוד של הלבוש הוא שאינו כתוב בתורה כמה פעמים (או שיעור מסויים) צריכים לעשות המצוה, ובד' כוסות הרי יש שיעור מסויים (ארבע) כנ"ל.

ד.

מוכיח עוד שהמהר"ל אינו לומד כהלבוש בהקדים חקירה בלקו"ש על יסוד מצות של יו"ט

ויש להוכיח עוד שהמהר"ל לא למד כמו הלבוש, דלכאורה על מש"כ הלבוש ש"יום תרועה" ו"לקחתם לכם" משמע כמה פעמים שירצו, יש להקשות לפי"ז, דא"כ נאמר הכי בכל מצוה, דלפי ידיעתי אין שום מצוה בתורה שבו נאמר כמה פעמים צריכים לקיימו, ומדברי הלבוש לא משמע הכי אלא שזהו רק במצות מסוימות?⁶

והיה נראה לומר בביאור כוונתו, בהקדים מה שיש לחקור בהמצות שיש ביו"ט, אם המצוה היא יסוד היו"ט והגורם שיהיה היו"ט, או להיפך, שהיו"ט הוא זמן מסוגל ומיוחד מצ"ע, והמצוות שבו הם באים כתוצאה ומסובב מהיום?⁷

ובלקו"ש חכ"ב פר' אמור שיחה ב' מייסד, שחלוק חג הסוכות מחג המצות במהותם ובגדר המצות שבהם, שחג המצות הוא זמן מיוחד מכיון שזהו "יום צאתך מארץ מצרים" ולא כל-כך מצד המצות אכילת מצה, וזה שהוא יו"ט הוא סיבה להמצות שבו (כולל המצוה של אכילת מצה). משא"כ חג הסוכות שאינו זמן מיוחד מצ"ע, וכל החלות של היו"ט הוא מצד המצות שבו – מצות סוכה (ומצות לולב ואתרוג כמבואר שם בהשיחה).

ועפ"י זה היה אפשר לומר שזהו מה שהלבוש מחלק, שמצות שאינם קשורים לחלות היו"ט (וכן שאר כל המצות הרגילים שבמשך השנה) מסתבר לומר שאינו מקיים מצוה יותר מפעם אחת (שזהו החיוב). משא"כ מצות שהם מהות היו"ט והם הגורם שיהיה יו"ט, אפילו אם עושה אותם כמה פעמים מקיים בזה מצוה (ורק שאינו מחוייב לעשותם יותר מפעם א', במילים אחרות, כשעושה המצוה פעם א' זה מספיק לעשות מהות היום, ורק שכל פעם שעושה עוד מחזק את זה וכו).

ודוגמא לדבר י"ל, שזהו ע"ד המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפורים סע' וא"ו (ובהערות שם) שכל המצות של פורים הם כדי "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" (בלשון הפסוק), ובלשון השיחה שם "אז דער חיוב פון משתה ושמחה בפורים איז ניט א פעולה וואס מ'דארף טאן און זמנה איז אין דעם טאג, נאר דאס איז דער גדר (-חובת) היום, א תוצאה פון דעם וואס דער יום ("ימי") איז ענינו 'משתה ושמחה", עכ"ל השיחה (ההדגשות במקור) (עיין בהערה לתרגום בלה"ק)⁸. ובמצות פורים פשוט הוא

(6) ולהעיר מלקו"ש ח"ל פר' נח שיחה ב' הערה 34.

(7) ראה שיחת ליל שמחת תשח"ת תשח"י (תו"מ חכ"א סע' ט"ו) שחוקק באופן שונה בנוגע מצות לולב, אם המצוה היא "ולקחתם לכם" והזמן – "ביום הראשון" – הוא רק תנאי בהמצוה, אבל זמן הנטילה אינו חלק מהמצוה, או שהמצוה היא "ולקחתם לכם ביום הראשון" שכשמגיע הזמן ד"יום הראשון" צריכים ליטול בו הד' מינים, וראה בהמצוין בהערות שם (בתו"מ) לצפע"נ ומכתבי תורה, ע"ש. וחכם אחד העירני מהמבואר בחי' ר' אריה לייב ח"ב סי' נ"ב בנוגע קרבנות, ע"ש.

(8) תרגום חפשי: שהחיוב של משתה ושמחה בפורים אינו פעולה שצריכים לעשות וזמנה הוא ביום הזה, אלא זהו הגדר (-חובת) היום, זהו תוצאה מזה שענינו של היום ("ימי") הוא "משתה ושמחה".

(ומפורש בכל הפוסקים) שמקיים מצוה בכל פעם שעושהו, ורק שהחייב הוא לא פחות מב' עניים במתנות לאביונים וכו'.

ועפ"י כל הנ"ל בביאור סברת הלבוש, מוכח שהמהר"ל אינו לומד כסברה זו, שהרי המהר"ל חידש שבאכילת מצה מקיים מצוה בכל כזית, ובשיחה הנ"ל בחכ"ב מבואר שמצות מצה שונה ממצות לולב בזה שמצה אינו קשור למהות היו"ט כנ"ל, וא"כ א"א לומר שמקיים מצוה בכל כזית שאוכל.¹⁰

ה.

מסביר דברי המהר"ל עפ"י דיוק בלשון התוס'

וי"ל שסברת המהר"ל הוא שונה במקצת מסברת הלבוש, דהנה בנוגע לקושייה זו של הלבוש, שלכאורה תקיעות דמעומד הוי בל תוסיף, תירצו התוס' תירוץ שונה, והוא במס' ר"ה דף ט"ז ע"ב ד"ה 'ותוקעים ומריעין כשהן עומדים' וז"ל "תימא הא קעבר משום בל תוסיף...וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו ציבור עצמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ב' פעמים אין זה בל תוסיף", עכ"ל.

ומדקדוק לשונם משמע, שאינם מתרצים כמו הלבוש שמכיון שכתוב "יום תרועה" או "ולקחתם לכם" א"כ אין משמעות כמה פעמים צריכים לקיים המצוה, דהרי התוס' לא הזכירו דבר וחצי דבר מזה, ומדברי התוס' משמע שזהו כלל – בכל המצוה – שאם עושים המצוה יותר מפעם אחת אין זה בל תוסיף.

ואם נאמר שסברת המהר"ל הוא ע"ד מש"כ בתוס' א"כ מובן יותר מה שגם בד' כוסות אמרינן שתוספת שתייתו הוי מצוה – כי זה הוי כמו לעשות המצוה פעמיים.

ודוחק לומר שכל מה שכתבו התוס' הוא רק שאין בל תוסיף כשמקיים מצוה יותר מפעם אחת, אבל לא דוקא שיש בזה משום קיום מצוה, דלכאורה שתי הדברים תלויים זב"ז, דאם אינו מקיים בזה מצוה א"כ הוי בל תוסיף, ומזה שאינו עובר על בל תוסיף (כמ"ש התוס') מוכח שמקיים בזה מצוה.

ו.

עפ"י ביאור זה מקשה שיצטרך לשתות ד' כוסות ותולה זה על שתי הדיעות בשו"ע אדה"ז

אלא שלפי"ז יוצא שכדי לשתות יותר יין ושיקיים בזה גם מצות ד' כוסות יצטרך לשתות עוד ארבע כוסות – שהרי זהו המצוה, ואם ישתה פחות מעוד ארבע כוסות א"כ לא קיים המצוה עוד הפעם, ואדרבה, רק קלקל במעשיו שהוסיף על הד' כוסות שתקנו רבנן.

אבל י"ל שאין זה מוכרח, אלא תלוי הוא בשתי הדיעות המובאים בשו"ע אדה"ז סי' תע"ב אם מברכים ברכת בפה"ג על כל כוס וכוס של הד' כוסות, ובסע' ב' שם כותב וז"ל "ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי...וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה", עכ"ל. וכן מצדד בגבורות ה' להמהר"ל פרק מ"ט ע"ש. ולפי דעה זו שכל כוס הוא מצוה בפני עצמו א"כ אין מן הצורך לשתות עוד ד' כוסות לקיים המצוה, אלא כוס נוספת שישתה הוי כעושה המצוה פעם שנית, וק"ל.

9) אלא שיש הבדל גדול בזה, שבפורים כל החייב הוא לעשותו 'יום שמחה' ע"י פעולות (המשמחות ה)אלו, ומובן שמה שעושה פעולות אלו יותר מרבה בהשמחה יותר. אבל זהו דוגמא לזה, שבמצוה שענינו 'לעשות היום' יש בזה חיוב למטה (היינו שצריך לעשותו לפחות פעם א') ואעפ"כ יש מצוה לעשותו כמה שיותר פעמים.

10) אך ראה בהערה לעיל משיחת שמח"ת תשח"י שחוקר בנוגע מצות לולב ותולה זה שם במחלוקת בגמ', וא"כ אולי יש כמה אופנים ללמוד, ואולי המהר"ל למד אחרת בנוגע מצוה (שונה מהשיחה).

ז.

מתרץ קושיא הנ"ל עפ"י דיוק הלשון בשו"ע אדה"ז ומפלפל בזה

והנה חוץ מזה, יש להעיר ממש"כ בשו"ע אדה"ז סי' תע"ב סע' ט"ו וז"ל "...ומכל מקום לכתחילה טוב שיהיה בדתו בתחילת הסיבה . . שיחזור וישתה . . על סמך ברכה זו ואז . . יוכל לחזור ולשתות בלא ברכה ולא יהא נראה כמוסיף על הכוסות כיון שהוא נפטר בברכת כוס ראשון אם כן הכל שתיה אחת היא מופסקת לשנים", עכ"ל.

ומדבריו נראה, שאם שותה יותר יין באופן שאינו צריך לברך בפה"ג עליו, א"כ אין זה כמוסיף על הכוסות מכיון שזהו כשתיה אחת(מופסקת לשנים).

ולפי"ז נעקר השאלה של הוספה על שתיית ד' מתחילתו, דהיין היתירה ששותה אינו בגדר הוספת כוס אלא הוא "כשתיה אחת".

ולפי סברא זו יכול להיות שאין בכלל הוספת מצוה ע"י ששותה יותר מכיון שאין זה הוספת כוס (ועשיית המצוה פעמיים) אלא הכל היא כשתיה אחת.¹¹

וצ"ע אם זהו סברא רק בשתיה או שמא נאמר הכי באכילה ג"כ, ואם נאמר הכי גם באכילה א"כ מוכרח שהמהר"ל חולק על סברא זו, שהרי ס"ל שע"י אכילה יתירה מקיים עוד מצוה, ואי הכי הדרא לדוכתא כתירוצא קמא, ויל"ע.

ח.

עפ"י כ"ז מבאר יתור הלשון ברמב"ם וקושיית רבינו ע"ז

נחזור לעניננו, שי"ל שלפי המהר"ל מובן הוספה זו של הרמב"ם "ושאר אכילתו...אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך", ובהקדים, שנאמר שהמהר"ל למד כהצד של החקירה של הרבי (בהשיחה שם) בגדר הסיבה שהסיבה הוא דין ופרט באכילת מצה, ולכן כמו שבאכילת כזית הא' אינו יוצא אם אינו מיסב (ע"ש בהשיחה) כמו"כ היה אפשר לומר בשאר הכזיתים הנוספים שאוכל (שלפי המהר"ל נכללים במצות אכילת מצה ומקיים מצוה באכילתם) שאם אינו מיסב בהם אינם נכללים במצות מצה ואינו מקיים מצוה באכילתם¹² - ולשלול סברא זו מוסיף הרמב"ם וכותב "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך", זאת אומרת שאם אינו מיסב באכילת כזיתים אלו עדיין נכללים בהמצוה ומקיים מצוה באכילתם¹³.



11) אבל אינו מוכרח דאפשר לומר סברא מחודש דאם הכוס יותר גדול ושותה יותר יין הוי קיום המצוה יותר, ויל"ע.
 12) ואף שזה שאינו יוצא כשאינו מיסב הוא רק מדרבנן, עדיין מקום לומר כהסברא שבפנים.
 13) ואל יקשה בעיניך מה שכאן כביכול מתרצים 'צ"ע' של הרבי (בלקו"ש) ובסה"ש תש"ה עמ' 15 מסופר על אחד שרצה לתרץ 'צ"ע' של הרבי ע"ש - ומכמה טעמים: (א) בתורת מנחם תשמ"ו פרשת וישב סעיף ח' הרבי מביא שיחה הנ"ל ושלל זאת בדורותינו אלה ע"ש. (ב) כל הביאור כאן היה לפי הפשט של המהר"ל ברמב"ם אבל לפי מה שהרמ"א ואדה"ז לומדים בהרמב"ם ["ששאר אכילתו" הוא אכילת הסעודה] עדיין קשה וא"כ קושיית הרבי בתקפה עומדת לפי שיטתם. (ג) את"ל תאמר כל מה שכתבתי בלשון של שאלה, כלומר, מדוערבינולא ביאר פשט בהרמב"ם כדרך הנ"ל...

'דרגת בינוני' ו'בינוני בשלימות'

הת' מנחם מענדל שיחי' קאנטאר
שליח בשיבה

מבאר תשובה באג"ק על מ"ש בתניא שהבינוני לא עבר עבירה מימיו \ מעמיק במהות נפש הבינוני ומבאר שענין זה טמון בתשובה הנ"ל \ מקשה שלכאורה רבינו סותר אי"ע במ"א על הביאור הנ"ל \ ע"פ הערות רבינו בפ"א מכריח שלא חזר בו ומתוודך ב' הביאורים ודוחה \ מביא מה שמבאר רבינו בלקו"ש שבתשובה מאהבה מתגלה שלא היה עון מלכתחילה ועפ"י יתרץ שבד"ה ויהיו חיי שרה קאי בשלימות מדריגת הבינוני

א.

מבאר תשובה באג"ק על מ"ש בתניא שהבינוני לא עבר עבירה מימיו

באג"ק חי"ט איגרת ז'פג (ע' נג) כותב כ"ק רבינו "במענה למכתבו . . בו שואל במ"ש בספר תניא קדישא פרק י"ב, והבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר כ"כ ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם וכו' ושואל האם תשובה מאהבה מועילה לענין זה להחשב כאילו לא עבר מעולם.

בגוף שאלתו, מבואר במס' יומא פ"ו סוף ע"א, דתשובה מאהבה עוקר עונו מתחילתו, אבל בהנוגע למ"ש בתניא, יש בזה מקום עיון, שהרי מדגיש שם שלא נקרא עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו, כן מבואר שם פרק א', ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור.

שלכן למרות שדוחק קצת בסגנון, לומד הנני פירוש הנאמר בתניא ריש פי"ב, שהכוונה, שמעמד ומצב הבינוני הוא באופן כזה, שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר, ואף שאפשר שבעבר הי' במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו וכו', עכ"ל ק.

וביאור הדבר לפענ"ד י"ל (דהנה בהשקפה ראשונה אפשר להקשות, א. אינו מובן מהי הפרכא על פי' הנ"ל מזה ש"מדגיש שם שלא נקרא עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו" והרי י"ל (ובפשטות) הפי' בזה שמכיוון שנמחק ונעקר העון למפרע הרי לא היה רשע כל ימיו ולכן "לא נקרא עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו"?)

ב. כן יש להבין כוונת רבינו בזה שכתב "כן מבואר שם פרק א', ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור", דאם כוונתו שע"י תשובה (מאהבה) נק' צדיק ולא בינוני ולכן אא"פ לפרש כן בפרק י"ב כי המדובר שם הוא בבינוני ולא בצדיק, הרי הא גופא הוא ביאור (וחידוש) אדה"ז בפ"א שישנו בינוני וצדיק בשם המושאל (לענין לשכר ועונש), ויש בינוני וצדיק בשם התואר והמעלה, וזה שע"י תשובה נק' צדיק גמור הוא רק בשם המושאל, שהרי הרע שבו הוא בתקפו. וא"כ מהי כוונת רבינו בזה?

אלא שהביאור פשוט הוא), כי הפירוש הפשוט שתשובה מאהבה עוקר עונו מתחילתו הוא שע"י יצא מכלל רשע ע"פ הלכה, שלכן עי"ז הוא נעשה כשר לעדות, ומ"מ מסתבר לומר שלא נעשה כשר לעדות לשעבר, היינו שאם העיד בעבר ופסלו עדותו מצד עוונותיו, אין אומרים שע"י תשובה מאהבה

(1) ואדרבא, הפי' שמפרש רבינו כאן אינו משמע בפשטות התיבות "אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו" (ראה ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה (מלוקט ה') הערה 19, נעתק לקמן אות ג').

נכשר אותה העדות כי באותה שעה היה מוחזק לרשע וא"כ לפי פירוש השואל יש להקשות שעכ"פ רגע אחד בימיו נקרא עליו שם רשע וא"כ אינו יכול להיות בינוני.

ב.

מעמיק במהות נפש הבינוני ומבאר שענין זה טמון בתשובה הנ"ל

ובעומק יותר י"ל:

מדריגת הבינוני המדובר בתניא הוא מדריגה במהות נפש הבינוני, ובוה אין העיקר זה שאין בו עבירות אלא עיקר מהות מדריגת הבינוני הוא "שאיין הרע גובר כ"כ לכבוש את העיר קטנה, דהיינו ששלשת לבושי נפש הבהמית . . שמצד הקליפה אין גוברים בו על נפש האלקית להתלבש בגוף במח ובפה ובשאר רמ"ח אברים להחטיאם ולטמאם ח"ו, רק שלשה לבושי נפש האלקית הם לבדם מתלבשים בגוף...". וזה שאין בו עוונות הוא רק תוצאה מהנ"ל, וא"כ אפ"ל שבמקרה שהרע שבנפשו הבהמית התגבר עליו "להחטיאו ולטמאו" ועבר עבירה ח"ו אבל בפועל אין בו עוונות, מ"מ ייקרא בינוני, שהרי אז הטפל (זה שאין בו עוונות) נעשה עיקר וכל העיקר (זה שהרע שבו אינו מתגבר עליו כ"כ על הנה"א) חסר.

והנה מובן שדבר זה (שעבר עבירה ומ"מ אין לו עון) לא שייך במציאות, ורק יהיה שייך זה ע"י ש"עוקר עונו מתחילתו" (שזהו ע"י תשובה מאהבה, כנ"ל מגמ' יומא) שבפשטות מה שנעקר הוא רק העון, משא"כ זה שהרע שבנפשו התגבר עליו "כ"כ" להחטיאו, לא נעקר.

וי"ל שענין זה טמון בתשובת רבינו להשואל, דהנה לפי תפיסתו של הנ"ל יוצא שהבינוני הוא זה שאין בו עוונות, וכך רצה לפרש התיבות "שלא עבר עבירה מימיו", אבל לפי"ז העיקר חסר, כנ"ל, וזה מבאר לו כ"ק רבינו שעיקר הבינוני הוא לא כמות וחשבון העוונות שיש לו (שזה נוטה יותר למדריגת הבינוני בשם המושאל), אלא עיקר הבינוני הוא זה שמעמדו ומצבו הוא באופן כזה שלא שייך שהרע שבנפשו יתגבר כ"כ על הנה"א להתלבש בגוף להחטיאו (ובלשונו "שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר").

וזהו שמקשה לפירושו של הנ"ל שבהנוגע למ"ש בתניא, "יש בזה מקום עיון", כי אף שזה מתאים בתיבות "ולא עבר עבירה מימיו", מ"מ "הרי מדגיש שם שלא נקרא עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו", היינו שאדה"ז "מדגיש" שבינוני הוא זה שלא נקרא עליו רשע² כל ימיו, וזה, בעבר, היה "רשע", כי הרע שבו התגבר עליו עד כדי להחטיאו.

ועפ"ז מובן מה שכותב "כן מבואר שם פרק א', ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור", כי לפי תפיסתו של הנ"ל שבינוני הוא רק זה שאין בו עבירות, היינו שזה תלוי בכמות העבירות, וא"כ הרי "מבואר שם פרק א' (ש)אם אח"כ עשה תשובה", ואז אין בו עבירות, "נקרא צדיק גמור" (בשם המושאל) ולא רק בינוני.

(2) ו"רשע" מדובר על האדם, על הגברא' ולא על ה'חפצא' של העבירה.

לכן, "למרות שדוחק קצת בסגנון", מפרש רבינו "שהכוונה, שמעמד ומצב הבינוני הוא באופן כזה, שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר³, ואף שאפשר שבעבר הי' במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו וכו".

ג.

מקשה שלכאורה רבינו סותר א"ע במ"א על הביאור הנ"ל

והנה במאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה (מלוקט ה') אות ג' כ' "ועפ"ז יובן מש"כ בתניא שכל אחד יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, דלכאורה, כיון שבינוני הוא זה "שלא עבר עבירה מימיו ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו" איך כל אדם (כולל גם זה שעבר עבירה) יכול להיות בינוני?".

ובהערה 19 שם: "לכאורה אפשר לומר דפירוש "לא עבר עבירה מימיו" הוא שעכשיו (לאחרי שעה תשובה) הוא במצב ש"לא עבר עבירה מימיו" כי לא נשאר רושם כלל מהעבירה שעשה. אבל מפשטות הלשון בתניא שם, ובפרט מזה שמוסיף "ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", משמע, דהפירוש הוא כפשוטו".

ומתרץ במאמר "זוהו שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, דכיון שיש לו בחירה חפשית לקיים מצות התשובה, דעיקר שלימות התשובה היא תשובה מאהבה, שע"ז נעקר עונו מתחילתו, הרי ביכלתו להיות בינוני שלא עבר עבירה מימיו".

ותמוה דלכאורה סתר א"ע בשניים, דבאיגרת שולל לפרש שמ"ש "ולא עבר עבירה מימיו" פירושו שע"י תשובה מאהבה עוקר עונו מתחילתו (ולכן לא נק' רשע כי הרי אין לא עבירות), משום שמדגיש "ולא נקרא עליו שם רשע אפי' כל רגע מימיו" וכפי שנתבאר באות א', ולכן מכריח שי"ל פי', על אף שדוחק קצת בסגנון, "שמעמד ומצב הבינוני הוא באופן כזה, שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר".

ובמאמר שולל פי' זה (בהערה הנ"ל), כי "מפשטות הלשון⁴.. ובפרט מזה שמוסיף ולא נק' עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו, משמע דהפירוש הוא כפשוטו", ולכן מכריח שהפי' הוא שע"י תשובה מאהבה עוקר עונו מתחילתו ולכן לא עבר עבירה מימיו.

וא"כ מאי שנא, שבאיגרת, זה שדוחק בסגנון אינו מהוה מניעה לפרש שהבינוני הוא שבמצבו עתה לא שייך לעבור עבירה, ובמאמר להיפך?

והשאלה היא כפולה: א) מדוע במ"א על אף שדוחק בסגנון מ"מ אי"ז מניעה לפרש באופן הנ"ל ובמ"א זהו מניעה, וכן להיפך? ב) לכאורה סותר א"ע בהאופן לפרש את התניא?

(3) ענין זה מבאר בכ"מ: בד"ה ואלה המשפטים תשל"ח (מלוקט א') הערה 43 "שלא נשאר רושם כלל מהעבירה שעשה", ובפרטיות יותר במ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב על פ"א (ד"ה אינו במו"מ צדיק) "שלא נרשם רושם ע"ד עבירה גוררת או עבר ושנה נעשית לו כהיתר וכה"ג". ובשיעורים בספר התניא על אתר ביאר באו"א קצת ש"לפי מצבו הנוכחי לא היה חוטא גם בנסיגנות הקשים יותר.. שהיו לו כשנכשל בעבירה", עיי"ש.

(4) שלכאורה זהו כוונת הל' באיגרת "דוחק קצת בסגנון".

ד.

ע"פ הערות רבינו בפ"א מכריח שלא חזר בו ומתווך ב' הביאורים ודוחה

ובפשטות י"ל שברור שלא חזר מפירושו באיגרת⁵, ואדרבא, מוכרח לפרש כן דבלא זה הרי עשה מהעיקר טפל ומהטפל עיקר (כנ"ל אות א').

וראיה לדבר, מדברי אדה"ז עצמו:

דהנה בפ"א כתב אדה"ז "אבל כל מי שלא הגיע למדריגה זו (שאינו לו יצה"ר כי הרגו בתענית) אף שזכותיו מרובים על עונותיו אינו במעלת ומדריגת צדיק כלל", ומקשה רבינו במ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב⁶ "בפי"ב: והבינוני... ולא עבר עבירה מימיו... ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת. וא"כ הול"ל עדיפא מיני' שגם בינוני אינו, כיון שיש עונות", ומבאר ש"בלאו הכי צריך לומר בפי"ב – אף שדוחק קצת – שהפירוש הוא שהבינוני מצד מצבו עתה לא יעבור לעולם וגם לא עבר עבירה מימיו", ומסיים "ולכן לא קאמר פה (שאינו במעלת ומדריגת) בינוני", והיינו כי אף זה שזכותיו מרובים על עונותיו, היינו שיש לו עבירות (אלא שהם המיעוט), שייך להיות ב'מעלת ומדריגת בינוני" ורק שאינו בינוני בפועל ובשלימות.

ומזה מוכח ומוכרח לפרש כפי' רבינו שבמעמדו ומצבו, והיינו ב'מעלתו ומדריגתו", ה"ה בינוני.

אלא שעדיין "דוחק קצת בסגנון", וא"כ קשה, מדוע אדה"ז לא כתב בלשון ובסגנון ברור יותר? וזהו שמקשה בהערה ד"מפשטות הלשון.. משמע דהפירוש הוא כפשוטו", היינו לא רק שבמצב הגברא' לא עבר עבירה. . ולא יעבור", אלא משמע שגם מצד החפצא' ג"כ "לא עבר עבירה מימיו", ובפרט כמו שמוסיף שם "ובפרט מזה שמוסיף ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", (ומדגיש התיבות "אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", היינו שמדובר על הזמן שבכל ימיו ולא על האדם, היינו שמצד הזמן בפ"ע לא נקרא עליו שם רשע).

ולכן כדי שמדריגת הבינוני תהיה בפועל ובשלימות הוא דוקא כשבנוסף לזה שב'מצבו' (של הגברא) לא שייך לעבור עבירה, "מדריגת" הבינוני, הנה גם שב תשובה מאהבה, שע"ז נעקר העון (החפצא) מתחילתו "ולא עבר עבירה מימיו".

אבל עצ"ע, דמזה שכ' (בהערה) "משמע דהפירוש הוא כפשוטו" ולא 'דהפירוש הוא גם כפשוטו', משמע שעצם הענין ש'נעקר עונו מתחילתו' בלבד, אפי' אם אינו ב'מצב' ש"לא עבר .. ולא יעבור", מספיק כדי להיות במדריגת בינוני?

(5) ובפרט שכן פירש בכל מקום, ראה הערה 3.

(6) צויין לעיל הערה 3.

(7) עפ"ז קשה לפירוש ה'חסידות מבוארת' (היכל מנחם) על פי"ד (הערה 3) שמחלק ש'מדת הבינוני' שייך וביכלתו של כאו"א, משא"כ 'מדריגת הבינוני' אי"ז ביכלתו של כאו"א, עיי"ש, וכאן מפורש ש'מעלת ומדריגת בינוני' שייך לכאו"א ו'היא מדת כל אדם' אפי' למי שיש לו עונות. וכן לפי"ז אינו מדויק הלשון בשיעורים בספר התניא בלה"ק שכ' (אינו במעלת ומדריגת צדיק כלל -) אפילו לא במעלת ומדריגת הבינוני, משא"כ בשיעורים בספר התניא באדיש כ' "אפי' קיין בינוני ניט" כי אכן אינו בינוני בפועל ובשלימות אבל הוא יכול להיות 'במעלת ומדריגת הבינוני'. וראה באו"א ב'ביאורי ר' שלמה חיים' וביאורי 'המאור שבתורה'.

ה.

מביא מה שמבאר רבינו בלקו"ש שבתשובה מאהבה מתגלה שלא היה עון מלכתחילה ועפ"ז יתרץ שבד"ה ויהיו חיי שרה קאי בשלימות מדריגת הבינוני

ואוי"ל שבמאמר מדובר בהשב תשובה מאהבה בהדרגה הפנימית ואז ה"ה במצב ש"לא עבר.. ולא יעבור" עבירה לעולם".

דהנה בלקו"ש ח"ו, וארא ב' (אות ט') מבאר כמה הטעמים לזה שע"י תשובה מאהבה נעקר עונו מתחילתו (הגם שלא שייך לשנות העבר של דבר לאחרי שכבר היה, שהרי הסיבה מוכרחת לבוא לפני המסובב), וא' מהם הוא, שזה שא"א לשנות העבר זהו לפעול בעבר דבר חדש, אבל לברר ולגלות המצב העבר, היינו מה היה המצב אז, זהו כן אפשרי גם לאחרי שעבר. וכ"ה בתשובה מאהבה, שהיהודי לעולם הוא טוב וקדוש וגם בשעת החטא, רק שטוב זה הוא בהעלם, וע"י תשובה מאהבה מתברר ומתגלה מצבו האמיתי שאינו שייך בשו"א לעבור עבירה אלא הוא רק טוב וממילא אין ולא היה לרע שום מציאות.

ולכאורה מובן מזה שהשב תשובה מאהבה ה"ה במצב שלא שייך "שעבר" . ושיעבור עבירה אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", וא"כ שלימות מדריגת הבינוני היא כאשר שב תשובה מאהבה שאז הוא במצב "שלא עבר ולא יעבור" ואין לו עבירות בפועל גם בעבר.

אבל מ"מ מובן שגם אם לא שב תשובה מאהבה שייך להיות במדריגת בינוני, כי כנ"ל (אות א') 'מדריגת' הבינוני הוא זה שלא שייך שהרע שבנפשו יתגבר כ"כ עד כדי שיעבור עבירה, וכן זה שבעבר עבר עבירה רח"ל אינו פועל עליו שום רושם ולכן לא שייך לעבור עבירה. ורק ששלימות מדריגת הבינוני היא כשגם אין ה'חפצא' של העבירה שזהו דוקא ע"י תשובה מאהבה שאז "נעקר עונו מתחילתו". משא"כ באגרת קאי בתשובה מאהבה בפשטות ע"פ הלכה⁸.



”הל’ פסח” ו”שבת הגדול” בהגדת רבינו

הת’ יוסף יצחק שיחי’ הלוי קאפראוו
תלמיד בישיבה

מעייין הסיבה שרבינו כתב בהגש”פ על ”הל’ פסח” ו”שבת הגדול” על אף שאדה”ז אינו כותב זה בהגדה \ מקשה מדוע רק שבתות שלפני ר”ה ושבועות נקראו (לכמה דיעות) שבת הגדול’ ולא שלפני יוה”כ וסוכות וכן מקשה על החילוק בענין זה כפי שמביא רבנו במ”א \ מבאר הטעם שכותב רבינו ”שגם הם באים לפני היו”ט” ע”פ המבואר בלקו”ש שבשבה”ג מאיר הגילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא ועפ”ז מתחזקת יותר הקושיא שבסעי’ ב’

א.

מעייין הסיבה שרבינו כתב בהגש”פ על ”הל’ פסח” ו”שבת הגדול” על אף שאדה”ז אינו כותב זה בהגדה

בהגש”פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים מתחיל רבינו: ”הל’ פסח”, ”היה הראשונות שנדפסו משו”ע רבינו הזקן .. והן גם הראשונות (ביחד עם הל’ ציצית) שנכתבו ונגמרו ע”י רבה”ז עוד ”בהיותו יושב בשבת תחמוני במעזריטש..”.

והנה בפשטות הסיבה שכתב כ”ז, על אף שאי”ז ”הל’ פסח” אלא ”הגדה של פסח”, הוא, כי ”הל’ פסח” הם המקור לרוב הדינים והענינים שבהגדה. אבל עדיין יש מקום לעיין בזה, ובפרט שכאן לכאורה אי”ז נוגע כ”כ ש”היה הראשונות שנדפסו” וכל המשך שם.

וכן יש להקשות בהמשך שם שמביא אודות ”שבת הגדול” (וג’ ענינים על שבת זו, א: ”נקרא כך מפני שנעשה בו נס גדול”, ב: כשחל להיות בע”פ ”מפטירין וערבה”, ג: ”אחר המנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו”), ואינו מובן, והרי בהגדה לא נזכר אודות שבת הגדול?

ואע”פ שי”ל ובפשטות שזהו מפני ש”בשה”ג אחר המנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו”, עדיין קשה מה נוגע לכתוב בהגדה ש”כששה”ג חל בע”פ מפטירין וערבה”?

ובנוגע לשאלה הא’ השיב לי חכם א’ (עכ”פ בדוחק) שזהו (ג”כ?) כעין הקדמה מרבינו על חיבורו, ובו מבאר טעמו ונימוקו לחבר ספר זה, והוא מצד היוקר והחשיבות שבעניני פסח (”הראשונות שנדפסו משו”ע אדה”ז וכו””).

ויש להביא סמך לדבריו מהמבואר בלקו”ש ח”ה (ע’ 2) שמכיון שרש”י בפירושו עה”ת לא כתב הקדמה כפי שעשו מפרשי התורה אחרים, הסברה מחייבת שעכ”פ רמז אותה בפירושו הראשון, עיי”ש. וכן יש לומר כאן (רק שחלוקים המה, שרש”י כתב דבר הנוגע לפשש”מ, ”אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו””, ומתוך כך כותב הקדמה (ברמז), משא”כ כאן (לכאורה) אינו נוגע ממש להגדה עצמה אלא שמסתבר (ע”פ הנ”ל) שהוא כעין הקדמה).

והנה אף אם כיוון לדעת רבינו עדיין יש לפענח ולבאר איך פרטי הענינים שכותב שם מבארים החשיבות והיוקר שבחיבור זה.

וכן קשה עדיין בנוגע לשבת הגדול כנ"ל. וצע"ק.

ב.

מקשה מדוע רק שבתות שלפני ר"ה ושבעות נקראו (לכמה דיעות) 'שבת הגדול' ולא שלפני יוה"כ וסוכות וכן מקשה על החילוק בענין זה כפי שמביא רבנו במ"א

בנוגע לשבת הגדול זה"ל כ"ק רבינו שם: "שבת הגדול. נקרא כך מפני שנעשה בו נס גדול. במחזור ישן כת"י נמצא דגם שבת שלפני שבועות נקרא שה"ג, וכן שבת שלפני ר"ה (כתר שם טוב ח"ג). וי"ל שקראו שם זה לשבתות אלו, (אף דלא שייך בהם הטעם הנ"ל), מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני היו"ט".

ויש לעיין לפי טעם זה, מדוע רק השבתות שלפני שבועות ור"ה נק' בשם שבת הגדול ולא השבת שלפני סוכות, דתינה שבת שלפני יוה"כ י"ל שיש לו שם בפ"ע, "שבת שובה", וכך נהגו בתפוצות ישראל לקרותו, כי הרי זהו עיקר ענינו ותוכנו, אבל שבת שלפני הסוכות (כשלא חל בעיוה"כ) מדוע שלא ייקרא "שבת הגדול", הרי גם הוא "בא לפני היו"ט"?

בדוחק (עכ"פ) אפ"ל הטעם, כי ר"ה ה"ה מתחיל כל הימים טובים שבחודש תשרי (ובעומק יותר, שכולל כל הימים טובים שבחודש, כמבואר בכ"מ בדרושי חסידות), ולכן הסתפקו בקריאת "שבת הגדול" לשבת שלפני ר"ה, שאז מתחיל (וכולל) כל הימים טובים שבחודש תשרי (ובזה יש לתרץ באו"א גם בנוגע שבת שלפני יוה"כ, שאכן נקרא "שבת הגדול", רק שזה נכלל בשבת שלפני ר"ה).

אבל דחוק קצת ואי"ז כ"כ ע"ד הפשט.

ובסה"ש תשמ"ט ח"א שיחת שבת הגדול, הערה 7, כותב רבינו: "להעיר, שבכמה ק"ק בישראל נהגו לקרות שבת הגדול גם לשבתות שלפני שבועות וסוכות (שבלי הלקט סי' רה. וראה הגדה שלמה ב"מבוא" פי"ב ס"ט. וש"נ)".

וכאן אינו קשה (כ"כ) מדוע גם שבת שלפני ר"ה ושלפני יוה"כ לא נקראו "שה"ג", כי י"ל בפשטות שרק שבתות שלפני ג' הרגלים נק' "שבת הגדול", כמו שכותב השבלי הלקט שם (וכן נהגו לקרות שבתות לשלש רגלים²).

אבל ק"ק דלכאורה סותר א"ע, במה שבהגדה כותב (ממחזור ישן וכש"ט) ששבת שלפני ר"ה נק' שה"ג (ולא שלפני הסוכות, אלא אם נאמר כנ"ל), ובסה"ש כותב ששבת שלפני סוכות נק' שה"ג (ולא שלפני ר"ה)?

ואף שהם ב' מפרשים שונים וי"ל דחלקו בזה (וכדומה), הרי מ"מ לכאורה היה מתאים יותר שבהגדה יביא מה שמביא בסה"ש משבלי הלקט (ש"וכן נהגו לקרות שבתות לשלש רגלים"), כי הרי ממחזור ישן וכש"ט מובא רק שבת שלפני ר"ה (ושבועות) ולא שלפני סוכות, משא"כ בשבלי הלקט מובא על (שבועות ו)סוכות, וא"כ מכיון שבהגדה נותן הטעם שקורין אותם שה"ג "מפני הדמיון לשבת שלפני

(1) וכידוע ומבואר בכ"מ ש: א) "שבת שובה" הוא דרגה יותר נעלית בתשובה לאחר התשובה דאלול, ר"ה, עשי"ת, וכו', ב) שהוא מתקן כל שבתות השנה.

(2) ורק שעדיין צ"ב מדוע דוקא שבתות שלפני הרגלים נק' בשם "שבת הגדול". וראה לקמן בפנים.

הפסח, שגם הם באים לפני היו"ט", הרי הדמיון הוא יותר בשבועות וסוכות (שהם מהג' רגלים) מאשר שבועות ור"ה?

[המחזור ישן וכן הכש"ט אינם תח"י, אע"כ לא היה ביכולתי לעיין בספרים אלו].

ג.

מבאר הטעם שכותב רבינו "שגם הם באים לפני היו"ט" ע"פ המבואר בלקו"ש שבשבה"ג מאיר הגילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא ועפ"ז מתחזקת יותר הקושיא שבסע' ב'

עוד יש לעיין בהטעם שמביא על מה שגם לשבתות שלפני שבועות ור"ה קראום בשם שה"ג, שהוא "מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני היו"ט", דלכאורה מה לי שהם "באים לפני היו"ט" והרי זה שהם "באים לפני היו"ט" אינו טעם (לכאורה) לקרות השבת בשם "שה"ג", דמה שייך זה לזה? והרי הטעם שנק' שה"ג הוא "מפני שנעשה בו נס גדול", וטעם זה (כפי שרבונו עצמו כותב) "לא שייך . . . בשבתות אלו"?

[ובפרט לפי המבואר בשהיחזה"א פ"א ש"שמו אשר יקראו לו בלה"ק... הוא חיותו וכו'].

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בלקו"ש ח"י", שבת הגדול, מביא רבינו דברי אדה"ז (סי' ת"ל) ש"שבת לפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול", שמשמע שזה שנעשה בו "נס גדול" הוא הטעם לזה שנק' "שבת הגדול", אבל אם היה "נס סתם" לא היה נקרא "שבת הגדול".

ומקשה שלכאורה גם אם היה נס סתם היה טעם מספיק לקרוא אותו "שבת הגדול" מכיון שיש לו עילוי וגדלות על כל שאר השבתות?

ומביא ביאור הצ"צ (ע"פ המדרש) על הפסוק "מזמור שיר ליום השבת", שבשבת (מ"שבתין) שלא יזיקו") ישנם ב' אופנים ודרגות: א) מציאות המזיקין מתבטלים לגמרי. ב) מציאות המזיקין נשארת והשביטה פועלת שינוי בהם, שלא יזיקו. והדרגה הב' היא נעלית יותר כי זהו"ע של "אתהפכא חשוכא לנהורא", שהמזיקין עצמן נהפכים מרע לטוב.

ועפ"ז מבאר ש"שבת הגדול" הכוונה היא להשבת 'הנעלה והגדול', וכנ"ל שיש ב' מיני שבתות, שבת באופן שמבטל הרע לגמרי ויש שבת שמהפך הרע לטוב, ו"שבת הגדול" פירושו כמשמעו, הדרגה הנעלית והגדולה בשבת.

וזה היה ה"נס הגדול", שבהיות בני" בגלות מצרים והם (מצרים) בתקפם, ופרעה ומצרים אינם רוצים לתת להם לצאת משם, ואעפ"כ במצב זה תובעים בכורי מצרים (תוקפם של מצרים) לשחרר ולשלח את בני", ועד שכשפרעה ומצרים לא רצו, עשו הבכורות עצמם עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם, וזה "נס גדול" שלא מוצאים דוגמתו בנסים אחרים של הצלת ישראל, שהיו באופן של שבירת וביטול הקליפה, משא"כ "למכה מצרים בכוריהם" זהו בדרך אתהפכא חשוכא לנהורא ממש, שהתוקף של הקליפה עצמה לוחמת לטובת בני".

ולכן דוקא ה"נס גדול" פעל שהשבת יהיה לא "שבת סתם" אלא "שבת הגדול", "משבתין שלא יזיקו", אתהפכא חשוכא לנהורא.

ועפ"ז אולי אפ"ל שזה ששבתות שלפני שבועות ור"ה גם הם נקראים בשם "שה"ג" הוא כי גם בשבתות אלו מאיר (מעין) הענין ד"אתהפכא חשוכא לנהורא", "משבתין שלא יזיקו", "שבת הגדול".

[ולע"ע לא מצאתי חבר ומקור לומר דבר זה, שבשבתות אלו מאיר ענין הגילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא].

ואם כנים הדברים תתחזק עוד יותר הקושיא הא', מדוע גם שבת שלפני סוכות אין קורין אותו "שה"ג", שהרי מבואר בדרושי חסידות³ שבסוכות (וכן ע"י פרי החג) נמשכים המקיפין, שבתחילה מבטלין ומכליין את האומות, "פוחתיין והולכיין", ולאח"ז ההמשכה נקלטת בהם בפנימיות ופועלת בהם שיתהפכו לקדושה ולמסייעים לבני"י (כמארז"ל "אילו היו או"ה יודעים מה היה המקדש יפה להם קסטריות היו מקיפים אותו כדי לשומרו"), "אתהפכא חשוכא לנהורא". וא"כ דוקא בשבת שלפני סוכות "דמיניה מתברכיין כולהו יומיין", מתאים שייקרא בשם "שבת הגדול", ועוד יותר מר"ה ואפי' משבעות? ויל"ע.



לימוד מסכת סוטה בספירה

הת' יעקב שיחי' רייניץ
תלמיד בישיבה

מבאר מה שבהיום יום מובא המנהג דלימוד מסכת סוטה בספירה רק בז' אייר ודוחה \ מיישב מנהגנו ללמוד בספירה מסכת סוטה (ולא שבועות) בב' אופנים וע"פ פנימיות הענינים \ מעמיק באופן העבודה דספה"ע ועפ"ז מבאר בדא"פ מה שתמה על ההיום יום

א.

מתרץ מה שבהיום יום מובא המנהג דלימוד מסכת סוטה בספירה רק בז' אייר ודוחה

כותב רבינו בהיום-יום דז' אייר:

"בעטיפת טלית גדול אין צריך לכסות ראשו עד פיו, וכמ"ש בהלכות ציצית אשר בסידור. אבל נוהגין לכסות בחלקו העליון של הט"ג גם העינים. נוהגים ללמוד בימי הספירה מס' סוטה – נוסף על השיעורים הקבועים – דף ליום דף ליום", עכ"ל ק.

ותמוה ביותר, הרי ז' אייר הוא ג' שבועות לאחר התחלת ספירת העומר ולימוד מס' סוטה, ומדוע רק אז מזכיר רבינו אודות מנהג זה?

ולכאורה אפשר לומר בפשטות דבשנת ה'תש"ג ז' אייר חל בפרשת אמור יום ד', ובשיעור 'חומש' (חת"ת) של אותו היום מדובר אודות ספירת העומר, "וספרתם לכם וגו'", ולכן העמיד רבינו מנהג זה ביום הנ"ל, והרי פעמים רבות מביא ב'היום יום' פתגם (וכדומה) הקשור לשיעורי חת"ת דאותו היום¹.

אבל עדיין אינו מספיק:

א. בפשטות עיקר הכוונה לכתוב מנהג הוא בכדי שכך ינהגו בפועל, ולזה מסתבר יותר לכתבו בתחילת הזמן שבו נוהגים המנהג, וא"כ הול"ל המנהג דלימוד מסכת סוטה בט"ז ניסן² על אף שאינו קשור עם שיעור 'חת"ת' דאותו היום (שהרי זהו לכאורה דבר טפל לעיקר המכוון)?

ב. אפילו אם נאמר שמשום מה חשוב לכתוב המנהג ביום שיהיה לו קשר לשיעורי 'חת"ת' דאותו היום, עדיין יש להקשות ד(טפי?) הול"ל מנהג זה בחג השבועות, דבשנת תש"ג חל חג השבועות בפרשת נשא יום ד', שאז קוראים פרשת סוטה בתורה, ואז השייכות דסוטה לשבועות הוא בגילוי ביותר!

ב.

מיישב מנהגנו ללמוד בספירה מסכת סוטה (ולא שבועות) בב' אופנים

וע"פ פנימיות הענינים

ואו"ל, ובהקדים:

אחד מהטעמים על המנהג דלימוד מסכת סוטה בימי הספירה הוא³ מצד השייכות דמסכת סוטה לתוכן העבודה דספה"ע, שענינה הוא הבירור דנה"ב (כי מנחת העומר באה מן השעורים שהוא מאכל בהמה) כהכנה לקבלת התורה שהו"ע היחוד דכנס"י עם הקב"ה, "ביום חתונתו – זה מתן תורה". וכ"ה במנחת סוטה ש"קרבנה מאכל בהמה" (שעורים) שעי"ז נעשית טהורה (להתייחד) לבעלה, "ונקתה ונזרעה זרע". ולכן בהשגח"פ יש בה מ"ט דפים כנגד המ"ט יום דספה"ע, שבוה מודגש עוד יותר השייכות ביניהם.

והנה, ידוע מה דאיתא בספרים⁴ שיש נוהגים בימי הספירה ללמוד מסכת שבועות שגם בה ישנם מ"ט דפים. ובטעם הדבר ביאר רבינו⁵, (א) הבחירה של הקב"ה בעם ישראל (שהיתה במ"ת, "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו")⁶ היא באופן של כריתות ברית ו'שבועה' ש"להחליפם באומה אחרת אי אפשר", וכן שבועת עם ישראל על קיום תומ"צ, "מושבוע ועומד מהר סיני". וקשר זה בולט עוד יותר מאשר במסכת סוטה, שהרי זה מודגש בשם המסכת, משא"כ במסכת סוטה שיש צורך בביאור והסבר. (ב) תוכן סיום המסכת הוא בדוגמת כללות הענין דמ"ת, חיבור עליונים ותחתונים, שהרי מדובר

(1) ויש להעיר מהנהגתו בקודש בהתועדויות, ובפרט בשנים האחרונות, לבאר נקודה משותפת וכדומה בין השיעורי חת"ת (ורמב"ם) ולקשרם לאותו היום.

(2) ואפי' בט"ו ניסן, ראה תו"מ התועדויות תשמ"ו ח"ג ע' 254 ובהמצויין שם הערה 99.

(3) תו"מ התועדויות תשמ"ו ח"ג, ש"פ קדושים, אות י"ז. ובכ"מ.

(4) ראה ספר 'בין פסח לשבועות' פ"א ס"ה.

(5) תו"מ התועדויות תשמ"ז ח"ג, ערב חה"ש, אות יו"ד ואילך.

(6) ראה שו"ע אדה"ז או"ח ס"ס ס"ד.

שם אודות שבועה על כפירת ממון, שהוא המטה והתחתון ביותר⁷, ושהוא קשור עם לאו שבתורה ועד לחיוב קרבן ש"דזא דקורבנא עולה עד לרזא דא"ס", והיינו שהתחתון ביותר קשור עם אלוקות, העליון ביותר, שזהו הענין דמ"ת.

וצ"ב דאם יש טעמים לב' המסכתות, מפני מה מנהגנו ללמוד דוקא מסכת סוטה, ואדרבה, במסכת שבועות מודגש ובולט עוד יותר הקשר למ"ת מאשר במסכת סוטה (כנ"ל)?

ואולי אפ"ל בב' אופנים:

(א) במשך כל מסכת סוטה מצינו הרבה דינים, דרשות ואגדות הקשורים (בגלוי) ליצי"מ ומ"ת יותר מאשר במסכת שבועות.

(ב) בהקדים מה שמבאר רבינו⁸ מה שלא נקבע המנהג ללמוד ב' המסכתות (על אף ששניהם שייכות למ"ת) שהוא מכיון ש"בנוגע להוראה השהו לכל נפש, שאז צריכים להתחשב בטירחא דציבורא וכיו"ב, נקבע הלימוד דמ"ט דפים במסכת אחת". ועפ"ז י"ל גם (בדוחק עכ"פ) במה שנקבע ללמוד סוטה ולא שבועות, שהוא מפני טירחא דציבורא, שהרי מסכת שבועות היא יותר קשה ועמוקה מאשר מסכת סוטה, ולכן נקבע הלימוד במסכת סוטה.

ואולי י"ל ע"פ פנימיות הענינים:

מהטעמים שהובאו לעיל אודות לימוד מסכת סוטה ושבועות בספירה, יוצא לכאורה שישנו חילוק עיקרי בתוכן ב' המסכתות. תוכן מסכת סוטה הוא העבודה דבירור נה"ב (העבודה מלמטלמ"ע, "סור מרע") ותוכן מסכת שבועות הוא מעמד הר סיני ובחירת הקב"ה בישראל (הגילוי מלמעלמ"ט, עבודת הצדיקים, "עשה טוב"). ומכיון שרובם ככולם של בני"ב בעבודתם היום יומית אינם שייכים (כ"כ) לעבודת הצדיקים לכן נקבע המנהג שהלימוד יהיה במסכת סוטה שתוכנה הוא בירור נה"ב.

ג.

מעמיק באופן העבודה דספה"ע ועפ"ז מבאר בדא"פ מה שתמה על ההיום יום

והנה, בד"ה להבין ענין ספה"ע תשמ"ז⁹ מביא שבדרושי חסידות ג' אופנים וביאורים בהעבודה של ספה"ע, (א) שהיא רק בהקו דסור מרע, בירור נה"ב, וכנ"ל. (ב) שהיא רק בהקו של ועשה טוב, להמשיך מ"ט שערי בינה, עבודת הצדיקים, וכנ"ל. (ג) שהיא בב' הקוין יחד, היציאה מהענינים השלייליים, סור מרע, וההכנה להגילוי דמ"ת, עשה טוב. ומסיק שג' האופנים כולם ישנם בכל יום בהעבודה דספה"ע וזה שייך לכאו"א מישראל (ואפילו לנשים, "כה תאמר לבית יעקב - אלו הנשים").

ובד"ה להבין ענין פסח שני תשל"ח, אות ד', מבאר שהעבודה דסור מרע צריכה להיות בכזה אופן שתביא את האדם לא רק לאתהפכא אלא גם להעבודה דועשה טוב שלמעלה מענין הבירורים.

(7) ראה סנהדרין דף ק"י ע"א "ואת כל היקום אשר ברגליהם. . . זה ממנו של אדם שמעמידו על רגליו", היינו שמצד אחד הממון הוא "ברגליהם", למטה אפילו מרגלי האדם, שהרי הממון אינו תכלית לעצמו אלא רק אמצעי שע"י יוכל האדם לקנות הצרכים לחיי נפשו, ומצד שני כשהנהגה בממון הוא כדבעי הריהו "מעמידו על רגליו", שקומת האדם מראשו ועד רגליו תהיה בשלימות ובעמידה בתוקף, שזהו כהמשל הידוע מהגבהת בנין, שע"י שאוחזים בתחתיתו מגביהים את הבנין כולו.

(8) תו"מ התוועדיות תשמ"ז שם, אות י"ג.

(9) תו"מ התוועדיות תשמ"ז ח"ג ע' 310 ואילך.

והיינו, דעל אף שמה ששייך לעבודת כל אדם הוא העבודה דסור מרע¹⁰ מ"מ שייך וצריך כ"א (להשתדל עכ"פ) לעבוד עבודתו אפי' בהאופן ד"ועשה טוב" כשלעצמה, וכך צריכה להיות העבודה דספה"ע.

ולכאורה ענין זה מרומז במארז"ל "לעולם יעסוק אדם בתומ"צ אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה"¹¹ שישנם כאן ג' ענינים, א) מדובר באדם שעדיין לא בירר נפשו הבהמית ומדותיה הרעות, ועסק התומ"צ אצלו הוא באופן ד"שלא לשמה", ועליו לברר את הנה"ב, העבודה ד"סור מרע". ב) מצד שני, על אף שעדיין לא בירר נפשו הבהמית, עליו הציווי לעסוק בתומ"צ, "לעולם יעסוק אדם בתומ"צ", העבודה בב' הקוין¹². ג) "מתוך שלא לשמה בא לשמה", סוכ"ס הוא אכן יבוא לאופן העבודה ד"ועשה טוב", עבודת הצדיקים, "בא לשמה"¹³.

ואם כנים הדברים יש לבאר בדא"פ מה שרבינו מביא המנהג דלימוד מסכת סוטה רק בז' אייר ולא בתחילת הספירה ולימוד מסכת סוטה, די"ל שבזה בא (גם) לרמוז ענין הנ"ל, כי בדף כ"ב (ע"ב) דמסכת סוטה, אותו לומדים בשיעור היומי דז' אייר לפי מנהג הנ"ל, מובא המארז"ל (הנ"ל) "לעולם יעסוק אדם בתומ"צ אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה"¹⁴.

והיינו, דנוסף לזה שמארז"ל זה הוא דין ולימוד מיוחד בנוגע דלימוד התורה, ונוגע ומתאים להזמן דהכנה למתן תורה, הנה נוסף לזה, הוא גם מלמדנו אודות האופן שבו צריך להיות העבודה דספה"ע (ולימוד מסכת סוטה).

ולכן כתב רבינו המנהג ביום זה, לא רק משום שזה מתאים להשיעור חת"ת דאותו היום, אלא (גם) כי עי"ז מתבאר מנהגנו ללמוד מסכת סוטה דוקא, והאופן שבו צריכה להיות העבודה בימי הספירה.



10) כמובן הכוונה לסור מרע ועשה טוב המבוארים בדרושים אלו אבל סור מרע ועשה טוב בפשטות זהו חיוב גמור על כאו"א.

11) ראה ד"ה תורה צוה לנו משה תשכ"ג "וזהו שאמרו רז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דבתחילת העבודה, עסק התורה דהאדם הוא בכדי לברר ולזכך את נפשו, כמאמר רז"ל מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד, שעסק התורה שלו הוא בכדי לזכך את נפשו, ועי"ז בא אח"כ לעסק התורה לשמה, לשם התורה עצמה (שלמעלה מענין הבירורים)".

12) ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ פי' מאמרו"ל זה, שה"תוך" של ה"לא לשמה" הוא "לשמה".

13) ואת"ל י"ל באו"א: "לעולם יעסוק אדם בתומ"צ", העבודה ו"ועשה טוב", עבודת הצדיקים. "שמתוך שלא לשמה בא לשמה", העבודה בב' הקוין, (ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ פי' מאמרו"ל זה, שה"תוך" של ה"לא לשמה" הוא "לשמה", חיבור ב' הקוין).

14) בשונה מבשאר כמה מקומות, כגון במסכת תענית (דף ז' ע"א) "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" ובמסכת ברכות (דף י"ז ע"א) "נוח לו שלא נברא" ובמסכת ע"ז "ובמצוותיו חפץ מאד - ולא בשכר מצוותיו" ובמסכת אבות נא' "אל תהיו כעבדים .. ע"מ לקבל פרס", ראה תוס' סוטה שם ד"ה לעולם.



שער משיח וגאולה



"רואים שיחנו קושי ("עס קומט אָן שווער") להחדיר ההכרה והרגשה
שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע
ש"הנה זה (המלך המשיח) בא"...

והעצה לזה – ע"י לימוד התורה בעניני משיח וגאולה, כי, בכח התורה
(חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות את טבע האדם,
שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענין הגאולה
(כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי),
הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה נתעלה למעמד ומצב של גאולה,
ומתחיל לחיות בעניני הגאולה,
מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה משיח בא".

(משיחת ש"פ בלק תנש"א – מוגה)



לימוד הלכות מלך המשיח מבן כוזיבא*

מביא שיטת הרמב"ם אודות הלימוד מבן כוזיבא ומקשה ע"ז \ דוחה הסברא שבן כוזיבא הי' בחזקת משיח ומוכיח דלשי' הרמב"ם הי' בגדר משיח ודאי \ מוסיף להקשות בדעת הרמב"ם הנ"ל שלומדים הלי' מלך המשיח מבן כוזיבא \ יישוב הקושי ע"פ סיפור המדרש בזמנו של רבי יהושע בן חנני' וחיידושו של ר' אלעזר \ מקשה על התי' הנ"ל מדברי המדרש ומיישבו

א.

מביא שיטת הרמב"ם אודות הלימוד מבן כוזיבא ומקשה ע"ז

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח¹ פרק י"א הל' ג' וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה והוא הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעוונות כיוון שנהרג נודע להם שאינו ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת. עכ"ל שם.

ומכאן מוכיח הרמב"ם שהגדר דמלך המשיח הוא שאינו צריך להראות שום אות ומופת וחיידוש דבר ממנהגו של עולם מכך שחכמים שהיו בזמנו של בן כוזיבא לא שאלו ממנו אות ומופת להאמתו והחזקתו כמשיח אלא קיבלוהו כמשיח בלא זה ומכאן הוכחה שאין עשיית אותות ומופתים נכללת בגדר החזקת אדם כמשיח ואינה ראי' ע"ז לחיוב ולשלילה.

והנה בעיקר ראייתו צריך ביאור שהרי בזמנו של בן כוזיבא לא הי' בית המקדש וכן לא קיבץ נדחי ישראל שהרי היו בני" פזורים בארצות הגולה מזה כבר כמה שנים ועדין לא שבו לא"י בזמנו. שב' דברים אלו הם מוכרחים כדי להחזיק אדם בגדר משיח ודאי כמ"ש הרמב"ם² וא"כ אינו מובן כיצד היו יכולים רע"ק וחכמים שבאותו הדור להחזיק בבן כוזיבא כמשיח אחר שחסרו ב' דברים עיקריים אלו?

ב.

דוחה הסברא שבן כוזיבא הי' בחזקת משיח

ומוכיח דלשי' הרמב"ם הי' בגדר משיח ודאי

ואי אפשר לומר שרבי עקיבא אמר על בן כוזיבא שהוא רק בחזקת משיח ולכן אין צורך כלל בבניין בית המקדש וקיבוץ נדחי ישראל להאמתו בזה כי הרבי מוכיח³ שרע"ק וחכמים החזיקו בו בתור משיח ודאי וכדלקמן.

* (מתוך שקו"ט בשיעור בעניני משיח וגאולה הנערך בישיבה מידי יום, והערותיו של הר"מ דישיבתנו הרב יוסף צבי שיחי' צירקוס. תודת המערכת נתונה לו.

(1) ע"פ דפוס וינאצי' רפ"ד.

(2) בהלכות שם ריש פרק י"א ובסופו.

(3) לקו"ש חכ"ז עמ' 191 ואילך. לכללות ביאור זה עיין בשיחה זו.

דהנה הגמ' במס' כתובות⁴ אומרת "עתידין אילני סרק שבא"י שיטענו פירות לעת"ל" וכן מובא בתו"כ עה"פ "ועץ השדה יתן פריו" - .. שאף אילני סרק עתידין להיות עושים פירות" ולכאור זה סותר את שי' הרמב"ם בספרו משנה תורה⁵ שכ' שלעת"ל בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג ואין שם שום שינוי וחדוש במעשה בראשית ומעשה זה שאילני סרק יוציאו פירות הר"ז בוודאי חידוש ושינוי במנהגו של עולם וכיצד תתיישב שיטתו⁶ עם מימרא זו?

ומביא ע"ז את תיווך הרדב"ז על ההשגה שמשיג הראב"ד על שי' הרמב"ם שהיעודים דימות המשיח המפורטים במקראות הם משל וחידה וכך מסביר את הפסוק⁷ "וגר זאב עם כבש" ועוד שזהו משל וחידה גרידא ולא יהיו כפשוטם וע"ז השיג הראב"ד שמוכרחים לומר שדברים אלו יהיו כפשוטם וכן הפסוק⁸ "והשבת חי' רעה מן הארץ". ומסביר הרדב"ז שאפ"ל בדעת הרמב"ם שבא"י דברים אלו יהיו אכן כפשוטם משא"כ בחו"ל יהי' זה אך משל וחידה. וזהו גם דברי הגמ' "עתידין אילני סרק שבא"י" דווקא.

אך מקשה הרבי על תיווך זה⁹ וז"ל (בתרגום ללה"ק): "ב. בימי בן כוזיבא שדימה הוא (רע"ק) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח - דימה עד כדי כך שיצאו למלחמה (פקו"נ) ע"פ ציווי (שמזה מוכיח הרמב"ם שמלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ושגם בימיו יהי' עולם כמנהגו נוהג וכדלקמן ס' יו"ד) לא אירעו ניסים אלו אף בא"י. עכ"ל.

היינו שמכאן מוכיח הרבי שבזמנו של בן כוזיבא הי' צריך להיות בעולם כל אותם הדברים שיארעו בימי המלך המשיח ובנדוד"ד היינו שאילני הסרק (לפחות שבא"י) יוציאו פירות. ומכך שבזמנו של בן כוזיבא לא הוציאו אילני הסרק פירות, מוכח לנו שאין גדרו של משיח שבזמנו אף אילני הסרק שבא"י יוציאו פירות.

ומכאן מוכרחים לומר שבן כוזיבא - לשי' רע"ק וחבריו - הי' משיח ודאי דאם נאמר שהם החזיקוהו בחזקת משיח מהי ההוכחה מבן כוזיבא והרי הוא בחזקת משיח גרידא ובזמן כזה (אין הוא צריך להראות אותות ומופתים) אילני הסרק שבא"י לא צריכים להוציא פירות.

וכך מדייק כ"ק רבינו בהערה 69 בשיחה שם בלשונו של הרמב"ם בהלכה הנ"ל "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח" - 'לא רק בחזקת משיח. וראה לעיל סוס"ד'. ובזה כפי הנראה כוונתו למה שהכרחנו - הראי' מזמן בן כוזיבא שעצי הסרק לא הוציאו פירות אף שהי' משיח ודאי.

ואחרי כל זה ודאי יוקשה כיצד יכלו להחזיק בן כוזיבא כמשיח ודאי אף שלא הי' אז בית המקדש, וכן קיבוץ נדחי ישראל טרם אירע בזמנו. שדברים אלו הם ההוכחה וההכרח בכך שיוחזק אדם כמשיח ודאי וכפס"ד הרמב"ם עצמו בהלכות אלו?

(4) בסופה, דף קי"ב ע"ב.

(5) שם, פי"ב ה"א.

(6) ואף שאפשר לומר שהרמב"ם חולק אף על מימרא זו שהרי סובר כשמואל שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד הנה כזה מסביר הרבי בשיחה שם (הערה *14) שדוחק גדול לומר כן. עיי"ש.

וכן צריך לומר שדבר זה יהי' כפשוטו ואינו משל וחידה כמו שהרמב"ם אומר על ייעודים שיהיו בימות המשיח כמפורט בלקו"ש שם.

(7) ישעי' י"א, ו.

(8) בחוקותי כ"ו, ו.

(9) בהקדים הקושי' הפשוטה ביותר, והיא: א) שלא מצאנו באף מקום בדברי הרמב"ם שיהי' בימות המשיח הבדל בין א"י לחו"ל. עיי' בלקו"ש שם.

ג.

**מוסיף להקשות בדעת הרמב"ם הנ"ל שלומדים
הל' מלך המשיח מן כוזיבא**

ולכאורה הקושי' היא בעומק יותר: הרי ריבוי דינים בגדרו של משיח, ומשיח ודאי נלמדו ממעשה זה של רע"ק עם בן כוזיבא המלך ועד כדי שהוחזק כמשיח ודאי ובכל זאת לבסוף נהרג בעוונות ו'כיוון שנהרג נודע להם שאינו¹⁰ וא"כ קשה ביותר: היכול להיות מצב של משיח ודאי ובכ"ז בסופו יתברר שאינו משיח כלל? ודבר זה הוא קשה ביותר דהרי משיח ודאי היינו מצב של גאולה בתכלית ואיך יתכן שאחר שישנו הגאולה והגואל שוב יתברר שאינם כלל!?

ולאיך לאחר שנודע שאינו משיח כלל כיצד יכולים ללמוד ממנו¹¹, מעשיו¹² ותקופתו¹³ דינים בהלכות מלך המשיח, והלא התברר שאינו משיח, ורק דימו חכמי דורו אך לבסוף טעו. וכיצד נלמד ממנו דינים אלו אחר שהתברר שלא הי' כזה מלכתחילה?

ולסיכום הדברים צריך להבין:

(א) כיצד הוחזק בן כוזיבא כמשיח ודאי והלא לא הי' בזמנו בהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל – דברים ההכרחיים להחזקת אדם כמשיח ודאי?

(ב) לאחר שהוחזק כמשיח ודאי כיצד התבטל גדרו זה והרי כאשר יש אדם כזה זה מורה על כך שישנה גאולה בשלימות ואיך התבטל?

(ג) לאחר שחסר בו הגדרים ההכרחיים להחזקתו כמשיח ודאי וכן לאחר שהתברר ש'דימו חכמי דורו' שהוא המשיח אך באמת לא הי' כזה א"כ כיצד איפוא ניתן ללמוד ממנו הלכה למעשה דינים למשיח מעשיו ותקופתו?

ד.

**יישוב הקושי' ע"פ סיפור המדרש
בזמנו של רבי יהושע בן חנני' וחיידושו של ר' אלעזר**

ונראה לומר ההסבר בזה, ובהקדים:

10) לשון הרמב"ם שם. ויש לעיין בזה דהרי לשי' הרמב"ם נהרג מדין רודף כפי שמכריע כ"ק רבינו בלקו"ש שם הערה *69 והנה לכאור' בדין רודף הרי חייב מיתה רק אם אינו יכול להצילו אלא באופן זה של הריגה אך אם יכול להציל הנרדף באופן אחר אסור להרוג הרודף ומדוע א"כ התחייב בן כוזיבא הריגה מדין רודף והלא על אלו שנהרגו כבר אינו חייב מיתה מדין זה שהרי נהרגו ועל הישראל שגשגו לכאור' גם אינו חייב כי אפ"ל : (א) יתכן שאע"פ שאינו משיח יצילים מן השעבוד. (ב) אפשר למנעו מזה באופ"א. וצ"ע ואכ"מ.

11) מכך שלא הי' 'מורה ודאין' ואעפ"כ החזיקוהו כמשיח - לשי' הרמב"ם משא"כ לראב"ד שמשום כך קטלהו כמפורש בגמ' סנהדרין דף צ"ג ע"ב.

12) שאינו צריך לעשות אותות ומופתים כדי שיאמינו בו כמשיח.

13) שהרי בתקופתו של בן כוזיבא לא הי' שינוי במנהגו של עולם, חידוש במעשה בראשית וכיו"ב וכמבואר לעיל

דהנה מצינו במדרש¹⁴ 'בימי ר' יהושע בן חנני' גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב כו" היינו שרצו לבנות בית המקדש (ואף החלו בהכנות מעשיות) אף שלא הי' אז כלל משיח וכצד יתכן זה?

ולאידך מצינו במדרש¹⁵ "מה מקיים ר"א לקרי' דר' יוסי בר' חנינא 'עורי צפון' .. מלך המשיח שנתון בצפון יבוא ויבנה בית המקדש הנתון בדרום". היינו שמשיח עצמו יבנה בהמ"ק¹⁶.

אלא מסביר כ"ק רבינו¹⁷ ישנם ב' דעות. לפי דעה א'¹⁸ אין צורך במשיח דווקא לבנות בית המקדש. אמנם בהמ"ק יבנה בזמנו של המשיח אך לאו דווקא על ידו¹⁹.

אך לפי הדעה הב' - היא דעת ר"א במדרש הנ"ל - משיח דווקא יבנה בהמ"ק. ודבר זה התחדש דווקא ע"י תלמיד ותיק - ר"א אחר דורו דר' יהושע בן חנני' ולכן בזמן ריב"ח שגזרה מלכות הרשעה לבנות בהמ"ק הי' יכול להיות זה אף ללא משיח כיוון שבזמנו לא הייתה ההלכה שמשיח דווקא יבנה בהמ"ק.

א"כ יוצא שהי' זמן בו הייתה ההלכה שאין משיח דווקא צריך לבנות בית המקדש אלא זה יכול להיות ע"י ישראל שבכל דור. שכאשר ישנה האפשרות לזה מאומות העולם מיד ה"ה יכולים ומחוייבים²⁰ בדבר לבנות בית המקדש. ואין זה מחייב מעמד ומצב של גאולה ומשיח ודאי. אלא אף בזמן הגלות כשאין משיח יכול להיות בהמ"ק.

ועפ"ז אפשר לומר אף בעניינינו בזמן בן כוזיבא לא הי' צריך משיח לבנות את בית המקדש כי דין זה שמשיח דווקא יבנה בית המקדש ריבוי זמן לאחרי זה - בדורו דר"א²¹ וממילא היו יכולים רע"ק וגדולי החכמים להחזיק בבן כוזיבא כמלך המשיח ואף כמשיח ודאי כיוון שאין בניין בהמ"ק מוטל על משיח דווקא לעשותו (אמנם בהמ"ק יבנה בזמנו אך כיוון שלא על ידו דווקא) א"כ אין זה הוכחה על אמיתתו אלא אפשר להחזיקו כמשיח ודאי אף בלי זה.

ה.

מקשה על התי' הנ"ל מדברי המדרש ומיישבו

ואף שיש להקשות שהרי מדברי ר"א במדרש הנ"ל משמע רק שמשיח עצמו צריך לבנות בית המקדש (ולא שבהמ"ק יבנה ע"י אחר) אך לא שבזה ועל ידי זה הבחינה להחזקתו כמשיח ודאי ומניין אם כן המקור לדברי הרמב"ם שדווקא ע"י שבנה המקדש במקומו הרי הוא נעשה למשיח ודאי?

(14) בראשית רבה ספס"ד.

(15) ויקרא רבה פ"ט, ו.

(16) לכאורה זהו המקור לשי' הרמב"ם שמשיח עצמו יבנה בית המקדש ולא כפי השיטות (רש"י ועוד) שאומרים "שבהמ"ק בניו ומשוכלל הוא יבוא ויגלה מהשמים" (- שי' רש"י בסוכה דף מ"א סע"א. והוא גם דעת תוס' שם ובכ"מ, וכן מובא במדרש תנחומא ועוד עיין בשיחה שם הערה 91).

(17) בלקו"ש שם הערות 98, 99.

(18) דעה זו היא הדעה הרווחת ברוב המקומות המתייחסים לעניין זה עיין ירושלמי מגילה פ"א הי"א. ויק"ר פ"ט, ו. במדב"ר פי"ג, ב. ובכ"מ.

(19) וזהו ג"כ המקור לדעה שסוברת שבהמ"ק יגלה ויבוא מן השמים (רש"י ועוד).

(20) להעיר מקרבן פסח שיכולים להקריבו אף כשאין בהמ"ק ויש לדון אם זהו בכל המצוות התלויות בבהמ"ק שכאשר ישנה האפשרות לזה הרי אנו מחוייבים לעשותה. ואכ"מ.

(21) ולכאורה המעשה דריב"ח והמעשה דבן כוזיבא אירעו בסמיכות הזמן זה לזה - בדור הראשון לאחר החורבן. ואז החזיקו רע"ל לבן כוזיבא למשיח, היינו שבאותו הזמן עדיין לא נתחדש הדין דר"א שמשיח עצמו בונה את בית המקדש, אלא רק בדורות המאוחרים יותר.

וי"ל שהא גופא הוא חידושו שהיות וחלק מעניינו של משיח הוא שדווקא הוא ולא אחר בונה את בית המקדש על כן גם זה נכלל בבחינה על החזקתו כמשיח ודאי ורק כאשר הוא בונה את בית המקדש במקומו, הוא ע"פ ההלכה בגדר משיח ודאי. ושורש דבר זה הוא בדברי ר"א הנ"ל במדרש.

ואחר שקבענו היסוד שדין זה שמשיח דווקא צריך לבנות בהמ"ק הוא דין שנתחדש זמן רב אחר זמנו של ריב"ח עפ"ז אפשר להסביר כן גם בעניינינו. שבזמנו של בן כוזיבא לא דווקא מלך המשיח עצמו הי' צריך לבנות את בית המקדש ועל כן הי' יכול להיות בן כוזיבא משיח ודאי אף שלא הי' בית המקדש.

ועל כן מובן לכאורה גם זה שאחר שהחזיקוהו כמשיח ודאי בכל זאת התברר כטעות ולא נגאלו כלל אף שהי' משיח ודאי כי רק אחרי שיש את בית המקדש השלישי בנוי זהו נקרא גאולה שלימה וכל עוד שלא נבנה אין זה גאולה (ודין זה שמשיח דווקא צריך לבנות התחדש מאוחר יותר כנ"ל) ואעפ"כ היו יכולים להחזיק בו בתור משיח ודאי.

ואע"פ שלבסוף התברר שבן כוזיבא אינו משיח בכל זאת אפשר ללמוד ממנו דיני מלך המשיח כיוון שבזמנו היו את הדינים הנוספים שצריך במלך המשיח חוץ מ"בנה מקדש במקומו" שהתחדש מאוחר יותר.

אך עדיין צריך עיון מדוע הי' נחשב למשיח ודאי אף שלא הי' קיבוץ נדחי ישראל בזמנו שזהו תנאי הכרחי להחזקתו כמשיח?



משיח שבכל דור

הת' מנחם מענדל שיחי' זכריהו
תלמיד בישיבה

מביא שיטת כ"ק רבינו אודות המשיח שבכל דור, מוכיח דמרדכי היה המשיח שבדורו ומקשה מדברי הגמ' בסנהדרין שדניאל היה הראוי להיות משיח בדורו \ מיישב דברי הגמ' שהיה זה תקופת מעבר בין הנשיאים \ מבאר יחוסו של מרדכי ליהודה מהנקבות של בית דוד \ מקשה דהרי מאביו משבט בנימין, ומיישב ע"פ דברי ה'פרי צדיקי' דמשיח יכול להיות גם מהנקבות של בית דוד \ מקשה האיך עזרא הכהן נהג בשררה והאיך היה ראוי להיות משיח בדורו, וכה"ג לגבי שלטון החשמונאים \ מיישב ע"פ שיטת היערות דבש' בברכות על מה שראב"ע "עשירי לעזרא הוא" ועוד מפרשים

א.

מביא שיטת כ"ק רבינו אודות המשיח שבכל דור, מוכיח דמרדכי היה המשיח שבדורו ומקשה מדברי הגמ' בסנהדרין שדניאל היה הראוי להיות משיח בדורו

איתא בתקו"ז ש'א'תפשוטותא דמשה בכל דרא ודרא' – ומבאר כ"ק רבינו¹ שנשמת משה מתלבשת בחכמי הדור עיני העדה שבכל דור ודור, ובמיוחד בנשיא הדור שאין דור שאין בו כמשה – ומוכרח להיות משה בכל דור ודור שבו מלובשת נשמת משה.

ובקונטרס 'בית רבינו שבבבל' כותב: "רבינו' נשיא הדור, הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור, כמו משה רבינו (הנשיא הראשון), "גואל ראשון הוא גואל אחרון", כידוע "שבכל דור ישנו א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור, כמפורש בגמרא בנוגע לרבי יהודה הנשיא: "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש, הנשיא שבדור".

ועפ"ז נראה לומר בפשוטות שהדברים אמורים גם כלפי מרדכי היהודי בדורו, וכדאיתא במדרש²: "מרדכי בדורו.. כמשה בדורו". ומוכח מכ"מ בחסידות³ שמרדכי היה נשיא הדור שלו. וא"כ יש לומר שמרדכי היהודי, שהיה הנשיא שבדורו, היה גם המשיח שבדורו.

ולכאורה קשה לומר כך, מכיון שמצינו שדניאל היה בדור ההוא⁴, והגמרא בסנהדרין (צח:): מביאה את דברי רב "אי מן מתייא הוא כגון דניאל איש חמודות" ובפרש"י: "ואם היה מאותן שמתו כבר היה דניאל". ויוצא מזה שדניאל היה ראוי להיות משיח. ואם כן צ"ע מי היה הראוי להיות גואל בדור ההוא, דבמקום א' עולה שמרדכי היהודי ובמקום אחר משמע שדניאל איש חמודות?

ב.

מיישב דברי הגמ' שהיה זה תקופת מעבר בין הנשיאים

ונראה לתרץ שהיה זה בתקופת המעבר של נשיאי הדור, כמו"ש בגמרא⁵: אמר רב "התך" זה "דניאל", ולמה נקרא שמו התך? שחתכוהו מגדולתו (ועיי"ש הטעמים בזה). ובתוספות בבבא בתרא (ד"ה שכל. ד, ע"ב) פירשו שהתך נהרג ע"י המן שהיה משיב דברים בין אסתר למרדכי.

ומכיון שכתב הרמב"ם בהלכות מלך המשיח (פי"א ה"ד) "ואם לא הצליח עד כה או נהרג – בידוע שאינו זה שהבטיחה תורה עליו, והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשירים שמתו", עיי"ש, א"כ י"ל שמלכתחילה היה דניאל הראוי לגאול את בני דורו, ומכיון שנהרג, מעתה נשיא הדור ההוא מרדכי היהודי, הוא הראוי להיות המשיח שבדור.

ואולי יש לומר שדברי הגמרא בסנהדרין על דניאל אמורים על התקופה בה טרם חתכוהו מגדולתו.

(1) לקו"ש כ"ו שיחת פרשת שמות.

(2) אסתר פ"ו, ב.

(3) ראה מאמר ד"ה "ואתה תצווה" ה'תשמ"א. ועוד.

(4) מגילת אסתר פ"ב פ"ה, בתרגום, ובכ"מ.

(5) מגילה ט"ו.

ג.

מבאר יחוסו של מרדכי ליהודה מהנקבות של בית דוד

והנה כתבתי בעבר תשובה זו⁶, ודחו את דבריי, כי מרדכי היהודי משבט בנימין בא, "איש ימיני", וא"כ אין לומר שהוא היה ראוי להיות משיח, שהרי הגואל העתידי צריך להיות מזרע דוד כפס"ד הרמב"ם⁷ "מלך מבית דוד". ואין קושיה מקונטרס בית רבינו שבבבל, מכיון ששם כתוב "ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור" משמע שלעיתים אינו כן, (עד כאן תוכן דחייתם).

והנה, זה שכותבים שמרדכי מבנימין בא, נראה המקור לדבריהם מפרש"י עה"פ⁸ "איש יהודי היה. . . איש ימיני". ומפרש: מבנימין היה כך פשוטו, ורבותינו דרשו מה שדרשו. וכן משמע מאסתר רבה שם, ומהמפרשים שם במדרש.

אך עתה, נבא לבאר בסייעתא דשמיא, שמרדכי היהודי היה מיוחס לשבט יהודה.

הגמרא במגילה (יב:) מביאה הטעמים לשמותיו של מרדכי היהודי: "קרי ליה יהודי אלמא מיהודה קאתי וקרי ליה ימיני אלמא מבנימין קאתי. אמר רב נחמן: מרדכי מוכתר בנימוסו היה, (-כינו אותו בהרבה שמות). אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יהושע בן לוי: אביו מבנימין ואמו מיהודה, ורבנן אמרי: משפחות מתגרות זו בזו, משפחת יהודה אומרת אנא גרים דמתיליד (-שנולד) מרדכי דלא קטליה דוד (-יהודה) לשמעיה בן גרא (-שממנו יצא מרדכי) ומשפחת בנימין אמרה, מינאי קאתי, (ממני בא).

רבא אמר, כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא, ראו מה עשה לי יהודי ומה שילם לי ימיני, מה עשה לי יהודי? דלא קטליה דוד לשמעיה דאתיליד מיניה מרדכי דמיקני ביה המן, ומה שילם לי ימיני? דלא קטליה שאול לאגג דאתיליד מינה המן דמצער לישראל, רבי יוחנן אמר: לעולם מבנימין קאתי ואמאי קרי ליה יהודי? על שום שכפר בע"ז שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי כדכתיב "איתי גוברין יהודאין וגו'", (עכ"ל הגמ').

בהתבוננות בדברי הגמרא רואים שלמרות שנראה שיש מחלוקת בדברי רבה בר בר חנה בשם ריב"ל, שמרדכי היהודי אביו מבנימין ואמו מיהודה, הרי יש בידינו הכלל⁹ "דאפושי מחלוקת לא מפשינן" – שכל עוד שישנה האפשרות (אפי' בדוחק) לומר שאין כאן פלוגתא אין אומרים מחלוקת.

ועוד, שהחתם סופר בפירושו בסוגיא דידן על אתר, כותב שיש לומר דלא פליגי בכמה מהדיעות¹⁰, אבל עכ"פ, עיין במגלה עמוקות, עה"פ ויגש אליו יהודה, שכותב: "מרדכי מיהודה ואביו מיהודה", ובפי' בעל הרוקח עה"פ ברות "אשר בנו שתיהם" מביא מימרת הגמ' "אביו מבנימין ואמו מיהודה" ואומר

(6) הערות התמימים ואנ"ש לט (א) דישי"ק תו"א.

(7) הלכות מלך המשיח פי"א ה"ד.

(8) אסתר ב, ה.

(9) יומא פז, ב. תוס' ד"ה והאמר. ועיין בב"מ פרק המפקיד בגודל השלום להעמיד לכו"ע.

(10) וצע"ק בדברי ר"י שאומר "לעולם מבנימין", וראה הערות התמימים ואנ"ש מינסק גליון אל"ף שמבאר שם את סוגיית הגמ' "לשיטתיה". וראה סה"ש תשנ"ב, ש"פ ויגש ז' טבת, על הקשר של מרדכי עם יהודה, ובהערה שם מביא הדעה ד"מיהודה קאתי" ומאריך כ"ק רבינו לבאר השייכות דמרדכי ליהודה אף להדיעה ש"לעולם מבנימין קאתי". עיי"ש.

שיהודה מלאה ובנימין מרחל, ורחל ולאה בגי' מרדכי, עובדה המציינת על יחוסו של מרדכי ליהודה, וכן במגילת אסתר עם פירוש בעלי התוספות השלם הגירסא שם שמרדכי אביו מיהודה.

וכן כתב בספר היוחסין השלם¹¹ לרבי אברהם זכות ז"ל המכונה זאקוטי:

"רבי¹² היה מצד האם מיהודה ומצד האב מבנימין כמו מרדכי".

לאור האמור לעיל יוצא, שלכל הדיעות מרדכי מיוחס ליהודה, יש שכתבו מאביו, אמנם ע"פ רוב משמע שעכ"פ מאמו.

ד.

מקשה דהרי אביו משבט בנימין, ומיישב ע"פ דברי ה'פרי צדיק' דמשיח יכול להיות גם מהנקבות של בית דוד

אבל עדיין צ"ב:

כיצד יחוסו של מרדכי ליהודה מאמו, פועל שיהיה ראוי להיות גואלן של ישראל, והרי לכאורה לענין המלוכה "אזלינן אחר האב", ואביו היה משבט בנימין?

ונראה לתרץ ע"פ המבואר בספר פרי צדיק¹³ להחזוה מלובלין, ובלשונו: "משיח בן דוד יכול להיות אף כשהוא רק מן הנקבות מזרע דוד" ומוכיח זאת מדברי הגמרא בסנהדרין (צח:): שפסק רב על רבינו הקדוש שהוא המשיח שבדור.

ומביא ראייה מהמדרש רבה¹⁴ וכן מתלמוד ירושלמי¹⁵ ושם איתא שאמר רבינו הקדוש¹⁶: "ואם יעלה רב הונא ריש גלותא לכאן, אני מושיבו למעלה ממני מפני שהוא מיהודה ואני מבנימין", "דהוא מן דוכרא ואנא מן נוקבתא" כלומר, שרב הונא היה מיהודה מאביו, ואילו רבי היה מאמו מיהודה ואלו מאביו היה מבנימין. ע"כ.

ואע"ג שרבינו הקדוש העיד על עצמו "אנא מבנימין", בכל זאת רב פסק עליו ואמר "אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו, רבינו הקדוש..".

ה.

מקשה האיך עזרא הכהן נהג בשררה והאיך היה ראוי להיות משיח בדורו, וכה"ג לגבי שלטון החשמונאים

והנה אצל עזרא הסופר מצינו שכהן היה ואעפ"כ היה בהנהגה בדורו, וקרא לעם ישראל לשוב אל ארצו לבנות את ביהמ"ק¹⁷, ותיקן תקנות וכו', שבזה נשאלות כמה שאלות (שתוכנם אחד):

(11) ע' 14 מאמר ב.

(12) וגם כאן קשה האיך אמר רב "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", והרי אביו מבנימין?! ראה לקמן אות ד'.

(13) עה"ת – דברים (מאמרי ט"ו באב) דף כ"ד ע"ד.

(14) בראשית רבה פל"ג.

(15) כלאים פ"ט ה"ג.

(16) ע"פ ביאור הפני משה על אתר.

(17) ראה ספר עזרא באריכות.

א. בהבטחת יעקב אבינו¹⁸, "לא יסור שבט מיהודה" לומדים¹⁹ שהנהגת בני ישראל בידי שבט יהודה היא, (החל מדוד המלך²⁰) ואיך בא עזרא הסופר שכהן היה ותפס את הנהגת העם, שבזה לכאורה, עבר על "לא יסור שבט"?

ב. ועוד יותר מזה, נאמר בגמרא ירושלמי²¹, שלכהנים אין כלל רשות לעלות למלוכה: "אין מושחין כהנים מלכים, אמר רבי (יונה אמר ר' אבי) יודה ענתודרייא על שם "לא יסור שבט מיהודה", אמר ר' חייא בר אדא למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, מהכתיב בתריה לא יהיה לכהנים הלויים", ואיך זה שעלה עזרא לנהוג במלכות?

ג. ניתן היה לומר, שמרדכי היהודי, חי היה²², ובמילא כפי שנתבאר הוא היה ראוי להיות משיח, אך קשה, דחוץ מזה שפרשו ממנו מקצת מהסנהדרין²³, הרי לא היה ניכר עליו ההנהגה או, (וע"ד דניאל שחתכוהו מגדולתו²⁴), ועוד, כתוב במפורש שעזרא הוא זה שהעלה את מרדכי²⁵: "ואלה בני המדינה העולים משבי הגולה.. מרדכי בלשן.. ופירש במצו"ד (ד"ה מרדכי בלשן): "הוא שם אחד, והוא דוד לאסתר המלכה ונקרא בלשן על שידע בשבעים לשון כן ארז"ל²⁶?

ד. באם הכלל בשיטת כ"ק רבינו הוא ד'נשיא הדור הוא המשיח שבדור" הרי מלך המשיח צריך להיות מזרע יהודה כמ"ש ויצא חוטר מגזע ישי²⁷, וכיצד עזרא היה ראוי להיות משיח, והרי היה- כהן, משבט לוי?

ה. ב'קונטרס בית רבינו שבבבל", הערה 37 כ': "וכמו בית המדרש של עזרא הסופר – המשיח (גואלן של ישראל) דגלות בבל" (עכלה"ק), עולה מכאן מפורשות שעזרא הסופר היה המשיח בזמן גלות בבל? היו שתירצו זאת²⁸ שהיה זה משיח פרטי באותו הדור, ולא שהכוונה היא להמלך המשיח הכללי, וזה נרמז בדברי כ"ק רבינו, "המשיח גואלן של ישראל דגלות בבל". אך זה אינו, דבפשטות כ"ק רבינו מבאר זאת בנוגע לבית רבינו שבבבל שרבינו שבבבל הוא המשיח שבדור, (ומ"ש כ"ק רבינו גואלם של ישראל מגלות בבל זהו מפני שכך היה גם בפועל), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא?

(18) בראשית, ויחי מט, י.

(19) פירש"י שם, ד"ה לא יסור וכו'. ובכ"מ.

(20) עיין שם.

(21) ירושלמי שקלים פ"ו ה"א.

(22) מנחות סד, ב. רש"י ד"ה מרדכי: "שהיה בימי אחשוורוש", ומוכח שחי יותר מד' מאות שנה, (אמנם, ראה שם בתוס' מה שפירשו), ראה סדה"ד (ערוך מרדכי).

(23) ראה לקו"ש חט"ז שיחה - פורים ג'.

(24) ראה הערה 5.

(25) עזרא ב, א-ב.

(26) ואע"פ שכתוב במדרש "מרדכי בדורו כמשה בדורו" שבזה מודגש מעלתו בהיותו נשיא הדור (ראה מאמר ד"ה "ואתה תצווה" ה'תשמ"א), ובמילא הוא זה הראוי להיות המשיח שבדור, הרי גם בעזרא הסופר מצינו לשון דומה לזו, "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו אילמלא (לא) קדמו משה", וכן החת"ס עה"ת תורת משה ויקרא דרוש לז' אדר: "עזרא שהיה שקול כמשה".

(27) לשון הפסוק בישעי'.

(28) "לכבודו של מלך", ישי' קרית גת ח"ב, ע' 160.

ו. בספר סידור עם טעמי מנהגים²⁹, הובא בשם החתם סופר, שרבינו הקדוש לא הזכיר את נס חנוכה במשנה מפני שנעשה הנס ע"י מלכות חשמונאי שמשבט לוי היו, ועברו על "לא יסור שבט", לכן לא רצה להזכירם רבינו הקדוש במשנה, ודאיתין להכי יש לשאול גם על הזמן שהוא בני חשמונאי לויים ואיך לקחו המלוכה?

ז. בהמשך להנ"ל, צריך בירור (עכ"פ) שבאם בני חשמונאי שלטו ומלכו, כיצד זה תואם להכלל הנ"ל של כ"ק רבינו ש'נשיא הדור הוא המשיח שבדור" והרי מלך המשיח הוא מזרע יהודה?

ח. וא"כ מי הוא מתוכם שהיה ראוי להיות או משיח?

ט. בהמשך לכל הנ"ל האם בכלל יש ענין לעיין בזה והרי איתא בגמ'³⁰ "אלפיים שנה תהו, אלפיים תורה, אלפיים ימות המשיח", והיינו, שבאלפיים שנה אלו האחרונים ראויים אנו לביאת המשיח, ואולי אין זה נוגע כלל לתקופתם של הנביאים?

ו.

מיישב ע"פ שיטת ה'יערות דבש' במסכת ברכות על מה שראב"ע "עשירי לעזרא הוא" ועוד מפרשים

ונראה לומר הביאור בזה, ובהרחבה יותר ע"פ פי' ה'יערות דבש'³¹ שבבארו את הגמרא בברכות³² מתרץ בפשטות חלק מהשאלות, ונקדים המובא בגמרא:

"תא ונעבריה (- בואו ונעביר אותו מן הנשיאות. פרש"י) מאן נוקים ליה? נוקמיה לרבי יהושע? בעל מעשה הוא (- והוה ליה לרבן גמליאל צערא טפי). נוקמיה לר' עקיבא? דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות (והוה ליה לרבן גמליאל צערא טפי). אלא, נוקמיה לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם, והוא עשיר, והוא עשירי לעזרא, הוא חכם, דאי מקשי ליה מפרק ליה, והוא עשיר, דאי אית ליה לפלוחי לבי קיסר אף הוא אזל ופלה. והוא עשירי לעזרא, דאית ליה זכות אבות ולא מצי עניש ליה".

הגמרא מספרת שרצו חכמים להעביר את רבן גמליאל מנשיאותו³³ בעקבות מעשה שהיה, ולא העמידו לנשיא, אלא, את ראב"ע, כיון שחששו חכמים שרבן גמליאל יקפיד באם לא יהיה הנשיא

(29) וכן בביאור הרמב"ן עה"ת ויחי מ"ט, י. "שחטאו בני חשמונאי שעברו על "לא יסור שבט" עיי"ש, אלא ששם לא כתב שמשום כך לא הזכירם רבינו הקדוש במשנה.

(30) עבודה זרה ט ע"א.

(31) ח"ב דרוש י"ז.

(32) דף כז, ב. ועיין גם במפרשים שם.

(33) להעיר, מלקו"ש חי"ב, פרשת בחוקותי שיחה א', שדעתו של ר"מ הייתה שאיכות מכרעת את הכמות, ומוכיח מהסיפור שמובא בסוף מסכת הוריות שמוזכר את הסיפור בסוגייתנו: ר"מ ור"נ רצו להדיח את רשב"ג מנשיאותו, ע"י שיבקשו ממנו 'גלי עוקצין' – כלומר שיגלה להם חידושים וטעמים במסכת עוקצין שהיא קשה בעומקה, וכיוון שידעו שאינו בקי במסכת זו ולא יוכל להשיב להם יורידוהו מנשיאותו. וכששמעם רבי יעקב בן קרשי רצה לשמור על כבוד הנשיא ועלה לעליית גגו של רשב"ג ושינן את מסכת עוקצין. כשהבחין רשב"ג בקול הלימוד הבין שזה קשור להתרחש בביהמ"ד, ולכן ישב ולמד מסכת "עוקצין" כל אותו הלילה, ולמחרת דרש במסכת זו בפני התלמידים בביהמ"ד ולר"מ, שרצה לביישו ולהורידו (שסמכו על מעמדם – ר"מ היה חכם, ור"נ היה אב"ד) נקנס שבכל ההלכות שיאמרו בשמו יקרא בשם 'אחרים'. ומבאר כ"ק רבינו, שר"מ סבר שהאיכות קובעת ולכן הוא לומד לעומק לדעת טעמי התורה, ואילו רשב"ג הנשיא סבר שכמות קובעת, ולכן כשרצה ר"מ לשאול את רשב"ג ממסכת עוקצין, רצה לשאול אותו ע"פ שיטתו, 'גלי עוקצין' – גילוי טעמי התורה, וידע ר"מ שרשב"ג ענינו הוא הכמות ולא בקי בטעמי התורה לכן ביקש לשאול 'גלי עוקצין'. ועפ"ז מבאר כ"ק רבינו, את השאלה הידועה: שהרי ראינו בהרבה מקומות שקוראים לר"מ בשמו ולא בשם 'אחרים'?

הממונה מתאים לדעתו, ומבאר ה"יערות היערות דבש, שבדברי הגמרא על ראב"ע דור עשירי לעזרא, מבארים שגם פרט זה מתאים לרוחו של רבן גמליאל, שלא יקפיד על כך שעברו על "לא יסור שבט", ומבאר ע"פ הגמרא בירושלמי³⁴, ששם מבואר שרבינו הקדוש היה משבט בנימין ומאמו מיהודה ואעפ"כ לא חשש רב לפסוק עליו (סנהדרין צח): שהוא המשיח בדורו³⁵, כך גם בנדוד, היות וכל הכהנים הם שלשלת אהרן, ואשתו של אהרן היתה אחות נחשון נשיא שבט יהודה, לכן, בזה יש לכהנים, יחוס גדול לשבט יהודה.

ובזה, ניתן לתרץ, את היותו עזרא מנהיג ונשיא עם ישראל, וכן בני חשמונאי, שמלכו אחר ניצחונם את מלכות יון הרשעה.

ומה שהובא בסידור עם טעמי מנהגים, בשם החת"ס, שרבינו הקדוש כביכול, הקפיד על מלכות הני חשמונאי, הנה הקשה ע"כ כ"ק רבינו דלא יכול להיות שלרבינו הקדוש היתה קפידה, כי הוא עצמו מביא בכמה משניות ענינים הקשורים בנס חנוכה³⁶.

ובזה שאיסור על הכהנים לנהוג במלכות, כתב בדרשות הר"ן³⁷ שבדור ההוא החשמונאים עמדו במסירות נפש, ולא היה מי שינהיג את העם, והיה זה רק לצורך שעה אך באמת לא עברו כלל וכלל על "לא יסור שבט מיהודה". ולא קשה על פירושו מהגמ' בע"ז (ט). דמשמע שם שמלכו בית חשמונאי בפני הבית (השני) מאה ושלוש שנה, וא"כ נראה שלא היה זה ממש לצורך שעה? כי "ל" דמלכותם, במשך כל השנים האלו, היתה באופן של מסירות נפש עד שהרגם הורדוס המלך.

וכן ניתן לומר גם על עזרא הסופר, שלא מלך מעצמו, אלא לאחר שמינו אותו השרים ממלכות פרס ללכת ולהשיב את בני" לארצם ולבנות את בית המקדש³⁸, והיות ונתמנה ע"י הגויים אזי לא היה השלטון כביכול משלו.

[ודוחק לומר שהלכות אלו נאמרו קודם הקנס], ולכן מבאר, שהקנס שנקנס ר"מ היה על ההלכות שבהם סובר שאיכות היא הקובעת ובהם נקרא בשם 'אחרים', (עיין בגוף השיחה). ולכאורה צריך עיון, דהרי בלקו"ש חכ"ד ע' 95, מבאר כ"ק רבינו שרבן גמליאל במחלוקתו עם חכמים, סבר שאיכות מכרעת את הכמות, וכותב בסוף השיחה שם, שמהותו של הנשיא היא האיכות, ומעלתו המיוחדת היא דוקא באיכותו עיי"ש, וא"כ כיצד סבר רשב"ג שהכמות מכרעת את האיכות והרי כל ענינו של הנשיא היא האיכות?

ובקובץ הערות התמימים ואנ"ש א' (ל"ח), דישי"ק תו"א, הבאתי ביאורים בזה בדא"פ, ונראה לתרץ באופן נוסף, שזה שר"מ נקרא אחרים, מבאר כ"ק רבינו (בלקו"ש ח"ב הנ"ל), שזה היות והיה איכות אחרת לגמרי, עד כדי כך שלא נפסקה הלכה כמותו דלא יכלו חכמים לעמוד על סוף דעתו, ובנדוד, איכותו של ר"מ לעומת רשב"ג היא כאיכות לעומת כמות, אבל באמת רשב"ג, ככל נשיא, ענינו איכות, וכהפירושים שמוכאים בקובץ הנ"ל, שסבר שהאיכות הכי טובה היא שהכמות תביא לידי האיכות, ובמילא אין מקום לקושיא כאן בגוף ההערה, שמינו את ראב"ע לנשיא, שסבר שהדרך היא - שהכמות תביא לידי איכות, (לקו"ש חכ"ד הנ"ל) מצד ענינו - איכות.

(34) כלאים פ"ט ה"ג.
(35) לכללות השאלה בדיוק לשון הרמב"ם בהלכות מלכים: "מלכות בית דוד לו ולבניו הזכרים.. " ראה הביאור בזה בספר "ימות המשיח-בהלכה", ח"ב.

(36) ולגבי הטעם שלא הזכיר במפורש את נס חנוכה ראה היכל מנחם (תשנ"ו) חקר ועיון במשנת רבינו, ע' רכ"א וש"נ בארוכה.

(37) הדרוש השביעי. אחר שמביא דברי הרמב"ן ומשיג עליו.

(38) ראה בהנסמן בהערה 25.

ואין להקשות ממארוז"ל "אלפיים ימות המשיח", ולומר שדניאל, מרדכי, עזרא, לא היו ראויים להיות משיח בתקופתם, כי, חז"ל לא הגבילו את זמן ביאת המשיח אלא אמרו שאלפיים שנה האחרונות הם זכאים להיות ימות המשיח, שיתגלה בהם המשיח. ולכן אמר רב בגמ' סנהדרין (צח:) שדניאל בדורו היה ראוי להיות משיח (אע"ג שהיה זה לפני האלפיים שנה שעליהם אמרו רז"ל "ימות המשיח"), וכן מצינו במלך חזקיה שרצה הקב"ה לעשותו משיח³⁹. ואכה"מ להאריך בכ"ז.

ובמילא, ניתן לומר שעזרא הסופר בדורו ראוי היה להיות משיח, ובלשון כ"ק רבינו ב'קונטרס בית רבינו שבבבל' לעיל: עזרא הסופר – המשיח (גואלן של ישראל) דגלות בבל⁴⁰.

ויש לעיין מי הוא שהיה ראוי להיות משיח לישראל בזמן מלכות החשמונאים?

ונראה לומר בזה ב' תירוצים בזה:

א. שהיה זה מתתיהו הכהן (או בניו) שהיה הנשיא בדורו (אע"פ שלא היה זה בגילוי) כביאור כ"ק רבינו במאמר ואתה תצוה ה'תשמ"א.

ב. כדברי החת"ס בתורת משה (פ' ויגש ע' ר"ה) "יען כתוב לא יסור שבט מיהודה ע"כ בבית שני שמלכו מלכות בית חשמונאי מינו נשיא התורה משבט יהודה⁴¹", עכ"ל.



39) במס' סנהדרין.

40) ויש להעיר מהלשון בסה"ש תשנ"ב, ש"פ חיי שרה, סי"ג "נשיא דורנו, השליח היחיד שבדורנו, המשיח היחיד שבדורנו", דמשמע שבדורנו ישנו משיח אחד ויחיד ולא כבדורות הקודמין שהיו כמה הראויין להיות.

41) ולנשיא התורה יש את כל התוקף של מלכות כמאמר רז"ל (גיטין ס"ב) מאן מלכי רבנן.

משיח 'מן חייא או מן מתייא' בבבלי ובירושלמי

הנ"ל

מבאר הערת כ"ק רבינו בענין שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח ומקשה מדוע אינו מביא ראיה מדברי הגמ' בסנהדרין א' מבאר הגמ' בסנהדרין ע"פ פרש"י ומתרחץ קושייתו

א.

מבאר הערת כ"ק רבינו בענין שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח ומקשה

מדוע אינו מביא ראיה מדברי הגמ' בסנהדרין

כותב כ"ק רבינו בלקו"ש חל"ה, ויגש ג', הערה 6 וזלה"ק:

"ולכאורה עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מלך המשיח שיהי' "נשיא להם לעולם", שהרי תחילת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד), ובודאי קודם תחיית המתים (גם דצדיקים הקמים מיד, כמחז"ל (יומא ה, ב) משה ואהרן עמנו).

אבל ראה ירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) ואיכ"ר (פ"א, נא) דמלכא משיחא "אין מי חייא הוא דוד שמי', אין מן דמכייא הוא דוד שמי'" (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו. פני משה). ובפיוט אומץ ישעך (דהושענה רבא) "קול צמח כו' הוא דוד בעצמו". – וביפה ענף לאיכ"ר שם פי' דקאי להדיעה שביאת המשיח אחרי תחה"מ. ע"ש. וראה רד"ק יחזקאל (ועד"ז בירמיה) שם "או רמו לתחיית המתים".

ויש לומר הכוונה בזה שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח, ע"ד הענין ד"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" (ראה שמו"ר פ"ב, ו. זח"א רנג, א. ש' הפסוקים פ' ויחי) – אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה – שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון (אזה"ח ויחי מט, יא). עכלה"ק.

והביאור בזה לפענ"ד:

כ"ק רבינו כותב שדוד המלך בעצמו לא יהיה המלך המשיח, מכיון שמלך המשיח צריך לפעול את תחילת פעולותיו לפני הגאולה, ובודאי קודם תחיית המתים וגם קודם הזמן ד"צדיקים הקמים מיד". אבל לכאורה מוכח מהירושלמי והמדרש שמלך המשיח אם מן החיים הוא דוד שמו, ואם מן המתים הוא יהי' דוד המלך בעצמו, ובמפרשים העמידו זאת לפי הדיעה שמלך המשיח יבוא לאחר תחיית המתים, וא"כ לכאורה דוד המלך ראוי להיות משיח (היפך ממה שנוקט בפשטות (בפנים השיחה) ש"דוד עבדי נשיא להם לעולם" לא קאי אדוד המלך אלא על מלך המשיח שנק' דוד)?

ומבאר כ"ק רבינו שיש לומר שהכוונה היא לנשמת דוד המלך שתתלבש במלך המשיח, ולא שהכוונה היא כפשוטו, שדוד המלך בעצמו יהיה מלך המשיח בפועל.

ולכאורה צריך להבין:

א. במסכת סנהדרין (צח:): איתא: "אמר רב, אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש אי מן מתייא הוא כגון דניאל איש חמודות". ולפי"ז מדוע כ"ק רבינו אינו מביא ראי' מהבבלי, שהרי (לכאורה) מכאן ראי' חזקה לשאלתו, שדוד המלך יכול להיות מלך המשיח מכיון שמשיח יכול לבוא מן המתים?

ב. אף את"ל (ובפשטות) שמביא דברי הירושלמי (והמדרש) כי שם מדובר על דוד בעצמו, וכפי כל המקורות שמציין שם שכולם קאי בדוד, עדיין צ"ע מדוע אינו מציין כלל לגמ' בסנהדרין?

ג. ניתן היה לומר, שמכיון שהגמ' בסנהדרין עוסקת באפשרות כזאת שדניאל איש חמודות יהיה המשיח מן המתים אין זה מוסיף להשאלה בענייננו כלל (ואפשר גם גורע). אבל אעפ"כ מכיון שעצם נקודת הסוגיא עולה עם מכנה משותף, דמשיח יכול לבוא מן המתים, לכאורה היה לו לרבינו לציין זאת?²

ב.

מבאר הגמ' בסנהדרין ע"פ פרש"י ומתריך קושייתו

ונראה לומר הביאור בזה בהקדים פרש"י על דברי הגמ' שם בסנהדרין (ד"ה אי מן חייא):

"אמר רב, אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש אי מן מתייא הוא כגון דניאל איש חמודות". ומפרש רש"י, "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש. . ואם היה מאותן שמתו כבר היה דניאל איש חמודות. . והאי כגון לאו דוקא".

והנראה בביאור דברים אלו, שרב אומר שבאם דורו הוא דור הגאולה, ובמילא משיח יהיה מאותן שחיין עכשיו, "ודאי היינו רבינו הקדוש" שהוא יחיד בדורו ואין דומה לו. ואילו היינו זוכים והגאולה הייתה באה באחד מן הדורות הקודמים, היה דניאל איש חמודות גואל את ישראל.

והיות שכידוע, בכל דור ישנו המשיח שבדור, ובין דניאל לרבי היו כמה דורות ובהם כמה 'משיחים'. לכן רש"י ממשיך ומבאר "והאי כגון לאו דוקא". וכוונתו לבאר שכאשר רב אמר "כגון דניאל איש חמודות" הוא איננו מתכוון דוקא אליו, אלא זוהי אפשרות אחת מתוך כמה שיכלו להיות. זאת בשונה מה"כגון" הראשון שאמר רב, "כגון רבינו הקדוש", שאותו מפרש רש"י שמשמעותו היא דוקא, "ודאי היינו רבינו הקדוש". שהרי רב תלמידו המובהק של רבינו הקדוש מתכוון לומר שרבי הוא המועמד היחיד בדורו לתפקיד המשיח.

אך בפירוש זה של רש"י ישנו דוחק מסויים. שהרי כרגיל בלשון חז"ל "כגון" מורה על דוגמא באופן של לאו דוקא³ הנותנת מקום לאפשרויות נוספות, ולא על זיהוי מוחלט השולל אפשרויות אחרות. ולכן כאן כאשר רב אומר "כגון רבינו הקדוש" דוחק קצת הפירוש שכוונת רב לדבר אודות אפשרות מעשית שמשיח יבוא בדורו, שאז נצטרך לפרש את דבריו ש"ודאי היינו רבינו הקדוש". וזו אולי הסיבה שמביא רש"י פירוש נוסף:

"לישנא אחרינא: כגון רבינו הקדוש, כלומר, אם יש דוגמתו בחיים היינו רבינו הקדוש, ואם דוגמא הוא למתים, היינו כגון דניאל איש חמודות".

(2) ובפרט שהלכה כתלמוד בבלי.

(3) אבל ראה מהרש"א ב"ק דף נ"ז על תוד"ה כגון. ולהעיר גם מהערת כ"ק אדמו"ר בתניא פ"א על מש"כ שם "וכמו רחמנות וגמ"ח" שאין אדה"ז מביא ענין 'ביישנים' ואפילו לא ברמז.

ולפי פירוש זה רב אינו מתייחס כלל לאפשרות מעשית שמשיח אכן יבוא בדורו וזה יהיה רבינו הקדוש, אלא בא רק לתאר קווים לדמותו של המשיח שיבוא כאשר יבוא, ועל זה אומר רב שהדמויות המפורסמות המתאימות לשמש כדוגמה למשיח הם דניאל וכמובן רבינו הקדוש. ולפי פירוש זה נמצא שהתיבה "כגון (רבינו הקדוש)" אכן יתפרשו כדוגמה בלבד.

ואוי"ל שגם לפי פירוש זה היה ברור לרב שרבינו הקדוש הוא המשיח שבדורו, ואם אכן היו זוכים והייתה באה הגאולה אז רבינו הקדוש היה מתגלה כמשיח. אלא שלא על זה מתעכב רב. ודו"ק.

ע"פ הביאור הנ"ל, מובן בפשטות מדוע אין כ"ק רבינו מציין (ואפי' לא ברמז) לדברי הגמ' בסנהדרין, על אף שמשם ישנה לכאורה (בהו"א) ראייה (חזקה) נוספת להו"א בקושיית רבינו, מכיון שהפשט בדברי הגמ' שם (ע"פ פרש"י) הוא שונה לגמרי.

[ואגב, יש לציין שכ"ק רבינו, אינו מזכיר אפי' פעם אחת, את המשך דברי הגמ' שם: "אי מן מתייא הוא כגון דניאל איש חמודות". ולהיפך מציין רק את דברי הגמ' על רבינו הקדוש.

ראה לדוגמא: "קונטרס בית רבינו שבבבל" ס"ה, שיחות ש"פ "תזו"מ" תנש"א, ס"ח, (ושם על הלשון בשיחה: "אם משיח מאותן שחיין עכשיו..". כותב כ"ק רבינו בהערה 66: וע"פ פס"ד הרמב"ם (הל' מלכים ספי"א) "ואם יעמוד מלך מבית דוד כו" – היינו שהוא כבר מלך. עכלה"ק. שמשמע מדברי כ"ק רבינו חידוש בנושא, שלא רק שמשיח הוא מאותן שחיים עכשיו, אלא שהוא כבר מלך בזמן הגלות וכהלשון שם בהמשך השיחה: "שמשיח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות. . ומצפה בקוצר רוח ובכליון עינים להתגלות מההעלם בזמן הגלות.."), ובכ"מ. ראה גם בשיחת ש"פ "בלק" תנש"א, בתחילתו].





שער הרמב"ם



"וכאן המקום לעורר עוה"פ ובתוספת חידוש בנוגע ללימוד הרמב"ם . .
לחדש בלימוד הרמב"ם, וגם לפרסם ולהדפיס החידושים, כמדובר
כמ"פ שאע"פ שבדורות הראשונים נמנעו לפרסם ולהדפיס חידושים
בתורה . . . הרי מה"חידושים" (הטובים) דדור האחרון שצריכים
להשתדל לפרסם חידושי תורה, כיון שע"ז ניתוסף חיות בלימוד
התורה . . . כפי שרואים במוחש."

(משיחת ש"פ שמ"ני תשמ"ט – מרגה)



מצות תוכחה בשעת משטמה לדעת הרמב"ם ואדה"ז

הת' חנינא דוד שיחי' גרינבלאט
שליח בישיבה

מביא הבנת הלח"מ והפמ"ג ברמב"ם בהדין דמוחל לחבירו שחטא לו ואינו מוכיחו ומקשה על פירושם \ מחדש שלדעת הרמב"ם ישנם ב' אופנים במצות תוכחה ועפ"ז יתבאר דברי הרמב"ם באו"א \ מביא דעת אדה"ז החולק עליו וסברה בדא"פ כדי ליישב דבריו

א.

מביא הבנת הלח"מ והפמ"ג ברמב"ם בהדין דמוחל לחבירו שחטא לו ואינו מוכיחו ומקשה על פירושם

פוסק הרמב"ם בהל' דעות פ"ו ה"ו "כשיחטא איש לאיש לא ישטמו וישתוק כמו שנאמר ברשעים ולא דיבר אבשלום עם אמנון למרע ועד טוב כי שנה אבשלום את אמנון, אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך".

ובה"ז "הרואה חבירו שחטא או שהוא הולך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך", ובהמשך ההלכה וכן בה"ח מבאר פרטי הדינים ואופני התוכחה.

ובה"ט: "מי שחטא עליו חבירו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בליבו ולא שטמו ולא הוכיחו הרי זה מדת חסידות, לא הקפידה תורה אלא על המשטמה".

והנה בהלכה ח' הק' הלח"מ (ד"ה המוכיח): "איך קאמרה [ברייתא דערכין שהביא כמקור לדברי הרמב"ם] מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו הא כתב רבינו לקמן (ה"ט) דאם אינו מקפיד עליו ולא הוכיחו הרי זו מדת חסידות? י"ל ד"חייב להוכיחו דקאמר [ברייתא] היינו, אם יהיה לו משטמה בלבו חייב להוכיחו כדי שתסור מלבו המשטמה".

ומשמע מדבריו שהבין בדברי הרמב"ם שהמדובר הוא בכל אדם ומותר למחול לכל אדם ולא להוכיחו, אפי' למי שאינו הדיוט ביותר ואין דעתו משובשת, כי אם לא תאמר כך, לא קשיא מידי, שהרי בה"ט מדובר במקרה מיוחד, 'הדיוט ביותר או דעתו משובשת', ובברייתא מדובר בכלל, בכל אדם, ולכן חייב להוכיחו. ומזה שהק' "איך קאמרה ברייתא וכו'", ועוד, שכ' "כתב רבינו דאם אינו מקפיד עליו וכו'" (והרי יש עוד תנאי, שיהיה "הדיוט ביותר או שדעתו משובשת"?), ולא תי' שבה"ט מדובר ב"דעתו משובשת", מובן שהבין שמדובר בכל אדם.

וכן נקט הפמ"ג, דהנה בספרו 'מתן שחרן של מצוות' (חקירה ד') מקשה על הלכה ט' "הא מ"ע דהוכח תוכיח שיחזירהו מדרך רע לטוב?" (וראה מה שמקשה עוד דלכאורה חייב להוכיח מדין ערבות. וכן

מקשה על הכס"מ שכתב על הלכה זו "גם זה פשוט", ומקשה "ולא ציין מקומו וצ"ע". ותי' מה שתי' ובדוחק קצת, וכפי שהוא עצמו כ' "וקצת דוחק". עיי"ש.

ועכ"פ, יוצא מזה שלומד בדברי הרמב"ם שהמדובר הוא בכל אדם, כי אם היה מבאר את דברי הרמב"ם שדוקא הדיוט ביותר ודעתו משובשת מותר (למחול בלבד) ולא להוכיחם (מצד ש'כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע'), אזי לא קשה, כי מכיון שהמדובר הוא בהדיוט ביותר ודעתו משובשת שחל ע"ז הדין ד'מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע' א"כ אין להוכיח אותו, אלא אם יש לו עליו משטמה.

ולפי"ז צ"ע:

א. מדוע כותב הרמב"ם שלא רצה להוכיחו "מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר או שדעתו משובשת עליו" והרי, לדבריהם, גם אם אינו הדיוט ביותר יכול למחול לו בליבו ולא להוכיחו?

ב. מדוע כשהביא הדין (ה"ו) ש"כשיחטא איש לאיש לא ישטמו וישתוק.. אלא מצוה עליו להודיעו וכו'" לא כתב מידי הדין שאם "מחל לו בלבו ולא הוכיחו ה"ז מדת חסידות", ורק לאחר שכתב בה"ז וח' פרטי דיני התוכחה (שאינם קשורים למצות תוכחה מצד ה'משטמה' אלא רק כדי "להחזירו למוטב") אז כתב כענין והלכה בפ"ע שאם "מחל לו בלבו ולא הוכיחו ה"ז מדת חסידות"?

ב.

מחדש שלדעת הרמב"ם ישנם ב' אופנים וחיובים במצות תוכחה ועפ"ז יתבאר דברי הרמב"ם באו"א

ולכן לולי דבריהם י"ל שלדעת הרמב"ם במצות הוכחה ישנם ב' אופנים וחיובים: א) להוכיח את חברו כדי להוציא מעצמו המשטמה. ב) עצם הענין ההוכחה כדי להעמיד את עמיתו בדרך הנכונה.

ובפשטות לומד שני חיובים אלו מהפסוק "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך":

מצד אחד ישנו כל חיוב לעצמו בלא קשר להשני, "לא תשנא את אחיך בלבבך", "הוכח תוכיח את עמיתך", שמזה מסתעפים ב' מצוות, א) לא לשנא בלבד את הזולת, וזה כתב הרמב"ם בה"ה "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנא' לא תשנא את אחיך בלבבך", ב) להוכיח את השני כדי להעמידו בדרך האמת ושלא יחטא על עצמו, וזה כתב בה"ז (וח').

ומצד שני ישנו הלימוד והמשמעות מהמשך הדברים בכתוב, שהרי מדוע הפסוק מחבר "לא תשנא" עם "הוכח תוכיח" שהם לכאורה ב' דברים שונים שלא קשורים זה בזה, אלא כי בא ללמדנו מה שכתב הרמב"ם בה"ד "מי שחטא עליו חברו שלא ישטמו וישתוק אלא מצוה עליו להוכיחו" כדי שלא יישאר עליו שנאה בלב, והיינו שפי' הפסוק כך הוא, שכדי ש"לא תשנא את אחיך בלבבך", "הוכח תוכיח את עמיתך", עליך להוכיחו.

ועפ"ז יובן ג"כ מדוע כתב הרמב"ם הדין ש"מי שחטא עליו חברו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בליבו ולא שטמו ולא הוכיחו הרי זה מדת חסידות, לא הקפידה תורה אלא על המשטמה", רק בהלכה ט' לאחר שכתב הדינים דתוכחה, ולא בה"ו (או מיד לאחריה) כשכתב הדין שמי שחטא עליו חברו שעליו להוכיחו כדי שלא ישטמו:

והיינו, כי לדעת הרמב"ם גם באם אין לו על חבירו משטמה צריך להוכיחו כדי להעמידו בדרך הנכונה, וכן להיפך שאפי' אם אין כאן מצות תוכחה מכיון שהחוטא הוא הדיוט ביותר ו"מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע", מ"מ אם יש לו עליו משטמה צריך להוכיחו כדי להוציא משטמה זו מלבו.

ולכן בה"ו כתב¹ הדין דהוכחה להוריד המשטמה ולאח"ז בה"ז כתב הדין דהוכחה ללא קשר להמשטמה ורק לאח"ז בה"ט כתב שבמקרה שאין על החוטא דין דהוכחה כי היה הדיוט ביותר ודעתו משובשת עליו וגם אין לו עליו משטמה, אם רוצה למחול יכול למחול, ואדרבא, "הרי זו מדת חסידות ולא הקפידה תורה אלא על המשטמה".

ג.

מביא דעת אדה"ז החולק על הרמב"ם הנ"ל ומקשה עליו

והנה בסי' קנ"ו סעי' ו' פוסק אדה"ז "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק אלא מצוה עליו להודיעו ולומר למה עשית לי כך וכך שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך ואם רוצה למחול לו ולא להוכיחו הרי זה מידת חסידות ולא הקפידה התורה אלא על המשטמה". ובה"ז וה"ח כתב דיני הוכחה. ושינה מהרמב"ם²:

(א) הדין יכול למחול כתב מיד ובאותה ההלכה אם הדין שכשחטא עליו חבירו צריך להוכיחו כדי שלא יהיה לו משטמה. (ב) השמיט התנאי שכדי למחול צריך שיהיה "הדיוט ודעתו משובשת".

ויצא שלדעת אדה"ז ה"ה יכול למחול לכל אדם ולא להוכיחו אפי' שאינו הדיוט ואין דעתו משובשת. ותמוה, היאך לא יוכיחו והרי "הרואה את חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה עליו להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על נפשו במעשיו הרעים" (ה"ז) ומאי שנא הכא?

ויש להקשות עוד, שלכאורה צריך להוכיחו גם מדין ערבות כמ"ש אדה"ז בסי' תר"ח ס"ה ש"ע"י שמוחה בידו הוא מוציא א"ע מהערבות?

ד.

מחדש סברה בדא"פ ועפ"ז מיישב דבריו

ואלי"ל בדא"פ ע"פ המבואר בכ"מ³ ונראה בחוש בטבע בני אדם אשר ע"י הדיבור מתגדלים המדות, וכגון בכעס או שנאה (נדו"ד) שע"י הדיבור יוגדל הכעס והמשטמה ויתלהט בזה. ולכן י"ל בדא"פ (ובדוחק קצת) שזהו הטעם (לפי אדה"ז) שכשמחל על חבירו ואין לו משטמה על חבירו א"צ להוכיחו, מכיון שע"י הדיבור יכול להתעורר שנית בכעס ומשטמה על חבירו⁴.

(1) ולפי סדר הכתובים, בה"ה דין ד"לא תשנא" לעצמו בה"ו הדין ד"לא תשנא" הקשור ל"הוכח תוכיח" וכנ"ל.
 (2) בפרטיות ישנם כו"כ שינויים ודיוקי לשונות, אבל בפשטות י"ל שאדה"ז קיצר בלשונו ולא פליג בזה. ויש לעיין.
 (3) ראה יו"ט של ר"ה תרנ"ט ע' ה' (דפוס הישן).
 (4) ואמר לי ע"ז הר"מ דשיבתנו הרה"ג הרה"ח ר' חיים שלום דייטש שליט"א אשר מרגלא בפומיה דר' מאטל' קאזלינער דבס"פ י"ב בתניא כותב אדה"ז "להתנהג עם חבירו במדת החסד וחיבה יתירה מודעת לו לסבול ממנו עד קצה האחרון ולא לכעוס ח"ו וגם שלא לשלם לו כפעלו ח"ו וכו'", ואינו מובן, אם סובל ממנו "עד קצה האחרון" ואינו כועס ח"ו, ודאי שלא ישלם לו כפעלו, וא"כ מהי הוספת אדה"ז ש"גם לא ישלם לו כפעלו"? ושמע מפי זקני החסידים 'ברי סמכא' ("א ווארט מיט אן אדרעס") אשר לאחר שהאדם סובל את חבירו עד קצה האחרון ואינו כועס עליו עלול

וכעין מ"ש בס"פ כיסוי הדם (חולין פט.). אין העולם מתקיים אלא על הבולם פיו בשעת מריבה (שעל ידי דיבורו היה מוסיף בכעס ומריבה וכו'), רק ששם איירי שהדיבור שיכול לעורר כעס ושנאה ח"ו הוא "בשעת מריבה", משא"כ כאן איירי לאחר המריבה ולאחר שמחל לו (ורק שחוששין שיתעורר שנית).

וראה מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ ב"התמים" חוברת ח' ע' מ"ח עד כמה צריך להיזהר בתוכחה ובתביעה על חבירו שלא להכניס מדותיו הרעות בזה כי עלול להזיק יותר מאשר מה שיועיל, עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז לא רק שאין צריך להוכיחו, אלא עוד יותר, שדוקא לא יוכיחנו. ויש להעיר מהיום יום כ"ו אייר "קודם ציווי הוכח תוכיח כתיב ולא תשנא את אחיך כי זהו תנאי מוקדם להוכחה", עיי"ש.

ועדיין יש לעיין בכ"ז.



בדין העוסק בתורה ומתפרנס מן הצדקה

הת' מאיר הלוי שיחי' העלער
תלמיד בישיבה

מביא הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ג ה"י וביאור הכ"מ ואדה"ז אימתי מותר להתפרנס מהתורה \ מביא הנפק"מ בין שיטת הכ"מ לשיטת השל"ה ואדה"ז, ומקשה כמה קושיות לפי שיטת הכ"מ (ועוד) \ מיוסד על הנ"ל מוכיח דלכאורה לכ"מ הי' גירסא אחרת ממה שיש לפנינו

א.

מביא הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ג ה"י וביאור הכ"מ ואדה"ז אימתי מותר להתפרנס מהתורה

כותב הרמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"י וז"ל: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה – הרי זה חילל את השם ובוזה את התורה וכיבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור להנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהגה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם, ועוד ציוו ואמרו, אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צוו ואמרו אהוב את המלאכה, ושנא את הרבנות, וכל תורה שאין עימה מלאכה, סופה בטלה. וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות". עכ"ל.

ועי' בארוכה בפיה"מ שלו אבות פ"ב מ"ה, מה שמאריך בכ"ז.

ולכאור' צ"ע ממ"ש סוף הל' שמיטין ויובלות, ועי' באור הלכה סי' קנ"ו ד"ה סופה, ועי' נר מצוה סי' י"א אות נ"ה.

לחשוב שעתה הוא צריך 'לחנך' את חבירו כדי להעמידו על האמת. וע"ז מוסיף אדה"ז "וגם שלא לשלם לו כפעלו ח"ו", והיינו כי מצד ה'נגיעה בדבר' שיש לו, קרוב הדבר שיכניס בהתוכחה וב'חינוך' מדותיו הרעות והקפידה על חבירו, ואמיתית כוונתו היא "לשלם לו כפעלו ח"ו", ולכן גם לאחר שסבל את חבירו עד קצה האחרון ולא כעס עליו, עדיין צריך להיות זהיר שבהתנהגות עם חבירו "לא ישלם לו כפעלו ח"ו".

ועי' היטיב בארוכת דברי הכסף משנה שם מה שהקשה, וע"ש שכ' שאפשר שהטעם שמוותר להתפרנס מהתורה הוא משום 'עת לעשות'.

ובשו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"ד הט"ו כ' וז"ל: "לא הזהירו ומנעו מלעשות קרדום אלא שלא יהיה תחלת לימודו בשביל להיות לו לאומנות להתפרנס בה.. אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אין לו במה להתפרנס.. הרי זה משתמש בה לצרכה" ע"ש בארוכה (ועי' תשב"ץ ח"א סי' קמ"ז).

ומבואר בלקו"ש חט"ז בהוספות¹, פסקו של אדה"ז שלדעת הרמב"ם מותר ללמוד להתפרנס מן הצדקה בב' תנאים אלו (א. שתחילת לימודו אינו להתפרנס. ב. 'לצורכה' – לצורך התורה [שאם לא יתפרנס מן הצדקה יצטרך לעבוד]).

ודיוק זה ברמב"ם כבר כתבו השל"ה בשבועות ד' ל"ב ע"ב (וראה תורת מנחם ח"א עמ' 454 שכ' "הכרעת אדה"ז וטעות נפל בידם).

ב.

מביא הנפק"מ בין שיטת הכ"מ לשיטת השל"ה ואדה"ז, ומקשה כמה קושיות לפי שיטת הכ"מ (ועוד)

ובפשטות הנפק"מ בין שיטת הכ"מ (שמתיר האיסור שכ' הרמב"ם משום עת לעשות, ע"ש) לשיטת השל"ה ואדה"ז שהרמב"ם אינו אוסר אלא המתחיל ללמוד על מנת כן ולצורכו וכו', והרי הכ"מ לא כ' תנאים אלו ומתיר בכ"מ.

ולכאורה צ"ל באיזה היתר מתיר הכ"מ היכא דאסר הרמב"ם לפי השל"ה הנ"ל כשלומד לכתחילה לצרכו כו' הרי כל ההיתר ד'עת לעשות' הוא משום (כמ"ש שם) שלא ישתכח תורה מישראל, וכאן אם יש לו יכולת לקבל כסף באו"א איזה היתר יש לו ליקח מן הצדקה (עי' פאה פ"ח מ"ז) [ואפי' אם כשיעבוד כו' ימעט קצת בלימודו הרי לא חוששין שמשו"ז ישתכח תורה מישראל כו', ואם העבודה לא יאפשר לו ללמוד (רק קביעות עתים כו'), הרי אז הספקתו בשל צדקה אינו אלא לצורך התורה כו' וד"ל].

וצ"ל, שהרי הטעם שכ' הכ"מ ההיתר משום 'עת לעשות' כ' שם לתרץ מעשיהם של גדולים וטובים שעשו כן, ולמה לא תי' ע"פ השל"ה הנ"ל שהרמב"ם כלל לא אסר בכ"מ כו'.

ועי' נהורה דאורייתא מאמר ד' פ"ו (ס-ב) שכ' שמשמע מדברי הרמב"ם שאפי' אם זה מ'תחלת לימודו' אסור שס"ל שכ' שרמב"ם לא זו אף זו וכו' וא"א לומר שזה היה כוונת הכ"מ שהרי להדיא כ' שס"ל להרמב"ם בפירוש המשנה על איסור ההספקות שנותנין גם לתלמידים גם לרבנים כו' (ומובן גם לאינו מבין שלא היה כוונתו להספקות שנותנים לרבנים "לפני ההתחילו ללמוד" (!?) וצ"ע.

ועוד, קשה לשונו של הכ"מ בהתחלת קושייתו על הרמב"ם כ' וז"ל רבינו ז"ל הרחיב פיו ולשונו בפירוש המשנה על ההספקות שנותנין גם לתלמידים גם לרבנים עכ"ל שלכאו' מהיכן לו אותו דברים, הרי כלל לא הרמב"ם אלא המתפרנס, אבל זה שמפרנסים אותו זה פשוט שמותר מדברי הרמב"ם, [שמה שונה מיששכר זבולון שאמרינן בק"מ כו' (ועי' כתר ראש הל' ת"ת סי' ס"ד שצריך לעשות עסקה זו ואם

לא הוא בגדר על מנת לקבל פרס), ואפי' אם אינם מפרנסים אותו מדין יששכר וזולון הרי מותר] כמו שמבאר השל"ה, ועי' באור הלכה שצינתי לעיל.

וא"א לומר שכ' זאת ע"פ מש"כ הרמב"ם שאסור להנות מדברי תורה בעולם הזה [וזהו שממשיך וכ' שכשהיו שואלים לחכם היו נותנים לו דורון כו'] שהרי פשוט שלא היו נותנים לו דורון זה, בשביל התורה שלמד, אלא משום הזמן (שמפסיק מלימודו, שכשלומד לעצמו הרי מקיים ג"כ מצות ידיעת התורה, כאן חוזר לפניהם דברים הידועים לו) וההסברה כו'.

(ואם תקשי לן מהא דכ' שם בפה"מ על רבי טרפון דמשמע דכל הנאה אסור כו' ע"ש, ליכא למימר הכי, דהיינו דוקא דיש לו ברירה להפעיל אותו תוצאה כו' וכמ"ש שם, וק"ל).

וביותר קשה מה שמקשה ממה שמוכיח הרמב"ם מהלל הזקן שלא לקח, וחי בעוני, הרי אח"כ כן נתנו לו כדאמרינן התם, וצ"ל איזה קושיא אית בהו הרי נתנו לא ולא לקח ולדעת הרמב"ם כנ"ל בטח מותר דאוסר רק כשמעצמו מפרנס מן הצדקה וכשזה לכתחילה כו'.

ג.

מיוסד על הנ"ל מוכיח דלכאורה לכ"מ הי' גירסא אחרת ממה שיש לפנינו

ולכאו' היה אפשר לומר לת' דברי הכ"מ שהגירסא שלפנינו ברמב"ם הוא 'הרי זה חלל את השם אבל י"ג' מחלל את השם' שלפי הגירסא שלפנינו 'חלל' היינו כמ"ש השל"ה שחלל את השם כשהתחיל ללמוד עמ"כ אבל אם התחיל ללמוד סתם ואח"כ צריך לצדקה לצורך התורה הרי אף פעם לא חלל כו' (שהרי מל' הרמב"ם משמע שמת' חלל – כששם על לבו כו'), משא"כ לגורסים 'מחלל' היינו שהאיסור הוא להתפרנס בכלל (ולא תלוי בהתחלת הלימוד כו') ולכן אינו משמע דידיק דיוקו של השל"ה בלשון הרמב"ם. וי"ל שגירסא זו היה לפני הכ"מ.

[ואין להפריך מהמשך דברי הרמב"ם "שאסור להנות מדברי תורה כו'", שזה אפשר להקשות מעיקרא על השל"ה עצמו וכו', אבל אם זה לצרכה (לצורך התורה) אז אין הנאה וכו' ופשוט.

וגם איסור עשית מתורה קרדום (כמ"ש שם) – דוקא לחפור בהן – אסור, אבל להקים בהן אוהלו של תורה פשוט מדברי הרמב"ם (ע"פ השל"ה) שמותר.

זה שהביא שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון (אע"פ שי"ג 'סופה בטילה לגרר עון', אבל הרמב"ם באבות פ"ב מ"ב מכחיש גירסא זו וגרס 'וגוררת עון') י"ל כמ"ש הברטנורא שם שזה "לפי שא"א לו בלא מזונות" ודוקא אם סומך ע"ז לכתחילה וכו' (כמ"ש השל"ה) יכול לבוא למצב כזה, אבל אם לומד תורה ואח"כ לוקח מן הצדקה שיהיה אפשר לו להמשיך וכוונתו שאם לא יקבל מן הצדקה אז יעבוד כו' שאינו לומד תורה לכתחילה כדי לא לעבוד כו' אז אין חשש שיבוא להיות מלסטם את הבריות כו', וק"ל דברי השל"ה, ועי' מחזור ויטרי על המשנה כאן שחשש זו הוא משום שאינו רגיל לעבודה וע"ש בארוכה, ועי' מעשה רקח סוף הל' שמיטין ויובלות². (ואינו, דהא עיקר קושית הכ"מ מקשה מהפה"מ, ועדיין צ"ע).



(2) שאם ישאלוהו בדבר ויאמר שכל התורה ידוע לו מלבד זאת הרי לא יקנו לו דורון, ופשוט שמשו"ה נותנים דורון לחכם כו'. ובכלל בענין הנאה מת"ת היינו כמ"ש הגר"ז 'תחילת לימוד – ולצרכה' כו' כדלעיל, ולא אכפת לו לעבוד אלא לומד לצרכה כדלעיל וכו'.

משיחת שאול בשמן המשחה

הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס
בוגר הישיבה

מביא דיוק וקושיית המאירי ברמב"ם ששאול נמשח בשמן המשחה ומביא תירוצי המאירי, רש"י ותוס' מביא ומיישב שיטת הכסף משנה שלשאול הי' גדר מיוחד - מלך ראשון ועפ"ז מתרץ גם שאלת המאירי מבאר שיטת רש"י ותוס' ומתוודע עם דברי המשך חכמה, ומיישב המשמעויות השונות בלקו"ש.

א.

מביא דיוק וקושיית המאירי ברמב"ם ששאול נמשח בשמן המשחה ומביא תירוצי המאירי, רש"י ותוס'

כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות מלכים (ה"ז) "כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה שנאמר ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו". ולאח"ז בהלכה יו"ד כתב "אין מושחין מלכי ישראל בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון".

וכבר תמה המאירי¹ מדברי הרמב"ם² בה"ז משמע דשאול נמשח בשמן המשחה, ובהלכה יו"ד כתב שמלכי ישראל אינם נמשחים בשמן המשחה. ותירץ דשאול לא היה מלך ממש אלא כעין פקיד הממונה מטעם שבט יהודה לשמור להם על המלכות. ודבריו דחוקים דעדיין אין זו סיבה מספקת למה ימשח בשמן המשחה, ועוד ועיקר דדבריו חדוש גדול הם דמכמה³ מקומות משמע דשאול הי' מלך גמור.

והנה מקור הדין דמלכי ישראל אינם צריכים משיחה בשמן המשחה הוא בגמ' כריתות (ה, ע"ב). שמהפסוק בו נאמר לשמואל למשוח את דוד "קום משחהו כי זה הוא"⁴ לומדת שם הגמ' "זה טעון משיחה ואין אחר טעון משיחה" שרק מלכי בית דוד צריכים משיחה ולא מלכי ישראל⁵. ומבאר שם רש"י⁶ שזה שמלכי ישראל לא נמשחים בשמן המשחה הוא מדוד ואילך. וכמו שפרש התוס'⁷ שבדוד "כתיב בי' מיעוט זה' טעון משיחה ולא אחר אבל שאול דהוי קודם לכן נמשח". היינו שמכיון שהפסוק שממנו למדים שמלכי ישראל אינם נמשחים נאמר בעת משיחת דוד אין ממנו שום הכרח לגבי שאול שנמשח לפנ"כ.

(1) בית הבחירה הוריות יא, ב.
 (2) ובאמת הרד"ק (שמואל א י, א) כתב דשאול נמשח בשמן אפרסמון. וכ"מ בכס"מ שהובא להלן (מלכות בית דוד סי' י"ח), וכך צ"ל לכאורה לשיטת הרמב"ן (ויחי מט, י).
 (3) ראה גם הגסמן להלן הערה 13.
 (4) שמואל א טז, יב.
 (5) והמשיחה בשמן אפרסמון היא רק לכבוד. (מנחת חינוך מצוה קו) וראה גם רש"י שם ד"ה ומפני "אבל מלכי ישראל אינם צריכים משיחה כלל".
 (6) ד"ה ולא, וכן כתב בפ"י עה"ת ויחי מ"ט, י.
 (7) ד"ה מלכי.

ב.

**מביא ומיישב שיטת הכסף משנה שלשאלה הי' גדר מיוחד
- מלך ראשון ועפ"ז מתרץ גם שאלת המאירי**

והנה הכסף משנה שם (הלכה י') מוסיף ומבאר בדברי הרמב"ם שמלכי ישראל נמשחים רק בשמן אפרסמון שגם זה הוא רק כאשר יש מחלוקת על המלכות. שבבית דוד מלך בן מלך לא נמשח אלא אם כן יש מחלוקת, ומלך ראשון נמשח גם כשאין מחלוקת. ואילו מלכי ישראל אף כשאין בן מלך אלא הוא מלך ראשון, לא נמשח אלא אם כן יש מחלוקת (שאו נמשח בשמן אפרסמון).

ועל כך מקשה הכסף משנה דא"כ מדוע שאול שלא הי' בן מלך נמשח⁸ ששם הרי לא הי' מחלוקת? [ובחידושים ומקורים על הרמב"ם לבעל המנחת חינוך הקשה מדוע הכסף משנה לא קיבל את הביאור של רש"י ותוס' הנ"ל שהוא פשוט ונדחק לחדש גדר מיוחד?

וי"ל דסבירא לי' כמ"ש במשך חכמה⁹ שאת מלכי ישראל לא מושחים בשמן המשחה מכיוון שבשמן המשחה כתוב 'לדורותיכם'¹⁰ ומלכות ישראל לא נמשכת לדורות. וכמבואר בארוכה בלקו"ש חלק כ"ה¹¹ שכל עניין המשיחה בשמן המשחה הוא להורות על נצחיות ו'מלכי ב"ד הם העומדים לעולם' ולכן רק הם נמשחים¹² עיי"ש.

וא"כ גם שאול שמלכותו לא היתה בגדר הנצחיות של מלכות בית דוד לא היה צריך להימשח כלל שהרי לא היתה מחלוקת].

ומתרץ הכסף משנה שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו לראשון בערך כל ישראל¹³ כשאלה שלא קדם לו מלך על ישראל.

ועפ"ז יש לתרץ גם קושיית המאירי, שמכיון ששאלה הי' מלך ראשון בישראל לכן נמשח בשמן המשחה. ועצ"ע. שנמשח לפנ"כ.

ג.

**מבאר שיטת רש"י ותוס' ומתווך עם דברי המשך חכמה
ומיישב המשמעויות השונות בלקו"ש**

והנה עתה יש ליישב שיטת רש"י ותוס' הנ"ל וכן החזיק גם כ"ק רבינו בלקו"ש חכ"ג שיחה ב' לפרשת פנחס שכתבו שלשאלה הי' גדר מלכות כמו בית דוד. למרות שמלכותו לא היתה נצחית ושלמות ונצחיות המלכות הוא דוקא בבית דוד. דיובן בהקדים הטעם (נוסף למקור) לשוני בין שאול לשאר מלכי ישראל בשיטת רש"י ותוס'.

(8) וקושי' זו היא גם לרד"ק (לעיל הע' 2), דהכס"מ שם מדבר אפילו בשמן אפרסמון.

(9) כי תשא ל, לא ד"ה ואל בני'.

(10) שמות ל, לא.

(11) עמ' 111.

(12) וצ"ע שהרי בשמן המשחה נועד לכתחילה כדי למשוך בו כהנים גדולים ואת כלי הקדש שאינם נצחיים (לבד מהארון).

(13) כ"כ במדרש רבה אמור פכ"ו, ז. "מלך ראשון שיעמוד על בנין יידקר בחרב כו" אבל משה שהי' מלך (הל' ביה"ב פ"ז הי"א) וכן יהושע (הל' מלכים פ"א ה"ג) לא היו בכל גדר המלוכה - ראה לקו"ש חכ"ג שיחה ב' לפרשת פנחס בארוכה.

דהגרי"ז ביאר בכריתות שם ששמן המשחה הוא לזה אשר לו עיקר המלוכה, ומלך ישראל הוא רק "פלגי קיסר"¹⁴, אבל שאול הי' הרי מלך שלם על כל ישראל ולכן נמשח בשמן המשחה. ולשיטתו צ"ל כמ"ש בחידושי רבי דוד עראמה על הרמב"ם שם שכששמואל משח את שאול חשב שמלכותו תכון לעד. עכ"ד. ולכן ג"כ משחו בשמן המשחה.

אמנם ודאי שיטתו אינה עולה בקנה אחד עם ביאורי כ"ק רבינו בארוכה¹⁵ שכל עניין הנצחיות הוא דווקא במלכות בית דוד (-ספירת המלכות) וזהו ענין המשיחה.

אך יש לתווכ שיטת רש"י ותוס' הנ"ל ודברי כ"ק רבינו בלקו"ש חכ"ג עם דבריו בחכ"ה ומבוארים בכ"מ בחסידות כמו שכתב רש"י עצמו בזבחים¹⁶ "כשפסקו לשאול מלכות עולמית פסקו לו אבל הוא גרם לעצמו שתינטל הימנו"¹⁷. דהיינו ששאול קיבל מלוכה באותו גדר של מלכות בית דוד¹⁸.



(14) ראה בהשגות הראב"ד שם, הלכה ט'.

(15) לקו"ש חכ"ה, שם. וחכ"ח שיחה ב' לפר' קורח, וראה חלק ל' שיחה ג' לפר' חיי שרה.

(16) ק"ב, א. ד"ה שאני.

(17) וכמאמר שמואל אל שאול "כי עתה הכין יהוה את ממלכתך אל ישראל עד עולם" (שמואל א יג, יג).

(18) הגם שכבר אז הי' ידוע ש"לא יסור שבט מיהודה". וצ"ע. וי"ל דרש"י (על הש"ס) סבירא ליה כמ"ש בילקוט שמעוני (ויחי רמז קס) "לא יסור שבט מיהודה זה משיח בן דוד שהוא עתיד לרדות המלכות בשבט שנאמר תרועם בשבט".





שער הלכה ומנהג



"המציאות בדורנו היא, שאפילו אלו הלומדים בהתמדה ובשקידה, ובאופן של "יגעת ומצאת", קשה להשפיע עליהם שילמדו שו"ע או"ח!..."

...יש להרעיש עולמות ולעשות את הכל כדי שינהיגו בישיבות את לימוד חלק או"ח! ואפילו אם לא רוצים שהלימוד בזמן דסדר הישיבה, כי אז רוצים לעסוק בענינים מיוחדים – ג' בבות וחוו"מ – ע"פ דברי המשנה "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" – אזי שילמדו זאת לפחות שלא בסדר הישיבה... נכון אמנם ש"הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות", אבל יש דברים שעליהם יח"י האדם, ועליו לדעת את כל פרטי הדינים".

(משיחת ליל י"ג ניסן ה'תשמ"ג)



מהדרין מן המהדרין בנרות חנוכה*

הרה"ג הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

אב"ד בבית דין לענייני ממונות 'הישר והטוב'

ועורך ראשי אנציקלופדיה תלמודית

מביא מחלוקת תוס' והרמב"ם בגדר מהדרין מן המהדרין בהדלקת נר חנוכה והוכחת התוס' לשיטתו \ מביא מה שהגר"א תולה המחלוקת בשתי הטעמים בגמ' למהדרין מן המהדרין \ מתרץ מה שמפקפקים בביאורו של הגר"א עפ"י תירוצו של הגר"ח על קושיית הב"י למה מדליקים נרות חנוכה שמונה ימים \ מפלפל בתירוצו של הגר"ח ומוכיח כיסודו מדברי החיי אדם בנוגע אתרוג בעציץ שאינו נקוב \ מוצא מקור למנהגינו בהדלקת נר חנוכה שאינו כהרמב"ם משיטת רש"י בהא שמניחים נר חנוכה על פתח ביתו מבחץ

.א.

מביא מחלוקת תוס' והרמב"ם בגדר מהדרין מן המהדרין בהדלקת נר חנוכה והוכחת התוס' לשיטתו

איתא במס' שבת דף כ"א ע"ב: "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון שמנה מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי ור' אבין ר' יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין".

וכתבו התוס' (ד"ה 'זהמהדרין מן המהדרין') וז"ל "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכאהיכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית", עכ"ל.

אבל הרמב"ם כתב (הלכ' חנוכה פ"ד ה"א ואילך) ש'מהדרין מן המהדרין' מוסב על 'מהדרין' וכל א' מבני הבית הבית מוסיף והולך.

ויל"ע מה יענה הרמב"ם לטענת התוס' שאם כל א' מבני הבית מוסיף והולך לא יהיה ניכר איזה יום הוא.

(* מתוך שיעור שמסר בישיבה. נכתב ע"י א' השומעים.)

ב.

מביא מה שהגר"א תולה המחלוקת בשתי הטעמים בגמ' למהדרין מן המהדרין

והנה מצינו בביאור הגר"א (סי' תרע"א סעי' ב') שביאר, שרק למ"ד שההוספה הוא כנגד ימים היוצאים (וגורעים כנגד ימים היוצאים) צ"ל ניכר איזה יום הוא – כי זהו כל הטעם שמוסיף (או מגרע), אבל לפי המ"ד שמוסיפים כי מעלין בקודש (וגורעים כנגד פרי החג) אין צ"ל ניכר איזה יום הוא – וכשיטה זו פוסק הרמב"ם.

ועפ"ז מסביר הגר"א מה שהרי"ף מעתיק גם הסיפור של שתי זקנים שהיו בצידון, דקשה, שהרי דרך הרי"ף להביא רק ענינים הנוגעים להלכה ומה הנפק"מ והדין שנלמד מסיפור זה? ועפ"י דרכו מסביר הגר"א, שהנפק"מ הוא אם צ"ל ניכר בהנרות איזה יום הוא כנ"ל, ולכן הביאו הרי"ף להראות שהלכה כטעם זה של מעלין בקודש (ופרי החג) ואינו צ"ל ניכר איזה יום הוא.

(ולהעיר שבמשנ"ב [סי' תרע"א בביאור הלכה ד"ה 'וי"א דכ"א מבני הבית'] מסביר טעם אחר למה הרי"ף מביא סיפור זה, כי נפק"מ לעשות כב"ש בהידור מצוה, דאע"פ שבדרך כלל אסור לעשות כדברי ב"ש – וכשהסיפור של ר' טרפון בזה במס' ברכות – מ"מ בהידור מצוה אפשר לעשות כב"ש, וזה מוכח מהמעשה שא' מהזקנים עשה כב"ש, ע"ש בהמשנ"ב).

ג.

מתרץ מה שמפקפקים בביאורו של הגר"א עפ"י תירוצו של הגר"ח על קושיית הב"י למה מדליקים נרות חנוכה שמונה ימים

והנה יש מפקפקים על מה שביאר הגר"א, וטוענים, שאין ב' הטעמים למחלוקת ב"ש וב"השתי טעמים נפרדים, דלכאורה איזה טעם יש בימים הנכנסים וימים היוצאים? אלא כל טעם משלים את השני, שימים היוצאים ונכנסים רק מחייב שצריכים לעשות שינוי כל יום כדי להראות את הנס, אבל באיזה אופן להראות את הנס, אם ע"י להוסיף או ע"י שגורעים – זה לומדים מפרי החג או מעלין בקודש.

אבל יש להעמיד מה שביאר הגר"א, ובהקדים, שידוע קושיית הבית יוסף למה עושים חנוכה שמונה ימים, והרי הנס היה רק שבעה ימים כי בהפך היה מספיק שמן להדליק יום א'.

ומפורסם מה שמתרצים בשם הגר"ח מבריסק, שאם כל השמן היה נשרף ביום הא' א"כ יוצא שבשאר הימים האור נדלק בלי שמן, וא"כ לא קיימו המצוה כי המצוה הוא להדליק שמן. וגם א"א לומר שנברא שמן חדש, כי אין זה שמן זית והתורהאמרה "שמן זית".

אלא ע"כ צריכים לומר שנשתנה איכות השמן, שהשמן קיבל יותר כח ודלק ליותר זמן.

ושמעתי פעם שרב א' שאל על תירוץ הגר"ח, שהקב"ה היה יכול לברוא עץ ואז יהיה שמן זית. וסיפרו להגר"ח מה שרב ההוא שאל, והגר"ח אמר שגם זה לא יתכן דא"כ יהיה העץ ערלה ואסור להדליק ממנו למזבח.

ועכ"פ יוצא מתירוצו של הגר"ח, שגם ביום הא' היה נס (שנשתנה איכות השמן), והנס ביום הא' הוא נס יותר גדול מהימים שלאחריו (כי יש לו כח לידלק יותר), וכל יום שעבר הנס היה קטן יותר.

וי"ל שזהו סברת בית שמאי שפוחת והולך מכיון שכך היה אופן הנס. ובית הלל סוברים שאולינן בתר מה שנראה כלפי חוץ, ובשטחיות נראה שכל יום הנס הוא יותר גדול מכיון שנמשך עוד יום.

ועפ"ז שפיר מובן מה שתירץ הגר"א שכל טעם בגמ' הוא טעם בפ"ע, כי גם ימים הנכנסים ויוצאים הוא טעם כנ"ל בארוכה.

ד.

מפלפל בתירוצו של הגר"ח ומוכיח כיסודו מדברי החיי אדם בנוגע אתרוג בעציץ שאינו נקוב

ודא"ג, בנוגע מה שתירץ הגר"ח, היה אפשר לומר ששמן זית הוא הסוג של שמן אבל אינו מוכרח שצריך לצמוח מהזית עצמו.

אבל גם מדברי החיי אדם יש להוכיח כמו סברת הגר"ח, דהחיי אדם מסתפק (הל' לולב כלל קנב אות ג' ובנשמת האדם שם אות א' באריכות) אם אדם גידל אתרוג בעציץ שאינו נקוב – שלכמה דינים אינו נחשב לנגדל מהאדמה, כמו לתרומות ומעשרות שרק מדרבן חייבים להפריש ממנו, ויש דינים אחרים שנחשב כנגדל מהאדמה וכמו ערלה – אם זה נחשב "פרי עץ (הדר)", ע"ש. ומוכח שלומד כמו הגר"ח שצריך להיות "פרי עץ" כפשוטו.

וחשבתי לפי"ז טעם לפסול אתרוג המורכב (שהאחרונים דנים בזה לפוסלו מצד כמה טעמים) כי לא צמח מפרי עץ הדר אלא מעץ לימון, ודו"ק.

החיי אדם שם מביא ראייה מהגמ' בפסחים שאם אדם אכל מצה מטבל אינו יוצא ידי חובתו. והגמ' שואל פשיטא, ומתיר שמדובר בטבל מדרבנן, והגמ' אומר שהיכי דמי טבל מדרבנן כגון עציץ שאינו נקוב. ומזה מוכיח החיי אדם שנחשב לנגדל מן האדמה ורק מכיון שהוא טבל אינו יוצא. אבל לכאורה יש מקום לחלוק על ראייה זה, כי זה שמצה צריך להיות מחמשת מיני דגן נלמד מהקש שמצה צריך להיות מדברים שיכולים לבוא לידי חימוץ – שזהו רק הה' מיני דגן (ולר' יוחנן בן גורי גם אורז), וא"כ אין דין שמצה צריך להיות מחמשת מיני דגן שגדל מהאדמה, אלא הגדר הוא שמצה צ"ל מדברים הבאים לידי חימוץ – וזה הוי אפילו מעציץ שאינו נקוב.

ה.

מוצא מקור למנהגינו בהדלקת נר חנוכה שאינו כהרמב"ם משיטת רש"י בהא שמניחים נר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ

נחזור לענינו, למעשה אין אנו עושים גם כמו הרמב"ם בהדלקת נר חנוכה, כי הרמב"ם אומר שהבעה"ב מדליק כל הנרות גם במהדרין (ובמהדרין מן המהדרין). וגם מתוס' מוכח שרק הבעה"ב מדליק, כי תוס' אמר שאם מהדרין יעשה גם מהדרין מן המהדרין א"כ לא יהיה היכר – ואם כל אחד מדליק בעצמו א"כ יש היכר. ומוכח שרק הבעה"ב מדליק.

וי"ל שהמקור למנהגינו (שכל אחד מדליק בעצמו) הוא מרש"י, שהגמ' (שם) אומר שר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. ורש"י מפרש (בד"ה 'מבחוץ') שהכוונה בחוץ להבית – דהיינו בחצר – ולא ברשות הרבים. ותוס' שם חולק (בד"ה 'מצוה להניחה') וסובר שצריכים להניחו מחוץ להחצר על פתח רשות הרבים.

ותוס' מביא ב' ראייות לשיטתו, א', שהגמ' אומר שחצר עם ב' פתחים צריכים להדליק על שתייהם, ולפי רש"י שרק מדליקים על פתח הבית אינו מובן. ב', שהגמ' אומר שר עם ב' פיות עולה לשני בני אדם, ובשלמא אם מדליקים על פתח החצר אתי שפיר ששתי אנשים מדליקים בנר א', אבל לפי רש"י

שמדליקים על פתח הבית איך יתכן ששתי אנשים מדליקים באותו מקום (ואפילו אם ב' הדלתות הם אחד ליד השני ג"כ לא יתכן, כי המזווה צ"ל מימין והנר חנוכה משמאל).

והנה רש"י בעצמו הבהיר ב' הקושיות של תוס', בדף כ"ג ע"א על הגמ' של החצר עם שתי פתחים רש"י מפרש (בד"ה 'חצר שיש לה ב' פתחים') שיש שתי פתחים מהבית אל החצר.

ועל הקושיה השניה של שתי פיות רש"י מפרש בדף כ"ג ע"ב (בד"ה 'שתי פיות') שמדובר להעושים מהדרים (גר לכל א' מבני הבית) ומובן איך יכול להיות שב' אנשים ידליקו באותו מקום.

ולכאורה מה שרש"י אומר שמדובר על מהדרין הוא תירוץ פשוט ומה הקשה התוס' עליו? אלא שתוס' לשיטתו שרק הבעה"ב מדליק, ולכן א"א לומר שמדובר על מהדרין כי הגמ' אומר שהנר של ב' פיות "עולה לב' בני אדם", ובמהדרין (שרק הבעה"ב מדליק) אינו ב' בני אדם אלא היה צ"ל כתוב 'עולה לב' גרות' (והדומה), אבל מרש"י שפירש שמדובר על מהדרין מוכח שאין בעה"ב מדליק לכולם אלא כל אחד מדליק בעצמו ולכן אפשר לפרש הגמ' "עולה לב' בני אדם" על מהדרין.

ויוצא שרש"י הזה הוא מקור למנהגינו שכל אחד מדליק בעצמו.



ביאור מחודש בגדר קידוש בתפילת שבת והמסתעף*

הרה"ג הרב חיים שלום דייטש שליט"א

ראש כולל 'צמח צדק'

ור"מ דהלכה בישיבה

מביא חידושו של רע"א שבאמירת שבתא טבא יוצא קידוש דאורייתא ומתרץ קושיית במשנ"ב עליו ׀ מביא מש"כ אדה"ז שיוצאים יד"ח קידוש שתפילת ליל שבת וקושיית האחרונים ע"ז ׀ מביא מקורו של הגר"ח נאה לדין זה ומקשה על אריכות לשון המג"א ׀ מביא מש"כ אדה"ז בהל' פסח שבמצות של 'נפעל' אין דין של מצות צריכות כוונה ׀ מדמה קידוש שענינו הוא 'זכירה' להדין בהל' פסח ועפ"ז מבאר אריכות לשון המג"א ׀ עפ"י יסוד זה מבאר כמה דברים מוקשים בדברי אדה"ז בהמשך הסי' ׀ מתרץ קושיית האחרונים שצריכים לקיים המ"ע דאורייתא על הכוס מהא דתוקעים שופר לפני בדר הברכות

א.

מביא חידושו של רע"א שבאמירת שבתא טבא יוצא קידוש דאורייתא ומתרץ קושיית במשנ"ב עליו

כתב אדה"ז בשו"ע סי' רע"א סעי' א' וז"ל: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירות שבח וקידוש", עכ"ל.

וידועים דברי רע"א (בהגהותיו על שו"ע כאן) דבאמירת 'שבתא טבא' יוצא ידי קידוש מדאורייתא. ובמשנ"ב (בביאור הלכה ד"ה 'דאתקש זכור לשמור' בסופו) הקשה עליו ממה שכתב הרמב"ם שצריך להזכר דברי שבח וקידוש, ובאמירת 'שבתא טבא' אינו מזכיר לא דברי 'שבח' ולא דברי 'קידוש'.

ואולי היה אפשר לומר בביאור דעת רע"א דאמירת 'שבתא טבא' או 'שבת שלום' (וכדומה) אפשר לפרשו בב' אופנים: א', שהוא מאחל לשני שיהיה לו שבת של שלום וכו'. ב', או אפשר לפרשו שזהו סיפור דברים – שמספר ומתאר את השבת שהשבת היא שבת של שלום!

וא"כ י"ל שחידוש רע"א מיוסד עפ"י דרך השני הנ"ל ומתורץ קושיית המשנ"ב עליו. אלא שעדיין יש לעיין בדבריו, דאפילו אם נאמר ש'שבתא טבא' היא דברי שבח – אבל 'דברי קידוש' בודאי לית בה, והרי לשון הרמב"ם הוא "דברי שבח וקידוש"?

* (מתוך שיעור הנמסר בישיבה מידי שבוע. תודותינו נתונה להת' הנעלה יצחק שיחי' שניאורסאהן על כתיבת ועריכת השיעורים.)

(1) וזה שאומרים 'שבת שלום' דוקא למישהו אחר – אינו ראייה שזהו איחול, וי"ל שהכוונה היא ש'תגלה' אצלך ענין זה של השלום של שבת, ולפי"ז יוצא שזהו הן איחול (וכפשטות הענין) והן סיפור דברים ושבת, ודו"ק.

אבל יש להעיר מהא שבפזמון "לכה דודי" וכן ב"מזמור שיר ליום השבת", (שזה נחשב לקבלת שבת) אין מזכירים שום ענין של 'קידוש' [משא"כ ב'תפילת עמידה' שאומרים "אתה קידשת" ו"מקדש השבת" ועוד]².

ב.

מביא מש"כ אדה"ז שיוצאים יד"ח קידוש שתפילת ליל שבת וקושיית האחרונים ע"ז

בשו"ע אדה"ז שם סעיף ב' "ותקנו חכמים שתהא זכירה זו על כוס של יין בין בכניסתו בין ביציאתו. ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחילת כניסתו בכל מה שאפשר . . . ואם אינו חשוב לאכול מיד יכול להמתין מלקדש תוך הלילה במה שירצה כדי שיאכל לתיאבון. ויכול לסמוך על מה שכבר יצא בזה מן התורה, שהרי מן התורה אין צריך אלא זכירה בדברים בלבד בלא יין והרי זכרו בתפילה", עכ"ל"ק.

ומקורו במג"א סק"א שיוצאים קידוש דאורייתא בתפילה ורק שמדרבנן צריכים לקדש גם על הכוס. והקשו על שיטה זו (עיין משנ"ב סק"ב וחת"ס או"ח סי' כ"א) דהרי מצוות צריכות כוונה, ובתפילה אינו מכוין לצאת ידי חובת "זכור את יום השבת לקדשו". והוסיפו להקשות, שהרי התקנת חכמים היא שהמ"ע דאורייתא של קידוש יתקיים על כוס יין, וא"כ עדיף שלא לצאת ידי חובה בתפילה.

ג.

מביא מקורו של הגר"ח נאה לדין זה ומקשה על אריכות לשון המג"א

והנה הגר"ח נאה (בדי השלחן סי' ע"ט סק"א) מביא מש"כ הבה"ג ש"מחייבנו לקדושי ליומא דשבתא וליומא טבא בצלותא ועל כסא", ומפורש שצריך לקדש הן בתפילה והן על הכוס, וא"כ יש לכוין לצאת ידי חובת קידוש גם בתפילה.

אבל אולי י"ל עוד לתרץ מה שהקשו שאין מכוונים בתפילה לצאת יד"ח קידוש ומצוות צריכות כוונה, ובהקדים דיוק בלשון המג"א הנ"ל שכתב וז"ל "כתב הרמב"ם פכ"ט קידוש היום דאורייתא בלא יין ורבנן תיקנו על היין . . . ונ"ל דמדאורייתא בקידוש שאומר בתפילה סגי דקרא כתיב זכור את יום השבת והרי זכר אותו... עיי"ש.

ולכאורה אינו מובן מה מוסיף המג"א בשורה זו ("דקרא כתיב . . . והרי זכר אותו"), וכי לדרוש פסוקים בא ומאי קמ"ל בזה?

ד.

מביא מש"כ אדה"ז בהל' פסח שבמצות של 'נפעל' אין דין של מצות צריכות כוונה

וי"ל שבמילים אלו מתרץ המג"א קושיא הנ"ל (בנוגע מצוות צריכות כוונה), והוא, שבאמת יוצא ידי חובת קידוש בתפילה אפילו אם לא מתכוון לצאת ידי חובה (ואע"פ שמצוות צריכות כוונה).

וביאור הדברים, בהקדים מה שמביא אדה"ז בהל' פסח סי' תע"ה סע' כ"ח וז"ל "אכל מצה בלא כוונה שלא מתכוון לצאת ידי חובתו באכילה זו יצא. ולא אמרו שכל המצות שעשאו שלא במתכוון . . . לא יצא יד"ח אלא במצות שאין בהן הבאת הגוף . . . שכשלא נתכוין בעשייתן לשם המצווה לא קיים המצווה כלל . . . ואין עשייתן נקראת עשיית מצוה, אבל מצות התלויות באכילה . . . שיש בהן הבאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה, והרי זו נקראת אכילה ונמצא

(2) ופשוט שמה שאומרים "כבוד ה' עליך נגלה" אינו דברי 'קידוש'.

שקיים מצות האכילה, "עכ"ל. והיינו, שמצוות שקיומם הוא ע"י פעולה מסויימת צריכים כוונה לצאת כדי שזה יקרא 'עשיית ופעולת מצוה', אבל מצות שאין ענינם הפעולה אלא המצוה הוא 'הנפעל' – וקיום המצוה הוא ע"י שזה 'נמצא אצלך' (היינו 'העובדה' בל"א 'דער פאקט') – במצות אלו אין צריכים כוונה לצאת (מכיון שאין כאן עשייה שתצטרך כוונה לעשותו 'עשיית מצוה' וק"ל)³.

ה.

מדמה קידוש שענינו הוא 'זכירה' להדין בהל' פסח ועפ"ז מבאר אריכות לשון המג"א

ועפ"ז י"ל ג"כ בנידו"ד, ש'זכירה' אינו פעולה אלא זהו ענין של נפעל שזוכר הדבר. וזה בא המג"א להשמיענו בהוספה הנ"ל "דקרא כתיב זכור את יום השבת והרי זכר אותו" – שכוונתו לומר שאפילו אם אינו מכין לצאת ידי מצות קידוש, יוצא בתפילה מכיון שהמצוה היא "זכור את יום השבת", וזכירה אינו פעולה וא"כ יוצא מכיון ש"הרי זכר אותו", ודו"ק⁴.

ו.

עפ"י יסוד זה מבאר כמה דברים מוקשים בדברי אדה"ז בהמשך הסי'

ועפ"י יסוד הנ"ל יש לבאר עוד דבר תמוה, דהבאנו לעיל מש"כ אדה"ז ש"מצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחילת כניסתו בכל מה שאפשר", ולכאורה צ"ע דאם זהו רק "מצוה מן המובחר" א"כ איך יכול להיות שיש איסור לאכול לפני קידוש (כמבואר בשו"ע שם סעי' ט')?

ועוד קשה, שבסעיף ט' שם כותב "שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם", ולכאורה סותר להנ"ל שקידוש בתחילת הזמן הוא רק מצוה מן המובחר?

ועפ"י יסוד הנ"ל (שהמצוה של "זכור את יום השבת" אינו פעולה מסויימת בזמן מסויים אלא הוא 'נפעל') י"ל, שהמצוה הוא זכירת כל יום השבת, ולכן מצוה מן המובחר לקדש בתחילת השבת שע"י 'זכור' את כל יום השבת, אבל בעיקר הדין יוצא אפילו אם קידש לאחר כך מכיון שעדיין זוכר את כל יום השבת ומועיל למפרע להזמן שעבר⁵, אבל כ"ז אם אינו עושה משהו לנגד' להזכירה, אבל כשאוכל (אפילו בטעימה בעלמא) הוי כעין סתירה וניגוד להזכירה ולכן אסור לאכול לפני הקידוש. ושפיר מובן

(3) וע"ד מש"כ המנחת חינוך בסוף מצות פריה ורביה (ובכ"מ) שמצוות צריכות כוונה הוא רק במצוות של 'קום ועשה' ולא במצוות "שאינו עושה שום דבר רק ממילא" (לשון המנחת חינוך).

(4) ואע"פ שהמצוה הוא "לקדש את יום השבת בדברים" (כמ"ש אדה"ז) – אבל עיין לקו"ש חי"ט תצא ד' סע' ד' (בנוגע מצות זכור את יום השבת) "די מצות וואס ענינם איז זכרון, וואס אפילו ווען דער זכרון דארף זיין בדיבור איז אבער תוכנו ותכליתו מחשבה וכוונת האדם", ולהעיר גם שלקו"ש חל"א יתרו ב' סע' ג' ובהמשך השיחה שם שהרמב"ם לומד כדרך הג' שם עיי"ש, ואולי י"ל דוגמא רחוקה לזה מסי' תל"ד סעיף ז' "ועיקר הביטול הוא בלב . . ומ"מ תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו" ע"ש (אלא ששם הוא מדרבן וכאן מדאורייתא), ויל"ע.

(5) להעיר מלקו"ש חי"ט שם הערה 11 שקיום מצות זכור הוא פעולה נמשכת ע"ש.

גם מש"כ ש"עיקר מצותן הוא בתחילת זמנם" שזהו עיקר המצוה, אלא שעדיין אפשר לקיימו אפילו אם יזכור לאחמ"כ (ומועיל למפרע) ולכן הוא רק "מצוה מן המובחר" לקדש בתחילת הלילה⁷.

ז.

מתרץ קושיית האחרונים שצריכים לקיים המ"ע דאורייתא על הכוס מהא דתוקעים שופר לפני בדר הברכות

ובנוגע השאלה שהקשו האחרונים, שהמצוה מדרבנן לקדש על הכוס הוא לקיים הקידוש דאורייתא על הכוס, לכאורה מצינו ראייה מפורשת שלא כדבריהם, שבתקיעת שופר מדרבנן צריך לברך על סדר הברכות ואעפ"כ תוקעים לפני שמו"ע ואין אומרים שהמצוה מדרבנן הוא לקיים המצוה דאורייתא על סדר הברכות, וא"כ שפיר י"ל שהו"ה בקידוש, וכדברי הבה"ג שהובא לעיל.



בענין תערובת דגן ומשקה (מדגן וחלב)*

הנ"ל

בסי' ר"ב סע' י"ג דן אדה"ז בדין ברכת תערובת מאכל ומשקה שלא התבשלו או נשרו יחד רק ערבן כדי לאכלם יחד, ופוסק, דכאשר עיקר כוונתו היא על המאכל – מברך רק עליו והמשקה נפטר בברכתו, ואם עיקר כוונתו על המשקה – מברך על המשקה ופוסק המאכל, וכשכוונתו על שניהם – מברך על שניהם.

ומוסיף, דאף אם המאכל שבתוך המרק הוא מה' מיני דגן מברך על שניהם, ואף שבד"כ בתערובות עם דגן הדגן נחשב לעיקר ופוסק שאר התערובת, מ"מ כאן אינו פוסק המשקה.

ובטעם הדבר כותב: "לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתייה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות" (וכ"ש שא"א לפטור דבר רך שאינו מין דגן ע"י ברכת מזונות על מין הדגן).

(יש להעיר שטעם זה הוא חידוש אדה"ז ולא נמצא בפוסקים וגדולי ישראל הקודמים).

[ודא"ג, מענין לענין באותו הענין, בהגדר של "רך וראוי לשתייה" מצאנו חידוש של אדה"ז שמגדיר זה בהלכות נטילת ידים סי' קנ"ח סעיף ח' וז"ל "דרך בני אדם לגמעה ולבלוע בבת אחת בלי היפוך הלשון כלל שזו דרך שתייה היא", ובמ"מ (של אדה"ז) 1 כותב "עי' סי' רח במ"א ס"ק ח" 2 – שם מובא הדין שעל דגן רך אין מברכים מזונות].

(6) ויש לחדד זה ע"ד הצחות ממה ששמעתי מידידי ר' שמואל מנחם מענדל שניאורסאהן שיחי' (ישלח לו ה' רפואה שלימה בקרוב) שאע"פ שספיקא דרבנן לקולא והשש זכירות שאומרים כל יום הוא רק מנהג, אבל אם מסתפק אם אמרם היום, בודאי צריך לחזור ולאמרם – שהרי אינו 'זוכר'...

(7) ומתאים עם מה שמבאר אדה"ז בסוף תניא שז"כור' ולהעיר שמה שכמה חסידים לומדים חסידות בליל שבת ואין מתפללים ועושים קידוש בתחילת הלילה (חוץ ממה שהבאנו לעיל מרע"א שיוצאים בשבתא טבא) שזהו משום שלומדים חסידות וכן כדי שהקבלת שבת והמצוה של קידוש יתקיימו באופן מהודר יותר.

(* מתוך שיעור הנמסר בישיבה מידי שבוע. תודותינו נתונה להת' הנעלה יצחק שיחי' שניאורסאהן על כתיבת ועריכת השיעורים.

(1) ידוע השקו"ט בזה ואכ"מ, ועכ"פ זהו מבר סמכא.

(2) סי' זה באדה"ז לא הגיע לידינו ולכאורה הרבה דינים וסברות שאינם ברורים בשי' אדה"ז היו נפתרים על ידו. ואכהמ"ל בזה.

ולכאורה תמוה (וכמו שהקשה בתהלה לדוד סי' קס"ח סעיף כ"ח), דהרי כאשר מאכל טפל נפטר בברכת העיקר, ודאי אין הכוונה שהטפל נהפך להיות כהעיקר, אלא הכוונה היא שלמרות ששונה מהעיקר נפטר בברכתו היות שהוא טפילה לו. דוגמה לדבר: הדין הוא שכאשר שותה יין ואוכל אחריו מליח להפיג חוזק היין אין מברכים על המליח משום שטפל להיין ונפטר בברכתו. שאין כאן הכוונה שהמליח הוא (נעשה) יין (שזהו נגד השכל הבריאי), אלא שהיין הוא העיקר ואכילת המליח אינו בא אלא בשביל היין. וא"כ לכאורה אינו מובן מה שכותב אדה"ז בטעם שאין המשקה נפטר בברכת הדגן – שהוא מכיון שהמשקה הוא רך ואין מברכים מזונות על דבר רך – דאף שהמשקה הוא רך מ"מ אין זה נוגע לטפילותו להדגן, כי טפל פ"י שהוא בא בשביל העיקר ולא שנעשה עיקר, כנ"ל?

ויש להקשות עוד, דלעיל בסעיף י"ב כתב, שהיכן שבישל מרק של מעשה קדרה מחמשת מיני דגן ועיקר כוונתו הוא בשביל התבשיל, מברך על התבשיל מזונות ופוסט המרק. 3. ומזה מוכח, שזה שמיין דגן אינו פוסט דבר רך הוא רק היכן שאין עיקר כוונתו בשביל הדגן (והדגן נחשב לעיקר רק מכח הדין שדגן הוא תמיד עיקר), אבל אם עיקר כוונתו הוא בשביל הדגן – גם דבר רך נפטר בברכתו. ולכאורה צ"ע למה לא נאמר גם כאן הסברא ש"אף מין דגן שנעשה רך... אין מברכין עליו בורא מיני מזונות" ולמה לחלק בין אם הדגן נחשב לעיקר משום שזהו עיקר כוונתו (שאז פוסט דבר רך) לבין אם הדגן נחשב לעיקר מכח הדין שדגן הוא תמיד עיקר (שאז אינו פוסט דבר רך)?

ואולי י"ל בביאור הדבר, ובהקדים מה שמביא אדה"ז (לקמן סימן רי"ב סעיף א') ג' אופנים שאוכל יכול להיחשב כעיקר (ויפטור את שאר המאכל שטפל לו). א) ע"י דעת האדם, שעיקר כוונתו לאכילת הדבר העיקרי, והטפל נאכל רק בגלל העיקר. ב) רוב, שאפילו אם שתי המאכלים הם עיקר אבל אחד הוא הרוב. ג) ה' מיני דגן, שאפילו אם הוא מועט נחשב לעיקר.

ונראה לומר בביאור אופן השלישי בגדר של עיקר וטפל, דלכאורה יש לשאול, דבשלמא באופן הא' וב' מובן למה זה נחשב לעיקר (משום שזהו עיקר כוונתו באכילת דבר זה או משום שזהו הרוב) אבל באופן הג' שעיקר כוונתו אינו לאכול הדגן א"כ למה שייחשב לעיקר והשאר טפילה לו?

ומכח קושיא זו מוכרחים לומר, שגדר זה שדגן נחשב תמיד לעיקר שונה משאר האופנים של 'עיקר וטפל', והוא, שהיכן שיש דגן בתוך המאכל כל המאכל נהפך להיות 'מאכל דגן' (מצד חשיבות ענין הדגן), והיינו, שהדגן שבתוך המאכל מחשיב את כל המאכל להיות נקראת על שמו (של הדגן), ובמילא א"א לומר שאין כוונתו בשביל הדגן, כי כל המאכל הוא מאכל דגן ודו"ק.

ועפ"ז מובן בטוב טעם למה אין המשקה נפטר בברכת מין הדגן המעורב בו, כי אין הכי נמי שהדגן גורם שגם המשקה נהפך להיות חלק מהדגן, אבל הרי "אף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתיה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות", ז.א. שדגן שהוא רך אין מברכים עליו מזונות, וא"כ מה לי שהמשקה נהפך להיות כמו הדגן, הרי על דגן כזה (שהוא רך) אין מברכים מזונות (וא"כ אינו נפטר בברכת המזונות שעושה על הדגן).

3) וז"ל שם "וכן מרק של כל מעשה קדרה מחמשת המיני... אין המרק נחשב כתבשיל לברך עליו בורא מיני מזונות... אלא א"כ בשלו בשביל לאכול התבשיל שאז הוא בטל לגבי התבשיל", ע"ש.

וממילא מובן ג"כ למה לעיל בסעיף י"ב (היכן שעיקר כוונתו הוא בשביל הדגן) המרק נפטר בברכת המזונות, כי שם מדובר שהדגן הוא עיקר מצד כוונתו וא"כ אין זה הגדר שכל התבשיל נהפך להיות מין דגן, אלא זהו עיקר וטפל רגיל (שמה שטפל הוא בטל ונגרר אחר העיקר) ולכן יכול המזונות לפטור אפילו המשקה ודו"ק⁴.

וע"פ כל הנ"ל יוצא לדינא, שאלו שאוכלים מדגן וחלב, והמדגן שאוכלים ברכתו מזונות, וכוונתם באכילתם הוא לשתייהם – הן למדגן והן לחלב – חייב לעשות שתי ברכות, מקודם מזונות על המדגן ואח"כ שהכל על החלב.



בענין תערובת דגן ומשקה (גליון)

הרה"ח הרב משה מרדכי שיחי' גינזבורג
ירושלים עיה"ק תובכ"א

מובא לעיל שיעור ממו"ר הגררש"ד שליט"א על מה שכ' אדה"ז בסי' רב סי"ג (וכן העתיק בסדבה"נ פ"ז הי"ט) בתערובת מאכל ומרק שלא נתבשלו או נשרו יחד אלא שערבן לאכלם יחד, ד"אם כוונתו על שניהם אין הולכים בו אחר הרוב אלא מברך על שניהם. . ואפי' אם המאכל הוא מין דגן אינו נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו לפי שאף מין דגן עצמו שנעשה רך וראוי לשת' כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות".

ובס' תהל"ד סי' קסח סוס"ק כח כ' "אבל הטעם שנתן (ב)שם לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשת' כמרק אין מברכין עליו במ"מ כמשנ"ת בסי' ר"ח, ע"כ, לא זכיתי להבין כוונתו דכיון דמין דגן עיקר מאי מהני לן הא דסי' רח דשתיתא רכה אינו מברך אלא שהכל, הא עיקר פוטר את הטפל באין ברכותיהן שוות ודוק".

ותי' מו"ר הגררש"ד שליט"א בהקדים די' ג' אופני עיקר: א. דעת האדם, ב. רוב, ג. ה' מיני דגן. ובשלמא בב' אופנים הראשונים נחשבים עיקר (א. מחמת דעתו, וב. מחמת רוב), אך צ"ב מאי טעמא דגן חשיב עיקר אף שאין עיקר כוונתו לאכול הדגן, ומכח זה חידש דבדגן הגדר שונה משאר אופני עיקר וטפל, דכאן כל המאכל נהפך להיות 'מאכל דגן' (מחמת חשיבות הדגן), וזה כוונת אדה"ז דאף שגם המשקה נהפך להיות חלק מהדגן, אך מ"מ כיוון דאף דגן עצמו שנעשה רך אין מברכים עליו מזונות, כמו"כ 'מאכל דגן' שהוא רך אין מברכים עליו מזונות, משא"כ כשעיקר כוונתו על הדגן דהוי כשאר דיני עיקר וטפל וסגי לברך במ"מ, עכת"ד.

אך לפענ"ד תי' זה דחוק, דהרי בטעם הדבר דסגי בברכת במ"מ לפטור התערובת, כ' בסדבה"נ פ"ג ה"ב: "מין דגן הואיל ונקרא מזון הוא חשוב עיקר לעולם, שאפי' רוב התבשיל דבש או מינים אחרים ומעוטי מאחד מחמשת המינים אפילו עקרו מחמת הדבש או מינים אחרים והדגן אינו אלא להטעימו ולהכשירו הוא נעשה עיקר ומברך עליו במ"מ וברכה א' מעין ג'".

הרי דעת שפתיו ברור מללו דהגדר הוא דהדגן נעשה עיקר (ולא שמהפך הכל למאכל דגן) ומה שכ' שצ"ב בטעם הדבר, הרי ביאר בעצמו מלתא בטעמא "הואיל ונקרא מזון הוא חשיב עיקר לעולם".

(4) ולקמן בסי' ריב סעיף ג' שהדגן פוטר המשקה אע"פ שעיקר כוונתו בשביל המשקה – מדובר היכן ששרה הדגן בתוכו לכן נחשב לדבר אחד משא"כ כאן שרק עירבן.

וכן משמע בסי' ריב ס"א מדכלל תערובת שיש בו דגן עם שאר תערובת דעיקר וטפל בחדא מחתא, משמע דיש להם אותו גדר, דכ' "כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה . . . כגון כל תערובת ב' מינים שהאחד הוא עיקר והשני אינו אלא לתקנו ולהכשירו או אפי' שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה והאחד מועט שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל או בתערובת ממשות דגן שאפי' הוא מועט נחשב עיקר."

ולפי זה דהוא מטעם עיקר וטפל הדרא קושיא לדוכתא, ובל' התהל"ד "מאי מהני לן דשתיתא רכה אינו מברך אלא שהכל הא עיקר פוטר את הטפל באין ברכותיהן שוות".

ונראה לבאר זאת בהקדים דהנה דיני עיקר וטפל בברה"נ דומים לדיני ביטול ברוב (באיסורים וכיו"ב) לענין דבשניהם יש תערובת ואולינן בתר א' מהם השולט, (או מחמת כמות כביטול ברוב וכרוב בעיקר וטפל או מחמת איכות כדגן דחשוב עיקר בעיקר וטפל), וגבי טעם דין ביטול ברוב ביאר הר"ן (גדרים נב, א ד"ה וקשיא להו, הועתק בט"ז יו"ד סי' קב ס"ק ה בקיצור) דביטול מועיל רק כשיש התנגשות בין המבטל להמתבטל (מחמת השוני שבהם) ואז המין החזק גובר על המין השני וגורם לתערובת ליקרא על שמו, ושיהי' דין כל התערובת כמוהו. אך כשאין התנגשות אמיתית בין המינים, אין המין החזק מבטל את המין השני אלא אדרבה, הוא מחזקו, ובלשון הר"ן "...החילוק שבין המינים סיבת הביטול והשווי נותן שלא יהו בטלין".

ולכן מין במינו בדשיל"מ אינו בטל, דמצד המינים ה"ה דומים, וגם מצד האיסור (דבד"כ יש שוני דזה איסור וזה היתר) "כאן אין חילוק בין האיסור להיתר שהרי גם האיסור סופו להיות מותר" (וממילא כיוון "שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו אדרבה מחזקו") "משא"כ במין באינו מינו אע"פ שמצד איסור יש להם שיווי בדבר שיל"מ מ"מ יש ביניהם חילוק גדול במה שזה מין אחר ע"כ הם בטלים זה בזה", ע"כ ל' הט"ז שם ע"פ הר"ן.

וא"כ ה"ה כאן בברה"נ דמה שהאחד עיקר והשני טפל ובטל אליו, היינו מחמת שיש ביניהם ניגוד גמור ו"יש ביניהם חילוק גדול שזה מין אחר הוא", דעל כל אחד מברכים ברכה אחרת, כגון על זה 'שהכל' ועל זה 'מזונות', והמין דגן מחמת חשיבותו שנקרא מזון כנ"ל, גובר על המין השני וגורם לתערובת ליקרא על שמו ושיהי' דין ברכת כל התערובת כדין ברכתו שיברך עליו במ"מ, משא"כ כאן בתערובת מין דגן ומרק שאין ביניהם ניגוד גמור, שהרי המין דגן אף שברכתו מזונות אינו מנגד ומתנגש עם המרק, "שהרי אף המין דגן עצמו שנעשה רך וראוי לשתי' כמרק אין מברכין עליו מזונות" (ל' אדה"ז הנ"ל) אלא כברכת המרק, וא"כ אינו בניגוד גמור למרק, ודמי לגדר דשיל"מ הנ"ל, דאין המין החזק גובר על המין השני לבטלו, ולכן "אין המין דגן נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו" (ל' אדה"ז הנ"ל). ודוק.

(אמנם מש"כ כאן ד"אין הולכין בו אחר הרוב אלא מברך על שניהם", הוא מטעם אחר וכמבואר בסי' רב סכ"ג וסי' רד סי"ז דרק אם נתבשל יחד או שנבללים זה בזה (היינו שמעורבבים יחד ואינו עומד במינו, ע"ש).

אך מש"כ דאם עיקר כוונתו על אחד מהם, מברך (בכל גווני) רק ברכה אחת על התערובת, היינו משום דאז אותו המין שמברך עליו לא הוי עיקר מחמת חשיבותו של מין אחד מהתערובת מצד עצמה, אלא הוי עיקר מחמת דעתו, וממילא לא צריך שיהיה ניגוד בין המאכלים מצד עצמם, ודוק.

אמנם עדיין צ"ע, דלפי הנ"ל לכאורה יש סתירה בדברי אדה"ז, דהנה כל הנ"ל בביאור טעם ביטול ברוב הוא לפי דעת הר"ן בדשיל"מ לא בטל, אך רש"י (ביצה ג, ב ד"ה אפילו) כ' טעם אחר ד"הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול" וכן העתיק הש"ך בסי' קב ס"ק ד (ובטעם החילוק דרך במינו אסור אך בשאינו מינו מותר ראה בת"ח כלל מ (והובא בט"ז ובש"ך הנ"ל) דאין ההיתר נקרא על הדבר האסור אלא ע"ש דבר שנתערב בו והוי כמי שאין לו מתירין" (דהיינו דלא נחשב שהאיסור עצמו הותר ולכן נחשב האיסור כדבר שאין לו מתירין), ע"ש). ובשו"ע"ר סי' תקיג ס"ד גבי ביצה שנולדה ביו"ט, העתיק טעם רש"י, ע"ש.

אך באמת לא קשה מידי, דהא מבואר בס' יד יהודה בסי' קב (פירוש הארוך ס"ק ו) דגם לדעת הר"ן (והט"ז) עיקר הטעם שהחמירו בדשיל"מ הוא מצד הטעם שכ' רש"י דכיוון דיכול לאכלו בהיתר גמור לא נסמוך על הביטול, אך כיוון דהי' קשה לו מאי שנא מינו משאינו מינו (ואין טעם הדרכ"מ מספיק כל כך כמ"ש הט"ז) לכן כ' הר"ן טעם אחר, ע"ש¹.



היתר עשיית רפואות בשבת

הרה"ח הרב יחיאל מיכל שיחי' הניג
נו"נ ומשיב בשיבה

מביא המקרים בהם הותרה עשיית רפואות בשבת ומקשה על הסברא בזה \ מביא מחלוקת רש"י והרמב"ם בגדר גזירת חכמים באיסור רפואה בשבת \ מקשה על דברי אדה"ז המבאר כשי' רש"י בדין 'אפיקטוזין' מכך שסובר כשי' הרמב"ם ומבאר שאיסור הרפאה נמדד עפ"י חשיבות בנ"א \ עפ"י ביאור הנ"ל מבאר את דין איסור ההתעמלות בשבת \ עפ"י ביאור הנ"ל מבאר אף את דין איסור אכילת מאכל רפואה לבריא

1 הערת המערכת: מה שמקשה על ביאור הגר"חש"ד שליט"א, שמפורש בדברי אדה"ז שגדר הדברים הוא שהדגן נעשה עיקר - לכאורה לא ירד לעומק כוונת הרה"ג (וידוע בשערים המצויינים בהלכה שדבריו הם בבחי' 'עמוק עמוק' מי ימצאנו'), ולאחר העיון נראה שכונתו היתה, שהחשיבות של דגן שנחשב לעיקר הוא מצד זה שמחמת חשיבותו כל המאכל נקרא על שמו (ומה שאמר הרה"ג "שהמאכל נהפך וכו'" אין הכוונה בפשוטו אלא כנ"ל שנקראת על שמו וכו') - ויש להביא דוגמא לזה, שתפוח אדמה עם בצל נקרא 'תפוח אדמה' ע"ש התפוח אדמה ולא מזכירים דבר וחצי דבר מהבצל).

כן מה שהעיר על דברי הרה"ג שכתב שצ"ב בטעם הדבר שדגן תמיד נחשב לעיקר, והתקשה בשאלתו, ורצה לומר שאין שום קושי בהבנת הענין אלא דגן נחשב לעיקר מחמת חשיבותו, לכאורה לא עיין בדברי הרה"ג די-הצורך, וכונתו היתה להקשות דאף שדגן הוא חשוב אבל הרי הוא עומד וצוח ככרוכיא שאינו אוכלו בשביל הדגן וא"כ איך שייך לומר שזהו העיקר אצלו.

ומה שהביא ראיה לדבריו מדכלל כל הסוגי עיקר בחדא מחתא, אדרבה, משם ראיה לסתור דהרי כתב אדה"ז שם "אפילו שניהם עיקר... או בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא..." ומפורש שיש חידוש בכל סוג של 'עיקר וטפל' וא"כ לא יפלא לומר שהגדרים ג"כ שונים.

היוצא מכל הנ"ל שדברי הגר"חש"ד קמו וגם נצבו בלא שום פקפוק.

א.

מביא המקרים בהם הותרה עשיית רפואות בשבת ומקשה על הסברא בזה

כותב אדה"ז בשולחנו (סי שכ"ח סע' א') בדין איסור עשיית רפואה בשבת וז"ל "מי שיש לו מיחוש בעלמא שאין בו חשש סכנה כלל והוא מתחזק והולך כבריא אסור לעשות לו שום רפואה בשבת . . מכל מקום כיון שעושה לרפואה וניכר הדבר שמתכוין לרפואה אסור משום גזרה שמא ישחוק סממנים לרפואה כשיהיה מותר לעסוק ברפואות בשבת ויתחייב משום טוחן" (דין זה הובא אף במחבר (סי' זה סע' א')) הרי שחכמים חששו שבאם יותר עשיית רפואות בשבת ישכח על השבת ויבוא לשחוק סממנים.

אולם ישנם מקרים שעליהם לא גזרו חכמים והם (כפי שהובא בשו"ע סע' לט - מג) גרימת קיא שהותרה בשבת ע"י היד בלבד (ואילו ע"י סם נאסרה) וכן החושש במעיו מותר לו ליתן עליהם כוס שעירו ממנו חמין ע"מ להקל מסבלו וכן מי שנשתכר מותר לו לסוך את כפות ידיו ורגליו בשמן וכן לכפות כוס חם על הטבור ע"מ להעלותו ועוד (ע"ש).

והנה בטעם היתר עשיית הרפואה במיקרים הללו מביא המחבר בסוף דבריו בהלכות אלו (בסע' מג) שהוא משום שכל אחד מאלו אין דרך לעשותם ע"י סממנים ולכך אין מקום לחשוש שיבוא לשחוק סממנים וצלה"ב שהרי לכאורה סברא זו אינה עולה יפה עם דין גרימת קיא שהרי הדרך בזה הוא גם ע"י סממנים כפי שהמחבר הזכיר קודם לכן (סע' ל"ט) שהיתר גרימת הקיא הוא רק ע"י היד ולא ע"י סם הרי שמצינו שאף כאשר יכול לרפאות ע"י סם מ"מ חכמים לא גזרו בזה.

אכן בדין רפואת השיכור מביא המ"א (ס"ק מה) שסברת ההיתר לסוך כפות רגליו בשמן אף שישנה רפואה לשכרות הוא משום שאין הדרך לרפואתו ע"י סם אלא שהט"ז (ס"ק כז) חולק על דבריו וסובר שסיבת ההיתר היא משום ששכרות אינה חולי וממילא בזה לא גזרו כלל אלא שמוסיף שמ"מ ע"י אפר שמכניסים לאפו של השיכור אסור משום שע"י האפר משתמשים לרפואות אחרות ויש בזה חשש שחיקת סממנים.

אף אדה"ז הביא דין זה להלכה (סע' מו) וז"ל "וכן מי שנשתכר שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן ומלח מותר לסוכם בשבת מטעם זה" מדבריו אלו נראה לכאורה ששיטתו היא כשיטת המ"א שהרי טעם ההיתר הוא כפי שהזכיר בסע' הקודם שטעם היתר עשיית רפואות שמנה קודם לכן הוא משום שאין דרך עשיית רפואות אלו ע"י סממנים ובסע' זה הזכיר שההיתר הוא 'מטעם זה' אלא שבהמשך דבריו מביא את דברי הט"ז וז"ל "ואין ללמוד מזה היתר לאותם שנוהגים בקצת מדינות להשים תוך החוטם אפר מעשב כתוש להפיג השכרות כי אותו אפר פעולתו כרפואה לשאר דברים ג"כ ושייך בו גזרת שחיקת סממנים" ואינו מובן שהרי באם סובר כדברי המ"א הרי שיש בדבריו סתירה מאחר ולפי סברא זו יש לגזור אף על מקרה זה של סיכת השמן שהרי ישנה רגילות¹ לתת לשיכור אפר שיש בו משום גזירת שחיקת סממנים.

(1) ולכה"פ באותם מדינות שהרגילות היא לתת אפר לתוך החוטם להפיג השכרות.

ב.

מביא מחלוקת רש"י והרמב"ם בגדר גזירת חכמים באיסור רפואה בשבת

ויובן בהקדים דין אכילת מאכל רפואה ע"י בריא לרפואה דהנה הב"י (ד"ה 'כל אוכלין') מתיר לבריא לאכול מאכלי רפואה אף כאשר אינו רעב או צמא (כלומר שאוכלם לרפואה) אלא שהמ"א (ס"ק מג) חולק על דבריו וסובר שאף בבריא האוכל לרפואה יש לחשוש לשחיקת סממנים ומאריך בראיות לדבריו² אף אדה"ז הביא דין זה להלכה (סע' מג) ופסק כשיטת המ"א.

ויש לבאר זאת בהקדים שבדין זה של איסור עשיית רפואה בשבת ישנה מחלוקת מהותית³ בגזרה זו של שחיקת סממנים דהנה רש"י (שבת ד' נג ע"ב ד"ה 'גזירה') מבאר את גזירת חכמים באיסור עשיית רפואה בשבת וז"ל "במידי דרפואה גזור רבנן דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סמנים והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן" מדבריו משמע שגזירה זו היא כללית כלומר שחששו להתיר עשיית כל סוגי הרפואה בשבת מחשש שמא ברפואה אחרת יבוא לשחוק סממנים (ומסיבה זו אכן לומד רש"י (ע"ז ד' כח ע"ב ד"ה 'מעלין אונים') שהיתר הנחת כוס להעלאת הטבור וכו' בשבת שזהו רק בחולה שיש בו סכנה).

אלא שהרמב"ם (הל' שבת פ' כא הל' לא) חולק על דבריו וז"ל "ומותר לכפות כוס על הטבור בשבת להעלותו וכן מותר ליחנק וללפף את הקטן ולהעלות אונים בין ביד בין בכלי. . . שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסממנים כדי לחוש לשחיקה" מדבריו נראה שגזירה זו אינה כללית כדברי רש"י רק כאשר יש לחשוש באותה רפואה לשחיקת סממנים בזה גזרו חכמים על איסור עשיית רפואה (וכך כאמור פסק המחבר).

והנה בדין גרימת קיא שהובאה בגמ' (שבת ד' כג ע"ב) שמותרת רק ביד ולא בסם ביאר רש"י (ד"ה 'אפיקטוזין') וז"ל "שותה משקים ומקיא ולא לרפואה אלא להריק את מעיו שיוכל לאכול ולשתות היום הרבה" הרי שלביאורו אין בגרימת קיא משום רפואה כלל ובפשטות הסיבה לכך שהוצרך לבאר שאינו לרפואה הוא שא"כ הרי יש לחשוש לשחיקת סממנים שהרי שיטתו היא שבכל רפואה אף שאין בה באופן פרטי חשש לשחיקת סממנים חל איסור לעשותה כנ"ל.

אלא שבהמשך דברי הגמ' אלו מובא שע"י סם אסור לגרום להקאה ומבאר רש"י (ד"ה 'אלא בסם') שהיות ודומה לרפואה יש לחשוש לשחיקת סממנים כלומר שלכאורה עפ"י ביאורו שגרימת קיא אינה רפואה כלל מדוע א"כ יש לאסור להקיא ע"י סם לכך מבאר שמאחר והקאה ע"י סם דומה לרפואה יש לחשוש לשחיקת סממנים.

ג.

מקשה על דברי אדה"ז המבאר כשי' רש"י בדין 'אפיקטוזין' מכך שסובר כשי' הרמב"ם ומבאר שאיסור הרפואה נמדד עפ"י חשיבות בנ"א

והנה דברי רש"י אלו הובאו בדברי רבנו (סע' מד) בדין גרימת קיא וז"ל "אין עושים אפיקטוזין דהיינו גרימת קיא שלא לצורך רפואה. . . ובשבת אסור בסם מפני שדומה לרפואה אבל מותר להכניס ידו לתוך

(2) ועיין באגרות משה ח"ג סי' נד המעיר על ראיותיו באריכות רבה.

(3) עיין באריכות בזה בציץ אליעזר ח"ח סי' טו פ' טו.

גרונו עד שיקיא" אלא שאינו מובן בדבריו שהרי פוסק כדברי הרמב"ם⁴ ולכך מתיר עשיית רפואות שאינם נעשים בסם ומדוע מבאר את דין גרימת הקיא כשיטת רש"י.

ויש לומר הביאור בזה שבגזירה זו של שח"ס ישנו גדר נוסף והוא שיטת המ"א שהוזכר לעיל (המבאר שמאכל חולים לבריא במקום רפואה אסור לאכילה) שכל דבר החשוב (לבני אדם) כרפואה יש חשש שמה ישחוק סממנים ולכך לומד שהעברת השכרות הינה רפואה (ואינו חולק עם הט"ז במציאות שהרי באמת אין לומר שזוהי רפואה אלא לפי המבואר כאן שחשוב כרפואה לענין שחיקת סממנים) אלא שהט"ז חולק על דבריו וסובר שדבר שאינו מוגדר כרפואה לא גזרו עליו כלל (על אף שיש מקום לחשוש לשח"ס מ"מ לא זו היתה הגזירה).

אלא שלפי הגדרה זו יש להקשות על שיטת המ"א בשכרות שהרי ישנה אפשרות להעביר את השכרות אף ע"י הכנסת אפר לאפו של השיכור ומדוע אין לחשוש לשח"ס וי"ל שהביאור בזה הוא כדברי הפמ"ג - על אתר - המבאר שמ"מ אין הרגילות להעביר את השכרות ע"י האפר ולכך אין מקום לגזור ומותר לסוך את רגלי השיכור בשמן אלא שלפי"ז אינו מובן שהרי נמצא שיותר לרפאות את השיכור ע"י אפר שהרי אין רגילות לכך ולפי המתבאר בדברי המ"א אין לחשוש לשח"ס כאשר אינו חשוב כרפואה לכך מביא אדה"ז את סברת הט"ז שמאחר וזהו רפואה במקום אחר לכך יש לגזור אף בנדו"ד.

ולפי סברא זו שכל דבר החשוב כרפואה נאסר בגזירת שח"ס מובן מדוע יש צורך לאדה"ז בדין גרימת הקיא להביא את סברת רש"י ולהדגיש שאינה רפואה שהרי באם היא אכן רפואה הרי שיש לחשוש לשח"ס⁵ לכך מבאר שאינה חשובה כרפואה כלל אף בעיני הבריות ואין לחשוש שיבואו לשח"ס אלא שכאשר יתירו לגרום להקיא אף ע"י סם יש לחשוש שיטעו בזה ויתירו שח"ס.

ד.

עפ"י ביאור הנ"ל מבאר את דין איסור ההתעמלות בשבת

עפ"י סברא זו דבר נוסף יש לבאר דהנה ישנו דין שאין מתעמלין בשבת וכפי שמבאר המחבר (סע' מב) שזוהו שדורס בכח על הגוף כדי שייגע ויזיע.

אף אדה"ז הביא (סע' מז) דין זה וז"ל "אסור לשפשף על הגוף בכח אפילו לתענוג בעלמא כמ"ש בסי' שכ"ז ואין צריך לומר כדי שייגע ויזיע וכן אסור לייגע עצמו בשאר דבר כדי שיזיע לרפואה גזרה שמה ישחק וישתנה סממנים המביאים זיעה" בדבריו נראה שסברת האיסור לשפשף בכח הוא כפי שביאר בסי' שכז שהוא משום 'עובדין דחול' ומוסיף שאסור ליגע עצמו בשאר דברים לרפואה כלומר כאשר אינם לרפואה מותר.

והנה יש לבאר את כוונתו בשתי סברות אלו כפי שהובא בציץ אליעזר (ח' ו' סי' ד') המבאר בהקדים מחלוקת רש"י והרמב"ם דרש"י (שבת ד' קמז ע"א ד"ה 'אבל לא מתעמלין') מבאר שאיסור ההתעמלות בשבת הוא שמשפשף את גופו בכח ואילו הרמב"ם (הל' שבת פ' כא הל' כח) מבאר וז"ל "ואין מתעמלין

(4) ולהעיר שאכן הרמב"ם (פ' כא הל' לא) בדין אפיקטוזין מביא שיש לחשוש לשחיקת סממנים ואינו מוסיף שדומה לרפואה.

(5) אלא שבשיטת הט"ז יש לומר שלמד כדברי הלבוש שהיתר העשייה ע"י היד הוא משום שנעשה בשינוי ואכן יש לחשוש לשחיקת סממנים כפי שמשמע מדברי הרמב"ם דלעיל (הע' 4).

בשבת אי זה הוא מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע שאסור ליגע את עצמו כדי שייגע בשבת מפני שהיא רפואה" הרי שהוסיף על דברי רש"י שהאיסור הוא לא רק בכך שמייגע עצמו אלא בכך שמגיע לידי הזעה ובזה יש לחשוש משום רפואה א"כ נמצא שמחולקים האם איסור ההתעמלות הוא משום עובדין דחול או משום רפואה (עיין בדבריו באריכות) ומבאר שם שאינם חולקים אלא ישנם שני איסורים משמוש בכח שהוא משום עובדין דחול ואיסור התעמלות שהוא משום רפואה ומבאר בהמשך דבריו שאף אדה"ז הביא בהלכה אחת את שתי סברות איסור ההתעמלות והוא משום שלומד כדבריו שאין מחלוקת בין סברות אלו.

אלא שבדברי אדה"ז אלו מצינו חילוק, כפי שהוזכר משמע שרק כאשר מייגע עצמו ע"מ שיהיה זה לרפואה האיסור הוא גזירה שמא יבוא לשחוק סממנים בשונה מדברי הרמב"ם אלו שמשמע שכל עצם איסור ההתעמלות (כאשר מזיע) היא משום רפואה ולפי המתבאר מובן שמאחר ועצם ההתעמלות אינה נתפסת אצל הבריות כרפואה ולכך אין לגזור עליה אלא משום 'עובדין דחול' וכאשר אין בו משום זה אין לחשוש בעשייתו כלל אולם כאשר מטרתו היא לרפואה ודאי שיש לחשוש בו לרפואה.

ה.

עפ"י ביאור הנ"ל מבאר אף את דין איסור אכילת מאכל רפואה לבריא

כאמור לעיל פסק המ"א (ס"ק מג) שאדם הבריא נאסר עליו לאכול מאכלי רפואה כאשר אוכלם מחמת מיחוש (רק כאשר אוכלם מחמת רעב וצמא מותר) וכך פסק רבנו (סע' מג) וצלה"ב בדבריהם דהנה בדין מכה שנתרפאה (סע' כז) מותר לתת עליה רטייה שאינו אלא כמשמרה ומבאר המ"א (ס"ק לא) וז"ל "ואינו בהול כ"כ שיבא לידי שחיקת סממנים ולמירווח" כלומר מאחר וכל החשש של שחיקת סממנים הוא משום שהאדם בהול על רפואתו לכך מבאר שכאשר אינו בהול כנדו"ד אין מקום לגזירה זו ולכך הותר לו להניח רטייה על המכה.

ואינו מובן מדוע באדם בריא האוכל לרפואה יש מקום להכלילו בגזירה זו שהרי באם בריא הוא ודאי שאינו בהול על רפואתו ולא יבוא לידי שחיקת סממנים.

והנה האגרות משה (או"ח ח"ג ס' נד ענף א) מבאר בדברי המ"א שגזירה זו של עשיית רפואה בשבת הינה גזירה כללית ולא חילקו חכמים בין כאשר בהול עליה ואינו בהול ולכך אף בבריא האוכל לרפואה (על אף שאינו בהול על רפואתו) גזרו איסור באכילת הרפואה אלא שכאמור דבריו אלו נסתרים מדברי המ"א הנזכר שכאשר האדם אינו בהול לא גזרו ואסרו רפואה.

אלא שלפי המתבאר בקטע הקודם שגזירת חכמים הייתה בכל דבר החשוב בעיני הבריות כחולי הצריך רפואה גזרו חכמים א"כ אכן יש לומר כסברת האגרות משה שאף כאשר אין האדם הבריא בהול על רפואתו מ"מ הרי מיחושו חשוב כחולי בעיניו והוא בכלל הרפואה ובזה לא חילקו חכמים בגזירתם משא"כ בדין מכה שנתרפאה שאינה חשובה כלל כחולי בעיניו לכך שייכת הסברה שכאשר אינו בהול לא גזרו.

וי"ל ביאור נוסף בזה דהנה הרמב"ם כאשר מביא את דין זה של איסור עשיית רפואות בשבת (פ' כא הל' כ) מביא זאת בלשון "אסור לבריא להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחוק סממנים" נמצא מדבריו שכל גזירה זו עשויה מעיקרה לבריא העושה רפואה בשבת (שהרי על חולה שאין בו סכנה (כפי שנפסק להלכה (דלא כט"ז ס"ק כה) לא גזרו איסור זה ומותר לעשות לו רפואות בשבת) א"כ סברא זו שהאדם העושה רפואה לצורך חולי מסוים שיש בו יבוא לשחוק סממנים מאחר ובהול על רפואתו הוא באדם

בריא (וכ"ש בחולה (או ליתר דיוק מקצת חולי)) וממילא סרה הקושיא על דברי המ"א (ואדה"ז) מאחר ובריא זה אכן בהול על רפואתו ובאם נתיר לו לאכול מאכל רפואה לצורך מיחוש שיש בו יש לחשוש שיבוא לשחוק סממנים (אף שכמובן אינו בהול כאדם שממש מצטער עד שיש בו מקצת חולי שלכך ישנו הו"א לומר שהותר לבריא לאכול לרפואתו).



הטעם שאסור ליגע בידיו לפה קודם נט"י שחרית

הרה"ח הרב אלימלך שיחי' פרקש
משפיע בישיבה

בשו"ע אדה"ז (מהדו"ק סימן ד' ס"ה) כותב: "וקודם שיטלם [נט"י שחרית בקומו משינתו. הכותב] ע"ד שנתבאר, לא יגע בידיו לפה שלא יתאלם, ולא לאזנים שלא יתחרש, ולא לעינים שלא יסתמא, ולא לחוטם ולא לפה שלא יהא בעל פולפוס דהיינו ריח החוטם והפה".

והנה כאשר מעיינים בלשונו מיד מתעוררת השאלה, מדוע מזכיר את שתי הסיבות לאיסור שלא יגע בידיו לפה בשני מקומות שונים ולא מזכירם בזאח"ז, לכאורה הוה ליה לכתוב את שתי הבעיות בחדא מחתא - שלא יתאלם וגם שלא יהא בעל פולפוס וכיו"ב?

השאלה מתחזקת ביותר כאשר מעיינים במקור הדברים: במסכת שבת דף קח:-קט. כתוב: "הוא היה אומר ר' [מונא] יד לעין [שחרית קודם שיטול ידיו] תיקצץ [נוח לו שתקצץ שרוח רעה שורה על היד ומסמתו וכן כולן], יד לחוטם תיקצץ [ולא תגע שוב בעין או באוזן קודם נטילה], יד לפה תיקצץ, יד לאוזן תיקצץ... יד [לעין] מסמא [קודם נטילה], יד [לאוזן] מחרשת, יד [לפה או לחוטם] מעלה פולפוס [ריח החוטם והפה]". הגמ' אומרת שכתוצאה מנגיעה בידיים לא נטולות בפה תיגרם בעיה של 'ריח הפה', אך לא הוזכר בגמ' כלל וכלל האיסור שלא יגע לפיו מצד החשש ש'לא יתאלם'! וכך גם בשולחן ערוך הגדול ולפני כן בטור ובשאר הפוסקים לא מצינו לאף אחד שיכתוב לחשש זה 'שלא יתאלם', ואם כן צריך עיון וברור מניין המקור של רבינו לחשש זה?

ולכאורה נראה לתרץ השאלה הנ"ל אם נאמר שאדה"ז הבין את דברי הגמ' דלעיל "יד מחרשת" דלא כשיטת רש"י שפירש שקאי על אוזן בלבד, אלא כהפירוש בכ"מ בש"ס בפירוש המושג 'חרש' שזהו אדם ש'אינו מדבר ואינו שומע' ולכן כתב ש"לא יגע בידיו לפה שלא יתאלם, ולא לאזנים שלא יתחרש".

ע"פ זה יש לתרץ עוד שאלה שמתעוררת בדברי אדה"ז אחרי ראיית הדברים כפי שהם במקורם בגמרא: הסדר שהובא בגמ' הוא - 'יד מסמא (לעין) יד מחרשת (לאוזן)', ואילו רבינו כותב קודם שלא יגע באזניים ורק אח"כ שלא יגע בעינים? והביאור בזה: הרי"ף על הש"ס גורס בסוגיין "יד מחרשת, יד מסמאת, יד מעלה פולפוס", והיינו שמקדים אוזניים לעיניים, ורבינו כתב לפי גירסא זו, שלפי זה כל הסדר בדברי אדה"ז מחוורים, תחילה מפרש רבינו מה זה 'יד מחרשת' שהיינו שגורמת לאדם להיות

אילים וחירש, אח"כ מפרש 'יד מסמאת' דקאי על העיניים ואז מפרש את 'יד מעלה פולפוס' שזה קאי על ריח החוטם והפה. וממילא על דברי אדה"ז לא קשה מידי.

אך מה שנותר לעיין עפ"ז הוא – מדוע הגמרא (ע"פ הבנת אדה"ז) מתייחסת שתי פעמים לבעיה בהושטת היד לפה. ועוד חזון למועד אי"ה.



גדר הזכרות שאומרים בשמו"ע – והמסתעף בדינו של המלך הקדוש בעשי"ת

הת' משה גדליה שיחי' זייגער
תלמיד בישיבה

חוקר בשאלת מי שאמר הבדלה בשמו"ע אך לא המלך הקדוש ומברר דיני הפסק בשמו"ע \ תולה זה בביאורו של ר' חיים במחלוקת הראשונים בגדר תפילת תשלומים \ מפלפל אם מחלוקת הראשונים הנ"ל שייך לנידון דידן \ מוכיח שגם כאן חולקים הראשונים הנ"ל ועפ"ז מבאר דין מוקשה בשו"ע רבינו

.א

חוקר בשאלת מי שאמר הבדלה בשמו"ע אך לא המלך הקדוש ומברר דיני הפסק בשמו"ע

והנה מי שהתפלל במוצ"ש שבעשי"ת ושכח המלך הקדוש בתפילתו אך אמר הבדלה (אתה חוננתנו) בתפילתו, יל"ע מה דינו בנוגע אמירתו הבדלה בתפילתו השניה (שצריך להתפלל מחמת ששכח לומר המלך הקדוש), האם יצא ידי חובת הבדלה בתפילתו הראשונה ואינו צריך לחזור ולומר הבדלה בתפילתו השניה, או דלמא תפילתו הא' אינו תפילה כלל וצריך לחזור ולומר הבדלה בתפילתו השניה.

ועיקר השאלה הוא מחמת המבואר בשו"ע רבינו סי' ק"ד ס"ד שמי שמפסיק בדיבור באמצע שמו"ע צריך לחזור לתחילת הברכה שהפסיק בה, ואם סיים תפילתו צריך לחזור לראש התפילה. ולכן א"א לומר שאין מה להפסיד אם יאמר הבדלה גם בתפילתו הב', כי אם יצא הבדלה בתפילתו הא' א"כ לכאורה יהיה הפסק אם יאמרנו בתפילתו השניה.

אבל סברא זו נסתר מהמבואר בסי' ק"ח סע' ט"ז בנוגע תפילת תשלומין, שהדין הוא שאם שכח להתפלל מנחה של שבת צריך להתפלל ערבית במוצ"ש שתיים, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, וכותב שם ש"אם הבדיל בשתייהן יצא", ומפורש שאם אומר הבדלה היכא שאינו מחוייב לאומרו אינו נחשב להפסק.

ובטעם הדבר למה אינו נחשב להפסק ראה בקצות השלחן סי' כ"א ס"ד (בשם דה"ח) שמבאר הכלל בזה, שאם מה שהוסיף (בטעות) הוי שקר בתפילתו או נחשב הפסק, ולדוגמא אם יאמר יעו"י באמצע

השנה, שזה הוּי שקר במה שאומר שהיום הוא יו"ט (והדומה), אבל אם מה שהוסיף אינו שקר אינו נחשב להפסק. ועפ"י פוסק שם שהבדלה אינו נחשב להפסק כיון שאינו אומר שקר בתפילתו 2 3.

אלא שכ"ז הוא רק בדיעבד, אבל פשוט שלכתחילה אין להפסיק בשום דבר, ולכן עדיין יל"ע בקושיא הנ"ל האם לומר הבדלה בתפילתו השניה.

ב.

תולה זה בביאורו של ר' חיים במחלוקת הראשונים בגדר תפילת תשלומים

והנה לכאורה היה אפשר לומר ששאלה זו מיתלא תליא במחלוקת הראשונים שמביא רבינו בסי' ק"ח סע' י"ז, היכא שהתפלל תפילת טעות ובזמן תפילת התשלומים לא ירויח כלום ע"י תפילתו, ולדוגמה אם לא אמר יעלה ויבא במנחת ראש חודש ובלילה אינו ראש חודש, שתוס' מביא בשם ר' יהודה שאינו מתפלל תפילת תשלומים מכיון שגם בתפילת התשלומים לא יאמר יעו"י, והרא"ש מביא דעת חכמי פרובינצא שחולקים וס"ל שמכיון שלא אמר יעו"י בר"ח הוּי כלא התפלל כלל וצריך להתפלל תפילת תשלומים.

וביארנו בשם ר' חיים 4 (כתבים סי' א') שהראשונים חולקים בהגדר של הזכרות שאומרים בשמו"ע. לדעת התוס' תפילה ששכח בה הזכרה נקראת ג"כ תפילה, ומה שחוזר כששכח ההזכרה הוא מכיון שזהו מחיוב ההזכרה לאומרו בתוך תפילת שמו"ע, ולכן מכיון שבתפילת תשלומים בין-כה לא יזכירנו א"כ אין תועלת בתפילה הנוספת. אבל דעת החכמי פרובינצא הוא שההזכרה הוא כחלק מתפילת שמו"ע ומנוסחו, ואם שכח לאמרו הוּי כאילו דילג על ברכה אחת שצריך לחזור ולהתפלל.

ולפי"ז היה אפשר לומר שכ"ה גם בנוגע המלך הקדוש, שלפי דעת התוס' תפילתו עדיין נחשבת לתפילה ושפיר יצה בה ידי חובת הבדלה, וא"כ אינו צריך לחזור ולאמרו בתפילתו הב'. משא"כ לדעת חכמי פרובינצא אין תפילתו נחשבת לתפילה והוּי כלא אמר הבדלה ג"כ, ובמילא יצטרך לומר הבדלה בתפילתו השניה.

ומכיון שאין הכרעה למחלוקת זו בשו"ע לכן עדיף לומר הבדלה בתפילתו הב', שכנ"ל בדיעבד אינו נחשב להפסק.

1) ראה שם בבדה"ש סק"ח שמדייק כן גם משו"ע רבינו סע' י"ח. והטעם שאינו מוכיח מהדין בסע' י"ז שהבאנו בפנים (שאם אמר הבדלה בשתי תפילותיו יצא), י"ל שאין להוכיח מזה מכיון שהמדובר הוא במוצ"ש לכן אולי נחשב ל'זמנו' של הבדלה – אע"פ שכבר אמרה פעם א'.

2) עיין שם בקצות השלחן (מדרך החיים) שמחלק בין 'זכרינו לחיים' שאינו שקר אפילו באמצע השנה לבין 'זכרבינו בספר החיים' שהוּי שקר באמצע השנה. ויש להעיר בזה ממש"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ב אגרת רמג (עמ' קס"ג) בסוגריים, בהמשך למה שדן שם באם לומר 'זכרנו בספר לחיים טובים', ו"ל 'גם צ"ע לפום ריהטא, אם ישנה לכתובה בספרים אלו במשך כל השנה, לבד מעשי"ת", ויל"ע לדינא.

3) ויש לדון בזה עוד לומר שאין הבדלה חשובה הפסק (בדיעבד) משום דאפשר שאין תחילת הברכה ("אתה חונן לאדם דעת...") מעכב ואפילו אם מתחיל "חננו מאתך... יוצא, וא"כ הוּי כהפסיק בין הברכות שדינו שאינו חוזר (סי' ק"ד ס"ד), עיין בשער הכולל פ"ט סע' י"ג, וראה גם אג"ק חי"ז עמ' ר"ה, ויל"ע בזה.

4) אבל ראה מה שמביא בזה בפסקי תשובות סי' קי"ד הערה 79 על מקור שמועה זו ונאמנותה.

ג.

מפלפל אם מחלוקת הראשונים הנ"ל שייך לנידון דידן

אבל עדיין יש במה לעיין, והוא, במקרה שבמוצ"ש לא אמר המלך הקדוש אבל אמר הבדלה (ובמקרה הנ"ל), ובתפילתו הב' (שחזור בשביל המלך הקדוש) לא אמר הבדלה (דלא כמו שהכרענו לעיל), ולאח"ז אכל לפני שהבדיל על הכוס. שהדין בנידון זה הוא (סי' רצ"ד סע' ג') שצריך לחזור ולהתפלל שמו"ע, דאע"פ שאין חוזרים בששכח הבדלה בתפילה, אבל מכיון שאכל לפני שהבדיל על הכוס ולא קיים מצות הבדלה כתיקונה, לכן חייב לחזור ולהתפלל ולומר הבדלה בתפילה.

וכאן נוגע מאוד שאלה הנ"ל אם יצא הבדלה בתפילתו הראשונה שלא אמר בה המלך הקדוש. ולכאורה עצה להנ"ל הוא להתפלל תפילת נדבה ולומר בה הבדלה.

אלא שיש לעיין, אם מחלוקת הראשונים הנ"ל שייך לנידו"ד בהמלך הקדוש וכדלקמן.

דהנה ר' חיים שם מחלק בין אמירת ותן טל ומטר לאמירת יעו"י, שיעו"י הוא הזכרה ובזה הוא מחלוקת ראשונים הנ"ל, אבל ותן טל ומטר הוא מנוסח התפילה ואם לא אמרו הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים שלא יצא, ובזה לכו"ע צריך להתפלל תפילת תשלומין (במקרה שלא ירויח אותו בתפילת תשלומין – וכמו שלא אמרו בערב שבת).

והנה בשו"ע רבינו שם בסי' ק"ח ס"י"ז מפורש (ומקורו מהמג"א) שבותן טל ומטר מתפללים תפילת תשלומין מכיון ש"ירויח אותם בתפילת תשלומים", ודבריו ברור מלילו שגם בותן טל ומטר ישנו מחלוקת ראשונים הנ"ל ודלא כר' חיים. 5.

אלא שיש מקום לומר, שאע"פ שאדה"ז לא ס"ל כר' חיים בנוגע ותן טל ומטר, והיינו שסובר שגם ותן טל ומטר הוי כאזכרה שצריך לומר ע"ד יעו"י ולא כנוסח התפילה, מ"מ היה אפשר לומר שמלך אוהב צדקה ומשפט שונה, דהנה טעם הדיעה שסובר שצריך לחזור באמר מלך אוהב צדקה ומשפט הוא כמש"כ רבינו (סי' תקפ"ב סע' ב') "משום דיש הפרש בין מלך אוהב צדקה ומשפט להמלך המשפט דבכל השנה הצדקה עיקר ולכל הקדימוה למשפט אבל בימים הללו המשפט עיקר ולכך אין מזכירין צדקה כלל", וא"כ היה אפשר לומר שגם לפי תוס' בשם ר' יהודה שאין חוזרים בשביל הזכרה שלא יזכירו בתפילת תשלומיו, אבל כאן יודה להחכמי פרויבניצא שצריך לחזור מכיון שתפילתו הא' היה בטעות.

ד.

מוכיח שגם כאן חולקים הראשונים הנ"ל ועפ"י מבאר דין מוקשה בשו"ע רבינו

אבל יש להוכיח שגם כאן לא יודה תוס' בשם ר' יהודה וגם ס"ל שתפילתו נחשבת לתפילה אע"פ שלא אמר המלך המשפט.

דהנה בשו"ע שם הכריע רבינו שמכיון שיש מחלוקת הפוסקים אם חוזרים בשכח המלך המשפט, לכן ימשיך תפילתו ולא יחזור כדי שלא לברך ספק ברכה לבטלה (ועדיף להתפלל תפילת נדבה לאחמ"כ), ע"ש.

ולכאורה קשה, דמכיון שהוי מחלוקת אם צריכים לחזור, א"כ להדיעה שצריכים לחזור הוי ברכותיו הבאות שאומר בסיום שמו"ע לבטלה, ומה שלא יעשה יהיה ספק ברכה לבטלה (ואולי היה עדיף להפסיק שמו"ע כי שב ואל תעשה עדיף) 6?

אבל אם נאמר שגם כאן ס"ל לתוס' בשם ר' יהודה שתפילתו הוא תפילה, א"כ אולי היה אפשר לומר שמצדדים דעיה זו לומר שבברכותיו אינם לבטלה, וכעין ס"ס, ספק אם יוצא באמר מלך אוהב צדקה ומשפט, ואפילו להדיעה שאינו יוצא יכול להיות שהמשך ברכותיו אינן לבטלה.

אבל ידוע השקו"ט בשיטת אדה"ז אם גם ס"ס בברכות הוא להחמיר, ואכ"מ.



גר בלימוד התורה

הת' מנחם מענדל שיחי' דמיחובסקי

תלמיד בישיבה

א.

איקלע לידינו בישיבתנו שאלה למעשה בנוגע לימוד התורה של גוי שבאמצע תהליך הגיור, אם מותר ללמדו תורה עפ"י הגמ' במס' סנהדרין דף נ"ט ע"א שגוי שלומד תורה חייב מיתה.

והנה ידוע מחלוקת המהרש"א ורע"א בזה, שהמהרש"א כתב במס' שבת דף ל"א (בח"א ד"ה 'אמר ליה) שמוותר ללמדו תורה ורע"א בשו"ת מהדו"ק סי' מ"א חולק עליו, ע"ש.

(וביחידות כ"ק אדמו"ר עם הבן של הלב שמחה מגור בכ"ד אייר תשל"ז אמר כ"ק אדמו"ר שנוהגים ללמוד איתם ההלכות שיהיו נוגעות להם¹).

ולכאורה יש לעיין קצת בשיטת המהרש"א, דהנה במס' ע"ז דף ג' ע"א איתא "שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככוהן גדול", ובתוס' שם (ד"ה 'שאפילו') כתבו וז"ל "פי' בשבע מצוות שלהם", ולפי המהרש"א היה אפשר לתרץ שמירי בגוי שרוצה להתגייר?

ודוחק לומר שתוס' נקט חד מתרי תירוצים (ונקט שבע מצוות כי הוא יותר מצוי מגר המתגייר) דמלשון התוס' "פי' בשבע... משמע שזהו בדוקא, ויל"ע.

ב.

והנה לכאורה יש להעיר בנידון זה מגיטין דף כ"ג ע"א "מתני'. הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחרש שוטה...ועובד כוכבים". ובגמ' שם ע"ב "אמר רב אסי אמר רבי יוחנן אין העבד נעשה שליח לקבל גט לאשה מיד בעלה לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין".

6 עיין בהמצויין במהודרה החדשה של השו"ע לאחרונים שדנים בשאלה זו.

7 ראה שו"ע רבינו סי' י"ח סעיף ח', ובסידור חזר בו – ועיין בספרים המצויינים שם במהדורא חדשה של השו"ע, ואכ"מ.

1 ובשיחת יום ב' דחה"ש תשל"ל מביא ראיה מהמדרש לשיטת המהרש"א, ע"ש.

ובתוס' שם "אין העבד נעשה שליח. וא"ת ומתניתין ליתני עבד וכ"ש עובד כוכבים?... ואור"ת דנקט עובד כוכבים לאשמעי' עובד כוכבים ונתגייר פסול אע"פ שבאותה שעה היתה דעתו להתגייר דהוי עובד כוכבים רבותא טפי מבעבד שאין בידו להשתחרר", ע"ש.²

והיינו, שאע"פ שגוי אינו יכול להיות שליח בגט מכיון שאינו בתורת גיטין וקידושין, אבל היכן שדעתו להתגייר יש סברא לומר שיכול להיות שליח.

[ומה שמביא תוס' הסברא של 'בידו להתגייר'³ - זה הוי רק טעם לומר שבגוי מסתבר יותר שיכול להיות שליח מעבד שאין בידו להשתחרר,⁴ דאלת"ה מה לי שדעתו להתגייר דאפילו אם אין דעתו להתגייר שייך לומר הסברא של 'בידו', ופשוט הוא. ועיין בלשון תוס' הרא"ש.]

וא"כ לא יפלא לומר דה"ה בנוגע לימוד התורה, שגוי שרוצה להתגייר יכול ללמוד תורה.⁵

[ואף שבשליחות לגט שוללים זה וגוי אינו נעשה שליח, אבל יכול להיות שזהו רק ששוללים סברא זו בנוגע שליחות בגט ולא ששוללים סברא זו לגמרי].



זהירות בכבוד הרצועות (גליון)

הת' מנחם מענדל שיחי זכריהו
תלמיד בישיבה

מביא תמיהת הריש"ג בענין רצועות התפילין \ מבאר התמיהה הנ"ל ומקשה עליה \ מביא מקורות מהפוסקים לחלק בין 'גרירה' ו'נגיעה' \ מקשה דמהע"ח משמע שיש להקפיד שלא יגעו הרצועות בקרקע ומבאר ע"פ מנהג המונקאטשער בענין הרצועות

.א.

מביא תמיהת הריש"ג בענין רצועות התפילין

בגליון¹ ל"א (ב') דפלפולים והערות התמימים ואנ"ש דצפת - לחג השבועות,² מביא הרה"ח ריש"ג שליט"א את פליאתו בזהירות בכבוד הרצועות, וז"ל: 'בשעת הנחת התפילין וחליצתן חייבים שלא יגררו

(2) ומכאן תשובה למה שא' שאל אותי במה שהבאתי סמך לרע"א מתוס' בע"ז (ומקורו מגמ' סנהדרין נ"ט ע"א) בנוגע מה שהגמ' אומר בעובד כוכבים שעוסק בתורה ע"ש, ושאל אותי שמכיון שהגמ' שם אומר הלשון "עובד כוכבים" א"כ א"א לומר שהכוונה לגוי שרוצה להתגייר, דא"כ היה הגמ' צריך להשתמש באיזשהו לשון אחר (עפ"י החיד"א המפורסם שלגוי שמתגייר יש איזשהו ניצוץ אפילו לפני שמתגייר).

אבל מהתוס' כאן רואים שאין זה קושיא, דהרי במשנה כאן כתוב "עובד כוכבים" ואעפ"כ תוס' אומר שמדובר בגוי שרוצה להתגייר (חוץ מזה שמכיון שבגמ' שם בע"ז מדובר גם על גייל שעוסק בשבע מצוות דידהו - כמ"ש תוס' שם - לכן משתמש הגמ' בלשון הכולל כל סוגי הגויים). ותו לא מידי.

(3) ויש להעיר מלקו"ש חי"ד פר' עקב ב' הערה 22 שמבאר למה גר המתגייר מותר ללמוד תורה עיי"ש.

(4) ודא"ג, חידוש גדול יש כאן בהסברא של בידו, כי ע"י שמתגייר נהיה מציאות חדש כ'קטן שנולד', ואעפ"כ, מכיון שהוא בידו להתגייר אומרים שעכשיו (שהוא מציאות אחרת ממה שיהיה) יכול להיות שליח (ולהעיר מהגהות רע"א על שו"ע או"ח סי' רס"ז על המג"א סק"א). ועיין לקמן בדף מ"ג ע"ב רש"י ד"ה 'פקעו קדושי ראשון' "...בא השחרור והפקיעה...שהרי נשתנה גופה והויא לה כקטן שנולד", וצ"ע.

(5) ויל"ע מהי ההגדרה בזה, דפשוט שאינו נחשב לישראל ומהי ההגבלה בזה. וצ"ע.

(1) הערה זו נכתבה בעבר בהערות התמימים ואנ"ש דישי"ק תו"א, ובאה כאן עם תוספות ותיקונים.

(2) ה'תשנ"ו.

הרצועות על גבי הקרקע ע"פ הנפסק בשו"ע (סי' כ"א סעי' ד') שיש להיזהר בקדושת הציציות שלא יגררו על גבי הקרקע, ולפי"ז – כ"ש שצריך להיזהר ברצועות שקדושתן גדולה יותר, ובס' תפלה למשה אוצר הלכות תפילין, ח"א ע' שיי"ב ציין שכן כתבו במפורש הפוסקים: מקור חיים (לבעל ה'חוות יאיר' סימן כ"הב סי"א: להיזהר מאד בשעת ההנחה) אליהו רבה (סימן מ') מחצית השקל (סימן מ"ד) ועוד. ולפלא שבעטיפת תקליט מס' 7 של 'ניח"ח' מופיע הנחת תפילין בכותל המערבי כאשר הרצועות נגררות ע"ג הקרקע. [ובשעתו כתבתי ע"כ להרב החסיד הרחמ"א חודקוב ע"ה ולא נעניתי"] ע"כ תורה דבריו.

ב.

מבאר התמיהה הנ"ל ומקשה עליה

נראה לפענ"ד לפרש את ההערתו:

הריש"ג שליט"א כותב על הזהירות בכבוד הרצועות הנגררות ע"ג הקרקע ומביא סימוכין לדבריו מספרים וכו', ומציין ששאלתו לא נתעוררה לו עתה, אלא הרבה שנים קודם לכן, וכן כתב בזמנו ע"כ למזכירו הראשי של כ"ק רבינו, ולא נענה בתשובה, ומאחר ששתיקה זו לא סיפקה את פליאתו (כלשונו) לכן כותב את שאלתו בקובץ פלפולים – היו"ל – לקראת חג השבועות.

ונראה לי להעיר בזה, דמכיון ששתק הר' חודקוב ע"ה ולא ענה לכת"ר על פליאתו, הנה ידוע שבש"ס ישנם שני פירושים בשתיקה: כיון דאשתיק אודי ליה או שתק דבטולי בטלי לדבריו. וכיון שיש מקום לספק הנני בא בזה בס"ד ליישב הענין בפשטות באופן אשר אין מקום לשאלות, קושיות, פירוכות וכו'.

בתחילת דבריו כותב הריש"ג: "בשעת הנחת התפילין וחליצתן חייבים שלא יגררו הרצועות על גבי הקרקע ע"פ הנפסק בשו"ע (סי' כ"א סעי' ד') שיש להיזהר בקדושת הציציות שלא יגררו על גבי הקרקע, ולפי"ז – כ"ש שצריך להיזהר ברצועות שקדושתן גדולה יותר".

הנה זהירות זו בכבוד הרצועות לבל תיגררנה ע"ג הקרקע אין לה שום עורר וחולק, ואדרבה, גדולי הפוסקים החליטו ופסקו כך להלכה, ואלו הם: כנסת הגדולה, אליהו רבה, מחצית השקל, שו"ע אדה"ז, מקור חיים, ערוך השולחן, וכו', ומובן שכמו שבזיון הוא לתפילין אפי' לגעת בארץ, כך גם בזיון הוא להם לרצועות להיגרר על הקרקע.

וידוע ומפורסם המעשה בכ"ק אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע³, שראה א' שרצועות התפילין שלו נגררו על הארץ, ואמר לו כ"ק אדמו"ר נ"ע (בערך בזה"ל): 'תפילין על הרצפה?!'.

וכנראה שמקורו בלימוד זה, שבזיון הוא לרצועות התפילין להיגרר על הארץ ממש כמו הקציצה של התפילין.

(3) לע"ע לא מצאתי מקורו.

"ואם בציצית שהן רק 'תשמיש מצוה' (ואפי' לא 'תשמיש קדושה') אסור לגרור אותם על הארץ משום ביזוי מצווה (שוע"ר כא, ה) מכל שכן רצועות התפילין שהן 'תשמיש קדושה' (ראה שוע"ר מב, ו)."

בהמשך דבריו כותב הריש"ג: "ולפלא שבעטיפת תקליט מס' 7 של 'ניח"ח' מופיע הנחת תפילין בכותל המערבי כאשר הרצועות נגררות ע"ג הקרקע" – היינו בזיון הרצועות.

ואני בענייני אומר פלא הוא שעד עתה לא קם אף א' ומחה על כבוד אותו חסיד ירא שמים הנראה בתמונה ע"ג העטיפה הנ"ל, מקיים את "מבצע תפילין" של כ"ק רבינו ומניח תפילין לחייל יהודי תמים.

ולגופו של עניין, היכן רואה הריש"ג במחילת כת"ר 'רצועות נגררות' ע"ג הקרקע והרי כל בר נש דחזי בתמונה זו יבחין שכ-40 ס"מ מסוף רצועת התפילין נוגעות בקרקע, ולבטח שלא בכדי בזיון הרצועות, וצא וחשוב כמה רגעים המה להרים 40 ס"מ...

ג.

מביא מקורות מהפוסקים לחלק בין 'גרירה' ל'נגיעה'

אמנם לפי"ז מתעוררת קושיה, מה הוא ההבדל בין נגיעה לגרירה?

והאמת היא, שאם מתבוננים קצת ב"פוסקים" שמנה הריש"ג רואים שאין מקום לשאלה כיון שאותם הפוסקים לא מזכירים ואפי' ברמזין שחייבים להקפיד שלא יהיו הרצועות נוגעים למשך ג' רגעים באדמת הקודש של שריד בית מקדשנו, ושבאם לא יקפיד יעבור על איסור.

ונמנה כאן כו"כ מהפוסקים:

'כנסת הגדולה' להגאון ר' חיים ב"ר ישראל בנבנישתי זצ"ל.

'אליה רבה' להגאון ר' אליה ב"ר בנימין וולף שפירא זצ"ל מפראג:

בפירושו לשו"ע או"ח סימן מ' סעיף ז', הביא את ה'כנסת הגדולה' והר"י ברונא, וז"ל:

"כתבתי בשם כנה"ג ור"י ברונא דמי שנופלין לו תפילין יתענה באותו יום ואם בשבת ימתין עד למחר. ודוקא קציצה, אבל ברצועות אין קפידא".

'מחצית השקל' להגאון ר' שמואל בן נתן נטע הלוי קעלין זצ"ל:

בפירושו על המג"א בשו"ע או"ח סימן מ"ד, מביא את דברי אליה רבה ופוסק כמותו, וז"ל:

"ובס' א"ר ס"ס מ"ם כ' בשם כה"ג דאם נפלו בנרתקן יתן פרוטה לצדקה. וכתב עוד, דאם נפלו רצועות לארץ אין קפידא".

'באר היטב' להגאון ר' יהודה ב"ר שמעון אשכנזי זצ"ל אב"ד טיקסטין:

בהערותיו לשו"ע או"ח סימן תקע"א הביא את הכנה"ג ופסק ש"מי שנופלין לו תפילין יתענה באותו יום, ואם בשבת ימתין עד למחר. וברצועות אין צריך. ואם נפלו התפילין עם הכיס יתן פרוטה לצדקה. כנה"ג".

כ"ק אדמו"ר הזקן פוסק בשולחנו סי' ס"ב "נהגו העולם להתענות כשנופל תפילין מידו על הארץ בלא נרתיקן וה"ה אם נפל ס"ת אפי' בנרתיקו. וראה בלקט ציונים והערות לשו"ע אדה"ז⁴ שהביא שברצועות אין להקפיד.

ערוך השולחן' להגאון ר' יחיאל מיכל ב"ר אהרון עפשטיין זצ"ל:

באו"ח סימן מ' סעיף א', פסק: "אסור לתלות תפילין בין שהבתים מונחים והרצועות תלויות ובין שהרצועות מונחים והבתים תלויים דזהו בזיון כשתלויים באויר ואין בכלל מה שבעת הנחת השל ראש אוחזים הרצועה והשל ראש תלוי באויר ומשימו על הראש כי זהו צורך הנחתם וכן בחליצתם שהרצועות תלויות ג"כ דרך חליצתן כן הוא ורק יראה שלא יגרורו (דייקא) על הקרקע, וכן באקראי כשאוחזו התפילין והרצועות תלויות לית לן בה שכן דרכן".

הרי לנו כו"כ מגדולי ישראל שה כיתד נאמן בל תמוט, ומי יראה הלכות ברורות יוצאות מפייהם ויצא לחלוק עליהם ומחייב את הפטור.

ד.

מקשה דמהע"ח משמע שיש להקפיד שלא יגעו הרצועות בקרקע ומבאר ע"פ מנהג המונקאטשער בענין הרצועות

ואדאתינן להכי יש לשאול:

מדוע בס' המנהגים (מנהגי חב"ד ע' 5) הביא: "רצועה של ראש הולכת ונמשכת עד הרגליים", ושם בהערה: בשו"ע או"ח סי' כז בסופו כתב שצריך שיגיע עד הטבור. ובטור שם – יש אומרים עד המילה. וממש"כ בפרי עץ חיים שער התפילין ה"י – טוב שישים וכו' כדי שלא יגיעו לארץ וכו' משמע שהדרך לילך ברצועות ארוכות יותר" – ומשמע כאן שלפי העץ חיים צריך להקפיד שלא יגעו הרצועות בקרקע?

ההסבר לכך בפשטות הוא: טוב להקפיד (כלשון הע"ח) שלא יגעו הרצועות בקרקע, אבל לפי הפוסקים שצוטטו לעיל, שאין קפידא על מי שנפלו רצועות תפיליו על הקרקע, ואין צריך לכלום.

ועוד יש להעיר ממנהג כ"ק רבינו, לא לתחוב הרצועות באבנטו הקדוש.

ומעשה רב – שעת שרצועות התפילין של כ"ק רבינו מתרפות מעל ידו – אינו מקפיד שרצועות התפילין שלו יגעו בארץ בשעת התפילה, היו שרצו לטעון דמכיון שהרצועות על גבי השטיח ועל הבימה שהוא מקום גבוה לכן אין כ"ק רבינו מקפיד בזה.

אבל ע"פ שו"ע אין לעלות על בימה שאין בה ד' על ד' אמות שבזה אינו נקרא מתפלל, ולכן בימת כ"ק רבינו הינה ד' על ד' אמות וקצת יותר בכדי שיחשב כקרקע⁵.

ולכאורה יקשה להריש"ג שליט"א הרי הרצועות נגררות על הקרקע או עכ"פ נוגעות?

(4) להרלו"ב, הוצאת קה"ת.

(5) אולם צ"ע מדוע א"כ בחביטת הערבה שיש ענין לחבוט דוקא ע"ג קרקע – רואים מעשה רב שאין דעת כ"ק רבינו נוחה מלחבוט על השטיח אחר שירוד מהבימה ופעם הניחו שטיח והעיר ע"כ כ"ק רבינו ותיכף הסירוהו.

ותשובתו היא – בספר דרכי חיים ושלום (להמונקאטשער) בהשמטות והוספות בסוף הספר (ע' ש"פ) מביא וז"ל: סדר הנחתם היה כך, כשהסיר הרצועה מהתפילין של יד השליך הרצועה על הארץ (פרט זה נובע מהגה"ק מרופשיץ בעל זרע קודש וצ"ל ונהג אחריו ג"כ הגה"ק מצאנו בעל הדברי חיים וצ"ל ובנו הגה"ק משינאוה בעל הדברי יחזקאל וצ"ל – שזהו לבאים בסוד ה'. ועיין בספר מצוות שימורים ע"ד הקבלה בסוד הרצועה של יד באריכות ואכמ"ל) והגביה אותה מיד ולקח השני תפילין של יד. ובהערה שם: ויש בזה רמז בזה הקדוש ח"ג דף רס"ג וז"ל: מהאי תליא רצועה חד לתתא דהא מינה תליין תתאי ואתזנו מינה עכ"ל. ולכאורה מוכח מכאן שלא רק שאין להקפיד שרצועות התפילין לא יגעו ברצפה, אלא שכך צריך להיות ע"פ קבלה. וכהלשון שם: הבאים בסוד ה', (אבל מלשון זה מוכח לכאורה דדוקא לגבי הסרת הרצועה בעת ההנחה של תפילין של יד, ואילו כ"ק רבינו ה' נהג כך באמצע התפילה, היינו, הרבה זמן אחר הנחתם, ונפלאים דרכיו מדרכינו – ואנחנו לא נדע).

למסקנא:

אין קפידיא או איסור כל שהוא, על א' הרוצה מבנ"י לזכות יהודי נוסף במצות תפילין ובעת ההנחה יגעו הרצועות בקרקע מבלי כוונה, ויש ללמד על יהודי כזה זכות מהא דמבואר לעיל, שכך צריך לנהוג ע"פ קבלה אלא שזהו רק לבאים בסוד ה' וכפי שנמצא לזה רמז בזה הקדוש.



בענין "בישול אחר בישול במרק ודומיו"*

הת' מנחם מענדל שיחי' מנדלסון
תלמיד בישיבה

מביא המחלוקת בנידון בישול אחר בישול במרק והמקור לב' הדיעות
א מבאר סברות המחלוקת ומסתפק בספק הפמ"ג א מבאר הספק ע"פ
הצ"צ בחידושים על הש"ס א מבאר הדין לגבי מלח שומן ודומיהן א מוסיף
בהביאור הראשון ומבאר באופן נוסף

א.

מביא המחלוקת בנידון בישול אחר בישול במרק והמקור לב' הדיעות

ידוע דיני שבת במלאכת מבשל שאין דין של בישול אחר בישול, ולאחרי שהתבשיל נתבשל כל צורכו שוב אינו חייב אם בישלו יותר, דהיות וכבר בושל לגמרי, הבישול הנוסף אינו מוסיף בו שום דבר ולא יעבור בו המבשל על איסור בישול בשבת¹.

והנה לגבי דבר יבש פוסק אדמוה"ז בשולחנו, סי' שי"ח ס"ט, שבכל מצב אין בו בישול אחר בישול. אך לגבי דבר לח כותב שינשם ב' דעות בזה וז"ל: "כל דבר לח יש בו בישול אחר בישול, דהיינו תבשיל שנתבשל כבר כל צרכו ונצטנן, אפילו לא נצטנן לגמרי אלא שאין היד סולדת בו וחממו בשבת... חייב משום מבשל. ויש אומרים שאפילו נצטנן לגמרי אין בו בישול אחר בישול ומותר".

* לע"נ סבתי מרת שרה רבקה בת ר' צבי מנדלסון ע"ה.

(1) אך לגבי תבשיל שבושל רק כמאכל בן דרוסאי חלקו הפוסקים בדין המשך הבישול אי מקרי בישול אי לאו. ואכ"מ.

וידוע בכללי הפוסקים (וכן כתב הר"י פרקש בספרו כללי הפוסקים וההוראה, כלל ע"ג, עיי"ש במקורותיו בקו"א ועוד.) אשר באם מביא הפוסק פסק בסתם, (ללא שמביא ציון מקור או בעל המימרא) דהיינו שמביא זאת כהלכה גמורה ללא סייג, ופסק נוסף שונה עם מקור כ"ש אומרים', דהיינו שאינו מתייחס לפסק זה כהלכה סדורה וגמורה, אזי פוסק הוא כהפסק המובא כסתם וללא מקור. ועפ"ז הנה בנדו"ד נראה לומר שפוסק אדמוה"ז כהדיעה הא', שיש בישול אחר בישול (וכן כותב בהמשך הסעיף שכאשר המאכל נצטנן לגמרי שוב יש לפסוק כהדיעה הא' שלא לבשלו שוב, אף בדיעבד²), אך חושש להדיעה שאין בישול אף כאשר נצטנן לגמרי, ומקל באופנים מסוימים³.

והנה בשו"ע לא ראה ה'מחבר' כלל להביא ולציין את הדיעה הסוברת שאין בישול אחר בישול בלח וכך כתב (סימן ש"ח סעיף ט"ו): "דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש, שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו". אך בדבר שאינו יבש, אינו מתייחס כלל לאפשרות להתיר, אף לא להאומרים שטרם שנתקרה התבשיל עדיין יכול לשוב ולהרתיחו, ומשמע שאינו סובר כך כלל⁴.

אך הרמ"א על אתר כן מתייחס לדיעה השניה, ומוסיף "אבל אם הוא רותח, אפילו בדבר שיש בו מרק, מותר".

ולכאורה עפ"ז יוצא שישנם בפרטיות שלוש דיעות בדבר: א. שאין בישול אחר בישול כלל, אף בלח, אף אם נצטנן לגמרי (ואותה מביא אדמוה"ז כ"ש אומרים). ב. שכל עוד המרק רותח ואין היד סולדת בו אזי אין בו בישול נוסף, אך אם יתקרר עוד מזה, אפילו במעט, עד שאין היד סולדת בו כבר יש בו בישול אם ירתיחו שוב (כפי שמשמע מ'המחבר' בשו"ע)⁵. ג. שכל עוד התבשיל חם, אפילו במעט, הרי זה יכול לבשלו שוב ואינו מתחייב עליו על בישול בשבת (וכן משמע דעת הרמ"א [שם סוף סעיף ט"ו]). אך גם הם מסכימים שברגע שיתקרר התבשיל לגמרי, שוב אינו יוכל לחממו שוב.

ובכללות הנה שתי דיעות הם. אחת הסוברת שיש בישול אחר בישול בדבר לח, ושניה הסוברת שאין בישול אחר בישול בדבר לח. ובהמשך לכך נתייחס לזה (ולא כשלוש דיעות).

והנה לגבי מקורם של ב' דיעות הנ"ל מצינו בב"י, וז"ל: "לגבי האיסור להטמין קדירה] ורש"י פי' לעיל (שבת ל"ד ע"א, ד"ה משחשכה) גזירה שמא ירתיח קדירה שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה בתחילה באור ונמצא מבשל בשבת... ומדבריו למדנו שאף בתבשיל שנתבשל ונצטנן שייך ביה בישול כיוון שיש בו משקה". וזהו המקור של הסוברים שיש בישול אחר בישול בלח.

ובמקור הדיעה הב' הסוברת שאין בישול אחר בישול בלח, מוסיף: "וגם בפרק כ"ב (ה"ד) [ברמב"ם הלכות שבת] כתב הרב המגיד בשם הרשב"א דלדברי הכל תבשיל שנתבשל מערב שבת ונצטנן, מותר

(2) ויש נפק"מ בדבר כגון מעשה שבת ועוד, ואכ"מ.

(3) וכן עיין ב'קיצור הלכות שבת' (מכון אהלי שם) במילואים ב' לסימן רנ"ג סעיף ל"א, שהוכיחו דגם בנדו"ד פסק כהאופן הראשון שהביא.

(4) ולכאורה זהו מה שאצל הספרדים מקפידים ביותר ואין מתירים, אפילו אם נצטננו המים לגמרי.

(5) והוסיף הרמ"א על אתר, שאף אם היד סולדת בו אלא שהעבירו לכלי שני, הרי שוב יש בו בישול אחר בישול אם ירתיחו.

(6) וכן הביא הר"י פרקש בספרו.

לחממו כנגד המדורה, אפילו במקום שהיד סולדת בו... עכ"ל. ולא חילק בין יש בו מרק לאין בו. אלמא בכל גוונא שרי לתינו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת, וא"כ מתניתין דכל שבא בחמין מלפני השבת, אפילו ביש בה מרק נמי היא. וכן נראה דעת הר"ן...".⁷

ב.

מבאר סברות המחלוקת ומסתפק בספק הפמ"ג

והנה בהבנת סברותיהם של הדיעות הנ"ל, נראה ביותר סברתם של האומרים דיש בישול אחר בישול בלח. דענין הבישול בלח הוא מה שנראה לעינינו, (ואין הכוונה נראה כפשוטו, באופן של ראייה דוקא, אלא שניתן לבחון ולהרגיש את מצבם של המים), דהנה דבר רותח ניתן לחזות שבפועל שונה הוא, שאינם דומים מים צוננים למים רותחים. והעד, שאדם מרתיח המים, וכאשר מגיעים המים לחום הרצוי הרי הוא מרוצה, משמע שרואה ומרגיש ששוננו המים, וכעת מצבם השביע רצונו. וממילא, בכל פעם ופעם שהמים מורתחים, הרי הם מתבשלים מחדש, ולכן ס"ל שיש בישול אחר בישול בדבר לח שיש בו משקה. וצ"ל מהי סברתם של החולקים עליהם.

אך הנה האגלי טל' מביא במלאכת אופה (סעיף ה') דיני בישול אחר בישול בדבר לח. ולגבי מים כתב שם "וייראה לי דמים שנתבשלו ונצטננו עד שאין מקצת בני אדם הרוצים לשתות חמין כך וחזר זה וחיממן... חייב לכל הדיעות". ובהשמטות על אתר (השמטה א') מביא שחזור בו מדבריו לגבי מים וכך כותב: "והעד שמחממן את המים עד שיעלה רתיחות כדי שיבושלו כל צרכן, ובשכבר נתבשלו ונצטננו אין מחממן אותן כ"כ רק עד שיהיה מחוממן וראוין לשתיה... וע"כ כשמבשל המים לשתות חמין חשוב בישול לא בשביל החימום לבד" ומשמע מדבריו שגדר הבישול במים (וכן בכל דבר לח) זהו רתיחתו, וכידוע שרתיחתם של המים מזככין אותן⁸. וממילא אחרי הרתיחה וזיכוך בפעם הראשונה שוב אין מוסיפה הפעם השניה לשום דבר בפעולה שפעלה הרתיחה הקודמת וממילא אין פה בישול אחר בישול⁹. ומה שכן מחממים שוב את המים אי"ז ע"מ לבשלם, כי אם לחממם גרידא ולהביאם לטמפרטורת שתיה. אך אין בזה גדר בישול.

ולכאורה י"ל שבזה חלוקים הדיעות האם יש בישול אחר בישול בדבר לח או לאו. והדיעה שסוברת שיש בישול אחר בישול בדבר לח סוברת שעניין הבישול במים זהו שיהיו חמים, היינו, מראה עיניים, (לא במובן של ניראות המים כי אם במובן שרואים במוחש את מצבם של המים, כנ"ל) וממילא כל פעם שאדם מרתיח את המים הריהו מבשל מחדש ויש בישול אחר בישול בדבר לח¹⁰. ולעז"ז הדיעה שסוברת שאין בישול אחר בישול סוברת שגדר הבישול במים זהו מה שהרתיחם בפעם הראשונה שאז זיככם, אך כאשר מחממם שוב הרי אין הוא פועל אז את פעולת הזיכוך במים, שכבר נפעלה בפעם הראשונה, ולכן סוברים שאין בישול אחר בישול בדבר לח.

והנה להדיעה שיש בישול אחר בישול, מאחר ותלוי הדבר ב'מראה עיניים' הנה יש להסתפק בהדין של משקה שקיבל טעם וצבע בבישולו הראשון, כגון מרק, רוטב וכדו', שאז מחזי בבירור שהפעולה

(7) ועיי"ש שהוסיף שלהאומרים שאין בישול אחר בישול התכוון רש"י שם שבאם ירתיח יבוא לחתות בגחלים ושוהו החשש שם. אך מצד בישול אחר בישול אין איסור.

(8) וכ"ה בימינו אלו, וכידוע ברפואה שהרתחת המים מנקה אותם מחיידקים.

(9) והיו בישיבתנו שרצו לדייק מהמשך דבריו דוקא לסברא האחרת, דיש בישול אחר בישול, מ"מ אי סברא איכא ל"ל קרא.

(10) אלא א"כ לא נתקררו המים, וכהדיעות בזה מהו גדר התקררותם שמכאן ואילך אם יחממם ייקרא מבשל.

שנפעלה אצלם בבישול הראשון אינה נפעלת שוב בבישול השני, וממילא לכאורה אין טעם שייקרא בישול אחר בישול, אך לאידך גיסא הם סברו שהיות וב'מראה עיניים' רואים שהמרק או הרוטב נעשו רותחים אזי זהו בישולם מחדש, ומה יפסקו בכגון דא? שהרי מצד אחד בפשטות נראה לעיני כל פעולת הבישול הראשונית שנעשתה במרק (או רוטב וכדו'), אך לאידך גיסא הנה רתח המשקה שוב. ומה ייקרא בישולו?

ומצינו שנסתפק בכך ה'פרי מגדים' (א"א סימן רנ"ד סעיף א') וז"ל: "ולכאורה נראה דוקא מים ויין ושמן שאין האש פועל בו להכשיר כל כך דנאכל חי גם כן והבישול הוא החימום, הילכך כל שנצטנן יש בו בישול, משא"כ שומן אווה ומוהל הבשר שאי אפשר לאכול כי אם ע"י בישול, תו אף נצטנן אין בו בישול".

ג.

מבאר הספק ע"פ הצ"צ בחידושים על הש"ס

ונראה לבאר זאת ובהקדים, דהנה לגבי עשיית תה בשבת כותב הצ"צ (חידושים על הש"ס, שבת פרק ג' משנה ה' אות ד') דאם היות שמשנתנים המים ע"י התה, עכ"ז אין זהו נקרא בישולם כי אם שנבלע התה במים, דהמים הרי בושלו כבר קודם, עם רתיחתם, וכאשר הוכנסו עלי התה במים הרי הם נבלעו במים, וז"ל: "...לפ"ד הרמב"ן והרשב"א עירוי אינו מבשל כלל, ואע"פ שרואים אנו שהמים קיבל ע"ז טעם התה, זהו בלוע בלי בישול".

ומהכא משמע, שישנו מצב שבו יחוברו שני מאכלים יחדיו, ויותר מזה, שנשנתנה מצבם, מראם, טעמם וכו' בעקבות כך, ועכ"ז לא ייקרא זה בישול כי אם בליעה. ונפק"מ גדולה, דבקפה, שנמחים גרגרי הקפה ונותנים טעם למים, הנה ע"פ הנ"ל יש לומר שאין זהו שמתבשלים המים, כי אם שבתוכם נבלע הקפה, והקפה הרי בושל קודם לכן, והיות שאינו דבר לח¹¹ ממילא אינו יכול להתבשל בבישול אחר בישול, ולכן יהיה מותר להכין קפה בשבת אף ע"י עירוי מכלי ראשון¹².

ועפ"ז נראה ליישב את הספק במרק ודומיו שהסתפקנו לעיל. דעם היות שנראה לעיניים שבבישול הראשון השתנו מי המרק, הן במראם והן בטעמם, הנה י"ל שזהו אינו מקרי בישול כי אם בליעה, וממילא כאשר בא לחמם שוב את המרק, היות ושוב מרתיח ומשנה את המים למראה עיניים, אזי יעבור שוב על בישול. אך המאכלים שנותנים טעם למי המרק, כגון ירקות בשר וכדומה, היות והם בושלו כבר בבישול הראשון, ובהם אין גדר של בישול אחר בישול, דכל הגדר של בישול בדבר יבש זהו שהבישול מרכיב¹³, והם רוככו כבר בבישול הראשון שבושלו יחד עם המים, והבישול השני אין מוסיף בהם כלום, לכן לא עובר בהם על בישול אחר בישול.

11 והנה אין דנים אנו בנוגע לדין הקפה אחרי שנימוח, שאז נעשה דבר לח ואולי באם יבשלו שוב אחרי שנימוח אזי כן יעבור עליו בבישול אחר בישול שהריהו דבר לח, דאכ"מ.

12 אף שכותב הצ"צ שם דאין לסמוך על סברא זו למעשה בפועל כי אם אך ורק מה שיש להקל שלא למחות בידי העושים כן. ועיי"ש להרחבת העניין, ואין באנו לפסוק הלכה לפועל בהנידון.

13 כנראה בחוש שמטרת הבישול בכל מאכל שהוא, שרף בישולו המוגמר זהו כאשר מתרכך המאכל (וכן מידת מאכל בן דרוסאי ואכמ"ל).

ד.

מבאר הדין לגבי מלח שומן ודומיהן

והנה כל הנ"ל מסתדר ביותר, אבל כל זה ניתן לומר אך ורק בדברים כגון מרק, רוטבים, תבשילים וכדו', שמלכתחילה היו מים לבד, ולאחרי הבישול ניתוסף בהם דבר מה, בין אם זה ירקות, בשר וכו', שעל זה ניתן לומר שזהו דרך בליעה ולא דרך בישול כנ"ל.

אך יש להסתפק בדיני מלח, שומן וכדו', שלגבי מלח, הוא עצמו נימוח, ומי יימר דניתן לומר לגבי מלח שאף הוא נחלק לשתיים, ויש בו חלק של מים שמרגע שמתגלה אזי הוא יכול להתבשל בישול אחר בישול, ויש בו חלק יבש שהוא אינו מתבשל, דלכאורה כל מציאותו של המלח זה שהוא נימוח. (ובפרט מלח ים, שהוא נעשה ממי ים מלוחים שכל מציאותו בפשטות זהו המים).

וייראה לי שאפשר לומר לגבי זה את מה שכתב המ"א בסימן שי"ח ס"ד. שכל דבר יבש שנימוח, היות ומתחילה היה דבר יבש, לכן גם כאשר הוא נימוח אזי אינו מתבשל שוב. וזה מתאים עם גדר בישולו של דבר יבש, דלגבי דבר יבש הנה ידוע שבישולו מועיל לכך שמלכתחילה הינו קשה, והבישול מרככו. והנה יש דברים קשים שכאשר הם מתבשלים אזי הם נימוחים ונמסים ונהפכים לדבר לח ונוזלי. ואין נראה לומר שהיות וכעת הם דבר לח אזי באם נבשלם שוב הרי ייקרא שבושלו בישול אחר בישול, דכל בישולם הוא מה שנימוחו. ונראה לומר כן לגבי מלח ושומן, להיות וכל בישולם זהו שנימוחו, לכן אחרי שבושלו לראשונה ונימוחו, אזי יותר לא יבושלו בבישול אחר בישול. וכן פסק אדמוה"ז לגבי מלח (שם סעיף י"ח), שכתב שאחרי בישולו, אף שנימוח, עם כל זה אין בו בישול אחר בישול, דאינו נחשב דבר לח. וי"ל שסובר כן אף בשומן והדומים לו.

ה.

מוסיף בהביאור הראשון ומבאר באופן נוסף

אך המעיין בהלכתא רבתא לשבתא ימצא כי חזר בו אדמוה"ז שם לגבי דבר יבש שנימוח וז"ל: "אף על פי שאין בישול אחר בישול בדבר יבש, מ"מ, אם חזר ונמחה ממנו קצת, יש בו משום בישול אחר בישול.... וכן שלא לשפוך בכלי ראשון שהיד סולדת בו על צוקער, כי מאחר שהצוקער נמחה יש בו משום בישול.... ולכן אין להקל במלח שלנו אף שנתבשל תחילה, שמאחר ונמחה אין להקל בו יותר מבמלח שבימיהם".

ומביא ה'דברי נחמיה' בספרו בסימן כ"א¹⁴ בארוכה את הסבר סברת אדמוה"ז שחוזר בו ואינו סובר כדעת המ"א הנ"ל.

ועפ"ז לכאורה נסתר כל הבניין דלעיל, שהרי שוב יש להסתפק לגבי מלח ודומיו בדין בישול אחר בישול, שע"פ דעת אדמוה"ז הכא לא ניתן לחלק לשתי דברים שונים את התבשיל והוא כמקשה אחת, שלכן כותב שבמלח ובסוכר ישנו בישול אחר בישול למרות שכנ"ל בתחילה היו הם דבר יבש.

ואולי אפ"ל בזה שהיות ובסופו של דבר עתידים הם להיות אחר הבישול נימוחים ולחים, אזי ממילא אף בהתחלה, כאשר הם עדיין יבשים, כבר נקראים דבר לח, לגבי דין הבישול, משום שגם כעת כבר

ברור שזה הולך להיות מצבם לאחר הבישול, ולכך הם מיועדים. וממילא גם במלח י"ל שניתן לחלקו לשניים, והחלק הלח שבו, שאצלו יש בישול אחר בישול¹⁵. ודוחק.

ועוד אולי י"ל ע"ד דין המרתך ברזל בשבת, שזהו דבר יבש שנימוח ונהפך לדבר לח, ועכ"ז כאשר מתקרר ומתקשה אזי בעם ירתחו שוב ע"י האור ויהיה הברזל נימוח, וודאי שיעבור שוב על בישול. וכן הוא בנדו"ד, שאף כאשר שהשומן היה יבש ונימוח ונהפך לדבר לח, אין אומרים שזהו בישול ואינו יכול לבשלו שוב כי אם כל פעם שיבשלו וימיסו יעבור שוב על 'מבשל'. וק"ק.

ואולי י"ל עוד לגבי מלח וסוכר, שהיות וכל מטרת בישולם זהו על מנת שיוסיפו טעם בהתבשיל, ויכולתם לתת טעם זהו רק כאשר הם נימוחים, ממילא עם היות שהם לכשעצמם כבר בושלו בעת שנימוחו בראשונה, בכ"ז ייחשב בישולם הנוסף כבישול לעניין שבת מאחר ומוסיף טעם בהתבשיל. ועדיין דחוק קצת.



15) אך עם הדוחק שבדבר אולי י"ל שלהסוברים שרבנן הם הם חכמי הטבעיים והם היודעים רוים וסודות גם בדברים גשמיים, ניתן לומר שרבנן ראו כך את תכונות היבש שנעשה לח, וזה שאנו איננו רואים כן אין זה מהווה סתירה לעצם קיום הדבר.

ברכת בדיקת חמץ*

הנ"ל

מביא דיני ברכת בדיקת חמץ \ מקשה על יכולת החלת הברכה על הבדיקה ועל הביטול \ מבאר הקושי הנ"ל ע"פ בירור החיסרון בברכה שאינה תכליתית

א.

מביא דיני ברכת בדיקת חמץ

בדין בדיקת חמץ אותה קבעו חכמים ע"מ שלא ימצא 'גלוסקא יפה' בפסח ויבוא לאוכלה או שמא לא יבטל לגמרי בלבו, נפסק שיש צורך לברך על כך, ונוסח הברכה שנתקנה היא 'על ביעור חמץ' ומבאר רבנו (סי' תלב סע' א, ב, וז"ל: "ומה הוא מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ. ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מכל מקום, כיון שלאחר הבדיקה מייד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו, הרי ביטול זה נקרא ביעור". דהיינו, שהברכה הינה על הביטול¹ הנעשה עפ"י תקנת חכמים מיד אחר הבדיקה. ובהסיבה לכך שלא תקנו את נוסח הברכה 'על בדיקת חמץ' כותב "ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מייד, לפי שאין הבדיקה תכלית המצווה, שהרי מי שבדק ולא ביער החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום". ומשמע מדבריו הכא שבדיקת חמץ לכשעצמה אינה עניין, ולא היא עיקר ומהות תקנת חכמים, כי אם ביעורו של החמץ שיימצא לאחריה.

והנה מקור דברים אלו הם בדברי הטור (בסי' זה) "וקודם שיתחיל לבדוק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ שבדיקה זו תחילת הביעור ומייד אחר הבדיקה הוא מבטלו". וביאר הב"י על אתר וז"ל: "ומה שכתב שהבדיקה היא תחילת הביאור וכו' בא ליישב דלא תקשי מאחר שברכה זו אינה באה על מצוות עשה דתשבתו שהיא ההבערה. . ואינה באה אלא משום מצוות חכמים שאמרו 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ' ואם כן מן הראוי לברך על בדיקת חמץ? ועל זה קאמר דתקנת הבדיקה היא עצמה תקנת הביעור, לפי שהבדיקה היא תחילת הביעור, שהרי מייד אחר הבדיקה הוא מבטל, א"כ זהו ביעור לחמץ שאינו ידוע. . אם כן נראה שהבדיקה היא תחילת הביעור". (בסי' זה) ועיין בדבריו שמציין לביאורים נוספים מהרא"ש וכו'.

ב.

מקשה על יכולת החלת הברכה על הבדיקה ועל הביטול

אולם בדברי רבנו צלה"ב, שהרי בסוף הסי' (סע' יא) מביא רבנו שכאשר בדק ולא מצא כלל חמץ בבדיקתו אין ברכתו ברכה לבטלה מאחר וכך המצוה, לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה, וכך כתב: "הנהגים להניח פתיתי חמץ בבית בכמה מקומות קודם בדיקת הבודק יזהרו להניח חמץ קשה שאינו מתפורר, שמא יתפרר ממנו מעט וישאר ממנו בבית בפסח. ומעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה, שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו, אעפ"כ לא יירך לבטלה, שכך המצווה, לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה. ואם לא מצא אין

(* לע"נ סבתי מרת שיינא בת ר' ברוך מנדלסון ע"ה.

1) ולהעיר שביטול זה אינו מהתורה שהרי לדעת רבנו ע"י ביטול לבד אינו מקיים את מצות תשבתו, לכך מבאר בסגולת אברהם שזהו משום מצוה מדרבנן לבטל מיד אחר הבדיקה.

בכך כלום וכבר קיים המצווה כתיקונה". כלומר ששיטת רבנו היא שהמצווה היא הבדיקה גופא, וכלל לא נוגע עניין הביעור שלאחריה. ועפ"ו אינו מובן מדוע לא יברך על הבדיקה? שהרי היא היא תכלית המצווה שתקנו חכמים. והא ראה שאף באם לא מצא הבדוק חמץ כלל בבדיקתו, אין ברכתו ברכה לבטלה, וכבר קיים המצווה כתיקונה.

ולהעיר מדברי הרמ"א המבאר שהסיבה לכך שנהגו ישראל להניח עשרה פתיתים היא ע"מ להינצל ממברכה לבטלה באם לא ימצא חמץ אחר, נמצא מדבריו שסובר שעיקר המצווה אינה מעשה הבדיקה אלא מציאת החמץ (ובכל אופן מכריע שגם כאשר לא הניח פתיתי חמץ אין ברכתו לבטלה ועיין בהגר"א המבאר דבריו שמאחר ורצונו היה לקיים המצווה אף שלבסוף לא התקיימה המצווה אין ברכתו לבטלה?).

ועוד צלה"ב בביאור זה שמביא רבנו (בשם הב"י דלעיל) שמאחר ואינו יכול לברך על הבדיקה שאינה תכלית המצווה, לכך יברך על ביעור חמץ, שמייד לאחר הבדיקה הריהו מבטל את כל חמצו שלא מצא, שזהו ביעור, ועל זה חלה ברכתו. ואינו מובן כלל: א. מאחר ועל ביטול חמץ לבדו אין ניתן לברך, שביטול זה הינו בלב ואין מברכים על דבר שבלב (כפי שמביא רבנו בס' תלו סע' ה') ואיך ניתן להחיל הברכה על ביטול זה. ב. ועוד שלגבי השוכח לברך טרם בדיקתו כותב רבינו (סימן תל"ב סעיף ה') וז"ל: "אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה, אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמרי, דהיינו, שנשאר לו עדיין לבדוק מקום אחד או אפילו זווית אחת ואפילו חור אחד. . חייב לברך קודם שיגמור בדיקה זו. אבל אם נזכר לאחר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום". ותמוה, דאם הבדיקה חלה על ביטול החמץ שמבטל אחר בדיקתו, מדוע שלא יברך גם לאחר הבדיקה כל עוד לא ביטל?

ג.

מבאר הקושי הנ"ל ע"פ בירור החיסרון בברכה שאינה תכליתית

ויובן בהקדים: הדנה יש לחקור בהטעם שאין מברכים על מצווה שאינה מצווה תכליתית, האם זהו משום חסרון במצווה, שהיות והיא תלויה במצווה נוספת שצריכה להשלימה אזי אין במצווה זו יכולת לברך עליה, או שזהו משום חסרון בברכה.

והנה ידוע הדין בטעם החיוב לברך על המצוות עובר לעשייתן. שהריטב"א כתב שזהו משום שכאשר אדם מקיים מצווה הריהו פועל ע"י המצווה הן ברוחניות והן בגשמיות, שהברכה היא הפועלת את פעולת המצווה ברוחניות, ומעשה המצווה שנעשה ע"י האדם פועל את פעולת המצווה בגשמיות. והריטב"א ביאר שהטעם לכך שצריך לברך עובר לעשייתן זהו משום שבתחילה צריך להיעשות החלק הרוחני של המצווה שזהו הברכה, ורק אח"כ צריך להיעשות החלק הגשמי. ובדברי רבנו מבאר (שם סעיף ה') שחיוב זה של עובר לעשייתן הוא משום חסרון הברכה, וכלשונו, "אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך אקב"ו לעשות מצווה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה".

(2) ומביא הגר"א מס' ראיות לדבריו שישנו החשש של ברכה לבטלה, ואחת מהן מביא מדין ברכת המפיל. שאת ברכת המפיל צריכים לברך טרם ההליכה לישון, ואעפ"כ המברך ואינו נרדם אין נקראת הברכה ברכה לבטלה. אך הנה נראה לענ"ד ע"פ הנכתב בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גיליון קס"ו) דאין דעתו של הרמ"א שברכת המפיל הינה כברכת הנהנין שצריך לברכה טרם השינה שאז יש לחוש לברכה לבטלה באם אינו נרדם לאחר הברכה כי אם שווהי ברכה על מנהגו של עולם. ועי"ש במקורותיו. ואכמ"ל.

ועד"ז אפשר לבאר גם בנוגע למצווה שאינה מצווה תכליתית, שזהו חסרון בברכה ולא חסרון במצוה (לכל הפחות בנדו"ד במצוות בדיקת חמץ), וכפי שמביא רבנו שכאשר בדק ומצא חמץ ולא ביער לא עשה ולא כלום. ויש לומר שכוונתו היא שהברכה נראית כברכה לבטלה, שהרי לא עשה את תכלית המכוון של תקנת הבדיקה, שזהו לבער את החמץ שימצא, אלא שאף כאשר יברך "על ביעור חמץ" הרי אין זה מעשה המצווה, שכעת הוא רק בודק ולא מבער עדיין. ולכך מבאר שמאחר וישנו אח"כ את ביטול החמץ אזי זה גורם שאין נראה נוסח הברכה כאינו נכון. כלומר, שבאמת הברכה הינה על הבדיקה ולא על הביטול, שהרי אי אפשר לברך על דברים שבלב, אלא שע"מ שלא ייראה כמברך ברכה שאינה נכונה (שהרי מברך על ביעור למרות שאינו מבער), לכך מבאר שהיות וישנו ביטול מייד לאחרי הבדיקה הרי זה מועיל שלא תיראה הברכה כברכה לבטלה ואינו מחזי כמשקר.

וע"פ כהנ"ל הנה יובן ביותר מה שמצינו ב'מחצית השקל' (על השו"ע סי' תל"ב סעיף א') וז"ל: "ופי' הרב"י כוונתו דלברך על בדיקת חמץ א"א כי אין הבדיקה תכלית המצווה כי אם התכלית הוא הביעור, והבדיקה היא לצורך הביעור, ואין לברך כי אם על תכלית המצווה ולכן מברך על ביעור. ואינו משקר בברכתו אע"ג דעכשיו אינו מבערו מ"מ כיוון דהבדיקה תחילת ביעור, שמיידי אחר הבדיקה מבטל חמץ שאינו ידוע, והידוע מצניעו. . . ולכן מברך שפיר על ביעור".

ובאופן אחר יש לבאר שמאחר וסכ"ס מטרת הבדיקה היא ע"מ שלא יהיה חמץ, וכפי שמביא שרבנו (בסי' תמו סע' ב') שרק בשעה שישית מתקיימת מצוות ביעור חמץ למפרע, וכלשונו "אזי למפרע עשה מצווה בבדיקתו וביעורו", א"כ היות ועיקר המצווה נעשית בשעה שמבאר את החמץ, ובאם אינו מבער הרי שלא נעשה מצוה בשעה זו, לכך אינו יכול לברך על מצוה שכזו. אלא שסכ"ס הרי תקנו חכמים לבדוק את החמץ גם כאשר אינו מקיים את המצווה ע"י ביעור כ"א באופן אחר כביטול וכו', הרי שמצווה זו היא מצוה לעצמה, ללא קשר מחייב לביעור, לכך יברך עליה לכשעצמה, ומברך 'על ביעור חמץ'. וע"מ שלא תיראה הברכה כאינה נכונה מבאר כדלעיל שישנו ביטול אחר הבדיקה. אולם הברכה היא על הבדיקה עצמה. והגם שכרגע אין נראה שמקיים מצווה בבדיקה זו שעושה, מ"מ מה שמברך זהו על סמך זה שבעתיד יתברר שבדיקה זו היא חלק ממצוות הביעור.



בעניין הנחת יד ימין על יד שמאל בשעת שמו"ע

הת' לוי יצחק שיחי' ניומאן
תלמיד בישיבה

א.

בשולחן ערוך הרב¹ כתוב "צריך לעמוד בתפילה כעבד לפני רבו באימה וביראה בפחד ואל יניח ידיו על חלציו מפני שהוא דרך יוהרא, וטוב שיניחן על לבו כפותין, הימנית על השמאלית במקום שנוהגים לעמוד כן לפני המלך כשמדברים עמו ושואלים מאתו צרכיהם, והכל כמנהג המקום כו'...עכ"ל. והנה, המקור שצריכים להניח יד ימין על יד שמאל הוא ברמב"ם הל' תפילה פ"ה ה"ב. ויש לעיין מהו הטעם בזה.

א. הבית יוסף וכן הט"ז כתבו "שזה רומז להכנעת היצר הרע שהוא נרמז בצד שמאל".
 ב. ובדרכי משה אומר על דרך האמת "היא רמז להגביר מדת הרחמים על מדת הדין".
 ג. רבינו מנוח (מביא ב' טעמים) משום שכתוב בגמ' ³ "ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם וגו'" שתהא שימה כנגד הלב ולכן נוהגים להניח יד ימין על יד שמאל כדי שלא תהא הימנית חוצצת בין התפילין (והטעם הזה שייך רק בשחרית)⁴.
 ד. (ורבינו מנוח מביא בשם רבו) כדי לחלוק כבוד לימין שתהא עליונה, משום שבכל מקום הגדול במעלה צריך להיות עליון כמ"ש בגמ' ⁵ שלא יניח נביאים ע"ג תורה ולכן גם כאן חלק כבוד ליד ימין מפני שמראין בה טעמי תורה ⁶ וגם עושים בה רוב המצוות ⁷ ולכן יד ימין בעליונה.
 ה. וביאורי מהרא"י⁸ (לבעל תרומת הדשן) שכתוב בפסוק "וסמך אהרון את שתי ידיו, שכותבים: ידו. וקרי: ידיו (עם יו"ד) כלומר ששתי ידיו יהיו כאחד. ובדיוק כמו בקרבן צריכים לעמוד כעבדא קמיה מריה, וכתוב "ידו" שצריכים שהידים יהיו יחד. אותו הדבר הוא גם כאן שצריכים לעמוד לפני המלך בידיים צמודות. וכן כתב תלמידו "הלקט יושר" (עמוד ל"ו) שכך היה נוהג התרומת הדשן בשעת התפילה.

ו. ודרשות אבן שועיב ⁹ ובכמה מקומות, כותב: שזה כמו הטעם שצריכים שרגליו יהיו צמודות כדי להורות שהוא מוסר עצמו ביד השם כאילו רגליו אסורות וכן אפשר לומר בידיים אותו טעם, שהוא מוסר עצמו ביד ה'.

ז. ובספר אמת ליעקב ¹⁰ כותב: שמלשון הרמב"ם עצמו אפשר להביא טעם, שהוא כותב "כעבדא קמי מריה" שהרי העבד עומד וממתין למה שידרוש אדונו ממנו, ובוודאי ימינו לא תהיה מכוסה בשמאלו. שהרי יצטרך להשתהות עד שיסיר שמאלו מימינו.

ואם רוצה להחזיק סידור ביד שלו, כתוב בכף החיים¹¹ שיחזיק את הסידור ביד ימין וידו השמאלית שיהיה אל לבו¹², ולגבי איטר יד, כתוב בשו"ת "באר משה"¹³ שלפי הביאור של הבית יוסף ובדרכי משה (טעם 1 ו-2) זה ברור שגם איטר מניח ימין על שמאל (ולפי טעם ה-ז' (הנ"ל), איטר צריך לעשות שמאל על ימין).

ב.

וזה שאפשר לראות (במראות קודש) שכ"ק רבינו לא נהג להניח את ידו הק' על לבו כפותין, אלא הניח את ידו הק' על הסטענדר (או עכ"פ נגע בסטענדר), לכאורה יש לבאר זאת בפשטות, דכתוב

(2) סימן הנ"ל.

(3) במנחות לו:

(4) וכן כתב האור שמח ומוסיף שגם הרצועות צריכים להיות בלב.

(5) מגילה כ"ו.

(6) ברכות ס"ב.

(7) עיין ברמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ה הלכה י"ח

(8) פרשת אחרי מות בתחלתו

(9) על התורה

(10) (סימן צ"ה)

(11) סימן צ"ה ס"ק י"ב

(12) וכך נהג המהרי"ל

(13) ח"ב סי' ר"א

בשו"ע הרב (בתחילתו) שנוהגין כך (להניח ידיו על לבו כפותין) זה רק במקום שנוהגים כך, ומסתמא שבאמריקא לא נוהגים כך.

או אפשר להסביר ע"פ דברי הערוך השולחן¹⁴ וז"ל: "ואין טבעי בני אדם שווים בזה ויש שקשה עליהם להתפלל באופן זה אלא מניחים הידים על הסטענדר_או על דף הדבוק בכותל ואין כלל קבוע בזה וכל א' יעשה כפי מה שמוטב לו להתפלל באופן זה" עכ"ל.

(לכאורה צ"ע לפי טעם ה-ה' ו-ו"א"ו האם ימין צ"ל דוקא יד שמאל או לאו).





שער כשומנו של מקרא



”כבר שקוי”ט ב”קובצים” בפירוש דברי רש”י – ותירצו כו”כ תירוצים,
ובחלקם – נקודות המתאימות ללימוד ע”ד הפשט,
ו”ישר כוחם” של כל המתרצים.

אבל – תירוצים אלו נכתבו באריכות גדולה, כיו”ב, דף וחצי,
ומתוך הבאת כו”כ מקורות מדברי חז”ל, מפרשים וכו,
עד למקור מ”לקוטי שיחות” כרך פלוני הערה פלונית!
ומכיון שמדובר אודות בן חמש למקרא – טוען הוא: מה רוצים ממני
עם אריכות גדולה כזו – רצונו להבין את דברי רש”י בפשטות ובקיצור,
כדי שיוכל אח”כ לשחק.... ואין מה להסביר לו שקוי”ט ארוכה בדברי
המפרשים, עד להוכחה מ”לקוטי שיחות” כרך פלוני,
ובלקוי”ש גופא – ב”הערה”, הכתובה ללא נקודות!....”

(משיחת ש”פ יתרו תשד”מ – בלתי מוגה)



מנין הנפשות למשפחה בזמן שהיו ישראל במדבר

הת' מנחם מענדל שיחי' דייטש
תלמיד בישיבה

ע"פ החשבון ברש"י והכתובים יוצא שמנין הנפשות למשפחה בבני לוי היו כשמונים ובבני"י כמאה ומעלה ומבאר זה ע"פ הידוע שבמצרים היו יולדות ששה בכרס אחד \ מתמיה על לשון הרמב"ן שבני לוי פרו ורבו "כדרך כל הארץ" ושולל לגמרי לפרש שהתינוקות ששחט פרעה היו בעיקר בכורים מבני לוי \ מחלק שהיו ב' סוגים במה שבני"י הולידו בריבוי אבל אי"ז מספיק לבאר לשון הרמב"ן \ מיישב ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר ברש"י שההולדה בריבוי היה נראה כדבר טבעי אבל בשי' הרמב"ן אין משמע כן בפשטות לשונו

.א.

ע"פ החשבון ברש"י והכתובים יוצא שמנין הנפשות למשפחה בבני לוי היו כשמונים ובבני"י כמאה ומעלה ומבאר זה ע"פ הידוע שבמצרים היו יולדות ששה בכרס אחד

ע"פ החשבון ברש"י והכתובים יוצא שמנין הנפשות למשפחה בבני לוי היו כשמונים ובבני"י כמאה ומעלה ומבאר זה ע"פ הידוע שבמצרים היו יולדות ששה בכרס אחד

על הפסוק "כל פקודי הלויים וגו' כל זכר מבן חדש ומעלה שנים ועשרים אלף" (במדבר ג' ל"ט) מפרש רש"י ד"ה שנים ועשרים אלף "אתה מוצא שלש מאות יתרים . . ולמה לא כללן עם השאר . . אמרו רבותינו במס' בכורות (ה.) אותן שלש מאות לויים, בכורים היו, ודים שיפקיעו עצמם מן הפדיון".

יוצא שמתוך עשרים ושנים אלף ושלש מאות אנשים, היו שלש מאות בכורים, ומאתים ושבעים ושלש בכורות (ראה רש"י שם), ז.א., שבשבט לוי היו חמש מאות ושבעים ושלש משפחות (כי בכור למשפחה), בממוצע יוצא שיש לכל משפחה כ-39 זכרים (מבן חודש ומעלה), ובנוסף לזה גם מספר הנקבות שיש לשער לפי"ע שהיו כמספר הזכרים¹, יוצא שללויים הי' בערך כ-80-75 נפשות למשפחה!

ולבני ישראל יוצא שהי' ממוצע של כ-27 זכרים מבין עשרים שנה ועד בן שישים ("שאו את ראש . . כל זכר . . מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל". במדבר א ב-ג) למשפחה, כי היו סה"כ 22.273 משפחות, דכתיב: (במדבר ג' מ"ב-מ"ג) "ויפקד משה גו' כל בכור בבני ישראל . . ויהי כל בכור זכר במספר שמת מבין חודש ומעלה לפקודיהם שנים ועשרים אלף שלשה ושבעים ומאתים" (ובכור למשפחה), ובאם זה היה מתוך 603,550 נפשות בני"י², יוצא לערך 27 זכרים מבין עשרים ועד שישים שנה למשפחה, ויש לשער שמספר הזכרים עד בן עשרים ומבין שישים היה לכה"פ כמספר הנ"ל, סה"כ

(1) וכדמוכח גם מזה שהיו 300 בכורים זכרים 2731 נקבות.

(2) במדבר ג' ל"ב, "אלה פקודי בני ישראל לבית אבותם . . שש מאות אלף ושלשת אלפים ומש מאות וחמישים".

כ-55 זכרים למשפחה, וגם הנקבות יש לשער שהיו לפ"ע כמספר הזכרים, וא"כ יוצא (לכה"פ) סה"כ 1155-100 נפשות למשפחה!

ולכאורה הרי זה מספר גדול ועצום ומוגזם ביותר?

אלא דיש לתרץ ע"פ מה שלמדו המפרשים מהפסוק (שמות א' ז') "ובני ישראל פרו וישרצו וגו'" שהיו יולדות ששה בכרס אחד, אז סך הכל מדובר 12-13 לידות אצל הלויים ו-5-6 לידות אצל ישראל.

ב.

מתמיה על לשון הרמב"ן שבני לוי פרו ורבו "כדרך כל הארץ" ושולל לגמרי לפרש שהתינוקות ששחט פרעה היו בעיקר בכורים מבני לוי

מתמיה על לשון הרמב"ן שבני לוי פרו ורבו "כדרך כל הארץ" ושולל לגמרי לפרש שהתינוקות ששחט פרעה היו בעיקר בכורים מבני לוי

והנה הרמב"ן כותב (במדבר ג' יד') שהטעם שהלויים היו הפחותים שבשבטים במספרם, זהו מכיון שהם לא היו משועבדים במצרים לעבודת פרך כמו כל בני"י ולא נתקיים בהם מש"כ "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ". ומסיים, "אבל שבט לוי פרו ורבו כדרך כל הארץ אבל לא עלו למעלה כשאר השבטים".

ותמוה, דהרי הלויים היו משפחות גדולות ביותר, ומחוייבים לומר שלא פרו ורבו כדרך כל הארץ אלא הרבה יותר מזה!?

ואולי יש לתרץ (בדוחק גדול) ע"פ רש"י עה"פ "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל" (שמות ב' כ"ג), ומפרש, "וימת מלך מצרים. נצטרע והיה שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם". וכן בתרגום יונתן - "והוה ביומיא סגיאייא האינון ואתכחש מלכא דמצרים ופקיד לקטלא בוכרייא דבני ישראל בגין למסחי באדמיהון ואתאנו בני ישראל". ועפ"ז אולי אפ"ל שהתינוקות ששחט פרעה, הרבה מהם היו בכורים משבט לוי, ולכן היו הרבה משפחות משבט לוי ללא בכורים. ומכיון שכן אא"פ למנות כמות המשפחות לפי מספר הבכורים. היינו שבאמת היה מספר גדול יותר של בכורים ושל משפחות ואכן "שבטו של לוי פרו ורבו כדרך כל הארץ", כמשמעו, כרגיל בטבע העולם³.

אבל תירוץ זה דחוק ביותר, כי:

(א) אין סברה לומר שפרעה רחץ א"ע דוקא (וכ"ש שלא במתכוון) בדמם של 1. בכורים. 2. ומשבט לוי.

(ב) אפי' את"ל הכי, צ"ע כמה תינוקות היה צריך פרעה לרחוץ א"ע ומתוכם כמה היו בכורים ומשבט לוי?

(ג) ועיקר, אם הדבר נכון, מהו המקור של הרמב"ן לחדש דבר כזה?

ג.

מחלק שהיו ב' סוגים במה שבנ"י הולידו בריבוי אבל אי"ז מספיק לבאר לשון הרמב"ן

מחלק שהיו ב' סוגים במה שבנ"י הולידו בריבוי אבל אי"ז מספיק לבאר לשון הרמב"ן

אלא י"ל באו"א:

דהנה, במצרים היו בבנ"י ב' סוגים של ריבוי פריה ורביה: א) "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאד", "שהיו יולדות ששה בכרס אחד". שזה היה מה שילדו בקביעות ובתדירות, לפני ובלא השעבוד והעינוי, שהרי פסוק זה נאמר לפני ש"ויקם מלך חדש על מצרים וגו' ויאמר אל עמו וגו' הבה נתחכמה לו וגו'" (ואדרבה, מפשטות הכתובים משמע שמזה עצמו שבנ"י ילדו ששה בכרס אחד אמר אל עמו "הנה עם בני" רב ועצום ממנו"). וא"כ בריבוי הולדה זו גם בני לוי בכללם, שגם הם הולידו ששה בכרס אחד⁴. ב) מה שמביא הרמב"ן ש"וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ", שככל שמררו המצרים חייהם של ישראל בעבודת פרך הקב"ה היה מרבה אותם בפריה ורביה. ושיעור ריבוי הפריה ורביה הזה היה תלוי לפי מה שעינו אותם המצרים, "כאשר יענו כן ירבה וכן יפרוץ"⁵.

ועפ"ז אפ"ל שכוונת הרמב"ן ש"שבט לוי פרו ורבו כדרך כל הארץ" הוא רק לגבי "כאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ", אבל מה שילדו ששה בכרס אחד היה גם בבני לוי. ו"כדרך כל הארץ" הכוונה לבנ"י.

אבל זה דחוק, כי "כדרך כל הארץ" משמע כדרך העולם ולא כדרך בני ישראל, וששה בכרס אחד זהו לא "דרך כל הארץ" אלא רק בבנ"י?

ד.

מיישב ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר ברש"י שההולדה בריבוי היה נראה כדבר טבעי אבל בשי' הרמב"ן אין משמע כן בפשטות לשונו

מיישב ע"פ ביאור כ"ק רבינו ברש"י שההולדה בריבוי היה נראה כדבר טבעי אבל בשי' הרמב"ן אין משמע כן בפשטות לשונו

ואפשר היה לבאר ע"פ ביאור כ"ק רבינו⁶ שרש"י לומד שהיו יולדות ששה בכרס אחד רק מתיבת "וישרצו" ולא מכל הפסוק⁷ (ולכן מעתיק רק תיבת "וישרצו" בלי לכתוב אפי' וגו'). כי "וישרצו" פי' שפרו ורבו כדרך השרצים, שדרכם להשריץ ששה בב"א. ומה שבתורה לא נאמר בפירוש שילדו ששה בכרס אחד במקום שהיה כתוב "וישרצו", שלשון זה הוא היפך כבודם של ישראל, הוא, כי לאח"ז נאמר "הבה נתחכמה לו", ואם היה נראה שבנ"י פרים ורבים באופן נסי, המצרים ופרעה לא היו מעיזים להתחכם נגדם. ולכן נאמר "וישרצו", שההולדה היתה נראה כדבר רגיל ובגדרי הטבע⁸, כהשרצים שששה בכרס אחד הוא ענין טבעי.

4 אבל צ"ע מעמרם שהוליד את אהרן מרים ומשה ולא "ששה" (בכלל), ופשוט שגם לא "בכרס אחד". וכן צ"ע מאהרן, שהוליד רק את נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר, ומכללות משפחות בני לוי המנויים בכמדבר פ"ג פי"ו ואילך. אבל במשה י"ל דשאני כי הוא הוליד במדן ולא במצרים. ואוי"ל גם, כי צפורה אשת משה לא היתה בת ישראל (לפי התירוץ שהיתה מותרת כי היה קודם מ"ת).
5 ולהעיר מלשון האוה"ח "כשיעור העינוי".
6 תורת מנחם-התוועדויות תשמ"ח ח"ב ע' 223.
7 ראה כעין זה בשפתי חכמים.

8 ואולי יש לתת טעם בזה כמ"ש האבן עזרא (שמות א ג) "ואני ראיתי ארבעה בנים שילדה אשה אחת, והרופאים נותנים טעם עד שבעה יגיע בבטן אחת". אבל מ"מ מובן שזה שרק עם ישראל (עם שלם ורק עם זה) יוליד כ"א באופן תמידי וקבוע, ששה בכרס אחד, אינו דבר הרגיל, והוא ענין נסי. אלא שהמצרים נתעלמו מזה וכפי שנתעלמו בהמכות הראשונות שהם ענין נסי הבא מהקב"ה.

ועפ"ז אפ"ל שלזה כיוון הרמב"ן "כדרך כל הארץ", לא שבפועל הולידו כדרך כל הארץ (כי הרי הולידו ששה בכרס אחד) אלא שהיה "כדרך כל הארץ" כי הולדה זו היה נראה כדבר רגיל וכענין טבעי. אבל עדיין יש מקום לעיון כי לא משמע כן בפשטות לשון הרמב"ן, ובפרט שלא הזכיר ביאור זה באיזהו מקומן, וקשה שכיוון לכך ברמזו שבפשטות משמע באו"א.

וצ"ע.

"למען יאריכון ימיך" (גליון)

הת' מנחם מענדל שיחי' זכרי'הו
תלמיד בשיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש גליון א' (לט) שי"ל לקראת חג השבועות ה'תשע"ד דישי"ק תו"א
כותב הת' א.נ. ג. שיחי' וזה לשונו:

איתא במס' סוטה (יג:): "מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות".

וצ"ע, דלכאורה יותר פשוט היה לומר דמכיון שיוסף לא היה במחיצת בית אביו כ"ב שנה, ולא זכה לקיים מצות כיבוד הורים⁹ בשנים אלו, משא"כ אחיו של יוסף שהיו במחיצת אביהם יעקב בכ"ב השנים האלו (ובשנים שלפני כן) וזכו לקיים מצוות כיבוד אב (ואם). זוהי הסיבה שיוסף נפטר לפני אחיו, כי על מצוות כיבוד הורים נאמר בתורה¹⁰ "למען יאריכון ימיך", ופרש"י שם, אם תכבד יאריכון ימיך ואם לאו יקצרון". ולפי"ז מובן מדוע יוסף נפטר קודם אחיו?

ויש לתרץ ע"פ דברי המהרש"א בברכות (גה) שבאמת יוסף לא הנהיג את עצמו ברבנות ח"ו, אלא שבגמ' למדו שהתורה כתבה שמת יוסף קודם לאחיו לשם דרשה כל שהיא, ולכן אמרו שבאה התורה ללמד מה קורה כשאדם מנהיג עצמו לרבנות.

ועפ"ז מובן, שאין לומר שהטעם לכך היה כבוד אב ואם, כי את זה כבר יודעים ממקום אחר, (מה שפירש"י לעיל), ולשם מה באה התורה להדגיש את מיתת יוסף לפני אחיו? וע"כ ע"פ פי' המהרש"א היא כמו שדרשה הגמ' לדרשה של רבנות. (עכ"ל).

והנה נראה יוצא לדבריו, שמובן ממקום אחר (פרש"י) שיוסף הצדיק נפטר מפני שכ"ב שנה לא קיים מצוות "כיבוד אב", ודברי הגמ' דרשה היא לאדם שמנהיג עצמו ברבנות.

ויש להביא סמך לזה שכ' שיוסף 'לא זכה לקיים מצות כבוד הורים' (דלכאורה הייתכן לומר כך על יוסף, ומי הוא זה ואיזהו אשר ערב ליבו לבוא ולדבר כך על האבות?!), שהרי גם אצל יעקב מצינו מעין זה, שכשלמד אצל שם ועבר ולאח"ז היה בבית לבן לא היה בבית הוריו כ"ב שנה, והרי זה עצמו שיוסף לא היה אצל אביו כ"ב שנה היה עונש על הנ"ל!¹¹

אבל נראה שנתעלם מהת' הנ"ל דברי המדרש¹²:

(9) ואע"ג שהיה זה קודם מתן תורה, הרי האבות והשבטים קיימו את מצוות התורה.

(10) שמות כ, יב.

(11) רש"י וישב לז, לד.

(12) ילקוט שמעוני בראשית מד', ר' קנא.

עה"פ "ויאמר עבדך אבי אלינו". עשרה פעמים אמרו בני יעקב ליוסף "עבדך אבינו", ושמע יוסף את הדבר הזה ושתק ושתיקה כהודאה לפיכך נתקצרו משני חייו עשר שנים שנאמר "וימת יוסף וכל אחיו". ובפי' זית רענן על אתר: ואע"ג דלא נזכר במקרא אלא חמש פעמים עבדך מכל מקום היה "המליץ (-המתרגם) בינותם" והם אמרו למליץ והמליץ ליוסף, ובאמת יוסף הבין הכל, אם כן שמע עשרה פעמים 'עבדך' אבינו.

ומדברי המדרש משמע שלא נתחייב יוסף על כל כ"ב שנה שלא היה במחיצת אביו, ולא בגלל זה נפטר קודם אחיו, אלא, רק על שלא מחה על דברי אחיו.

ולא באתי אלא להעיר.





הערות קצרות

מתוך קובצי עיונים 'קאכ'ן זיך אין לערנען' היוצאים מידי שבוע בישיבתנו



"מיין תאוה איז אז מ'זאל זיך קאכ'ן אין לערנען... " (מדברי כ"ק רבנו
ביחידות הרה"ח הרה"ג הרב חיים שלום שיחי' דייטש)

"דארט וואו מ'פארשטייט נישט מ'זאל בפירוש פרעגן, און מ'דארף ניט
שרייבען "אחד מאנ"ש" אדער "אחד מהתמימים", נאר מ'קאן שרייבען
מיטן נאמען"

(משיחת פרשת תרומה תשמ"א)



בענין הרגש עצמו של צדיק גמור

הת' בן שיחי' ברדה
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "לא תהיה משכלה" ה'תשי"ב מבאר כ"ק רבינו, הפסוק ועבדתם את הוי' אלוקיכם ובירך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך" שע"י "ועבדתם את הוי' אלוקיכם", אהוי"ר פעילים, עי"ז יהיה "והסירותי מחלה מקרבך" היינו, הרגש עצמו, שזוהי 'מחלה' שהגיעה בגלל חטא עה"ד, כידוע שלפני החטא נאמר "ויהיו שניהם גו' ולא יתבוששו", וענין החטא הוא שנעשה הרגש עצמו כמ"ש "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וגו'" וע"י אהוי"ר פעילים – מסירים את הרגש עצמו.

ולכאורה אינו מובן:

הרי במאמר בסופו, מבאר רבינו שאפי' בצדיקים היותר גדולים יש הרגש עצמו וכידוע שאפי' צדיק גמור עובד הוי' ביראה ואהבה בתענוגים אינו בטל במציאות לגמרי אלא הוא דבר בפ"ע ירא ה' ואוהבו, יש מי שאוהב, ולא יגיע למעלת דביקותו בה' כמו שהיתה נשמתו קודם ירידתה למטה!?

ונראה שהביאור בזה יובן בהקדים¹ מ"ש בכתבי האריז"ל שכל מי שאינו בוכה בעשיית אין נשמתו שלימה היינו שבזה נכלל גם צדיק גמור וכידוע שבעשיית ישנו קירוב המאור אל הניצוץ אבל בכל זאת אצל צדיק גמור שאין לו עבירות כלל וכלל איך אפשר לעשות תשובה ברמה כזאת עד בכי?! ומבאר כ"ק רבינו: הצדיק בוכה על כך שאינו בדרגא כמו שהנשמה היתה קודם ירידתה בגוף גשמי אפי' שהוא עובד ה' באהוי"ר בתענוגים, מ"מ, הרי הוא בגוף גשמי שלא יכול לסבול את הגילויים כפי שהם למעלה ולכן בודאי יש לצדיק סיבה לבכות על מצבו ובכי זה הוא כאותו הבכי של כאו"א מישראל².



עופרת בקרשי המשכן

הת' מנחם מענדל שיחי' דייטש
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' שבת פרק הבונה (ק"ב, ב) "משכן קרש שנפלה בו דרנא מטיף לתוכה אבר וסותמו", ומפרש רש"י "דרנא, תולעת". דהיינו שכאשר במשכן מחררת תולעת את אחד הקרשים, מטיפים לחור 'אבר' - עופרת¹ לסתמו. ולכאורה תמוה שהרי קרשי המשכן צריכים להיות עצי שיטים ולא מחומרים אחרים?²

(1) ראה לקו"ש ח"ט האזינו ב.

(2) יעויין שם.

(1) רש"י ראש השנה יט, א. וערוך ערך אבר.

(2) וגם העופרת היא לכאורה חציצה בין הקרש לציפוי הזהב שלו.

וי"ל הביאור בזה בכמה אופנים:

(א) האבר בטל לעצי המשכן³ והם ממשיכים להקראות עצים גם לאחר שיש בהם אבר. ועל דרך מה שכתבו התוס' לעיל⁴ שכלי זכוכית שנפגמו והטיף לתוכם אבר הרי לשיטת חכמים יש לכלי דין כלי זכוכית לחלוטין.

ויש לי להביא דוגמא מהקדמת התפארת ישראל לפ"ג דמידות שאף שעל המזבח דבית המקדש נאמר "מזבח אבנים תעשה לי" מ"מ מלאוהו בחומרים נוספים.

(ב) יכול להיות שכאן מדובר בעמודי החצר⁵ החיצונה שעליהם⁶ לא כתוב בפירוש שצריכים להיות עצי שיטים בפועל היו מעצי שטים⁷.



בנין בית המקדש ברוחניות

הת' מנחם מענדל שיחי' זכרי'הו
תלמיד בישיבה

אגרות קודש כרך ג' ע' קסד (איגרת תקט"ו), כותב רבינו לא' שנפל בעצבות, שזהו מתחבולות היצר, ושצריך לחפש מציודו דרכים ועצות כדי להכניעו. ובהמשך שם (תרגום חפשי מאידיש) בלה"ק:

"שלושת השבועות" ו"תשעת הימים" שחלפו זה עתה, שהם, לכאורה, גורמים לעצבות, כוללים גם משמעות של תקוה ונחמה. נביאנו אף הבטיחו לנו שהזמן העצוב משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב ייהפך לזמן של שמחה כאשר משיח צדקנו יבוא במהרה בימינו אמן.

בימים ההם, כשבית המקדש הראשון נחרב – הרוחני ע"י העם היהודי עצמו, והגשמי מיד לאחר מכן ע"י נבוכדנצר מלך בבל – היתה לעמנו משימה כפולה בגלות בבל: ראשית, להעמיד מחדש את בית המקדש הרוחני, ואז את הבנין הגשמי, בית שני. גם בית המקדש השני שרד כמשך זמן קיומו של החלק הרוחני שבו, ועם חורבן החלק הרוחני, גם החלק הגשמי של בית המקדש באופן בלתי נמנע – חרב.

אולם, בנוגע לבית המקדש השלישי, השי"ת הורה לנו שמשימתנו העיקרית – ולפי דעות רבות, היחידה – היא לבנות מחדש רק את החלק הרוחני בלבד. הקב"ה בעצמו ידאג לחלק הגשמי. לדעת רש"י, תוספות ועוד, בית המקדש יבנה בידי שמים.

לכן חייב בית המקדש הרוחני להבנות ע"י המאמצים שלנו, ע"י תשובה, תורה ומצוות. כל 'לבנה' רוחנית שכל יהודי יוצר, שוב איננה יכולה להחרב לעולם, ותהליך הנחת ה'לבנים' הרוחניים הללו החל באותו רגע בו החלק האחרון של בית המקדש השני עלה בלהבות. זוהי אחת המשמעויות היותר עמוקות של סיפור המדרש (איכה-רבה) שברגע חורבן בית המקדש נולד משיח. החלקים הראשונים של בנין

(3) שהרי בהם לא נאמר "טהור" ככזהב.

(4) טו, א דיבור המתחיל וחכמים מטהרין. דלא כמו שכתבו שם בשם רבינו שמואל.

(5) או במזבח החיצון שבמשכן היה מעץ ובמסעות ממלאים בו אדמה. וכאשר העץ חורר היה אפשר למלאותו בעופרת שהיא סוג אדמה (ובפשוטות לא היו בוררים האדמה איזה סוג היא).

(6) תרומה כז, א. בשונה מקרשי המשכן שעליהם כן נאמר שצריכים להיות מעץ (שם כז, טו). אבל ראה בנוגע לעמודי הפרוכת המבדילה בין הקדש לקה"ק (שם שם, לב) ועמודי פתח אהל מועד (שם שם, לז) - "עמודי שטים".

(7) ראה רש"י תרומה כז, י.

בית המקדש הרוחני שיהודים צריכים לבנות בגלות הארוכה והחשוכה, כבר נבנו ע"י הדורות הקודמים של ענקי הרוח של עמנו. לנו נשאר רק לסיים חלק קטן. אבל החלק שלנו מוכרח להיות חדור באותה קדושה של הדורות הקודמים. עכלה"ק (ועיי"ש המסקנה בזה).

והעולה מדברי האיגרת, שלדורנו זה נשאר לסיים את בניית בית המקדש הרוחני, ע"י תשובה תורה ומצוות ומעשים טובים של כאו"א מאתנו בני", ושע"י כך נזכה לראות בבנין בית המקדש השלישי יבנה במהרה בימינו.

ויש להעיר, מדברי כ"ק רבינו בשיחת מוצאי כ"ף כסלו – בעת ה"יחידות" – ה'תשנ"ב:

"ברוחניות – נמצא כבר בית המקדש השלישי והמשולש במקומו, ובאופן שהוא עומד מוכן, שבו יומשך ויתגלה בית המקדש השלישי והמשולש בגשמיות".

והיינו, שעולה מדברי כ"ק רבינו, שעתה, לא רק שנשאר לבנות את בית המקדש ברוחניות (כמו שכתוב באיגרת), אלא, בית המקדש הרוחני כבר בנוי עומד ומוכן בשלימותו, ונשאר רק התלבשותו בבית המקדש השלישי והמשולש הגשמי של מטה.



"חיות הקודש" או "חיות האש"

הנ"ל

בדרך מצוותיך מצות מילה (ס"ד) כתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ וזה לשונו הקדוש: "וז"ש רז"ל מאי חשמל חיות הקודש עתים חשות עתים ממללות (חגיגה י"ג ב) ר"ל שהמלאכים המקבלים חיות מחשמל הנ"ל הם עתים חשות בכחי' הביטול הגמור ע"ד מ"ש תרפינה כנפיהן (יחזקאל א' כד). והיינו בשעה שהדיבור יוצא מפי הקב"ה בבחי' גילוי אלקות עליהם בהיות ההארה מאירה דרך החשמל כנ"ל, ועתים ממללות כשאין הגילוי כ"כ שאז שואגים ואומרים קדוש כו" (עכלה"ק).

ולכאורה צריך להבין:

א. המקור לדברי רז"ל שמציין כ"ק אדמו"ר הצ"צ הוא במסכת חגיגה, ושם איתא: מאי חשמל? "חיות אש" ולא "חיות הקודש", וברש"י בעין יעקב על אתר פירש: שחשמל הוא נוטריקון של חיות אש ממללות, וא"כ מדוע נכתב "חיות הקודש"?

ב. בנוסח התפילה בברכת יוצר אור:

"והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים לעומת השרפים לעומתם משבחים ואומרים: ברוך כבוד ה' ממקומו."

ולפי זה יש לשאול מדוע כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ "כשאין הגילוי כ"כ שאז אומרים קדוש כו", והרי חיות הקודש אומרים "ברוך" ולא "קדוש"?
וצ"ע¹.



מבני בניו של המן למדו תורה "בבני ברק" או "ברבים"

הת' מנחם שיחי' חיים
תלמיד בישיבה

בתו"א מגילת אסתר דף צ"א ע"ב "...מבני בניו של המן למדו תורה ברבים", ובמ"מ מציין לגיטין נ"ז:, ולהעיר דשם איתא "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק... מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים", ולא ראיתי גירסא אחרת שם.



'לימוד' (שנים מקרא ואחד) תרגום

הת' מנחם מענדל שיחי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

בספר 'בית המקדש השלישי' (לר' שלום דוב שטיינברג) בהסכמה של הרב בנימין יהושע זילבר (בעל ה'אז נדברו') כותב וז"ל:

"כשאני לומד בארחות חיים לרבינו הרא"ש אות ל"ז וז"ל: "למד פרשיותך עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ופרוש רש"י ז"ל ותדקדק בו כאשר תוכל." תמיד אני מרגיש שאין אני יוצא י"ח מה שהרא"ש כתב שהכוונה של חז"ל ששנים מקרא ואחד תרגום צריך להיות דרך לימוד ... שזו הצורה של לימוד שע"ז נאמר ות"ת כנגד כולם" עכ"ל עיי"ש.

וברוח זה כתב הרה"ח גדליהו אקסלרוד בספרו מגדל צופים ח"ג או"ח סי' י"ז שמכיון שמצות ת"ת בתושבע"פ הוא רק אם מבין את מה שלומד לכן בקריאת התרגום בשמו"ת צריך להבין את מה שאומר (ועיי"ש מה שמביא מלקו"ת פר' ויקרא).

אבל להעיר מלקו"ש ח"ח הוספות לחג השבועות עמ' 438 ואילך:

"ובמה שהעיר בהקושיא דבשלמא בתורה שבכתב אפילו ע"ה מברך ברכת התורה... אבל מה נאמר בהנוגע לקריאה בזהר הק' (שנים מקרא ואחד) תרגום וכיו"ב. והנה לא ביאר כוונת קושייתו, כי אין בזכרוני שיובא באיזה מקום שהוא אשר שמו"ת וכן זהו ענין דתלמוד תורה.



(1) עיין תניא פל"ט "ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות... ", ואולי מדובר כאן בכללות על המלאכים, כפי שהם נקראים חיות בכללות.

שינויי לשונות בין נוסחי ה'ואם חטאתי' שבק"ש שעה"מ

הת' אליהו שיחי' מזרחי
תלמיד בישיבה

בנוסח ה"הי רצון" שאומרים בתחנון שבק"ש שעל המיטה מצינו חילוקי ושינויי לשונות קטנים בין קטע לקטע, ותמוה מהו תוכן החילוק ביניהם.

הנוסח בכללות הוא: "הי רצון .. שאם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ופגמתי באות (י) של שמך הגדול (י-ה-ו-ה) בביטול .. ובאות (..) של (א-ד-נ-י) ונתחייבתי בדין הצדק .. או כיוצא בה'בו הריני מקבל עלי .. והריני כאילו .. על ידי אות (..) של (א-ד-נ-י) בבית דין הגדול שבירושלים על דבר כבוד שמך".

אבל בפרטיות ישנם כו"כ חילוקים, והם:

(א) "ופגמתי באות (..) של שמך הגדול (י-ה-ו-ה)", בקטע הד', ב"ה' אחרונה", הלשון הוא "שבשמך הגדול" ולא "של שמך".

(ב) "ובאות (..) של (א-ד-נ-י)", בקטע הג', באות נ' של א-ד-נ-י, הלשון הוא "של שמך (א-ד-נ-י)" ולא של (א-ד-נ-י)".

(ג) "ונתחייבתי בדין הצדק", בקטע הג' מוסיף התיבה (ונתחייבתי) לפניך".

(ד) "ונתחייבתי בדין הצדק", בקטע הא' הלשון הוא "בבית דין הצדק" ולא בדין הצדק".

(ה) "הריני מקבל עלי .. (עונש פלוני)" בקטע הא' הלשון הוא "הרי אני" ולא "הריני".

(ו) "והריני כאילו .. על ידי אות (..) של (א-ד-נ-י)" בקטע הא' מוסיף תיבת שם על ידי אות (א) של שם (א-ד-נ-י)".

וצ"ע.



תחיית המתים כל יום

הת' יוסף יצחק שיחי' מיפעי
תלמיד בישיבה

בסיום שיחת יום ב' דחג השבועות ה'שי"ת (תורת מנחם ח"א עמוד 100) אמר כ"ק אדמו"ר "הסדר הוא אמנם שתחיית המתים תהי' לאחרי ביאת משיח אבל יחידי סגולה יקומו לתחי' קודם ביאת משיח".

ובסה"ש ה'תשנ"ב בקונטרס 'ענין הלכות תושבע'פ שאינם בטלים לעולם' (עמ' 28 הערה 24) כותב "...משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בתחילת ימות המשיח (ראה זח"א קמ"א)... כדאיתא בגמ' (יומא ה':) כיצד מלבישים לעתיד לבוא... לכשיבוא אהרון ובניו ומשה עמהם" עכ"ל.ק.

ולכאורה י"ל עוד מקור לזה (שיהיה תחיית המתים לצדיקים לפני ימות המשיח) מהגמ' במס' תענית דף ב' ע"ב במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע מאימתי מתחילים להזכיר גבורות גשמים בתפילה, שלפי ר"א מתחילים מיום א' דחג הסוכות ואילו ר"י סובר שמתחילים מיום האחרון של סוכות, וא"ל ר"י לר"א "והלא גשמים בחג אינו אלא סימן קללה", א"ל ר"א אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר, וכשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה כך מזכירים גבורות גשמים כל השנה ואינן אלא בזמנן".

ובהמשך הגמ' שם "שפיר קאמר ליה ר"א לר"י, אמר לך ר"י בשלמא תחיית המתים מזכיר דכולי יומא זמניה הוא אלא גשמים...סימן קללה הם...". עיי"ש.

ולכאורה מפורש שתחיית המתים יכול להיות כל יום (דפשוט הוא שתחיית המתים שבא לאחרי ביאת משיח לא שייך להיות באותו יום של ביאת המשיח – ראה מכתב כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ב אגרת ר').

ועל כללות הענין המבואר בהשיחה, יש להעיר מלקו"ש חל"ה ויגש שיחה ג' הערה 6 שפעולות של משיח יהיו גם לפני תחיית המתים של הצדיקים הקמים מיד, ע"ש ומצוה ליישב. ואכ"מ.



ניחום אבלים ע"י מכתב

הת' מנחם מענדל שיחי' מירלשוילי
תלמיד בישיבה

בהוספות ללקו"ש ח"כ, פרשת חיי שרה, ע' 569 מובא מכתב מכ"ק רבינו, בו מבאר באריכות (יחסית) שגם ע"י מכתב אפשר לקיים מצות ניחום אבלים, דניחום אבלים הוא גמ"ח עם החיים ועם המתים (כדברי הרמב"ם), ושתייהם מתקיימים גם ע"י מכתב, עיי"ש.

ויש להעיר, שזהו דלא כמ"ש באגרות משה או"ח ח"ד סימן מ' סעיף י"א, שם דן בנידון דומה, באם מקיימים מצות ניחום אבלים ע"י טלפון, ומסקנתו דניחום האבל אפשר ע"י טלפון, אבל הגמ"ח עם המתים מקיים רק אם הולך לבית האבל ולא בטלפון, ראה שם.



גדר החיוב ד"שניים מקרא ואחד תרגום"

הת' לוי יצחק שיחי' ניומאן
תלמיד בישיבה

בגמ' ברכות דף ח. ל: כתוב, "אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שניים מקרא ואחד תרגום וכו'".

ויש להבין מה גדר המצוה, האם זה מצווה כללית (שמתחלקת לפרטים) לגמור כל התורה במשך השנה עם הציבור, או שכל שבוע [פרשה] זהו מצוה נפרדת?

ולכאו' יש להביא ראי', ובהקדים, דהנה ידוע שיש ג' שיטות עד מתי אפשר להשלים קריאת שניים מקרא ואחד תרגום,

א – שיטת התוס' (שם ח: ד"ה ישלים) – עד מנחת שבת (הערה: ומצווה מן המוכרח לפני סעודת שבת ביום, וראה בספר השיחות תש"ב עמ' 72 לסיים לפני תפילת שחרית בשבת).

ב – הגהות מיימוניות על הרמב"ם הלכות תפילה פי"ג בשם רבו – עד יום ד', (ולא עד בכלל ע"ד הבדלה).

ג – הגהות מיימוניות שם בשם רבינו שמחה – עד שמחת תורה.

וזהו לשון התוס' ד"ה ישלים פרשיותיו עם הציבור – "נראה בכל השבוע מכיוון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הציבור" היינו שהטעם לשיטת התוס' שאפשר להשלים עד מנחת שבת, זה משום שדווקא אז נחשב עם הציבור. משמע מזה שגדר של המצוה זהו כל שבוע בנפרד משום שרק אז נחשב עם הציבור.

ולכאז' זהו גם הטעם להשיטה שאפשר עד יום ד', משום שעד אז נחשב המשך מהשבת כמו לענין הבדלה (הערה: עיין בשולחן ערוך הרב סימן רפ"ה סעי' ה', ועיין פסחים ק"ו ע"א וגיטין ע"ז ע"א). אך להשיטה שאפשר להשלים עד שמחת תורה י"ל בדרך אפשר שהוא סובר שמצות שמו"ת זהו מצוה כללית שנחלקת לפרטים (לשבועות) ולכן אפשר להשלים עד שמחת תורה דגם אז נחשב שמשלים פרשיותיו עם הציבור.



בענין הרכנת הראש בקדיש תתקבל

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז (סי' קכ"ג סעי' א') "המתפלל צריך שיפסע ג' פסיעות לאחוריו... ונותן שלום תחילה לשמאלו שהיא ימין השכינה השרויה כנגדו כו'.

ולגבי קדיש נכתב בספר המנהגים (ע' 6) "הטיית והרכנת הראש בעת אמירת עושה שלום של קדיש: עושה שלום במרומיו – לימין המתפלל כו'.

והיינו שיש חילוק בין קדיש לשמו"ע, שבשמו"ע מטים ומרכינים קודם לצד שמאל ולבי קדיש קודם לצד ימין.

ובשו"ע אדה"ז (שם סעי' ז') לגבי השליח ציבור "כשחוזר התפלה בקול רם א"צ לחזור ולפסוע ג' פסיעות מפני שסומך על הפסיעות שבסוף הקדיש שלם שתקנהו חכמים לש"צ אחר כל תפלה".

(1) וממשיך שם בסעי': ש"אלה שמפסיקים בקריאת ספר תורה וסדר קדושה וכו' שכולם בסדר התפלה באים, וקדיש שלאחריהם חוזר מעיקר על תפלת י"ח וצ"ע שהרי כתוב בסימן נ"ה סעי' ד' שאם התחילו במנין ואח"כ יצאו, הדין וז"ל: "אם הוא יום הכניסה אין קורין בתורה אם הלכו מקצתן קודם שהתחילו לקרות שהקריאה אינה מגמר התפלה שהרי במנחה קוראין קודם התפלה". ומזה משמע שקריאת התורה אינה חלק מהתפלה והאיך אומר שקריאת התורה אינה נחשבת הפסק והיא בסדר התפלה?
ושאלתי לוקני הרה"ג חיים שלום שליט"א דייטש ואמר: שאולי אפשר לדייק שזה רק לא גמר התפלה אבל בעצם קריאת התורה הינה חלק מהתפלה.

וא"כ צ"ע איך הש"צ ינהג בקדיש שתקבל האם כיון שסמך על פסיעות אלו בחזרתו התפלה אז נחשב המשך ממש וצריכים להרכין את הראש לשמאל קודם, או שעדיין נחשב כמו קדיש וצריכים להטות הראש לצד ימין קודם.

וצ"ע.



"עד ולא עד בכלל" סוכ"ע או עצמות?

הנ"ל

בתורת מנחם חלק ו' (י"ג תמוז תשי"ב, ע' 77) "כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע כתב בא' ממאמריו (משנת תרנ"ד) "ראיתי בשם א' מהגדולים, מי שיש לו צרה גדולה ר"ל, צריך לבטוח בה', והיינו שלא יתפלל ע"ז, ולא יעשה שום דבר... כ"א לבטוח בה' כו' ומוסיף: וי"ל דו"ע שתיקה שהוא ביטול גדול כו' שתיקה מצד הכתר".

וממשיך שם: "וענין זה מתאים להמבואר לעיל (בהמאמר דיום הש"ק) שבענין הבטחון יש כמה מדריגות, ואמיתית ענין הבטחון הוא כמ"ש "בטחו בהוי' עדי עד" שהבטחון הוא "עדי עד", היינו, עד בחינת "עד", "עד ולא עד בכלל", שזוהי בחינת סובב כל עלמין אשר מצד בחינה זו בטוח הוא שישפיעו לו מלמעלה כי מצד אהבה העצמית ד"אהבתי אתכם אמר הוי'" (שזוהי אהבה שמצד בחינת סוכ"ע) לא יכולים להיות שום מניעות ועיכובים על ההשפעה, וכו", עכ"ל.

ואינו מובן שהרי במאמר שם (ספר המאמרים תשי"ב עמ' שכ"ט) מבואר בפשטות ש"עד בכלל" קאי על סוכ"ע ו"עד ולא עד בכלל" קאי על העצמות שלמעלה לגמרי מהעולמות?

וצ"ע.



האם דנים שוגג כמזיד?

הנ"ל

במאמר ד"ה וידבר ה' כו' (מטות מסעי) תשי"ב מביא הרבי את המדרש (פ' כ"ג י"ג): זה שאמר הכתוב "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך, וזכור רחמך ה' וחסדיך אמר דוד רבוננו של עולם אילולא חסדיך שקדמו לאדם הראשון לא היה לו עמידה שנאמר "כי ביום אכלך ממנו מות תמות, ולא עשית לו כן אלא הוצאת אותו מכן עדן וחי תתק"ל שנה ואח"כ מת, מה עשית לו גרשת אותו מגן עדן שנאמר "ויגרש את האדם" ולמה נתגרש, על שהביא מיתה על הדורות, והיה חייב למות מיד, אלא שרחמת עליו וגרשתו כדרך הרוצח בשגגה שגולה ממקומו לערי מקלט לכך נאמר "זכור רחמך ה' וחסדיך" ע"כ לשון המדרש.

הרבי ממשיך ואומר: ומזה מובן שחטא עה"ד הוא דוגמת הורג נפש אלא שמצד החסד והרחמים שלמעלה דנו אותו (לא כהורג נפש דמזיד אלא) כהורג נפש דשוגג שגולה ממקומו (עכ"ל).

והנה העץ יוסף על המדרש שואל: לכאורה קשה איך נדון מזיד כשוגג? (ומתרץ שני תירושים 1. שהיה כשוגג שנכשל תחלה בלא דעת ע"י האשה 2. שלא ידע אדם שיגרום מיתה לדורות כי השם אמר לו "ביום אכלך ממנו מות תמות" שמשמעו מיתת עצמו).

והנה אפשר לומר שהרבי מתרץ זאת בפשטות (וכפשטות המדרש) "שמצד החסד והרחמים שלמעלה דנו אותו כשוגג" וכך מתורצת שאלת העץ יוסף (ואולי אפשר לומר שהא גופא כוננת העץ יוסף שלמה ה' עשה לו את החסד הזה משום ב' סיבות הנ"ל, אבל דחוק קצת).



הקפדת אדמו"ר נ"ע בהפסק בנט"י

הנ"ל

בלקוטי שיחות ח"ב, ואתחנן (ע' 364), "כ"ק מו"ח אדמו"ר האט דערציילט, אז זיין פאטער, דער רבי נ"ע, פלעגט ניט וועלן ליידן אז מען איז אים מפסיק צווישן וואשן זיך צום עסן און ברכת המוציא הגם אז על פי דין הייסט א הפסק, דיבור אדער זמן דוקא, פונדעסטוועגן פלעגט ער ניט וועלן ליידן אז מען איז אים מפסיק אפילו נאר במחשבתו צווישן נט"י און ברכת המוציא.

אין די יארן תרנ"ד-ה האבן די מעדיצין – פראפעסארן אויסגעפונען א נייעם אדער אין מוח, וואס דער אדער העלפט צו זכרון און צו פארטיפונג. איינער פון די בני בית האט דאס דערציילט מיט גרויס התפעלות צו הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק (מהורש"ב), ביים עסן הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק האט אוסגעהערט און גארניט געזאגט. נאכן בענטשן האט ער געזאגט, מען זאל א ויילע צואווארטן וכו", ועיי"ש המשך הדברים.

(תרגום: כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר שאביו הרבי נ"ע לא היה סובל שיפריעו לו בין נטילת ידיים לסעודה לבין ברכת המוציא, למרות שלפי ההלכה נחשבים רק דיבור או זמן כהפסק לא היה רוצה שיפריעו לו גם במחשבתו בין נט"י לברכת המוציא. בשנים תרנ"ד-ה גילו חכמי הרפואה עורק חדש במוח המסייע לזכרון ולהעמקה. אחד מבני הבית סיפר זאת בהתרגשות גדולה להוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק (מהורש"ב) בסעודתו, כ"ק אדמו"ר הרה"ק האזין ולא אמר כלום. לאחר ברכת המזון ביקש להמתין רגע קט וכו").

ובפשטות זה שמקדים אשר הרבי נ"ע היה מקפיד שלא להפסיק בין נט"י להמוציא אפי' במחשבה, על אף שבשטחיות אינו קשור לנקודת הסיפור (אשר אדמו"ר האמצעי ידע כבר על העורק הנמצא במח המסייע לזכרון ולהעמקה, כי כן הוא למעלה באדם העליון, והיינו שהענינים למטה הם באופן מסוים מאחר שכ"ה למעלה), הוא כדי להדגיש ולהבהיר שמדיוק הדבר מה שסיפרו לו דוקא בעת אכילתו ("ביים עסן") ולא קודם כשנטל ידיו וכו"ב!.

1) ועדיין צע"ק מה שענין זה אינו קשור (בפשטות) לתוכן הענין המבואר בשיחה אלא זהו ענין צדדי, ומסגנון הלשון לכאורה אינו משמע (כ"כ) שבא לבאר ענין זה, עיי"ש.

אבל בתורת מנחם (ח"ו ע' 295) מסופר אשר הרבי נ"ע היה אז באמצע נטילת ידיים לסעודה ואחד מבני הבית סיפר הנ"ל.

וכ"ה ברשימות, חוברת ס"ט (ח"ג ע' 232), "פעם והיה זה כשרחץ אדמו"ר נ"ע ידיו לאכילה קודם שניגבן" ומביא כל סיפור הנ"ל.

וצ"ע.



חיבור י-ה בו-ה

הת' אברהם שיחי' סילברג

תלמיד בישיבה

ביהל אור על הקאפיטל של הרבי (קי"ד) מביא מה שכתוב במדרש שבזכות עצמותיו של יוסף נקרע הים. ומבאר זה עפ"י הידוע (וראה גם לקו"ש ח"ה חנוכה ובהמצויין שם) שמצות לא תעשה הם למעלה ממצות עשה, ולכן הם באופן של העדר העשייה כי אינו יכול להתגלות, ע"ש בארוכה. והנסיון של יוסף עם אשת פוטיפר היתה בנוגע מצות לא תעשה, אבל ביחד עם זה היה ענין של עשייה, שיוסף היה צריך לברוח וכו' וא"כ האור הנעלה של מצות לא תעשה התגלה בעוה"ז (בענין של עשייה). וזהו ג"כ הענין של קרי"ס שהים - שעניינו העלם - התגלה, עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר מהמבואר בחסידות אודות הענין של 'תפילת ערבית רשות' - שרשות הוא למעלה מחובה, ובנוגע לאכילת מצה למדים משביעי של פסח "שמה שביעי רשות אף ששה רשות", זאת אומרת שהמקור שמצה כל שבעה הוא רשות הוא משביעי של פסח (ובביאורי הזוהר ח"א עמ' צ"ו מקשר הענין של 'מצה רשות' להענין של תפילת ערבית רשות, ולכן כותב שם שעדיף לאכול מצה מפירות, ע"ש).

ובהענין של 'רשות' שלמעלה מחובה לכאורה יש ג"כ ב' ענינים אלו שמבואר ביהל אור, שמצד א' הוא למעלה מכלים ולכן אין ציווי, ומצד שני זהו ענין של עשייה (דלא כמו מצוות לא תעשה), וא"כ זהו ממש אותו הענין של קריאת ים סוף ויוסף הצדיק - החיבור של הבל"ג והגבול כמו שמבואר ביהל אור הנ"ל, וק"ל.



"להאיר את העולם ע"י חזרת משניות בע"פ ברחוב"

הת' מיכאל שיחי' פרסמן

תלמיד בישיבה

בהיום יום דכ"א כסלו כותב רבינו: "מען זאל זיך אויסלערנען משניות בע"פ כל חד לפום שיעורי' דילי', און געהן אין גאס און חזר'ן משניות, דערמיט וועט מען זוכה זיין צו מקבל זיין פני המשיח. חסידים דארפען לערנען חסידות: סתם חסידים - יום שני, יום חמישי ויום השבת, תמימים - שעה אחת בכל יום", עכלה"ק.

[תרגום חפשי: "יש לשנן משניות בע"פ כ"א לפי ערכו, ולחזור עליהם בעת ההליכה ברחוב – בכך נזכה לקבל פני המשיח. חסידים חייבים בלימוד החסידות: חסידים סתם – יום שני, יום חמישי ויום השבת, תמימים – שעה אחת בכל יום"].

ומקור קטע זה מהתוועדות י"ט כסלו תרפ"ט [כפי שמציין רבינו בעצמו, "י"ט כ. פ"ט. ריגא"].

ויש לעיין מהו הקשר בין זה שיש לשנן משניות בע"פ ולחזור עליהם בעת ההליכה ברחוב לזה ש"חסידים חייבים בלימוד החסידות וכו"?

והשיב לי ש"ב המשפיע דישיבתנו הרה"ר ר' שמואל פרסמן יחי', ע"פ מה שמובא בלקו"ד ח"ב ליקוט י"ח ס"ע 424, "העולם טועה וחושב ש"עבודה" היא רק מה שהולכים לטבול לפני התפילה, מתפללים חמש או שש שעות בחיות, צמים ולומדים הרבה תורה, לא! זה טעות! "עבודה" נקראת, כשיהודי הולך ברחוב – על האבן להרגיש שיהודי דרך עליה, האויר צריך להיעשות נקי וטהור יותר, העולם צריך להיות מואר יותר. וכדי שאכן יהיה כך, שהעולם יהיה מואר יותר, זקוקים לכל הדברים האמורים, צריכים ללמוד חסידות, צריכים להתפלל באריכות ובחיות, צריכים לעקור מן השורש כל המדות הרעות לקנות מדות טובות, אז נעשה עולם מואר".

ועפ"ז מובן הקשר ביניהם, שעיקר העבודה היא מה שכותב בקטע הא', לחזור משניות בע"פ בעת ההליכה ברחוב וכך האבן "מרגישה" שיהודי דורך עליה והאויר נעשה נקי וטהור והעולם נהיה מואר יותר, ועי"ז "וועט מען זוכה זיין צו מקבל זיין פני המשיח", אבל "כדי שאכן יהיה כך" – "חסידים דארפען לערנען חסידות: סתם חסידים – יום שני, יום חמישי ויום השבת, תמימים – שעה אחת בכל יום", כפי שכותב בקטע הב'.



תשובה במוצאי יוה"כ:

"איצטער ערשט דארף מען תשובה טאן"

הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי קאפראוו
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ט שיחה ליוה"כ"פ מבאר שאע"פ שתשובה היא מ"ע שאין הזמ"ג וחיובו כל השנה – ברגע הראשון לאחר שיעבר עבירה ר"ל, מ"מ יש חיוב מיוחד לעשות תשובה ביוה"כ"פ מצד וחטאתי נגדי תמיד. וממשיך שם בסעי' ז' שזה יומתק עפ"י המבואר בתניא שוחטאתי נגדי תמיד הוא כי ע"י שמתעלה בעבודתו נדרש ממנו תשובה נעלית יותר, ומסיים שם בזה"ל "בסגנון אחר קצת מצד דעם עלי' פון א אידן ביום הכפורים, פאדערט זיך תשובה אויף ענינים וואס פאר יוה"כ"פ (ווען ער איז געווען אין א נידעריקערער מדרגה בעבודת ה') זיינען זיי (לגבי המדרגה ההיא) ניט פאררעכנט געווארן ווי חטאים. כידוע הביאור אין דעם וואס מען זאגט ברכת סלח לנו "בתפילת שמונה עשרה . . ולא קודם התפלה" עכלה"ק, ע"ש בארוכה.

ולכאורה יש להעיר כמה הערות בשיחה זו:

א) בלקו"ש חי"ד עמ' 400 (וראה לקו"ש ח"ט עמ' 206 הערה 16) מסופר שהרבי רש"ב¹ אמר להרבי ריי"ץ במוצאי יוה"כ פ"ש"ע"תה ביחוד צריך לעשות תשובה (איצטער ערשט דארפן תשובה טאן)", ובהערה 2 מבאר וז"ל "...יש לבאר ע"פ המבואר בכ"מ במה שאומרים סלח לנו אחרי ההתבוננות דפסוד"ז ברכות ק"ש וק"ש (הוספות לתורה אור פ' כי תשא. ועוד)". ולכאורה צע"ק, דלפי המבואר בשיחה הנ"ל בחכ"ט כל גדר התשובה של יוה"כ פ"ש (וכל סיבת חיובו) הוא ע"ד 'סלח לנו' שאומרים דוקא בשמו"ע, ומהסיפור משמע שתשובה זו הוא מה שבא דוקא לאחרי יוה"כ פ"ש ("איצטער ערשט...")?

ב) צע"ק בהמבואר בהשיחה שהחייב של יוה"כ פ"ש הוא מצד "וחטאתי נגדי תמיד", דאם זהו כל החיוב של תשובה ביוה"כ פ"ש – שזהו חיוב מיוחד בנוסף על החיוב של תשובה שבכל השנה, א"כ למה מביא הרמב"ם כאן הפסוק של וחתאתי נגדי תמיד, תיפוק ליה מהחיוב עצמו של תשובה ביוה"כ פ"ש? ומה שכותב בהערה 23 "אלא שצע"ק שהרמב"ם לא הביא הפסוק דמכל חטאתיכם גו"ה הכוונה רק להקשות למה הרמב"ם אינו מביא מקור להחייב תשובה ביוה"כ פ"ש, אבל לכאורה קשה למה בכלל צריכים החטאתי נגדי תמיד (ועכ"פ קשה למה הרמב"ם מביא זה בהלכה בפנ"ע ולא בהלכה הקודמת בו הוא מגדיר חיוב התשובה ביוה"כ פ"ש)?

ג) עוד יש לעיין לפי מש"כ אדה"ז בתחילת אגרת התשובה בהגדרת מצות התשובה וזלה"ק "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד. . . דהיינו שיגמור בלבו שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת", וכמו שהואיל לבאר כ"ק אדמו"ר כמה פעמים (ראה לקו"ש חי"ז המצויין בשיחה הנ"ל) שלפי אדה"ז המצוה של תשובה הוא רק קבלת עול מלכותו ית' לבד (אפי' בלי וידוי וחרטה וכו'), ולפי"ז יש לעיין אם שייך לומר שיהיה מצוה של תשובה מיוחדת (ביוה"כ פ"ש), שהרי כבר קיבל עליו עלו מלכותו והאם שייך לומר שיקבל עול מלכותו עוה"פ?

ותן לחכם ויחכם עוד.



תקיעות דאלול למעלה מהתחלקות

הת' מיכאל שיחי קון

תלמיד במכון סמיכה "עיון ההלכה"

במאמר ד"ה אני לדודי תשל"ב ס"ט כתוב "וזה שבאלול תוקעין עשר קולות ולא מאה קולות אולי י"ל שזהו לפי שתקיעות דאלול הם למעלה מהתחלקות".

וצ"ע דאם התקיעות דאלול הם למעלה מהתחלקות א"כ לכאורה היה צ"ל קול א' ולא עשר קולות? ולהעיר מלקו"ש חל"ד ס"ד שכתוב "ואח"כ לומדים פרטי הקולות דתקיעה שברים תרועה", והיינו שתש"ת הם פרטים ולא כללי.



(1) לכאורה טעות הדפוס שם וצ"ל "אאמו"ר" ולא "אאזמו"ר" וכ"ה באג"ק ח"ה עמ' ר' ובסה"מ תש"ט עמ' מב.

בענין הנשיקה חסידית שנתן אדמו"ר נ"ע לאדמו"ר מהוריי"צ

הת' ברוך שיחי' רוחמקין
תלמיד בישיבה

בליקוטי שיחות חלק א' שיחת יו"ד שבת סכ"ז אומר כ"ק רבינו בזה"ל (תרגום חופשי): "כשהיה הרבי ילד, בשנת תרמ"ד דר אביו, הרבי (מוהרש"ב) נ"ע, בדירה בת שני חדרים, חדר אחד שימש כחדר השינה, ובחדר השני ישב יחד עם הרה"ג והרה"ח ר' יעקב מרדכי בעזפאלאו ולמד. שם גם עמדה עריסתו של הרבי. הרבי היה יפה תואר ופניו האירו. פעם, תוך כדי הלימוד, מאוחר בלילה, ראה הרי"מ את הרבי ישן, והחל לדבר עם הרבי נ"ע על כך שמראה ומאור הפנים מוכיח על טהרת המחשבה וכו'. נתעורר אז רצון חזק בכ"ק אדמו"ר נ"ע להעניק נשיקה לרבי. חלף במוחו רעיון שבבית המקדש הביאו, נוסף על קרבנות, גם כסף, זהב, וכו' לבדק הבית, והחליט להחליף את הנשיקה במאמר חסידות. אז כתב את מאמר החסידות ד"ה מה רבו מעשיך. בשנת תרנ"ב נתן את הכתב לרבי במתנה, באומרו: זו נשיקה חסידית, ובמשך הזמן אספר לך. בתרנ"ו – סיפר לו את כל המעשה¹."

ולא זכיתי להבין מהו הקשר בין זה שבבית המקדש הביאו, נוסף על הקרבנות, גם כסף, זהב וכו' לבדק הבית לזה שהחליט להחליף הנשיקה במאמר חסידית?

ויש להעיר מלקו"ש ח"ו, שמות א', ושם בהוספות, ועוד חזון למועד.



'יהי רצון' אחרי תהלים שבת מברכים

הת' שרגא מלך שיחי' ריבקין
תלמיד בישיבה

במכתב הנדפס בסוף 'קובץ מכתבים' (בסוף התהלים) "במקרה שאומרים קדיש בין ספר לספר – יאמרו מקודם יהי רצון שאחרי הספר (עכ"פ יאמרו – זה האומר קדיש).."(ההדגשה במקור). ובספר 'נתיבים בשדה השליחות' (לר' לוי"צ רסקין) ח"ב עמ' 89 סע' ח' דייק מזה שאין לומר היה רצון אחרי כל ספר, וז"ל "כשאומרים כל התהלים בצבור..נוהגים שאם יש חיוב הוא אומר..לפני הקדיש..יהי רצון..ועכ"פ זה האומר קדיש יאמר היה רצון. ומשמע ששאר העם..אין אומרים היה רצון בין ספר לספר" עכ"ל.

ודבריו צ"ע, דהרי במכתב כתוב שיאמר היה רצון קודם הקדיש, וע"ז (שיאמרו מקודם) כותב שעכ"פ האומר קדיש יאמרו מקודם, וא"כ אין לדייק שלא לאמרו אחרי כל ספר וק"ל (ולהעיר מלקו"ש חל"ב עמ' 20 הערה 17 בסוגריים, וראה ס' מנהגי מלך ע' 149 הערה 5, ושם משיחת ה'תשנ"א שאומרים

(1) ולהעיר שסיפור זה נמצא בשינוי לשון בספר השיחות ה'תש"ו (עמ' 403) וזה"ל: ווען איך בין געווען צוויי יאר אלט. ער האט געלערנט בצוותא חדא מיט'ן טאטען, (כ"ק אדמו"ר מורש"ב נ"ע) דער טאטע איז אויפגעשטאנען, מיר איינגעדעקט און פארוויגט און האט געוואלט מיר א קוש טאן. האט ער – הרי"ם – געזאגט אז מ'דארף ניט, מ'דארף עס ניט ווילד מאכען. עכ"ל.

אותו אחרי כל ספר). וראה שם שמדייק ממכתב לחולה, שעכ"פ י"ל היה"ר לאחרי כל התהלים, ויש להעיר שכן מפורש באג"ק ח"ל עמ' כ"ה "תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל שכאו"א יאמר אחרי אמירת תהלים...יה"ר שתהא אמירתו כאילו אמרם דוד מלך..".





שונות



"...ועד"ז בנוגע לישיבות – שהאברכים דכתות הגבוהות
ודאי שייכים להוציא לאור קובצי חידושי תורה, ואפילו
כתות הקטנות ביכלתם עכ"פ להקשות ולשאול בפלפולא
דאורייתא ולהוציא לאור ענינים אלה..."

(משיחת ש"פ מסו"מ תשל"ג)



בענין "כל עסקא דשבתא כפול"

הת' לוי יצחק שיחי' ניומאן
תלמיד בישיבה

מביא דברי כ"ק רבינו אודות "כל עסקא דשבתא" כפול ומבאר ענין זה לפי המבואר בנגלה דתורה ע"פ המדרש והפוסקים \ מבאר ענין זה לפי המבואר בתורת החסידות בתיווך בבלי וירושלמי \ מבאר ענין זה בעבודת האדם בב' אופנים

.א

מביא דברי כ"ק רבינו אודות "כל עסקא דשבתא" כפול ומבאר ענין זה לפי המבואר בנגלה דתורה ע"פ המדרש והפוסקים

בתורת מנחם-התוועדיות תשי"א (חלק ב' ע' 95-96) כתוב "השעה היא כבר קרוב לשתים ותיכף ילכו הביתה לאכול "טשאלנט" .. וישכחו על המדובר כו' .. ולא עוד אלא שזוהי מצווה ובמילא צריך לקיימה בהידור כלשון הרמב"ם תבשיל שמן כו' .. ומה טוב באופן כפול כדאיתא במדרש "כל עסקא דשבתא כפול", כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר פעם אודות מנהג לאכול בשבת שני מיני דגים .. שני מיני בשר כו' .. ובמילא יכול להיות שקוע לגמרי כו' .. אבל האמת היא כו' .. (עיי"ש להמשך הדברים).

ודברי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ כך הם!

"דער נפש הבהמית קומט צו איהם מיט זיינע חכמה'לאך: עס איז דאך "עסקא דשבתא כפול" דארף ער שבת עסן צווייערליי פיש צווייערליי פליישין וכו'".

(תרגום חפשי: הנפש הבהמית מגיע אליך עם החכמות שלו ואומר לך שהרי "עסקא דשבתא כפול", אזי צריך לאכול שני מיני דגים ושני מיני בשר וכו' ..).

הביאור בזה ש"עסקא דשבתא כפול":

ע"ד הנגלה:

עפ"פ² מזמור שיר ליום השבת "כתוב במדרש "אמר ר"י ראו כי ה' נתן לכם את השבת, מהו "ראו" אמר ר' יוסי מרגינתא דיהבית לכון (אבן טובה נתן לכם) כל עסקא דשבת כפול כו' עונשה כפול שנאמר .. שכרה כפול שנאמר .. אזהרותיה כפול שנאמר זכור ושמור כו' .. מזמור כפול שנאמר כו' ..

ולכן הבית יוסף סימן סימן רס"ג בתחלתו מביא "כל מילי דשבת כפול (ולכן) נראה שהמנהג בזה להדליק ב' נרות" עכ"ל. והרמ"א (שם) כתב שיכולים להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות וכן נהגו, והמגן אברהם מביא מהשל"ה שיש נוהגין ז' או י"א.

(1) תש"ח עמ' 182

(2) תהילים צ"ב א

ב.

מבאר ענין זה לפי המבואר בתורת החסידות בתיווך בבלי וירושלמי

ע"ד החסידות:

ידועה הסתירה בין הבבלי להירושלמי, בירושלמי כתוב: "אילו היו ישראל משמרין שבת אחת כתיקונה מיד הי' בן דוד בא, בבבלי כתוב: "אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות מיד היו נגאלין".

והביאור בזה ע"פ פנימיות העינים³, דבכל שבת יש ב' בחינות "מעלי שבתא" ו"יומא דשבתא" [שבת תתאה ושבת עילאה] – ממלא כל עלמין, וסובב כל עלמין, וזה הפשט "כל עיסקא דשבתא כפול" יחוד סוכ"ע בממכ"ע, וע"י יחוד זה "מיד הן נגאלין", דיתוד זה, זהו גם יחוד קוב"ה ושכינת' – שזהו ענין הגאולה, ולכן "אלמלי משמרין ישראל ב' שבתות (ב' בחינות) מיד היו נגאלין, דנעשה יחוד סובב וממלא – קוב"ה ושכינת' – גאולה.

ג.

מבאר ענין זה בעבודת האדם בב' אופנים

בעבודת האדם⁴:

א. "יומא דשבתא" – אהבה ויראה שזה (בכללות) עבודה שמצד הנשמה.

ב. "מעלי דשבתא" – קיום מצוות מעשיות עבודה שמצד הגוף, וזהו (בעבודה) "עיסקא דשבתא כפול" – שאהבת השם שמצד הנשמה תומשך בנפש הבהמית ובהגוף⁵, ועי"ז זוכים לגאולה האמיתית והשלימה.

ועוד ביאור⁶ בענין "עיסקא דשבתא כפול" ע"פ פנימיות העינים, ששתי ימי המעשה – זהו במדידה והגבלה, שבת – זהו יציאה מהמדידה והגבלה, ועבודתו היא למעלה ממדידה והגבלה, וזה "עיסקא דשבתא כפול" – שבשבת ישנה התנועה של יציאה ממדידה והגבלה – ענין ה"כפל".

ובעומק יותר – שתנועת היציאה ממדידה והגבלה דשבת היא באופן ד"כפל", שיש בה ב' דרגות "שתי שבתות", כלומר, למע' ממדידה והגבלה (לא רק ביחס למדידה והגבלה, אלא) גם ביחס ללמעלה ממדידה והגבלה, היינו, שמתעלה לדרגא שלמעלה משניהם, עד כדי כך, שביחס לדרגא זו' הרי הגבלה ולמע' מהגבלה שוים,

ובעבודת האדם בפועל: שאינו מוכרח לעסוק בעינים הכי נעלים שלמע' ממדידה והגבלה, אלא יכול לעסוק גם בעינים הכי פשוטים שבמדידה והגבלה, אכילה ושתי' כו' – וזה נעשה עונג שבת .. ואדרבה תכלית הכוונה אינה לצאת ממדידה והגבלה, כ"א להמשיך אלקות למטה, בעינים של מדידה והגבלה דוקא⁷.



(3) תורת שמואל תר"ל לך-לך.

(4) ראה מאמר ש"פ בראשית ה'תנש"א.

(5) עיין שם, באריכות.

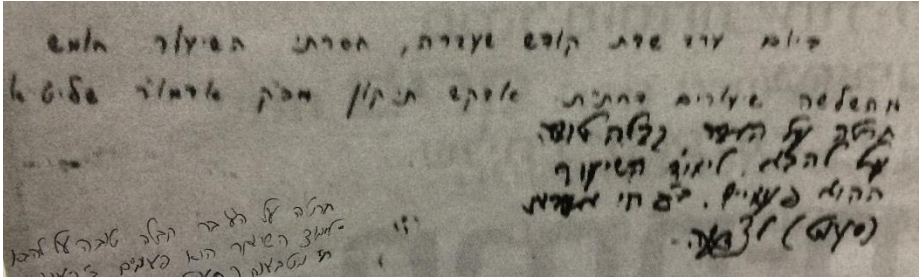
(6) ראה שיחת ש"פ מקץ, זאת חנוכה.

(7) עיין עוד באריכות בלקו"ת בשלח בתחילתו.

תיקון על חיסור בלימוד 'חת"ת'

נכתב ע"י א' מחברי המערכת

בשנה האחרונה זכינו והתפרסם כתי"ק נפלא (תמונה) אודות א' שביקש תיקון מכ"ק אדמו"ר על שחיסר יום א' משיעור 'חומש' היומי ותשובת כ"ק אדמו"ר ע"ז:



פיענוח הכת"י:

שאלה: "ביום ערב שבת קודש שעברה, חסרתי השיעור חומש מהשלשה שיעורים דחת"ת, אבקש תיקון מכ"ק אדמו"ר שליט"א".

תשובת כ"ק אדמו"ר: "חרטה על העבר, קבלה טובה על להבא, לימוד השיעור הוא פעמיים, ב"פ ח"י מטבעות (סענט) לצדקה."

ויש להעיר שד' דברים אלו¹ - " (א) חרטה על העבר, (ב) קבלה טובה על להבא, (ג) לימוד השיעור הוא פעמיים, (ד) ב"פ ח"י מטבעות לצדקה", הם (לכאורה) ד' דברים בעצם התשובה ובשלימותה ותכליתה² שהוא "להיות מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא", שענין זה (להיות מרוצה וחביב כקודם החטא) הוא מה שביקש הכותב 'תיקון', שפירושו לתקן פגם שפגם בעבר, ועד "להיות מרוצה וכו";

"חרטה על העבר" הוא עצם הענין שהאדם מרגיש 'אשם' ולכן מתחרט על מה שעבר ועשה ורוצה "להיות מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא", והוא שלימות התשובה ותכליתה³.

"קבלה טובה על להבא" הוא עצם התשובה שבלעדה העיקר חסר, וברור שבלא זה אין כל יסוד "להיות מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא"⁴.

1) ראה לקו"ש חל"ח נשא א, ע' 21, שחרטה על העבר אינו פרט בקבלה על להבא אלא דבר נוסף, עיי"ש. ועפ"ז מדוייק מה שבכתי"ק לא כתב כ"ק אדמו"ר "חרטה על העבר וקבלה טובה על להבא" (עם וא"ו המחבר) כענין אחד, אלא "חרטה על העבר, קבלה טובה על להבא" (עם פסיק המפריד) כמו שחילק גם בין הדברים האחרים.

2) ראה לקו"ש חי"ז, אחרי ג, ע' 8-197, שבתשובה ב' ענינים: א) עצם ענין (ומצות) התשובה שענינה מכאן ולהבא. ב) התכלית והמבוקש של התשובה והוא "להיות מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא", שלזה צריך חרטה על העבר, וידי וכו' (אבל אי"ז מעכב לקיום מצות תשובה שהוא "עזיבת החטא בלבד").

3) ראה לקו"ש שבהערה הקודמת אות ט.

4) ראה הערה 2.

"לימוד השיעור הוא פעמיים" י"ל שהוא (כעין ו) ע"ד מ"ש בספ"ט דאגה"ת "אם היה רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים.. כמשל חבל הנפסק וחוזר וקושרו, שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל"⁵.

"ב"פ ח"י מטבעות (סענט) לצדקה" הוא פדיון התענית שצריך לצום כדי "להיות מרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא", דבזה"ב "היה צריך להביא קרבן . . והיא דורון לאחר שעשה תשובה ונמחל לו העונש, וכאדם שסרח במלך ופייסו ע"י הפרקליטין ומחל לו, אעפ"כ שולח דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך . . ועכשיו שאין לנו קרבן . . התענית הוא במקום קרבן כמ"ש בגמ' שיהא מיעוט חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך וכו' . . אכן מספר הצומות . . יפדה כולן בצדקה ערך ח"י ג"פ (ג' פולין) בעד כל יום", ראה פ"ב וג' שם באריכות⁶.



ב"ה' ו'בס"ד'

נכתב ע"י א' מחברי המערכת

בספר "על מנהגים ועל מקורותיהם" (להרה"ח ר' טוביה שיחי' בלוי) בעמ' רי"ג מתריע על אלו שכותבים בריש מכתביהם והדומה "בס"ד' במקום 'ב"ה' או 'בעזה"י', ובלשונו: "... בפתיחה שחודשה על ידי חדשים מקרוב באו: "בס"ד" באיצטלא של חומרא כביכול", "כמנהג החדש של יצירת תחליף של בס"ד שהוא מנהג חדש לגמרי שלא היה נהוג כלל בדור הקודם לכתוב בראש מכתב".

ולפלא הכי גדול, שהרי כל ספרי דרושי רבותינו נשיאנו מלאים מביטוי זה לפני התחלת הדרוש, החל מאדה"ז ועד לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, וכפי שרואים ב'פנתח דבר' למאמרים המוגהים (שכידוע, גם הם עברו הגהת כ"ק אדמו"ר), אשר תחילתו הוא בביטוי 'בס"ד'.

ואף ש"ל שכוונת המחבר הנ"ל הוא ב'פתיחת מכתבים" (כל' בכותרת), "לכתוב בראש המכתב", היינו שמתריע אודות כתיבת 'בס"ד' במכתבים (וצ"ע הטעם לחלק, וראה לקמן חצאי ריבוע), וכפי שאכן רואים בנוהג כ"ק אדמו"ר אשר נוהג להתחיל במכתביו ב'ב"ה', וכן אצל שאר רבותינו נשיאנו,

מ"מ לא היה לו לבטל הביטוי ד'בס"ד' לגמרי, אף במכתבים, ובפרט לא בלשונות קשים נגד זה, "בפתיחה שחודשה על ידי חדשים מקרוב באו: "בס"ד" באיצטלא של חומרא כביכול", "כמנהג החדש של יצירת תחליף של בס"ד שהוא מנהג חדש לגמרי שלא היה נהוג כלל בדור הקודם לכתוב בראש מכתב", וכה"ג.

[ומדאתינו להכי, יש לעיין הטעם שרבותינו נשיאנו כתבו (באופן כללי וע"ד הרגיל) "ב"ה" באגרותיהם ו"בס"ד" בדרושים;

5) ואף שבתניא שם מדובר ב"אדם (שעבר עבירה ו) נתחייב מיתה למקום", מ"מ (נוסף לזה שהענין דלחוק הקשר והחבל עם הקב"ה הוא בכל חבל אפי' הדקים ביותר, הנה בנוסף לזה) הרי (לכאורה) תוכן הענין ד"חבל הנפסק וחוזר וקושרו, שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל" ולכן "אם היה רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים.. שייך גם לענינו, שבפשטות ע"י העדר הלימוד נעשה איזה חלישות, וע"י "לימוד השיעור הוא פעמיים" מחזק (יותר מ)מה שנחלש, כמו "החבל הנפסק וחוזר וקושרו, שבמקום הקשר הוא כפול ומכופל". ויש להעיר מלקו"ש ח"כ הוספות/ש"פ מטו"מ, ש"מ מנ"א תשמ"ו, אות ז' "בעיקר זיינען די שיעורי חת"ת נוגע לחיי נפשו".

6) ויל"ע לפ"ז מה"ע ד"ב"פ ח"י מטבעות" בנוגע לתיקון זה, שהרי השואל חיסר יום אחד בלבד, וא"כ מה"ע ד"ב"פ ח"י" ליום אחד.

דלכאורה אין לומר שהוא מטעם דלהחמיר שלא יהא שם ה' (אפי' שם ה' שבר"ת) מתגלגל ומתבזה ונמצא מתחלל, שהרי א"כ היה צ"ל להיפק, שבמכתבים, שבאופן כללי מיועדים לשליחה למרחקים ומטבע הדברים מתגלגלים וקרוב הדבר שיתחלל שם ה' שבתוכם, דוקא בהם יכתבו "בס"ד". משא"כ כתבי תורה ודרושי חסידות, שהאדם נזהר בהם לשמורם יותר מאשר מכתבים, אפשר לכתוב "ב"ה", כי אין חשש הנ"ל.

ואולי אפשר לחלק, שאצל רבותינו נשיאנו שאני, כי ידוע גודל ועוצם החביבות אצל החסידים באגרות רבותיהם ומסתבר שישמרו עליהם בעינא פקחא ושמירה מעולה. ולאידך גיסא, כתבי ודרושי חסידות היה דבר שאינו מצוי כ"כ בכל מקום ומקום וממילא מסתבר שהיו לוקחים כתבים איתם עמם לכל מחוז חפצם.

ואם נכון חילוק זה (שבאופן כללי הוא רק בנוגע רבותינו נשיאנו), קשה עוד על הרב הנ"ל, כי דוקא במכתבים יש לכתוב "בס"ד".

אך כ"ו לכאורה אינו, כי י"ל שהטעם (בפשטות) שבדרושים כתבו "בס"ד", אינו כדי להחמיר ולהזהר שלא יהא שם ה' מתגלגל ומתחלל, אפי' שם ה' שבר"ת, אלא כי "בס"ד" ("בסייעתא דשמיא") זהו כבקשת (וכה"ג) סיוע מן השמים. ולכן על כתיבת דרוש או חידוש (ובפרט בתורה ובמיוחד פנימיות התורה) מסתבר לכתוב "בס"ד". משא"כ במכתבים י"ל שכתבים "ב"ה" כדי להזכיר שם שמים, כי "שם שמים שגור בפי כל", ובכל דבר בני יודעים ומרגישים שהוא בא למעלה מהטבעי, ו"אתה קדוש יושב תהילות ישראל" – "דער כביכול זיצט אויף די אידישע לויבונגען וואס אידן לויבן עם ב"ה פאר דעם געזונט און פרנסה וואס ער ב"ה גיט זיי"².

ויש להעיר מכת"ק של כ"ק רבינו³ (מובא למטה) על פרסומת של עשרת הדברות שעמדה להתפרסם בהעיתונות ובו מעיר שיש לשנות ה"ב"ה" ל"בס"ד".

[ולכאורה משמע מכאן שהטעם הוא (להחמיר?) שלא יהא שם ה' מתחלל, שהרי זהו אכן מודעה שהדפיסו לפרסומת וכו'].



(1) ראה לקו"ש חט"ו חנוכה א, אות ז' ובהמצויין שם הערות 31-30. לקו"ש ח"ו, פורים. ובכ"מ.
 (2) ראה לקו"ש ח"ו קדושים א.
 (3) נעתק משבועון 'כפר חב"ד' גליון 1607, ד' סיון תשע"ה, ע' 28.



הוספות



”יעשה כאו”א כל התלוי בו לביסוס והתרחבות תו”א, מתוך קבלת עול כ”ק מו”ח אדמו”ר”

מענה כ”ק אדמו”ר (מישנת הקהלה - תשכ”ז) להרה”ח ר’ יעקב יהודה ע”ה העכט,
בו העניק לו שליחות לבקר במוסדות חב”ד בארה”ק ולהתוועד עמהם.

בסעיפים 3 ו-4 ניתן לראות את היוקר והחשיבות הגדולה של רבינו לישיבת תו”א.

והיא שיהיה מנהיג דהתועדות של קדושים תמידי-המשל התועדות באהמ”ש: (אצטור
- בימה ע”א ציטת לעומת (ע”פ) גהמסוד פהתועדות אצל התועדות: (אצטור)
המפגש שפגש וסידרתו דומה ע”פ התקדים ס’ אלתות דפגש (קמח)
על תלת דאור ורית גת, (אמתה מה) קמח ולי, הנשבעים העל”מין וזה (הה) (אצטור)
נרבה אצטור וסיבת אפואו עתה: שיתבות חנה אפואו וזהו (עמל) אצטור אצטור דקיי
בשם הקמח, (חל השנים הקמח) וענה פלוג אה”ל ש הלאו דו אצטור זה התיקנות

הוא ויתן קמח עול פג אור אצטור (הקמח) (חל) ויתן אצטור וזהו (הה) (אצטור)
אזה, ויתן ע”פ זה-האצטור אצטור וזהו (הה) (אצטור) (כפשוטו) (אצטור) (אצטור)
זהו יגרע (חל) דפג אצטור דמג יגרו יגרו יגרו (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור)

זהו וזהו אצטור ע”פ הקמח (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור)
אצטור (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור)
האצטור (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור)
(אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור) (אצטור)

המהשקה שקיבל בהתועדות ש”פ [= שבת פרשת] קדושים תהיו - המשך ההתועדות דאחש”פ
[= דאחרון של פסח]: למסור - **ביחד עם** מסירת נקודות (עכ”פ [= על כל פנים]) מהמדובר בהתועדות
- מתוך התועדות: (1) לעולים החדשים שבכ[פר] חב”ד וסביבותי **ביחד עם כל** התושבים שי’.

(2) תו”ת דחב”ד **ביחד עם** תו”ת דלוד וקרית גת).

(3) לתו”א [= לתורת אמת] הת’, הר”מ ור”י, המשפיעים המשגיחים וההנהלה). ולמסור נקודה מיוחדת
ושייכת לכאו”א [= לכל אחד ואחד] מהנ”ל: שתקותי חזקה שמכאן ולהבא (מתחיל מזמן לימודים
דקייך דשנת הקהל זו, ובכל השנים הבע”ל [= הבאים עלינו לטובה]) יעשה כאו”א מהנ”ל כל התלוי
בו לביסוס והתרחבות תו”א, מתוך קבלת עול כ”ק מו”ח אדמו”ר (הבעה”ב [= הבעל הבית] של תו”א)
ומתוך מסירה ונתינה המתאימות לזה, וביחד עם זה - מתוך שמחה ומרץ גדול - כדרוש כ”ז [= כל
זה] בהתחלת הבנין החדש (כפשוטו, וגם - ברוחניות) ולא יוגרע כלל בכ”ז [= בכל זה] אפילו באם יהיו
או ישנם טענות ותערומות למי שהוא. וזהו טובתם בזה ובבא. ומיוסד על הפס”ד [= הפסק-דין] דזכין
לאדם שלא בפניו - הנני מוסר כ”ז עה”צ של כ”ק מו”ח אדמו”ר.

(4) לתלמידי תו”ת שנבחרו עתה לנסוע וללמוד בתו”א בתור שלוחי להיות ת’ תו”א ולעשות גם הם
כל התלוי בהם להרחבתה וכו’ (ושהנהלת תו”א בודאי תודיעני שמוותיהם (בצירוף שם האם דכאו”א)
בהקדם להזכירם עה”צ לברכה מיוחדת].

תפקידם המיוחד של תלמידי תורת אמת

משיחת כ"ז ניסן ה'תש"ל. (חלק הוגה - באידיש)

להת' שי' החוזרים לאה"ק ת"ו, בחדרו הק'

אתם עומדים כעת לעלות חזרה לאה"ק לאחר הזמן ששהיתם בחו"ל, לכן כפי שהגמרא אומרת "בתרי מנייהו", ז"א שני פעמים ככה, וכפי שהחסידות מבארת פירוש "כפליים לתושייה" שאין הפרוש בדיוק שני פעמים, אלה שזהו עניין שלא בערך, רק מצד טעם מסוים נקרא בשם כפליים.

לכל לראש זה מובן, בהנוגע ללימוד התורה, שזה הרי היה ההיתר לצאת לחו"ל, "ומאחר שגדול לימוד תורה שהלימוד מביא לידי מעשה", אז כך הוא גם בהנוגע למעשה שיוצא מלימוד התורה.

שהעניין של תורה זה "מים חיים" שיבואו ויתווספו עוד לתלמידים, ולימוד התורה יתפשט יותר עד במקומות כאלה שנקראים "חוצה".

ולכל לראש, עבודתכם בחזרה לארץ, היא לדאוג לבנות את ישיבות חב"ד – במקומות הללו שתמשיכו ללמוד בהם, שהם יגדלו יותר בין בכמות ובין באיכות. בכמות שיבואו ויתווספו עוד לתלמידים, וגם באיכות – בנוגע לביסוס וחיוזוק והתרחבות בסדרי הלימודים בכמות ובסדרי הלימודים באיכות.

אלו מכם שהגיעו משיבת "תורת אמת" וימשיכו בישיבת "תורת אמת" בירושלים יש להם תפקיד מיוחד: מאחר וזוהי ישיבה שקשורה עם ירושלים עיה"ק, הם צריכים להניח את עצמם עם הכוחות הגדולים ביותר ובמסירות נפש, שכל אחד יהיה דוגמא חיה איך צריכה להיראות ישיבת "תורת אמת", לכל לראש בנוגע לדבר שנראה ישר לעיניים – שמירת סדרי הלימודים.

ועד"ז בנוגע לשאר העניינים: התמדה ושקידה אליבא דנפשי' בלימוד הנגלה, בלימוד החסידות, בעבודת התפילה ובכל העניינים.

אפילו העניינים שתלויים עם ראשי הישיבה, או למשגיחים או למשפיעים – צריך לראות שגם הם ישמרו על כל סדרי הלימודים, ובשעה שהם יראו שהתלמידים דורשים זאת וודאי שגם הם יקפידו יותר בדבר.

וגם לראות (כאמור לעיל) שיבואו ויתווספו כמה שיותר תלמידים.

ומאחר וכל זה הוא דבר נחוץ ביותר, וזהו זכות הרבים, הדבר וודאי שזכות הרבים מסייעתם.

ובשעה שכל אחד מכם ייעשה במסירה ונתינה הוא יראה פרי טוב בעמלו – ששייבת "תורת אמת" תיבנה שלא בערך – כמה טוב שהיה עד עתה זה יהיה שלא בערך יותר.

עד"ז גם אלו שחזרו לקריית גת. שאם רק תהיה הסכמה של ההנהלות באה"ק יהיה טוב שרובם יהיו בשייבת "תורת אמת" וכמה בחורים בקריית גת (זה לא כ"כ נוגע בשייבה אשר נמצאת בכפר חב"ד).

וכאמור לעיל שכל אחד ייקח על עצמו תפקיד חד כדי לבסס ולהרחיב בין בעומק ובין בהתרחבות גדולה ובאורך את ישיבת "תורת אמת" בכל פרטי, ועד"ז בנוגע לישיבת קריית גת, אלא ששייבת "תורת אמת" בפרט מצד זה שהיא נמצאת בירושלים.

יש גם לעסוק שם במבצע תפילין, אבל רק בזמנים ובאופנים שלא יפגעו בהתמדה ושקידה על ענייני הישיבה שזהו העיקר ולכל לראש אצלכם.

* * *

- פרסום ראשון -

מכתב מופלא בפרסום ראשון מאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ
 ככל הנראה למנהל הרוחני והמשפיע הנודע דישיבתנו בימים ההם,
 הרה"ח וכו' הרב אלתר שימחוביץ' ע"ה,
 בו מתעניין בפרטיות אודות לימוד הנגלה בישיבת תורת אמת

ב"ה, י"ב אדר"ר, חצר"ח
 פערבטאלדסדארף

ידידי כר"ח אי"א מוהר"א
 ש'.

שלום וכרכה!

במענה על כתבו מחלישות בריאותו, ישלח
 לו השי"ת רפואה ויחזקהו ויאמצהו בגו"ר.
 אתענין לדעת איך הוא מצב לימוד הנגלה
 בישיבת תו"א, פשוט אם הוא על הגובה הראוי לישיבה
 גדולה או שהוא רק על דרך המיצוע, אם הרא"י
 הוא למדן ואם נותן עצמו על הגדת השיעור, כלומר
 אם מכין עצמו חחלה ואם משתדל בעת אמירת השיעור
 לומר בשפה ברורה ויבינו התלמידים שי' ומי פוחז
 את התלמידים שי' וכללו של דבר צי קען א תלמיד
 שטייגען אין לערנען, ויזאיל להודיעני בהקדם.
 וזאת למודעי אשר אדיר חפצי שלימוד
 הנגלה בישיבת תו"א יצ"ו יהי' על גובה הראוי
 לישיבה גדולה באיכות, והשי"ת יהי' בעזרם בגו"ר.

ידידו הדו"ש ומברכו. *Shofar*

מכתב כ"ק אדמו"ר מהורי"צ להרה"ג וכו' הרב אברהם גולדברג ע"ה
אודות בנו הרה"ג הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

RABBI I. SCHNEERSOHN
OF LUBAWITZ
770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N. Y.
SLOCUM 6-2918

יוסף יצחק שניאורסאהן

ליובאוויטש

ב"ה ר"ת אלול, תש"ה

ברוקלין

ידידי הרה"ג הנכבד רו"ח אי"א מוה"ר אברהם שי
גולדברג

שלום וברכה!

במענה על מכתבו, נהניתי לשמוע אשר
בנו מר זלמן נחמיה שי"ה הצליח ת"ל בלימודו, יחזקו
השי"ת שיהי בריא אולם וישקוד בלימוד ובירוש,
והנני שולח לו מתנה סך חמשה ועשרים שקלים
להטבת בריאותו. ובדבר הנכבדות עבור בתם תחיי
נכון שיתיישב עם הרה"ג בעל חזון איש שליט"א
ויעשה כהוראתו ויהי להצלחה בגשמיות וברוחניות.
יחזק השי"ת את בריאותו ואת בריאות ב"ב
יחיו ויתן לו פרנסה טובה, והנני מברך את כולם
בברכת כתיבה ומתימה טובה בגשמיות וברוחניות.
חוק מהמתנה לבנו שי"ה הנ"ל הנני שולח
לידידי שי"טן עשרים וחמשה שקלים לצרכיו הפרטיים.

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

מזכיר

* הגרז"נ גולדברג שליט"א הוא ידיד ישיבתנו הק' וראה חידושו לעיל עמ' 223

לזכות

ההנהלה דישיבתנו הק'

הרה"ח אברהם יואל שיחי' לפידות
ראש הישיבה

הרה"ח יעקב שיחי' אורנשטיין
הרה"ח יחיאל יוסף שיחי' לסקר
משגיחים בישיבה

הרה"ח שניאור מרדכי שיחי' אייזנמן
הרה"ח חיים שלום שיחי' דייטש
הרה"ח יצחק מאיר שיחי' סגל
הרה"ח יוסף צבי שיחי' צירקוס
רמי"ם בישיבה

הרה"ח יוסף יצחק שיחי' אופן
הרה"ח יוסף יצחק שיחי' גלובסקי
הרה"ח שניאור מרדכי שיחי' כהן
הרה"ח שמואל שיחי' פרסמן
הרה"ח אלימלך שיחי' פרקש
משפיעים בישיבה

הרה"ח יחיאל מיכל שיחי' הניג
נו"נ בישיבה

לזכות

ההנהלה הגשמית דישיבתנו

ובראשם

איש חי רב פעלים עוסק בצ"צ

מסור ונתון בלב ונפש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח הרב יהושע שיחי' יוזביץ

מנכ"ל

מוסדות תורת אמת וצמח צדק

והרה"ח הרב ישכר דוב שיחי' ולס

ממנהלי מוסדות תורת אמת וצמח צדק

על התמסרותם בגוף ונפש

עבור התפתחות המוסדות בכלל וישיבתנו בפרט

ויה"ר שימשיכו להתעסק ב'הרחבת המלוכה' דכ"ק אדמו"ר

מתוך הצלחה ובריאות נכונה לאריכות ימים ושנים טובות

נדפס ע"י ולזכות
התלמידים השלוחים לישיבה גדולה תורת אמת
דשנת תשע"ה

הת' חיים יעקב ליפא הלוי שיח' בירמאן

הת' יהושע שיח' בלאזענשטיין

הת' שמואל שיח' גלזכובסקי

הת' חנינא דוד שיח' גרינבלאט

הת' מנחם מענדל שיח' לאזאר

הת' מנחם מענדל שיח' קאנטאר



להצלחה בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
לזכות לכוון ולבצע רצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולגרום נח"ר לכ"ק תמיד כל הימים
מתוך בריאות נכונה ושמחה וטוב לבב

לזכות

התלמידים השלוחים לישיבה גדולה תורת אמת

לשנת תשע"ו

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

הת' מנחם מענדל שיחי' גארמאן

הת' מנחם מענדל שיחי' זאיאנץ

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כהן

הת' צבי לייב הלוי שיחי' לוין

הת' נפתלי צבי יהודה שיחי' רייניץ



להצלחה במילוי שליחותם

בלימוד התורה ובהפצת המעיינות

לזכות לכוון ולבצע רצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולגרום נח"ר לכ"ק תמיד כל הימים

מתוך בריאות נכונה ושמחה וטוב לבב

לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' אברהם יעקב ב"ר חיים מרדכי ע"ה

גלובסקי

נלב"ע כ"ה תשרי תשנ"ו



לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' חיים אליהו ב"ר אליעזר ע"ה

מישולובין

נלב"ע כ"ט סיון תשל"ב



הוקדש ע"י נכדם

הת' השליח שמואל שיח' גלובסקי

לע"נ

הרה"ח ר' יהודה אריה ב"ר אברהם אבא ע"ה

בלאזענשטיין

נלב"ע ל' כסלו תשנ"ו



לע"נ

מרת

אסתר ב"ר משה

בלאזענשטיין

נלב"ע מוצאי יוהכ"פ תשס"ד



לע"נ

מרת

מרים ב"ר חיים יעקב ע"ה

דלפין

נלב"ע י"א ניסן תשס"ו



הוקדש ע"י נכדם

הת' השליח יהושע שיח' בלאזענשטיין

לע"נ

הרה"ג אברהם יצחק

ב"ר נתן ע"ה



ולזכות בנו

הרה"ח אליהו שיחי

בן רחל נעמי

לברכה והצלחה בכל מעשי ידיו בגשמיות וברוחניות

מתוך בריאות נכונה לאריכות ימים ושנים טובות

לע"נ

ר' יהושע ב"ר יחיא ע"ה
נלב"ע כ"א שבט תשע"ה



הוקדש ע"י נכדו
הת' ראובן שיח' טימסיט



לע"נ

הרה"ח השליח
הרב אהרן אליעזר ב"ר יהושע העשיל ע"ה
צייטלין
משלוחי הרבי לאוסטרליה ולאחר מכן לארה"ק
יו"ר גני חב"ד צפת
נעים ונחמד אהוב על הבריות
נזדכך ביסורים
נלב"ע ב' מר-חשון תשע"ו

לזכות

הרה"ח השליח

הרב מנחם מענדל שיח'י

וזוגתו מרת רחל בילא שתח'י

גלובסקי

להצלחה בכל מעשי ידיהם

ובקיום השליחות להכין את העיר רחובות

לקבלת פני משיח צדקנו



לזכות

הרה"ח השליח

הרב צבי יחיאל שיח'י

וזוגתו מרת שטערנא שרה שתח'י

גרינבלאט

להצלחה בכל מעשי ידיהם

ובקיום השליחות להכין את מדינת ארגניטנה

לקבלת פני משיח צדקנו



מוקדש ע"י בניהם

התלמידים השלוחים לישיבה גדולה תורת אמת - תשע"ה

לזכות

הרה"ח השליח

הרב שלמה דובער פנחס שיח'י

וזוגתו מרת חנה שתח'י

לאזאר

להצלחה בכל מעשי ידיהם

ובקיום השליחות להכין את מדינת רוסיה

וחבר-העמים

לקבלת פני משיח צדקנו



לזכות

הרה"ח השליח

הרב יוסף חיים שיח'י

וזוגתו מרת נחמה דינה שתח'י

קאנטאר

להצלחה בכל מעשי ידיהם

ובקיום השליחות להכין את מדינת תאילנד

לקבלת פני משיח צדקנו



מוקדש ע"י בניהם

התלמידים השלוחים לישיבה גדולה תורת אמת - תשע"ה

לזכות

מרת

רחל בת אסתר

לרפואה שלימה וקרובה בכל אבריה וגידיה

ולאריכות ימים ושנים טובות



הוקדש

ע"י בנה אשר בן רחל לוק

להצלחה בכל מעשי ידיו

בגשמיות וברוחניות



לזכות הילד

אלעד בן איילה

לרפואה שלימה בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו

ולאריכות ימים ושנים טובות



לזכות הילד

נבו יעקב חי בן חן

לרפואה שלימה למעלה מדרך הטבע

בקרוב ממש ולאריכות ימים ושנים טובות

לזכות
תלמידי התמימים
דישיבתינו הק'
להצלחה במילוי שליחותם
בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
ובתפקידם להיות נרות להאיר חשכת הגלות
ולהכין את העולם כולו לקבלת פני משיח צדקנו
בפועל ממש