

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון ב [א'רג]

ש"פ נח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושנים לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ נח
גליון ב [א'רג]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 מתי התחילו להתפלל על הגאולה
הרב שלום צירקיןד
- 8 הרמב"ם אינו מביא בס' הי"ד אלא הלכות שבזה"ז או לעת"ל (גליון)
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- 20..... מסי"נ דעקידה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 24..... עניין התשובה בר"ה
הת' מנחם מענדל מינצברג
- 26..... קרני חגבים
הרב לוי יצחק ראסקין
- 27..... ליקוי המאורות - ישבו בחושך או הושיבם בחושך
הרב מנחם מענדל שוחאט

נגלה

- 29..... מסירת נפש להפקד בדבר ישועה ורחמים
הרב שבתי אשר טיאר
- 32..... מצוה הבאה בעבירה
הרב שמואל יצחק מלוב
- 39..... לפני עור לא תתן מכשול - לשי' התוס' והראשונים
הת' מנחם מענדל פרידמאן

- 41.....הערה בענין יקנה"ז.....
הרב מאיר צירקין
- 42....."הסוכה מערבת".....
הרב לוי יצחק ראסקין

חסידות

- 48.....דיוק בלשון "מעמקים".....
הרב יעקב ליב אלטיין
- 49.....כמה הערות קצרות בעניני חסידות.....
הרב משה מרקוביץ

רמב"ם

- 51.....גירות של נשי שלמה ושמשון.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 57...לא הבדיל בתפילה ואחר שבירך המוציא על הפת נזכר שעדיין לא הבדיל על הכוס...
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 59.....טעות בקריאת התורה.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 61.....בענין חיוב סוכה כשמספר עם חבירו.....
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 65.....דברים שנוהגים לאכול בראש השנה למנהג חב"ד (גליון).....
הרב מרדכי מינצברג
- 67.....זמן התחלת אבילות למי ששלח מת לאר"י ורואה את הלויה דרך מסך.....
הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס
- 70.....תפילין של ראש באמצע מומש.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 71.....מדוע אין צריך לבדוק ארבעת המינים קודם הברכה.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

72..... סוכה ולולב - איזה מהם היא יותר מצווה שבגופו - חובת הגוף
הרב משה רבינוביץ

פשוטו של מקרא

77..... "ולבהמת הארץ"
הרב יוסף שמחה גינזבורג
78..... בענין מזה שפרש"י ש"הולך על ארבע - זה עקרב"
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
79..... האם הי' המבול בארץ ישראל ובאמעריקא
הרב חיים רפפורט

שונות

88..... דרגת "צדיק" בתניא, ובנועם אלימלך
הרב אליהו מטוסוב
91..... "על הסלע הק' ויצאו מים"
הרב מנחם מענדל רייצס
92..... מ"מ בתניא למאמר "אוי לבשר שלא נתייגע ביראה"
הרב יוסף שמחה גינזבורג

התנצלות המערכת

מחמת ריבוי ההערות שהגיע אלינו, מצטערים אנו שלא עלה בידינו להכניס חלק חשוב של ההערות מהכותבים החשובים שיחיו ויודפסו בעז"ה בגליון הבא.
ועם הכותבים והקוראים הסליחה.

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וירא תשפ"ב

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', י"ד חשוון תשפ"ב

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די

קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת: 639 Eastern Parkway, Apt 3F
Brooklyn, New York, 11213, USA

עניני משיח וגאולה

מתי התחילו להתפלל על הגאולה

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

א. ידוע ומפורסם, שהבקשה על הגאולה הוא א' מהדברים המרכזיים של כל התפילות שלנו. אמנם יש לעיין מתי התחילו להתפלל על הגאולה, ובפרט התפילה על ביאתו באופן של "מהרה תצמיח".

והנה ענין הבקשה והציפי' לביאת המשיח מצינו כבר קודם מ"ת, כדמצינו אצל יעקב אבינו¹, וכן אצל משה רבינו². וכן אח"כ, בזמן דוד המלך, הרי כו"כ מזמורים שבספר תהלים נאמרו על אריכות הגלות³ ובקשת החשת הגאולה. וכוונתו הי' לא רק על העתיד, אלא גם על זמנו, כמ"ש במק"א⁴ ש"הי' דוד צופה כל ימיו אולי יזכה בשיריו וזמריו ליעשות משיח".

וכן בזמן בית שני, כאשר התקינו נוסח קבוע לתפילת שמונה עשרה⁵, כבר התפללו על חזרת מלכות בית דוד, דהיינו על ביאת המשיח, כמבואר בכ"מ⁶.

ובפשטות נראה שגם אז התפללו בהלשון "את צמח דוד מהרה תצמיח" ו"לישועתך קוינו כל היום" וכיו"ב. (ועכ"פ מובן בפשטות שלאחרי זמן החורבן בית שני כבר התפללו בנוסח זה).

ב. אמנם יש להקשות על זה⁷, שהרי לכמה שיטות, לאחר חורבן הבית הי' זמן

(1) ראה ב"ר צח, יד עה"פ (בראשית מט, יח) לישועתך קוית' ה', וראה גם תרגום יונתן וירושלמי שם. וידוע המבואר בחסידות בדרושי פ' וישלח שיעקב מצ"ע הי' כבר מוכן למשיח וכו'.

(2) שביקש (שמות ד, ג) שלח נא ביד תשלח (ראה מדרש לקח טוב עה"פ, והנסמן בלקו"ש חי"א ע' 8).

(3) ראה גיטין נו, ב, (מלמד שהראהו הקב"ה לדוד חורבן בית ראשון וחורבן בית שני ...).

(4) רמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ב פ"ז. וראה גם עמק המלך שער טז (שער רישא דו"א) סוף פ"ב. שם פמ"ג. ולהעיר מרש"י פ' לך טו, יא.

(5) כמבואר ברמב"ם ריש הל' תפילה.

(6) ראה שו"ת הלכות קטנות ח"א סי' קפו. בית אלקים להמבי"ט שער היסודות פס"א. מחזיק ברכה (להחיד"א) סי' מח אות א'. שו"ת חת"ס ח"ו סי' פ"ד. וראה מדרש תהלים מזמור יז (וכעין זה ברד"ק סוף שמואל ב) "התקינו חסידים הראשונים" ע"ש. וע"ע גלין תשמ"א ע' 11 ואילך. (ולהעיר גם מתפילת כה"ג ביום הכיפורים, יומא נג, ב: לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה. רמב"ם הלכות עבודת יוהכ"פ סוף"ג). ולגבי ברכת ולירושלים עירך, ראה שלחן הטהור להרה"צ מקאמארנא סי' קיח ס"ו. ואכ"מ.

(7) באגרות משה ח"ח ע' פ"ה כותב "ואלו השנים שאיתא בסנהדרין צ"ז ע"א (=שם: שני אלפים שנה ימות המשיח. וראה יד רמה שם. וכנראה עיקר כוונתו הוא למ"ש שם ע"ב "עד הכא לא תיסתכי ליה מכאן ואילך

מסויים שאז לא הי' באפשר להיות ביאת המשיח⁸, וא"כ איך התפללו אז על ביאת המשיח (שהרי ענין התפילה הוא מפני שזוהו צרכיו של האדם, ופשיטא שאינו מתפלל על דבר שמונח אצלו בפשיטות שאי אפשר שיקרה בשום אופן עד לאחר כמה מאות שנה), ובפרט איך אפשר לומר שהתפללו בלשון "מהרה תצמיח" וכיו"ב?

[ואע"פ שכו"כ דיעות פליגי על זה⁹, וכדמוכח מפשטות לשון המדרש הידוע¹⁰ שבו ביום שנחרב הבית¹¹ נולד מושיען של ישראל, שמזה מובן שביאת המשיח הי' אפשרי כבר אז¹², וגם אלו הסוברים שאכן הי' זמן קבוע שבו לא הי' יכול להיות ביאת משיח, הרי כמה מהם סוברים¹³ שהי' הדבר אפשר שישתנה ע"י זכות גדול, מ"מ אכתי צ"ב לאלו הסוברים שלא הי' אפשר שמשיח יבוא אז, א"כ מהו ענין התפילה על ביאת המשיח אז].

ג. ולכא' נקודת הביאור בכ"ז, הוא בהקדם שאלה כללית יותר: ע"פ המבואר

איסתכי ליה"ע"ש) שלא הי' להם לצפות על ביאת המשיח, פשוט שאלו שסביר כן לא אמרו לשונות אלו דבקרב בימינו וכדומה. אבל אחר שעברו שנים ההם שפיר אמרו, וכ"ש ששפיר אנן קאמרינן זה". ולענ"ד צע"ג לחדש ולומר שכמה מאות שנה אחר החורבן – שינו הנוסח.

8) בס' נצח ישראל (להמור"ל) פכ"ז משמע שביאת המשיח הי' אפשר רק מוזמן התחלת אלף החמישי, שהוא קע"ב שנה אחר חורבן הבית השני. והאברבנאל (ישועות משיחו, העין הראשון, פ"א) ס"ל שביאת המשיח הי' אפשרי רק כעבור ד' מאות שנה אחר החורבן. וי"א שזמן הגלות הוא אלף שנה (ראה שם הגדולים להחיד"א מערכת רבינו אלעזר בעל ס' הרוקת. ועד"ז בספרו פתח עינים על סנהדרין צח, א, ד"ה לאימת. הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות. וע"ע בס' הפדות והישועה (להרב שלום מנצורה מחכמי תימן) ע' נט ואילך ובהנמקן שם).

9) ראה בס' אמונת יהושע חלק א' סי' ט"ז שהאריך בזה. ס' הקץ פ"ו. ובכ"מ משמע שהגלות הי' אפ"ל רק יום א' (כפשוטו) ולא רק אלף שנה שהוא יומו של הקב"ה). ראה ירושלמי תענית פ"א סוף ה"א. אור החיים בלק כד, יז. וז"ח דף קפט. שמו"ר כה, יב. דברי תורה (להרה"צ ממונקאטש) מהדורה תניינא אות צד. ואכמ"ל). וראה צדקת הצדיק (מהדורת הר ברכה) ע' 29.

וכן משמע ממה שמצינו שכבר בזמן התנאים ציפו יום יום לביאת המשיח ולבנין ביהמ"ק, שיבנה בימיהם, כדמוכח מכ"מ בש"ס (ראה בס' ערכי תנאים ואמוראים (לר' יהודה ב"ר קלונימוס, רבו של הרוקת) ח"ב ע' תקלא-ב. וראה בקובץ מעלין בקודש גליון כז, ע' 41 ואילך בארוכה, מה שליקט מכ"מ מקומות). וכן משמע מפשטות לשונות הש"ס שהציפי' והתפילה לביאת המשיח במשך כל הדורות (גם בזמן התנאים וכו') הי' שיבוא במהרה בימינו (ראה אבות פ"ה מ"ב. מס' סופרים פי"ט, ט. סוכה נב, א. ועוד). וכן מובן ממאמר רב (סנהדרין צז, ב) כלו כל הקיצין וכו'. וכן מובן מהמעשה דריב"ל (סנהדרין צח, א) שכבר בזמנו אמר לו המשיח שיכול לבוא היום.

10) ראה ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד. איכה רבה א, נא. בראשית רבתי ע' 131. במדב"ר פי"ג ה' בסופו. אגדת בראשית פרק סז. מדרש איכה וזוטא נוסחא שני' קרוב לתחילתו.

11) י"א שזה הי' אחר חורבן בית ראשון, (ראה אגדת בראשית פס"ז. מהרש"א סנהדרין צח, ב, ד"ה שילה שמו. חסד לאברהם מעין ד' נהר לח). וי"א שזה הי' אחר חורבן בית המקדש השני, (ויכות הרמב"ן. יפה ענף על איכה רבה א, נא, ועד"ז בספרו יפה מראה על ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד. וכ"ה המשמעות בכמה משיחות הקודש, ראה לדוגמא תורת מנחם תשנ"א ח"ב ע' 101).

12) ראה לקו"ש חכ"ט ע' 14. תורת מנחם תש"ל ח"א ע' 295 הערה 113. תשד"מ ח"ג ע' 1912. ובכ"מ.

13) ראה שם הגדולים שם. שבט מישראל על תהלים קב, יד. דברי תורה מהדורה שביעאה אות נו. ועוד.

ש"שני אלפים ימות המשיח¹⁴", ושביאת המשיח הוא דוקא ב"אחרית הימים"¹⁵ וכו', מהו הפשר התקוה והבקשה במשך הדורות שחיו ריבוי זמן לפני¹⁶ על ביאת המשיח?

ולכאורה הביאור בזה, שאמיתית הענין של צפי' לביאת המשיח הוא שיהודי אינו יכול להשלים עם ענין הגלות, ולכן למרות שע"פ חשבונות של קדושה ושל תורה עדיין לא הגיע הזמן, מ"מ יהודי מצפה ומבקש ועושה כל שביכלתו שאעפ"כ תבוא משיח במהרה, (וע"ד תפילתו של משה תקט"ו תפילות בכדי שיכנס לארץ, שהטעם לזה הי' כדי שיהי' אז הגאולה השלימה, כמבואר בכ"מ¹⁶).

ואע"פ שיש חשבונות ע"פ תורה מתי יוכל לבוא משיח, מ"מ אמיתית התקוה והצפי' לביאת המשיח הוא שיבוא משיח באופן של אחישנה. ובאם היו בני ישראל זכאים באמת, היו יכולים לפעול שהגאולה תבוא כבר אז¹⁷. ואפילו לאלו השיטות שס"ל שהי' זמן שלא הי' באפשר להיות ביאת המשיח, צ"ל שאעפ"כ הי' התקוה והבקשה שהקב"ה יבטל גזירה זו וכו'¹⁸.

וזהו יסוד גדול בענין הצפי' לביאת המשיח, שאין זה תלוי בחשבונות מתי הוא הזמן של הגאולה, אלא העיקר הוא אחכה לו בכל יום שיבוא, הצפי' להענין של אחישנה¹⁹, שיבוא מהרה ובאופן של מיד. ובפרט שעכשיו כבר כלל כל הקיצין, וע"פ

(14) סנהדרין צז, א.

(15) ויחי מט, א. בלק כד, יד (וראה לקו"ש ח"ג ע' 88 ואילך). וראה רמב"ן בראשית ב, ג. ובכ"מ.

(16) ראה סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 729. ועוד.

(17) ראה זוהר חלק א' קמ, א, "חזר ואמר בתשובה יתקדם כלא, אמר רבי יהושע אי לאו דאמרת הכי, אחסינא פומין למצפי פורקנא כל יומא, דכתיב (ישעיה לג ו) חסן ישועות, מהו ישועות, אלו המצפים ישועות בכל יום", ע"ש. ועד"ז ראה זהר חדש בראשית (מדרש הנעלם) טז, ד, "בר בתקוף תשובה" ע"ש. וראה גם תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 196, 209, שההודעה ע"ד הגלות בתורה הי' בכדי שבנ"י יבטלו גזירה זו. ע"ש.

וזה שהגאולה הי' יכול לבוא קודם, מובן גם ממה שמצינו שאילו זכו הי' הגאולה השלימה כבר בזמן יציאת מצרים, (ראה פרש"י עה"פ בשלח טו, יז. מגלה עמוקות אופן קפה. ובכ"מ), או בזמן בנין ביהמ"ק השני (פרש"י עה"פ יחזקאל מג, יא, הובא בפתיחת התיו"ט למס' מדות). ועוד ידוע מה שאמרנו²⁰ (סנהדרין צד, א) שביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, (וראה מלבי"ם ישעי' יא, א, שתחלת האפשרות לביאת משיח באופן של אחישנה הי' בזמן חזקיהו, ע"ש). וגם לפני"ז ביקש הקב"ה לעשות רחבעם (בנו של שלמה) משיח, (ראה עשרה מאמרות מאמר אם כל חי ח"ג סימן י. וראה גם מאמר חקור דין ח"ד פרק יז. עמק המלך שער יד (שער קרית ארבע) פרק קיב). ואכ"מ..

(18) ולהעיר מב"ב עד, א, "הי' לך לומר מופר לך", ובמפרשים ע"ז.

(19) ראה בכ"מ שעיקר התפילה על הגאולה הוא על אחישנה דוקא: תורת משה (להחת"ס) עה"פ (בשלח יד, טו) מה תצעק אלי וגו'. עוד יוסף חי (לבעל הבן איש חי) על פרשת במדבר. עין אליהו על פסחים קיז, ב ד"ה אמר רבה. מלבי"ם על תהלים סוף מזמור קל. מגדל עז (מונרשיין) ע' תקב. ועוד.

ומ"ש בכ"מ שלאחישנה לא חיישינן (ראה לדוגמא פלתי יו"ד סוף קונטרס בית הבפק, ועוד מקומות) הרי א' מהביאורים בזה הוא (עי' היטב בשו"ת בית שערים או"ח סי' קמב) דתרי גוויני אחישנה איתא, ואלו שכתבו שלא חיישינן לאחישנה, אין הפשט שלא חוששים שמשיח יבוא כלל באופן דאחישנה ח"ו, אלא שלא יבוא

חשובות דתורה כבר הי' צ"ל הגאולה מזמן, שבוודאי ובוודאי שעכשיו צ"ל הענין של אחכה לו בכל יום שיבוא כפשוטו ממש.

ויה"ד שנזכה לביאת המשיח תומ"י ממש ובחסד וברחמים.

הרמב"ם אינו מביא בס' הי"ד אלא הלכות שבזה"ז או לעת"ל (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון הקודם א'רא, הביא הר' איב"ג מדברי האחרונים, שהרמב"ם מביא רק הלכות הנוהגות בזמנה"ז או ביממה"מ, אבל הלכות שאינן נוהגות בזמנה"ז וגם לא ביממה"מ, אין הרמב"ם מביאן.

והק' ע"ז ממ"ש בלקו"ש חכ"ד שופטים ב' (תחילת אות ו' ובהע' 69) שביממה"מ לא יהי' שייך חטא במזיד כמ"ש 'אעביר רוח הטומאה מן הארץ', שעפ"ז אי"מ, מדוע כתב הרמב"ם את כל דיני העונשים דחייבי מיתות ומלקות כו', כאשר בזמנה"ז – ודאי שאינם שייכים, ולפמ"ש בלקו"ש – אינם שייכים גם ביממה"מ.

וכתב לתרץ ע"פ דברי הצפיחית בדבש. ואח"כ כתב לתרץ עפמ"ש באגרות קודש (חי"ז ע' שנו) שבתקופה הראשונה דיממה"מ עדיין יהי' מציאות של בחירה, ועפ"ז כתב לבאר: "דאף דקמי שמיא גליא דלעת"ל לא יהי' שייך לעבור עבירה במזיד בפועל, אבל מכיון דעפ"י הלכה יש אפשרות לזה מצד בחירה, לכן הביא הרמב"ם כל דיני מזיד והעונשין וכו' כי מצד גדר ההלכה ישנם כל ענינים אלו",

כלומר, מ"ש בלקו"ש שביממה"מ לא יהי' שייך חטא במזיד – מדובר על המציאות כמו שיהי' למעשה, דהיינו ש'כלפי שמיא גליא' שלמעשה לא יהי' אז חטא במזיד; אבל ע"פ ההלכה ומשום ענין הבחירה, ודאי שגם אז יהי' שייך חטא במזיד, לכן כתב הרמב"ם כל דיני העונשים.

והנה דברים אלו נכוחים ומתקבלים, ונחזיק טובה למרא דשמעתתא שברר וליבן הענין וגם מזכה הקהל תמיד בביאוריו הנפלאים בכל עניני גאולה ומשיח.

ברם לפענ"ד הדברים צריכים לתוספת ביאור והבהרה – בשתי פרטים: ראשית הכול צריך להבין באר היטב את החילוק שבין 'הלכה' למעשה, שע"פ הלכה יוכלו לחטוא ושאעפ"כ למעשה לא יחטאו, דלכאורה הדברים קצת סותרים אחד לשני;

באופן פתאומי כ"כ לפני אליהו וכיו"ב. ובנוסף לזה, הנה בוודאי שעכשיו יש לצפות לביאת המשיח גם באופן של אחישנה ממש. ואכ"מ.

ושנית והוא העיקר, זה ש'כלפי שמיא גליא' שלא יחטא, אינו סיבה מספיקה לבאר את שלילת ענין החטא ביממה"מ, כי הנה ע"פ יסוד האמונה במשיח, על כרחך צריך לומר ששלילת החטא ביממה"מ יהי' גם מצד האדם וע"פ בחירתו, והיינו (כמ"ש להלן) ע"י הפעולה דמשיח עליו, ולא רק משום ד'כלפי שמיא גליא', א"כ צריך להבין באמת, איך יכולים להיות בטוחים שהאדם לא יחטא אז.

ב. לבאר הענין, יש להקדים את מ"ש בלקו"ש ח"ח בלק ב' (אות ח') במטרת ענינם של ב' הפרקים האחרונים ברמב"ם¹, שהם לבאר: 'מהו ענינו, גדרו ופעולתו ואופן התגלותו של משיח' וממילא 'מהו החיוב להאמין בו'.

בפרטיות יותר מבואר שם, שבב' פרקים אלו לא מופיע שום חידוש בענינים וגדרם דיממה"מ אם לא זה שמשיח יחזיר את שלימות קיום התומ"צ ויביא את שלימות פעולתו על מציאות העולם בדרך 'עולם כמנהגו נוהג', שע"פ דברים אלו (שבב' פרקים אלו לא מופיע שום חידוש לבד מפעולתו של משיח באופן ד'עולם כמנהגו נוהג') מתחייב את הנאמר לעיל במטרת ענינם של ב' פרקים אלו שהוא לבאר אופן פעולת המשיח ומהו החיוב להאמין בו, כי הרי זהו כל המבואר בב' פרקים אלו ותו לא מבואר בהם מידי.

ומובן, שדברים אלו הם גם היסוד לשיטת הרבי בסדר הסימנים על משיח, וכמ"ש בלקו"ש ח"ה ע' 149, וז"ל: לאחר ביאתו (דמשיח) ועל ידו תהיה קץ הגלות, ולאחרי זה – כמו שכתב הרמב"ם ברור ובדיוק – תתחיל האתחלתא דגאולה ולאחרי זה הגאולה האמיתית והשלימה, ולאחרי זה ועל-ידי משיח דוקא – קיבוץ גליות", ובהע' שם: "ראה (הל' מלכים ספי"א) פס"ד ברור בזה וז"ל "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' . . עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו'". (וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו. וראה גם התחלת הפרק שם),

כי מובן, שדברים אלו בסדר הסימנים, הם בהתאם לדברים שלעיל מלקו"ש ח"ח שכל ענין המשיח הוא רק להחזיר שלימות קיום התומ"צ ולהביא שלימות פעולתו על מציאות העולם, כי מדברים אלו בלקו"ש ח"ח מובן, שכל זמן שאין מציאות של משיח (דהיינו שאין מציאות של 'יעמוד מלך') אין מציאות של (קיום שאר הסימנים) שלימות בקיום התומ"צ, וממילא שאין מציאות של פעולה על העולם, וממילא שאין מציאות של גאולה.

דברים אלו גם מתאימים עם דברי החת"ס (יו"ד בסופו סי' שנו, מובא בלקו"ש ח"ח שם הע' 17) שהאומר כדעת רבי הלל שאין משיח לישראל אלא הקב"ה יגאלם,

1) בלקו"ש מדובר על פי"א דהל' מלכים, אבל בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו (אותיות א' ב' ו') כ"כ גם בנוגע לפי"ב, וכ"ה בהדרן תשמ"ט אות ג' בנוגע לב' הפרקים.

הוא כופר בכלל התורה, שנראה לומר שדברי החת"ס האלו הם עצמם דברי הרבי שלעיל מלקו"ש ח"ה וחי"ח, רק שהרבי מוסיף ומפרט בזה, שמשלימות האמונה במשיח, היא גם להאמין, שלא רק שהוא יביא הגאולה בכלל, אלא הגאולה עם כל פרטי' (כמפורש ומפורט בב' פרקים אלו) יבוא הכול רק על ידו. (ועי' כ"ז בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו).

ג. והנה המובא לעיל מלקו"ש חכ"ד שבימוה"מ לא יהי' שייך חטא במזיד, הנה כמבואר בגיליון שם (עפמ"ש בלקו"ש שם אות ו') ענין זה באמת מפורש ברמב"ם במ"ש: "באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו'", שמוכן, שבמצב כזה שלא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת ה' כו', לא יהי' שייך חטא במזיד².

אעפ"כ (כמ"ש בגיליון שם) מצאנו באחרונים שכתבו, שבתחילת ימוה"מ יהי' שייך חטא במזיד.

ונראה לומר בביאור דברי האחרונים, שמחלקים בין תחילת ימוה"מ כאשר פעולת המשיח תהי' רק על בני"י (ע"י קיום הסימנים ד'ויכוף' עד 'ובנה מקדש במקומו וקביץ נדחי ישראל') להמשך פעולתו אח"כ בהשפעה על אוה"ע עד להבאת שלימות התקופה ד'אותו הזמן', שבתחילת ימוה"מ כאשר פעולתו תהי' רק על בני"י – עדיין יהי' שייך חטא במזיד, אבל בתקופה ד'אותו הזמן' שאחרי פעולתו גם על אוה"ע – לא יהי' שייך חטא במזיד.

אעפ"כ, כמ"ש לעיל, שיטתו של הרבי אינו כן, אלא שגם בתחילת ימוה"מ לא יהי' שייך חטא במזיד.

ונראה לומר בשיטת הרבי ע"פ הנ"ל מלקו"ש חי"ח שכל עניני הגאולה יסתעפו רק ממציאות המשיח, שלפ"ז אין מקום לחלק בין תחילת פעולת המשיח להמשך פעולתו שאח"כ, כאשר הכול – הוא רק ממנו. לכן גם בתחילה כאשר פעולתו תהי' רק על בני"י, לא יהי' שייך חטא במזיד – אצל בני"י (ובפרט שכל פעולתו אח"כ על אוה"ע תהי' רק הסתעפות מפעולתו תחילה על בני"י), וכמו שיתבאר.

בכל אופן, זה ברור, שעפמ"ש לעיל שכל עניני ימוה"מ שבב' פרקים אלו ברמב"ם מסתעפים רק ממציאות המשיח, מובן, שזה שלא יהי' חטא במזיד 'באותו הזמן' (לפי דברי האחרונים, או גם בתחילת ימוה"מ לפי דברי הרבי), יסתעף הכול רק ממציאות

(2) משא"כ חטא בשוגג, שלפמ"ש בלקו"ש חכ"ד שם, לכאורה יתכן שיהי' גם ב'אותו הזמן' (משא"כ לפמ"ש בהדרן תנש"א שלהלן).

המשיח ופעולתו באופן ד'עולם כמנהגו נוהג'³, ולא בכוח ד'כלפי שמיא גליא'.

ד. לבאר הדברים, יש להקדים ולבאר איך שייך ע"פ הנהגה ד'עולם כמנהגו נוהג' שלא יהי' שייך חטא במזיד.

לבאר הדברים, יש להקדים את דברי האחרונים⁴, ש'בכל דור יש אחד הראוי להיות משיח, וכאשר יגיע הזמן, יתגלה אליו השי"ת'.

כי הנה לכאורה יש לומר, שמושג זה ד'משיח בכל דור', יסודו באגדות ומדרשי חז"ל (סנהדרין צ"ז ע"א וע"ב, איכ"ר פ"א נ"א, ועוד) אבל לא דוקא שמוחזק הוא להלכה. כי כמ"ש לעיל, ע"פ הלכה, מציאות המשיח מתחיל רק אחרי שמתקיים הסימן של 'יעמוד מלך', אבל כל זמן שלא נתקיים הסימן ד'יעמוד מלך', הרי ע"פ הלכה לכאורה, אין מושג של משיח כלל, גם לא מושג של 'ראוי להיות משיח'.

ברם מתוך עיון בדברי האחרונים ייראה שאינו כן, אלא מושג זה ד'משיח בכל דור' יסודו דוקא ברמב"ם. והוא ע"פ סדר הסימנים והשלבים הטבעיים שקבע הרמב"ם, שתחילה 'יעמוד מלך' ואח"כ 'ויכוף' ואח"כ 'וילחם', וכו'.

כי הנה במקורות בחז"ל (גמרא ומדרש כו') שלפני הרמב"ם, לא מצאנו⁵ מושג של שלבים בביאת המשיח בן דוד, ועאכו"כ לא מושג של שלבים טבעיים.

אדרבה, הגמ' בעירובין (מגב), אומרת שביאת המשיח תהי' פתאומית ביום אחד ומתוך הנהגה שלמעלה מהטבע לגמרי, וכמ"ש שם, שיום אחד לפני ביאתו – יבוא אלי' לבשר, ותיכף ומיד למחרתו בביאת המשיח בפועל – כבר יהיו 'כולם עבדים לישראל'. עוד זאת שם – שביאת המשיח תהי' למעלה מעשרה.

עוד זאת: מבואר באחרונים⁶, שע"פ המתבאר מחז"ל (מאמר רב בסנהדרין צז,ב, איכ"ר שם ועוד) מובן, שאין שום העדפה וקדימה בביאת המשיח מן החיים על ביאתו שמן המתים.

אשר מכ"ז מובן, שע"פ מהלכם של חז"ל, אין מקום להניח ולקבוע שיש תמיד אחד מן החיים שראוי ומוכן להיות המשיח כו', כאשר כל ענין ביאתו מלכתחילה היא למעלה מן הטבע והרי יתכן גם שיבוא מן המתים.

(3) בהדרן על הרמב"ם תנש"א מבאר שבהלכה זו ד'אותו הזמן' רמזו גם על הנהגה ניסית . ברם פשטות ההלכה מדברת בהנהגה טבעית כמ"ש בלקו"ש חכ"ז בחוקותי א' הע' 78, והרי המבואר בלקו"ש חכ"ד הוא ע"פ פשטות ההלכה, כדמוכח מזה גופא שמביא שם הלכה זו ד'באותו הזמן'.

(4) מובא בשיחות וירא (אות יד) וחי"ש (אות י"ג) תשנ"ב.

(5) עי' שו"ת תשובה מאהבה ח"א בסופו, שו"ת מהר"ם שיק יו"ד רי"ג.

(6) עי' יפה ענף על איכ"ר שם וביפה תואר על בראשית רבה כו,ג ד"ה אין, וכך מפורש בקרן אורה סוף מס' נזיר (סו,א), ועי' הגהות מהרש"ם לעירובין שם ד"ה מותר.

ברם כמ"ש האחרונים⁷, מדברי הרמב"ם שפוסק ראשית הכול כדעת שמואל שבימוה"מ יהי' 'עולם כמנהגו נוהג' וכן פוסק שיהי' סדר של שלבים בביאתו⁸, מסתבר ומתחייב בהכרח, שיש גם איזו מוכנות לקראת ביאתו בזמן הגלות שלפני ביאתו – ע"י אחד שראוי ומוכן לכך.

כ"ז – בדברי האחרונים. ברם בדברי הרבי אין הדבר צריך לפנינו כלל, כי שיטת הרבי מלכתחילה ובפשטות בכ"מ היא שביאת המשיח תהי' בהתאם עם שיטת הרמב"ם, דהיינו בהתאם עם הטבע, וממילא כדי שתהי' אפשרות על ביאתו בכל דור, בהכרח שיהי' אחד התמיד ראוי ומוכן לכך, וכמ"ש בלקו"ש חכ"ט ע' 14 אות ז' (ובהע' 62 שם) ובשיחת ואתחנן תנש"א הע' 93.

ה. ברם עוד זאת מצאנו בדברי הרבי, שכותב בפירוש שהרמב"ם כותב להלכה גם אודות ההכנה שלפני ביאת המשיח. עי' שיחת שופטים תנש"א סוף אות ט': "הרמב"ם כותב בספרו גם את ההלכות הנוגעות לימות המשיח, גם – ההקדמה לזה".

וכ"ה בלקו"ש ח"ל י"ט כסלו (סוף אות ב'), וז"ל: "מצינו כמה ענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צ"ל בנוגע לענינים העיקרי של ימות המשיח – "לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח. . אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה", שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" – שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא". ובהע' 29 שם: "וי"ל ההכרח "ליישר ישראל ולהכין לבם" למצב של ימוה"מ – כי בלי הכנה זו, הרי שינוי עצום כזה באופן פתאומי ה"ז בגדר ביטול "מנהגו של עולם", ולדעת הרמב"ם גם לימות המשיח "עולם כמנהגו נוהג".

יתירה מזו¹⁰ מצאנו בשיחת תזו"מ תנש"א (אות ח'), וז"ל: 'משיח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות' וכדאיתא בגמ' ש"אם משיח מאותן שחייך עכשיו ודאי היינו רבינו

7 עי' ספר שבט יהודה אות מ' בשם הרמב"ם. ביפה ענף לאיכ"ר שם (ד"ה והלא מקרא מלא) גורס 'מב"ן', וכוונתו לויכוח הרמב"ן (כתבי הרמב"ן ע' שטז ואילך), אך לכאורה אינו שם, ואכ"מ, וג"ל שצ"ל 'מב"ם' וכמפורש במקור, והכוונה להלכה ד'עמוד מלך'. ועי' חידושי החת"ס השלם לעירובין מ"ג, שמציין בזה ל'סוף הל' מלכים', וכתב המהדיר שהכוונה לפי"ב ה"ב, אך לכאורה גם שם אינו, ולכאורה הכוונה כנ"ל להלכה ד'עמוד מלך'.

8 יסודו של הרמב"ם מדברי חז"ל על משיח בן יוסף (עי' לקו"ש חל"ב ע' 184, וכ"ה בעבודה תמה שער ח', מובא בס' הליקוטים שברמב"ם מהדורת פרנקל סוף הל' מלכים) או בדברי המדרש שמשיח יהי' 'נגלה ונסתר' (לקו"ש ח"ט ע' 381), אעפ"כ ההגדרה בזה כשלבים ובמשיח בן דוד, הוא לכאורה מיוחד לרמב"ם.

9 עי' שיחת וישלח תשמ"ט (תו"מ ע' 446): "בשר ודם, שנמצא כבר בעוה"ז הגשמי, דמכיון ש"אחכה לו בכל יום שיבוא", עכצ"ל שמציאותו (נשמה בגוף) קיימת גם עתה".

10 כי בהנ"ל יש לומר שהמדובר (עכ"פ ברמב"ם) הוא על ימוה"מ עצמן אחרי ביאתו הראשונה וכהכנה לביאתו השני', אבל בשיחת תזו"מ ותשל"ח שלהלן מדובר מפורש על זמן הגלות שלפני תחילת ביאתו.

הקדוש" ובהע' 66 שם מביא מהרמב"ם, וז"ל: "וע"פ פס"ד הרמב"ם "ואם יעמוד מלך מבית דוד כו" – היינו שהוא כבר מלך". דהיינו, ש'כבר מלך' בזמן הגלות לפני ש'יעמוד כמלך'.

וכ"ה בשיחו"ק בלק תשל"ח אות כ"ג, וז"ל: "מזה יש הביאור גם בנוגע לזה שהרמב"ם מביא קץ באגרת הרמב"ם, שקץ זה הוא בערך בזמן הרמב"ם, ואעפ"כ רואים שכבר עבר המון זמן מאז, ומשיח עדיין לא בא? הרי הרמב"ם כבר ביאר, שאפי' מי שיש לו הסימנים הראשונים של משיח, הוא 'מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו' עם עוד פרטים שהרמב"ם כותב, עדיין יכול להיות שלא הגיע זמן הגאולה מצד סיבות שונות ומשונות. לכן בנוגע לזה שהרמב"ם כתב קץ באגרת שלו, לולי שהיו מתערכים בזה ענינים אחרים, הי' זה אמנם נהי' הק'ץ'. ועד"ו בנוגע לקץ דר' סעדי' גאון, ועד"ו עוד כמה קצים מגדו"י. . עד לקץ דאדה"ו. . שמצד סיבות שונות ומשונות עדיין לא הגיע אז הזמן על הגאולה" [שמובן, שמ"ש כאן בשיחה 'שהי' להם סימנים הראשונים של משיח 'מבית דוד הוגה בתורה כו"ו' הו"ע שכתוב בשיחה דתזו"מ, שיש בחינה ד'מלך' עוד בזמן הגלות לפני 'יעמוד מלך'].

ו. ברם העיקר בכ"ז הוא, שמפורש ומבואר בהרחבה בשיחת שופטים תנש"א (אות ח'), שרבנים מכל הדורות שמשו כ'שופטים' ו'יועצים' לבני קהילתם – כהכנה לקיום היעוד ד'השיבה שופטינו כו' ויועצינו כו" דימוה"מ, ומבאר שם (בתחילת האות), שיסוד הדברים לומר כן, הוא (כמ"ש לעיל בשיטת הרמב"ם) כי הגילוי דימוה"מ יהי' בהתאמה אל מציאות העולם (בסגנון השיחה שם: באופן ד'יועץ') וממילא מתחייב שיש גם הכנה מתאימה אל ימוה"מ בזמן הגלות שלפנ"כ.

וע"ש אות ט', שע"פ מהלך זו הם גם דברי הרמב"ם באגרת תימן ש'תחזור הנבואה לישראל. . ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח", ומבאר בשיחה, שנבואה זו תהי' אצל ה'ראוי להיות משיח' עוד בזמן הגלות שלפני ביאתו (בלשון השיחה: "הנבואה שתהי' אצל משיח צדקנו. . ובכל דור ודור ישנו אחד הראוי לזה") כהכנה לשלימות הנבואה שלו שאחרי ביאתו. עוד מבואר שם, שיש אצל ה'ראוי להיות משיח' גם משלימות המעלה ד'שופט' (כתור שליחותם של בי"ד הראשונים) בכל שנות הגלות שלפני ימוה"מ, עד (כמ"ש שם באות י"א) שכבר בזמן הגלות יש התוקף המובן לכל א' ש'יחיד ורבים הלכה כרבים – כדעת ה"שופטיך" ו"יועציך" – רבים", דהיינו, שכבר בזמן הגלות, יש הכנה מתאימה בשלימות המושלמת לגמרי ל"השיבה שופטינו כן' ויועצינו כו" דימוה"מ.

ושם באות י"ב מסכם הדברים – בסגנון לשון הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ט) – ש'מיסודי הדת' הוא ש'יש שופט ונביא בכל דור' (תמיד ובכל מקום ישנו גילוי אלקות למטה) כהכנה להתגלות בזה בימוה"מ.

ז. והנה בנוגע לדברים אלו – ש'מיסודי הדת' הוא שיש שופט ונביא בכל דור – יש להעיר, ששיטה זו לתלות ענינים כאלו ב'מיסודי הדת', היא שיטה רווחה אצל הרבי.

עי' לקו"ש חל"ג ע' 148 בענין מנהגים שנתחדשו בדורות האחרונים, וז"ל: "כל פרט ופרט שבתורה, ואפילו מנהגי ישראל שנתחדשו בדורות האחרונים (ונתקבלו ברוב תפוצות ישראל) – ה"ה חלק מתורתנו הקדושה, שהיא תורת ה', תורה מן השמים, שניתנה למשה מסיני .. שכולה אינה מעשה בני אדם, אלא כל פרט ופרט שבה הוא דת שגילה השם על ידי עבדיו – חכמי ישראל שבכל דור ודור .. "שיטה" זו – לחלק בין עניני תורה שבע"פ המיוסדים על תורה שבכתב (היינו, הענינים שלמדו חכמים ע"פ י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן) או שהם הלכה למשה מסיני, להגזרות והתקנות והמנהגות" שנתחדשו ע"י חכמי ישראל שבכל דור ודור – ה"ה פתח לכפירה ר"ל בהעיקר שהתורה שבעל פה היא כולה מן השמים", אשר מדברי השיחה כאן גופא יש להבין¹¹, שדברים אלו על מנהגי ישראל בדורות האחרונים, אינם מפורשים ברמב"ם (וגם לא בדברי שאר הראשונים), ואעפ"כ אומר הרבי, שהחוכך בדברים אלו פותח 'פתח לכפירה'.

וכענין הזה הוא גם בלקו"ש חט"ו ע' 233 שהאומר על דעות שלא נתקבלו להלכה שאינן חלק מהתורה: "אין לו שייכות לכל התורה, וע"ד פסק הרמב"ם על האומר על ענין של תושבע"פ שאינה מן השמים ח"ו", ועי' לקו"ש חל"ד ע' 117 הע' 32 ש'כל אות ואות שבתורה, גם אגדות שבה, חלק מתורה אמת', עי"ש, הרי בזה ע"ד הנ"ל, שאף שמדברי השיחה גופא מובן שדברים האלו אינם מפורשים ברמב"ם (וגם לא בשאר ראשונים), אעפ"כ הרבי מדמה דברים אלו ומגדירים כעיקרי יסודי הדת.

וא"כ אותו הדין ואותם הדברים ממש בעניננו, שאע"פ שיש לטעון שהמושג ד'משיח בכל דור' אינו מפורש ברמב"ם, אעפ"כ הוא נלמד ומתחייב מדברי הרמב"ם¹², וממילא הוא נעשה כדוגמתם של דברי הרמב"ם עד שנקבע כחלק 'מיסודי הדת'.

ח. עפ"ז יש להעיר בנוגע למובא לעיל מלקו"ש ח"ה בשלילת הענין דאתחלתא דגאולה, אשר בהמשך הדברים בלקו"ש שם כותב, וז"ל: "נוסף על הבלבול וכו' דאתחלתא דגאולה המדוברת בכ"מ בחז"ל שהם ע"ד התחלה שהייתה ברגע הראשון שלאחרי חורבן ביהמ"ק וכמפורש באיכ"ר (פא,נא) שגעתה פרתו פעם שני' אמר נולד מושיען וגואלן של ישראל .. ולאחרי אתחלתא זו – התחיל מר הגלות ר"ל". ע"כ.

(11) עי' המצוין בהערות השיחה שם הע' 7, 10, 11, 131. ועי' לקו"ש חט"ט ע' 110 בשיטת הרמב"ם, ש'קרוב לומר שתקנה או מנהג שהסכימו עליהם כל ישראל (גם אחרי זמן הש"ס) יש לו תוקף של מצוה דרבנן", הרי שאומר 'קרוב לומר', כי אינו מפורש, ולכאורה עאכ"כ שאינו מפורש בדברי הראשונים החולקים על הרמב"ם (וכמו הרמב"ן המובא שם בהע' 42).

(12) עי"ש שיחת שופטים שם אות ט' ע"פ הרמב"ם בענין נבואת משה.

ברם בלקו"ש חכ"ט לקו"ש ע' 14 מביא אגדה זו עצמה בהדגשה הפוכה, וז"ל: "עפ"ז יש לבאר בעומק יותר הסיפור במדרש, שכשמע ערבי (בשעת חורבן הבית) איך ש"צעקה פרתו" של יהודי, אמר לו שהביהמ"ק נחרב; ותיכף ממש לאח"ז כש"הפרה צועקת פעם אחרת" – אמר לו, ש"נולד מושיעיהם וגואלן של ישראל". די"ל שבפנימיות הכוונה היא לא רק שנולד אז משיח, אלא יתירה מזו, שחורבן הבית והגאולה ובנין ביהמ"ק אינם בהפסק זמן, בהפסק רגע ביניהם, אלא תיכף ממש לחורבן הי' בעוה"ז למטה בארץ ישראל עצמה – התחלת הגאולה, נולד מושיעין. (ס ע' 15): וכן"ל – זה לא רק בענין החורבן והגלות כמו שהם מצד למעלה, מצד הקב"ה, אלא גם בעבודה של יהודי. עד – צעקה פרתו אפילו בהמה, כאן למטה" [וממשיך: "בעיני בשר לא רואים את זה, אבל צדיקים ונשיאי ישראל שיש להם עיניים בהירות, רואים הם בגלות גופא ענין הגאולה שבוה"].

הרי, שאותה אגדה עצמה שהרבי מביא בלקו"ש ח"ה בשלילת הענין דאתחלתא וגאולה, מביאה הרבי בלקו"ש חכ"ט בחיוב ענין הגאולה ('התחלת הגאולה'), ומובן החילוק בזה, כי בלקו"ש ח"ה מדובר על שיטה שנגד ה' ונגד משיחו, דהיינו על שיטה הנוגדת לדת, משא"כ בלקו"ש חכ"ט מדובר על 'נולד מושיעין של ישראל' בפועל (רק שאנחנו רוב בני" לא רואים זה, כנ"ל מהשיחה), והיינו שמדבר על שיטה המחזיקה את הדת, עד שהיא גופא מ'יסודי הדת'.

ט. היוצא מכ"ז הוא, שלבד עצם חיוב האמונה במשיח המפורש ברמב"ם, שהוא שכל הענינים דימוה"מ (המבוארים בב' פרקים האחרונים דהרמב"ם) עד לשלימות המצב ד'כמים לים מכסים' – יסתעפו אך ורק ממציאות המשיח והפעולה שלו באופן ד'עולם כמנהגו נוהג', זאת אומרת, שכל ענין המציאות דימוה"מ, יתקיים אך ורק ע"י פעולה ההדדית שבין משיח ובני" (ושע"י בני" – תגיע הפעולה גם לאוה"ע) ותו לא ע"י שום כח אחר כלל, וכדברי החת"ס שלעיל, גם לא ע"י כוח ד'כלפי שמיא גליא',

הרי עוד זאת, יש גם המתחייב ונלמד מדברי הרמב"ם (כדברי האחרונים שלעיל והרחבת הביאור ע"ז מהרבי), שיש להגדירו – כך:

הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ז ה"ה) כותב: "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הם נגאלים" אך אין הרמב"ם מזכיר בזה את מציאת המשיח כלל, ומובן הענין בזה, כי תשובה זו תתקיים עוד לפני ביאת המשיח, לכן אין הרמב"ם מזכיר בזה מציאות המשיח.

ברם לפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם שכל ההישגים דימוה"מ כולל גם ההכנות שלפנ"כ יסתעפו אך ורק ממציאות המשיח, מובן, שזה גופא שבני" יתעוררו לעשות תשובה בזמה"ג עד כדי להיות ראויים לגאולה, יהי' הכול ע"י הפעולה של ה'ראוי להיות

משיח' אז לפני ביאתו (וכמ"ש באחרונים¹³), כך שיוצא, שכאשר מגיע הזמן ובנ"י כבר עשו תשובה והכול מוכן לגאולה, הרי ע"פ יסוד האמונה במשיח, הרי המעבר בשלב הזה מגלות לגאולה תלוי בדבר אחד לבד, והוא שבנ"י יכירו, שיהודי הזה שעורר אותם לעשות תשובה – הוא גופא המשיח, ובהכרתם זו של בנ"י, נקבע המציאות ד'עמוד מלך' לפי ההלכה ומביא גם להמשך קיומם של שאר הסימנים (תחילה בבחינת 'חזקת משיח' ואח"כ כ'משיח ודאי'), ותו לא ע"י כוח אחר כלל.

ט. ע"פ דברים אלו, יש לבאר מדוע כתב הרמב"ם כל דיני העונשים על חייבי מיתות כו' אף שלמעשה לא יהי' חטא במזיד בימוה"מ.

שהטעם בזה הוא אמנם כמ"ש הר' אבי"ג כי בימוה"מ עדיין יהי' מציאות של בחירה, אבל שלא כדבריו שלמעשה לא יהי' חטא – כי 'כלפי שמיא גליא', אלא שלמעשה לא יהי' חטא – **מרצונם ובחירתם** דבנ"י ומשום סיבות הגיוניות שע"פ דרך הטבע ד'עולם כמנהגו נוהג', וכמו שיתבאר.

והוא בהקדים המבואר בלקו"ש חל"ז בחוקתי, שזה שבתורה כתוב רק על יעודים גשמיים ולא על יעודים רוחניים, הוא כי התורה על הרוב תדבר, ורוב בנ"י, מה שמזרז אותם לקיום התומ"צ, הוא יעודים גשמיים.

ובהע' 23 שם מוסיף, וז"ל: "נוסף על הפשוט שנוגע לזה"ז: כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו, ורוב בנ"י, לפי מעמדם ומצב עתה בזמננו, לא יתעוררו לחכות בשלימות באים ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי".

מבואר בזה, שהצפי' דרוב בנ"י לביאת המשיח – הוא בשביל יעודים גשמיים.

עפ"ז יש לומר, שזה שבימוה"מ לא יהי' חטא במזיד, יסתעף (כמו כל עניני הגאולה) ממצייאות המשיח. דהיינו, שביטחון האדם במציאות המשיח, שהוא המשיח יפעל עליו¹⁴ ועל כל בנ"י לקיים תומ"צ (דזמנה"ג) כדבעי ובכוח זה הוא המשיח גם ילחם נגד האומות עד שיביא לשלימות קיום התומ"צ דימוה"מ בפועל – אשר בזה יתגשמו ויתקיימו כל יעודים הגשמיים בפועל, הרי מתוך ביטחון זה במציאות המשיח,

13 ע"י אגדת אלי' על הירושלמי ברכות פ"ב ה"ד, ישראל קדושים להר' צדוק הכהן (אות ו', מהדורות הר' ברכה ס"ק ס'), ועוד. ויש להעיר בכ"ז גם מדברי המפרשים (האברבנאל, עקידה, של"ה ועוד) עה"פ ויחי (מטי), 'לא יסור שבט מיהודה', ע"י כ"ז בתורת שלמה שם אות קל"ט. ועי' סה"ש תשנ"ב ע' 131 הע' 94 מהמהרש"א בסנהדרין שם ובלקו"ש חכ"ה ח"ש ג' ובכ"מ בענין המשיחה דמלכות דוד.

14 שיהי' אפי' בכוח דכפי', כי הרי גם הסימן ד'ויכוף' יתקיים רק ע"י הכרתם תחילה דבנ"י במציאותו כמלך ('עמוד מלך'), וכמצוות מינוי מלך בכלל, שהוא מצוה שעל הציבור (ע"י לקו"ש חט"ז ע' 302 הע' 31 מסהמ"צ לרמב"ם סוף חלק המ"ע, ועי' רמב"ן דברים י"ז ו"ט), ובפרט משיח, שכל ענין מציאותו יתקיים רק ע"י אמונתם והכרתם של בנ"י בו (כמבואר בב' פרקים אלו ברמב"ם), וכמו שהוא ב'עולם כמנהגו נוהג' אצל אוה"ע, שכוח המלך לשלוט בכפי' על העם, הוא רק ע"י מינוי תחילה כמלך מרצון העם.

מלכתחילה לא יעלה בדעתו של האדם לחטוא, כי מתוך הכרתו במציאות המשיח וביעודים הגשמיים שיתקיימו על ידו, יתקבל אצלו שלטובתו – לא כדאי לו לחטוא.

זאת אומרת: לא שיעקר כוח הבחירה מהאדם – ע"י כוח נסי שישלוט עליו וישנה את טבעו, אלא האדם כמו שהוא, עם אותו טבע ואותן התכונות, לא ירצה מצד עצמו לחטוא, והוא משום הכרתו במציאות המשיח וביעודים הגשמיים שיתקיימו על ידו [ונראה שדברים אלו מבוארים ומפורשים בדברי הרבי בכ"מ, אך אכ"מ, ועי' להלן משיחת אחו"ק תנש"א].

י. עפ"ז יש לבאר מדוע כתב הרמב"ם כל דיני העונשים כו'. והוא בהקדים שאלה אחרת: מדוע לא מצאנו שהרמב"ם יכתוב את הכתוב בלקו"ש חכ"ד, שמאז תחילת ימיו¹⁵ לא יהי' שייך חטא במזיד.

שיש לומר בזה – בהקדים המצוה הראשונה ברמב"ם: 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון כו'', שמובן ופשוט בזה, שגם מי שמקיים מצוה זו ד'יסוד היסודות' (ומגיע להבנה והשגה טובה באלקות כו'), הרי אעפ"כ, לאו דוקא שמובטח הוא שלא יכשל לנצח בחטא במזיד.

לעומת זה, אדם שמעולם לא קיים מצוה ידיעה באלקות, והוא רק יודע באמונה פשוטה שיש הקב"ה ממעל ושמחויבים לקיים את מצוותיו – כאמונתם הפשוטה דרוב בני" [כמ"ש להלן], והרי ידועים גם דברי האברבנאל¹⁶, שעוד לפני קיום המצוה ידיעה באלקות ('יסוד היסודות'), בהכרח שיהי' אצל האדם ידיעה כללית אודות מציאותו דהקב"ה ושמחויבים לקיים מצוותיו, דאל"כ לא שייך גדר דמצוה כלל, גם לא מצוה ידיעה באלקות ('יסוד היסודות') – [הרי אדם זה, מתוך הצפי' שלו ליעודים גשמיים שע"י ביאת המשיח, יכול הוא להיות בטוח, שע"י פעולה ההדדית שבינו למשיח (בזה שהוא יימשך אחרי המשיח ויקיים הוראותיו כו'), הרי ע"פ דרך הטבע ד'עולם כמנהגו נוהג', הוא לא יכשל לנצח בחטא במזיד, והיינו, כי מתוך הכרתו במציאות המשיח, יגיע הוא להנחה והכרה – שע"פ רצונו ובחירתו – שלא כדאי לו לחטוא.

והנה כ"ז בנוגע למעשה, שלמעשה כבר מתחילת ימיו¹⁷ מ, הרי ע"י ההכרה בענינים דימוה"מ, כבר לא יהי' שייך חטא במזיד – בסיבתם של יעודים גשמיים,

אבל לפי ההלכה אין מקום לכ"ז. כי לפי ההלכה, אין לקיים מצוות 'שלא לשמה' בשביל יעודים גשמיים. וכמ"ש בהל' תשובה פ": 'אין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה' [מיראה' היינו ש'לא

15) את זה שלא יהי' חטא במזיד 'באותו הזמן', י"ל שהוא בכלל דברי הרמב"ם על אותו הזמן, וכמ"ש לעיל.

16) דבריו מובאים בדרמ"צ מצות האמנת אלקות ובהדרן על הרמב"ם תשמ"ו.

לשמה' בשביל יעודים גשמיים. רמב"ם שם¹⁷] עד שתרכה דעתן ויעבדו מאהבה [לשמה'. רמב"ם שם]. דהיינו, שע"פ ההלכה, הדרך לעבוד ה' הוא מתוך אהבה, שהיינו 'לשמה' דוקא.

יוצא מזה, שאף שרוב בני¹⁸ – 'עמי הארץ והנשים והקטנים' – מקיימים תומ"צ 'שלא לשמה' בשביל יעודים גשמיים, הרי ע"פ הלכה – לא זו הדרך לעבוד ה'.

עפ"ז יתבאר מדוע אין הרמב"ם כותב בפירוש את זה שהובא לעיל (אות ט') מלקו"ש חל"ז שיעודים גשמיים מזרזים וגם מביאים רוב בני" לקיום התומ"צ¹⁹ [כלומר: הרמב"ם אמנם כותב (בהל' תשובה פ"ט) שיעודים גשמיים מנחילים לאדם את האפשרות והיכולת לקיים תומ"צ, אבל הוא אינו כותב (את זה שכתוב בלקו"ש) שהם גם מזרזים ומעודדים וגורמים לאדם שיקיים תומ"צ], והיינו, כי ע"פ הלכה, לא זו הדרך לקיים תומ"צ בשביל יעודים גשמיים²⁰.

בביאור ובהרחבה יותר – ובהקדים דברי הרמב"ם בהל' תשובה שם (ה"ו), שקיום המצוות 'לשמה' (מתוך אהבה) שייך דוקא מתוך ידיעה והכרה באלקות, דהיינו דוקא מתוך קיום מצוה הראשונה ד'יסוד היסודות',

שעפ"ז יש לומר, שע"פ אותו הטעם ואותה השיטה שהרמב"ם אינו כותב אודות האמונה במציאות הקב"ה שלפני קיום הציווי ד'יסוד היסודות' (כמ"ש לעיל מאברבנאל), והיינו, כי ע"פ שיטת הרמב"ם להלכה, לא זו הדרך לקיים מצוות מתוך אמונה לבד, כך גם אינו כותב אודות הזירוז בקיום המצוות שע"י יעודים גשמיים, והיינו כי ע"פ הלכה, לא זו הדרך לקיים מצוות 'שלא לשמה' בשביל יעודים גשמיים.

עפ"ז – בענייננו:

אף שלמעשה לא יהי' מציאות של חטא במזיד כבר מתחילת ימיה"מ (וכמ"ש בלקו"ש חכ"ד), אעפ"כ, היות שהסיבה על כך תהי' משום יעודים גשמיים, אין הרמב"ם מזכיר זה כלל, כי ע"פ הלכה, ההימנעות והשלילה דעשיית חטא בשביל יעודים גשמיים, אינה הדרך לעבוד ה' [והנלמד מהרמב"ם הוא רק שלילת החטא ב'אותו הזמן' (כמ"ש לעיל מאחרונים)], והיינו כי אז כאשר 'לא יהי' עסק העולם אלא לדעת את ה'" – הרי השלילה דהחטא תהי' מתוך ידיעה באלקות (הענין ד'יסוד

(17) ועי' לקו"ש חל"ז ע' 90.

(18) כנ"ל מלקו"ש חל"ז, וכ"ה בלקו"ש ח"ז ע' 395. הע' 60: "העבודה ברוב בני"א, ובפרט בקטנים כו' היא 'כדי לקבל שכר'.

(19) אדרבה, כמ"ש בהל' תשובה שם ובהל' מלכים פי"ב ה"ד 'לא נתאוו כו' ימות המשיח כו' כדי לאכול ולשתות ולשמוח כו'. עי' הדרן על הרמב"ם תשמ"ו הע' 35.

(20) עי' לקו"ש חל"ז שם (מהמפרשים) בטעם שהרמב"ם לא כתב על שכר רוחני, שהוא 'כדי שיעבוד את בוראו לשמו ולא מחמת שכר'.

היסודות').

וא"כ, ע"פ אותו הטעם וע"פ אותו השיטה כותב הרמב"ם גם כל דיני העונשים כו', כי זה שלמעשה לא יהי' חטא במזיד בימיה"מ (כבר מתחילתם) בסיבתם של יעודים גשמיים – אינה מענין ההלכה כלל, לכן אין הרמב"ם מתחשב בו וגם לא מחשיב אותו.

יא. ויומתק כ"ז ע"פ המבואר בכ"מ (לקו"ש ח"ח ע' 151 הע' 10, חט"ו ע' 374, ועוד) שהרמב"ם כתב ספרו בשביל ידיעת ההלכות ולא כדי לידע את המעשה אשר יעשון, והר"ז שלא יהי' חטא במזיד כבר מתחילת ימיה"מ, הו"ע של מעשה ואינו ענין של הלכה (כי כנ"ל, ע"פ הלכה יש לקיים מצוות 'לשמה'), לכן אין הרמב"ם מתחשב בו.

ויש להעיר על ריבוי ענינים אחרים שלא הזכירם הרמב"ם, כמו החזרת הארון, החזרת י' השבטים, ועוד ועוד, אף שענינים אלו שייכים למעשה לשלימות קיום התומ"צ דימיה"מ, אעפ"כ, אינם נוגעים לענין ההלכה (דהיינו שאינם נוגעים ליסוד האמונה במשיח, וכמ"ש לעיל, ואכ"מ), לכן לא הזכירם הרמב"ם. וכך הוא בעניינו.

יב. ויש לסכם כל המבואר בזה:

דברי הרמב"ם הם (בהל' מלכים ב,ב), ש'לעולם לא יעסוק אדם בדברי האגדות ומדרשות כו' כי אינן מביאין לא לידי יראה ולא לידי יראה כו'. אעפ"כ הוראת הרבי (שיחת תזו"מ ובלק תשנ"ב) היא, שיש ללמוד עניני משיח וגאולה. ומובן, שדברי הרבי הם, שיש ללמוד עניני משיח וגאולה כחלק מהתורה²¹ (דודאי לא גרע הלימוד בעניני משיח וגאולה מהלימוד בכל חלק אחר בתורה), אלא שבזה גופא יש עדיפות מיוחדת בלימוד עניני משיח וגאולה דוקא, והיינו (כמבואר בשיחות) כי בימינו ביאת המשיח צו השעה הוא, ובכוח התורה הרי כדי לפעול עלינו שנצא מגלות הפנימי שלנו ושנתחיל 'לחיות עם הזמן דימיה"מ' ו'להביא ימיה"מ'.

והנה כ"ז בעניני גאולה ומשיח שהם מהאגדות ומדרשות כו'. אבל עניני גאולה ומשיח שהם 'מיסודי הדת' – שהוא כל המבואר בב' פרקים אלו ברמב"ם איך שהמשיח יפעל בקיום התומ"צ באופן ד'עולם כמנהגו נוהג' – הרי ודאי שתמיד זמנם הוא, והרי זוהי הסיבה גופא שענינים אלו נקבעו כ'יסודי הדת', והיינו, כדי שיפעלו עלינו בעבודתנו בקיום התומ"צ דזמנה"ג²² בפועל, ובכדי שעל ידם נביא את המשיח בפועל (כמבואר בלקו"ש חכ"ג תזו"מ).

(21) שפשיטה שהרמב"ם לא התנגד ללימוד עניני משיח וגאולה כחלק מהתורה. עי' אג"ק ח"ב ע' ס"ה.

(22) עי' לקו"ש ח"ח ע' 280 הע' 63 ובשתי הנקודות שמבוארות שם, דהיינו בשאלה שם – מדוע לא נחשב האמונה במשיח כמצוה, וכן בביאור שם – כי היא מצוה כללית, שמשניהם מובן, שהאמונה במשיח גופא, מביאה לקיום המצוות.

לפ"ז מובן, שאף שודאי נכונים הדברים אשר 'כלפי שמיא גליא' שלא יהי' חטא במזיד בימוה"מ, אעפ"כ, בהתאם לחיוב האמונה במשיח שע"פ 'יסודי הדת', מן הנכון להעיר ולהבהיר גם, שזה גופא יתקיים – אך ורק בהנהגה ד'עולם כמנהגו נוהג', ואך ורק מתוך הבחירה שלנו, ואך ורק ע"י ההכרה שלנו בענין זה גופא איך שהוא 'מיסודי בדת'.

ומה גם בימינו כאשר צו השעה הוא 'לחיות עם הזמן דימוה"מ' ו'להביא ימוה"מ', שלפ"ז וע"פ כל מ"ש לעיל מובן, שהבנת ענין זה – איך ששלילת החטא תהי' מתוך הבחירה דבנ"י ובסיבתם של יעודים גשמיים דוקא – הו"ע הנוגע לרוב בנ"י בימינו בהנהגה היום-יומי שלהם בקיום התומ"צ בפועל שע"פ הנהגה דיראת שמים כפשוטן.

ומה גם כאשר הצורך בימינו להתחזקות בענינים דיראת שמים הוא מן המפורסמות כו', וכן הצורך לרחמי שמים בחיים הגשמיים דכולנו כו' הוא ג"כ מן המפורסמות שאין להאריך בו (ה' ירחם), א"כ בודאי שמן הראוי להביא דברים אלו אודות עצתו של התורה שע"פ יסודי הדת בכ"ז – לידיעתם ותשומת לבם של כל הקהל, ולא ח"ו ההיפך, שדוקא ענינים אלו שע"פ יסודי הדת הנוגעים לעבודה שלנו בקיום התומ"צ בהנהגה דיר"ש בפועל – נדונים כענינים ד'הלכתא למשיחא' שאינם נוגעים למעשה ו'כאגדות ומדרשות שאין להתעסק בהם'.

והרי פעולת הידיעה בענינים אלו בשלילת ענין החטא עוד בזמן הגלות, מפורש בשיחת אחו"ק תנש"א אות ה' בענין 'הוי מסתכל בג' דברים ואין את בא לידי עברה', שע"י ההסתכלות לא רק בנשמה היהודית ובמציאותו דהקב"ה, אלא גם בענין הג' – שהוא מציאות העולם, אשר היינו בימינו (כמ"ש שם אות י"א ואילך) – ההסתכלות במוכנות הגלות שלקראת הגאולה, הרי "אין את בא לידי עבירה", דהיינו שאין אתה בא אפילו 'לידי' אפשרות של עבירה.

תורת רבינו

מסי"נ דעקידה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בשיבה

ספק בנבואה

ברשימות (חוברת י"ח) כתב הרבי בנוגע לנסיון העקידה שהו"ע דמסירת נפש גם היפך שכל נפש האלקית וזלה"ק: כי, ע"פ שכל נפש האלקית, הנה ב"נ מצוה על שפיכות דמים, ואין ציווי מיוחד על שמיעה לנבואה, וכ"ש יצחק שלא באת אליו

הנבואה, ואיך הסכימו על העקידה. ואת"ל שהשמיעה לקול ה' היא יסוד כל ז' מצוות ב"נ, הנה כבר נפסקה הלכה (רמב"ם הל' יסודי התורה פ"י ה"ד) דאין הקב"ה חוזר מנבואה לטובה, ואם בא נביא ואמר שחזר אין שומעין לו. וא"כ יצחק לא הי' צריך לשמוע אל אאע"ה, אחרי שידע מהנבואה כי ביצחק יקרא לך זרע. וגם אצל אברהם צ"ל מסופק באמיתית נבואתו דקח נא את בנך גו'. עכלה"ק.

וצריך ביאור מהו הפירוש במ"ש ש"אצל אברהם צ"ל מסופק באמיתית נבואתו" דאחר שצוה לו ה' על העקידה מה שייך כאן ספק?

ולכאורה י"ל ע"פ מ"ש הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ו ה"ב שכל הנביאים אין רואים מראות הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה או ביום אחר שתפל עליהם תרדמה כמו שנאמר **באברהם** והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו (בראשית טו, ז), ובה"ו כתב דכל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים חוץ ממשנה רבינו רבן של כל הנביאים, שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד וכו' עיי"ש, ונמצא מזה שגם הציווי להעקידה הי' עד"ז, ולא באופן דאספקלריא המאירה, וא"כ הי' לו לאברהם לפתור בעצמו את המשל בנבואה זו, וא"כ אפ"ל שזהו הכוונה, דילמא לא הי' הפתרון שלו שצריך להקריב את יצחק פתרון האמיתי.

ואף שכתב הרמב"ם בה"ג: "הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעים לו ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא, כמו "הסלם" שראה יעקב אבינו וכו'" י"ל שזהו בנבואה רגילה, אבל כאן שאני כיון שזה סתר הכלל שאין הקב"ה חוזר בו מנבואה טובה דכי ביצחק יקרא לך זרע.

אבל מהלשון "שהי' צ"ל מסופק באמיתית נבואתו" משמע דקאי על עצם הנבואה ולא על הפתרון, ויש לבאר ע"פ מ"ש בס' משפט הכהן (ס' קמ"ד) בנוגע להנביא עצמו אם נאמר לו בנבואה לעבור על דברי תורה שלא למיגדר מילתא ולצורך השעה, אם יש עליו בעצמו חיוב לקיים דברי הנבואה (דבנוגע לאחרים ודאי בכה"ג אין מחוייבים לשמוע לו כמ"ש הרמב"ם שם פ"ט ה"ג) ומבאר דבודאי אסור לו לעשות זה דאמרינן דרוח שקר שם הדברים בפיו וז"ל: ומעתה יתכן מאד לומר שהנבואה היוצאת מהגדרים של תורה דהיינו שאומרת אפילו לנביא עצמו לבטל תורה ומצה בקביעות וכו' או שאומרת לו לבטל דבר מן התורה לשעה ומפרשת לו שאינו משום מיגדר מילתא, הרי זה סימן גדול שאינה נבואה של אמת, אלא רוח שקר הוא הדובר בפיה, וגם נביא מוחזק שתמיד בא אליו דבר ה' בנביאות אמת, צריך הוא גדרים להשמר שלא יכשל בנבואות שקר, ובודאי הי' זה עפ"י פיתוי רוח שקר בעיקר גרם הסרתו מן הדבר, ומקרא מלא הוא ביחזקאל יד, ט והנביא כי יפותה ידבר דבר וכו' אני פתיתי את הנביא, הרי לא בבדאי קא מיירי אלא שחסר את הבחינה הצריכה לנבואת אמת עכ"ל, דלפי דבריו יוצא דאפילו נביא מוחזק שייך להכשל בנבואה שאינה אמת אם אין הנבואה מתאימה

להכללים וכו', ולפי"ז יש לומר שזהו הכוונה דזה שאין הקב"ה חוזר בו מנבואה לטובה
הי' צ"ל לו ספיקות באמיתית הנבואה.

נבואה לעבור על בין אדם לחבירו

והנה מצינו שקו"ט בהדין בנוגע לנביא שאומר לעבור על דברי תורה למגדר
מילתא ולצורך שעה כאלהיהו בהר הכרמל וכו"ב שמחוייבים לשמוע לו כמ"ש הרמב"ם
שם (פ"ט ה"ג) והוא מיבמות צ,ב, האם זהו רק על איסורים שהם בין אדם למקום, או
גם על איסורים שהם בין אדם לחבירו כגון אם יבוא נביא ויאמר שציוו לו בנבואה
שיהרגו אנשים מסויימים, אם גם בזה מצוה לשמוע לו או לא.

דבשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרנ"ב) כתב וז"ל: שאלת, קשה עליך לקבל שאם יקום
נביא מוחזק בנבואה ויאמר מצוה להרוג את פלוני או עיר פלונית או עלה על עיר
פלונית לשלול שלל ולחמוס אותם כדי לעשות גדר וסייג לתורה איך נשמע אליו וכו'
וכיון שאין הדין נותן להרוג אלא בעדים והתראה איך נשמע אל דברי הביא לעבור על
מה שאמרה תורה? תשובה: גם בעיני יפלא עד שעלה בדעתי לומר שאין הדברים
אמורים אלא במצות שבין אדם למקום אבל במצות בין אדם לחבירו אין שומעין לו,
אלא שראיתי דגרסינן סוף הנחנקין בכל אם יאמר לך נביא, הרי בהדיא שאין להוציא
מן הכלל אלא ע"ז, שמי שמצוה על המצות כולם הוא שצוה ואמר אליו תשמעון אפילו
להרוג את הנפש או להחריב עיר מן הערים, ודומה למה שאמרו שמעתי שמכין
ועונשין שלא מן הדין לפי הוראת שעה ולעשות גדר לתורה ולמצות ה' עכ"ל, וראה
גם בהוספות לתורת נביאים למהר"צ חיות פ"ג ס"ק י"א בענין זה.

אבל עי' בס' כלי חמדה פ' ראה (יג,ד) אות ד' שמוכיח מהרמב"ן שם להיפך דדוקא
במה שנוגע רק בין אדם למקום ע"ז נאמנים דברי הנביא לעבור על ד"ת בהוראת שעה,
אבל בשפיכת דמים דאית בהו תרתי א' בין אדם למקום כמ"ש הרמב"ן ז"ל בפ' יתרו,
משום שהורג אדם שנברא בצלם אלקים, ב' במה שנוגע לבין אדם לחבירו להרוג אותו
בע"כ, בזה לא נסמוך על דברי הנביא, והביא תשובת הרדב"ז הנ"ל, וכתב ע"ז בס' אהלי
יהודא (למהר"י נוגאר) דאין ראוי מהגמ' דסנהדרין דנקט רק ע"ז כיון דע"ז הוא
מעבירות שבין אדם למקום, שפיר אמר ר"א כלל דכל עבירות שבין אדם למקום
שומעין לו חוץ מע"ז, אבל בעבירות שבין אדם לחבירו שפיר י"ל דאין שומעין לו,
והביא הך דסנהדרין פט,ב, בדין דהמוותר על דברי נביא חייב מיתה דמקשה בגמ' מנא
ידע דאיענש, דיהב ליה אות, והא מיכה דלא יהיב ליה אות ואיענש, היכי דמוחזק שאני
דאי לא תימא הכי אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק, אליהו בהר הכרמל היכי
סמכי עליה ועבדי שחוטי חוץ אלא היכא דמוחזק שאני עיי"ש, הרי מבואר בזה להדיא
דיצחק האמין לאברהם על שפיכות דמים משום שהוא נביא מוחזק, הרי שזהו גם
בשפיכת דמים? (וראה גם בס' משפט הכהן שם אות ח' שהביא ראוי' זו).

ודחה דאין זה ראי' דבודאי במה שהי' נוגע לעצמו בודאי הי' יצחק מאמין לו שאברהם אינו משקר רק דקשיא ליה להגמ' דכיון דאין אדם בעלים על גופו וגם מאבד את עצמו א"כ איך הי' רשאי יצחק להאמין לאברהם להניח להקריב עצמו קרבן, אך לפי"ז ה"ז רק עבירה שבאין אדם למקום וע"ז שפיר אמרינן דנביא מוחזק שאני, אבל אם יבוא הנביא ויצוה להרוג אנשים ע"פ הדיבור בעל כרחם של אותם האנשים דהוה גם עבירה שבין אדם לחבירו אולי י"ל שאין שומעין לו עכ"ד, (כוונתו דלגבי יצחק עצמו לא הי' זה עבירה שבין אדם לחבירו כיון שהוא עצמו הסכים להיות נעקד מצד שהאמין לדברי אברהם, אבל קושיית הגמ' היא מצד בין אדם למקום מצד דינא איך הותר להניח א"ע? וע"ז מתרץ דנביא מוחזק שאני שכן הוא הדין שצריכים לסמוך עליו) ולכן מסיק בדמקום שהאנשים אינם מסכימים ליהרג דהוה אז נגד אדם לחבירו אסור עיי"ש עוד שמביא ראיות לזה.

ואף שהמהר"ץ חיות בס' תורת הנביאים (פ"ד) כתב דהענין דמגדר מילתא ולצורך שעה הוא רק לגבי אחרים, אבל אם בא הדיבור להנביא בדבר שנוגע אליו בלבד חייב לשמור ולעשות מיד אף אם אינו למיגדר מילתא וכו' והביא ראי' ע"ז מגמ' הנ"ל דסנהדרין, שכל קושיית הגמ' הוא רק לגבי יצחק ולמה לא הקשה גם לגבי אברהם עצמו איך שמע להנבואה לשפוך דם אדם להיפך מן תורת בני נח שנצטוו על שפיכת דמים וכו', אלא ודאי דעל הנביא עצמו כיון ששמעו מפי ה' חובה מוטלת לעשות כפי שהמצוה אף אם מתנגד לתורת משה וכל קושיית הגמ' הוא רק לגבי יצחק שלא שמע מפי ה' למה האמינו לנביא כיון שהוא נגד התורה ומתרץ דנביא מוחזק ומגדר מילתא שאני.

אבל בס' משפט כהן שם כבר דחה דבריו שאין לחלק בזה כלל, וכדהובא לעיל דגם אצל הנביא עצמו אם נאמר לו לעבור על ד"ת שלא לצורך שעה ודאי אסור לו לעבור ידיעין מזה שהוא נבואת שקר וכו', ודחה ראייתו מהגמ' סנהדרין ששם איירי בדברים שהם רשות או לצורך שעה וכו', וכל סוגיית הגמ' היא לגבי המוותר על דברי הנביא דמנא ידעו אחרים שהנבואה היא אמיתית? וע"ז תירץ דנביא מוחזק שאני כדמצינו אצל יצחק וכו', וכאן אינו נוגע כלל אודות הנביא עצמו עיי"ש בארוכה, (וראה גם בס' הזכרון להגרי"ב ז'ולטי ע' תרכ בענין זה), וכן מסתבר לומר דממ"נ אי נימא ששייך נבואה להנביא עצמו לעבור גם על בין אדם לחבירו למה לא נצטוו גם אחרים לשמוע לו, ואי נימא שאחרים אינם מצווים משום שלא שייך נבואה כזו א"כ גם לגבי עצמו נימא שאינה נבואת אמת.

והנה לשיטת הכלי חמדה, אפ"ל גם דזה גופא שהי' לו נבואה להקריב את יצחק, דלגבי אברהם ה"ז דבר שבין אדם לחבירו, א"כ גם מחמת זה הי' אפ"ל דאברהם הי' צ"ל מסופק באמיתית נבואתו, אבל ממ"ש בהרשימה "ואם תמצוי לומר שהשמיעה לקול ד' (שמיעה לנבואה) היא יסוד כל ז' מצוות בני נח, הנה כבר נפסקה הלכה שאין

הקב"ה חוזר מנבואה לטובה ובמילא אם בא נביא ואמר שהקב"ה חזר בו אין שומעין לו" משמע מזה, דכשיש ציווי ד"אליו תשמעון" - לאחר מ"ת, הרי זה גם בשפיכת דמים, וכהרדב"ז ולא כהכלי חמדה.

וראה בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' רח, ובחיו"ד ב"פתוחי חותם" שבריש הס' (ד"ה ודבר זה) ובחת"ס על התורה דברים ע' נט, אודות נסיון העקידה שכתב כעין הנ"ל.

עניין התשובה בר"ה

הת' מנחם מענדל מיינצברג

תלמיד ב770

במכתב כללי דימי הסליחות ה'תשכ"ג (נדפס בלקו"ש ח"ד עמ' 1354, ח"ט עמ' 434) כותב רבינו:

"... די יראה וואס דערוועקט זיך אין די "ימים נוראים" איז יראת הרוממות, דער געפיל פון מורא וואס קומט פון דער באוואוסטזיין אז עס קומט פאר און אז מען באטייליגט זיך פערזענליך אין דער הכתרה פון מלך מלכי המלכים הקב"ה, וואס דאס איז דער אינהאלט פון ראש השנה. . . און דעריבער, ניט קוקנדיק אויף דעם אז ראש השנה איז דער אריינפיר פון די עשי"ת, און איז דער אנהויב פון די דאזיקע טעג, ווערט אין די טעג פון ראש השנה ניט געזאגט קיין תחנון און קיין וידויים אויף חטאים, ווארום דער געפיל פון פאראייניקונג מיט דעם אויבערשטן דורך דעם הכתרה נעמט אזוי דורך דעם מענטשן, אז ווי גרויס עס זאל ניט זיין דער צער פון די מעשים פון דעם עבר, ווערט עס בטל אין דעם באהערשנדן געפיל פון יראת הרוממות".

ובשוה"ג (על תיבות "ווערט עס בטל") כותב:

"דאף דתקיעת שופר רמז שלו תשובה. . . וימי ר"ה ג"כ מעשי"ת הם - הרי בתפילות ובקשות העיקריות דר"ה לא נזכר זה כלל, ואין בר"ה וידוי דברים (שהוא חיוב ומ"ע בתשובה. . . ופשיטא ד"שלא ליתן פ"פ למקטרג" לא יבטל מ"ע), ואין בו קרבנות תשובה וכו' - אלא שכל עניין התשובה בר"ה הוא בכדי שתתקבל ההכתרה, ולכן אין עניינה בוידויים ולא לתקן החסר¹, והתיקון בא בעשי"ת הבאים לאחר ר"ה,

(1) ויש להעיר ממ"ש בלקו"ש ח"ד בהוספות לשבת תשובה (עמ' 1359), ושם: "עבודת התשובה היא מפנימיות הנפש. . . ובכ"ז יש בה כמה מדריגות. . . נחלקות בכללות לב' סוגים: תשובה תתאה שענינה תיקון הפגם וכו' ולכן היא במרידות, ותשובה עילאה שענינה בכללות השבת הנפש למקורה. . . ולכן היא בשמחה. . . אחד ההפרשים בין ב' סוגים אלו: בתשובה תתאה צריך להיות עניין הוידוי בשביל עקירת החטא. . . משא"כ בתשובה עילאה כי בבחינה זו אין נתינת מקום מלכתחילה לפגם כו'. ומוזה מובן שהתשובה בר"ה ובשבת תשובה שאין אומרים אז וידוי הוא בכלל בחינת תשובה עילאה". וראה שם בנוגע תשובת יוכ"פ. וראה נמי לקו"ש חכ"ט עמ' 203 ובהערות שם.

ואדרבא "מה עניין בכיה אל ר"ה, אך הבכיה . . בעינן למהוי קדם מלכא", וה'יתוודה בלחש' הוא ג"כ עניין געגועים כו".

והיינו, ד"תיקון החסר" [ר"ל תיקון הפגם שנפעל ע"י מעשה העבירה, וכפרתו] – עניין אשר נפעל ע"י החרטה והידידי² אינו נוגע ושייך בר"ה, דעניין התשובה בר"ה הוא פרט ו"דין" בענין העיקרי דר"ה – הכתרת המלך, ואינו עניין בפ"ע, ולכן הנה זה מה שר"ה הוא זמן תשובה וזהו רק בנוגע עניין וחלק זה בתשובה שנצרך להכתרת המלך (ולכאורה הכוונה בזה לחלק זה שבתשובה דקבלת עול מ"ש, היינו הקבלה על להבא³), וענין המרידות והרגש הצער והחרטה על ריחוקו מה' [והתיקון שע"ז] אינו נוגע ונצרך לזה (וגם אינו שייך כ"כ בר"ה, דרגש זה "בטל אין דעם באהערשנדן געפיל פון יראת הרוממות"). וזמנו "בא בעשי"ת הבאים לאחר ר"ה".

וצ"ע כיצד להתאים הדברים עם דברי רבינו במכתב כללי דימי הסליחות ה'תשכ"ח (נדפס בלקו"ש שם עמ' 450), ושם:

" . . באמת איז יעדען טאג דארף זיין און איז דא דער עניין פון קבעמ"ש . . אבער ר"ה איז דער צייט ווען קבלת עול מלכותו איז דער עניין און אינהאלט פון דער טאג, זי ווערט אנטפלעקט און נעמט דורך די גאנצע מציאות פונם מענטשן, אזוי אז ער ווערט אינגאנצן בטל צום גטלכקייט".

וממשיך – "כדי אז די קב"ע זאל זיין א פולשטענדיקע און אן אמת'ע – מוז דער מענטש פריער מאכן א חשבון צדק פון זיין אפירונג ביי יעצט – מיט א טיפן געפיל פון חרטה אויף די זאכן וואס האבן ניט געטויגט, און אן אמת'ע תשובה וואשט אראפ דאס ניט גוטע און מאכט אים א אהוב ונחמד קרוב וידיד . . ער איז ראוי און עס איז זיכער אז דער אויבערשטער וועט אננעמען זיין הכתרה, און ערפילן זיין בקשה פון מלך על העולם כולו".

[ומקור הדברים במאמר ד"ה שיר המעלות תש"ג (כמו שמציין בשוה"ג), ושם:

2) ראה דרך מצותיך מצות וידי ותשובה (לח, ב), ושם: "אך החלוקה הג' להעביר יניקת החיצונים שריבה במאוד (היינו שייכפר לו על הפגמים שעשה) הנה לזה צריך וידי דברים עם החרטה, והענין כי מודעת זאת שהקליפות יש להם ג"כ אור וכלי נפש וגוף והתהוותם ע"י חטא הוא כי ע"י התאוה מתהווה הנפש הרעה ר"ל וע"י המעשה מתהווה הגוף . . ע"י החרטה שהוא עקירת הרצון . . בזה מוציא הנפש מן הקליפה . . אך כדי למחות גופה הוא ע"י וידי דברים דעקימת שפתיו הוי מעשה כו", והיינו שהחרטה והמרידות מבטלים נפש הקליפה והידידי את גופה. וראה נמי לקו"ש ח"ד עמ' 1150 ובהערה 8 שם.

3) ויש להעיר משי' יום ב' דר"ה תשט"ז (נדפס בלקו"ש ח"ב שי' האזינו (עמ' 441)), ושם: "דער אויבערשטער זאל געבן אז איצט די צייט פון קבלה טובה על להבא זאל מספיק זיין די החלטה טובה, במילא זאלן שמים וארץ טאן אלץ וואס אידן ווילן בנפשם האלוקית כו".

ומכותבו "אז איצט (בהזמן דר"ה) די צייט פון קבלה כו", וכן ממ"ש "זאל מספיק זיין די החלטה טובה" שבפשט' כוונתו בזה היא שישפיק הקבלה על להבא בלא החרטה על העבר, מוכח נמי שאין עניין החרטה כו' שייך להזמן דר"ה, כ"א רק עניין הקבלה על להבא שבתשובה.

"ובפרט הידיעה אשר הוא ככל אחד מישראל ניתן לו הרשות לעורר התענוג והרצון במלוכה, והוא ע"י שיקבל עול מלכותו ית' וכשיתבונן בכל מה שעבר במשך השנה ונזכר על כמה עניינים לא טובים או גם רעים באופן אשר אין לו שום עזות לעמוד לפני ה' ולבקש כי יקבלוהו לעבד עד אשר יעשה תשובה ויתחרט על כל עניניו מעבר, כמו עד"מ בגשמיות העבד שברח מאדוניו או מרד ופשע נגד אדונו הנה כאשר שב ורוצה לקבל עול אדונו הרי לא יהיה לו עזות מצח . . אלא מתחלה מודה על חטאו ומבקש רחמים מאת אדונו כי יסלח וימחול לו ובוכה מעומק נפשו . . וכן הוא בעבודה דתחילה צריכה להיות החרטה מעומקא דליבא על העבר ויעורר רחמים רבים על נפשו בתחנונים ובכיה מעומקא דליבא . . דזהו כללות עניין העבודה בתפילת ערבית דר"ה, ואח"כ בתפילת שחרית . . ע"י הקבע"ו קוראים וממשיכים התענוג ורצון במלוכה כו"ל".

וצ"ע דכאן משמע שכן נוגע ונצרך עניין החרטה, הצער וההתבוננות במצבו הנחות ובעוונותיו (כמ"ש "מוז דער מענטש . . מאכן א חשבון צדק . . מיט א טיפן געפיל פון חרטה כו") ותיקון וכפרת הפגם (ככותבו "וואשט אראפ דאס גיט גוטע און מאכט אים א אהוב ונחמד כו") להעבודה דהכתרת המלך שבר"ה, וזמנם קודם עבודה זו (וכמ"ש "מוז דער מענטש פריער מאכן החשבון צדק כו") ובר"ה גופא (כמ"ש בד"ה שיר המעלות דלעיל אשר זהו (החרטה והמרירות) עניין העבודה בליל ר"ה) ולא רק לאחריה בעשי"ת, וכמו שמבאר דנוגע ניקוי וכפרת נפש החוטא - דבר אשר נעשה ע"י חרטה (וידוי) - לההכתרה, דעי"ז נעשה אהוב וכו' אצל הקב"ה, ואזי ראוי הוא שיקבל הקב"ה את בקשתו "מלוך על העולם גו". וה"ז בסתירה לכאורה להמפורש במכתב הקודם, בו כותב שאין עניין התשובה בר"ה לתקן החסר, ובאופן של מרירות וצער, "והתיקון בא (רק) בעשי"ת הבאים לאחרי ר"ה".

קרני חגבים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בהתוועדות ש"פ נצו"י תשל"ד אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע:

ולהעיר שהלשון 'קרני חגבים' מצינו גם לענין חמץ: "איזהו שיאור? כקרני חגבים"¹, ושמעתי פעם ביאור בזה מאדמו"ר ז"ל.

כמדומה שיש בזה תופעה נדירה, שהרבי מזכיר שיש בזה ביאור מאביו ז"ל, אבל אינו מפרט הדברים.

הדברים באו אז בעקבות דברי המדרש² אודות מה שהקב"ה נטע "גן בעדן מקדם"³, שעל זה נאמר "ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע"⁴, ומפרש המדרש: "כקרני חגבים היו, ועקרון הקב"ה ושתלן בתוך גן עדן". ומבאר שם על דרך העבודה, שעל ידי זה שאדם גולה למקום תורה, אז גדל מ'קרני חגבים' להיות כ'ארזי לבנון'.

כנ"ל, לא נחית הרבי לבאר הלימוד מהשוואת חימוץ של עיסה לקרני חגבים. ואולי יש לפרש הדברים על פי דברי רבי אלכסנדר ב"ר בסוף תפלתו⁵:

רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות....

ויש לבאר המשל, כי דרך השאור לדחוף התנפחות העיסה לאט לאט. והנמשל, שלפעמים תחבולת היצר פועלת לא כמי שיש לו תאוה ברורה לדבר מסוים, שיש יעד ברור לתאותו. כי אם שהוא דוחף לאט לאט, כאילו ללא מטרה.

ויש לומר עוד, שקרני החגבים משמשים להם להרגיש מה שבסביבתם, מה לקרב ומה לרחק. בשיחה הנ"ל מבאר הרבי הצד הטוב שבחגב, בבחירת האדם לסור לצד הטוב, שיכול לגדול עד להיות כארזי הלבנון. והצד שלא ביאר הרבי אז היינו הצד הלא-טוב, הנטייה לחימוץ ושאור שבעיסה, שאז מסדק קטן כקרני חגבים עלול להתנפח וכו'. ואם הדברים מכוונים, מובן למה לא נחית הרבי לחזור הביאור של אביו ז"ל, וד"ל.

ליקוי המאורות - ישבו בחושך או הושיבם בחושך

הרב מנחם מענדל שוחאט

שליח כ"ק אדמו"ר - מנהטן, נ.י.

בלקו"ש חט"ז בראשית ב, דן בסוגיית הגמרא (סוכה כט, א) אודות ליקויי המאורות ובמאחז"ל שם "סימן רע הוא לעולם", "בשביל ד' דברים חמה לוקה" וכו'. והקושיא ידועה, שהרי ליקוי חמה הוא דבר טבעי, בזמנים ידועים שאפשר לחשבם מראש, ולא בא בצורה פתאומית כעונש על הנהגת בני אדם או כסימן רע לאנושות (או לבנ"י).

בהערה 6, מביא את ביאורם של ה'יערות דבש' ו'חסדי דוד', שאכן ליקוי חמה הוא דבר שבטבע, אך הגמרא קאי על כתמים בשמש והעדר האור שבא באופן פתאומי או

(2) בראשית רבה ר"פ טו.

(3) בראשית ב, ח.

(4) תהלים קד, טז.

(5) ברכות יז א.

על ליקוי פתאומי שאינו צפוי מראש, ותופעות אלו הם תוצאות מהנהגת בני אדם וסימן רע להם, ועל זה קאי הגמרא.

ומקשה עליהם כמה קושיות, ובקושיא ד': "הסימן רע הוא ממשל . . . למלך בו"ד . . . טול פנס מפניהם והושיבם בחושך" (סוכה שם. תוספתא שם ה"ד) - ומזה מובן שקאי גם על הליקוי שמצד הטבע, שהרי גם באם נטילת הפנס - מחושב מראש, הרי זה ישיבה בחושך".

וכן במענה לראש המערכת הראיב"ג שליט"א (שעליו מיוסדת הערה זו), כותב כ"ק אדמו"ר: "גם באם נטילת הפנס מחושבת מראש - ה"ו ישיבה בחושך" (הקו במקור).

ולא זכיתי להבין את קושיית כ"ק אדמו"ר, מהי ההדגשה כל כך על "ישיבה בחושך", והרי נקודת המשל ע"פ פשט הוא שהמלך כעס עליהם ולכן נטל את הפנס, ולא שבפועל ישבו בחושך. וכמו"כ בנמשל שהקב"ה מקפיד על הד' דברים ולכן המאורות לוקין והוא סימן רע לעולם וכו', ולא שבפועל יש חושך בעולם. ומצד זה, עולה יפה ביאורם של ה'ערות דבש' ו'חסדי דוד', שחילקו בין הליקוי הטבעי שקורה בפועל בעולם כל כמה זמן, והליקויים הפתאומיים שהקב"ה עושה כסימן רע לעולם וכתוצאה מהנהגת בני"א (שעליהם קאי הגמרא), כי במשל אכן ההדגשה היא שהמלך כעס עליהם ולכן נטלו הפנס.

וא"כ מהי כוונת הרבי - הן בהערה ובמענה - כשמדגיש במשל את הנקודה על ישיבה בפועל בחושך, והרי לכאורה לא זוהי נקודת המשל (אלא כעס המלך ונטילת הפנס הוא בציוויו).

ודו"ק בלשון המשל בסוכה שם: "תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה - סימן רע לכל העולם כולו. משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו והניח פנס לפניו, כעס עליהם ואמר לעבדיו: טול פנס מפניהם והושיבם בחושך".

וברור שבהיכי תמצא שמצד איזה סיבה נכבה הפנס, והעבדים בפועל ישבו בחושך (ע"ד ליקוי טבעי), אין זה מתאים כלל עם פשטות המשל ומשמעותו אודות המלך, כעסו וציוויו.

ואין לבאר את ההערה עתה, ע"פ הביאור המחודש והנפלא שיובא בהמשך השיחה אודות המשל, כי לא בזה קאי עתה בסעיף א' הערה 6. וק"ל.

נגלה

מסירת נפש להפקד בדבר ישועה ורחמים

הרב שבתי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב¹ כ"ק אדמו"ר זי"ע בשם חותנו כ"ק אדמו"ר הרי"ץ "ששאלו אחד ע"ד בחינת הזרע בכלל על פי דרישת הרופא, וענהו "צולב האבען קינדער דארפמען זיך מוסר נפש זיין". שאיך שלא ילמדו פירוש הדברים, בכ"ז מובן שהפסק הוא - להבחין... אף שמפני הפרוצים שבדור צריך עיון אם יש לפרסם הוראה זו בחצוצרות וקול תרועה."

ולענ"ד נראה דדברי רבינו לאו סברת עצמו היא אלא הוא קרא מפורש וברייתא מפורשת. דתניא בפרק ד' דסוטה (כו ע"א): "ונקתה ונזרעה [זרע] - שאם היתה עקרה נפקדת, דברי ר' עקיבא; אמר לו ר' ישמעאל²: אם כן, יסתרו כל העקרות ויפקדו, וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה! אם כן, מה תלמוד לומר ונקתה ונזרעה זרע? שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות - יולדת זכרים, קצרים - יולדת ארוכים, שחורים - יולדת לבנים."

והקשו התוס' שם ד"ה אמר: "תימה ור' ישמעאל לימא לי' לנפשי' יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה?!"

גם יש להבין, דמפשטות לשון הברייתא משמע שהעיקר כרבי ישמעאל [ודלא

(1) ראה שולחן מנחם ח"ו עמ' נב.

(2) להעיר שחילופי גרסאות שנו במסכת ברכות (לא ע"ב) ממה דאיתא במסכת סוטה, דבברכות שם איתא: אם ראה תראה, אמר רבי אלעזר: "אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, אם ראה - מוטב, ואם לאו - תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, וכיון דמסתתנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנאמר: ונקתה ונזרעה זרע. הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת - שפיר, אלא למאן דאמר אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות - יולדת זכרים, שחורים - יולדת לבנים, קצרים - יולדת ארוכים, מאי איכא למימר? דתניא: ונקתה ונזרעה זרע - מלמד, שאם היתה עקרה נפקדת, דברי רבי ישמעאל; אמר ליה רבי עקיבא: אם כן, ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו, וזו שלא קלקלה נפקדת! אלא: מלמד שאם היתה יולדת בצער - יולדת בריוח, קצרים - יולדת ארוכים. שחורים - יולדת לבנים, אחד - יולדת שנים. מאי אם ראה תראה - דברה תורה כלשון בני אדם."

ועל גירסת הגמרא בברכות תמהו התוספות במסכת מנחות (יז ע"ב ד"ה מאי) דלפי"ז נמצא דר"ע אית לי' דברה תורה כלשון בני אדם ואיפכא שמעינן להו בסנהדרין (סד ע"ב) וכריתות (יא ע"א) דר"ע סבר דכפל לישנא דקרא אתא לדורשא ור' ישמעאל ס"ל דברה תורה כלשון בני"א. ועי' בתוס' סוטה (כד ד"ה ורבי יונתן) דגרסו בברכות הני"ל כבסוטה (ו"ל שם: והכי משמע נמי סוגיין בפ' אין עומדין (ברכות דף לא:)) אם ראה תראה דלרבי ישמעאל דאמר ד"ת ולרבי עקיבא אם ראה מוטב ואם לאו תראה אבל ר' ישמעאל אומר בכל דוכתי דברה תורה. ועי' בדברי יואל ח"ו עמ' קסט שיישב גירסת הגמרא שלנו בברכות.

כהכלל³ שהלכה כר"ע מחבירו (עירובין מו ע"ב), וצ"ע ברמב"ם (סוטה פ"ג הל' כב) שכתב כב' הדעות: ש"אם היה בה חולי [המעכבה מליד (כבמאירי כ ע"ב)] יסור ותתעבר ותלד זכר" (כרבי עקיבא). ואם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה. היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים" (כרבי ישמעאל)!

וכדי לישב קושיית התוס' תמה הדברי יואל (ח"ז עמ' קע) על מה שהקשה לו ר' ישמעאל לרבי עקיבא ("א"כ יסתרו כל העקרות") דהא איכא למימר דחילוק יש דדוקא אם אירע לה כן שנסתרה וקינא לה והשקוה אז ונקתה ונזרעה זרע, משא"כ היכא דהיא מסתרת בכוונה תחלה ועוברת על איסור יחוד כדי שתשתה ותפקד אינו מועיל לה שתפקד?! ומישב, "ממה דחזינן דס"ל לר"ע בעלמא דלא אמרינן דברה תורה כלשון בני"א⁵, וע"כ לומר דמה שאמרה חנה⁶ אם ראה תראה⁷ אתא לדרשא⁸ אם ראה מוטב ואל לאו אלך ואסתתר⁹ כו' ע"כ ליכא לחלק כנ"ל בין נסתרה בכוונה להיכא דנסתרה שלא בכוונה. . ושפיר מקשה לי' ר' ישמעאל לר"ע א"כ כל העקרות יסתרו, דאפי' בנסתרה בכוונה מהני לה להפקד בדבר ישועה ורחמים."

ומסביר שם הדברי יואל שלפי"ז "מיושב קושיית התוס' דדוקא לר"ע שייך להקשות א"כ העקרות יסתרו, משום דלית לי' בעלמא דברה תורה כלשון בני"א¹⁰, וע"כ

(3) אי הנהו כללות דהלכה כמר לגבי מר נאמרו גם על דינים הבלתי נהוגים בדורינו, בתוס' יו"ט (כלים פ"ג מ"ב) מביא שמהרי"ק (בתשובה שרש קסה ענף ד) כתב שלא נאמרו, ובתוס' רעק"א שם ציין למג"א ס' ריח סק"ג שכתב דמדברי תוס' זבחים דף ה' משמע שנאמרו. וראה בתוס' חדשים שם שהרמב"ם לא ס"ל כמהרי"ק, "שתמיד הולך בכל ספרו אפי' באינם נהוגים בכללות אלו עצמו מספר, "ע"ש באורך.

(4) שם: "אם הי' בה חולי המעכבה מליד מתעברת יולדת."

(5) ראה לקמן בהע' 10.

(6) ראה ברכות לא ע"ב.

(7) שמואל א (א, יא)

(8) ונהי דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן (חגיגה י ע"ב. נדה כג ע"ב. ועוד. [וראה במהר"ץ חיות שהטעם שלא לומדים מדברי קבלה הוא מפני שמצוות התורה עומדות לדורות בלי הפסק, ותורת הנביאים אינם רק לשעה (רש"י חולין קלז א ד"ה תורת משה), ואין למדים דורות משעה]). גלויי מילתא בעלמא הוא (ראה עד"ז ב"ק ב ע"ב) דגם סתירתה במזיד תועיל. וראה בסנהדרין פג ע"ב: "דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, עד שבא יחזקאל בן בוזי ולמדנו" ומסביר הרשב"ם (ב"ב כג ע"א): "עד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא הוה גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא". ולהעיר ממ"ש בתוס' הרא"ש (נדה כג ע"א) שרק עדיף למילף דברי תורה מדברי תורה, אבל בדלית ברירה, כן למדים מדברי קבלה.

(9) הפני יהושע תמה, חנה שנביאה היתה, איך עלה בדעתה להסתתר ולעבור על יחוד האסור מן התורה ועוד, איך חשבה לגרום שימחק השם בחנם על ידה. (ובברכות שם: "אמר רבי אלעזר חנה הטיחה דברים כלפי מעלה...") וע"פ המבואר בפנים י"ל דהא גופא קמ"ל שבהיתר ובצדק דיברה כן. ויומתק לפי"ז המשך הגמרא שם ש"גם אליהו הטיח דברים כלפי מעלה.. (ו)אמר רבי שמואל בר רבי יצחק: מניין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו לאלהיו... (ופרש"י שם: "לדבריו הודה לאחר זמן, בנבואת נביאים אחרים.")

(10) ברד"ק שם: "דרשו מפני הכפל ואין צריך כי כן מנהג הלשון לצרף המקור עם הפעלים כמו אם שמוע תשמעון ואמר כי לחזק הדבר הוא זה הצירוף והם ז"ל דרשו בו אם ראה מוטב ואם לאו תראה אני מקנאה לאלקנה בעלי ואני יולדת כמו שכתבת בתורתך ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא וגו'."

דריש מאם ראה תראה דאלך ואסתתר, הרי דמהניא סתירה אפי' בכוונה, ותקשה לי' א"כ כל העקרות יסתרו. משא"כ לר' ישמעאל דס"ל למדרש מונקתה ונזרעה זרע דאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, לא שייך לאקשוויי א"כ כל היולדות בצער יסתרו, דאפשר לחלק¹¹ בין אם אירע לה שנסתרה למסתתרת בכוונה דלא מהניא סתירה שתלד בריוח וכו' אלא אם אירע לה שנסתרה ולא במסתתרת בכוונה תחלה דעבדה איסורא, והבן."

וצריך ביאור לדבריו, דבברייתא משמע שגם לר' ישמעאל הי' קשה מה שהקשה לר"ע "אם כן, יסתרו כל העקרות ויפקדו" שלכן חלק עליו ר' ישמעאל ופירש (שאין הענין כפשוטו שכוונת "ונזרעה זרע" היא שאם היתה עקרה נפקדת כ"א ש)אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות - יולדת זכרים, קצרים - יולדת ארוכים, שחורים - יולדת לבנים.

וי"ל שר' ישמעאל לדבריו דרבי עקיבא קאמר¹², דקאמר שאם היתה עקרה נפקדת דאיהו קדריש מאם ראה תראה דאלך ואסתתר, וקאמר לו רבי ישמעאל "אם כן, לדידך יסתרו כל העקרות ויפקדו", וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה! אימא מה תלמוד לומר ונקתה ונזרעה זרע? שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות - יולדת זכרים, קצרים - יולדת ארוכים, שחורים - יולדת לבנים. ותפסת מועט תפסת, כדברי רבי עקיבא עצמו בספרא¹³.

אבל לרבי ישמעאל עצמו י"ל שהקרא כפשוטו, שאם היתה עקרה נפקדת. דכיון דלא מהניא סתירה בכוונה (כיון דעבדה איסורא), לא שייך לאקשוויי א"כ כל היולדות בצער יסתרו או יסתרו כל העקרות ויפקדו.

ולר"ע י"ל שלולא הדרשא ד"אם ראה תראה" היינו דורשים (בדוחק¹⁴) שמ"ש "ונקתה ונזרעה זרע" היינו רק ש"אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח" (ותו לא) כדי שלא יסתרו כל העקרות להפקד - בטעות. והיינו מסבירים שאין לחוש שיעברו על איסור יחוד רק כדי ללדת בריוח כו'. אבל השתא דמ"אם ראה תראה" ידעינן דמהניא

11 דכיון דאית לי' בעלמא דברה תורה כלשון בני"א, "אין לו כח להוציא יתור הלשון ממשמעות ואם אינו ענין לגופו אלא כיון דמצינו למימר דברה תורה, אמר ד"ת ולא נוציאנו ממשמעותו דלאו קרא יתירא הוה."

12 ראה עד"ז לעיל בדף ד ע"א: "לדבריו דרבי עקיבא קאמר [ר' יהודה בן בתירא], דקאמר [ר"ע]: משערין בצליאה ובגמיעה, אימא: שיעור גמיעה לחודה, כדי לגמע שלש ביצים זו אחר זו, דהיינו צליאה וגמיעה" ופרש: "לדידך אדקמשעת בצליה וגמיעה בחדא שיעור בגמיעה דשלש דהוא כצליאה וגמיעה בחדא." (אבל ר' יהודה בן בתירא עצמו סובר כדי לגומעה [ביצה אחת]).

13 פרשת מצורע פרשת זבים ה, סוף פרק ז אות ה (הובא בפרש"י חולין קלח ע"א). ושם מקור ביטוי זה. וראה גם ר"ה ד ע"ב. יומא פ ע"א. סוכה ה ע"א. חולין קלח ע"א. ועוד.

14 דסוף סוף גם לפי"ז יקשה: "יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה", כבתוס' שם. אלא שקושיא זו אינה כ"כ חזקה כקושיית רבי ישמעאל עצמו, דמי יאמר שיעברו על איסור יחוד (רק) כדי ללדת בריוח כו'.

סתירה אפי' בכוונה, ע"כ קרא ד"ונקתה ונזרעה זרע" כפשוטו¹⁵ שאם היתה עקרה נפקדת אף לר"ע. וקמ"ל קרא¹⁶ שמותר למסור נפשה לעבור על איסור יחוד¹⁷ להפקד בדבר ישועה ורחמים.

ונמצא שלכו"ע אם היתה עקרה נפקדת. ומכ"ש שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, נקבות - יולדת זכרים, קצרים - יולדת ארוכים, שחורים - יולדת לבנים. וחלוקים רק באי מהניא סתירה בכוונה להפקד בדבר ישועה ורחמים, ו(לפי"ז) באם מותר לעשות כן לכתחילה.

וזכינו להבין החידוש של המענה ק' דלעיל שבכדי שיולדו ילדים, מותר וצריכים למסור הנפש ("צולב האבען קינדער דארפמען זיך מוסר נפש זיין"), שהרי לדעת ר"ע שהלכה כמותו (כנ"ל מעירובין מו ע"ב), הא גופא קמ"ל קרא. וכיון שמותר לעשות כן, צריך לעשות כן.

ומיושבים גם דברי הרמב"ם כפתור ופרח.

מצוה הבאה בעבירה¹

הרב שמואל יצחק מלוב

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. המשנה במסכת סוכה דף כט: אומרת: 'לולב הגזול פסול'.

מסבירה הגמרא שם בדף ל. שביום הראשון נטילתו פסולה מדאורייתא שנאמר 'ולקחתם לכם ביום הראשון'. ביום השני והלאה שנטילתו מדרבנן, באנו למחלוקת: ר' יוחנן פוסל נטילתו משום שהיא מצווה הבאה בעבירה וזה נלמד מהפסוק 'והבאתם גזול'.. 'פיסח'. הירצץ או הישא פניך, ומשומים גזול לפיסח לומר לך מה פיסח אין לו תקנה אף הגזול אין לו תקנה. שמואל מכשיר נטילתו מהיום השני והלאה ולא סובר מהעניין של מצוה הבאה בעבירה.

בשיטת ר' יוחנן: מסבירים התוס' בדף ל. ד"ה 'משום', שאע"ג שהפסוק עוסק רק

15 ודוקא כפשוטו. דוודאי לא מסתבר לומר שקרא אתא להשמיענו שמותר לעבור על איסור תורה רק כדי ללדת בריוח (ללא כאבים כו').

16 לרבי עקיבא, שהלכה כמותו (עירובין מו ע"ב). וראה לעיל בהע' 2.

17 מפי הקבלה אסור להתיחד עם ערוה מן העריות שדבר זה גורם לגלות ערוה. וכשארע מעשה אמנן ותמר גזר דוד ובית דינו על יחוד פנוי. ושמאי והלל גזרו על יחוד גויים (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כב הל' א-ג). בקידושין (פ ע"ב): "רמז ליחוד מן התורה שנאמר כו'. ומפורש יותר בע"ז (לו ע"ב): יחוד דבת ישראל דאורייתא היא, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, רמז לאיסור יחוד מן התורה כו'. ורמז זה דרשה גמורה היא (ראה שדה חמד מערכת ריש כלל טז כרך ה עמוד 298).

1 (* לע"נ אאמו"ר הר"ר צבי אליהו בן הרה"ח מנחם ישראל ז"ל

ליארצייט הראשון ו' תשרי ה'תשפ"ב

בעבירות של מום בקרבן וגזל, מ"מ מצוה הבאה בעבירה שייכת בכל המצוות והאיסור שלה הוא מדאורייתא. (ע"פ הבנת המהר"ם שם וראה להלן באות ב' חיזוק לפירושו).

בשיטת שמואל: משמעות הפשט בגמרא וכן סתימת רש"י ששמואל חולק לגמרי על ר' יוחנן וסובר שאין עניין של מצוה הבאה בעבירה. אך משמעות דעת תוס' שם ד"ה 'מתוך', ששמואל סובר כן רק במצוות דרבנן כמו נטילת לולב מהיום השני והלאה, אך בנטילת לולב ביום הראשון כמו בשאר מצוות דאורייתא, גם שמואל סובר שקיים העניין של מצווה הבאה בעבירה.

ב. הגמרא שם בדף ט. מסבירה שמה שנאמר במצוות עשיית סוכה 'חג הסוכות תעשה לך', זה בא למעט שלא יוצאים ידי חובת ישיבה בסוכה גזולה.

תוס' שם בד"ה 'ההוא' מקשים למה הוצרכה הגמרא ללמוד את הפסול של סוכה גזולה מפסוק בתורה, הרי גם ללא הפסוק היינו למדים לפוסלה מדין מצווה הבאה בעבירה.

נאמרו בשאלה זאת כמה תירוצים בראשונים. תירוצ' ראשון מתרצים התוס': מצווה הבאה בעבירה נאסרה רק מדרבנן, אך מהתורה גם מצווה הבאה בעבירה לא מעכבת את קיום המצווה. לכן, מדין מצווה הבאה בעבירה בלבד הייתי אוסר את הישיבה בסוכה רק מדרבנן, וכדי לאסור את ישיבתה גם מהתורה הוצרכנו לפסוק 'תעשה לך'.

אמנם, תירוצ' זה מוגבל, שהרי כפי שהתבאר לעיל ע"פ הבנת המהר"ם, התוס' בדף ל. חולקים על התוס' כאן, וסוברים שמצווה הבאה בעבירה היא איסור מדאורייתא. נמצא שיש מחלוקת התוס' בדבר והתירוצ' הנ"ל מתאים רק לשיטתם בדף ט. אך לא לשיטתם בדף ל. .

ייתכן חיזוק להבנת המהר"ם שהתוס' בדף ל. אכן סוברים שהאיסור הוא מהתורה, ממה שהם מקשים שם בסוף ד"ה 'משום', על הגמ' במסכת פסחים דף לה: הנזקקת ללמוד איסור אכילת מצת טבל בליל הסדר ממקרא בתורה ולא מסתפקת בסברא שזה מדין 'מצווה הבאה בעבירה'. ולכאורה אם נאמר שהתוס' שם סוברים שהאיסור של מצווה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, קושייתם מעיקרא ליתא, שיש לומר שלכן הוצרכה הגמרא ללמוד את האיסור של מצת טבל ממקרא, כדי לאסור את אכילתה אף מדאורייתא. אלא בע"כ יש להבין מכך שהתוס' שם סוברים שמצווה הבאה בעבירה היא מדאורייתא. אם כן נמצא איפה שהתירוצ' הנ"ל בדף ט. לא תתאים לשיטתם בדף ל. .

תירוצ' שני לקושיית התוס' בדף ט. נמצא בחידושי הריטב"א למסכת סוכה שם, וזה מובא גם בשם התוס' (למרות שתוס' זה לא מצוי לפנינו - שיעורי הרב דב ליאור על המסכת), שמכיוון שדין מצווה הבאה בעבירה בגזל נלמד מההשוואה לאיסור

הקרבת מום בקרבן, ששם ההיגיון שעומד מאחורי האיסור הוא 'הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך', אז יש לומר שדווקא במצוות שיש בהם משום ריצוי לה' קיים האיסור של מצווה הבאה בעבירה בדומה לקרבן שיש בו משום ריצוי. ואכן בנטילת לולב שיש בו ריצוי של 'שמחתם לפני ה' א-לוקיכם' אז הוא דומה בכך לקרבן, מה שאין כן בשאר מצוות ובהן ישיבה בסוכה שאין בהן משום ריצוי לא נלמד לאסור אותן משום מצווה הבאה בעבירה ולכן הוצרכנו לאסור ישיבה בסוכה גזולה מהמקרא.

אך גם תירוץ זה מוגבל, שהרי כנ"ל לפי הבנת המהר"ם, בדף ל. התוס' חולקים על יסוד זה וסוברים שדין מצווה הבאה בעבירה קיימת בכל המצוות דאורייתא כולל ישיבה בסוכה.

תירוץ שלישי המובא במפרשי התוס', שהגמרא בדף ט. העוסקת בישיבה בסוכה גזולה דנה בשיטת (רב ו) שמואל, והרי שמואל לשיטתו בדף ל. בנוגע ללולב הגזול, לא סובר את הדין של מצווה הבאה בעבירה, ולכן הוצרכנו לשיטתו לאסור את הישיבה בסוכה גזולה מהמקרא.

תירוץ זה אף הוא מוגבל, לפי שהיסוד שלו מתאים עם פשט הסוגיה בדף ל. רק לדעת רש"י שם, אך לא לדעת התוס' שם בד"ה 'מתוך', הסוברים שמה ששמואל שולל את המושג מצווה הבאה בעבירה זהו רק במצוות דרבנן כמו נטילת לולב מהיום השני, אבל במצוות דאורייתא כמו מצוות סוכה, יודה לר' יוחנן שקיים האיסור של מצווה הבאה בעבירה, ואם כן לפי זה נשארת קושיית התוס' בדף ט. מדוע הוצרכה הגמרא לאסור לשיטת שמואל את הישיבה בסוכה גזולה, מהמקרא.

תירוץ רביעי לקושיית התוס' הובא בחידושי המאירי שם על הסוגיה, שהמושג מצווה הבאה בעבירה שייך רק במצב שהמצווה והעבירה נעשים כאחד באותו הגוף, כמו בנטילת לולב הגזול שבשעת הנטילה נעשית עבירה של גזל בלולב שהוא נוטל, אבל בישיבה בסוכה גזולה המצווה והעבירה אינן נעשות באותו הגוף, כי הגזל נעשה בעצי וסכך הסוכה והמצווה נעשית באמצעות הישיבה בצל הסוכה, וצל הוא לא דבר ששייך לזולת ולא ניתן לגזילה, ולכן במקרה כזה שבגוף שנעשית בו המצווה לא נעשית בו העבירה לא נאמר שם שהמצווה עצמה באה בעבירה, לכן הוצרכה הגמרא בדף ט. ללמוד את הפסול של ישיבה בסוכה גזולה, מהמקרא.

חיזוק והשוואה לתשובה זו קיימים גם בהלכה הקובעת שהתוקע בשופר גזול יצא ידי חובה, ולא אומרים שהתקיעה היא מצווה הבאה בעבירה, מכיוון שהגזול נעשה בגוף הגשמי של השופר, ומצוות השופר היא השמעת הקול וקול הוא לא דבר פרטי השייך למישהו ולא ניתן לגניבה.

ג. באמצע דבריהם שם בדף ל. מביאים התוס' את דברי הגמרא שם דף לא: בנוגע לאיסור נטילת לולב של אשירה ושל עבודה זרה, שסיבת הפסול היא 'מיכתת

שיעוריה'. מקשים על כך התוס' למה כאן לא נימקה הגמרא את הסיבה של מצווה הבאה בעבירה? ומתריצים התוס' שמצווה הבאה בעבירה שייכת רק כאשר העבירה גורמת לעשיית המצווה ובלעדיה לא הייתה נעשית המצווה, בדוגמה ללולב הגזול שמחמת מעשה הגזול הגיע הלולב לידי ומקיים בו את המצווה, אבל בנטילת לולב של עבודה זרה, לא העבודה זרה היא זאת שגרמה למצווה להיעשות ואין שום קשר ביניהן אלא זה רק שבאותו לולב בו מתקיימת המצווה נעשתה בו עוד עבירה צדדית, אך היא לא זאת שגרמה למצווה להיעשות, לכן במקרה זה לא נימקה הגמרא את סיבת האיסור של מצווה הבאה בעבירה. בהמשך דברנו באות הבאה נראה כעין סברא זאת מהירושלמי על פי הסברו של 'קרבן העדה' שם.

והנה ראינו בשיטות התוס' והמאירי שכל אחד מצריך הגדרה מסוימת במצווה הבאה בעבירה. לשיטת התוס' ההגדרה היא בכך שהעבירה תגרום את המצווה, ולשיטת המאירי ההגדרה היא בכך שהמצווה והעבירה תתבצענה באותו הגוף. אך עם זאת יש לעיין האם כל אחד מהם גם שולל את הגדרת רעהו או שלא.

הנה בדעת התוס' יתכן לומר בבירור שלכן התוס' עצמם לא השתמשו ביסוד דברי המאירי לתרץ את קושייתם לעיל בדף ט. בנוגע לשיבה בסוכה גזולה, כי התוס' סברו שלמרות שבסוכה גזולה המצווה והעבירה אכן לא נעשות באותו הגוף, למרות זאת מכיוון שלולא הגזול לא היה לו היכן לשבת ולקיים את המצווה והעבירה היא זאת שגורמת את המצווה, עדיין כן שייכת שם ההגדרה של מצווה הבאה בעבירה.

אך בשיטת המאירי יש לעיין, האם בנוסף להגדרתו שהעבירה והמצווה נעשות באותו הגוף יחייב גם את הגדרת התוס' שהעבירה תגרום את המצווה, ורק בצירוף שתי ההגדרות יחד יחול המושג מצווה הבאה בעבירה, או שיחמיר יותר משיטת התוס' ויסבור שברגע שהעבירה והמצווה נעשות יחד באותו הגוף, זה ייחשב למצווה הבאה בעבירה למרות שהעבירה לא גורמת למצווה. ראה בזה עוד להלן בדברינו באות ד.

סיכום הדברים: ישנם 3 כללים בסיסיים לקיום ההגדרה של מצווה הבאה בעבירה:

1. שהמצווה בה נעשית העבירה תהיה מצווה של ריצוי (ריטב"א). 2. שהעבירה תגרום לביאת המצווה (תוס'). 2. שהעבירה והמצווה תיעשנה באותו הגוף (מאירי).

ד. בירושלמי שבת פרק יג הלכה ג' פסק רבי 'השוחט קרבן חטאת בשבת כיפר ומביא אחרת'. כלומר: למרות שבעת השחיטה עבר עבירה של חילול שבת, מ"מ עלתה לו כפרתו. שאלו עליו שם מר"ש בן יהוצדק שאמר 'מצה גזולה לא יוצא בה ידי חובה בפסח', וענה בזה הלשון: תמן (שם) גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה. עד כאן.

נחלקו המפרשים בהסברת התשובה ונציע כאן את תוכן הדברים ולא כל כך את שילוב ההסבר בלשון הגמרא.

תוכן הסברו של 'קרבן העדה על הירושלמי': בשחיטת קרבן החטאת, לא מהווה העבירה (חילול שבת) גורמת למצווה (הקרבת הקרבן), כי מצד ההקרבה ניתן היה לשחוט ולכפר גם באחד מימי השבוע, ומכיוון שהעבירה לא גורמת את המצווה לכן אינה פוגמת בכפרה, אבל באכילת מצה גזולה העבירה (גזל) היא הגורמת למצווה (אכילת המצה) כי לולא הגזל לא הייתה לו מצה לאכילה, ולכן בזה אנו מחילים את הכלל של 'מצוה הבאה בעבירה'.

הסברו זה של ה'קרבן העדה' תואם להסברו של התוס' באות הקודמת, לחלק בין לולב הגזול ללולב של עבודה זרה.

תוכן הסברו של הרידב"ז: באמת אין כאן הבדל בין הגדרת המקרים, כי עצם העניין של מצווה הבאה עבירה קיימת גם בשוחט בשבת בעצם המעשה שלו שהוא עבר בשעת מעשה על עבירה ובכך אינו שונה ממי שאכל מצה גזולה, ההבדל ביניהם הוא רק בכך שבשוחט חטאת בכל אופן הוא 'כיפר', אבל במצה לא יצא ידי חובה כלל.

ההסבר בכך הוא: בשניהם יש פגם במהות העשייה מצד עושה המצווה כיוון שנעשתה עבירה יחד עם המצווה, ובשל כך שהמהות של המעשה נפגמה, יש לתקן אותה שוב. ההבדל ביניהם הוא רק שבאכילת מצה אין במצוותה כלום מעבר לעצם המעשה של האכילה ונמצא שבמעשה הנוכחי שהאכילה נעשתה שלא כדת אין כאן כלום, אבל בהקרבת הקרבן, מעבר למעשה המצווה שהוא פגום, יש גם את התוצאה של המעשה והיא הכפרה על העבירה שעליה באה החטאת, שהיא לא נפגמה בכך שחילל שבת בזמן ההקרבה, כי חילול שבת אינו מהווה פגם טכני הפוסל את התוצאה כל זמן שכללי ההקרבה הטכניים נעשו כדת וכדין. ולכן, אמנם המעשה אכן פגום בגלל שתוך כדי ההקרבה עשה המקריב עבירה, ובשל כך עליו להקריב שוב קרבן, אך התוצאה לא נפגמה ובפועל הוא כיפר.

לפי הסברו של הרידב"ז יוצא, שברמה העקרונית הוא מחמיר יותר משיטת התוס' לעיל בהגדרת המצווה הבאה בעבירה, כי לשיטתו, גם אם העבירה לא גורמת ומחייבת את המצווה, כמו בחילול שבת בהקרבת החטאת, היא עדיין תפגום בעשייתה, ובה הוא מחמיר יותר מהתוס' הנ"ל בסוכה.

אלא שלפי שיטתו של הרידב"ז תחזור למקומה קושיית התוס' שם בסוכה, מדוע בלולב של עבודה זרה לא נקטה הגמרא לאסור מצד 'מצוה הבאה בעבירה' למרות שהעבירה לא גורמת למצווה?

אולי יש לומר לשיטתו, שאכן הגמרא יכולה הייתה לנקוט שם גם את האיסור של מצווה הבאה בעבירה, אך הגמרא העדיפה את הטעם של 'מיכתת שיעוריה' שהוא עדיף יותר ממצווה הבאה בעבירה, כיון שכשאני אומר 'מצווה הבאה בעבירה' אני בעצם אומר שיש עשיית מצווה וזה רק שהיא נכשלת בעבירה, אבל ב'מיכתת

שיעוריה' אין כאן עשיית מצוה כלל לכתחילה כיון שאין כאן שיעור הנדרש לעשיית המצוה, ואם כן אין כלל צורך לנימוק של 'מצווה הבאה בעבירה'.

והנה, בדרך הפלפול, נוכל להגדיר את שיטת המאירי לעיל אות ג', כעיו הגדרת הרידב"ז כמין חומר, שלכן לא פסלו חז"ל את היושב בסוכה גזולה מדין מצווה הבאה בעבירה, כיוון שביושב בסוכה גזולה אף שהמעשה עצמו פגום מ"מ קיימת התוצאה שהיא הישיבה במקום מוצל, ולכן אף אם יש עבירה אצל העושה בשלב המעשה זה לא יימנע אותו מלצאת ידי מצווה באמצעות התוצאה שלה, אי לכך הוצרכה הגמרא ללמוד בסופו של דבר את הפסול מהמקרא.

אמנם, ראיתי לכמה מתלמידי הישיבות שרוצים ע"פ הגדרת הרידב"ז לתרץ את קושיית התוס' לעיל אות ב' בסוכה גזולה, בהקדים שמצוות ישיבה בסוכה היא לא מצווה 'מעשית' כאכילת מצה אלא מצווה 'תוצאתית'. כלומר: המצווה היא התוצאה שבה שזה ה'תשבו כעין תדורו' בדירת עראי, וכדי להגיע לתוצאה הזאת, הגדירו חכמים פעולות מעשיות שיביאו לתוצאה כמו האכילה והשתייה, הטיול והשינה. ולכן גם אם האכילה והשתייה היו בסוכה גזולה וחל פגם במעשה מצד העושה, מ"מ זה לא יוגדר כמצווה הבאה בעבירה קלאסית, כי לא הפעולות הללו הן תכלית המצווה אלא התוצאה שהן מביאות אליה שהיא ה'תדורו'. ובוה תתורץ קושיית התוס' הנ"ל, שלכן לא למדה הגמרא את הפסול בישיבה בסוכה גזולה מדין מצווה הבאה בעבירה אלא מהמקרא.

ואולי יש להאיר בהקשר לזה את לשון ההלכה שו"ע אדמוה"ז תחילת סימן תרמ"א שכותב: 'העושה סוכה לעצמו.. אינו מברך על עשייתו.. אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה.. לפי שעשייתה אינה גמר המצווה שעיקר המצווה היא לישב בה בחג.' ה. מעניין לעניין, יש להחיל את שיטת החילוק של הרידב"ז בין עשיית המצווה לתוצאה שלה, גם בהקשר למצוות מילה, ולתרץ בכך קושיית הש"ך על הרמ"א, כדלהלן.

הנה, בשו"ע יו"ד תחילת סי' רסב פסק הרמ"א שאם תינוק נימול קודם זמנו בתוך שמונה ימים ללידתו, אך נימול ביום, יצא. על זה הקשה עליו הש"ך שם, מסוגיה ערוכה במסכת מנחות, כדלהלן.

הגמרא במסכת מנחות דף עב עמוד א' מביאה את שיטת רבי אלעזר ברבי שמעון הסובר שקצירת העומר שהוקדמה מליל ט"ז ניסן לט"ו ניסן ביום, לא כשרה. מנמקת הגמרא את שיטתו של ר"א בר"ש בכך שסובר כשני תנאים במקומות שונים. הוא סובר כרבי ישמעאל שקצירת העומר דוחה את השבת במקרה שליל ט"ז ניסן חל בשבת. כמו כן הוא סובר כרבי עקיבא שרק דבר שלא ניתן לעשותו מערב שבת דוחה את השבת אך דבר שניתן לעשותו מערב שבת ויוצאים בו אף בדיעבד, לא דוחה את

השבת. בכך מנמקת הגמרא את שיטת ר"א בר"ש שסובר שקצירת העומר שהוקדמה לא כשרה כלל, כי אם היא הייתה כשרה אף בדיעבד, כיצד איפה סובר רבבי ישמעאל שקצירת העומר שתחול בשבת דוחה את השבת, הרי אפשר להקדימה ליום שישי ולצאת בה בדיעבד, ואם אפשר בכך, הרי יש לנו את הכלל של רבי עקיבא שכל דבר שניתן לעשותו מערב שבת אף בדיעבד, אינו דוחה את השבת. אלא בע"כ קצירת העומר שהוקדמה לא כשרה אף בדיעבד.

על פי סוגיה זו מקשה הש"ך על שיטת הרמ"א לעיל במל קודם זמנו, שאם לשיטת הרמ"א מל קודם זמנו יצא בדיעבד, כיצד איפה נפסקה ההלכה שברית מילה דוחה את השבת בשמיני שחל בשבת, הרי ההלכה קובעת שכל דבר שניתן לעשותו בערב שבת ולצאת בו אף בדיעבד אינו דוחה את השבת, אם כן, יש למול את התינוק ביום שישי ולא בשבת למרות שזה קודם זמנו ובלבד שלא לחלל את השבת. כך תוכן קושיית הש"ך על הרמ"א.

והנה, בלקוטי שיחות ח"ג פרשת 'לך לך' אות ב', מגדיר הרבי את מצוות מילה ע"פ מכתב הגאון הרגוצ'ובי, בשני אופנים: יש את עצם המצווה למול שהיא פעולת העשייה של הסרת הערלה מהאבר. חלק זה במצווה, נפעל ברגע עשייתה. יש את התוצאה של הסרת הערלה שהיא מצבו של הנימול שאינו ערל. חלק זה במצווה נשארת עימו לכל חייו. עד כאן.

אם נוסיף להסבר זה של הרבי, את חידושו של הרידב"ז לעיל, נקבל תשובה מעולה לקושיית הש"ך על הרמ"א. הרי הרידב"ז חידש לנו שגם אם עשיית המצווה נעשתה שלא כדת, אין בכוחה למנוע את התוצאה שלה. לפי זה אין כלל מקום להשוואה בין מצוות מילה לסוגיית הגמרא בקצירת העומר, כי בקצירת העומר כל מצוותה היא רק עצם העשייה של הקצירה ואין אנו נדרשים לתוצאה מסויימת, ומכיון שכך, אם עשייתה היא שלא כדת, כגון שהקדים את זמנה, נפסלה לגמרי, מה שאין כן במצוות מילה שהקדימה לתוך שמונה, יש להפריד בין עצם עשיית המילה שהיא אכן נפגמה לגמרי, לתוצאה שלה שלא נפגמה כלל. ולכן מצד מצוות הסרת הערלה שזה המעשה, אם יום השמיני חל בשבת יש למול רק בשבת כדי שהעשייה תיעשה כמצוותה ולא תיפגם, אך אם בדיעבד הוא כן הקדים את העשייה ופגם בה לחלוטין, זה לא אומר שהתוצאה לא קיימת שהרי בפועל התינוק כבר נימול והוא ללא ערלה, ועל תוצאה זו פוסק הרמ"א שאם מל קודם זמנו יצא.

לפני עור לא תתן מכשול - לשי' התוס' והראשונים

הת' מנחם מענדל פרידמאן
תלמיד בישיבה

א. איתא בשבת (ב, ב) "א"ל רב מתנה לאביי הא תמני הויין, תרתי סרי הויין, ולטעמך שיתסר הויין, א"ל הא לא קשיא, בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני..." ופרש"י (ד"ה בבא דרישא) "העני חייב ובעה"ב פטור, ובעה"ב חייב והעני פטור, דפטור מחטאת ומותר לכתחלה דהא לאו עקירה עבד ולא הנחה עבד שהאחר הניחה בידו" עכ"ל.

והקשו בתוס' (ד"ה בבא דרישא) "וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול. וי"ל דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי דאפי' מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בעה"ב". עכ"ל.

אכן יעויין בדברי הרא"ש שהביא דברי התוס' וכתב "וכ"ז הדקדוק אינו נראה לי, דלעולם בישראל מיירי ואע"ג דאיכא איסורא דלפני עור לא תתן מכשול, לא איירינן הכא אלא באיסורי שבת, וקרי לי' פטור ומותר כיון דליכא איסורא משום שבת". עכ"ל.

ועד"ז כתב הר"ן "ומיהו עיקר הקושיא ליתא דאפילו בתרויהו ישראלים מתוקמא מתני', דכי אמרינן בגמ' דהאי פטור, פטור ומותר מצד איסור שבת קאמרינן ולא דייקנן באיסור דלפני עור ובתלא דיד' מיירי". ע"כ. וכך איתא ג"כ בתוס' ישנים (ועיין בתוי"ט).

והמתבאר מדברי הראשונים, דקושיית התוס' מעיקרא ליתא, משום דכוונת התנא במתני' - "פטור ומותר" מיירי מדיני שבת ולא מדין הלאו דלפני עור, וא"כ שפיר אמרינן "פטור" ומותר לכתחלה דמדיני שבת ליכא איסור כלל.

ב. והשתא צ"ע וביאור טובא בדברי התוס' שלא תירצו כשאר הראשונים דלכאורה תירוצם הוי יותר פשוט ומסתבר, ובפרט ע"פ מה שהעיר המלא רועים שהתוס' בקידושין (דף מא ע"א, ד"ה אסור לאדם) בעצמם תירצו עד"ז, דגרסינן שם "האיש מקדש בו ובשלוחו" ומקשה הגמ' "השתא בשלוחו מקדש, בו מיבעיא", ומתרתא "אמר ר"י מצוה בו יותר מבשלוחו", אולם לבסוף מסיק "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך..." והקשו התוס' (ד"ה אסור לאדם) ע"ז "אע"ג דקתני האיש מקדש לכתחילה לא נקט לי' אלא לאשמועינן דין קידושין", עכ"ל. היינו דהוקשה להתוס' דאם יש איסור לקדש ע"י שלוחו משום דשמא תתגנה עליו ויעבור על ואהבת לרעך כמוך, א"כ

איך נקטה המשנה הלשון "האיש מקדש בו ובשלוהו" דמשמע לכתחילה? וע"ז תירצו דסו"ס מדיני קידושין הוי האשה שפיר מקודשת אפי' אם קידשה ע"י שליח אע"פ שיש איסור בזה, והמשנה מיירי מדיני קידושין ולא מצד איסור צדדי דשמא יעבור על ואהבת לרעך כמוך.

וא"כ הרי לנו שגם התוס' בקידושין תירצו ע"ד הראשונים במכילתין, וא"כ למה התוס' דהכא לא תירצו ע"ד כדאמרי' בקידושין וכשאר הראשונים במכילתין, וצ"ע.

ג. והנראה בעיני נכון לבאר הדברים ע"פ מה שחקר כ"ק אדמו"ר בכ"מ בגדר הלאו דלפני עור (ראה לקו"ש חי"א עמ' 149, חכ"ב עמ' 58 חל"ט עמ' 184 ועוד. עייג"כ בלקוטי ביאורים (להר"י קארף ז"ל) ח"ב עמ' פב ואילך. וש"נ.) דיש לחקור אם הלאו הוי איסור כללי, היינו שאסור להכשיל את חברו ואין שום נפק"מ אם הכשילו באיסור חמור או באיסור קל, דלעולם הלאו שווה שמכשיל את חברו. או דיש לומר דהלאו היינו איסור פרטי, דכשמכשיל חברו באיסור הרי זה כאילו הוא משתתף באיסור שחבירו עבר, וא"כ אינו דומה המכשיל את חברו באיסור קל למכשיל באיסור חמור, והתשובה שלו צ"ל לפי ערך חומרת החטא.

ודכירנא ששמעתי ממו"ר הגר"א גערליצקי שליט"א דוגמה לזה שהלאו דלפני עור הוי פרט בהאיסור, מדברי הרמב"ם בפ"ח הל' שמיטה ויובל ה"א "כדרך שאסור לעבוד הארץ בשביעית כך אסור לחזק ידי ישראל שעובדין אותה, או למכור להן כלי עבודה, לפי שאסור לחזק ידי עובדי עבירה", עכ"ל. דמלשונו משמע, שכשם שהוא מצווה על מצות שמיטה בעצמו, נכלל בציווי זה ג"כ לא לסייע לאחרים.

ונראה עפ"ז לפרש יסוד פלוגתת התוס' ושאר הראשונים:

לשיטת התוס' - לפני עור הוי פרט וחלק בכל איסור ואיסור, וא"כ, לגבי דיני שבת איכא דין פרטי ג"כ שלא לסייע חברו באיסורי שבת, וא"כ אם מכשיל חברו באיסורי שבת ה"ה כאילו משתתף עמו באיסורו, ולכן התוס' לא ניחא להו לתרץ כשי' הראשונים בזה משום דא"א להפריד האיסור דלפני עור מאיסורי שבת, כי כנ"ל האיסור לפני עור הוי פרט וחלק מאיסורי שבת.¹

אולם לשי' הראשונים (רא"ש ר"ן תוס' ישנים, (וכן התוי"ט)) - לפני עור הוי איסור כללי בכל איסורי התורה ולא פרט בכל האיסורים וא"כ לשיטתם שפיר תירצו, דמדיני שבת מותר לכתחילה ולפני עור לא הוי דין בשבת אלא איסור כללי בכל התורה. ודו"ק.

ד. והנה יעויין בחידושי הגרעק"א (מכילתין, על קושיית התוס') שביאר נפק"מ

1) משא"כ בתוס' בקידושין, דשם האיסור הוא משום "ואהבת לרעך כמוך" (ואפי' האיסור ד"לפני עור" המסתעף מזה הוא חלק ממצות "ואהבת לרעך כמוך") ולא משום דיני קדושה, הנה בזה שפיר י"ל דהתנא איירי בדיני קידושין דמצד זה הוי רק "מצוה בו", ואין בקידושין ע"י שליח איסור כלל.

ע"פ תירוצם דהראשונים וז"ל "קיימא לן מומר לדבר א' לא הוי מומר לכל התורה כולה, אבל מומר לחלל שבת בפרהסיא הוי מומר לכל התורה כולה ושחיטתו אסורה, ודעת הרבה מהאחרונים דאפי' מומר לחלל שבת באיסור דרבנן הוי מומר לכל התורה כולה. וא"כ היכא דהוא פטור אבל אסור מצד שבת אם עושה כן בפרהסיא הוי מומר לכל התורה כולה ולזה אמרינן דהכא פטור ומותר מצד שבת ולא עבר רק על לפני עור דהוא כמו לאו בעלמא ואינו בכלל מומר לחלל שבת". עכ"ל.

ולדרכינו בשיטת התוס' ע"פ דברי הגרעק"א הנ"ל נמצא דאי לא הוי החפץ של הנכרי כמו שתירצו התוס', הוי הישראל המסייע ועובר אלפני עור, מומר לכל התורה כולה ושחיטתו אסורה משא"כ לשאר הראשונים לא הוי מומר משום דלפני עור הוי איסור כללי ולא מדיני שבת הוא כמו שנתבאר, ומדוייקים הדברים בדברי הגרעק"א הנ"ל שכתב "ולא עבר על לפני עור דהוא כמו לאו בעלמא..." והיינו כדברינו דלשיטת הראשונים לפני עור הוי איסור ולא כללי ולא מדיני שבת משא"כ לשי' התוס' וכמו שנת'.

הערה בענין יקנה"ז

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו (בנוגע קידוש בליל הסדר) בסי' תעג,ו: "אם חל במוצאי שבת צריך לומר הבדלה לאחר הקידוש ואם יש לו נר יברך עליו קודם ההבדלה לאחר הקידוש ואחר ההבדלה יברך שהחיינו נמצא סדר הברכות יקנה"ז. (ואם שינה הסדר שהקדים המאוחר ואיחר המוקדם יצא ולא יחזור ויברך חוץ מאם הקדים הקידוש לברכת היין שצריך לחזור ולברך ברכת הקידוש לפי שעשה כדברי בית שמאי כנגד דברי בית הלל וכל העושה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו) (עיין סימן רח"צ)."

ויש לעיין במ"ש "חוץ מאם הקדים הקידוש לברכת היין שצריך לחזור ולברך ברכת הקידוש" דהא איתא בערבי פסחים (ק"ב ע"ב ולהלן): "גופא יום טוב שחל להיות אחר השבת רב אמר יקנה"ה ושמואל אמר ינה"ק ורבה אמר ינה"ק ולוי אמר קני"ה ורבנן אמרי קני"ה מר בריה דרבנא אמר נקי"ה מרתא אמר משמיה דר' יהושע ניה"ק. - היינו דס"ל ללוי ורבנן ומר בריה דרבנא שקידוש קודם ליין.

כבר הקשה בתוס' רי"ד במהדורא תנינא, ובמהדורא תליתאה כתב, וז"ל שם: "מאי דקשיא לי במהדורא תנינא 'והא פלוגתא דב"ש וב"ה היא? ראיתי שרבינו שמואל זצוק"ל (בד"ה קני"ה) מחלק בין שבת דעלמא ליו"ט שחל להיות אחר שבת, ואמר ולמה אינו רוצה לומר יין ברישא? לפי שא"כ אין היכר (ברשב"ם שלנו איתא: אינו נראה) שמבדיל על היין הואיל ומרחיק הבדלה מעל ברכת היין והרי עיקר הבדלה לא

תיקנו אלא על היין."

ותוס' שם (בד"ה קני"ה) הוסיפו על דברי הרשב"ם, וז"ל: "פירש רשב"ם דרוצה לסמוך יין להבדלה משום דמקדשין על הפת ואין מבדילין על הפת, ולפי מה שפירש ר"ת לקמן (ד' קו: בד"ה מקדש) דאין מקדשין על הפת יש לפרש שאם הי' מרחיק יין מן הבדלה יאמרו שאינו בא אלא בשביל קידוש שהוא לכבוד יו"ט."

יהיה איך שיהיה, חזינן שס"ל לכמה אמוראים (לוי ורבנן ומר בריה דרבנא) שסדר קידוש (ביו"ט שחל במוצאי שבת) לכתחילה הוא קידוש קודם ליין, וע"כ ס"ל שבכגון דא לא פליגי ב"ש נגד ב"ה. וא"כ אם הקדים הקידוש לברכת היין למה צריך לחזור ולברך ברכת הקידוש?

ב. ויש להעיר מסוגיא בברכות (ל"ח ע"א וב') "ת"ר מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע . . כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע . . ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע . . והלכתא המוציא לחם מן הארץ דקי"ל כרבנן דאמרי דאפיק משמע."

וכתב על זה בפרדס הגדול הלכות ברכות סי' מא (בסופו): "והואיל ונזרקה מפי חבורה המוציא אם יברך מוציא לכתחלה לא יצא דתניא כל המשנה ממטבע כו' לא יצא, וה"ה לברכת בדיקה דבלבער כ"ע לא פליגי דלהבא משמע אפ"ה אין רשאי לשנות שכל שפוסקין רבותינו הלכה מתוך המחלוקת נדחה שכנגדו" - היינו שס"ל שאם בירך במכוון 'מוציא' במקום 'המוציא' (וכן 'לבער חמץ' במקום 'על ביאור חמץ') לא יצא. אבל אם טעה ואמר 'מוציא' (או 'לבער') יצא."

אבל שאר ראשונים פליגי וס"ל שיכול לברך איזה שירצה. (פסקי הרי"ד, פסקי ריא"ז, הרא"ה).

"הסוכה מערבת"

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ב.ה. אסרו חג השבועות, ה'תשע"ט¹*

א. בהזדמנויות שונות² סיפר כ"ק אדמו"ר זי"ע מליובאוויטש את הסיפור הבא אודות אביו - הגאון המקובל הר"ר לוי יצחק שניאורסאן זצ"ל, טרם עלותו לכס

¹ נעורתי בזה מתשובת ידידי הר"ב אברלנדר שליט"א, שליח ואב"ד בודאפעשט יצ"ו, משלהי ניסן דהאי שתא, בענין עירוב חצרות במלון.

² ראה תורת מנחם כרך ג ע' 248; שם כרך לד ע' 214; לקוטי שיחות כרך ט ע' 91.

הרבנות של העיר יקטרינסלב [היום: דניפרטרובסק], אוקריינא:

הרב לוי יצחק נסע לבריסק דליטא אל הגאון הר"ר חיים זצ"ל, להיבחן ולקבל ממנו היתר הוראה³. הגר"ח לא נהג להעניק 'סמיכה' בקל, וגם נהג שאת השאלות החמורות המגיעות לשולחנו היה מציג לפני הצעיר הנבחן לראות איך ימצא להן פתרון כהלכה.

אירע בחג הסוכות בליל שבת: כמה משפחות יהודיות גרו בחצר אחת, ובנו להן סוכה משותפת, אך שכחו לעשות 'עירוב חצרות' לפני השבת. כעת באו לשאול את הרב איך יתנהגו לגבי הבאת מאכלי שבת אל הסוכה? הגר"ח הפנה את השאלה אל הגרל"י, והוא נענה שהסוכה עצמה היא מערבת, והגר"ח נהנה מאד מהפתרון. עד כאן הסיפור.

לאחרונה נתקשיתי בפסק-דין זה, דהא קיימא לן שסוכת החג בחג אינה חשובה דירה לאסור על בני החצר⁴. היינו, שאם מי שאינו מבני החצר קבע דירתו לסוכות בחצר של זולתו, מותרים בני החצר לטלטל כמקדמת דנא, ואין צורך שהמשתכן בסוכה שבחצר ישתתף אתם בפת.

ככלל, מקום שאינו ראוי לדירה ואינו אוסר על בני החצר, גם אינו ראוי להניח בו את הפת של העירוב. לכך אין להניח הפת של העירוב בבית שער או בבית שאין בו ד' על ד' אמות⁵. ואכן מחמת כן כתב ה'ערוך השלחן'⁶ שאין להניח פת העירוב בסוכה⁷.

לפי זה אינו מובן הפסק-דין שהסוכה מערבת, כי אדרבה, קי"ל שהדירה בסוכה בחג אינה נחשבת דירה, וא"כ איך תשמש להיות עירוב?

ב. ואכן יש מפוסקי דורנו שנקטו שבחג הסוכות והכל אוכלים בסוכה, אין צורך בעירוב חצרות. דמכיון שהאכילה אז היא בסוכה, הרי שבני החצר נסתלקו מבתיהם להיות להם כדירות נפרדות, ונעשו דיירי הסוכה האחת. ומכיון שהדירה בסוכה אינה נחשבת דירה, אין דירתם בתוכה אוסרת זה על זה. ומחמת כן הורו שאפילו אם הקימו כמה סוכות בחצר, וכל משפחה אוכלת בסוכה משלה, אין צורך בעירוב חצרות, ומותר

(3) ברכה (ביום ה' חנוכה תרס"ז) לקראת נסיעת הגרל"י להגר"ח בבריסק למטרה זו, מופיעה באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ז"ע כרך 1 ע' צב. ואולי נשתהה הדבר עד תחלת השנה הבאה, כי משמעות הסיפור היא שה' אצל הגר"ח בחג הסוכות. יום א' דסוכות תרס"ח היה ביום ב' בשבוע. וא"כ הנידון ה' בשבת חוה"מ. ואם אירע הדבר בשנת תרס"ט – שאז החל החג ביום השבת, אז היה לשאלה פן נוסף – אם מצוות האכילה בסוכה ביום טו תשרי דוחה האיסור דרבנן של טלטול בלא עירוב.

(4) שו"ע"ר סי' שע"א, ע"פ מגן אברהם שם סק"ב, על פי גמרא יומא י ב.

(5) שו"ע"ר סי' שסו ס"ה.

(6) ריש סימן שע.

(7) וא"ת איך ניתן להניח העירוב בבית בחג הסוכות, הרי אסור לאכול שם לחם? י"ל ששיעור הפת של העירוב הוא גרוגרת לכל אחד (שו"ע"ר סי' שסח ס"ג). ולענין סוכה, עד יותר מכביצה נחשבת אכילת עראי, המותרת חוץ לסוכה (שו"ע"ר סי' תרלט סי"א).

להם להביא מאכלם וכו' מדירותיהם הפרטיות לסוכותיהם הפרטיות. אך בתנאי שגם הנשים והבנות יאכלו בסוכה⁸.

וכבר נתקשו הבאים אחריהם מהא דפסק ה'פרי מגדים'⁹ לאסור הטלטול מסוכה לסוכה בחצר בלא עירוב. והרי לפי הסברא שאין הסוכה נחשבת דירה, אם כן יושבי הסוכות הם כיושבים ברחבת החצר, שמותרים בטלטול של הכלים ששבתו בחצר¹⁰.

אך יתירה מזו קשיא לי מהא דקי"ל שאחד מבני החצר שהלך לשבות בחצר אחרת אינו אוסר בחצר זו¹¹, דהיינו רק בנסתלק לגמרי, ואין בדעתו לחזור לביתו באמצע השבת¹².

לפי זה, איך אפשר לומר שיושבי הסוכות בחג 'נסתלקו' מבתיהם שבחצר, שהרי פשוט הוא שבדעת בני החצר הוא שאם ירד גשם או שיארע קלקול אחר בסוכה, יחזור לתוך דירותיהם הפרטיות. וא"כ איך נפטרו מלערב מחמת ישיבתם בסוכה?¹³

חזרנו איפוא לומר שגם בסוכות יש צורך בעירוב חצירות, ובמקרה ששכחו לערב נאלצנו להתיר מחמת שהסוכה מערבת.

ג. והנה זה לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע¹⁴ ביחס לפסק הנ"ל של אביו הגאון ז"ל:

ראה שו"ע אדה"ז או"ח סימן ש"ע ס"ו: "אנשי החצר שהיו אוכלים בבית א' בשבת . . אין צריכים עירוב, מפני שהם כאנשי בית א'". יתרה מזו בסוכה שהיא קבע וביתו עראי (סוכה כח, ב).

הסמך פסק-דין של אביו על מצב שכל בני החצר אוכלים במקום אחד, ומחמת כן

(8) שו"ת בצל החכמה ח"ה סי' קי. וכבר קדמו בסברא זו הג"ר צבי סאלאנט (אביו של הגר"ש סאלאנט, אב"ד ירושלים ת"ו) – הובא בהערות 'טהרת השלחן' הנספחות אל שו"ע או"ח עם 'פתחי עולם', בסי' שע. ואולי אליו נתכוונו דברי שו"ת שערי דעה (ליטווין) סימן קצט (במהדורת 'אהלי שם', תשע"ב: סימן לד): וזכורני מילדותי שגדול אחד ה' מפקפק על ברכת עירובי חצרות בשבת שבתוך חג הסוכות, כיון שצריך לעשות סוכתו קבע וביתו ארעי, וסוכת החג בחג אינה אוסרת כמפורש ביומא דף י' ובמג"א רס"י ש"ע ובלאו הכי מותרים בטלטול.

כנראה שכענין זה סבר הרא"י סילברברג (קובץ דברי תורה ח"ד ע' קלח בהערה – ציין אליו המו"ל בשו"ע"ר סי' שע הע' ה).

(9) אשל אברהם סוף סימן תרלד, הובא בביכורי יעקב ובמשנה ברורה שם.

(10) שו"ע ושוע"ר סי' שפח.

(11) שו"ע"ר ריש סימן שעא.

(12) בגמרא (עירובין פו א) דייקו להבחין בין ההולך לשבות אצל בתו לבין ההולך לשבות אצל בנו, שאז חושש האדם שמא יתקוטט עם כלתו, ולכן אינו מסיח דעתו מלחזור לביתו. אלא שבשו"ע לא חילק בזה, וכדעת הרמב"ם שהתלמוד אורחא דמילתא נקט, ואכמ"ל.

(13) מה גם לדעת האחרונים שדייקו ב"הלך לשבות בחצר אחר", שאם עבר לבית אחר בחצר זה לא נחשב להיסח הדעת.

(14) לקוטי שיחות שבהערה 2.

אינם צריכים לערב¹⁵.

אלא שהנראה למעיין, שדין בני החצר שאוכלים במקום אחד מיירי שהם רגילים לנהוג כן מדי שבת בשבת¹⁶. שלכך יש בכח אכילתם יחד בשבת להכריע נגד חלוקתם באכילה ולינה של כל ימות השבוע. אבל בנדו"ד מיירי באכילה יחד רק לשבת אחת?

ונראה שלכך מוסיף כ"ק אדמו"ר זי"ע לציין מעלת הישיבה בסוכה שהיא - לימי החג - נחשבת קבועה ביחס להישיבה בבית: נכון שבשאר ימות השנה, העובדא שבני החצר יאכלו בבית מיוחד לשבת אחת, אין בה להכריע נגד חלוקתם לדירות נפרדות באופן קבוע. אבל בסוכות, מכיון שמצות הישיבה בסוכה מעניקה לדיור בסוכה מעלת 'קבע', והדירה בבית נחשבת כלפי' כ'עראי', לכן בכח אכילתם יחד בסוכה להכריע נגד זה שהם חלוקים בדירותיהם שבבתיהם¹⁷.

באמת, חידוש זה של הג"ר לוי יצחק כבר כתבו ה'מאירי' בחידושו למסכת עירובין¹⁸:

נמלכו בסוכת החג לאכול יחד בסוכה אחת ... דלאותה שבת של חג הרי הן חשובין כאיש אחד, ואינן אוסרין זה [על זה], ואין בחצר ובבתי החצר איסור טלטול, הואיל וכולן אוכלין פיתן יחד במקום אחד...

ד. אך טרם פתרנו הסתירה לכך מהא דקי"ל שסוכת החג בחג אינה נחשבת דירה לאסור (כנ"ל). והרי הך דינא דבני החצר הסועדים יחד מיירי בסועדים בבית דוקא, לא כשסועדים יחד בחצר¹⁹.

אכן בדין זה גופא יש להקשות, איך יצדק לומר שסוכת החג אינה נחשבת דירה, דהא קי"ל ש'יושבי אוהלים או סוכות' חייבים לערב²⁰. א"כ מהי הגריעותא של סוכת

(15) דין זה עדיף מעירוב, כי הם נחשבים כאנשי בית אחד ממש. ונפק"מ לענין דירת נכרי בחצר, שאם נאלצו לערב, אז צריכים לשכור רשות מהנכרי. אבל כאשר הם יחידה אחת ממש, אין דירת הנכרי אוסרת עליהם (ראה שו"ע"ר ריש סימן שפב).

כנראה שלזה נתכוין גם בשו"ת אבן יקרה (תליתאה, סימן ק).

(16) כלשון המאירי ב'בית הבחירה' (עירובין עג א): "כל שמתמידים לאכול בכל שבת ושבת ביחד". האריך בזה הרב אברלנד בתשובתו הנ"ל הע' 1.

(17) להעיר שדין האכילה יחד לא יועיל בסוכה קטנה והדיירים אוכלים סעודתם בזה אחר זה. ואילו מדין שהסוכה היא קבע לגבי דירותיהם העראיות, יועיל גם בכה"ג.

(18) שם. וכן הוא בקיצור בבית הבחירה שם.

בשעתו, הג"ר גבריאל צינגער שליט"א שלח ציון זה לכ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר הודה לו עליו, אך העיר שבעת המאורע אולי טרם נדפס ה'מאירי', וגם שבכמה מקומות סגנון הלימוד הוא בגפ"ת, לא בריבוי הספרים שעל המסכת (נדפס בקובץ צדי"ק למלך ח"ז ע' 240, בתולדות לוי יצחק (מהדורת תשע"ח) ח"א ע' 143, ובמהדורות החדשות של תורת מנחם כרך ג ע' 248).

(19) כמפורש בשו"ע"ר סימן שסו סט"ז.

(20) שו"ע"ר סימן שסו ס"ב. וראה שם בהגהות רעק"א.

החג?

ונראה לומר שבאמת איכות הדירה בסוכה כשלעצמה אינה מוכרחת להיות בגדר דירה גרועה, כך שאין להשוות הדירה בסוכת החג למי שדר בבית שער ואכסדרה. הגריעותא של בית שער ואכסדרה היא לפי שבהם אין האדם יכול להצטנע, אבל הגריעותא של "סוכת החג בחג" היינו בגלל קוצר הזמן, שמכיון שאין דירתו זו כי אם לשבעת ימי החג, לא די בשיבה קצרה זו לאסור הטלטול בחצר על שאר בני החצר מחמת שלא עירב עמהם.

ה. וא"כ עלינו להבהיר כי יש כאן שני דיונים: (א) אם הסוכה עצמה נחשבת כדירה; (ב) אם 'מגיע' להסוכה חלק בחצר, שבגלל כן תאסור על בני החצר כל עוד שלא עירבה אתם.

נראה לומר שחולשת הדירה של "סוכת החג בחג" היינו רק לגבי זה שלא יחול איסור על שאר בני החצר, שאין בכך דירה קצרה זו לאסור עליהם. אבל הדירה בסוכת החג שפיר נחשבת דירה להיושב בתוכה²¹.

אמנם כאשר כל בני החצר סועדים סעודתם בסוכה האחת, נחשבת להם סוכת החג להיות בה עיקר דירתם, דהוי להו "מקום פיתא", והיא גוברת על חלוקתם ב"מקום לינתם". והיינו מחמת מעלת ה'קבע' שבישיבת סוכה, כנ"ל.

והיינו דוקא כשכולם אוכלים בסוכה אחת, המערבת אותם. אבל אם יש להם סוכות חלוקות, אף שסוכה האחת אינה אוסרת על חברתה, אבל עדיין חייבים בעירוב מחמת בתייהם הפרטיים שמעולם לא הסיחו דעתם מהם. ותו, מכיון שהסוכות השונות חלוקות זו מזו בבעלותם, לכן אסורים הם בטלטול מזו לזו, כדין שוכני שני בתיים הצמודים זה לזה²². וכדברי ה'פרי מגדים' הנ"ל.

ולענין הנשים, לא נראה להצריך שגם הן תאכלנה בסוכה האחת²³, כי מכיון שבעלי הבתים מעורבים עד שנחשבים לאנשי בית אחד, אזי נשותיהם כרוכות אחריהם מכיון שהן מקבלות פרס מבעליהם²⁴. אכן כאשר דרות בחצר נשים יהודיות גלמודות שאינן אוכלות בסוכה, לא תועיל הסוכה לבד לערב את כולם יחד²⁵.

העולה מכל הנ"ל:

(21) דומיא דדין אורח לפחות מל' יום, לדעה הב' בשוע"ר סימן שע"ט (על פי המרדכי המובא במגן אברהם סימן שצא סק"ב), שאינו אוסר על המארח, אבל אסור לטלטל מביתו לחצר, גם לו וגם למארח.

(22) שוע"ר סי' שסו ס"א.

(23) ראה גם שו"ת אבן יקרה שם.

(24) ראה שוע"ר סימן שע"ז. וכן מסיק הרש"ד לוי"ן שליט"א ב'שיעורי הלכה למעשה' או"ח סי' מט.

(25) וגם אם כן תאכלנה בסוכה, יש לפקפק אולי אכילתן זו - שהיא רשות - אין בכוחה להכריע נגד דירתם הקבועה שבביתה, ומחמתה הן חלוקות משאר הדיירים.

א. שפיר דמי להניח העירוב בסוכה, דלא כה'ערוך השלחן' הנ"ל.

ב. כאשר יש כמה סוכות, אסורים לטלטל מזו לזו בלא עירוב²⁶.

ג. במקרה שכמה דרי החצר בנו סוכות נפרדות, אין להתיר בלא עירוב, ואם יש גם דיירים נכרים, צריך לשכור מהם רשות. אבל אם יתאחדו בסוכה אחת אינם צריכים לערב בפת, וגם אין צריכים לשכור רשות מהנכרים שבחצר.

המשך להנ"ל:

ב.ה. כ"ד מנ"א ה'תשפ"א – פלאות אראנו, לונדון.

בימים אלה זכינו לאור חדש²⁷, הופעת עיון ושקו"ט בהלכה זו בכתב-יד של חכם אלמוני – שכנראה שמע על פסק-הדין של הגר"י, והציע לפניו טעם לכך. תחת דברי הכותב מופיע מענה קצר בכתי"ק של הגר"י, ובשולי היריעה מופיעים דברי סיכום של אותו חכם אלמוני. מילתא אלבישייהו יקירא, לשום לב למהלך השקו"ט, מעיקרא מאי קסבר הכותב, מהו דקדחי לי' הגר"י, ומאי קסבר הכותב לבסוף. והנני מעתיק הדברים בלשונם:

אחרי אשר עיינתי ויגעתי קצת ואדמה כי מצאתי, אתאפק לא אוכל מלהודיעך את דמיוני: לפי דעתי מותר לטלטל בחצר מהרבה [= של הרבה] בני אדם בשבת שחל בסוכות גם לכתחילה, אם כל בני החצר אוכלים בסוכה אחת. הטעם כי ביו"ט של סוכות הזיקתו תורה להניח דירתו ולדור בסוכה, כמו שאמרו חכמים "כל ז' הימים אדם עושה ביתו עראי וסוכתו קבע". נמצא לפי זה כי כל בני החצר אשר עשו סוכה אחת קבעו דירתם כולם כאחד ונשתתפו בהסוכה וממילא ביטלו רשות דירותיהם ונעשה דירתן עראי כאהל בשדה, והוה לי' כשיירא ההולכת לדרכה ונחו מפני השבת, שפטורים מלערב מפני שאין אותן אוהלים קבועים להם שם, וכמעורבים הם, עיין [שו"ע אדה"ז] סימן שס"ו סעיף ב'.

על זה עונה לו הגר"י:

שיניית סדרי בראשית, כי הסדר שהוקבע הוא כי ההתחלה קשה והסוף טוב יותר.

26 לענין שכירות רשות מהנכרים, אם יש להם סוכה אחת, אין צורך, כנ"ל הע' 13. וכשיש כמה סוכות, פשוט לטלטל מן הבתים לחצר צריך שכירות רשות. אך אף לענין הכלים ששבתו בתוך הסוכות (כגון להעביר כסאות מסוכה לסוכה דרך החצר), נראה שאין להתיר טלטולם מזו לזו מידי דהוי אכלים ששבתו ברחבת החצר (כנ"ל הע' 8), דהא גם סוכות החג כשלעצמן דירות הן כנ"ל, ומכיון שהן רשויות נפרדות זו מזו, אין לטלטל מזו לזו אם לא ע"י עירוב. ומכיון שבחצר יש בעלות גם לנכרי, צריך לשכור הרשות ממנו. וילע"ע.

27 ב'אוצרות ליובאוויטש' גליון 25 (מנ"א תשפ"א). בצד הנייר מופיעה הכתובת של רא"ח אלטהוויז ע"ה, בניקולייב, כך שיש לשער שהדברים נכתבו טרם שעבר הגר"י להיות הרב דק"ק יקטרינוסלב (בשנת תרס"ט). וראה לעיל הערה 1.

ואצלך בהיפך, כי התחלתך מדירת קבע ועראי טובה אל המכוון, ולבסוף הטית מן הדרך הישר. למחר בל"ג ונשיבך [או: אשיבך] אי"ה.

בשולי הדברים כותב השואל שוב:

אחרי כתבי נחמתי ומצאתי הוכחה מפורשת [בשו"ע אדה"ז], וז"ל: "וכן סוכת החג בחג אינה חשובה דירה לאסור", סימן ש"ע סעיף א', והעיקר בסעיף ו' וז"ל: "עיקר דירת האדם הוא מקום אכילת הפת".

הנה כעין ראשית דברי הכותב, כן כתב לימים כ"ק אדמו"ר כנ"ל אות ג. והיינו שאכילתם בסוכה האחת מאחדת אותם.

אך בסיום דבריו מדמה הכותב נדו"ד להולכי דרכים שאין להם בית. שם, בגלל העדר הקביעות של רשויותיהם הפרטיות, מועילה ההיקף הכללי של המחנה לערב אותם. ה"ה בנדו"ד: מצות סוכה מחשיבה את בתייהם הפרטיים לדירת עראי, לכן בכח הקבע של הסוכה לאחד אותם.

אך דמיון זה אינו עולה יפה, כי: א) בשיירא מיירי שיש היקף כללי סביב כל האוהלים, וההלכה היא שהאחדות מחמת היקף כללי זה גוברת על החלוקה מחמת אהליהם הפרטיים. אבל בנדו"ד, הסוכה אינה מקיפה הבתים הפרטיים, וחלות האחדות של הדיירים ע"י הסוכה תלוי' בהסתלקות הדיירים מבתייהם הפרטיים; ב) אין בנדו"ד הסתלקות הדיירים מבתייהם הפרטיים, ובדעתם שאם ירד גשם, יאכלו בבתייהם. וכל שכן לענין שינה (כנ"ל סוף ס"ב).

בדברי הכותב לבסוף נקט כדברי הפוסקים (הג"ל ריש ס"ב) שאין חיוב עירוב חצרות בסוכות. וכבר הארכנו (לעיל ס"ד) בביטול גישתם זו, והסקנו דפליגין דיבורא, דאמנם סוכת החג בחג דירה היא, מיהו בגלל העראיות שלה לכן אין לה חלק בחצר, ולכן אין איש זר הדר בסוכה אינו אוסר על שאר בני החצר. לאידך, אם פת העירוב הונחה בסוכה – שפיר דמי, ואינה כמונחת ברחבת החצר. ובחזרה לנדו"ד – מועלת הסוכה לאחד כל האוכלים בה להיחשב כדירה אחת.

חסידות

דיוק בלשון "מעמקים"

הרב יעקב לייב אלטיין

תושב השכונה

בספר חסידות מבוארת – מועדים חלק א מאמרים לר"ה ד"ה שיר המעלות

ממעמקים (מלקוט דרושי ר"ה) בתחילתו

וז"ל המאמר: ממעמקים הוא לשון שעושה עומק, ובביאור שם כתבו: תיבת "מעמקים" (ולא עומקים) משמע שיש כאן "דבר המעמיק" והנה לא צויין כאן שום מ"מ על לשון זו שכתבו וצ"ע אם לשון זה נמצא בעוד מקום.

ומעניין הדבר שזה עתה ממש יצא לאור ד"ה שיר המעלות לאדה"ז בפעם הראשונה מכת"י, שתוכנו הוא מאמר זה דהלקוט כצויין בהערות המו"ל שם, ושם אכן לשון המאמר הוא "דבר שמעמיק את הלב" אלא ששם ממשיך "שבכל ישראל יש דבר שמעמיק את הלב ומשמע שדבר זה ישנו בעצם בנשמות ישראל, ואילו בביאור חס"מ שם כתבו היינו שהאדם "חופר ו"עושה" עומק בנפשו" אלא שאח"כ מוסיפים שהאדם צריך "להעמיק" בתוך נפשו כדי להגיע אליו, ולכאורה כיוונו לנוסח זה דהמאמר.

כמה הערות קצרות בעניני חסידות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

עיקר לימוד התורה הוא ההלכה

בספר מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' קטו, במאמר ד"ה ואספת דגנך, מבואר שעיקר התורה הוא ההלכה ורק כדי להסיר ההעלמות וההסתרים צ"ל הפלפול והקושיא והתירוץ וכיו"ב לשם בירור ההלכה, "אבל אין הבירור מצוה וחיוב גדול, כמו שאין בחיוב גדול בהעלאת הבירורים באכילת בוקר וערב, רק כשאוכל צריך לברר ולהיות כוונתו לה' לבד ולהסיר כח המתאוה שבמאכל כו', אבל אם ירצה יתענה ולא יאכל כלל, דהיינו כשרואה שאין ביכולתו לברר הטוב . . . כמו כן אין חיוב בבירורי הלכות, אבל בידיעת ההלכה . . . זה מצוה וחיוב גדול על כל אדם ליגמר אינש כל הלכה כמו שנאמרה למשה".

ולכאורה צ"ע בהבנת דברים אלה, דהרי ידוע ומפורש בכו"כ מקומות שיש חיוב ועניין גדול דוקא בבירור ההלכות ע"י הפלפול, וכן גם בדוגמא שמביא מאכילה גשמית, הרי מ"ש "אם ירצה יתענה ולא יאכל כלל" אינו מתאים עם המבואר בכ"מ בזה.

שלילת הטעות דצמצום כפשוטו בתניא

במכתב (ט"ו תמוז תש"ט) הנדפס בלקו"ש חט"ו הוספות לפ' בראשית (כ' 471): "במ"ש בלקו"א (ח"ב פ"ז) דיש ששגו וטעו והבינו הצמצום כפשוטו – האם כוונת הטועים על הצמצום הא'? – פשיטא אשר כן הוא . . . וזאת למודעי אשר אף שכאן באגה"ק מאריך רק בביאור הטעות דאין הצמצום כפשוטו, טעו בעוד אחת וכו'".

והנה בתחלת העניין מביא רק משער היחוד והאמונה פרק ז, ואילו בהמשך הדברים כתוב "אשר אף שכאן באגה"ק".

ואכן באגרות קודש ח"ג (ע' קלה) הגירסא היא "אף שכאן ובאגה"ק".

ולכאורה הכוונה לאגרת הקודש סימן כה בסופה, אודות האמונה הפשוטה "במקרא מלא שדבר הכתוב הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה', שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וגם היא אמונה פשוטה בסתם כללות ישראל ומסורה בידם מאבותיהם הקדושים וכו'", אבל צע"ק שמרמז לענין זה בלי מ"מ ברור, ובפרט שלא נזכר שם בפירוש אודות צמצום כפשוטו.

משמעות היסוד דצמצום אינו כפשוטו

בד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' עדר בהוצאה החדשה) מבאר שענין הצמצום הוא כדי להבדיל בין הפנימיות והחיצוניות, דלפני הצמצום החיצוניות לא ה' ניכר בפ"ע, וע"י ההתעלמות והצמצום נעשה האור החיצוני ניכר בפ"ע, וממשיך לבאר שאף שכן הוא במשפיע ומקבל למטה (כגון רב ותלמיד) הרי למעלה אי אפשר לומר שלפני הצמצום לא ה' ניכר החיצוניות, וממשיך:

"ואם כי אין זה כדעת מקצת חכמים בעיניהם ששגו וטען בעיונם בענין הצמצום שהוא כפשוטו ח"ו, כמ"ש בסש"ב ח"ב בהוספה לפ"ז, כי לפי הנ"ל, אחר הצמצום מאיר האור"ס בגילוי ממש במקום החלל כמו קודם הצמצום כו', וכמשי"ת, ורק בעת הצמצום לבד ה' בחי' התעלמות כו', כנ"ל, מ"מ ג"ז א"א לומר כפשוטו ח"ו".

ומהמשך הלשון משמע, דהטעות של ה"חכמים בעיניהם" היא משום שלדעתם אחר הצמצום אין האור עצמו מאיר במקום החלל, וזה נשלל בשער היחוד והאמונה שם, וזו הכוונה ש"אינו כפשוטו", וכאן מחדש עוד יותר שגם "בעת הצמצום" גם אז אינו כפשוטו.

ולכאורה זהו פירוש חדש בהגדרת "צמצום אינו כפשוטו", שלפי המבואר כאן הרי בתניא משמעות "אינו כפשוטו" היא שהאור ממשיך להאיר גם "אחר הצמצום", ואילו כאן מחדש שגם "בעת הצמצום עצמו" אינו כפשוטו.

ולקמן שם (ע' ערה) מבאר, "שההתעלמות הוא רק לגבי האור החיצוני, לא לגבי עצמות ח"ו, דגבי עצמות ניכר האור החיצוני גם קודם ההתעלמות, היינו גם קודם הצמצום, וגם בעת הצמצום אין התעלמות האור לגבי עצמו ח"ו, דלגבי עצמו הנה גם בעת הצמצום מאיר האור בגילוי ממש, וניכר אצלו בחי' החיצוניות כנ"ל, וההתעלמות היא רק לגבי האור החיצוני כו' . . . וכל ענין הצמצום הוא רק לגבי המקבלים וכו'".

ויש לעיין בהבנת הדברים.

רמב"ם

גירות של נשי שלמה ושמשון

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ד: אל יעלה על דעתך שמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשאו נשים נכריות בגיותן. אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגירות להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל. אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה.

ובהט"ו: לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגייר הצדק. ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

ובהט"ז: ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גיירם חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין. ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליהן הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה.

ובהי"ז: גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר והאיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.

ב. והנה לכאורה בא הרמב"ם כאן לבאר מדוע מחד גיסא נחשבין נשי שמשון ושלמה לנכריות ועובדות כו"ם, ומאידך הוו באמת נשי ישראל אשר לכן קיימו אותן צדיקים אלו. ולכאורה נקודת הביאור הוא, דלכתחילה צריך גר להתגייר רק משום רצון להתקרב לה' בלבד ולא עבור שום סיבה חיצונית, אמנם בדיעבד אם נתגייר עבור סיבה

חיצוני נחשב ליהודי. וזה ה' מצבן של נשים אלו שבאמת התגיירו עבור סיבות חיצוניות, ולכן נחשבו כנכריות משום שלא התגיירו באופן של לכתחילה, ומ"מ ישראליות היו מאחר שכך הוא הדין בדיעבד.

אלא דאם זה הוה הביאור אינו מובן (א) אריכות דברי הרמב"ם בארבע הלכות שלמות לבאר דבר זה; הלא הרעיון שישנה מצב של לכתחילה ומצב של בדיעבד הוה רעיון די פשוט, וקיימת בריבוי הלכות ודינים, ומדוע האריך בזה הרמב"ם כאן כ"כ!?

ודאיתין להכא צריך להבין עוד (ב): הרמב"ם התחיל הביאור עם המילים "אלא סוד הדבר כך הוא", ולכאורה מהו 'סוד' הגדול בביאור זה!? וראיתי מציינים לעוד מקום שהרמב"ם משתמש בלשון זה, והוא בהל' קדה"ח (פי"א ה"ד) "והוא סוד העיבור שהיו החכמים הגדולים יודעים אותו ואינן מוסרין אותו לכל אדם אלא לסמוכים גבונים ..". ברם שם מבואר היטיב מדוע קורא לזה הרמב"ם 'סוד', אמנם כאן צ"ב בכוחו בזה.

ג. ובנוסף לכך (ג) יש כאן לכאורה סתירה בדבריו לענין מצבו של מי שהתגייר ואחר זמן נתברר שלא ה' עבור כוונה נכונה;

מחד גיסא מדגיש שהבי"ד מחכים לראות מה יה' בסופו, וכמ"ש בהט"ו "והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם", ועד"ז בהי"ז "וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו" – אשר כ"ז מורה דאם באמת מתברר לבסוף שלא היה עבור כוונה נכונה, אז באמת לא מקבלים אותו, דאל"כ על מה מחכים "עד שתראה אחריתם"?

ומאיך מסיים "ואפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל", והיינו שמ"מ נשאר דינו כישראל גם אם לא נתברר כלל שכוונתו היתה רצויה! וא"כ שוב אינו מובן על מה ולמה חיכו לראות מה יהיה בסופו?

(ולכן ראיתי מבארים דזש"כ "ואפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל ..", כוונתו אחרי שכבר "התבאר צדקותו"! והיינו דאחרי שחיכו לראות מה יה' בסופו, וראו שבאמת התגייר עם כוונה רצויה ולכן קיבלו אותו, שוב חזר ועבד כו"מ, אז נשאר ישראל וכו'. אשר לפ"ז אם באמת לא התברר במשך הזמן כלל שה' עם כוונה נכונה, באמת לא מקבלים אותו. אמנם מלבד הדוחק לכאורה להעמיס את זה בלשון ודברי הרמב"ם, הרי לפ"ז נסתר עיקר ביאורו של הרמב"ם; דמדוע קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אחרי שבהן נתברר שבאמת כוונתן לא היתה רצויה כמפורש בדבריו!)

ד. גם צלה"ב (ד) מה שלכאורה כל התחלת הי"ז "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו", הוה חזרה על מה שכבר כתב בהט"ו "ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד

ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם" (והיינו דבשניהם מבואר יסוד זה שאם הי' ספק בכוונת הגיר לא דוחים אותו אלא ממתינים לראות כוונתו וכו')!!

ועוד תמוה (ה) לכאורה מה שהוסיף הרמב"ם בסוף הט"ז "(ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות) והעלה עליי הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה", דלכאורה מה נוגע כאן בכלל פרט זה שנחשב כאילו שלמה בנה את הבמות, האם בחטאי שלמה עסקין? הלא הדיון כאן אינו אלא לענין גירותן של נשותיו, וההיתר (או האיסור) בנישואיו להן, אז מה נוגע להוסיף כאילו בדא"ג שנחשב כאילו הוא בנה את הבמות שלהן?!

ה. ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז: הרמב"ם לא בא לומר שישנה מצב של גירות לכתחילה וגירות בדיעבד, אלא שישנן שתי אופנים של גירות; ישנה 'המצוה הנכונה' (כלשונו בהי"ד) בגירות, אשר רק אז הוה 'גר צדק' (כלשונו בהט"ו), ורק גירות כזו מתקבלת בבי"ד. ובנוסף לכך ישנה גירות שאינה כמצוה הנכונה, ובאמת לא הוה גר צדק על ידה, ובאמת אין גירות זו מתקבלת ומתייחסת לבי"ד.

ובאופן הראשון של גר צדק המתקבלת בבי"ד וכו' יש שתי אופנים: דרך הנכונה בזה, שלכתחילה מבררים הבי"ד שזהו גר צדק עם כוונה רצויה וכו' ומגיירים אותו; ואז ישנה מצב שלכתחילה לא נודע אם באמת הייתה כוונתו רצויה, ואם יקבלו אותו כגר צדק או לא, דאז מחכים לראות איך שיצאו הדברים, ואם לבסוף יתברר דהי' עם כוונה נכונה אז יקבלו אותו כגר צדק, ואילו אם יתברר שלא הייתה כוונתו רצויה, אז אין הבי"ד מקבלים אותו כגר צדק.

אלא דכ"ז הוא בכדי שיהי' גר צדק, באופן של גירות שהבי"ד מקבלים אותו. וע"ז מוסיף הרמב"ם דגם בלי כ"ז, והיינו דגם כשנתברר שלא הייתה כוונתו רצויה אלא בשביל סיבה חיצונית, והיינו גירות כזו שהבי"ד לעולם לא יקבלו מי שבא להתגייר כך, מ"מ אין הפירוש שאינו גר כלל, אלא דאינו 'גר צדק' והוה כישראל מומר וכו'.

ובקיצור נמצא דיש כאן ג' דרגות ואופנים בגירות: א. דרך הנכונה, שהבי"ד מבררים לכתחילה שיש כאן גר צדק ומקבלים אותו. ב. כשהדבר לא נתברר מלכתחילה אמנם חיכו עד שנתברר לטוב, ושוב מקבלים אותו כגר צדק. ג. כשבאמת לא הי' בכוונה נכונה ובאמת אינו גר צדק והבי"ד לא מקבלים אותו כגר של בי"ד, ומ"מ דינו כישראל מומר.

(ועכ"פ מיושב כבר היטיב – קושיא ג' הנ"ל – מה שהי' נראה כסתירה בדין גר שנתברר אחר זמן שלא הייתה כוונתו רצויה כמשנ"ת)

ו. ואשר לפ"ז מבואר היטיב המשך ההלכות: בהי"ד מבאר הרמב"ם איך היא 'מצוה הנכונה' בקבלת גר, והיינו שהבי"ד מבררים תחילה דבא להיות גר צדק עם כוונה נכונה

וכו'. ובהט"ז מבאר לפ"ז מדוע לא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה הואיל והי' ספק בכוונתם של הבאים להתגייר. אמנם מוסיף דגם אם לפועל נתגיירו באופן של ספק בכוונתם, הרי הבי"ד מוכנים לקבלם כגרי צדק אם יתברר צדקותם. ובהט"ז ביאר לפ"ז מדוע נשי שמשון ושלמה נחשבו לנכריות משום שבאמת לא התגיירו עם כוונה נכונה, וכן נתברר כוונתם גם אח"כ, וא"כ הרי אלו גרים שבי"ד לעולם לא מקבלים אותן – גם בשעת הגירות וגם אח"כ!

וע"ז מוסיף בהי"ז דבר חדש: דכל הנ"ל הי' לענין להחשב לגר צדק שהבי"ד מקבלים, אמנם גם גר כזה שאינו 'צדק' והבי"ד לא היו מקבלים אותו, מ"מ דינו כישראל, ד"מאחר שטבל נעשה כישראל". וזהו הסיבה מדוע שמשון ושלמה קיימו נשותיהן משום שלפועל ישראל הוו.

ויש להוסיף ולומר דלדרך זה מבואר היטיב שתי הקצוות, דמחד גיסא נחשבו נשים אלו כישראליות ומאידך מחשיבן הכתוב כנכריות (אשר לפי הסברה הפשוטה שהוא משום שהיתה גירות בדיעבד, לכאורה אינו מבואר כ"כ מדוע מהאי טעמא יחשבו כנכריות!); דלפמשנ"ת מובן דמצד דיני קבלת גירות ע"י בי"ד, באמת לא היתה גירות נכונה בכלל, ושלכן אפשר להחשיבן כנכריות, ומאידך ישנה דין גירות שונה כמשנ"ת, אשר מחמתה נחשבות כישראליות.

(ומיושב כבר היטיב – קושיא א' – אריכות דברי הרמב"ם בהלכות אלו, אחרי שמדבר על כמה דרגות ואפנים בגירות. וגם – קושיא ד' – מה שהי"ז מוסיפה דבר חדש לגמרי (ואדרבה בכיוון הפכי) ממה שמבואר עד הלכה זו, כמשנ"ת)

ז. אלא דעדיין אין הענין מבואר כל צרכו; מדוע הוצרך הרמב"ם לבאר כאן כל ענין זה – דרגא שנייה בגירות הנ"ל – של אלו שהי' ספק בזמן הגיור להם אם הי' בכוונה נכונה או לא, שהבי"ד מחכים לראות מה יקרה בסוף ובאם נתברר צדקותם אז מקבלים אותם וכו' – הלא זה לא הי' המצב של נשי שמשון ושלמה, אשר בהן הי' ידוע בתחלה ובסוף שאין כוונתן רצויה! וא"כ הי' הרמב"ם יכול לכתוב בסתם ובפשטות שיש גר צדק שבי"ד מקבלים, ויש גר שונה שאינם מקבלים, וזה הי' מצבם של נשים אלו!?

ונראה דאדרבה זה נוגע ביותר, משום דדרגא השנייה הוה היסוד וההכרח לדרגא השלישית; והיינו דזה שבי"ד מקבלים גר צדק גם כשנתברר צדקותו אח"כ, מוכיח דגם כשלא נתברר צדקותו בכלל (ואדרבה), מ"מ נהי' ישראל גם ע"י מעשה הגירות בלבד!

ביאור הדבר: אם התנאי שיהי' גר צדק – והיינו שכוונתו בהגיור הייתה נכונה ורצויה – הי' 'לעיכובא' בהגירות, והיינו דבלי זה באמת אינו נחשב ליהודי, אז אינו מובן איך יקבלו בי"ד את הגר אחרי שיתברר צדקותו; הרי בשעת הגירות עצמה לא הי' ברור כוונתו, וא"כ הי' חסר עיקר מעשה הגירות, ואיך יקיימו למפרע מעשה גירות זה ע"פ מעשיו והנהגתו לאחר זמן, הלא אפשר שעם, החליט להשתנות, ואילו בעת

מעשה הגירות הי' העיקר חסר!?

אלא ע"כ שמעשה הגירות פועלת פעולתה בכל אופן, ורק שעדיין קיימת שאלה האם היתה באופן שהגר נהי' 'גר צדק' – באופן שהבי"ד יקבלו אותו – או לא, ולזה יכולים להמתין ולראות ולהחליט ע"פ המשך הנהגתו.

ומובן א"כ איך שזה עצמו הוה הוכחה דגם אם יתברר שלא היתה באופן כך, מ"מ נשארת הפעולה של עצם מעשה הגירות ונשאר יהודי עכ"פ.

ח. ונראה להוסיף הסבר בשתי אופנים ודרגות אלו בגירות, היינו גר צדק שמתקבל בבי"ד, לעומת גר זה שאינו כן ומ"מ הוה מעשה של גירות, ד"מאחר שטבל נעשה כישראל";

כללא בדינו ד"דברים שבלב אינם דברים", והיינו שצריכים לפסוק ע"פ מה שנראה לנו לעיניים, היינו מה שהאדם עושה ואומר בפיו שזהו כוונתו. ואילו כאן הרי הבי"ד בודקים ומשתדלים לברר מהו כוונתו הפנימית של גר זה שבא להתגייר!! (ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' כ"ז ששקו"ט בענין זה).

ואולי דזה גופא הוה היסוד לשתי אופנים הנ"ל; מחד גיסא מצד הדין והכלל דלא פוסקים ע"פ דברים שבלב, לכן אחרי שגר זה עשה כל פעולות הגירות בפועל (אשר בפשוטו זה כולל גם שאומר שמקבל עליו את המצות וכו'), אז לפועל נהי' יהודי, וכבר א"א לחזור מזה.

אמנם מאידך בכדי שיהי' 'גר צדק', והיינו דרגא נעלית יותר בגירות, לזה בודקים הבי"ד ומשתדלים לברר גם על 'דברים שבלב' שלו, בכדי שיתברר שאכן מתגייר בדרך הנכונה ועבור סיבות הנכונות וכו'.

ועפ"ז אולי יש לבאר – קושיא ב' הנ"ל – דקדוק לשון הרמב"ם כהקדמה לכל ביאור זה בענין נשי שמשון ושלמה "אלא סוד הדבר כך הוא";

נקודת ההסברה כאן הוא דבענין הגירות קיימת עצם פעולת הגירות אשר היא ה'מעשה בפועל' של גירות ההופכת את האדם ליהודי, ואז ישנה כוונתו הפנימית של האדם הבא להתגייר, וזהו מה שהבי"ד משתדלים לבדוק ולברר בכדי שיקבלו אותו כגר צדק (או מלכתחילה, או אחרי שיתברר צדקותו כנ"ל).

וי"ל שזהו ה'סוד' שישנה כאן: שדוקא בענין גירות ישנה חשיבות ל'סוד' זה של מה שקיים בלב האדם, אשר בדרך כלל לא מתחשבים איתו (וגם בגירות הוא רק לענין היותו 'גר צדק' כמשנ"ת).

ואכן הרמב"ם רמז לזה גם בסיום דבריו "… ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן"; והיינו שבאמת הי' חסר בגירות שלהן חלק ה'סוד' שבוה,

ולכן לא נחשבו כגרי צדק, אלא דמ"מ אין זה מונע מחלק המעשי של הגירות כמשנ"ת.

ט. והנה עפמשנ"ת נמצא דבי"ד מקבלים רק גרי צדק (אלא דזה יכול להיות או לכתחילה או אחרי שיתברר צדקותו), ואילו גר שאינו בדרגא זה, אמנם הוה גר אלא דאין זה נחשב לגירות של בי"ד, וזו היתה דרגת ואופן הגירות של נשי שמשון ושלמה.

ועפ"ז נראה לבאר וליישב – קושיא ה' – הוספת הרמב"ם בנוגע להבמות שבנו נשי שלמה .. והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה"; די"ל דבזה בא להראות גירות של נשים הללו לא התייחסו לבי"ד (כמו שצריך להיות) אלא לשלמה עצמו! והיינו שהוא גיירן, והן נחשבין לגרים שלו, ושוב כל מה שעשו נחשב למעשים שלו אחרי שהוא הכניסם לעם ישראל בלי שיתקבלו ע"י הבי"ד.

וי"ל שהוא ע"ד דברי המדרש שהובא ברש"י (שמות לב, ז) על דברי ה' למשה אחרי מעשה העגל "לך רד כי שחת עמך" – "שחת העם לא נאמר אלא עמך, ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי, ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה. הם שחתו והשחיתו".

והיינו שגם רואים אותו יסוד ממש, שכשמשך קיבל גרים על דעת עצמו, ה"ה מתייחסים אליו, אחרי שזה היתה בלי ההסכמה מה' עצמו! וע"ד זה ממש י"ל לגבי שלמה שקיבל ע"ד עצמו בלי הסכמת הבי"ד.

יוד. ואשר לפ"ז אולי יש להוסיף דבר יפה; לכאורה גם אחרי הסברו הארוך של הרמב"ם איך שהי' מותר להם לשמשון ושלמה לקיים נשותיהן, משום שמ"מ יהודיות היו, לכאורה עדיין יש מקום לתמיה גדולה, איך יתכן ש"שמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד השם" נשאו וקיימו נשים כאלו שהבי"ד לא היו מקבלים אותן, ולא היו גרי צדק!?

אמנם יעויין בהמשך דברי הרמב"ם שדימה גרים אלו של שמשון ושלמה להערב רב שנתגייירו במדבר (ראה בהי"ח "ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגייירו. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחלה"), והרי גרים אלו קיבלם משה רבינו כנ"ל!

ונמצא דגם משה רבינו עשה אותו דבר, שקיבל גרים כאלו שאם הי' נמלך ע"ז היו אומרים לו שלא לקבלם. והרי ביאר לנו רש"י מדוע עשה כן: "ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה"!

ולכאורה מונח כאן ענין של צדיקים גמורים שהוא להוסיף גבול הקדושה גם באופנים כאלו שע"ד הרגיל אין לזה נתינת מקום. ויש להעיר מדברי ה'אורח חיים' בביאור ברכת יעקב ליהודה, אשר מאריך בדבר זה שישנה ניצוצי קדושה שיכולים

להתברר ולהתעלות רק ע"י צדיקים בדרגות הכי נעלות, ואשר לפעמים זה צריך לבוא דווקא ע"י פעולות ומעשים כאלו שאינם ע"פ דרכים הרגילים ע"פ התורה.

ומבואר היטיב דהרמב"ם ביאר לנו שלא נחשוב שצדיקים אלו היו נשואים לגויים, אמנם זה שמ"מ גיירו הנשים באופן כזה שאינו ע"ד הרגיל ע"פ תורה, וגם לא היו הבי"ד מסכימים לזה; זה כבר קשור לעבודתם המיוחדת כמו זה של משה רבינו עצמו.

הלכה ומנהג

לא הבדיל בתפילה ואחר שבירך המוציא על הפת נזכר שעדיין לא הבדיל על הכוס

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם - מאנסי

נשאלתי במי ששכח לומר אתה חוננתנו בתפילה ואחר התפילה בירך ברכת המוציא וקודם שאכל נזכר שעדיין לא הבדיל על הכוס מה יעשה, האם יאכל משהו בכדי שלא לעשות הפסק בין ברכת המוציא להאכילה, או שיבדיל על הכוס ואח"כ יאכל. ואם אכן עושה הבדלה מקודם, האם צריך לחזור ולהתפלל שמו"ע בכדי להבדיל בתפילה.

תשובה - בהשקפה ראשונה היה נראה לי דיבדיל מקודם בכדי שלא לאכול קודם הבדלה, דאם יאכל יצטרך לחזור ולהתפלל שמונה עשרה מכיון ששכח לומר גם אתה חוננתנו בתפילה, כמבואר בגמ' (ברכות לג, א) 'טעה בזו ובזו חוזר לראש', ופירשו הראשונים שמייירי באדם שעשה שני טעיות, (א) לא הזכיר הבדלה בתפלה (ב) לא הבדיל לפני אכילה, ואז עליו לחזור ולהתפלל שמו"ע בכדי להבדיל בתפלתו ואח"כ יבדיל על הכוס. וכן נפסק בשו"ע (סי' רצד ס"א) "אומרים הבדלה בחונן הדעת, ואם טעה ולא הבדיל - משלים תפילתו ואינו חוזר משום שצריך להבדיל על הכוס. ואם טעם קודם שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפילה".

לעומת זה אם יבדיל מקודם אפי' אם יהיה הפסק בין ברכת המוציא לאכילה א"צ לחזור ולברך ברכת המוציא, כיון שאסור לו לאכול קודם הבדלה א"כ עשיית הבדלה הוא מצרכי האכילה ואינו הפסק, כמו באופן שאמר לאחר ברכת המוציא קודם האכילה "גביל לתורא" דהיינו תתנו מאכל לבהמה, מכיון שאסור לאכול קודם שנותן לאכול לבהמה אין זה נחשב הפסק, כמבואר בשו"ע (סי' קסז ס"ו), א"כ ה"ה כאן דאינו נחשב להפסק מכיון שאינו יכול לאכול קודם ההבדלה. [וראה בשו"ת אור לציון ח"ב פכ"ב הערה סוף י ד"ה ועוד, שפוסק שאכן לא יאכל קודם הבדלה אלא יאמר ברוך שם. וראה

גם ילקוט יוסף, שבת סי' רצט הערה ב ד"ה והיכא].

אבל לאחר העיון נראה שלהלכה לא יבדיל מקודם אלא יאכל משהו ואח"כ יבדיל. דהנה הרמ"א (סי' רעא ס"ה) כתב: "אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואח"כ יאכל. אבל בהבדלה יאכל תחלה, דהרי אין מבדילין על הפת".

וכ"פ אדה"ז (סי' רצט ס"ב) "ואם נזכר [שלא הבדיל] לאחר שבירך המוציא קודם שטעם פרוסת המוציא, יטעמנה מיד ואחר כך יבדיל, שאם יבדיל מתחלה תהא ברכת המוציא לבטלה, שאחר כך יצטרך לחזור ולברך המוציא כיון שהפסיק כל כך בין ברכה לטעימה". הרי דדעתם שהבדלה אינו כמו "גביל לתורא" ונחשב הפסק בין המוציא לאכילה.

והחילוק בין גביל לתורא להבדלה כתב בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג (דפוס פראג שי' שב, הובא במג"א סי' רעא סקי"ב) בשם הריצב"א "ולא דמי לגביל לתורי (ברכות מ, א) דלא הוי הפסק, כיון שאסור לאכול קודם שיבדיל דהתם איכא איסורא דאורייתא". והיינו דמכיון שאיסור אכילה קודם אכילת הבהמה הוא מדאורייתא, לכן נחשב זה מצרכי האכילה. משא"כ איסור אכילה קודם הבדלה הוא רק מדרבנן, א"כ מדאורייתא הוי ההבדלה הפסק (מחצית השקל שם).

[אלא שהריצב"א כשלעצמו פוסק דבאופן שנזכר שלא הבדיל לאחר שבירך המוציא, שיבדיל ויחזור ויברך ברכת המוציא.]

ומכיון שהבדלה אינו נקרא צרכי הסעודה והוי הפסק בין המוציא לאכילה, א"כ גם באופן ששכח לומר אתה חוננתנו בתפילה ואח"כ בירך המוציא ונזכר שלא הבדיל על הכוס, צריך שיאכל משהו ואח"כ יבדיל, דאם יעשה הבדלה הרי הפסיק בין המוציא לאכילה, שזה אסור. משא"כ אם יאכל משהו אז הברכה אינו לבטלה.

אלא שהננו מתלבט קצת, בנוגע אם לאחר שאכל משהו קודם הבדלה, צריך הוא לחזור ולהתפלל שמו"ע עוד פעם כדין מי ששכח לומר אתה חוננתנו ואכל לפני הבדלה שחזור ומתפלל שמו"ע, או לא. דהנה טעם הדבר שאם טעה בזה ובוזה שחזור ומתפלל ביאר בתלמידי רבינו יונה (ברכות שם ד"ה טעה, הובא במשנ"ב סי' רצד סק"ד) "דקנסין ליה מפני שטעה בשתים", היינו שהוא קנס. והקנס הוא לא בגלל ששכח לומר אתה חוננתנו, שהרי השוכח להבדיל בתפלה אינו חוזר ומתפלל, אלא סומך על הבדלה שעל הכוס, אלא הקנס הוא בגלל ששכח גם להבדיל על הכוס ועבר על איסור אכילה קודם הבדלה. וכיון דהוא משום קנס על הגברא יש מקום לומר שבאופן שהדין נותן שהוא מחויב לאכול - כדי שלא לעשות ברכת המוציא לבטלה - לא שייך לקנוס אותו על זה (וכך אכן פוסק בשו"ת מגדנות אליהו, או"ח ח"ב סוס"י כ).

אבל בשו"ע אדה"ז משמע שאינו סובר טעם זה. דהוא כתב (סי' רצד ס"ג) ש"אם

טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת משלים תפלתו ולא יחזור בשביל ההבדלה, הואיל וצריך עדיין לאמרה על הכוס ויהיה יוצא ידי חובתו .. ואם שכח (ועשה מלאכה באיסור או) טעם מאומה קודם שיבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה וגם על הכוס, שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה הואיל ואינו כהוגן שטעם (או עשה מלאכה) קודם לה", ואינו כותב טעם משום קנס וכדמשמע גם מדברי הרא"ש והרשב"א שלא כתבו טעם דקנס. אלא הטעם, מכיון שטעם קודם הבדלה לאחר שגם לא הבדיל בתפילה, א"כ יש חסרון בהבדלה שעל הכוס עצמה, ואינה יכולה להיות במקום הבדלה שבתפלה, ולכן עליו לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה.

ולפי"ז גם באופן שהוא אוכל בהיתר משום שהוא מחויב לאכול מצד אונס דברכת המוציא, צריך לחזור ולהתפלל. וראייה לזה ממש"כ אדה"ז (שם ס"ד) "אם טעה ולא הזכיר הבדלה בתפלה, ואין לו כוס בלילה וסבור שאף למחר לא יהיה לו, צריך לחזור ולהתפלל מיד ולהזכיר הבדלה בתפלה, אע"פ שמצפה שיהיה לו אח"כ, מכל מקום מן הסתם אין דעתו להתענות כל כך, ואם יטעום מאומה אינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה כמו שנתבאר". הרי דבאופן שסובר שלא יהיה לו כוס למחר ומותר לו לאכול מן הדין, אעפ"כ צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה כיון שההבדלה שיעשה אח"כ יהיה שלא כהוגן כיון שאכל מקודם. א"כ ה"ה בנוגע לענינינו, אף שמוכרח עתה לאכול בכדי שלא תהיה ברכת המוציא לבטלה, מ"מ הוי ההבדלה שלא כהוגן, וצריך לחזור ולהבדיל בתפילה.

ומ"מ נראה שיתפלל עוד פעם רק בתורת נדבה, דיש מקום לדחוק ולומר [וכמו שרצה לומר הגה"ח רבי יעקב כ"ץ ז"ל ראש ישיבה דכפר חב"ד, הובא בפלפול התלמידים גליון יט עמ' 310] דגם אדה"ז אין כוונתו דהוי פסול בחפצא דהבדלה ע"י האכילה, אלא כוונתו כטעם רבינו יונה שזהו קנס על הגברא על שעבר על איסור דרבנן שלא לטעום קודם ההבדלה. וע"ז אמר שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס לבדה הואיל ואינה כהוגן שטעם או עשה מלאכה קודם לה, ולא כתב שאינה הבדלה, דאין הכוונה שנפסלת לגמרי ואינה מועלת לו כלל, אלא דכיון ולא קיים תקנת חכמים במילואה בכך שעבר על איסור הטעימה ועשיית המלאכה ולכן צריך לחזור ולהתפלל. ולפי"ז באופן שאוכל בהיתר א"צ לחזור ולהתפלל. ואף שלא משמע כן בדברי אדה"ז, מ"מ מספק יתפלל רק בתורת נדבה. כנלענ"ד.

טעות בקריאת התורה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

שאלה: אם הקורא בתורה טועה בקריאה, האם ראוי שאנשים בקהל יצחקו לעברו את התיקון, או מוטב להבליג למען כבוד בית הכנסת?

תשובה: הקורא בתורה חייב להכין את הפרשה היטב כמה פעמים, כולל ניקוד, שוואים ודגשים, מלעיל ומלרע, וטעמי המקרא, ובפרט אתנחתא וסוף-פסוק. יש לקרוא בקול רם ובמתנות, כדי שכל הציבור ישמע בבירור את כל הקריאה. ויש להעמיד ליד הקורא אדם בקי בקריאה כדי שיתקן אותו במקרה הצורך.

יש שהבינו בדעת הרמב"ם (והמחבר), שאם טעה בדקדוק אות אחת, אף שאין העניין משתנה על ידה, מחזירין אותו.¹ אבל מלשון הרמ"א שלא נחלק על המחבר אלא פירש את דבריו, ניתן להבין שגם בדעתם הבין הרמ"א שאין מחזירין אותו כשאינן העניין משתנה ע"י הטעות.

למרות שהטור הביא תחילה את דעת המנהיג שאין מתקנים את הבעל-קורא כלל, ואחריה הביא דעת הרמב"ם (שהעתיק מרן את לשונו²), הבין הפרמ"ג שהטור פסק כהרמב"ם, אבל כהבנת הרמ"א - שזהו דווקא כשהעניין נשתנה ע"י הטעות.

לפי הפר"ח והגר"א, בנוסף לזה, אפילו אם הוסיף או החסיר אות אחת, אף שאין העניין משתנה על ידה, כגון "מצריים במקום מצרים", או "הרן" במקום "אהרן", או "אם" במקום "ואם", מחזירין אותו. אבל אם השינוי הוא רק בניקוד או בטעם ואין העניין משתנה על ידו, אין מחזירין אותו.³

למנהגנו, מעירים/מתקנים את הבעל-קורא אפילו על טעות בטעמי המקרא (לקוטי דיבורים ח"ב עמ' 456) וכן נוהגין בפועל (הרב אלי' שי' לנדא).

חשוב לדעת: בטעות שמשנה את המשמעות, כגון שבמקום 'חלב' >בצירי וסגול< קרא 'חלב' >בשני קמצים<, חייבים לחזור ולקרוא פסוק זה נכון.

וכן אם חסר פסוק, מילה או אות, אף שאין העניין משתנה ע"י זה, כגון "כי אני הכבדתי" שחיסר את המילה "אני".

הספרדים מחזירים את הקורא גם אם טעה באות אחת בטעות שאינה משנה את המשמעות, כגון שקרא 'אברם' במקום 'אברהם' או 'ואם' במקום 'אם' (אבל לא באם

(1) ילקוט יוסף כאן. וכן הבין בס' מקור חיים כמובא בפסקי תשובות הע' 10, למרות ששם לב לניסוחו של הרמ"א.

(2) וכתב הפרמ"ג בא"א אות א', שהטור פסק כרמב"ם אע"פ שלא כתב על דעתו "אבל", אלא אחרי דברי 'מנהיג' כתב "הרמב"ם ז"ל כתב...", וכן בב"י ובכסף משנה פסק כהרמב"ם, ושכן הבין גם הרמ"א בדעתו (וגם הרמ"א לא כתב "ויש אומרים" וכדומה, אלא כתב דבריו כפירוש בדעת המחבר), ולקח זאת ממה שפסק המחבר בסעיף ב' בדעת מהר"א, שגם במקום שאינם יודעים לקרוא כהלכה, בכל זאת קוראים בברכה, וטעמו כיוון שיש טעויות שאין מחזירין אותו כשלא נשתנה העניין (=המשמעות) על-ידי-זה, כדברי הב"י בתחילת הסימן להסביר את דברי הרא"ש בנדון, ולא כדבריו בהמשך הסימן על דעת הכל-בו ומדברי הארחות חיים, שמחזירין אותו אפילו כשאין הטעות משנה את המשמעות.

(3) וכן הביא המשנה ברורה להלכה.

טעה בטעמי המקרא).

לדעת ה'ביאור הלכה' ר"ס קמב, אם טעו בקריאת שבת שחרית, גם אם לא תיקנו זאת במהלך הקריאה, יש להוציא במשך השבת ספר-תורה ולקרוא שוב את הפסוק המוטעה עם שני פסוקים נוספים. באם החסיר מילה, או אות, יש לברך בקריאה זו לפניה ולאחריה. באם המדובר בטעות שמשנה את המשמעות, חוזרים וקוראים ללא ברכה (ע"פ ביה"ל זה וד"ה אין מחזירין אותו שבסוף הסעיף). ולמנהג הספרדים, אם נזכרו בזה רק בהגיע זמן מנחה, קוראים זאת בשבת הבאה לפני קריאת התורה (ילקוט יוסף סי' קלז ס"ד).

בשני וחמישי ובמנחת שבת, אם קראו לעולים עשרה פסוקים ללא הפסוק המדולג או המוטעה, אין חוזרין.

והנה הגר"י לנדא ז"ל סיפר (פורסם בשמו בס' 'למען ידעו... בנים יוולדו' להבעל-קורא הרה"ח ר"מ שוסטערמאן ע"ה, מהדורת תשנ"ז עמ' 377), שבזמן שהי' אצל כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (רק) בסעודת ש"פ ויחי, העיר לו רנ"ע שעשה שתי טעויות בקרה"ת: א) 'מטרף בני עלית' שתיבת 'מטרף' צ"ל בטיפחא, והוא קרא במרכא. ב) "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם" שצ"ל הרי"ש בשבא נח והוא מלשון ראייה, ואילו הוא קרא בשבא נע וזה משרש "ירא" - לשון יראה. ומכיוון שלא ידוע שחזרו וקראו זאת שוב כראוי, כנראה שסומכים על הדעה שבדיעבד א"צ לחזור גם על טעויות כאלה.

ואכן, מעולם לא ראינו כלל הנהגה זו בין חסידי חב"ד, להוציא מחדש ס"ת באותה שבת ולחזור את הפסוק המוטעה, גם במקרה שדילגו אות או תיבה, ששם גם בשו"ע אדה"ז סו"ס רפב נפסק לקרוא שוב פסוק זה בברכה תחילה וסוף, מוכח שגם בזה מקילין (לגבי טעות - כדעת הא"ר הובאה בדרך החיים סי' פ סט"ו: "קרא וטעה, אפילו בניקוד אות אחת או בדקדוק אות [אחת], לכתחילה גוערין בו ובדיעבד יצא (א"ר סי' קמב).") וצ"ע.

מקורות: ירושלמי מגילה פ"ב ה"ב ופ"ד ה"ה. רמב"ם הל' תפילה פי"ב ה"ו. תוס' ונו"כ, או"ח סי' קמב ס"א.

בענין חיוב סוכה כשמספר עם חבירו

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בשו"ע אדה"ז (סי' תרל"ט) ס"ד: "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל שבועת הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה ואם הוא צריך לספר עם חבירו יספר עמו בסוכה כללו של דבר לעולם ידמה עליו סוכתו כאלו היא ביתו וכל דבר שלא היה עושה חוץ לביתו לא יעשה

חוץ לסוכתו".

דיוק בל' הפוסקים בענין סיפור עם חבירו

וצ"ע, מאי שנא לענין לספר עם חבירו שכ' "ואם הוא צריך לספר עם חבירו", ולא כללה בסתם עם כל שאר הדינים שצריך לעשות בסוכה, ולכ' הול"ל "ויספר עם חבירו בסוכה" או כיו"ב? ואף שאין אדם מוכרח לספר עם חבירו במשך ז' ימי החג (וא"כ חיוב זה הוא רק במי שצריך לכך), הרי גם אינו מוכרח בנכמה (שאם הדברים, דהא יכול לאכול בשאר ימי הסוכות רק אכילת עראי, ויפטר מן הסוכה. וכן יכול לשתות רק שתיית עראי ולא יתחייב בסוכה, וכן טיול אינו מוכרח לעשות בכל יום. ומאי שנא לענין סיפור עם חבירו דוקא שהוצרך להוסיף "ואם צריך"? ובפרט שבשו"ע, בפרטי הדינים (בסעי' ג') אכן כ' גם בנוגע לאכילה "מכאן ואילך רשות רצה לאכול סעודה, סועד בסוכה רצה אינו אוכל כל ז' אלא פירות וקליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח", ולמה כאן סתם לענין אכילת שכו' והוסיף "ואם צריך" רק לענין סיפור עם חבירו?

והנה מקור הך דין הוא מהד"מ על הטור (סק"א) שהביא כן ממהרי"ל, וז"ל "כתב מהר"י ווייל (סי' קצא) הרוצה לשחוק בקוביאיות וכדומה ישחוק בסוכה וכן כתב מהרי"ל (הל' סוכות סי' יט, והל' חג הסוכות סי' ד) הרוצה לדבר שמועות עם חבירו ילך לסוכה כללא דמילתא לעולם ידמה עליו סוכתו כאילו היא ביתו", הרי דכ' ע"ז ג"כ רק "הרוצה", אבל שם הוא הלכה בפנ"ע ולא ביחד עם שאר הדינים, אבל לשון אדה"ז לכ' צ"ע.

חילוק בין חיוב זה לשאר חיובים

ולכ' הי' אפ"ל ע"פ מה שהביא בלקו"ש חכ"ט (שיחת חגה"ס ס"ד) מהצ"פ (על הרמב"ם פ"ו ה"ב מהל' סוכה) דיש חילוק בין אכילת בסוכה ושינה בסוכה, דאכילת הם קיום מצות סוכה (והם עושים את הסוכה לסוכה), משא"כ שינה לא הוי קיום מצוה רק שאסור לישון חוץ לסוכה³ (ועפ"ז מבאר מה שלא תיקנו ברכה על השינה) ועש"ב. וע"ש בהשיחה דהרמ"א ואדה"ז ע"כ לא סב"ל כן.

אבל אפ"ל דסב"ל לאדה"ז כן עכ"פ בנוגע לסיפור עם חבירו, דאי"ז קיום מצות

(1) וכמו שהוא בט"ז סק"א ובבאה"ט (אות ב') וקיצור שו"ע סי' קל"ה ס"א, ועוד.

(2) ועד"ז במ"ב (אות ב') ועי' א"ת ע' ישיבת סוכה הערה 153 וש"נ.

(3) והנה ידוע פלוגתת האחרונים, שהמנ"ח (מצוה שכ"ה אות ט') חידש דבסוכה המצוה הוא רק שלא יאכל וכו' חוץ לסוכה (ולכן גם במהב"ע עכ"פ לא עבר מכיון דלא נפסל הסוכה, ועפ"ז תי' קושיית התוס' בסוכה אמאי צריכים קרא ד"תעשה לך" לפסול סוכה גזולה, וע"ע אתו"ד כלל י"א (בתחלתו) ולקח טוב כלל י"ב (אות ג') ועי' שער ג' פ"ט ומנחת שלמה ח"א סי' א' וש"נ ועוד). וכבר דשו בזה רבים. ולפי' הצ"פ הוי ג"מ בין אכילת שינה וכו'.

סוכה, ולכן לא כללה בכלל "כיצד מצות ישיבת סוכה", ורק דעכ"פ כשעושה כן אסור לעשות מחוץ להסוכה (וכסיום לשונו "וכל דבר שלא היה עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכה"), ולכן עכ"פ אם רוצה או צריך לספר צריך ליכנס להסוכה לספר, בכדי שלא יספר מחוץ להסוכה.

יישוב הקושיא בראיית הרא"ש ואדה"ז עפ"ז

והנה ידוע מ"ש הרא"ש (ריש פסחים ז, א) בסוגיא דהבודק צריך שיברך) בהמשך להחילוקי דיעות אם צריך לחזור ולברך כשהפסיק בשיחה באמצע בדיקת חמץ, וז"ל: "וכל זה אין נראה לי אלא שיש ליהזר שלא יסיח בין ברכה לתחלת הבדיקה ואחר שהתחיל לא הויא שיחה הפסק מידי דהוה אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הויא שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על הסוכה וברכת המוציא דלא מצינו דשיחה הוי הפסק" וכו'. ועד"ז בשו"ע אדה"ז (סי' תל"ב ס"ז) "ומכל מקום לכתחלה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפילו בדברי תורה כי אם מעניני צרכי הבדיקה לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה הרי זה הפסק וצריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך לישב בסוכה לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישב בסוכה הרשות בידו אבל בבדיקת חמץ מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה שחייב לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהן חמץ" כו' [ועי' שולחן ערוך אדה"ז סתקצ"ב סעיף ז "וכיון שהן מצוה אחת ונראין כשתי מצות לפיכך אין להשיח ביניהם דברים בטלים אבל מותר להשיח ביניהם מעניני התפלה והתקיעות כיון שהן באמת מצוה אחת וכן אם עבר ושח אפילו דברים בטלים אין צריך לחזור ולברך דאין שייך הפסק באמצע מצוה אחת כמו שהיושב בסוכה והלבוש תפילין מותר לשוח אף על פי שכל רגע ורגע שהוא יושב בסוכה ולבוש בתפילין הוא מקיים מצות הקדוש ברוך הוא"].

ולכ' הדברים תמוהים, דהרי השיחה באמצע הסעודה בסוכה הוא חלק מהמצוה, דהוא חלק מיישיבה בסוכה, ואדרבא, הדין הוא ד"צריך לספר עם חבירו בסוכה", וא"כ מה שייך לדון בזה מדין הפסק, ואיך שייך לדמות זה לשיחה באמצע המצוה בשאר מצוות, דשייך לדון בה מדין הפסק? ואדרבא, השיחה גופא מחוייב בברכה, ורק שנפטרת בברכת לישב בסוכה שעל האכילה שהיא עיקר הקביעות (כמובא בט"ז סק"א) ושו"ע אדה"ז (שיובאו להלן) מהתוס' וכו'), ומה שייך לדון בזה מדין הפסק? וכבר שקו"ט בזה בקובצים שונים.

[ואואפ"ל דהרא"י הוא רק משיחת עראי באמצע סעודתו כשיושב בסוכה דע"ז בוודאי דאין חיוב ברכה. אבל לכ' א"כ לא הו"ל לסתום אלא לפרש. וגם בעיקר הך תי' צ"ע, דאף אי נימא דסיפור עראי פטור, מ"מ לכ' אין סברא שיהי' הפסק, דמ"מ הוי חלק עכ"פ ממעשה המצוה (דהא בפשטות כשעושה באופן עראי אי"ז מעשה אחר).

ועצ"ע].

ולמה שנת' לעיל י"ל דא"ש, דכיון דלספר עם חבריו אינו קיום מצות סוכה, ורק שאסור לספר חוץ להסוכה, ומטעם זה אין הברכה ע"ז, א"כ הי' צ"ל שפיר הפסק בהברכה, אילולי הסברא דלא שייך הפסק באמצע עשיית המצוה, ושפיר הביאו ראי' מזה לשאר מצוות.

עוד תי' על עיקר הדיוק

ועוד אפ"ל בעיקר הדיוק, דהא מה שמספר עם חבריו הוי דבר בטלים, והרי כ' הפוסקים דאין ראוי לדבר דב"ט בהסוכה וכ"ש דברים אסורים, וכמובא בבאה"ט סק"ב ועוד מהשל"ה וכו', וא"כ אין לומר בסתם דיספר עם חבריו בסוכה, דאדרבא, הרי בדרך כלל מה שמספר עם חבריו אסור בסוכה (אלא יותר רצוי שישב בסוכה וימנע עצמו מדיבורים כאלו לגמרי). ורק אם הוא צריך בכל זאת לספר עם חבריו (וא"א בלאו הכי), א"כ עכ"פ יספר בסוכה⁴.

או באו"א קצת ועד"ז: הרי בנוסף לכך דדברים בטלים הם בסתירה לקדושת הסוכה, להיותם ענייני חול, הרי הם גם בסתירה לקיום מצות ישיבת סוכה, שענינה תשבו כעין תדורו, בקביעות, והרי דברים בטלים משמעה היפך ענין הקביעות. אך כשצריך לספר עם חבריו (או רוצה עכ"פ), הרי הצורך משהו את זה לקביעות (ועי"ז לקיום מצות ישיבת סוכה). ועד"ד המבואר בכ"מ דכיון דמים אין להם טעם לכן דוקא השותה מים לצמאוי חייב לברך. או עד"ד מה דאמרין בכ"מ "אחשבי" וכיו"ב.

עוד נ"מ בפלוגתת הפוסקים במי שמתענה וכו'

והנה דעת הט"ז (סק"כ, הובא במ"ב סקמ"ח ובכ"מ) דכשנכנס לסוכה ואינו עומד לאכול שם, וכן מי שאינו עומד לאכול סעודה כלל, כגון שמתענה ת"ח באחד מימי סוכות, אז צריך לברך על השינה והטיול וכו'. ועי' במאמ"ר (סק"ח) דאין לברך אלא על אכילה, ובהליכות שלמה (אות ט"ו) דבשינה בוודאי דמברך לכו"ע דהוי עיקר המצוה, ע"ש, ועי' פסקי תשובות שם אות כ' וש"נ.

ולמשנ"ת לכ' צ"ל דיהי' חילוק בזה בין טיול ושינה וכו' וסיפור עם חבריו, דלהסברא דרק טיול ושינה וכו' הם קיום המצוה, הנה רק בהם יש תקנת הברכה. וכן מדויק בל' אדה"ז שם (סי"ב) "אבל אין צריך לברך לישב בסוכה לפי שהשתיה היא טפילה לאכילה וברכת לישב בסוכה שבירך על אכילת שחרית היא פוסרת את השתיה

4) ועד"ז הוא ל' השעה"צ (אות ד'), שעל מ"ש במ"ב (אות ב') ש"לפי שקדושת הסוכה גדולה מאוד ראוי למעט בה בדברי חול ולדבר בה כ"א קדושה ותורה וכ"ש שיהיה זהיר מלדבר שם לשה"ר ורכילות ושאר דיבורים האסורים", כ' בשעה"צ "מכל מקום כשהוא צריך לדבר מעניני עסק אין לו לצאת מסוכה בשביל זה, דבישבתו שם אף בעת דיבורו הוא מקיים מצות ישיבה בסוכה [כן משמע מאליה רבה]".

של כל היום וכן היא פוטרת את השנה וטיול בסוכה כל היום שאין צריך לברך עליהם שאפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה ושנה וטיול מכל מקום כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה ברכת האכילה פוטרתן ואפילו שותה וישן ומטייל קודם האכילה אין צריך לברך לפי שהן טפלים להאכילה שלאחריהם", שהזכיר רק שנה וטיול, וכן שם בסט"ו.

ועי' בשער הציון שם (סקצ"ג) דצייד לומר דבסוכת חבירו יתחייב לברך לדיעה זו "רק כשנכנס לשם ורוצה לישב שם, אבל כשנכנס לשם לגבות חובו וכדומה, שאר עסק ואין נפקא מיניה אצלו בין אם הוא סוכה או בית או חוץ, בזה לכולי עלמא אין צריך לברך דלא עדיף ממתעסק בעלמא, ורק בחלבים ועריות אמרינן דמתעסק חייב שכן נהנה, כן שמעתי בשם גדול אחד, ונכון".

ולפ"ז אולי אפ"ל עוד ד"צריך לספר עם חבירו" הוא לאפוקי סיפור עם חבירו הפטורה כגון גביית חוב וכיו"ב. ועצ"ע.

דברים שנוהגים לאכול בראש השנה למנהג חב"ד (גליון)

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

א. בגליון א'רב כתבתי, ע"פ שיחת כ"ה אלול תנש"א, בה דיבר הרבי אודות אכילת רימון בראש השנה, היות ושייך לראש השנה וכפי שמביא אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו (אורח חיים סימן תקפ"ג ס"ד), ואף שלא הביאו בסידורו.

דאולי יש לומר, אשר כן הוא לגבי כל שאר הדברים, שהביא אדה"ז בשו"ע (שם סעיפים א – ד) שיש לאוכלם בראש השנה. ואף שלא הביאם בסידורו, וכן לא כתבם הרבי ב"היום יום" וב"לקוטי מנהגים", הרי, היות ושייכים לראש השנה, וכפי שהביאם אדה"ז בשו"ע, אם כן, למנהג חב"ד יש לאוכלם בראש השנה. עיין שם.

ב. והעירוני כמה, אשר:

א) מלשוננו של הרבי ב"לקוטי מנהגים" (נדפס בהוספה למחזור השלם הוצאת קה"ת, ובספר המנהגים עמ' 56) 'אוכלים רימון וראש איל', יש לדייק לכאורה, אשר אין צריך לאכול את כל שאר הדברים.

ב) לא ראינו ולא שמענו, אצל רבים מאנ"ש, אשר יקפידו לאכול את כל הדברים הנ"ל בראש השנה. ואף ש"לא ראינו אינה ראי' ", הרי בשו"ע יורה דעה סימן א סק"א, מביא אדה"ז את דברי הרמ"א והש"ך 'דבמנהג וכהאי גוונא הוי לא ראינו ראי' ', וכן, באגרות קודש ח"ג עמ' נז כותב הרבי: 'לא ראינו אינה ראי' פרט בדבר הרגיל'.

ג. והנה, ודאי אשר כל מה שכתבתי הוא רק בדרך אפשר, וכדי שהקוראים והמעיינים בקובץ, ובפרט הרבנים ומורי ההוראה באנ"ש שבהם, אשר להם הזכות והחובה, הכח והיכולת, לדון ולהורות, להכריע ולפסוק לאנ"ש, כיצד עליהם לנהוג בכל השאלות העומדות על הפרק, יעיינו בזה ויביעו את דעתם בנידון.

אבל, בנוגע להערות הנ"ל:

הנה, לגבי הערה א.

אכן, צריך להבין, מדוע כתב הרבי ב"לקוטי מנהגים" אשר 'אוכלים רימון וראש איל', היות והכותרת ב"לקוטי מנהגים" היא 'מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשי"ת ויוהכ"פ שיש בהם חידוש'. והרי באכילת רימון וראש איל אין חידוש, היות והיא מפורשת בשו"ע אדה"ז.

ולכאורה, החידוש הוא רק בהמשך הדברים, ש'אין אומרים יהי רצון כי אם על התפוח', למרות מה שכתב אדה"ז בשו"ע, שאומרים יהי רצון על כל מה שאוכלים בלילה זה?

ואם החידוש הוא בזה, שאין צריך לאכול את כל המפורש בשו"ע שם, אלא רק רימון וראש איל, הרי הי' צריך לכאורה, לכתוב, 'אין צריך לאכול כי אם רימון וראש איל'.

וע"ד שכתב ש'אין אומרים יה"ר כי אם על התפוח', ולא כתב 'אומרים יהי רצון על התפוח', וכדי שיובן ממילא, שאין אומרים יהי רצון על שאר הדברים.

ואולי יש לומר, שאכן, החידוש ב"לקוטי מנהגים" הוא רק לגבי אי אמירת יהי רצון, על כל שאר הדברים, כי אם על התפוח, ואגב זה כתב אשר אוכלים רימון וראש איל, ולא, אשר רק את אלו צריך לאכול.

ויש להביא מעין ראי' לזה, מ"היום יום" א' תשרי, אשר שם כותב הרבי: 'אוכלים ראש איל, אבל א"א יהי רצון כי אם על התפוח', ושם לא כתב רימון, היות והחידוש הוא, רק לגבי אי אמירת יהי רצון על כל שאר הדברים.

אבל, עדיין צריך עיון, מדוע נקט דווקא רימון וראש איל, וכן מה טעם החילוק בין "היום יום" ל"לקוטי מנהגים".

ד. והנה, בשו"ע או"ח מהדורא בתרא ס"א ס"ט כתב אדה"ז: 'ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון .. תודה לארבעה הצריכים להודות יאמר פרשת הקרבן מיד שנתחייב בו. וכשיאמר פרשת הקרבנות יאמר ביום כו'.

ובאגרות קודש חכ"ד עמ' רסח כותב הרבי: 'עיין שו"ע אדה"ז מהדו"ב סו"ס א' "יאמר פ' הקרבן מיד כו' ביום כו' ". וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ואולי מפני שלא

הביאו אדה"ז בסי' בסדר ברה"נ – אבל וכי מפני קושיא זו יבטלו המפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל.

(וראה גם ברשימות היומן עמ' קלט, תכז: 'ברכת הודאה לא שמעתי שיאמרו גם פ' קרבן תודה ונסכים (כ"כ בשו"ע מהד"ב א' ט' ומהד"ק).').

וא"כ, אולי יש לומר, על דרך זה, גם בנידון דידן, אשר אע"פ, שלכאורה צריך עיון, מדוע בסידורו לא כתב אדה"ז, אודות אכילת כל הדברים שהביא בשולחן ערוך. וגם צריך עיון, לגבי מה שכתב הרבי ב"לקוטי מנהגים", רק אודות אכילת רימון וראש איל, וב"היום יום" רק ראש איל. 'אבל וכי מפני קושיות אלו יבטלו המפורש בשולחן ערוך אדה"ז'.

ה. ועל פי זה יש לומר, גם לגבי הערה ב.

דמה שלא ראינו ולא שמענו, אצל אותם רבים מאנ"ש, שיקפידו לאכול בראש השנה, את כל הדברים המפורשים, בשולחן ערוך אדה"ז, הוא, היות והם הסתמכו על מה שלא הביאם אדה"ז בסידורו, והרבי לא כתבם ב"היום יום" וב"לקוטי מנהגים".

והרי, הרבי כותב בפירוש באגרות קודש חכ"ד הנ"ל, אשר מפני טעם זה אי אפשר לבטל את המפורש בשו"ע אדה"ז. וא"כ, אף שבדבר הרגיל לא ראינו הוה ראי' כנ"ל, הרי, כאשר אנו יודעים את הטעם מדוע לא ראינו ולא שמענו בזה, והרי הטעם הזה לכאורה אינו מספיק, אם כן, הרי אין לסמוך על זה.

ו. ומעניין לעניין באותו ענין, לפי כל הנ"ל, הרי אותם הצריכים להודות ואומרים ברכת הגומל, עליהם לכאורה לומר, גם את פרשת קרבן תודה, וכפי שכתב אדמו"ר הזקן בפירוש בשו"ע.

ומה שלא ראינו ולא שמענו נוהגים כן, הרי אין די בזה, כדי לבטל את פסקו המפורש של אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך.

זמן התחלת אבילות למי ששלח מת לאר"י ורואה את הלוייה דרך מסך

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס "אוהל יעקב" ז' כרכים, ושא"ס ירושלים

בס"ד. בין כסה לעשור תשפ"ב

לכבוד ידיד נפשי הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דומ"ץ קרית קרעטשניף רחובות ומח"ס גם אני אודך ושא"ס, באתי כאן למלאות רצון ידידי החשוב

אודות מה שראית כעת מהקובץ החשוב ונכבד מאוד "המדריך להוראה" חלק ו' שנת תשפ"ב, שהביאו שם מאמר של רב חשוב אודות אחד שמת רח"ל בניו יורק ומביאים אותו לקבורה באר"י, ואלו שנשארו בניו יורק רואים את הלוייה בזמנו ממש דרך מכשיר או מחשב עם התוכנה "זוום" ZOOM ודן הכותב שם לצדד על אף שהוא חידוש לומר שהאבלים בחו"ל מתחילים אבילות ביחד עם האבלים שהגיעו לקבורה רק אחרי הקבורה להתחיל את אבילות, ואף שלא הכריע להלכה למעשה בזה, מ"מ היה חשוב לך מאוד להדגיש שהכרעות של גדולי הפוסקים זה לא כן כלל וכלל, ועל כן ביקשת שאני יכתוב לכם את ההוכחות עם הסכמות גדולי ההוראה שלא משנים את ההלכה בכלל אפילו לצדד כך ממה שכבר קבעו חז"ל אע"פ שנתחדש בזמנינו שאפשר לראות את הלוייה בשעתו ממש.

והנה מתחילה נדגיש שאני גם ראיתי את המאמר החשוב ולמעשה קצת היה פליאה בעיניי שהשאיר את השאלה המצויה רח"ל כל הזמן בלי הכרעה מגדולי הרבנים שם, עכ"פ כמו שמע"כ חשב גם אני הקטן מצטרף בזה והנני מבאר לכם את הנלענ"ד בס"ד וזה גם הסכמת גדולי ההוראה שליט"א.

איתא בגמ' במסכת דף כ"ב. ששאלו הקרובים המלויים את המת רק במצקת הדרך אבל אינם נוכחים אצל הקבורה אלא מחזירים פניהם באמצע הדרך שמתחילה האבילות שלהם משעת החזרה זו, ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ', הבה"ג נקט דמייירי אף בכגון שאין מוליכים הארון לעיר אחרת אלא קוברים אותו בבית עלמין הסמוך לעיר זו אבל הרמב"ם והתורת האדם וכן העתיק המחבר (סימן שע"ה סעיף ב') סוברים דדין זה דהחזרת פנים נאמר רק כשמוליכים המת לעיר אחרת וקורבים אלו נשארים בעירם וביאר הרמב"ן בטעם החילוק בזה דכשמוליכים אותו מעיר לעיר מכיון שמסרוהו לאלו המוליכים אותו והחזירו פניהם כבר התייאשו ממנו ויאוש הוא כסתימת הקבר. אולם אם קוברים אותו קרוב לעיר והן חוזרין מיד בו ביום אין נוהגים עליו אבילות עד שיחזרו הקרובים ויאמרו להם שכבר נקבר, והטעם כיון שדעתם עליו וכמונח לפניהם.

הרמב"ם (פרק א' הלכה ה') כתב כמו דברי הרמב"ן, והוסיף עוד שהשולחים אותו אינם יודעים מתי יקבר ונחלקו המפרשים בביאור כוונת הרמב"ם, הבה"ח והרב רפאל שפירא הובא בשדי חמד חלק ה' פאת השדה מערכת אבילות ס"ק י"ד, כתבו שמה שלא יודעים זמן הקבורה הוא אמנם הגורם שמתחילים להתאבל משיחזירו פניהם, ויש כמה טעמים לזה, (כפי שביאר בבדי השלחן) או מפני שלא ראו חכמים לקבוע זמן התחלת אבלותם בגמר הקבורה כיון שאינם מודעים לזמן ההוא ויותר ראוי לקובעו משיחזירו פניהם לדידהו הוי החזרה זו כעין סתימת הגולל, או מטעם שכיון שאינם יודעים מתי יקבר הם מסיחים דעתם מהקבורה ומהמת והוי ליה חזרת פניהם כגמר הענין לדידהו ואף שמודיעים להם הזמן המתוכנן לקבורה שמא לאורך הדרך תארע

סיבה שידחה הדבר אבל באותה העיר ידוע להם זמן הקבורה וממילא גם סומכים הם דעתם עליה ולכן גם להם אין טעם להקדים התחילת האבלות.

אמנם בבאר היטב וכן נראה מדברי האגרות משה יורה דעה חלק א' (סימן רנ"ג) שהבין בדעת הרמב"ם, דיסוד החילוק בין המקומות הוא אמנם כמו שביאר הרמב"ן שמסיח דעתו מפני ריחוק המקום כשמוליכים אותו לעיר אחרת אלא שלא ידענו שיעור ריחוק ובוזה הוא דביאר מקום רחוק הוא מקום שלא נוכל לדעת מתי תתקיים הקבורה מפני הסיבות השונות הגורמות דיחוי הזמן כשהולכים בדרך למרחוק.

הערוך השלחן (סעיף ח') ושו"ת מהרש"ם חלק ב' (סימן ר"ס) כתבו אין הבדל לדינא בין ידעו זמן הקבורה ללא ידעו ולשון הרמב"ם רק אורחא דלשינא נקט כשמוליכים המת לעיר אחרת אין ידוע זמן הקבורה. ולענין דינא נוהגים היום המחזירים פניהם מחמת להתחיל אז האבילות כשמוליכים המת לעיר אחרת אע"פ שכהיום יש דעת על הטלפון או זווה וכדומה זמן הקבורה בדיוק.

ומעתה הטעם שפשוט שנקטינן להלכה למעשה שהאבילים מתחילים מיד אבילות גם כשרואים את הלוייה בשעתו ממש דרך מחשב או מסך אחר כמו טלפון וכדומה הוא כך: דהנה אע"פ שהשו"ע כתב דאין כל הבדל בין ידעו זמן הקבורה ללא ידעו, מ"מ יש לומר דהוא כן אף לפירוש השני שהבאנו לעיל שהוא שיעור בריחוק מקום דכל שהקבורה רחוקה כל כך מקרובים אלו אין דעתם עוד עליו וגם בענינו הוא כן דאף שלבסוף ידעו תיכף זמן הקבורה אין העיקר תלוי בזה אלא במה שבתחילה אין ידוע מתי יקבר כי לאורך הדרך עלולים להתוות סיבות שונות לדיחוי הקבורה. או שיש לומר דלא פלוג חכמים ובכל ענין מתאבל מיד כשמוליכים המת לעיר אחרת כיון שברוב פעמים אין יודעים מקומה ואע"פ שעל ידי המכשירים הנ"ל אפשר לראות אותו שעת הלוייה ממש, מ"מ תקנת החכמים במקומה עומדת למרות שינוי המציאות בזמנינו.

הרי חזינן מכל הנ"ל דאף שיש שרצו ללמוד מדברי הראשונים דלפי טעמא דמילתא אם ניזל בתר הטעמא נמצא שבזמנינו יודעים מתי הקבורה וממילא נשתנה הדברים לגמרי מזמן חז"ל, וכל הסיבה לדבריהם הוא משום שאין שום ידיעה מתי קורה הלוייה וממילא מתיאשים מהמת או שיש היסח הדעת מחמת ריחוק המקום ואולי כשרואים את הלוייה דרך מסך זה מוכיח שאין היסח הדעת. מ"מ אי אפשר לומר כן ולשנות הפסקים שהורו לנו גדולי הפוסקים מכל הדורות, כגון מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בתשובה שם, שרואים בהדיא ובפרט בדעת הרמב"ם ושו"ע שהוכיח אפילו מדברי הרמב"ן שזה תלוי בריחוק המקום, וממילא לא איכפת לנו מה יודעים ומה לא יודעים לגבי זמן או ראיית עצם הלוייה. וכך יסד מרן בעל האגרות משה, וכן הורו גדולי הוראה כסדר כך בעשור האחרון שיש טלפונים וכו', ומה שרואים דרך מסך של זווה לא מעלה ולא מוריד, וחלילה וחס לשנות את ההלכה שפסקו לדורי דורות

להתחיל אבילות רק אחרי סתימת הגולל, וכן נתבאר היטב בספר החשוב בדי השלחן. ולכן הדינא להלכה למעשה לא השתנתה כלל וכלל כמו שאמרת לי מע"כ שליט"א, וממילא אתה צודק שאי אפשר אפילו לצדד לעקור את דברי חז"ל והפוסקים, ואין שום צד להלכה לחייב האבילים להתחיל אחרי סתימת הגולל, והדברים פשוטים מאוד ואין להיכשל בהוראה זו ח"ו. וכן כתב לי לדינא מרן הגר"א נבנצל שליט"א שאפילו בכה"ג מתחילים את האבילות מיד.

תפילין של ראש באמצע ממש

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א' קצח כתב הת"י צ. להקשות על מה שכתבתי בהערותיי ב'סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (עמ' עז) בביאור דברי אדה"ז בסדורו שהחובה לזוהר שהתפילין של יהיו באמצע הראש ממש, מוכחת מתפילין דרש"י. והכותב הנ"ל הבין שכוונתי לומר שההבדל בין רש"י ור"ת בסדר הפרשיות תליא אי אזלינן בתר ימין הקורא או ימין המניח – דבר שלא עלה על דעתי כלל. גם דחה הדיוק שהראי' של אדה"ז היא מתפילין דרש"י – ראה דבריו שם בהערה 3.

אענה על אחרון ראשון. דהנה זה לשון אדה"ז:

וזהו שיהא באמצע רוחב הראש ממש, שהרי אמרו: "קדש, והי' כי יביאך – מימין, ושמע, והי' אם שמוע – משמאל", ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן, אין בין ימין לשמאל אלא משהו, דהיינו החריץ שבין 'והי' כי יביאך' ל'שמע', על כן צריך לזוהר בזה מאוד.

הנה ברור לכל מבין שאדה"ז בא להוכיח דבריו מתפילין דרש"י, דאי לאו הכי – דאיכא לאוכוחי מילתי' גם מתפילין דר"ת – למה נאלץ להאריך כך כך?

אלא שענין היות התפילין "בין עיניך" דהיינו בקדקוד (מנחות לז א) אינו מחייב שיהיו באמצע ממש. [הכותב הנ"ל הביא מהרמב"ם (רפ"ד) שצריך לכוין התפילין באמצע, שיהיו "בין העינים", ע"כ. אך הרי תפילין דידן הם גדולים מהרוחב שבין העינים של האדם. לכן ניתן הי' לומר שהכוונה בכללות, ש[חלק] התפילין יהיו בשטח שכנגד בין העינים]. לכן טובא מחדש אדה"ז – שהתש"ר צ"ל באמצע ממש.

ההוכחה משיטת רש"י:

לשון הברייתא (מנחות לד ב) היא: "קדש לי, והיה כי יביאך – מימין; שמע, והי' אם שמוע – משמאל". הלשונות "מימין, משמאל" ניתנים להתפרש בשני אופנים: "על צד הימין השמאל", או "מן הימין השמאל".

שיטת ר"ת היא "מן הימין השמאל", לכן פרשת 'קדש' צ"ל בקצה הימני [ממבט הקורא], ואח"כ נוספה - לכיוון הפנים - גם פרשת 'והיה כי יביאך'. פרשת 'שמע' צ"ל בקצה השמאל [מבט הקורא], ואח"כ נוספה לכיוון פנים גם פרשת 'והיה אם שמוע'.

אבל שיטת רש"י היא "מימין" היינו על צד ימין, היינו שהפרשיות 'קדש' 'והיה כי יביאך' צריכות להיות על צד הימני של האדם [ממבט הקורא], והפרשיות 'שמע' 'והיה אם שמוע' צריכות להיות על צד שמאל של האדם [ממבט הקורא].

והיינו שלדעת רש"י יש הבדל הלכתי בין צד ימין של הראש לצד השמאל של הראש, שתי פרשיות הראשונות צריכות להיות על צד זה, וב' פרשיות האחרונות צ"ל על הצד השני.

מה מונח על קו ההבדל בין צד הימין לצד השמאל? אומר אדה"ז שקו זה רוחבו משהו, והיינו החריץ שבין בית ב' לבית ג'.

ומה שהטעה את הכותב הנ"ל הוא ממה שביארתי ששיטת רש"י מתייחסת לימין ושמאל של ראש האדם עצמו. אבל פשוט הדבר שגם לרש"י, 'ימין ושמאל' בנדוד אזור לפי הקורא.

אך עדיין צ"ב למה לא ניתן להתחשב גם עם עובייה הפנימיים של כותלי הבתים האמצעיים, שע"ז נרויה כמה מילימטר בין שתי פרשיות האמצעיות המונחות בשני צדדי ראשו. אבל אדה"ז הדגיש 'משהו', 'חריץ'.

מדוע אין צריך לבדוק ארבעת המינים קודם הברכה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בספר הנפלא "מעדני אשר" על חג הסוכות, לידידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, הקשה, דהנה קיימ"ל באור"ח (סימן ח' סעיף ט') דקודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, כדי שלא יהא ברכה לבטלה. ע"כ.

וקשה אם כן מדוע בארבעת המינים לא בדקין לפני הברכה, ולא חיישינן לברכה לבטלה?

(א) ותירץ שם, דבציצית ששכיח שיקרע, חיישינן, משא"כ בארבעת המינים אינו שכיח שיפסל, אם הוא נזהר בהם. עכ"ד.

(ב) בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סימן מ"א ס"ק ב'), תירץ, דשאני ארבעת המינים דבעת קנייתם עפ"י הרוב סמוך לסוכות בדקו אותם בפעם הראשונה הדק היטב, ולא

שכיח שיפסלו באלו הימים המועטים, משא"כ ציצית שעומדים לימים רבים, ושכיח שברבות הימים יפסלו, על כן צריך לבדוקם בכל יום, (וקשה דאם כן בציצית בימים הראשונים דהוא זמן מועט, שלא יהא צריך בדיקה, אלא דלא חילקו).

ובסוף התשובה מסיק שם, שבאמת גם בארבעת המינים היכא דשכיח שיפסלו, צריך לבדוק אותם קודם הברכה, וכמ"ש במג"א והובאו דבריו ביתר ביאור במשנה ברורה (סימן תרמ"ז ס"ק ח') וז"ל: ויש לדקדק בזה (שהערבה לא ינשרו רוב עליהן) שלפעמים נופלים על ידי תחיבתן לתוך הלולב, וגם על ידי נענוע, ובפרט באתרוג ולולב של הקהל שיד הכל ממשמשין בהן, מצוי מאוד שנושרין רוב העלין על ידי נענוע של איזה אנשים, וממילא שאר האנשים שמברכין אחר כך, לבד שאין יוצאין במצוה זו, גם מברכין ברכה לבטלה, ומן הנכון שעכ"פ ביום הראשון שהוא מצות עשה דאורייתא, יעמידו איש עתי שיפקח על זה. עכ"ל, ויש להעיר קצת דלפי המבואר בדעת הט"ז (סימן ח') הרי חיישינן טפי לברכה לבטלה, אם כן גם בשאר הימים יש להעמיד. עכ"ד.

ג) ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד, שארבעת המינים כיון שזה פעם בשנה (ז' ימים), אדם מקפיד עד מאד שלא יפסל, וצא וראה שאף אחד לא מניח את לולבו הפקר בלי השגחה, ולכן ליכא חשש לפסול.

משא"כ ציצית שנוהג כל השנה, אין אדם מקפיד כל כך שלא יקרע חוט מהציצית, מתוך שרגיל ללוש כל השנה, לכן שפיר חיישינן לפסול, והבן.

ד) ובמעדני אשר (פרשת בראשית, גליון מ"ז, עמוד ד', במדור מכתבים למערכת) הביא דבר חידוש שכ"ק האדמו"ר בעל ה"דברי יציב" זיע"א, היה בודק כל יום לפני הברכה אם הד' מינים כשרים. ע"כ.

ה) וע"ע בקובץ "אור ישראל", גליון מ"א, תשרי תשס"ו, (עמוד רנ"ג), שפלפל הרה"ג רבי משה הלל סאמעט שליט"א, אם בדק הלולב מאתמול קודם שהכניס אותו בגרתיק המיוחד, ובאותו שעה כשרה היה, אם צריך לבדקה עוד הפעם בבוקר קודם שיברך, או לא, יעו"ש באורך.

סוכה ולולב - איזה מהם היא יותר מצווה

שבגופו - חובת הגוף

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

מובא בכמה ספרים אודות המעלה של מצוות סוכה על שאר מצוות בזה שכל הגוף

נכנס לתוך הסוכה.¹ ואפילו הנעליים.²

ויש לעיין האם מעלה זו, שכל הגוף בתוך המצוה, משתקפת גם בהלכה. היינו, האם זה שבישיבה בסוכה נמצא כל גופו נותן למצוות סוכה דין קדימה ועדיפות על מצוות אחרות.

ונפק"מ אם אדם נמצא במצב שחייב במצוות סוכה ובמצוה נוספת ויש לו אפשרות לקיים רק אחת מהן. איזו מהן עדיפה.

במילים אחרות: במצוות בכלל מצינו הרבה הגדרות.

ומהן:

עשה ולא תעשה. תדיר ושאינו תדיר. דאורייתא או מד"ס. מצוה שבגופו ומצוות שהן לא בגופו. השוואת חומר מצווה לחברתה. (כמו מ"ע שיש בה כרת לעומת מ"ע סתמית)

או, בהגדרות אחרות, ומהן:

מצוה שהיא בשב אל תעשה. כמו אי אכילת חמץ בפסח.

מצוה שהיא במעשה - קום ועשה. כמו כיסוי הדם.

מצוה שהתחלתה היא במעשה ואח"כ מתקיימת בלי מעשה. כמו מזוזה.

מצוה שהיא במעשה ונכנסת לתוך הגוף. כמו אכילת מצה וקדשים.

מצוה שהיא במעשה שהאדם מלביש על עצמו. כמו ציצית ותפילין.

יש בזו מה שאין בזו. ולפעמים, הגדרת המצווה, נותנת לה עדיפויות לכמה מצבים. כמו לדין קדימה. (תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם). או באם אי אפשר לקיים שתי מצוות, איזה מהן נדחית. (עשה דוחה ל"ת. מבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה).

השאלה היא האם המעלה שהובאה לעיל, במצוה שאדם נכנס בתוכה, כמו סוכה ומקווה, היא אכן מעשית והאם נוגע להלכה.

הנה בשו"ע יו"ד סימן רפה כותב הרמ"א: אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה

(1) בספרי המלקטים מובא שעד"ז הוא גם במקוה. ויש להוסיף שלכאורה כן הוא גם במצוות ישיבת הארץ. ואכ"מ. על השייכות בין סוכה למקוה ראה סה"ש תש"ט ע' 296. ובהערה מספר 9. לקו"ד ח"ג, תקה, ב.

(2) ראה תו"מ תשי"א, ג, ע' 285.

כידוע הפתגם אודות גודל מעלת מצות סוכה שהיא המצווה היחידה שנכנסים בתוכה לא רק עם כל הגוף אלא גם עם הערדליים אשר עם היותם לבוש המגין מפני הרפש נכנסים גם עמהם לתוך הסוכה כך שמצות סוכה מקיפה את האדם יחד עם הרפש מיט די בלאטע שנדבק אליו. ראה ס' אור ישרים (לר' משה חיים קליינמאן) ע, ד - בשם הרה"ק ר' משה מקאברין.

יקנה תפילין ולא מזוזה (ירושלמי סוף מגילה ובאור"ח סימן ל"ח סי"ב) דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפה.

ובאור"ח שם כותב הרמ"א היה צריך לתפילין ומזוזה ואין ידו משגת לקנות שניהם תפילין קודמים.³

וגדולי האחרונים נחלקו בפירוש כוונת הרמ"א ביו"ד שמצוות תפילין היא 'חובת הגוף' יותר ממזוזה.

הבית הלל כותב שכוונת הרמ"א היא שתפילין חובת הגוף, היינו שהיא מלבוש והמצוה על גופו ממש משא"כ במזוזה. וה"ה שתפילין קודמין למצות סוכה ולולב דג"כ הוי לגבייה חובת הגוף וכן לגבי ציצית.

כלומר - לדעת הבית הלל, מצווה שמתקיימת בלבישה יש לה עדיפות על מצווה שאינה עולה על האדם כלבוש. ולכן - תפילין שלובש היא יותר 'חובת הגוף' ממזוזה, ומנטילת הלולב וסוכה (למרות שכל גופו נמצא בתוך הסוכה). ואפילו מלבישת ציצית שהיא רק תשמישי מצוה בניגוד לתפילין שהם תשמישי קדושה.⁴

אמנם רבי עקיבא איגר חולק עליו (כמ"ש בגיליון בשו"ע שם ובאריכות בשו"ת רע"א סי' ט, ועוד) וז"ל: דהכוונה דהתפילין הוא חוב המוטל על גופו, ואין לו אופן לפטור ממנה. אבל מזוזה אין החיוב עליו לבנות בית ולקבוע מזוזה, רק אם יש לו בית צריך לקבוע בו מזוזה, כדאמרינן מזוזה חובת הדר הוא, מש"ה תפילין קודמים. ודומה לזה כ' בהג"ה באור"ח (סי' י"ז).

כלומר - כוונת הרמ"א שתפילין היא 'חובת הגוף' (לא באופן עשיית וקיום המצווה, אלא) בחיוב המצוה. מצוות תפילין היא יותר חיובית ממזוזה. וממשיך רע"א:

משא"כ [תפילין] לגבי סוכה ולולב אפשר דסוכה עדיף דחוב ג"כ עליו בליל ראשון, וכן לולב [ביום ראשון]. רק לגבי ציצית נראה דהדין עמו דממש למזוזה דלא הוי חוב על הגוף רק אם לבוש טלית צריך לעשות ציצית כנלע"ד. ועיי"ש בהמשך דבריו הסבר אחר ב'חובת הגוף'.

לפי דבריו, אין ההגדרה של 'לבישת המצוה' קובעת. דהיינו שאין הלבישה מעניקה

(3) ובמג"א שם: טו. תפילין קודמין. שהן חובת הגוף. מיהו לדידן שאין מניחין רק בשעת ק"ש ותפלה אם אפשר בשאלה, מזוזה קודמת דא"א בשאלה. וכן הוא הלשון בשו"ע אדה"ז לח, יא. 'חובת הגוף'.

(4) העירני ח"א מצד ההפכי ממש. לבוש החיצוני בניגוד לאוכל שנכנס לתוך הגוף. למשל: איסור שנכנס לתוך הגוף הוא יותר "גנאי", לעומת שאר איסורים. תוס' גיטין ז, א. ד"ה השתא. והטעם כי הרי תיכף נעשה דם ובשרו. לקו"ש ח"ה, ע' 187. הע' 23.

משקל חמור למצווה התלויה בלבישה.⁵

ועכשיו נבוא לחקירתנו: מצוה שנכנסים לתוכה - האם הגדרה זו כן קובעת לאיזו שהיא הלכה?

למשל - סוכה ולולב - חוץ מליל ראשון של החג, שתיהם הם מצוה שבגופו - האם אחת מהם היא יותר מצווה שבגופו [או חובת הגוף].

בשתיהם הגוף מתעסק בקיומם. בניגוד למזווה וציצית. אבל, האם זה שבסוכה נכנס כל גופו מכריע את נטילת לולב, או שמא כיון שנטילה היא פעולה מעשית יותר מהישיבה בסוכה, שהיא יותר פסיבית.

ואולי לחקירה זו התכוון הפמ"ג, וכדלהלן:

דהנה בהלכות לולב סי' תרנ"א ס"ק א כותב המג"א: מבואר בסימן תקצ"ה דבי"ט ראשון יותר טוב לילך למקום שיש בו לולב מלילך למקום שמתפללין.

וכוונתו היא כי בתקצ"ה מובא אודות מי שאינו בקי בתפילת ר"ה וגם אין לו שופר, ואפשר לו לילך רק לאחד מהן, הנה היות ותקיעות הן מה"ת ותפילה מדרבנן, לכן אפילו אם הוא רק ספק אם ישמע את התקיעות, והתפילה ודאית, ילך לשמוע תקיעות.

וע"ז כותב המג"א שה"ה בלולב ותפילה בחג הסוכות, שאפילו אם הלולב בספק מכריע את התפילה הודאית.

וז"ל הפמ"ג תרנ"א סעיף א. 'עיינ מגן אברהם. ובי"ט ב' י"ל אנן בקיאין בקביעא דירחא ולא הוה ספק תורה א"כ אם לולב ספק ותפלה ודאי בי"ט א' ילך למקום לולב ובי"ט ב' כה"ג ילך למקום שודאי מתפלל. סוכה בליל א' דוחה לולב דעדיין לא מטא זמנו. ביום ב' דוחה זה ד"ת וזה דרבנן. ביום א' צ"ע י"ל חובת הגוף עדיף תרפ"ז וצ"ע והבן'.

ולכאורה נראה שהפמ"ג (בסוף דבריו) מתייחס לשאלה זו - אם הכניסה של גופו בתוך הסוכה אכן מעניקה למצוה זו עדיפות לענין קדימה או לא?

להבנת הדברים נחלק את דבריו לסעיפים וננסה לבאר את האמור בדרך אפשר.

ובי"ט ב' י"ל אנן בקיאין בקביעא דירחא ולא הוה ספק תורה א"כ אם לולב ספק ותפלה ודאי

(5) בשו"ת דברי נחמי' (יו"ד שאלה כו, סי' שלג, ע' סז) מצדד כמ"ש הבית הלל. ובד"א י"ל דגם הרע"א יסביר דמצווה שיש בה לבישה יש בה מעלה, רק שמעלת חיוב כמו תפילין שא"א ליפטר מזה (משא"כ מזווה) או שיש בה תדירות, גוברת על מעלת הלבשה.

[א] בי"ט א' ילך למקום לולב. [לולב ותפילה. לולב מה"ת. ואפילו ספק מכריע תפילה ודאית שהיא מדרבנן]

[ב] ובי"ט ב' כה"ג ילך למקום שודאי מתפלל. [ולא לספק לולב, שהרי שניהם מדרבנן]

[ג] [סוכה ולולב, איזה עדיף] סוכה בליל א' דוחה לולב דעדיין לא מטא זמנו. [אם שניהם וודאיים⁶, אף ששניהם מה"ת, סוכה עדיף כי החיוב מתחיל כבר בתחילת הלילה⁷].

[ד] ביום ב' דוחה זה ד"ת וזה דרבנן. [לכאורה כוונתו: סוכה ביום ב' דוחה לולב ביום ב'.

לאיזה חיוב של סוכה ביום ב' שהוא מה"ת התכוון? סתם, השהייה בסוכה, השניה⁸?

אולי כוונתו לחיוב אכילת פת ביו"ט⁹ או שתיית יין לשמחת יו"ט שהיא מה"ת¹⁰. ואף שאין חיוב לאכול ולשתות בסוכה מה"ת, רק שאכילה חוץ לסוכה אסורה מה"ת, כי הרי יכול שלא לאכול, וא"כ החיוב הוא רק מדרבנן. אעפ"כ, לפועל כשיאכל או ישתה יין יקיים מצוה סוכה מה"ת. לעומת לולב ביום ב' שהיא מדרבנן. ועדיין צ"ע]

[ה] ביום א' צ"ע י"ל חובת הגוף עדיף תרפ"ז וצ"ע והבן.

מה כוונתו בפסקא האחרונה [ה]? לאיזה מצב מתכוון הפמ"ג שצריך עיון, ושי"ל ש'חובת הגוף' מכריע?

בפשטות כוונתו לאדם שנמצא ביו"ט ראשון של סוכות במצב כזה שאו שיטול את הלולב או ישב בסוכה. אא"ל לקיים את שתיים.

או 'חובת הגוף עדיף'. איזה מהן היא חובת הגוף יותר מהשניה? נטילת הלולב או אכילה בסוכה?

אכילה בסוכה ביו"ט ביום ראשון לעומת לולב ביום א' - הרי אין חיוב סוכה (חיובי עכ"פ) ביום א' מה"ת. לעומת זה, נטילת לולב היא כן מה"ת.

(6) יש לדון אם הסוכה היא ספק (כגון שיש שאלה בכשרותה) והלולב ודאי. האם זה שסוכה כבר מטא זמנה (למרות שזה ספק) מכריעה את הודאי לולב למחרתו.

(7) ויש להעיר במה שנחלקו האחרונים (פנ"י ורע"א סוכה כא, א) אם אכילה חוץ לסוכה היא ביטול המצווה בקום ועשה או שב ואל תעשה. וראה גם במטה אפרים תרכ"ה, אלף למטה סוס"ק לג.

(8) ראה באריכה בלקו"ש כ"ט, ע' 214 ואילך.

(9) שו"ע אדה"ז, או"ח, תרל"ט, יז-יט.

(10) שם תקכ"ט, ז.

אז מה הספק? הרי אם יטול את הלולב יקיים מצוה מה"ת. אבל סוכה, (כנ"ל, אף שיכול לצום, ולמרות שלא יקיים מצוות אכילה ביו"ט אבל בכל זאת עכ"פ לא יעבור על אכילה מחוץ לסוכה), אף שיקיים מצוות סוכה באכילתו, הרי סוכ"ס אין זה דומה לכאורה לחיוב לולב ביום א'¹¹.

האם לזה התכוון ב'חובת הגוף עדיף'? שהלולב ביום א' הוא חובת הגוף לעומת אכילת פת ביו"ט בסוכה.¹²

או להיפך. ב'חובת הגוף עדיף' התכוון הפמ"ג לחדש ששיבה ואכילה בסוכה עדיף כי זה 'חובת הגוף' כי כל גופו נכנס בתוך הסוכה, בניגוד לנטילת לולב!¹³
כן צ"ב כוונתו בציונו לסימן תרפ"ז.

המשך יבוא בע"ה. ולא באתי אלא להעיר.¹⁴

פשוטו של מקרא

"ולבהמת הארץ"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בספר שמואל¹ אודות מלחמת דוד וגליית, כשאמר גליית לדוד שיתן את בשרו **"לבהמת הארץ"**, כתב רש"י: **"אין דרך לבהמות לאכול בשר אדם. אמר דוד: כבר**

(11) וכן פירש באלף למטה שם. שכוונתו היא שסוכה 'אפשר לו לבטלה שלא יאכל פת'. משא"ב לולב.

(12) כן צידד בספר בית דוד, (חולון תשמ"ד), ע' קנב ואילך.

(13) בשו"ת ויען יוסף להרב יוסף גריוואלד (אדמו"ר ואב"ד קהילת פאפא) או"ח סי' שפט מביא רעיון מקורי לפשיטת ספיקת הפמ"ג. לדעתו ילך למקום הלולב. כי בסוכה הרי ישנו הפטור של מצטער, משא"כ בלולב. ולכן, אם יחבר לישב בסוכה יצטער אז בשעת מעשה, שכיון שע"ז מתבטל ממצוות לולב, ופטור הוא משיבה בסוכה.

וה"ל: ובעיקר ספיקו של הפרי מגדים היה נ"ל כיון דקיי"ל סי' תר"מ ס"ד מצטער פטור מן הסוכה, ובלולב חייב אף ע"י צער, א"כ הכא שע"י מצות סוכה יתבטל ממצות לולב הו"ל כמצטער ופטור מן הסוכה. דמה לי צערא דגופא ומה לי צערא דנשמתא. דהא טעמא דמצטער פטור הוא משום תשבו כעין תדורו, וגם מדירתו היה יוצא בשביל זה כמבואר ברש"י ותוס' פ"ב דסוכה (כ"ו ע"א ד"ה הולכי).

ותו נראה לענ"ד דלא גרע מהולכי דריכס דפטורין מן הסוכה בזמן שצריכין להלוך אפילו בהולכין לדבר הרשות כמבואר בגמרא סוכה כ"ו ע"א ופוסקים (סי' תר"מ ס"ח) ומה שצריך לילך לקיים מצות לולב ודאי לא גרע מזה, וצ"ע על הפרי מגדים בזה.

(14) **הערת המערכת:** ראה לקו"ש חכ"ב פ' אמור ב' שכל גדר החג הוא רק מצד הסוכה וזה פועל על

הד' מינים כו'.

(1) ש"א יז, מז.

נטרפה דעתו של זה, שלי הוא [אנצחנו], בא דוד ואמר לו [במענה לזה]: 'ונתתי פגר מחנה פלשתים... ולחית הארץ'". ומקורו ממדרש שמואל (בובר)².

והנה על דרך הפשט כבר כתב מהר"י קרא על אתר (והמצודות-דוד בחלק מהפסוקים דלהלן): "חיה נקראת בהמה", ומביא מפ' האזינו 'ושן בהמות אשלח במ'³, מפ' תבא⁴ ומישעיה⁵ "ולבהמת הארץ". ומלבד זה ישנם עוד כמה פסוקים מפורשים על הרוגי אדם, הן מישראל (ר"ל) והן מאומות העולם (כמו מחנה גוג), שיהיו מאכל "לבהמת הארץ"⁶. וברובם אף לא נאמר ע"י רש"י או חז"ל שזו גזירה מיוחדת שלא בדרך הטבע.

ולכן צריך ביאור פירש"י, עכ"פ על-דרך הפשט, איך הסיק דוד מלשון זו ש"נטרפה דעתו" של גליית.

בענין מה שפרש"י ש"הולך על ארבע - זה עקרב"

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא טאראנטא

על מ"ש בתורה שמיני יא, מב. "הולך על ארבע" פירוש רש"י "זה עקרב"¹.

וההכרח לזה פירש בלקוטי שיחיות² חלק יז ע' 119 [ועיי"ש בהערה 25]. "דער איינציגער שרץ וואס איז "הולך על ארבע" איז אן עקרב".

(2) כא,ג.

(3) לב,כד.

(4) כח,כו.

(5) יח,ו.

(6) ירמיה ז, לג. טז, ד. יט, ז. לד, כ.

(1) והוא מגמרא חולין סז ע"ב ותורת כהנים יב, ב.

(2) מצינו כמה פירושים בזה [שלכאורה אינם מתאימים עם מ"ש בהשיחה]:

א. "דמסתמא קרא בשרץ הממית קמשמע דומיא דהולך על גחון דהיינו נחש ואיזהו שרץ הממית והולך על ארבע זה עקרב". [פירוש עזרת כהנים על תורת כהנים].

ב. "נראה שכן היתה קבלה בידי חז"ל. ואפשר שבפעם היחידה שהעקרב נזכר בתורה הוא בא אחרי הנחש (דברים ח, ט"ו). "נחש שרץ ועקרב". [לפשוטו של רש"י על הפסוק].

ג. "על ארבע" בגימטריא עקרב עם הכולל.

ד. "ארבע" אל"ף מתחלף עם קו"ף אותיות אי"ק. והיינו "עקרב".

ה. "עקרב הולך על ארבע רגלים ארוכים וחזקים". [רש"י כפשוטו ע"פ ביאור החפץ חיים על תורת כהנים].

ויש לעיין³ שהרי כמה מהשמונה שרצים הולכים על ארבע⁴. וצ"ע.

האם הי' המבול בארץ ישראל ובאמערקא

הרב חיים רפפורט

ורב ומו"צ – לונדון, אנגלי'

האם ירד המבול בארץ ישראל

(א) בפרשת נח (בראשית ז, יט-כ) כתוב לאמר: "וְהָמִים גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל הָאָרֶץ וַיִּכָּסּוּ כָּל הַהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם. חָמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה מִלְּמַעַלָּה גָּבְרוּ הָמִים וַיִּכָּסּוּ הָהָרִים".

מפשטות דברי הכתובים יוצא שהמבול הי' בכל העולם כולו, אשר על כן נתכסו "כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים". אמנם בזבחים (קיג, א) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש: "מר [ר"ל] סבר ירד מבול לארץ ישראל, ומר [ר"י] סבר לא ירד¹. אמר רב נחמן בר יצחק, ושניהם מקרא אחד (יחזקאל כב, כד) דרשו, 'בן אדם, אמר לה, את ארץ לא מטוהרה היא, לא גושמה ביום זעם', רבי יוחנן סבר אתמוהי מתמה קרא, א"י מי לא מטוהרה את, כלום ירדו עליך גשמים ביום זעם², וריש לקיש סבר כפשטי', ארץ לא מטוהרה את, מי לא ירדו עליך גשמים ביום זעם". ע"ש כל הסוגיא.

[והא דאיתא בסנהדרין (קח, א) "אמר רבי יוחנן, שלשה נשתיירו מהם [מאותן

(3) נשאלתי ע"ז מאת הרב משה שלום שיחי' שפאלטער והוספתי ההערות.

(4) ולאידך יש שהקשו "מה להלכתי ארבע ולעקרב, והרי יש לו שמונה רגלים. [ברכת אשר]. ובישוב הדבר [שלאאורה אינם מתאימים עם מ"ש בהשיחה]:

א. כתב [שם] ב"דעת מקרא" מבואר הדבר בפשטות: השרצים ההולכים לפחות על ארבע רגלים. [ועד"ז כתב באור החמה על הפסוק].

ב. "כי מלת "על ארבע" היא משמשת במובן של נוסף. . ובאשר העקרב הזה, בהבדל מיתר המינים האמורים בפרשה נתוספו לו בטבע יצירתו עוד ארבע רגלים יותר ממה שיש לאחרים (שעל פי רוב אין להם אלא ארבע רגלים) מזה הוא שדרשו "הולך על ארבע זה עקרב". [כתר כהונה על ספרי פרשת בהעלותך אות ריט].

ג. "הולך על ארבע" היינו ארבע זוגות רגלים. [אבן ישראל - שטיינזאלץ]

ד. כמ"ש הראב"ד בפירושו לתורת כהנים בנוגע להחיפושיית ש"ש לה יותר מארבע אלא שהעליונים משמשים להם כל כך". [ארטסקרול].

(1) ב'קין אורה' (תענית כב, ב): "אפשר מטעם זה לא ירד מבול לא", כי גשמי המבול גשמי קללה היא וא"י תמיד עיני ה' דורשין אותה (דברים יא, יב) לטובה". וראה ספורנו (בראשית יא, לא) שא"י "היתה מוכנת אל גרם המעלות במושכלות כו' ולא הוזק אוריה בגשם המבול כאויר כל שאר הארצות" וכמחול"ל (ב"ב קנח, ב) "אוריה דא"י מחכים". [ומ"ש "לא הוזק אוריה" אינו סותר להא דאיתא בגמרא שבא"י מתו "משום הבלא", שפי' חום].

(2) וכן הוא בקינה לתשעה באב [המתחלת 'ציון ידידות ידיד']: "ובמי מריבה ביום זעם אזי טהרה ארצך ולא גושמה בכלות יצירך" – כשיטת רבי יוחנן.

מעניות של דור המבול שהיו חמין. רש"י, בלועה דגדר, וחמי טבריא, ועיניא רבתי דבירם. ביארו הראשונים שלשון הכתוב (בראשית ז, יא) "נבקעו כל מעניות תהום", משמעו שאף אלו שבא"י נבקעו, "דאע"ג שלא ירד מבול לא"י, מ"מ אי אפשר שלא נבקע מעין ממזים חיים, דוגמת חמי טבריא, נגד קרקעית של א"י" (חזקוני וריב"א בראשית ח, ב), וי"א "דה"ק [רבי יוחנן] כגון אלו, ולא אלו ממש" (פי' ר' חיים פלטיאל שם).³ וראה 'ליקוטי שיחות' ח"י (עמ' 31 הערה 15). ואכ"מ].

ועל הכתוב (בראשית ח, יא) "עלה זית טרף בפיה" איתא במדרש (ב"ר פל"ג, ו): "מהיכן הביאה אותו, רבי אבא בר כהנא אמר, משבשושין שבא"י הביאה אותו; רבי לוי אמר מהר המושחה הביאה אותו, דלא טפת ארעא דישראל במבולא⁴, והוא שהקב"ה אומר ליחזקאל 'ארץ לא מטוהרה היא ולא גושמה ביום זעם'; רב ביבי אמר נפתחו לה שערי גן עדן⁵ והביאה אותו".

והנה בפ' הראב"ע עה"כ (בראשית ז, כג) "וימחו מן הארץ וישאר אך נח" כתב: "וישאר, ונשאר רק נח לבדו ואשר אתו. והנה זאת תשובה גמורה על חסידי דעת מאחינו, שאומרים שלא הי' המבול בכל הארץ". ולכאורה כוונת הראב"ע בדבריו אלו היא לשלול השיטה שהמבול לא הי' בארץ ישראל.

ובספר 'מבשר עזרא' (להג"ר משולם ראטה ז"ל, ירושלים תשכ"ח) העתיק לשון הראב"ע "חסידי דעת מאחינו", ומנהו בכלל "הלשונות הקשות נגד חז"ל" שבספר אבן עזרא, שהרי לשיטת רבי יוחנן (זבחים שם) אכן לא ירד המבול בא"י. ובאמת צ"ב איך יכלול הראב"ע את רבי יוחנן בכל "חסידי הדעת" ח"ו! גם הרי לפנינו כמה אמוראים במדרש רבה דאולי בשיטת רבי יוחנן "דלא טפת ארעא דישראל במבולא", ואיך יתלה בהם הראב"ע בוקי סריקי.

גם בפ' רבינו אפרים עה"כ (שם יט) "ויכוסו כל ההרים גו' תחת כל השמים", כתב "וכי יש הר שאינו תחת השמים, אלא שלא ליתן פתחון פה למינים שאומרים שלא ירד מבול לא"י שנאמר 'לא גושמה ביום זעם', לכך כתיב תחת כל השמים, ואף א"י

(3) ועצ"ל כן לפמ"ש הרמב"ן בא"ד (הובאו לקמן בפנים) שבא"י "לא נפתחו בה מעניות תהום רבה", והוא דלא כחזקוני והריב"א.

(4) ומ"מ ידע נח מזה שהיונה הביאה עלה זית ממרחקים שקלו המים במקומו, כי ג"ע וא"י רחוקים מהרי אררט אשר שם נח התיבה, ו"אילו מים על פני כל הארץ לא תוכל היונה לעופף עד המקום הרחוק ההוא, כי המעופפים יגעו וילאו בריחוק מקום וצריכין לנוח בנתיים, אלא ודאי קלו המים ומצאה מקום יבש בעולם לנוח בו קצת כמו אבן או תל גבוה, ועי"ז היתה מעופפת ונחה ומעופפת ונחה, עד שבאה לא"י או לג"ע וחזרה" ("פה תואר" על ב"ר שם). ובספר 'שי למורא' עה"ת (להרש"י מלר, ירושלים תנש"א, עמ' טו) הביא לתרץ כן בשם הגרמ"ד סולוביצקי ז"ל וציין גם לדבר משנה (ב"ב כג, א) "בית ארבעת כורין מלא שגר היונה" [ומה שהקשה שם בסו"ד - לק"מ וכמבואר ביפ"ת שם, ובפרט לפמ"ש ב'תורת המנחה' שבהערה הבאה].

(5) ב'תורת המנחה' (לרבי יעקב סקילי, תלמיד הרשב"א) פ' נח (דרשה ד) כתב: "כל אלו החכמים מסכימים שא"י לא לקתה בימי המבול" כי "שערי ג"ע... היינו ירושלים, שכן אמרו רז"ל ששערי ג"ע הם בירושלים".

במשמע".

וכבר הקשה החיד"א (נחל קדומים פ' נח אות ד. 'מראית העין' זבחים שם) על רבינו אפרים שייחס השיטה שלא ירד המבול בא"י למינים, הלא "תלמוד ערוך בידינו בסוגיין דר"י דעל הרוב הלכתא כוותי"⁶, סבר דא"י לא ירד בה מבול, והגם דאין זה דין לפסוק הלכה, ולא שייך הכא לפסוק הלכה⁷, מ"מ ר' יוחנן דגדול כחו סבר הכי לקושטא דמילתא⁸. וסיים ד"ש לישב קצת".

ואולי י"ל שכוונתו היא, די"ל דס"ל לרבינו אפרים [ועד"ז י"ל להראב"ע] כמ"ש הרמב"ן בפי' עה"ת (בראשית ח, יא) דזה שאמרו "דלא טפת ארעא דישראל במבולא", פירושו "שלא הי' עלי' גשם המבול, כדכתיב 'לא גושמה', ולא נפתחו בה מעינות תהום רבה, אבל המים נתפשטו בכל העולם וכוסו כל 'ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים' כמ"ש מפורש, ואין סביב א"י גדר לעכב המים שלא יבאו בה", ויסודו בפדר"א (פכ"ג) ש"א"י לא ירד עלי' מי המבול מן השמים, אלא נתגלגלו המים מן הארצות ונכנסו לתוכה", וי"ל שהמ"ד במדרש שהיונה הביא העלה מא"י ס"ל שבא"י נשארו בה האילנות" משא"כ בשאר ארצות ש"נשברו ונעקרו במבול ומטרות עזו". עכת"ד הרמב"ן. וכ"כ רבינו בחיי (בראשית שם) והטור (שם, ט) ובפי' תולדות יצחק עה"ת (שם ז, כב). [ובדרשות הר"ר אבן שועיב (תלמיד הרשב"א) נסתפק בדבר, וכתב "רו"ל אמרו מהר המשחה הביאה כו', ואולי הי' נס שלא הי' שם המבול, או שנאמר כי ימי המבול ארבעים יום ולא הי' שם, אבל שאר הימים מי עכבם שלא נכנסו שם", ע"ש].

וע"פ דברי הרמב"ן יתיישבו דברי התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, כי עה"כ "על זית טרף בפיה" כתב בתיב"ע "טרפא דזיתא לקיט דנסבתי" **מטורא דמישחא**", והוא כמ"ד שלא ירד המבול בא"י, ואילו עה"כ (שם כא) "ויבן נח מזבח לה'", כתב בתיב"ע "ובנא נח מדבחא קדם ה'", הוא מדבחא דבנא אדם בעידן דאיטרד מן גנתא דעדן ואקריב

(6) ראה רשב"ם ב"ב קלה, א ד"ה זאת אומרת (הו"ד ב'כללי התלמוד' לר' בצלאל אשכנזי אות שצב): "וקיי"ל דפטור דהלכתא כרבי יוחנן מחבירו". וראה רא"ש ברכות פ"ג סי' כג: "והלכה כר"י בכל מקום". וראה מ"ש בזה החיד"א ב'עין זוכר' מערכת ה אות סו. ועוד. ואכ"מ.

(7) ראה פיה"מ להרמב"ם (א) סוטה פ"ג מ"ג: "כבר אמרתי לך לא פעם, שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים, הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי"; (ב) סנהדרין פ"י מ"ג: "הזכרנו לך כמ"פ שכל מחלוקת שתהי' בין החכמים ואינה תלוי' במעשה אלא קביעת סברה בלבד, אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם"; (ג) שבועות פ"א מ"ד: "מחלוקת זו אין לומר בה הלכה כדברי פלוגי, לפי שהוא דבר מסור לה'... וכבר ביארנו שכל סברא מן הסברות שאין בה מעשה מן המעשים שנחלקו בה חכמים לא נאמר בה הלכה כפלוגי". ובאגרת תח"מ כתב: "כל דבר שיש בו מחלוקת ולא יביא אל מעשה – אפשר להכריע בו אחד משני המאמרים על חברו, וכבר זכרנו זה בפיה"מ פעמים". ובספה"מ צ"מ ל"ת קלג כתב: "כבר בארנו בחבורנו בפיה"מ כל מחלוקת שלא תחייב חילוף במעשה אלא בסברא לבד לא אפסוק בו הלכה ולא אומר הלכה כפלוגי".

(8) עוד העיר החיד"א שם, שהמינים אינם מייסדים דבריהם על הכתובים "אלא לפי שטותם שאומרים ששם הוא ביהמ"ק ושם דוקא לא ירד מבול".

עלי' קרבנא, ועלוי אקריבו קין והבל ית קרבניהון, וכד נחתו מוי דטובענא איתצד ובנייה נח". ולכאורה קשה, למה נהרס המזבח שבנה אדה"ר ממי המבול, הלא התייב"ע אזיל בשיטת המ"ד שלא ירד המבול בא"י, ומזבח שבנה אדם הי' בהר המורי' הי', וכמפורש בתייב"ע (שם כב, ט) ובמדרשי חז"ל (ב"ר פל"ד ס"ט. פדר"א פכ"ג) וכמ"ש הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ב). וע"פ דברי הרמב"ן התירוף פשוט, שהמזבח נהרס מחמת המים שנתגלגלו ונכנסו לא"י משאר הארצות.

ולפי זה י"ל ש"חסירי הדעת" שהזכיר הראב"ע והמינים שהזכיר רבינו אפרים סברו שלא נכנסו מי המבול לארץ ישראל כלל, והוא דלא כמאן, כי גם רבי יוחנן ודעימי' סברו שארץ ישראל נשטפה במי המבול.

ומה מאד שמחתי כאשר מצאתי ב'תוספות השלם על התורה', ב'השלמות ותיקונים' לח"א (עמ' רמח) שנדפסו בסוף ח"ה (עמ' קסז) הביא מכתב-יד של בעלי התוס', ועל דברי רבי יוחנן שלא ירד המבול בא"י, כתוב בזה"ל: "ודעתו שחסרי דעת לא הבינו דעתו [של רבי יוחנן ודעימי'], כי הם דברו ואמרו כן על דרך החכמה, שלא הוכ' עליו כח מערכת השמים המושל על א"י, אבל מה שראה אמר הכתוב שנמחו מעל הארץ הי' כמו שאמר בפדר"א לא ירד עלי' המבול אלא נתגל[גל]ו המים מן הארצות ונכנסו לתוכו כו', וזה לא הבינו חסרי לב, וסמכו על זה שאמר את ארץ וגו' שלא הי' בכלל בא"י, וזה אינו, אלא הי' מאשר נתגלגלו שמה המים משאר ארצות בעני' שנמחו כל ההרים שם, וזהו שאמר וימח את כל היקום אשר על פני האדמה וגו', וישאר אך נח, ומה שאמר רבי לוי לא טפת ר"ל שלא הי' המבול כאשר בשאר ארצות". ומבואר בדבריו להדיא כמשנ"ת.

[אלא שעדיין יש להעיר, כמ"ש האחרונים (יפה תואר על הב"ר שם; הגהות הרד"ל על פדר"א פכ"ג אות לד) שדברי הרמב"ן אינם עולים בקנה אחד עם המבואר בסוגיא דזבחים הנ"ל שבה מבואר שלרבי יוחנן אותם שבא"י "מתו משום הבלא", ולפי הרמב"ן לכאורה הי' צ"ל שנשטפו במי המבול שנתגלגלו לשם. עוד מבואר מסוגיית הגמרא דלרבי יוחנן שלא ירד המבול בא"י הכתוב "מכל אשר בחרבה מתו" (משום הבלא) קאי על א"י, ולפי הרמב"ן גם בא"י לא היתה חרבה, ועכצ"ל דס"ל להרמב"ן שהפדר"א חולק על הש"ס בזה. ועצ"ע].

ובגוף דברי הרמב"ן יש להעיר, דאיתא במדרש (ב"ר פל"ב, י) הובא בתוס' (זבחים שם ד"ה לא ירד בשינוי לשון): "רבי יונתן סלק למצלי בירושלים, עבר בהדין פלטאניס וחמתי חד שמריי [שומרוני], א"ל להיכן את אזיל, א"ל למיסק למצלי בירושלים, אמר לי', לא טב לך למצלי בהדין טורא בריכא [הר גריזים], ולא בההוא ביתא קלקלתא",

(9) "דהיינו הבית המקדש שהוא חרב" (נזר הקודש' על ב"ר שם). וראה עד"ז ב"ר פפ"א, ג ושם: "ולא בההיא קלקלתא".

א"ל למה הוא בריך, אמר לי' דלא טף במוי דמבולא¹⁰, נתעלמה מעיני רבי יונתן ולא השיבו לשעה, אמר לו חמרי', רבי תרשיני ואני משיבו אמר לו הין, אמר לי' אין מן טוריא רמא הוא, הא כתיב (בראשית ז, כ) 'ויכסו כל ההרים הגבוהים', ואין מן מכיאי הוא לא אשגח בי' קרייא ולא אחשב' כלום, מיד ירד לו רבי יונתן מעל החמור והרכיבו שלשה מילין, וקרא עליו ג' מקראות לא יהי' בך עקר ועקרה ובבהמתך (דברים ז, יד), אפילו בבהמות שבכם, 'כפלח הרמון רקתך מבעד לצמתך' (שה"ש ד, כג; ו, ז), הריקין שבכם רצון תשובות כרימון, הה"ד (ישעי' נד, יז) כל כלי יוצר עליך לא יצלח וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי, זאת נחלת עבדי ה' וגו'.¹¹ וכ"ה בשיר השירים רבה (פ"ד, ה) בשינויים קלים.

ולפי דברי המדרש נתקשו בעלי התוס' (זבחים שם), כי על פי מה שהשיב ה"בהמ"י, מבואר שמהכתוב 'ויכסו כל ההרים' מפורש יוצא שאפילו ההרים שבא"י נתכסו במים, ואם כן, איך אפשר לומר שלא ירד המבול בכל א"י כשיטת רבי יוחנן. ותירצו, וז"ל: ושמא י"ל דויכסו כל ההרים היינו ששלט הבל המבול בכל מקום כדאמרינן לקמן דמתו בהבלא, ואותו כותי הי' ר"ל שלא הי' שם לא הבל ולא שום דבר; א"נ, לאותו כותי נתכוננו לדחות בקש וקרא לא קשיא, דבמקום שירד מבול התם קאמר שנתכסו ההרים. עכ"ל. ומדברי התוס' מבואר שתפסו בפ"י הגמרא דלא כמ"ש בפדר"א והרמב"ן שהמים שבשאר ארצות נתגלגלו לארץ ישראל, דאי לאו הכי קושייתם מעיקרא ליתא.¹²

ומ"ש הרמב"ן ש"אין סביב א"י גדר לעכב המים שלא יבאו בה", י"ל: (א) כמ"ש

10 בחולין ו, א: "דמות יונה מצאו להן בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה". וראה תוד"ה בראש שם. וב'אמרי בינה' להר"ש גארמיוזאן (חולין שם) כתב שזהו על יסוד דברי המדרש "דהדין טורא קדיש", "ועלה זית שטרף היונה בפ"י מהר גריזים, ולכן עשו דמות יונה בראש הר גריזים על שם היונה שהביא עלה זית משם". וע"ש עוד טעם.

11 ועד"ז בדברים רבה (פ"ג, ו): "מעשה ברבי יונתן שהי' מהלך אצל ניפולין של כותים והי' רוכב על החמור, והבהם עמו, נתלוה להם כותי אחד. הגיעו אצל הר גריזים, אמר אותו כותי לרבי יונתן, רבי מהו דין דהדין טורא קדיש. אמר לו רבי יונתן, למה הוא קדיש. אמר לו אותו הכותי, שלא לקה במי המבול. אמר לי', מנין לך. אמר לי', לא כך כתיב 'בן אדם אמר לה את ארץ לא מטהורה היא לא גושמה ביום זעם'. אמר לו רבי יונתן, אם כן הי' לו להקב"ה לומר לנח לעלות להר ולא לעשות תיבה. אמר לו, לא עשה אלא לנסותו. שתק רבי יונתן. אמר לו הבהם, תן לי רשות לומר לו דבר אחד. אמר לו, אמור. אמר לו אותו הבהם, אין ההר הזה תחת השמים. אמר לו אותו הכותי, אלא חוץ לשמים. אמר לו, אין כתיב 'חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים'. מיד ירד רבי יונתן מן החמור והרכיבו ארבעה מילין, וקרא עליו הפסוק הזה (ישעי' נד,) וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי, הוי לא יהי' בך עקר ועקרה ובבהמתך מהו 'ובבהמתך', ובבהמין שלך".

12 ממ"ש רש"י רש"י (נדה סא, א) דעוג שפלט מן המבול "ברח לא"י" [וראה חדא"ג מהרש"א וערוך לנר נדה שם] משמע לכאורה דס"ל שלא הגיעו מי המבול לארץ כלל. וכ"מ ממ"ש החזקוני ע"כ (בראשית ח, יא) "למ"ד לא ירד מבול לא"י היאך ידע נח בהבאת העלה שקלו המים הי' לו לספק שמא מא"י הביאתו או שמא צפה על פני המים לקחתו, אלא י"ל ניכר היה שלא הביאתו ממקום רחוק".

הר"י אבן שועיב הנ"ל, שבנס לא נכנסו המים לא"; (ב) כמ"ש בספר 'תורת המנחה' (פ' נח דרשה ד) ש"חכמי המחקר כ"כ בספרי מחקריהם, שמי המבול לא כיסו את כל הכדור ונשאר מן הכדור טבור הארץ והיא א"י וכ"כ בעל ה'מלמד' ממחקרי החוקרים בחכמות, שאי אפשר שיתכסה כל הכדור במים בשום צד שבעולם והביא על זה מופתים נחתכים".

בשאר ארצות מה הי'?

(ב) והנה עד כאן לא נחלקו אלא הי' המבול בארץ ישראל, ומשמע לכאורה מזה שבכל שאר הארצות וודאי הי'.

והנה בספר 'מלמד התלמידים' (לרבי יעקב אנטולי) פ' נח (בראשית ו, יב) כתב "כי התנועה לא תכלה גם עם המבול שהגיד עליו הכתוב הטוב 'כי השחית כל בשר את דרכו' לא חסר המציאות דבר, והארץ לא כלתה ולא חסרה, אבל המים כיסו פני הארץ, ולדעת החכמים הנודעים בחכמה לא פשט המבול על כל הארץ". אבל יתכן שכוונתו שלא נתפשט המבול בא"י וכדמשמע קצת ממ"ש בהמשך דבריו "וכן מצאנו לרז"ל שאמרו מהר המשחה הביאה אותו דלא טפת ארעא ישראל במיא דמבולא".

אמנם בספר 'אמונת חכמים'¹³ לאחד מגדולי חכמי וינציאה¹⁴ במאמר חמישי (עמ' 39 ואילך), האריך בענין זה וכתב דברים ברורים, ויען שאין הספר מצוי אעתיק בזה מקצת דבריו: "הפילוסופים אמרו כי לפי הנראה מדרכי השכל וגם מפשטי הכתובים, כשיובנו על בורין, אין צורך להאמין שהעולם כולו נשטף מפני מי המבול, כי בהיות טבע המים לירד למטה מצד כבדותם, מפני זה אי אפשר שכל העולם כולו נתכסה בזמן אחד בהיות שהוא משופע ואינו שוה . . . וא"כ השטיפה לא הי' בכל חלקי הישוב, והנה הכתוב אומר 'ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים', והוא כינוי שכולל בו כל הכדור הארצי, ואמר עוד (בראשית ז, כג) 'וימח את כל היקום' שכל דבר שהי' בו חיות ולחות מכל מיני חיות דשאים ואילנות נפסדו וכולם היו לאין. ומצינו (שם, כ) כי המים היו משיגים ועוברים חמש עשרה אמה למעלה מן ההרים, ואם ההרים ההם הרי מזרח באר"מיניא אצל נהר פרת ונהר חדקל כמ"ש הראב"ע, אין ספק שהאמת עם הפילוסופים. ואפשר לומר שנשארו הרבה מקומות בעולם שלא ירדו עליהם מי המבול, כי יש ארצות יותר גבוהות מהרי ארמיני"אה ארבעת אלפים אמה, ואם המים גברו חמש עשרה אמה מלמעלה מהרי אררט, א"כ אותן הארצות לא נתכסו בימי נח. ולפי האמת וגם לפי הנראה מפשטי הכתובים, ההרים היותר גבוהים שהיו ניכרים באותו זמן היו הרי אררט, שהרי הם הראו ראשם קודם שאר מקומות כשהמים התחילו

(13) נדפס בתוך 'טעם וזקנים' - 'חבורים' . . בעניני החכמה והאמונה והמדע, להר"א אשכנזי, פרנקפורט תרט"ו.

(14) ה"ה הרב אברהם חיים ויטרבו [מלפני כארבע מאות שנה]; לחם מלחמות השם נגד הכופרים בימיו.

להתחסר כמ"ש (שם ח, ד) 'ותנח התיבה על הרי אררט', ולפ"ז צ"ל כי בהיות רצון הא-
ל ית' לשלוח המבול לייסר בני אדם ובע"ח מפני מעשיהם הרעים והנפסדים, לא שלח
חרונו אלא במקומות המיושבים, כי למה ימטיר וישטוף ארצות הנשמות והחרבות,
והלא אין שם שום ברי' להתייסר, ובהיות עדיין בתחלת העולם לא היו מיושבות כי
אם אותן הארצות מעט מזער, כי לא נתפזרו האנשים אלא בדור הפלגה כמ"ש (שם
יא, ח) 'ויפץ ה' אותם על פני הארץ', ובשביל זה אמר כי המבול הי' כללי, וכי נתכסו
כל ההרים הגבוהים, פי' שהגיע בפרט ובכלל בכל הארצות המיושבות ושתכסו כל
ההרים הגבוהים שהיו ידועים ומיושבים בזמן ההוא, ואם הרי אררט במזרח הם הרי
אר"מיניאה הדבר מוכרע שהוא כאשר אמרנו כי בהתכסותן ודאי לא נתכסו הרי הצפון
והרי אפריקה במדינות הכושים, זה הנראה לנו בענין זה, והאמת יורה דרכו".

המבול באמעריקא

ג) בספר 'תפארת יהונתן' עה"ת (להגר"י אייבשיץ זצ"ל) עה"כ (שם ח, כא) וירח
ה' את ריח הניחוח כתב בא"ד, וז"ל: שנח לא הי' הולך בספינה לים באמצע אוקיינוס,
כי ודאי לא ירד שם המבול¹⁵, כי מה צורך למבול בים, וא"כ הי' לו לילך בספינה ולא
בתיבה, ואם כי לא נודע אז מלאכת הספינה, מלבד דקשה דהוי לי' לה' להגיד לי'
מעשה הספינה במקום ציווי על התיבה, אף גם אם נאמין שהאוקיינוס מקיף העולם
מקצה אל הקצה כמו צינור, ובצד אחד שלשת חלקי עולם אסיא, אפריקא, אייראפא,
ובצד השני העולם החדש הנקרא אמריקא, וא"כ איך באו בני אדם לשם קודם המבול
לעולם החדש בלא ספינה? ואת"ל דלא הי' קודם המבול שם אנשים, א"כ אף המבול
לא ירד שם, כיון שהוא ללא צורך, וא"כ מאי רבותא דא"י שנקרא טהור (ראה זבחים
קיג, א לשיטת ר"י) על שלא ירד שם המבול, הא גם העולם החדש טהור הוא דלא ירד
שם המבול. אבל לפי מה שכתבתי ניחא, דבמבול הי' הארץ כל כח שלה נתמעך, עד
שלא הי' אפשר לנח לשוט בספינה בים האוקיינוס, כיון דבמקום שהוא הי' שם בשעת
המבול לא יצא הרוח, ואי אפשר לשוט בלי רוח, עכ"ל.

מדברי ה'תפארת יהונתן' מבואר: (א) דאת"ל שלא היו בני אדם באדמת אמעריקא
בתקופה שלפני המבול לא הי' המבול יורד באמעריקא; (ב) מסתבר שאכן היו שם
אנשים באותה תקופה¹⁶ והמבול ירד גם שם.

(15) "וי"א אף הן היו בכלל מאוספין, אלא שברחו לים הגדול לאוקיינוס" (ב"ר פל"ב, יא); "הנה מרבית
הדגה באוקיינוס היא, ושם לא ירד מבול, כמש"נ (בראשית ז, יב) ויהי הגשם על הארץ" (רמב"ן עה"כ שם,
כג. וכ"ה בבחיי שם).

(16) ראה 'ספר הברית' (לרפ"א ב"ר מאיר הורביץ) ח"א רפי"ב: "אמריקה היא נקראת ארץ החדשה יען
שנתחדש אצלנו ונודע לנו ממנה בשנת ה' אלפים רנ"ו ליצירה, אחר שהי' נסתר מאתנו ולא הי' נודע אצלנו
מזה החלק זמן רב מאד, מימות שהע"ה, מלבד התנאים הראשונים בעלי ההופעה, הי' מהם מי שידע שיש
גם באותו מקום בארץ בנ"א, מצד רוח"ק שבהם, ומנו רב המננא סבא, ע"ש שציין לדברי הזהר (ח"ג י, א)

אבל בספר 'שלמה משנתו' (להג"ר עזריאל ארי' לייב רקובסקי, מתלמידי ה'משכנות יעקב') על מס' ברכות (נו, סע"ב), על הא דתניא "כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף", כתב, וז"ל: ומן הקוף שהן הן שנהפכו בדור אנוש ודור הפלגה מאדם לבהמה¹⁷, וכן אישי היער, ואותן שהלכו לאמריקה בדור המבול נמלטו מ[ה]מבול, כי המבול לא הי' רק בחצי הכדור העליון הזה], ונשארו בדמות הזה עד היום, אבל נח ובניו שנמלטו כמו כן מהמבול, התחילו לילד בצלם אלקים כמקודם, כמבואר כ"ז במדרשים, וזה [ו] שמצא קולומבוס באמריקה את הפראים אישי היער, ובטלה בזה קושית הפילוסופים שהקשו, כיון שנברא אדה"ר אחד בארץ, מאין באו הפראים אשר יש שינויים בגופם מתולדתם מבני האדם המתוקנים¹⁸. ולפיכך יש בפילין וקופין בינה יתירה יותר מבכל הברואים, ולפיכך הי' חלום רע שמראין לו שהוא רשע רע, כדור אנוש והפלגה. עכ"ל.

ומבואר מדברי ה'שלמה משנתו' שנקט בפשיטות שהמבול לא הפיץ את כל העולם כולו, ואע"פ שכבר אז היו אנשים באמריקה (וכמו שנקט ה'תפארת יהונתן'), מ"מ לא הגיעו לשם מי המבול (ודלא כמ"ש ה'תפארת יהונתן').

¹⁷ובספרא דרב המנונא סבא, פריש יתיר דהא כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אלין לתתא ואלין לעילא וכל אינון בריין משניין בחזווייהו משינויא דאזירא כפום כל אתר ואתר, וקיימין בקיומיהו כשאר בני נשא, ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאלין חשיך לאלין לאלין יממא ולאלין ליליא, ואית אתר דכוליה יממא ולא אשתכח ב' ליליא בר בשעתא חדא. – "היוצא לנו מדברי הוזהר הנזכר שהארץ היא כדורית והבריות סובבים הולכים סביבות הכדור העגולי הזה, אלה נוכח כפות אלה" (שו"ת 'מפענת נעלמים', להג"ר חנוך העניך טייטלבוים - רב העיר סאסוב, סי' ז). וכבר העירו מהירושלמי ע"ז פ"ג ה"א הו"ד בתוד"ה ככדור ע"ז מא. א. ועוד.

[והוא דלא כמ"ש בשו"ת 'שבות יעקב' ח"ג סי' כ שביטל דעת חכמי אוה"ע הסוברים "שהעולם הוא ככדור, נגד משמעות סוגיא דש"ס דידן רפ"ב דחגיגה", ע"ש. גם יש להעיר ממ"ש ביפ"ת על ב"ר (פ"ב, ד) שבתחלה כתב ש"אין דעת רז"ל שהשמים מקיפים סביב הארץ מכל צדדיק דעת התוכנים כו' אלא דעתם שהשמים למעלה מן הארץ בלבד כאהל הנטי על הארץ" ובהמשך דבריו כתב: "מודינא דקצת מאמרים נמצאו לרז"ל מסכימים עם התוכנים", ע"ש בארוכה].

וזה עתה ראיתי הצעה חדשה בספר 'מעדני יוסף' להר"י היילפרין ז"ל ממאנשטער (ירושלים תשס"ד) ערך אמעריקא (עמ' יב ואילך): "לפי דעתי זוהר הק' הנ"ל הי' הסיבה שגרם לקולמבוס למצוא אמעריקא [1] וכדברי חז"ל (ב"ר פ"י, ז) הרבה שלוחים יש למקום להכין מזון ליראיו. אחד מגדולי הדור באותו זמן שמצא קולמבוס אמעריקא, הי' ר' אברהם זכות מחבר ספר היוחסין, והוא הי' הראשון שכתב איך שמצאו זוהר הק' ... ר' אברהם זכות הי' בקי בגאגראפי כו' יותר מכל שאר חכמי זמנו. . . אחד מתלמידיו שלמד גאגראפי אצלו הי' קולומבוס, והוא הי' מיעצו איפה ואיך לנסוע, ואמר לו שאם יסע ויתגבר על כל הקשיים והסכנות, הוא בטוח שימצא ארץ חדשה. והנה במוזיאום של קולמבוס בפארטאגאל נמצא עד היום המפות שעשה ר' אברהם זכות, ועליהם יש הגהות מכתב יד של קולמבוס". והדברים טעונים עיון ובירור. ואכ"מ.

(17) ראה סנהדרין קט, א: "נחלקו לשלש כיתות כו' וזו שאומרת נעלה ונעשה מלחמה נעשו קופים ורוחות ושידים ולילין".

(18) ראה גם חדא"ג מהרש"א סנהדרין קט, א: "ואולי כי בקבלה הי' להם כי המינים רבים מבני"א משונים באיים רחוקים באו מדור הפלגה בחטאם".

"לא שלח חרונו אלא במקומות המיושבים"

(ד) בפירוש על ספר בראשית, להרד"צ הופמן ז"ל (בעהמח"ס שו"ת מלמד להועיל) ח"א (הוצאת נצח, בני ברק תשכ"ט), פ' נח (עמ' קמ) כתב: "כלל לא נאמר במפורש במקרא אם אמנם כל כדור הארץ הוצף במימי המבול, או שמא בא המבול רק באותן ארצות שהיו כבר אז מיושבות על יד המין האנושי".

עוד כתב הרד"צ הופמן שם (שם עמ' קנא ואילך): "נראה שאכן כיסו מי המבול את פני כל האדמה, ואכן מחקרים רבים של מדעני טבע רבים אישרו דעה זו, אולם עדיין אפשר להגן על הדעה שלא הי' המבול כללי, דעה שמסתמכת על תופעות אחרות, כי הביטוי 'אשר תחת כל השמים יהי' מוצדק גם אם נפרשהו - כל חלקי הארץ המיושבים ע"י בני"א, ומה גם שלפי דעה אחת שבתלמוד 'לא ירד לארץ ישראל'.

גם בדור האחרון, בפ"י המקרא המכונה בשם 'דעת סופרים' להרב חיים דב רבינוביץ ז"ל - שסמכו כמה גדולי ישראל את ידיהם עליו, וגם רבינו זי"ע דיבר בשבחו¹⁹ (פ' נח עמ' מב) כתב: "לא נתפרש בשום מקום אם המבול ירד גם במקומות שטרם נתיישבו בהם בני"א או לא. בדרך כלל מספרת התורה רק את הנוגע לאדם ואינה מטפלת בטבע במקום שאינו נוגע במישרין לאדם, לא נוכל לכן לדון ולהחליט מדברי התורה לא הן ולא לאו, לדעת הכל לא ירד המבול באוקיינוס. לא נתפרש כמו כן אם נח הכניס לתיבה את כל מיני הברואים שבכל העולם כולו, או רק את אלו שבאזור יישוב בני"א בדורותיו²⁰."

ואבהוהו דכולהו דברי ה'אמונת חכמים' (הנ"ל ס"ב) שהקב"ה "לא שלח חרונו אלא במקומות המיושבים כו' בכל הארצות המיושבות ושנתכסו כל ההרים הגבוהים שהיו ידועים ומיושבים בזמן ההוא".

האוכל מעפרה של בבל כאילו אוכל מבשר אבותיו

(ה) והנה איתא בגמרא (שבת קיג, ב; זבחים קיג, ב): "כל האוכל מעפרה של בבל כאילו אוכל מבשר אבותיו, ויש אומרים כאילו אוכל שקצים ורמשים, דכתיב וימח את כל היקום וגו'. אמר ריש לקיש, למה נקרא שמה שנער שכל מתי מבול ננערו לשם.

19) ראה 'אגרות קודש' רבינו זי"ע (ח"כ סוף עמ' רמב) במכתב להגרש"י זיון ז"ל: "ראיתי חלקי תנ"ך עם דעת סופרים להרב רבינוביץ ש' וכדאי הי' להנהיגו בבי"ס הממ"ד . . . ואם ביד כת"ר לפעול בזה - בטח יתענין". וראה גם שם עמ' מט-נ מכתב להמחבר, הרב חיים דוב רבינוביץ ז"ל, ושם אודות "מפעלו הנשגב", "הדפסת פירושו לתנ"ך דעת סופרים מכלול מפירושים המסורתיים של התנ"ך, אשר בכמה פרקים ופרשיות משלימים זא"ז, והסבירם בשפה מובנת וקלה". ויש להעיר גם מרשימה שנדפסה ב'שיחות קודש' ה'תשכ"ח (ח"א עמ' 506) מר"ד רבינו זי"ע בעת ביקור משלחת ד'בית יעקב' אשר בבורו פארק (ס"ה): "המליץ בעד ספר 'דעת סופרים' על תנ"ך מאת הרב רבינוביץ למורים להשתמש בזה".

20) וראה גם לאחרונה מ"ש בספר 'בתורתו של רבי גדליה, פרקים מתורתו של הגאון ר' גדלי' נדל זצ"ל' (להרב יצחק שילת, הוצאת שילת, מעלה אדומים תשס"ד) עמ' קטז.

אמר רבי יוחנן, למה נקרא שמה מצולה שכל מתי מבול נצטללו לשם".

ובפי' תו"ת (עה"כ בראשית ז, כג) ביאר ד"מה שתפס בבל יותר מאדמת כל העולם שנטבע במבול צ"ל עפמ"ש כו' דלכן נקראת בבל בשם שנער ע"ש שכל מתי מבול ננערו שם, והביאור הוא מפני שהיא עמוקה מאד ולכן נקראת גם בשם מצולה".

אבל לפמ"ש בספר 'אמונות חכמים' (הנ"ל ס"ב) ודעימי', י"ל שהטעם דנקט רב אמי "בבל" דוקא, הוא בגלל ששם הי' עיקר הישוב באותו הזמן וכמבואר גם ממ"ש בפרקי דרבי אליעזר (פ"י): "המלך השני זה נמרוד שמשל מסוף העולם ועד סופו, שהיו כל הבריות יושבין במקום אחד יראים ממי המבול ונמרוד הי' עליהם מלך, שנאמר ותהי ממלאכתו בבל".

שונות

דרגת "צדיק" בתניא, ובנועם אלימלך

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בספר "אוצר פירושים" על התניא, בסופו (במדור "עיונים", הוספה ד') נדפס מאמר מאת הר"נ לדרברג, בכותרת: התניא וה"נועם אלימלך" (והוא מתוך קובץ "מעיינותיך"), ואעיר מה שנ"ל על דבריו.

הבדלי גישה בדרגת הצדיק

בתוך הדברים הוא כותב (ע' תסב), כי "יש הבדלי גישה בין רבי אלימלך לבין אדמו"ר הזקן באופן בו יש להגדיר את עבודת הצדיק ואת עבודת הבינוני", והוא מצטט את דברי הנועם אלימלך בתחילת פ' שופטים:

שופטים ושוטרים כו', נראה לפרש ע"ד דאיתא בגמרא צדיקים יצר טוב שופטן כו', יש לומר הפירוש כי כן דרך הצדיקים שיש להם מוכיח בקרבם המוכיח אותם, על כל מעשיהם אשר הם עושים מוכיח אותם על פניהם ומראה להם גם במעשיהם הטובים איך שחסרו ולא עשאו כהלכתן כראויה לעשות להבורא ית', וזהו יצר טוב שופטן. ולא כן הרשעים כי נהפך הוא שכל מעשיהם טובים בעיניהם וגם המעשים רעים שעשו מראה להם היצר הרע שטוב עשו, וזהו יצר הרע שופטן. בינונים זה וזה שופטן, כמו שאמר התנא כגון אנו בינונים דהיינו שאדם צריך להחזיק עצמו בשני דרכים האלו להתווכח בקרבו תמיד על מעשיו שיהיה תמיד לנגד עיניו שהוא בעל חסרון שמתחסר בעבודתו יתברך שמו ואינו יוצא ידי חובתו, בעשותו אחת ממצות ד' בין וישכיל הטיב ויחשוב שלא עשאה ככל הצורך בצלילות וזכות כראויה לה' יתעלה

ויהיה שפל ונבזה בעיני עצמו. אך אף על פי כן לא יחזיק עצמו כרשע ח"ו כאמרם ז"ל אל תהי רשע בפני עצמך והטעם הוא כי אם ח"ו יחזיק עצמו כרשע אזי אין לבו בקרבו לעשות איזה מצוה או תורה ותפילה ואיזה עובדא כשרה וישרה כי מתיימש עצמו באומרו שאין ראוי לזה, ונמצא צריך האדם להחזיק בשני מדריגות יחדיו יהיו תמים אצלו כאמרם ז"ל בכל לבבך בשני יצריך, וזהו כגון אנו בינונים, ובינונים זה וזה שופטם. ע"כ.

והכותב ר"נ מפרש:

דיוקנו של הצדיק, לפי רבי אלימלך, הוא אפוא כמי "שיש להם מוכיח בקרבתם המוכיח אותם על כל מעשיהם אשר הם עושים ומראה להם גם במעשיהם הטובים איך שחסרו", גם הצדיק לפעמים יכול לחשוב מחשבה לא טובה, אבל הוא דוחה אותה מיד ואינו רוצה בה חלילה.

[ועיין ג"כ נועם אלימלך בפ' תזריע, ד"ה או יאמר אשה כי תזריע: והיה במקום השחין שאת לבנה, רצונו לומר שהצדיק הזה בוודאי על ידי הרהורי תשובה והחרטות על החימום של היצר, על ידי זה יזכה שבמקום השחין ישא לבבו אל אל בשמים ויזכה לליבון עוונות ולליבון העליון. ובריש פ' קרח ע"פ אין אדם צדיק בארץ שלא יחטא, כי גם הצדיק נכשל לפעמים בחטא קל. וכן בלקוטי שושנה שבסוף הנועם אלימלך בד"ה רצון יראיו יעשה, כי אין אדם גו' וגם במעשה הצדיק יכול להיות פגם כו'].

ואילו אדמו"ר הזקן, המתייחס לאותם המקורות שמביא רבי אלימלך, מציב דגם אחר של צדיק... על פיה צדיק אינו יכול להיות אדם שחטא ולו פעם אחת. צדיק וטוב לו, לפי אדמו"ר הזקן, הוא מי "שאינו לו יצר הרע כי הרגו בתענית, אבל כל מי שלא הגיע למדריגה זו... אינו במעלת ומדריגת צדיק כלל" [תניא פ"א]. וגם "צדיק ורע לו" הוא אדם שאינו לו חס ושלוש כל חטא וגם לא נדנוד חטא, אדם שהרע שבו כפוף לטוב, אלא שלא ביער את הרע לגמרי מפנימיותו [ע"פ תניא פ"י].

גם לשיטת הנועם אלימלך, הצדיק אינו חוטא

יש לציין כי בפרט הזה שכותב הר"נ, נראה שאין כן פני הדברים, אלא אדמו"ר הזקן והרה"ק ר"א שיטה אחת להם בדרגת הצדיק, ובכמה מקומות בנועם אלימלך מפורש כשיטת התניא,

וז"ל בפ' בראשית שם (עה"פ ונהר יוצא מעדן): והצדיק האמיתי הגמור המופרש מכל עניני עולם הזה, והוא מצוחצח צח בכל גופו ואבריו, אזי הצדיק הזה נקרא עדן מלשון עדנה כמ"ש אחר בלותי היתה לי עדנה ופירש"י ז"ל לשון צחצוח בשר, והוא מקושר תמיד בעולמות עליונים כאלו אינו כלל בעולם הזה.

[ומוסיף שם על פסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך", כי הנה כאמור בגמ'

רוח צפונית אינה מסובבת מצד היצה"ר, "אבל הצדיק הגמור שהוא תמיד מקושר בעולמות עליונים ששם אין שייכות ונגיעה לסטרא אחרא, שם רוח צפון כמו שאר רוחות העולם".

שוב בפ' בראשית (ע"פ והאדם ידע את חוה): כי כן הוא דרך הצדיק האמיתי שאין לו שום מחשבה והרהור ותאוה. [ומאריך שם לפרש בשם הרב המגיד, בענין שאמר אברהם הנה נא ידעתי גו', כי רק מחמת טומאת האויר במצרים רק אז נולדה לאברהם הרהור. ועיין בהערות הרבי על תניא פ"א שמביא מהירושלמי בנוגע לאברהם "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" ב' לבבות יצ"ט ויצה"ר, שהוא ע"ד ולבי חלל בקרבי שבתניא פ"א שם].

ובסוף פ' נח, על פסוק "ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה": הפירוש, הצדיק הזה אינו מוצא מנוחה לעצמו להדברים הרגליים והחומריים הנעשים בעולם הזה, וכל עצמו מנוחתו ותשוקתו אינו אלא לעלות אל הקדושה.

ועי' בפ' וירא על פסוק אולי יחסרון גו', שהצדיק הוא לעילא מן שמשא ודבוק תמיד בעולמות עליונים, ושצריך פעולות בכדי להמשיכו בכדי שיאיר לארץ התחתונה ולדרים עליה (ע"ש בסגנון אחר). ועיין ג"כ מ"ש שם בריש פ' וישלח. ובפ' ויחי על פסוק שמעון ולוי אחים, שהצדיקים הם אבירי לב הנוטלים בזרוע מפני שהם יצאו לגמרי מכל עניני עוה"ז. וראה עוד בכל המובא לקמן.

הנה בכל מקומות אלו, מפורש גם בנועם אלימלך כשיטת התניא, כי צדיק הגמור אינו שייך כלל ליצר הרע ולעניני עולם הזה. ומעתה אם הכותב הר"נ שי' מוצא פעם שכתוב בנועם אלימלך שגם הצדיק שייך לעניני יצה"ר, הלא ברור כי שם קאי בדרגת צדיק נמוכה יותר, והוא בדוגמת "צדיק שאינו גמור" שבתניא,

"צדיק ורע לו"

עיין הלשון בתניא פ"י: "והנה כשהאדם מגביר נפשו האלקית ונלחם כל כך עם הבהמית עד שמגרש ומבער הרע שבה מחלל השמאלי כמ"ש ובערת הרע מקרבך ואין הרע נהפך לטוב ממש, נקרא צדיק שאינו גמור וצדיק ורע לו, דהיינו שיש בו עדיין מעט מזער רע בחלל השמאלי אלא שכפוף ובטל לטוב מחמת מיעוטו, ולכן נדמה לו כי ויגרשוהו וילך לו כולו לגמרי אבל באמת אילו חלף והלך לו לגמרי כל הרע שבו היה נהפך לטוב ממש".

הנה מפורש גם בדברי אדמו"ר הזקן, כי קיים דרגת צדיק שמגרש ומבער הרע של היצה"ר, אך עדיין יש בו מעט רע אלא שכפוף ובטל לטוב.

וכל זה מיוסד על לשון הגמ' ברכות ד"ז ע"א: צדיק וטוב לו צדיק גמור, צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור. ועיין זח"ב קיז, ב: ואמאי אתקרי צדיק בתר דרע לו דאיהו יצר

הרע, אלא בגין דטוב שליט עליה אתקרי צדיק ורע לו, דההוא רע איהו תחות רשותיה. ע"כומפורש דרגות בצדיקים שיש להם רע אלא כי הטוב שולט על הרע. והובאו הגמ' ברכות והזח"ב בתניא בתחילת פ"א.

ועיין עוד שם בתניא פ"י: והנה מדרגה זו מתחלקת לרבבות מדרגות בענין בחינת מיעוט הרע הנשאר מאחת מארבע יסודות הרעים, ובענין ביטולו במיעוטו בששים עד"מ או באלף ורבבה וכיצא עד"מ, והן הם בחי' צדיקים הרבים שבכל הדורות כדאיתא בגמ' דתמניסר אלפי צדיקי קיימי קמי' הקב"ה. ע"כ. הלא מפורש שקיימים מדריגות רבות בגדר ביעור היצה"ר בצדיקים.

המשך יבוא.

"על הסלע הק ויצאו מים"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בפיוט לתפלת גשם: "זכור משוי בתיבת גומא מן המים, נמו דלה דלה והשקה צאן מים, סגולך עת צמאו למים, על הסלע הק ויצאו מים".

ותוכן פסקא זו להזכיר זכותו של משה רבינו, וכעין זה הוא בפיוט להושענא רבא:

"תענה מתחננים כבישימון עלי מים, למען נאמן בית מספיק לעם מים, סלע הק ויזובו מים".

והנה, בתורה מצינו שני פעמים שבהם סיפק משה לעם מים, פעם אחת בסוף פ' בשלח ושם הלשון הוא "והכית בצור", ופעם אחת בפ' חוקת ושם הלשון "ויך את הסלע";

ולכאורה צ"ע, למה שבק הפייט להמאורע הראשון שמשה הוציא מים מן הצור – והזכיר דוקא את המאורע השני שמשה הוציא מים מן הסלע [ובפרט שדוקא המאורע בסלע לא היה כ"כ למעליותא כמו המאורע בצור, שהרי בגללו לא נכנס משה לארץ]? ולענין הפיוט בהושענא רבא י"ל בפשיטות, שהפיוט מסודר הוא לפי הא"ב, וכאן הוא מקום אות ס' – ולכן העדיף את "סלע הק" שמתחיל בס'.

[ויש להעיר, שגם בהמשך הפיוט מדבר בענין מי מריבה, ולכאורה הכוונה שם היא לאהרן: "תענה עונים עלי באר מים, למען פוקד במי מריבת מים, צמאים להשקותם מים". ולכאורה שם היה אפשר להכניס באות צ' את ענין ה"צור", ודו"ק].

אמנם בהפיוט של שמע"צ הרי זה מתחיל באות ע', ולכאורה היה יכול לומר "על הצור הק ויצאו מים"!

ואוי"ל שהלשון "על הצור" אינו מתאים, כי הכתוב מדייק "והכית בצור", ורש"י מפרש: "על הצור לא נאמר אלא בצור, מכאן שהמטה היה של מין דבר חזק ושמו סנפרינון והצור נבקע מפניו" – ומכיון שהכתוב מדייק שלא לומר "והכית על הצור", לכן נמנע הפייט מלשון זו ונקט דוקא "על הסלע הק" (בכתוב לא נאמר הלשון "על" גם לגבי הסלע, אבל עכ"פ נאמר "ודברתם אל הסלע" . ויך את הסלע", וזה דומה יותר ללשון "על").

ובעומק הענין אולי יש לבאר, שכיון שכוונת הפייט היא לדבר במעלתו של משה רבינו שבזכותו באו מים לישראל, לכן העדיף את המאורע שהיה בסלע, שהיה לאחר פטירת מרים, ובמילא ברור שהמים באו רק בזכות משה עצמו;

משא"כ זה שיצאו המים קודם לכן בצור, אמנם בפועל היה זה על ידי משה אבל הרי המים באו בזכות מרים (כידוע, ולכן כשנפטרה פסקו), ואין זה כ"כ ממעלתו ושבחיו של משה עצמו.

ועצ"ע.

מ"מ בתניא למאמר "אוי לבשר שלא נתייגע ביראה"

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

בתניא אגרת הקדש ס' יח מובא מר"ח המאמר "אוי לבשר שלא נתייגע ביראה".

במ"מ דהרב חיתריק ז"ל לא התייחס לזה, ובשיעורי התניא של הרב ויינברג ז"ל כותב "צ"ע מקומו".

ומצאתי במהדורת 'ראשית חכמה' של הרח"י וולדמן ז"ל (ירושלים תש"ס) שמופיע המאמר הנ"ל בשער היראה פרק יב סעיף ל"ו.



לע"נ

האשה החשובה

בעלת צדקה וחסד

מרת סימא בת ר' אלעזר (לייזער) ז"ל

נירענבערג

מעיר סקווירא

נפטרה בדר"ח מר-חשון ה'תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה

נדפס ע"י ולזכות

יוצ"ח למשפחת באטלער שיחיו

לזכות

החתן הת' מענדל שי' שפאלטר

והכלה יהודית תחי' קפלן

לרגל בואם בקשרי שידוכין בשעטומ"צ

ביום כ"ד תשרי

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד לנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

משפחותיהם

לזכות

מרת סימי בת מירה

שתחי' לאריכות ימים ושנים טובות
מתוך בריאות נכונה ורוב נחת
מכל יו"ח



ולזכות

השליח הרב מיכאל שיחי'
וזוגתו מרת שרה שתחי'

ראזענבלום

לרגל יום נישואיהם



לזכות

לילך שרה בת אסתר דינה
יה"ר שתמצא זוווגה המתאים לה
בקרוב ממש

לעילוי נשמת אבינו היקר
מתלמידי התמימים הראשונים בארצה"ב, רב
פעלים בחינוך ובצדקה וחסד, אהוב למקום
ולבריות, ה' מסור ונתון לכל עניני רבינו הק' בכל
נימי נפשו, וזכה ממנו לקירוב מיוחד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו אריה לייב ב"ר יוסף ז"ל

גראסס

נלב"ע ליל שמיני עצרת ה'תשנ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

ולעילוי נשמת אמנו
האשה היקרה הדגולה והנכבדה, בעלת טוב וחסד
עדינת הנפש, אהובה לשמים ולבריות, ביתה היתה
פתוח לרוחה, ומקבלת כל אדם בסבר פנים יפות
מרת שרה פייגא בת ר' נטע זאב ע"ה

גראסס

נלב"ע בשם טוב ביום שבת קודש פ' וילך
ו' תשרי ה'תשע"ט
ת.נ.צ.ב.ה.

ולעילוי נשמת חמי
הרה"ח הרה"ת המפורסם לשם ולתהלה חריף ובקי
מראשוני חברי המערכת של "אוצר החסידים" זכה
להוציא לאור ספרי ראשונים מכת"י גרים באורייתא
תדיר

מוה"ר אהרן בהרה"ח הרה"ת יהודה ז"ל

חיטריק

נלב"ע כ"ט תשרי ה'תשע"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת עוסק בצרכי ציבור באמונה
ר' אברהם נחום ומרת רחל שיחיו
ומשפחתם יחיו
גראסס