

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון ד [א'רה]

יום הבהיר ר"ח כסלו

ש"פ תולדות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקווי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

שנת המאה ועשרים לתולדת כ"ק אדמו"ר

יום הבהיר ר"ח כסלו - ש"פ תולדות
גליון ד [א'רה]

תוכן העניינים

עניני גאולה ומשיח

- 5 מצוות בניית בית המקדש בזמן הזה
הרב יצחק קופמן

תורת רבינו

- 8 בגדר האיסור ביצחק לצאת לחו"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10..... אמירת קדושה בתפילת מנחה שמתפללין לאחר צאת הכוכבים
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 12..... הערה בענין מעלת מצות שבת ויוהכ"פ
הרב מנחם מענדל רייצס

אגרות קודש

- 12..... ביאור חדש במכתב הרבי אודות מנין שיש בה מחללי שבת
הרב ארי' ליב צייטלין
- 24..... לבטל כו' בימי ספה"ע (גליון)
הת' שניאור זלמן ענגעל

נגלה

- 26..... בסוגיא דעקירת גופו (גליון)
הרב יחיאל מיכל הלוי לויין
- 27..... תגובה להנ"ל
הרב יהושע בלאזענשטיין
- 30..... כל התורה ניתנה למושה בסיני
הרב לוי יצחק הירץ

- 36.....תפשוט דרב ביבי.....
 הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 41.....צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום.....
 הרב ישכר דוד קלויזנר
- 44.....מצווה שזמנה ביום - הזמן גרמא?.....
 הת' דב בעריש רוטנברג
- 48.....מצות לנכרי תשיך.....
 הרב חיים רפופרט

חסידות

- 51....."זה וזה שופטין".....
 הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 52.....דיוק לשון אדה"ז באגה"ק בנוגע למצוות.....
 הרב יעקב היילפרין
- 52.....שלש קליפות הטמאות.....
 הרב משה מרקוביץ
- 53.....קיימו האבות כל התורה עד שלא ניתנה.....
 הנ"ל

רמב"ם

- 54.....הערה ברמב"ם ריש הל' שמיטה ויובל.....
 הרב ישראל פרידמאן ז"ל

הלכה ומנהג

- 56.....האם קריאת התורה חייב להיות על פי הסדר, ומה הדין באם דילגו על עליה שלימה..
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 59.....ההשתדלות אודות עירובין בועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר.....
 הנ"ל
- 63.....בענין נט"י לנשיאת כפים.....
 הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 63.....בענין הפסק בתפלה שו"ע אדה"ז.....
 הת' מאיר יוסף יצחק הכהן כהן

67..... אמירת פסוקי אל תירא גו' .. אך צדיקים גו' לאחר קידוש לבנה
הרב מרדכי מינצברג

96..... מקום הנחת עירוב תחומין
הרב לוי יצחק ראסקין

פשוטו של מקרא

71..... וישב במערה - באיזו מערה
הת' מנחם מענדל טייטלבוים

72..... הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה
הרב שלום דובער ז"ל נאטיק

82..... בענין מדת הבגדים של עשו
הרב גמליאל הכהן רבינובין

שונות

83..... כמה הערות קצרות בענינים שונים
הרב יוסף שמחה גינזבורג

85..... האמנת אלוקות בלשונות הרמב"ם
הרב שמואל יצחק מלוב

90..... דבקות בתלמידי חכמים, מקור חדש לתניא פ"ב
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישלח תשפ"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', יום הבהיר י"ד כסלו 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: Eastern Parkway, Apt 3F 639
Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 646-494-4397

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

מצוות בניית בית המקדש בזמן הזה

הרב יצחק קופמן

שליח בגרודנה, בלרוס

ידוע הדיון והדעות האם המקדש יבנה בידי אדם או בידי שמים וישנו התייחסות של כ"ק אדמו"ר שהמקדש עצמו ירד משמים והצבת השערים יהיו בידי אדם.

והנה יש שחושבים שלפי הדעות שהמקדש ירד משמים אנו פטורים מקיום מצוות בניין בית המקדש, ועלינו רק לחכות ולהתפלל עד שירד משמים בדרך נס.

ומובן שאין זו כוונת הדברים, ומצוות בניין בית המקדש, ככל מצוות התורה, היא מצווה נצחית בכל דור ודור, מצווה המוטלת עלינו.

שהרי:

1. כל מצוות התורה הם נצחיות וזאת התורה לא תהא מוחלפת, ועאכו"כ מצווה יסודית כמצוות בניית בית המקדש. וכמו כל מצווה אנו מצווים לקיימה בדרך הטבע ולא לסמוך על הנס. ואפילו באם יבוא נביא ויאמר שמצווה מסוימת יש לקיימה רק ברוחניות – הרי הוא נביא שקר, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"א: "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם ונאמר לא בשמים היא הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממושה או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוות לפי זמן היו הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה ומיתתו בחנק על שהזיד לדבר בשם ה' אשר לא צוהו שהוא ברוך שמו צוה למשה שהמצווה הזאת לנו ולבנינו עד עולם ולא איש א-ל ויכזב".

2. כך הבינו גם עולי הגולה שבנו את בית שני, ולמרות שזה היה אחר נבואת יחזקאל (ובשום מקום לא נאמר שהמקדש המתואר ביחזקאל הוא המקדש השלישי דווקא, אדרבא היה מסתבר לומר שנבואת יחזקאל היא אודות המקדש השני להיותו

המקדש הראשון שנבנה אחרי דברי יחזקאל), ולמרות זאת לא חיכו עד שיהיה אפשרות לבנות כפי דברי יחזקאל אלא בנו כפי הבנתם וכפי האפשרות שהייתה אז, ולא עלתה על דעתם לחכות עד לביאת משיח או למקדש שירד משמים.

3. גם אחרי חורבן בית שני, הרי מרד בר כוכבא היה במטרה לבנות את המקדש (וי"א שאכן התחילו לבנות את המקדש בזמנו או לפני זה, ואכ"מ), וכן ידוע בדברי הימים שכשלוש מאות שנה אחרי חורבן בית שני נתן הקיסר יוליאנוס רשות לבנות את המקדש ואכן החלו בהכנות לבנות את הבית. ולא עלתה על דעתם לחכות עד לביאת משיח או למקדש שירד משמים.

4. אין שום מקור בדברי חז"ל לכך שמצווה יסודית זו הפכה לפתע בזמן מסוים ממצווה שאנו מחוייבים לקיימה בגשמיות למצווה שאנו פטורים ממנה והחיוב עבר לקב"ה שיקיימה בדרך נס.

וביאור הדברים בפשטות הוא שיש הפרש בין דיון הלכתי לדברי אגדה או דיון תיאורטי, וכאשר אומרים שהמקדש ירד משמים או ע"י נס מסוים, מובן שאין זה שייך לחלק ההלכה שבתורה אלא לחלק האגדה שבה, היינו שזהו דיון תיאורטי איך יתממש בפועל מצוות בניית בית המקדש, אבל בנוגע לעצם המצווה: המצווה נשארת בתקפה – חיוב לבנות מקדש גשמי מאבנים גשמיות.

והדבר מודגש עוד יותר בנוגע לדברים שנאמרו אודות מה שיהיה לעתיד לבא: כתב הרמב"ם בנוגע לביאת המשיח שכל הדברים האלו לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, ממילא מובן שכאשר דנים איך יהיו הדברים האלו, אין זה דיון להלכה ואין הכוונה שדווקא כך צריך להיות, אלא מלכתחילה זהו דיון על דברים שאין אנו יודעים איך יהיו בפועל. ורק כאשר יהיו הדברים – אז נדע האם היו כדעה זו או כדעה זו או כתינוך שני הדעות יחדיו או באופן אחר.

אך פשוט שדיון זה אין בכוחו לעקור את המצווה, ומבחינת החיוב ההלכתי מוטלת עלינו המצווה "ועשו לי מקדש".

דעת רש"י

והנה כשמעיינים במקורות שמהם משמע לכאורה שהמקדש ירד משמים, רואים בבירור שאכן אין הכוונה שמצוות בניית ביהמ"ק התבטלה ח"ו.

המקור העיקרי לדעה שהמקדש ירד משמים הוא בדברי רש"י הידועים (סוכה מא ע"א): "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנא' מקדש ה' כוננו ידיך".

והנה, כנ"ל, פשוט שרש"י לא סובר שמצוות בניין בית המקדש נתבטלה ח"ו.

שהרי אין מקור לא בתורה, לא בנביאים, ולא בדברי חז"ל שמצווה זו נתבטלה, או שקיומה תלוי דווקא בביאת מלך המשיח.

ונוסף לכך שכן מובן מסברא, הנה הדבר מפורש גם בדברי רש"י עצמו: נאמר בספר יחזקאל (מג י'-י"א) אֶתְּהָ בֶן אָדָם הִגַּדְתָּ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת הַבַּיִת ... הוֹדַעְ אוֹתָם וְכַתֵּב לְעֵינֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ אֶת כָּל צִוְיֹתָי וְאֶת כָּל חֻקֹּתַי וְעָשׂוּ אוֹתָם, ומפרש רש"י: "וישמרו - ילמדו ענייני המדות מפיו שידעו לעשותם לעת קץ" ורואים שדעת רש"י שמטרת דברי יחזקאל אודות צורת המקדש העתידי היא כדי שאנו נדע איך לבנות אותו.

וכשמעיינים במקור דברי רש"י אודות כך שמקדש העתיד בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים, רואים אכן שאין שום ראייה כאילו דעתו שאנו פטורים ממצוות בניין בית המקדש ועלינו רק לחכות ולצפות שירד משמים.

שהרי בסוגיה שם במסכת סוכה דנה הגמרא בתקנת רבן יוחנן בן זכאי שמשחרב בית המקדש יהא יום הנפ כולו אסור, ומסבירה שזהו משום "מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח", דהיינו שאם ינהגו כפי שהוא מדין תורה שכאשר אין מקדש אפשר לאכול מהתבואה החדשה משהאיר המזרח בבוקר ט"ז בניסן, אזי יש חשש שבשנה הבאה אחרי שכבר יבנה בית המקדש יטעו ויאכלו מהחדש כפי שנהגו בשנה שעברה משהאיר המזרח ולא יחכו עד הקרבת קרבן העומר, ומדובר באם יבנה המקדש בלילה או סמוך לשקיעת החמה ולא יספיקו להקריב העומר בתחילת היום. ועל דברי הגמרא דאיבני בליליא שואל רש"י איך יתכן שיבנה בלילה, הרי הדין הוא שבונים את בית המקדש רק ביום, ועל כך משיב שדין זה שיש לבנות את המקדש ביום הוא רק כאשר נבנה בידי אדם, אבל מקדש העתיד בנוי ומשוכלל הוא ויבוא משמים.

והיינו שאין כוונת רש"י כאן להודיע איך יבנה המקדש, ובוודאי לא לחדש שדווקא ואך ורק באופן זה יבנה. אלא כוונתו לומר שגם כאשר לא רואים איך יתכן שיבנה בית המקדש בדרך הטבע, גם אז ישנו הדין של מהרה יבנה המקדש ועלינו לחשוב שמא הבנייה תתרחש בדרך נס.

ובוודאי שאין כוונתו לחדש שהמקדש יבנה דווקא ואך ורק באופן זה ושמשום כך אנו פטורים מקיום מצוות בניית ביהמ"ק, אלא כאמור מבחינת החיוב ההלכתי מוטלת עלינו מצוות "ועשו לי מקדש".



תורת רבינו

בגדר האיסור ביצחק לצאת לחו"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חט"ו פ' תולדות ב' ביאר בארוכה דגם לשיטת המדרש שכבר בברית בין הבתרים נתן הקב"ה את ארץ ישראל לאברהם ולזרעו אחריו ונקנה להם, מ"מ ה' הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, ולכן לא ה' אז האפשריות שהקדושה יהי' נקבע בהחפצא דארץ ישראל עיי"ש בארוכה.

והא דמבואר במדרש דאמר הקב"ה ליצחק גור בארץ הזאת וכו' "את עולה תמימה מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת אף אם יצאת חוץ לארץ נפסלת" (ולפי הנ"ל שלא ה' עדיין הענין דקדושת ארץ ישראל למה ה' אסור לו לצאת?) הנה מבאר בזה בס"ו וז"ל: דאס וואס אן עולה טאר ניט ארויסגענומען ווערן חוץ לקלעים און אם יצאת היא נפסלת, איז ניט צוליב דעם גדר הקדושה וואס זי איז ארויס אין א מקום פון א נידעריקער דרגא פון קדושה, נאר ווייל דאס איז "חוץ למחיצתה" - און דאס איז א דין כללי בא יעדער בשר וואס איז "יצא חוץ למחיצתו", ואדרבה דעה דין לערנט מען אפ פון פסוק "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" (וואס רעדט ניט וועגן בשר קודש) ("כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר) היות אז דער סוג בשר האט זיין מחיצה, וואס איז מגדיר דעם מקום קבוע וואו עס באלאנגט, דערפאר איז "בשר ק"ק שיצא חוץ לחומת העזרה ובשר קק"ל שיצא חוץ לחומת ירושלים" אדער "בשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו" אדער אן "עובר שהוציא ידו" ווערן זיי "נפסל ונאסר לעולם", ווייל "כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נעשה כטרפה", און וויבאלד אז לויט דעם מדרש איז אמירתו של הקב"ה א מעשה, און א"י אט שוין דעמאלט (פון זינט ברית בין הבתרים) באלאנגט צו די אבות, דעריבער קומט אויס אז דורך דעם וואס דער אויבערשטער האט אים (יצחק'ן) געהייסן זיך מקריב זיין אלס אן עולה תמימה, איז בדרך ממילא ארץ ישראל נקבע געווארן אלס מקומו ומחיצתו, (בדוגמא ווי דורך הקרבת העולה ווערט די עזרה איר מקום ומחיצה קבועה) ובמילא איז חו"ל לגבי אים "חוץ למחיצתו" עכ"ל.

ועי' גם בחידוש הגרי"ז על הרמב"ם ריש הל' פסולי המוקדשין (ובחידושי הגרי"ז למסכתות ח"ג סי' לב ובס' מקור ברוך ח"א ס' יט בשם הזכר יצחק) שכן כתב, דהאיסור דחוץ למחיצה דילפינן מבשר בשדה טריפה אינו דין מצד קדשים אלא זהו דין כללי משום מאכלות אסורות, דבמה שיצא חוץ למחיצה נעשה טרפה, והוא זה

עצמו הדין הנאמר גבי בשר קדשים שיצא חוץ למחיצתו דנעשה כטרפה, והביא כמה ראיות לזה, דהנה הרמב"ם שהביא פסול יוצא בפ"א ממעשה הקרבנות ה"ו כתב וז"ל: בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לחומת העזרה וכו' ואע"פ שחזר למקומו אסור לאוכלו והאוכל ממנו כזית לוקה שנאמר ובשר בשדה טרפה לא תאכלו כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נעשה כטרפה כמו שביארנו בהלכות מאכלות אסורות עכ"ל, וממה שציין הרמב"ם למה שביאר בהל' מאכ"א בענין העובר שהוציא ידו הרי מבואר שהוא מאותו שם איסור של מאכלות אסורות, ואין זה מדיני פסולי קודש, וכן הוא בתוס' במכות (יח, א ד"ה ויליקי) עיי"ש, וכן מבואר בסוגיא דחולין (ט, א) דקבעי ר"ח הוציא עובר את ידו בעזרה מהו מגו דהוי מחיצה לגבי קדשים הוי נמי לגבי דהאי [ואינו נפסל אלא ביצא מעזרה] או דלמא לגבי דהאי לאו מחיצה, [דבהעובר מחיצתו הוה רחם אמו ונפסל]. וצ"ב מאי ס"ד דתהני מחיצה דקדשים והא ב' דינים הם ולגבי האיסור בעובר שהוציא את ידו אין שום שייכות למחיצות העזרה, וע"כ דדין יוצא דקדשים ודעובר תרויהו חדא מילתא ביסוד דינן משו"ה ס"ד דתהני מחיצה של קדשים לגבי העובר דלא להוי בשר בשדה עיי"ש עוד.

אלא דלכאורה אכתי צריך ביאור בהשיחה, דהן אמת דיסוד האיסור דיוצא חוץ למחיצה אינו מחמת שיוצא לקדושה נמוכה שזהו סיבת הלאו, אלא יסוד האיסור בזה הוא מה שיוצא ממקום מחיצתו בכלל וכנ"ל דלכן הוה לאו זה גם בבשר חולין, אבל מ"מ בכל הדינים הנזכרים יש טעם וביאור למה הוה זה מקום מחיצתו, דבבשר ק"ק הוה חומת העזרה מקום מחיצתו מחמת קדושתו וקדושת העזרה, וכן בבשר קדשים קלים היה חומת ירושלים מקום מחיצתו מחמת קדושת ירושלים (ועי' זבחים פ"ה משנה ה ומשנה ו, וברע"ב שם, וילפינן זה מקראי) וכן בעובר שהוציא ידו דרחם האם הוה מקום מחיצתו וכמ"ש רש"י בחולין סח, א ד"ה ובשר (צויין בהערה 62) וז"ל: כלומר חוץ למחיצתו דהיינו לאויר שרחם זה הוה ל' מחיצה להתירו בשחיטה, וכיון שיצא הרי הוא כטרפה כו' עכ"ל, וכן בבשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו דגילתה התורה הדין דבבית אחד יאכל וכו' וזהו מחיצתו וכמבואר בפסחים פו, א עיי"ש, היינו שאין הטעם מחמת שיצא לקדושה נמוכה אלא דכיון שכן קבעה התורה שזהו מחיצתו לכן אמרינן דבזה גופא שיוצא ממקום מחיצתו שקבעה לו התורה נעשה כטרפה ונפסל, אבל בנידון דידן, כיון דלפי המבואר לא הי אז עדיין הענין דקדושת הארץ, א"כ מאיזה טעם נימא דכיון שהוא עולה תמימה הוה ארץ ישראל מקום מחיצתו, דאיזה קשר יש כאן בין עולה תמימה לארץ ישראל אם אין בו קדושה אלא קנין ממוני ולמה יהא זה כלל מקום מחיצתו וצ"ב?

ואולי יש לבאר ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ה פ' ויצא ב' (סעי' ג') דמבאר שם דאף דקדושת א"י לא חלה עד זמן הכיבוש, מ"מ זהו רק בנוגע להקדושה בגוף הארץ, ולכן בהאבות שהיו למטה לא שייך בהם האיסור דיציאה מא"י, אבל בנוגע ללמעלה בודאי

הי' א"י חביב ומקודש וכו' רק דלא הי' בגילוי ובקביעות למטה, ולכן שפיר מובן לגבי המלאכים שלא יכלו לצאת לחו"ל עיי"ש.

ועפי"ז אפשר לבאר ג"כ מה שהוקשה לעיל, די ש לומר דאה"נ דלמטה לא הי' בו קדושה וכו' ולכך לא שייך האיסור דיציאה לחו"ל אצל האבות, אבל לגבי יצחק שהי' עולה תמימה הנה מצד הקדושה שיש בא"י מצד למעלה נעשה זה עכ"פ למקום מחיצתו הלכך אף דבפועל כשיוצאים מא"י אין זה הורדה בקדושה אבל סו"ס נפסל משום יוצא חוץ למחיצתו דזה אינו קשור כלל אם יוצא לקדושה נמוכה כנ"ל דדין זה אינו משום ירידה בקדושה אלא משום יוצא חוץ למחיצתו בכלל, משא"כ הי' האיסור משום הורדה בקדושה לא הי' האיסור שייך לגבי יצחק כיון דבפועל הארץ גופא לא נתקדש.



אמירת קדושה בתפילת מנחה שמתפללין לאחר צאת הכוכבים

הרב גדלי' אבערלאנדער
רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

ברשימת דברי כ"ק אדמו"ר בעת ניחום אבלים אצל האדמו"ר ר' שלמה מבאבוב
זצ"ל (שי"ל זה עכשיו) באות ד:

"כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר, שכיון שיש דעות (בעל הלכות גדולות ועוד) שניחום אבלים הוא מדאורייתא (ויש מקום לשקו"ט בנוגע לאמירת ברכה כו'), לכן נוהג לסמוך ענין ניחום אבלים לתפלה. ואמר האדמו"ר מבאבוב שליט"א שתיכף מתפללים תפלת מנחה.

"[כ"ק אדמו"ר שליט"א – שכבר התפלל מנחה – נשאר לתפלת מנחה, שהתקיימה בשעה מאוחרת (לאחרי שכבר הגיע זמן תפלת ערבית), ואמר קדושה וכו'. ואח"כ סיפר הרש"ל שי' שפעם הי' רבינו הזקן אצל הרה"צ ר' לוי יצחק מבארדיטשוב כשהתפללו תפלת מנחה בשעה מאוחרת, ונתעוררה אצלו שאלה אם לענות קדושה כו', ואמר שאינו זוכר איך נהג בפועל. ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: אצלי נתקבל ("ביי מיר איז אויסגעקומען") שבשעה שיהודים אומרים "קדושה", אי אפשר שלא לומר יחד עמהם]."

ובענין זה שהרבי אמר לענות קדושה גם אחר שכבר הגיע צאת הכוכבים, כך פסק גם הגה"ק מבוטשאטש באשל אברהם (סי' רלב ד"ה השעה דחוקה) שמותר לענות קדושה, ומביא ראייה מזה שביהכ"פ הקפידו בתפילת הנעילה רק משום פיוט 'היום

יפנה' שלא יאמר לאחר השקיעה, ולא הקפידו משום הקדושה שיאמרה בערב. וז"ל: "לא ראיתי כעת מבואר אם לומר קדושה כשנתאחר מנחה אחר צאת הכוכבים, שבזה הכוונה שיהיה תפילה הראשונה במקום תפילה של מעריב, והשניה לתשלומין של מנחה, ובמעריב הרי לא מצאנו שתקנו לומר קדושה. אך הרי סוגיא דעלמא פשוט לומר קדושה אם מתאחרים במנחה, ובשו"ע שכתב שכשנתאחרו יאמרו החזרה רק עד האל הקדוש, משמע ג"כ דהיינו שנתאחרו אחר צאת הכוכבים גם בהתחלת החזרה, כי לא שכיח שבזמן מועט כזה יבחינו בין קודם צאת הכוכבים לאחר כך, וכל שכן באמירת קדושה בשמונה עשרה שמסיימין אחר האל הקדוש בלחש, מצד שלא התפללו עדיין בלחש. וכיון שאין בזה משום ברכה לבטלה ואין חשש שיהיה כל כך, (ו)מסתמא תיקנו חז"ל בלא פלוג לומר קדושה בתפילה ראשונה משני התפילות שבין הערבים, גם אם הראשונה עולה למעריב. ובנעילה לא הקפידו כשנתאחרת, רק מצד לשון היום יפנה, ולא מצד שאומרים הקדושה בערב. והגם שאמרו חז"ל שביום אומרים מלאכי השרת קדוש ובלילה אומרים ברוך, מכל מקום אין קפידא בזה כמו שתיקנו לומר ברוך ביום, כן שייך לומר קדוש בלילה. ובמוצש"ק אומרים סדר קדושה בלילה שבו קדוש וברוך. ומה אז שהוא רק סיפור שמלאכי השרת אומרים כן, שלכך מותר לומר ביחיד, שייך לומר קדוש בלילה הגם שלא מציינו שיאמרו מלאכי השרת קדוש בלילה, כל שכן בקדושה שבתפילת שמונה עשרה, שהוא מה שאנו אומרים כן. אשר לנו שייך טפי לומר קדוש וברוך בלילה, שאין קפידא בזה, והוא בכלל תקנת חז"ל היטב".

וראה גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' צא) שכתב "נשאלתי לחוות דעתי באנשים אשר מאחרים להתפלל מנחה עד הלילה במזיד, אם רשאים לענות [אחריהם] קדושה ואמן. כי על פי ש"ס ופוסקים הוא מעוות לא יוכל לתקן אם עשה כן במזיד [ברכות כ"ו ע"א], ואלו עומדים ועושים דברים של מה בכך ומאחרים להתפלל מנחה במזיד, אם כן אפשר דאין עונין אחריהם אמן".

ואחר שמאריך שאין להתפלל תפילת מנחה אחר צאת הכוכבים הוא מסיים "ומכל הדברים הנ"ל מבואר דוודאי אסור לאחר תפילת מנחה עד צאת הכוכבים, ואפילו הכי אם מתפלל אחר צאת הכוכבים, אינו ברכה לבטלה, ורשאי לענות אחריהם אמן וקדושה".



הערה בענין מעלת מצות שבת ויוהכ"פ

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת

בלקוטי שיחות חלק טו שיחה א' לפ' ויצא (ע' 227) מביא את ביאור אדמו"ר האמצעי במעלת מצות שבת ביחס למצוות אחרות, שבמצוות אחרות יש חילוקים בין יהודי לחבירו, ואינו דומה הנחת תפילין של איש פשוט להנחת תפילין של צדיק גדול וכו', ואילו במצות שבת אין חילוקים, כי עיקר השבת הוא ענין השביתה וההעדר שהוא ענין של שלילת מלאכה, ובזה "הכל שוין ממש".

ובלקוטי שיחות חלק יט ע' 304 מוסיף, שבזה היא המעלה המיוחדת שבמצות העינוי שביום הכפורים: "אין אן ענין פון עינו ושביתה – איז דאך אין דעם "ניט", אין דעם העדר – ניטא קיין אונטערשייד צווישן איין איד און א צווייטן".

ויש להעיר שכעין זה מבואר בכלי יקר עה"ת – וילך לא, יא – וז"ל: "כי בקום ועשה אין הכל שוים, אבל בשב ואל תעשה הכל שוין, וזה באמת ענין השלום".
ולא באתי אלא להעיר.



אגרות קודש

ביאור חדש במכתב הרבי אודות מנין שיש בה מחללי שבת

הרב ארי' ליב צייטלין
מגיד שיעור בישיבת ליובאוויטש טאראנטא

באגרות קודש חלק י"א ע' רנ"ה כותב הרבי:

מנין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל. ובעברו דרך שם בבקר בש"ק, בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו'. והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה. והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רצו הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני

ידיעתם שבלתי שומר שבת אין עליו לעשות כזה, ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ - יבטל המנין וקרוב לודאי שחלק גדול גם לא יתפללו. ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלו יש חלק בחטא חבירו אינו כן במדת חסידות (עיי' בכ"ז תוד"ה כופין גיטין מא, ב. ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד' א. רמב"ן בשבת שם בתירוץ ב'. ר"ח שבת שם בשם י"א. ריטב"א עירובין לב, ב.). ובנידון דידן יש לצרף, עכ"פ בתור סניף: א. הדעות שחילול שבת בפרהסיא כאילו כו' הוא רק במלאכות מסוימות ובפני עשרה מישראל וכו' וכו', וכמצוין באחרונים לשו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה. ב. אם לא הי' ממלא בקשות הנ"ל נחשב הי' בעיניהם לדחי' בשתי ידיים וכו' ומעין חילול השם.

עכ"ל המכתב הנוגע לעניינינו.

קובצים ובמות שונות מצטטים מכתב זה כמקור על שיטת הרבי בענין צירוף מחללי שבת למנין¹. היוצא מדבריהם הוא דכמו שהשו"ע ואדה"ז פסקו בהלכות תפילין (סי' ל"ט סעיף א') ובכ"מ דהמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כנכרי לכל דבריו, ואין לקנות ממנו תפילין, וכיו"ב במצוות שחיטה ועירובין, כמו כן הרי הוא כנכרי לענין אמירת דברים שבקדושה ואין לצרפו למנין. אלא שאעפ"כ כותב הרבי בהמכתב 'אומרים לו שיחטא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור' של ביטול המנין וביטול התפלה.

פירוש הזה בהמכתב אינו עולה יפה לפענ"ד ע"פ כמה דיוקים בלשון המכתב וכדלקמן, וגם אעיקרא דדינא דמחלל שבת אינו מצטרף למנין כבר האריכו בזה הרב א.ד.י.ג. (בקובץ אור ישראל גליון לח) והרב ש.ז. (שם גליון סח) דיש מקום לחלק בין תפלה בציבור לשאר מצוות. לענין תפלה בציבור אמרינן גם על המחלל שבת וכו' דאע"פ שחטא ישראל הוא ובקדושתו הוא עומד, ואכן בהלכות קדיש (סי' נ"ה) פסק השו"ע ואדה"ז דרק מי שהציבור נידוהו מאצלם אינו מצטרף ולא הזכירו המומר והמחלל שבת כלל. ובכל מצוה ומצוה שנפסק בהשו"ע שהמחלל שבת ה"ה כנכרי הרי זה מכיון שבאותו מצוה יש לימוד או הסבר מיוחד המחייב ומצריך שהישראל יהיה ישראל המאמין ושייך לקיום המצוות, ומכיון שהמחלל שבת הוא ככופר, במילא אינו מאמין במצוות, הרי כנכרי שיצא מכלל קיום המצוות. ומ"מ לענין קדושת ישראל הרי הוא בקדושתו ומצטרף למנין.

וזהו שיטת האגרות משה (או"ח ח"א סי' כ"ג) שמחללי שבת מצטרפים כדי לומר כל דבר שבקדושה.

1) ראה שיעורי הלכה למעשה ח"א סי' ט', וכן הבין בלקט ציונים והערות לשו"ע אדה"ז סי' נ"ה. מגדל דוד גליון ח', חקרי מנהגים חלק ה'. שו"ת השלוחים ח"א ובכ"מ.

עיין בקובץ אור ישראל (ל"ח) הנ"ל שהאריך הרב הנ"ל בכל זה (וראה גם מאמרו של הרב ב.א. בהערות וביאורים אהלי תורה גליון תתרט"ז).

לפי זה נראה לי לפרש שהמכתב אינו מתייחס כלל לשאלת צירופם למנין, ואדרבה מסגנון המכתב מוכח דפשיטא לי' דמצטרפין, וספק של השואל היה מחמת 'חסידות'.

זאת אומרת הנחת השואל היה דהמחלל את השבת הרי הוא ככופר בעיקר (כדלקמן), ולכן יש מקום לומר שיש להזהר ולהתרחק מהם ע"ד ומעין החיוב שיש להתרחק מהמינים והאפיקורסים (רמב"ם הלכות ע"ז פ"י ה"א). ולאידך, שבת בוקר המיועד לתפלה בהתעוררות יתרה הרי בודאי ובודאי ראוי לכל חסיד, ורצונו של כל חסיד – וכך היה ההנחה אצל השואל – להתפלל באוירה של יראת שמים ובקרב שומרי ומכבדי השבת ולא במקום תפלה שיש בו אוירה של יום חול ע"י שהמתפללים ממהרים לעבודתם.

וזה היה שאלת השואל האם יש לו להענות לבקשה זו להתפלל במנין שנעשית עבור מחללי שבת.

ועל זה בא המענה בהמכתב, וכמו שיתבאר לקמן.

שינוי זו בפירוש כוונת המכתב מביא עמו פירוש אחר בדברי הרבי 'אומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור', וגם בשלל המראי מקומות שהרבי מציין לזה. לכן מצאתי לנכון להעתיק את כל המכתב מחולק לקטעים קצרים כדי להסביר ולדייק בלשונו ובהמראי מקומות שציין אליהם.

הן אמת שכבר עמדו ע"ז כו"כ בקובצים שבשנים שעברו, ומהם שאבתי כמה נקודות דלקמן, אך כנ"ל כולם הסיקו שמדובר אודות דין צירוף מחללי שבת למנין, אך לפי דברינו הרי פנים חדשות באו לכאן והרבה פרטים יתפרשו באו"א, וכדלקמן. וזה לשון המכתב:

מנין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם רחמנא ליצלן.

מדייק בלשונו ואינו קורא אותם בשם 'מחללי שבת' כי אם שאינם שומרי שבת. ועי' לקמן.

ובעברו דרך שם בבקר בש"ק, בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם,

יש לומר שההדגשה בזה הוא, שהעדר שמירת שמירת הוא רק מחמת עבודתם לפרנסתם, והוי כעין אונס ולא פשיעה וכמו שיתבאר לקמן.

ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו'.

והספק הוא

כנ"ל רבים כתבו בהערות בקובצים שונים שעיקר הספק היה מחמת שהי' מבין העשרה מחללי שבת, וכותב המכתב היה מסופק אולי אין לו להצטרף עמהם היות שלדעתו אין זה מבין להלכה. אך לפי פירוש זה מדוע הוסיף רבינו 'בתור סניף' לבד - הדיעות שאינם מגדירים אנשים אלו כמחללי שבת, הרי על זה הסתפק הכותב, והי' לרבינו לכתוב לו שבנידון דידן יש להקל כשיטות אלו. עוד זאת לפי פירושם הרי כותבו 'שיחטא חטא קל' פירושו שאכן סבירא לי' שאין מחללי שבת כאלו מצטרפים למנין, וא"כ תמוה הסברא לעשות 'חטא קל', האם יציע רבינו שיתפלל עם מבין של שמונה אנשים? ועכ"ל שסומך על הדיעות שאינן מחללי שבת אמיתיים, א"כ הקולא לצרפם אינו עוד סניף כי אם מיסוד ההיתר.

גם הלשון 'יתבטל המנין' אינו עולה יפה לפירוש זו.

והיה נראה לפרש שספקו היה האם יש לו לעזורם או לדחותם כדי שלא יהיה לו חלק בחילול שבת שלהם, ואם יקבל על עצמו להיות ש"ץ עבורם ירגישו בנוח בהנהגתם וימשיכו בזה מחמת הנוחיות שהוא משתתף עמהם. אך לפי זה היה לרבינו להתייחס להחשש של סיוע לעוברי עבירה וכו'. ופלא גדול הוא שרבינו יתיר לו להתפלל במצב שהשתתפותו נותן להם כעין 'הכשר' להמשיך בהנהגתם.

ואשר לכן נראה פירוש היותר נכון הוא שעיקר ההסתייגות היה מחמת האי נוחיות להתפלל עם העבריינים. וכמו שצונו עלינו חז"ל להתרחק מהמינים והאפיקורסים כמו"כ הי' סברא אצל הכותב להתרחק מהמחללי שבת, דהמחלל שבת הרי הוא ככופר במעשה בראשית וככופר בעיקר, וכמו שמצויין לזה לקמן.

ולאידך רצונו של השואל היה להתפלל שבת בוקר באוירה עילאית בקרב חסידים יראי שמים וכו'.

וזה שהזכיר בתחילת המכתב ש'רק פחות מעשרה הם שומרי שבת', יש לומר הכוונה שאם היה יסוד המנין משומרי שבת ואלו שאינם שומרים היו רק מצטרפים להתפלה אז לא היה במחשבתו לקנאות קנאת ה' ולהתרחק מהם, שהרי סו"ס היו לפניו עשרה (כשרים) מישראל הצריכים ש"ץ. אך מכיון שכללות ויסוד המנין לא היה נראה טוב בעיניו מכיון שהיה מיועד עבור מחללי שבת, ולכן נקבע המנין מוקדם בבוקר מכיון שממהרים הם לעבודתם, והם היו כלולים בעשרה הראשונים, נמצא שכל תוכן המנין היה קשור עם חילול שבת, במילא הסתפק השואל האם להיענות לבקשתם ולתמכם או אולי עדיף להתרחק מחבורת מחללי שבת, בפרט שבא על חשבון תפלה ברוח חסידית וכו'.

וכנ"ל פשיטא ליה דמצד הלכה הרי הם מצטרפים, ולא אמרו 'כנכרי לכל דבריו' לענין תפלה הציבור כמו שהתבאר לעיל, מ"מ היתה כאן שאלה מצד השקפה, האם עליו לוותר על תפילה באוירה של שבת ובקרוב יראי שמים כדי להתפלל עם יהודים הנמצאים בקצה השני של הקשת 'מחללי שבת' שהם ככופרים במעשה בראשית.

הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה.

נוסח השאלה 'הצריך הוא' ולא האם "מותר לו" משמע שלא היה כאן שאלה הלכתית בדין צירוף מחללי שבת למנין, כ"א מניעה רצונית שלא הרגיש בנוח להתפלל עם העבריינים האלו, והיה מעדיף להתפלל ביחד עם 'היימישע' אידן השומרים שבת כהלכתו. אלא שאעפ"כ היה מסופק בעיניו אם ראוי לדחותם ולהרחיקם. ולכן שאל האם 'צריך' הוא להענות לבקשתם.

והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רצו הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני ידיעתם שבלתי שומר שבת

גם כאן מדייק לקוראם 'בלתי שומרי שבת' ולא בשם 'מחללי שבת'.

אין עליו לעשות כזה,

כמו שפסק אדה"ז בשו"ע שלו (סי' נ"ג סעיף ה') מי שמועד לעשות דברים שאינם מהוגנים' אין למנותו ש"ץ, מכיון שהש"ץ צריך שיהי' הגון וריקן מעבירות', עיי"ש.

ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ - יבטל המנין, וקרוב לודאי שחלק גדול גם לא יתפללו.

נוקט בפשיטות דגם בצירוף 'בלתי שומרי שבת' ראוי לקרוא לקיבוץ זה בשם 'מנין', וכן הוא לשונו בתחילת המכתב 'מנין בבית הכנסת'.

ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי,

מכאן משמע שצדדי הספק היה האם עליו להתנהג באופן של קנאות וקיצוניות כלפי ה'בלתי שומרי שבת', ולא שאלה הלכתית גרידא האם יש כאן דין מנין או לא.

ואומרים לאדם

מקור מארז"ל זה הוא במסכת שבת ד' ע"א 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו', אך שם ההדגשה הוא 'וכי אומרים ...', היינו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו. אעפ"כ מכיון שהראשונים הוכיחו דלא כיל כלל, ולא בכל עת אמרינן כן ואדרבה המימרא של 'וכי אומרים...' - היינו 'אין אומרים' - מוגבל למקרים מסויימים לבד של פשיעה או לאחרי שהמעשה כבר נעשה, ובאם לא פשע חבירו או

לא נעשה המעשה או במצוה דרבים לא אמרינן הכי. מזה נולד הלשון הנפוץ בכו"כ אחרונים (להשמיט תיבת וכי... ומצטטים מאמר חז"ל זה גופא בלשון חיוב) 'אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך', וגם הלשון כאן נמשך מזה.

שיחטא חטא קל

ברש"י (שם ד"ה וכי) 'צא וחטא איסור קל' - רש"י הוסיף 'איסור' ורבינו השמיטו, ואולי יש לומר שרש"י הוסיף 'איסור' מחמת הנידון בהסוגיא שם שהחטא קל אין בו חטאת וסקילה לעומת החטא חמור שיש בו חטאת וסקילה, לכן הדגיש רש"י שהחטא קל מוגדר בהיותו איסור לבד ולא חיוב חטאת. ומכיון שאינו שייך לתוכן המכתב, שהרי הן החטא קל והן החטא חמור אינם בחיובי חטאת וכו' ממילא השמיט רבינו הלשון 'איסור' והסתפק בציטוט דברי רש"י 'חטא קל'.

בשביל להציל חבירו

לשון הגמרא הוא 'כדי שיזכה חבירך', רבינו שינה וכתב 'להציל', ואכ"מ.

מחטא חמור

לדבריהם שאין לצרף מחללי שבת למנין, קשה ביותר מדוע הוּי היותו ש"ץ בעבור 'מנין' שאינו מנין בהלכה - בגדר חטא קל, וביטול המנין וביטול התפלה - בגדר חטא חמור. הרי עם כל המעלות שיש בתפלה בכלל ובציבור בפרט עדיין יש לעיין אם יש מקום לומר שהוא יותר חמור מאמירת חזרת הש"ץ, קריאת וברכת התורה בפחות מעשרה - שומרי שבת -, וקרוב להיות ברכותיו לבטלה.

ואם ב'חטא קל' כזה עסקינן, הרי ביכולתו להתיר לאחד שאינו שומר שבת להיות ש"ץ, וכנ"ל לפי דבריהם כדאי לעשות 'חטא קל' כדי שיתקיים המנין ויתפללו. ומדוע עדיף לעשות חטא קל של תפלה במנין - לפי דבריהם - שאינו מנין, מלמנות ש"ץ שאינו ראוי להיות ש"ץ?

משא"כ לדברינו שהמנין הוא מנין אמיתי, ואין כאן שום חשש ברכה לבטלה וכיו"ב, ורק 'חטא קל' שיתפלל שבת באוירה שחסר בה שמירת שבת במקום להתפלל באוירה חסידית, ולא יחמיר בהרחקות יתרות מאלו הדומים לכופרים, הוּי כל זה 'חטא קל' מכיון שאינו אלא ויתור על הידור ומדת חסידות, והוא 'קל' ביחס לביטול המנין והעדר התפלה לגמרי שנחשב 'חטא גמור'.

ופשיטא שריחוק ופרישות ממחללי שבת אינו חיוב כמו שיש חיוב להתרחק מהמינים ואפיקורסים גמורים, כ"א לכל היותר חסידות ופרישות יתרה, והגם שהמחלל שבת הוּי כעובד ע"ז, מ"מ גם כל הכועס הוּי כעובד ע"ז, ויש הרבה כיוצא בזה, והאם אמרינן דיש חיוב להתרחק מכל הכועס וכיו"ב, אתמהא!

אלא מאי, יש מקום לומר דכמו שיש להתרחק מהמינים כדי שלא ללמוד ממעשיו עד"ז כדאי וראוי להזהר ולהתרחק משאר הפושעים וכו', ופשוט שזהירות זו אינו אלא מחמת חסידות וחומרא יתרא לא מעיקר הדין.

ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלו יש חלק בחטא חבירו

תי' הראשון בתוס' (שם ד"ה וכי אומרים). וכמו שהסביר המאירי שאם הוא גרם לחברו לחטוא נמצא הוא נותן מכשול ויש לו חלק בעבירה, והוי כמו שחוטא כדי להציל את עצמו שהתירו לו לחטוא חטא קל כמפורש במסקנת הסוגיא דשבת שם.

אינו כן במדת חסידות*.

לפי הפירוש שמדובר על שאלה הלכתית בדין צירוף מחללי שבת למנין, הרי הם מפרשים הכוונה כאן לפירוש הריטב"א המצויין בשולי הגליון, דגם כאשר אמרינן שלא יחטא בשביל להציל חבירו הרי זה דוקא כאשר השואל בא לבית דין לישאל, אבל 'מדנפשיה' שפיר אמרינן דניחא ליה לחבר לעבור על איסורא קלילא כדי להציל את עם הארץ מאיסורא רבה. ולדבריהם זהו הכוונה 'במדת חסידות' היינו שהוא בבחינת 'הלכה ואין מורין כן', וחסיד המרגיש הצער וחסרון וזולתו ילך בעצמו לעשות חטא קל עבור הצלת חבירו מחטא חמור.

ולפי זה הרבי מורה לו שיש מקום שהוא יעשה החטא קל של תפלה בציבור עם מחללי שבת שע"פ הלכה אינם מצטרפים, דהוי רק חטא קל כדי להצילם מחטא חמור, וחסיד מוכן 'וניחא ליה' לחטוא בזה כדי להציל חבירו.

לפענ"ד יש דוחק בפירוש זה, שהרי הריטב"א לא השתמש בלשון 'מדת חסידות' ולא מצאתי לשון זה גם בספרי האחרונים שהעתיקו והסבירו שיטת הריטב"א, ואם כוונתו לדעת הריטב"א היה צריך לנקוט לשונו 'מדנפשיה' וכיו"ב ולא הגדרה מחודשת בדברי הריטב"א 'מדת חסידות'. גם הלשון 'במדת' אינו עולה יפה לפי פירוש זה. ובפרט שאם לפי הריטב"א 'אין מורין כן' צ"ע אם רבינו היה מורה לו לעשות כן.

עוד זאת, משמע משו"ע אדה"ז (סו"ס ש"ו) דלא נתקבלה שיטת הריטב"א להלכה, דאדה"ז כתב שם בדין 'הדביק פת בתנור בשבת ונזכר קודם שתיאפה.... אסור לאדם אחר לרדותה כדי שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור של אפיית הפת בשבת, כיון שחבירו פשע במה ששכח והדביק פת בתנור בשבת'. ולפי דברי אדה"ז אם חבירו פשע אסור לו לאדם לחטוא בשביל להציל חבירו גם 'מדנפשיה'. דסגנון לשונו של אדה"ז אינו מופנה כלפי הבית דין אי אמרינן ליה לאדם לחטוא חטא קל כו' כ"א דבריו מופנים להאדם עצמו, דאסור לו לחטוא בשביל שחברו שפשע, וא"כ לא סבירא ליה להריטב"א. ואם אדה"ז (וכן שאר הפוסקים) לא קיבלו דעת הריטב"א

להלכה קשה ביותר לומר שרבינו יורה במכתבו שיתנהג כשיטת הריטב"א בשאלה הלכתית.

[וראה בהערות וביאורים אהלי תורה גליון תשנ"ט, שמ"ש הצ"צ בפסקי דינים במקום חיוב ממש נראה דראוי לרדותה', הרי זה על סמך פסק הריטב"א, ולכן כתב 'ראוי' ולא 'מותר'. מ"מ הרי זה רק כאשר מדובר על חיוב סקילה ממש, אבל כאשר אין חיוב סקילה ממש - לא סמכין על הריטב"א.]

ופלא גדול הוא לומר שרבינו יאמר במפורש - ובלשון של הוראה - שבכדי לזכות ולהציל בני ישראל מחטאים חמורים יש על החסיד לעבור על איסורים קלים של דברי סופרים בלי שיהיה היתר לזה בשו"ע², ואדרבה בשיחת קודש של ש"פ שלח תשכ"ה (בלתי מוגה) אמר 'ההוראה בזה הוא דאומרים להאדם אשר צריך לפעול עם הזולת ... אעפ"י אשר בעצמו חסר הנה מ"מ אומרים חטא בשביל שיזכה כו', ואין הכוונה חטא ממש כי זה אסור, אלא כמבואר בדא"ח שחטא הוא מל' חסרון שהוא חסרון קל וגנאי קל וזה מפריע לו מעבודתו מ"מ הנה צריך הוא לפעול עמו'.

לכן נראה לי שהכוונה ב'חטא קל' במכתב זה הוא ל'חטא' שאינו אלא חסרון במדת חסידות, זאת אומרת ש'מדת חסידות' הנזכר כאן אינו על ה'גברא' המתנהג בחסידות (כמו שפירשו הם לפי הריטב"א), כ"א שח'חפצא דה'חטא קל' הוא חסרון במידת חסידות והידור מצוה. ובוה לכו"ע אמרינן 'חטא בשביל שיזכה חברך', וזה מובן במכ"ש וק"ו מהני ראשונים שמציין להם לקמן. דאי בחטא ממש סבירא להו שאומרים לאדם חטא כו' כ"ש בעינינו שאינם אלא לפנים משורת הדין.

ועפ"ז מובן למה אינו מציין לשו"ע והפוסקים ומסתפק בציונים לדברי הראשונים בזה, שהרי לא מדובר כאן על ענין של 'דין' שמקומו הוא בשו"ע, כ"א 'לפנים משורת הדין', ועניני הידור וחסידות אפשר ללמוד גם מדברי הראשונים שלא הובאו בהלכה.

[ולשלימות הענין יש לציין לשו"ת מחנה חיים ח"ג סי' י"ט, ושם תמצא ענין זה במפורש, דאצל הידור מצוה אמרינן 'חטא' כדי לזכות את חברך].

* עיין בכ"ז תוד"ה כופין גיטין מא, ב.

ושם 'דוקא התם אמרינן הכי משום דפשע ... אבל הכא דלא פשע לא'. אלא שצ"ע, בנידוד הרי ה'חבירך' היו 'בלתי שומרי שבת', היו ממהרים לעבודתם ביום השבת קודש, וא"כ היו לכאן בגדר פושעים ועליהם - ודוקא עליהם (לפי התוס' כאן) - נאמר 'וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך', ותמוה שרבינו יציין לשיטה זו כאן?

(2) עי' בהציונים בלקו"ש חלו"ז ע' 70 הערה 40, תורת מנחם ח"ב ע' 37 ובהמצויין בהמ"מ שם, וכולם תמצא שיש מקור מפורש לזה בשו"ע.

אולי יש לומר דלפי רבינו אין אלו הממהרים לעבודתם ביום השבת בגדר פושעים כ"א בגדר אנוסים, והרא"י לזה הוא מדברי התוס' גופא 'חציה שפחה וחציה בת חורין דכפו את רבה (לעיל [גיטין] לח:): משום דנהגו בה מנהג הפקר, אע"ג דהם פושעים, כיון שהיתה מחזרת אחריהם ומשדלתן לזנות חשיבי כאנוסים'. ואולי גם אלו היהודים שהקפידו להתפלל במנין ביום השבת, והקפידו על ש"ץ הראוי כפי ההלכה, ובכל זאת הלכו לעבודתם ביום השבת מחמת צוק העיתים וגודל הנסיון (כידוע דברי הימים של היהודים הראשונים שהגיעו ליבשת אמעריקא מעבר לים³), הרי הם כאנוסים לא פחות מאלו שנהגו בה מנהג הפקר מחמת שחזרה אחריהם ושידלתן לזנות.

עוד צ"ע מדוע ציין רבינו להתוס' בגיטין כאשר תי' זו עצמו נמצא גם במס' שבת שמציין לאחרי זה? ויש לומר שיש שני מעלות בהציון להתוס' בגיטין על התוס' בשבת. א – במס' שבת הובא תי' זה בסיום התוס' לאחרי כמה תירוצים אחרים ליישב הסתירות שהביאו התוס' בענין זה, ובהקדמת 'ועוד יש לומר', הנותן משמעות שאינו תי' העיקרי. משא"כ בגיטין הובא תי' זה כתירוץ הראשון, וא"כ הוא תירוץ העיקרי. ואכן כן פסק המגן אברהם (סי' רנ"ד ס"ק כ"א) 'ובאמת העיקר תלוי באם פשע'. וכן הוא בשו"ע אדה"ז (שם סעיף י"ב). ב – בהתוס' בגיטין יש הוספה של כמה מילים המסבירים שגם אלו שנהגו בה מנהג הפקר נחשבים כאנוסים מכיון 'שמחזרת אחריהם ומשדלתן', ואולי הוספה זו נוגעת כדי להבין שגם היוצאים לעבודתם בשבת מחמת הדוחק והצורך לפרנסה וכו' הוא בכלל אנוסין ולא פושעין.

ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד' א.

וז"ל שם 'התם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידים'. ובנידוד"ה היות שעדיין לא נעשית החטא חמור ש'המנין יתבטל וחלק גדול לא יתפללו' במילא אמרינן בכאן 'חטא בשביל שיזכה חבירך'. והגם שתי' זה הוא לכאורה יותר ברור ומכוון להתיר החטא קל להתפלל עמהם יותר מהתי' התולה ההיתר ב'פשיעה' שמכריח לנו לחדש ולהגדיר אלו האנשים כאנוסים, מ"מ מכיון שתי' בפשיעה היא תי' העיקרי והובא להלכה לכן מציין תחילה להתוס' בגיטין ורק אחרי זה מוסיף הציון לתי' הריב"א.

אגב, הציון בכאן לשיטת הריב"א מלמד לנו חידוש גדול בהבנת שיטתו, הדנה בפשטות שיטת הריב"א בתוס' בא לבאר האופן שהאדם עצמו יכול לעשות חטא קל כדי להציל את עצמו מחטא חמור, ואין בלשון הריב"א הכרח שחילוק זה בין נעשה המעשה או לא נעשה המעשה הוא גם היתר לאחרים לחטוא בשביל חבירו, וכמו שהתבאר במהר"ם לובלין, אך מזה שרבינו ציין להריב"א בקשר לחטא עבור חבירו

משמע דסברת הריב"א קיימת גם כדי להתיר חטא קל עבור חבריו קודם שיעשה מעשה האיסור, ואולי המקור לפי זה בסברת הריב"א הוא פירושו של הרמב"ן, וכדלקמן.

רמב"ן בשבת שם בתירוץ ב'.

מסופקני מהו הפי' תי' הב' של הרמב"ן, דהנה הרמב"ן שם מתחיל עם התירוץ של ר"ת דמותר לחטוא רק אם הוא גרם לחבירו לבוא לידי חטא חמור, ואם אין לו חלק בחטאו של חברו אין לו לחטוא גם חטא קל בכדי להצילו, אלא שמקשה ע"ז וז"ל 'קשי' להו הא אמרי' בפסחים שהכהן עובר על עשה דהשלמה ומקריב קרבן מחוסר כפורים בערבי פסחים כדי שלא יבא חברו לידי איסור כרת?' ואיכא למימר שאני כהנים דשלוחי ישראל שוינהו רחמנא והוא אינו יכול לזכות מעצמו'.

יש מקום לפרש כוונת רבינו לתי' וסברא השני' בשיטת ר"ת 'שאני כהנים דשלוחי ישראל שוינהו רחמנא והוא אינו יכול לזכות מעצמו', וכמו"כ בנידו"ד היות שאין להם אפשרות להיות ש"ץ בעצמם א"כ בזה אמרינן 'חטא בשביל חברך'.

אך יש גם מקום לפרש (ולכאורה יותר נכון לפרש) כוונת רבינו לתי' ושיטה השני' של הרמב"ן ד'שאני הדביק פת בתנור בשוגג דלאו איסור הוא, שאפשר לו להתכפר בחטאת ואין רדייתו אלא זכות לו שיפטר מקרבן'. היינו, שאצל הרודה את הפת אין כאן הצלה מאיסור כ"א מקרבן, אך אם האיסור עוד לא נעשה אז מותר לחטוא כדי להציל חברו מהאיסור.

אלא שקשה דלכאורה הרי זה בדומה ממש לשיטת הריב"א ומהו הצורך לציין בעבור זה גם להרמב"ן? ואולי יש לומר היות שבתוס' גופא יש מקום לבעל דין לחלוק דריב"א לא בא כתי' בפני עצמו בנוגע לחטא בשביל חברו כ"א בנוגע להמדביק עצמו מתי יוכל החוטא בעצמו להציל את עצמו ע"י חטא קל, א"כ אולי לכן ציין רבינו להרמב"ן מכיון ששם מוכח שהוא גם תירוץ ושיטה בפני עצמו שאם המעשה לא נעשה אזי אומרים לו חטא וכו' ורק כאשר המעשה כבר נעשית ומדובר רק על העונש אז יש מקום לשקו"ט אם מותר לו לחטוא כדי להציל את עצמו או חברו מעונש של איסור חמור.

ר"ח שבת שם בשם י"א.

וז"ל שם 'יש אומרים כי רדיית הפת האפויה היא חכמה ואינה מלאכה, אבל רדייתה בעודה עיסה קודם שיקרמו פניה מלאכה היא, הלא תראה הפת האפויה אפשר לרדותה בסכין וכיוצא בה, אבל העיסה אי אפשר לרדותה אלא בידיים שנמצא כמו לש ועורך ומתקן הוא ואינו מקלקל'.

לפי הר"ח הא דאסירנן (בסוגיא דשבת) לחטוא בשביל חברו, הוי דוקא ברדיית

העיסה דהוי (כעין) מלאכת (לש) דאורייתא, אבל באיסור קל של דברי סופרים שפיר אמרינן לאדם חטא בשביל הצלת חברו מחטא חמור.

ריטב"א עירובין לב, ב.

וז"ל שם 'אין לו לבית דין לומר לו כן אלא א"כ הוא עושה מעצמו', בפשטות כוונת רבינו להוכיח מהריטב"א דבכל מקרה כדאי וראוי – והוא ההרגש של תלמיד חכם, כדמוכח מהסיפור בגמ' עירובין שם – לעשות חטא קל עבור הצלת חברו מחטא חמור, ורק על בית דין אמרינן שאין להם להוציא הוראה לעשיית גם חטא קל אפי' כדי להציל מחטא חמור, נמצא לפי דבריו שבכללות אמרינן חטא בשביל להציל חברו אלא שהוא 'הלכה ואין מורין כן'.

ולדידי ההדגשה בזה (ובכל המראי מקומות הנ"ל) דחזינן מכל הני ראשונים דגם בנוגע לחטא קל כפשוטו יש דיעות דאמרינן חטא בשביל חברו, וא"כ כ"ש וק"ו שאמרינן שיחטא חטא קל של ויתור על הידור וחסידות להציל חברו מחטא חמור.

ואולי לכן, ציין רבינו לראשונים הנ"ל ולא לדברי הפוסקים (בהלכות שבת סי' רנ"ד וסי' שו) הדנים בענין זה, מכיון שהפוסקים דנו בחטא ממש של עבירה על איסור דרבנן וכיו"ב, אי מותר לעבור על איסור דרבנן או לא, ולא דנו בהיסוד של 'חטא כדי שיזכה חברך', ומכיון שבהמכתב כאן עסקינן בויתור על מדת חסידות, ציין להני ראשונים העוסקים ב'אומרים' או 'לא אומרים' חטא בשביל שיזכה חברך, [בנוסף לזה כבר כתבתי לעיל, שהפוסקים דנים בדיני דינים, ובכאן עסקינן ב'לפנים משורת הדין', הידור וחסידות]

כל התירוצים של הראשונים עולים בקנה אחד דההיכי תמצוי של 'אין אומרים לאדם חטא... הוא במקרה שמעשה החטא הוא 'איסור' ממש (רבינו חננאל), 'חברך' הוא פושע ממש (תוס' גיטין), ההצלה הוא מ'עונש' ולא מחטא חמור (ריב"א ורמב"ן), ואף גם זאת יש מקום לעשיית חטא זה מדנפשי' ולא בהוראת ב"ד (ריטב"א). וא"כ כ"ש וק"ו דאמרינן חטא בחסרון הידור מצוה ומדת חסידות.

ובנידון דידן יש לצרף, עכ"פ בתור סניף:

כנ"ל הבא לקמן אינו יסוד להחלטה לקבל על עצמו להיות ש"ץ בבית הכנסת הנ"ל, כ"א הוספה לבטל מהשואל האי נוחיות בתפלה ביחד עם אלו שאינם שומרים שבת.

א. הדעות

תשב"ץ בית הלל ופרי חדש, כדלקמן.

[שמאמר חז"ל] חילול שבת בפרהסיא כאילו כו'

לא מצאתי מאמר חז"ל כלשון הזה ממש, חוץ מהלשון במדרש עשרת הדברות 'כל המחלל את השבת כאילו מעיד עדות שקר באדון שלו', אמנם הלשון היותר נפוץ הוא מהתוס' בסנהדרין (ע"ח ע"ב ד"ה לא) 'מחלל שבת בפרהסיא ככופר בעיקר דכופר במעשה בראשית', וברמב"ם סוף הלכות שבת 'מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה'.

והנה אם כוונת המכתב היה להכריע בשאלת צירוף מחללי שבת למנין, היה יותר מתאים שיצטט בכאן לשון השו"ע והרמב"ם ד'המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כנכרי לכל דבריו', דלשון זה הוא המקור לומר ש(גם) אינו מצטרף למנין, ומזה שרבינו הביא מאמר חז"ל שהמחלל שבת בפרהסיא כאילו כו' מסתבר שכוונתו הוא להביא סימוכין לגודל החטא ופשע שיש בחילול שבת, וזה מתאים לדברינו שעיקר הספק היה מחמת הרצון להתרחק מהפושעים ע"ד שמצווים אנו להתרחק מהאפיקורסים וכיו"ב. וע"ז בא ההוספה כאן שהגדרת מחללי שבת כאפיקורסים אינו אלא בתנאים מסויימים כמצויין לקמן.

ולכן בא רק כהוספה וסניף, דעיקר כוונת השואל היה לדעת האם להרחיקם או לקרבם על חשבון חסידותו, וע"ז בא המענה שייותר על חסידותו וכו', אך בתור סניף יש לדעת דאין לדון את האנשים האלו בחומרת אפיקורסים וכו'.

הוא רק במלאכות מסוימות

דעת בעל העיטור דמחלל שבת גמור הוא רק במלאכות שבעבודת קרקע.

ובפני עשרה מישראל

כ"כ בספר בית הלל.

וכו' וכו', וכמצוין באחרונים לשו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה.

ע' בבאר היטב שצריך שיחלל כמה פעמים בפרהסיא אבל בפעם אחת לא. ובפרי חדש כותב שצריך להיות חילול שבת במלאכה דאורייתא ולא בדרבנן.

ב. אם לא היה ממלא בקשות הנ"ל נחשב הי' בעיניהם לדחי' בשתי ידיים וכו' ומעין חילול השם.

ואם נכונים דבריי, יש ללמוד ממכתב זה:

(1) משמעות - דפשיטא ליה לרבינו שמחללי שבת מצטרפים למנין. (והמקור לזה יכול להיות מהא דאדה"ז לא פסלו (בפירוש) מלהצטרף למנין, ורק

לעניני קיום מצוות (מסוימות) הוי כנכרי לכל דבריו, וכמצויין בגליון הנ"ל בתחילת דברינו).

(2) משמעות – אין להתיר לבלתי שומר שבת להיות ש"ץ, גם אם עי"ז יתבטל המנין ולא יתפללו. (ובפשטות הביאור בזה הוא מכיון שה'חטא' של העדר תפלה בציבור או העדר התפלה בכלל אינו 'חמור' מספיק כדי להתיר הנהגה שמפורש בו בשו"ע לאיסור. או באו"א, הדין שאין לבלתי שומר להיות ש"ץ אינו בגדר 'חטא קל').

(3) אי אפשר ללמוד ממכתב זה שום היתר לעבור על איזה דין בשו"ע גם אם עי"ז יציל את חבריו מחטא חמור. ורק בתנאים מסויימים המפורשים בשו"ע (אדה"ז סי' רנ"ד סעיף י"ב, וסו"ס ש"ו – כגון כאשר לא פשע או מצוה דרבים עי"ש) אומרים לאדם חטא 'חטא קל' בשביל להציל חבריו מחטא חמור.

(4) בכל עניני הידור מצוה, חומרות, ומדת חסידות – אומרים לו לאדם חטא כדי להציל חבריו מחטא חמור. (והיסוד לכל זה תמצא כבר במאמר הראשון ד"ה באתי לגני תשי"א, דענינו של שטות דקדושה הוא לוותר גם על טובתו הרוחנית עבור חבריו, כסיפור אדה"ז שהלך ביה"כ וכו').

כל זה כתבתי לפלפולא ולא להלכה.



לבטל כו' בימי ספה"ע (גליון)

הת' שניאור זלמן ענגעל
תלמיד בישיבה

בגליון קובץ העו"ב שי"ל לקראת ר"ה השתא (גליון א'רב), הביא הרב פ.צ.ש. שי' מ"ש רבינו' במענה להרב משה ניסן שי' ווינער ע"ד ספרו "הדרת פנים זקן", וזלה"ק: "זירוז ההפצה נוגע ביותר – לבטל כו' בימי ספה"ע. וק"ל." והביא מה שכתבו שם בהערת המו"ל ש"כנראה הכוונה שבתקופת ספירת העומר חומרא יתירה באיסור גילוח".

וכתב הנ"ל ע"ז שלכאו' אין זה כוונת רבינו, כי "לכאורה הלשון "לבטל" לא כ"כ מתאים לפרש כן." ויש להוסיף ע"ז בפשטות, שקשה מאד לומר שיש חומרא נוספת

בענין איסור הגילוח בזמן הספירה - שהוי תיקון גאונים גרידא - על לאו דאורייתא של לא תשחית. ועכ"פ נראה שאין כוונת רבינו לענין זה.

וע"כ כתב שיש לפרש באו"א: ע"פ מ"ש בפע"ח שער כ"ב פ"ז, בהגהת מהר"י צמח, שהאיסור דגילוח בימי ספה"ע אינו מצד אבילות, אלא מצד ענין נפרד, וז"ל: "הטעם שאין אנו נוהגין אבילות אלא שלא לגלח, השערות הם דינין." ולפ"ז (הוא מסיק) מתאים יותר הלשון "לבטל", דהיינו לבטל הדינים. ע"כ פירושו הראשון של הרב הנ"ל.

אח"ז מציע עוד פירוש, "או שי"ל בפשטות יותר שהכוונה הוא שהיות שספה"ע הם ימי אבילות, אז הזכות של זירוז ההפצה תבטל הדברים הבלתי רצויים של ימי ספה"ע, מעין "יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה כו'".

והנה, בנוגע לפירושו הא', דכוונת הרבי ב"לבטל כו' בימי ספה"ע" הוא ל'ביטול הדינים', ענין שמוזכר רק בפע"ח בהגהת מהר"י צמח, מובן בפשטות שאינו מסתבר כ"כ שהרבי יכתוב ע"ז הלשון 'וק"ל' בלי שום רמז וציון לכוונתו. גם י"ל ע"ז כמו שכתבתי לעיל בנוגע לפירוש המו"ל, שקשה לומר שיהי' בכלל חשיבות לענין הזה של 'הדינים' במקום לא תעשה מדאורייתא, עד כדי כך שבשביל זה ירז הרבי להזדרז בהפצת הספר. וע"כ אין נראה לי פירוש זה.

וגם פירושו השני, ש"לבטל כו' בימי ספה"ע" קאי על הזכות של הפצת הספר שתבטל הענינים הבלתי רצויים שבספה"ע, הנה לענ"ד הוי בבחי' דרוש וקבל שכר ותו לא, ומובן בהשקפה קצרה עכ"פ שבודאי אי"ז פירוש ע"ד פשוטו של מקרא. קשה לומר שלענין כזה ישתמש הרבי בלשון כ"כ חזק "זירוז ההפצה נוגע ביותר", ומה הקשר בין זה לימי ספה"ע דוקא, ובסגנון אחר - למה כתבו דוקא בנוגע לענין הדפסת והפצת ספר זה, ולא מצאתי שכותב רבינו כן לגבי שום פעולה אחרת של הפצת התורה וכו'.

נמצא שכל הפירושים שנאמרו בזה עד כה חסרים בהבנתם בשלימות, ולכן באתי פה לפרש באופן פשוט את פשר הדברים, ולהאיר את עיני הקוראים והמעיינים במהי כוונת רבינו.

ובכן אני זכיתי לשמוע במו אזני מפי הרב משה ווינער שי' בעצמו שהתייחס למענה זה שקיבל מהרבי, והסביר שהרבי הורה לו (כפי שזכור לי הי' זה כמה פעמים), אבל יכול להיות שאינני זוכר בדיוק, ועכ"פ אי"ז נוגע כ"כ לגוף הענין מאחר שזה דבר שחוזר על עצמו מדי שנה) שבמשך הזמן של ספה"ע יעשה קאך מיוחד בענין זה של גידול הזקן בכלל, ובין בני הישיבות בפרט, מאחר שזוהו הזמן הנקל ביותר להשפיע על מישהו שיפסיק לגלח את הזקן. היות וכולם אז בין כך נמנעים מזה, בדרך ממילא אי"ז ענין של שינוי מנהגו באופן פתאומי שהוא גם יותר ניכר ויותר קשה, הן מצד עצמו

והן מצד בוששה ממלעיגים, אלא הוי ענין שכבר הותחל ורק צריך מכאן ואילך להמשיך בהנהגתו, שבדרך ממילא פחות ניכר וע"כ יותר נקל.

והנה עפ"ז אתי שפיר כל הפרטים בהמענה ומתאימים מאד ללשונו הק': "זירוז ההפצה נוגע ביותר – לבטל כו' בימי ספה"ע" פירושו הוא שמאד נוגע להפיץ את ספרו, ובפרט בזמן ספה"ע, שהוא כנ"ל הזמן היותר מסוגל לבטל ענין גילוח הזקן! ולפי פירוש זה אין שום צורך לדחוק ולהכניס דברים סתומים ונעלמים, אלא משהו מאד פרקטי ונוגע לפועל. ולזה מתאים באמת הלשון "ויק"ל", כמובן.

וכ"ז פשוט, וכפי שאמרת לעיל אי"ז חידושי אלא מה ששמעתי מהרב ווינער שי' בהדיא, רק אחרי שראיתי כמה שמסתבכים בזה, רציתי להבינם על פירושו הנכון. ובפרט שע"ז אולי יהי' גם לתועלת הרבים אם יתקנו כפי שנתבאר כאן בדפוסים הבאים של הספר.



נגלה

בסוגיא דעקירת גופו (גליון)

הרב יחיאל מיכל הלוי לוינ
ירות"ו

בגליון א'רד כתב הרב יהושע בלאזענשטיין כמה הערות בדברי רבינו הזקן, ויש להעיר בדבריו:

א. בהערה 6 משמע שרצה לתרץ קושיית רעק"א בעירובין צט, א איך אפ"ל דפיו וידו הוי מק"פ א"כ מאי ס"ד דגופו דומה לידו, הרי ידו מק"פ.

ומשמע שרצה לתרץ דמק"פ לא הוי אלא בפשוט ידו או פיו לרה"ר ולא איפכא כשפושט לרה"י כי אין מק"פ ברה"י. ולא הבנתי איך יפרש המשנה דעירובין צט דאירי גם בפיו ברה"י ובטנו ברה"ר, ואם פיו רה"י הדק"ל.

ודייק מלשון אדה"ז בסי' שמוז ס"ז – שבדיעה הא' דס"ל דיד הפשוטה הוי מקום פטור נקט בעה"ב שעומד בפנים וידו פשוטה לחוץ, אך בשיטה הב' נקט ב' האופנים, ומשמע א"כ לדדיעה הא' אינו כן ולא הוי מקום פטור ביד העני הפשוטה לפנים. (וניכר שיש ט"ס בדבריו ותיקנתי לפי הבנתו).

ויש להעיר שבסימן ש"נ ס"ב מפורש בדברי רבינו הזקן שבין ידו הפשוטה לרה"ר או לרה"י יהי' הדין לפי דיעה זו שהוא מק"פ.

[וציין שכן דעת הבית מאיר בסימן ש"נ, ולא הבנתי מה ציין לשם, הרי שם אזיל בשיטת החולקים, ולא בשיטת האומרים שידו הוי מק"פ].

ב. מ"ש בהערה 7, דיש ראי' ממה שסיימו התוס' (שבת יא, א ד"ה לא) "ורש"י תירץ בענין אחר" דלא כהבנת רבינו הזקן (קו"א ש"נ סק"א) דבהוציא ראשו ורובו חשיב ראשו ורובו כרשות שהם שם, אלא כדמשמע מדברי המג"א שגם בראשו ורובו שם יהי' פיו מקום פטור. זה אינו דיוק לכאורה, כי בודאי קשה קושיית התוס' בב' פרטים, א' למה אין אסור לשתות מה"ת, וב' איך יהי' מותר בהוציא ראשו ורובו, ועל אמרו תירוצם שבליעתם זוהי הנחתם, אבל רש"י (לפי הבנת התוס') לא הסכים עם תירוץ זה, כי אילו רש"י הסכים עם תירוץ התוס' דבליעתם זוהי הנחתם, לא הי' מתרץ על הפרט הא' שפיו נחשב למק"פ. ולכן כתבו שהוא תירץ בענין אחר, היינו שלא הסכים עם תירוץ התוס'. ואף שלא תירץ את הפרט הב' להדיא, זה תירץ רבינו לדעת רש"י בתירוץ אחר, וכדלהלן באות ג'.

ג. מ"ש בסוף ההערה שלפי התוס' האיצטומכא הוא בחצי התחתון של הגוף, משא"כ לפי רבינו הזקן, הנה כל זה כתב רבינו הזקן להדיא ואינו מובן מה הוסיף הרב (מלבד הציון לשפ"א), וכוונת רבינו הזקן לכאורה פשוטה, שלתוס' אין מודדים רובו לפי מדת ארכו מכתפו אלא איזה מדידה אחרת, והאיצטומכא אינה בחצי העליון, ולכן הקשו מה שהקשו כמ"ש רבינו הזקן בתחלת דבריו, אבל להסוברים דפיו מק"פ המדידה היא לפי האורך מהכתף וקושיא מעיקרא ליתא.

ותורף טענת רבינו הזקן על המג"א שא"א להקשות קושיית התוס' ולתרץ בתירוץ הרא"ש, כי הרא"ש לא דיבר מקושיית התוס', ולפי סברת תירוצו צ"ע אם שייך לקושיית התוס', ומסתבר שלרא"ש תירוץ קושיית התוס' הוא כמ"ש רבינו הזקן שקושיא מעיקרא ליתא. והדקדוק מהתוס' שאירי תירוץ רש"י ע"ז, כבר נתבאר שאינו דיוק.



תגובה להנ"ל

הרב יהושע בלאזענשטיין

נו"נ בשיבה

בקובץ זה העיר הרב י.מ. לוינ במש"כ בגליון הקודם (בהערות שבשוה"ג שם הערות 6-7).

ואני מודה לו על הערותיו, אך כמדומני שטעה בהבנת דברי (ובדברי הפוסקים) בכמה דברים – ועל סדר דבריו:

א. על מה שהבאתי שם בהערה 6 (במוסגר) מהבית מאיר (או"ח סי' שנ ס"ב) דידו הפשוטה לפנים אינו יכול להיות רה"י משום דאין כרמלית ברה"י, העיר הרב הנ"ל: א) "ולא הבנתי איך יפרנס המשנה דעירובין צט דאיירי גם בפיו ברה"י ובטנו ברה"ר, ואם פיו רה"י הדק"ל" ב) בשו"ע אדה"ז סימן שנ ס"ב מפורש דלשיטה זו גם יד הפשוטה לפנים הוי מקו"פ. ג) שאינו יודע מה ציינתי להבית מאיר, דשם אזיל בשיטת החולקים, ולא בשיטת האומרים שידו הוי מקו"פ.

וקושיא הא' מתורצת בחברתה – בקושיא הג', דבבית מאיר שם אינו מיירי בשיטת החולקים! אלא בשיטת רש"י – שהביאו תוס' ורא"ש – דס"ל דיד הפשוטה הוי מקו"פ (והטעם שטעה בזה הרב הנ"ל – ראה בהערה²).

ועפי"ז ממילא נפל הערתו הא' הנ"ל (דאיך אפרנס המשנה דעירובין [דאין תלונתו עלי, אלא על הבית מאיר]) – דזה מבאר הבית מאיר בעצמו (לפי שיטה זו. הגם שהב"מ ס"ל דאין ידו מקו"פ – דלא כשיטת התוס' ורא"ש בשיטת רש"י), דדיוקם של תוס' והרא"ש (אמאי אינו אסור מעיקר הדין לשתות) הוא רק בנוגע העומד ברה"י ושותה ברה"ר (משא"כ העומד ברה"ר וידו לרה"י אסור מדאורייתא)³.

[עוד כתב שם שניכר שיש ט"ס בדברי (שבחצי ריבוע שבתוך המוסגר שם) במש"כ לדייק בשיטה הא' שבשו"ע אדה"ז שם (שנקט העומד בפנים ופשט ידו לחוץ), וסיכום הרב הנ"ל דברי (והבהיר הרב הנ"ל ש"תיקנתי לפי הבנתי"): "אך בשיטה הב' נקט ב' האופנים, ומשמע א"כ דלדיעה הא' אינו כן ולא הוי מקום פטור ביד העני הפשוטה לפנים". ולא היה ט"ס בדברי – אלא טעה הרב הנ"ל בקריאת דברי, דאחרי שדייקתי בשיטה הא' כנ"ל, הוספתי דבמש"כ אדה"ז בשיטה הב' אינו משמע כן (וכמפורש

1) חוץ מזה שאין לזה שום הבנה מצ"ע – דהחולקים ס"ל שאין היד מקו"פ בין ברה"י ובין ברה"ר, וא"כ איזה מקום יש לחלק.

2) כנראה שטעה הרב הנ"ל משום שכתב הבית מאיר שם (אחרי שהקשה על רש"י דאיך אפשר לומר דיד הפשוטה לרה"י הוי מקו"פ והרי רה"י עולה עד לרקיע, ע"ש) "הן אמת שבתוס' והרא"ש איכא לדחוקי שבאמת סוברים דדיוק הגמרא רישא רבנן וסיפא ר"מ אינו מן הבבא דלא יעמוד ברה"ר וישתה ברה"י דזה באמת לכו"ע אסור בפשוט מצד האיסור הוצאה מרה"י לרה"ר מדאורייתא, רק הדיוק מן הבבא דלא יעמוד ברה"י וישתה ברה"י דאז פיו ברשות הרבים נעשה מקום פטור" – והבין הרב הנ"ל שכוונת הב"מ לשיטת התוס' עצמם. אך שוברו בצידו שהרי כתב גם "והרא"ש" – והרא"ש לא הביא אלא תירוץ רש"י דפיו הוי מקו"פ (ועוד מבואר כן להדיא בדבריו "דאז פיו ברה"ר נעשה מקום פטור". והעיקר שכן מובן מתוכן הדברים שם שמקשה על פירושם של תוס' והרא"ש ברש"י – ומסיק כהבנת הריטב"א דרש"י לא התכוון לומר דהוי מקו"פ). ומכאן תשובה להערתו הג' הנ"ל (במה שציינתי להבית מאיר).

3) וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' א.

בדברי שם: "אך בשיטה הב' . . ומשמע א"כ דלדיעה הא' אינו כן, אלא הוי מקו"פ גם ביד העני הפשוטה לפנים".

ובמה שהוסיף שמפורש בשו"ע אדה"ז סימן שנ ס"ב דגם יד הפשוטה לרה"י הוי מקו"פ לשיטה זו - יפה העיר וכן משמע שם (אלא שאינו מפורש שם - ראה בהערה⁴).

ב. ובמש"כ בהערה 7 להעיר במה שחילק אדה"ז בקו"א סימן שנ סק"א דהתוס' בשבת יא, א שהקשו בהוציא ראשו ורובו לא תירצו כהרא"ש וכו', וע"ז הערתי דתוס' סיימו דבריהם דרש"י תירץ בענין אחר - ומשמע א"כ כהמג"א (דתירוך רש"י הוא כהרא"ש), ע"ש. וע"ז רצה הרב הנ"ל לתרץ דקושיית התוס' הוא בב' פרטים וכו'.

ודבריו אינם מובנים לי, דקושיית הראשונים הוא אחת - אמאי אין איסור דאורייתא בשתיית המים (ובמילא אמאי בהוציא ראשו אין האיסור אלא מדרבנן, ואמאי בהוציא ראשו ורובו מותר לכתחילה [משום שאין האיסור אלא מדרבנן וזוה לא גזרו]). ותוס' הקשו קושייתם גם אראשו ורובו (דלא כהרא"ש) ותירץ דבליעתם זהו הנחתם, וע"ז כתבו דרש"י תירץ בענין אחר - ומשמע להדיא דלתירוך רש"י ניחא, וע"כ כהמג"א דגם בזה ראשו הוי מקום פטור [והרב הנ"ל ר"ל דרש"י ס"ל כמ"ש אדה"ז בשיטת הרא"ש דבהוציא ראשו ורובו גם האיציטומכא הוא באותו רשות. ותמה אני עליו (חוץ מהנ"ל), דהרי תוס' עצמו לא ס"ל הכי (אלא האיציטומכא הוא ברשות אחרת, כמו שהערנו שם והבאנו מהשפת אמת וכו'), ואיך אפשר לומר דכוונת התוס' לומר דלרש"י ניחא משום דהוי מקום פטור כשהוציא ראשו לחוד, ובהוציא ראשו ורובו ניחא לשיטתו משום דגם האיציטומכא הוא באותו רשות וכו'. זהו דבר שאין הדעת סובלתו].

[ולגופו של דבר אולי יש לתרץ לשיטת אדה"ז, דברש"י עצמו אינו מפורש דהוי מקום פטור (כמו שהעיר הב"מ הנ"ל), והב"מ למד פירוש אחר בשיטתו (דלא כתוס' והרא"ש בעירובין) עפ"י דברי הריטב"א ע"ש, וא"כ אולי התוס' בשבת (אם אינם אותו בעלי התוס' שבמס' עירובין) למדו ג"כ הכי ברש"י (דלא כמ"ש בעירובין) וע"ז כוונתם דרש"י תירץ בענין אחר.]

4 המשמעות הוא דלפי הנ"ל (דאם נחלק ונאמר דידו הוי מקו"פ רק כשפשוטה לרה"ר, ע"כ דאסור לשתות מרה"י מדאורייתא ולא רק משום גזירה) לא הו"ל לאדה"ז שם לכתוב הטעם (על מש"כ ד"לא יעמוד ברה"י . . או להפך" [והיינו מרה"ר לרה"י]) משום ד"יש לחוש שמע ישכח ויביאם אליו" (שאינו אלא חשש וגזירה), דהרי הוי זה מדאורייתא כנ"ל. הגם דיש לדחות דכתב טעם שנכון הוא בשתי הר-שויות (והיינו גם בפיו הפשוטה לרה"ר, ואלבא דאמת נכון הוא גם בפיו הפשוטה לרה"י). אלא שכמובן דוחק גדול הוא לומר כן.

[ואם נאמר דידו הפשוטה לרה"י הוי מקו"פ - נצטרך לפרש מש"כ אדה"ז בס'י שמה ס"ט דהיינו דבר בפנ"ע שעומד ברה"י (משא"כ ידו הפשוטה מרשות אחרת). וראה שו"ת מהרש"ם הנ"ל הערה 3.]

ג. עוד כתב הרב הנ"ל דמה שכתבתי שם להעיר שלישיית⁵ דלתוס' ע"כ האיציטומכא הוא בחצי העליון של הגוף – זהו מפורש בקו"א שם ולא הוספתי כלום.

ואינני יודע היכן ראה הרב הנ"ל זה בקו"א – שלא ביאר אדה"ז שם אלא שיטת הרא"ש שהציטומכא הוא בחצי העליון של הגוף וכו', ולא כתב אדה"ז כלל מהו שיטת התוס'. ולזה הדגשתי (ולא חידשתי) דפשוט דלתוס' אינו כן וצ"ל שהאיציטומכא הוא בחצי התחתון של הגוף [ובענין אופן מדידת ראשו ורובו – ראה ספרים המצויין בס' הליכות שלמה פ"ט הערה 18].



כל התורה ניתנה למשה בסיני

הרב לוי יצחק הירץ

א. בגמרא (ברכות ה א) דרשו על הפסוק "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצווה" (שמות כד יב): 'תורה' זו מקרא, 'והמצווה' זה משנה, 'אשר כתבתי' אלו נביאים וכתובים, 'להורותם' זה תלמוד, מלמד שכולם נתנו למשה בסיני. וכן בירושלמי (פאה פ"ב ה"ד) דרשו על הפסוק "ועליהם ככל הדברים" (דברים ט י): מקרא משנה תלמוד ואגדה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות בפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני. וכן מובא במדרש רבה (שמות פרשה מז א): בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל, אמרה למשה על הסדר, מקרא ומשנה תלמוד ואגדה, שנאמר: 'וידבר אלוקים את כל הדברים האלה' (שמות כ א), אפילו מה שהתלמיד שואל לרב, אמר הקב"ה למשה אותה שעה.

מדרשות אלו משמע לכאורה שכל ההלכות שמובאות במשנה ובתלמוד נאמרו למשה בסיני, ואפילו כל מה שתלמיד מחדש בדורות הבאים. וכפי שמשמע גם מהמשך דברי הירושלמי שם: מה טעם? "יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא" (קהלת א י), משיבו חברו ואומר לו: "כבר היה לעולמים" (שם). וראה אור החיים (ויקרא יג לז) שכל ההלכות ניתנו למשה בסיני, אלא שלא הודיע לו היכן רמוזות בתורה שבכתב כל אותם ההלכות שאמרו לו בעל פה.

כמו כן משמע שנאמרו למשה הצדדים השונים בכל הלכה שיש בה מחלוקת, וכפי שמשמע קצת גם מלשון הגמרא (עירובין יג ב) על מחלוקת בית שמאי ובית הלל: אלו ואלו דברי אלוקים חיים. כך אכן נראה ממדרש תהלים (יב יז): לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא על כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה היה אומר מ"ט פנים

(5) ועל מה שהערתי שם שנית דמשמע קצת בקו"א שאינו מוחלט דרגליו נגדרים אחרי ראשו ורובו וכו' (וביארתי הסברא לזה שם) – לא העיר הרב הנ"ל (הגם שרצה לומר שלא הוספתי כלום אמש"כ אדה"ז).

טהור ומ"ט פנים טמא. אמר לפניו: רבוננו של עולם, עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה? אמר לו "אחרי רבים להטות", רבו המטמאין טמא, רבו המטהרין טהור. וכן הובא גם בירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ב) בשינוי לשון קצת.

כך משמע גם מדברי הגמרא (חגיגה ג ב) על הכתוב "בעלי אסופות נתנו מרועה אחד" (קהלת יב יא): 'בעלי אסופות' אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר כולם 'נתנו מרועה אחד', א-ל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'יידבר אלוקים את כל הדברים האלה' (שמות כ א).

וכמו כן, מובא כאן שגם ספרי הנביאים וכתובים נאמרו לו למשה בסיני. וכן לכאורה מובא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ה): המגילה הזאת נאמרה למשה, שכל מה שהיה ועתיד להיות הראהו למשה, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ואף כל לימודי וחידושי חכמים נמסרו למשה, כדרשת הגמרא (מגילה יט ב) על הכתוב 'ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר' (דברים ט י): שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש, ומאי ניהו? מקרא מגילה.

משה ראה מה יתחדש בעתיד

ב. אמנם אף אם נאמר שהכל ניתן למשה בסיני כפשוטו, הרי לכאורה אין הכוונה שניתן לו למסור לישראל, אלא כל דבר התגלה והתחדש בזמנו. ספרי הנביאים והכתובים נכתבו על ידי אנשים שונים, וכמובא בגמרא (בבא בתרא יד ב). לימודי ודרשות חכמים נאמרו על ידם בזמנם, וכמו שנאמר על רבי עקיבא בגמרא (מנחות כט ב): שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. וראה בפסיקתא דרב כהנא (ד ז): דברים שלא נגלו למשה בסיני, נגלו לרבי עקיבא וחבריו. וכן חידושי ותקנות חכמים התחדשו על ידם, וכפי משמעות הלשון לעיל 'שהסופרים עתידין לחדש'. כמו שהקב"ה הראה למשה מאורעות שונים שיתרחשו בעתיד (ספרי דברים לד א-ג), כך הראהו כל מה שיתחדש ויידרש בעתיד (ראה הקדמת תוספות יום טוב למשנה).

וראה במדרש רבה (שמות פרשה כח ו): 'יידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר' (שמות כ א), אמר רבי יצחק מה שהנביאים עתידיים להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני.. ולא כל הנביאים בלבד קבלו מסיני נבואתן אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קבל את שלו מסיני, וכן הוא אומר 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם קול גדול ולא יסף' (דברים ה יט). כלומר, הנביאים והחכמים קיבלו את דבריהם במתן תורה כנשמות, כמבואר שם, ולא התגלו הדברים עד זמנם.

וכמו כן יש לומר בקשר לכל המחלוקות בהלכה, שלא נמסרו ממושה כל ההלכות עם הסברות להקל ולהחמיר או לפטור ולחייב וכדומה, אלא בכל דור כשדנו בהלכות שלא קיבלו ממושה או מהדורות הקודמים, כל אחד הכריע כפי הבנתו ולכן היתה יכולה להיות מחלוקת. וכמו כן, אין לומר שההלכה היתה מקובלת ממושה, ורק מפני שאחד הצדדים טעה או שכח או שלא קיבל מרבו ככל הדרוש, לכן הוא חולק וסובר היפך המקובל ממושה. וזה הדבר מגונה מאוד, והוא דברי מי שאין לו שכל ואין בידו עיקרים, ופוגם באנשים אשר נתקבלו מהם המצוות (הקדמה לפירוש המשנה לרמב"ם).

וכן משמע בפסיקתא דרב כהנא (ד ז): בשעה שעלה לשמי מרום שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה ואומר הלכה משם אומרה, רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים. אמר משה לפני הקב"ה, רבון העולמים העליונים והתחתונים ברשותך ואת יושב ואומר הלכה משמו של בשר ודם? אמר לו הקב"ה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחילה, רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים. ודברים אלו הם במסכת פרה (פ"א מ"א). וכן הוא באבות דרבי נתן (נוסחא ב פי"ג): היה רבי אליעזר יושב ודורש דברים יותר ממה שנאמר למשה בסיני.

הכל כלול בתורה

ג. אמנם לכאורה אפשר להוסיף שכל התורה כולה ניתנה למשה, ולא רק שהראו לו מלמעלה כל מה שיתחדש בעתיד, כי כל התורה כלולה במה שקיבל בפועל, וכל הדרשות וההיחידושים מבוססים על מה שהוא קיבל. וראה בגמרא (תענית ט ע"א): מי איכא מידי דכתיבא בכתובי דלא רמיזי באורייתא? וברש"י שם: שהחומש הוא יסוד לנביאים וכתובים, ובכולן יש סמך למצוא מן התורה. וכמו כן, כל דרשות חכמים נסמכות על הכתוב בתורה. וראה רש"י על הגמרא (חגיגה ג ב) 'א-ל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים', שלא מפרש כפשוטו שהכל ניתן ממושה, אלא שכולם מביאים ראיה לדבריהם מהתורה ומדברי משה.

וראה במדרש רבה (שמות פרשה מא ו): וכי כל התורה למד משה? כתיב בתורה 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים' (איוב יא ט), ולא רבעים יום למדה משה? אלא כללים למדהו הקב"ה למשה. ובפירושו מהרז"ו שם: כללים הם המידות שהתורה נדרשת, שכל מדה מלמדת לאין חקר. לפי זה, כל הדינים הנלמדים, הרי הם כלולים בתורה. אך ראה לשון המדרש תנחומא (פרשת כי תשא טו) בציטוט מדרש זה: אלא 'כללים כללים' למדה הקב"ה למשה. ומשמע שהכוונה 'כללים' היא כמו 'עניינים עניינים'. וכן משמע מדברי הספרי (דברים שו): לעולם הוי אדם כונס דברי תורה כללים, שאם כונסן פרטים מייגעים אותו, ואין יודע מה לעשות.

אך מלשון המדרש משמע לכאורה שאכן לא למד את כל התורה, שהרי המדרש

לא שואל 'היאך' למד את כל התורה? אלא 'וכי' כל התורה למד משה? ואפשר שהכוונה 'כללים' היא לעיקרים ושורשים בתורה שבכתב. וכך אכן משמע במדרש תנחומא (פרשת נח ג): שתורה שבכתב כללות ותורה שבעל פה פרטות, ותורה שבעל פה הרבה ותורה שבכתב מעט, ועל שבעל פה נאמר 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'. כלומר, תורה שבכתב נקראת 'כללות', כיון שבה מובאים עיקרי ושורשי הדברים, וזה מה שלמד משה. ואולי כוונת המדרש 'כללים' היא כדעת רבי ישמעאל בגמרא (חגיגה ו א): כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד.

והנה לפני כן מובא במדרש שם מה שמובא בגמרא (נדרים לח א): בתחילה היה משה לומד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה. ולכאורה המתנה היא שלא שכח מה שלמד, ולא שלא היה צריך ללמוד. ולכן למרות שהתורה ניתנה לו במתנה הוא לא היה יכול ללמוד את כולה מחמת אורכה. אכן ראה ברש"י (שמות לא יח): שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה. ומשמע קצת שלמד כולה בזמן מועט. אך גם לפי זה אין הכרח שהמתנה כללה גם את החלק שהוא 'ארוכה מארץ מידה'. ואולי דברי רש"י הם כדעת רבי עקיבא החולק על רבי ישמעאל בגמרא שם, וסובר שכללות ופרטות נאמרו בסיני, ומפני שלא היה יכול ללמוד בזמן זה גם את כל הפרטות, לכן היה צורך במתנה.

פירושים מקובלים ממשה רבנו

ד. אכן, משה קיבל את התורה שבכתב יחד עם פירוש התורה, והם ההלכות המקובלות ממשה רבנו. וראה בספרי על הכתוב "ותורתך לישראל" (דברים לג י): מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל, אחת על פה ואחת בכתב. וראה המחלוקת שהובאה בגמרא (גיטין ס ב) אם רוב התורה בכתב ומיעוט על פה או מיעוט בכתב ורוב על פה, לפי פשטות הדברים, ובהמשך שם: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה. וראה ברמב"ם (הלכות שחיטה פ"א ה"ד) שכתוב בתורה על הלכות שחיטה: "כאשר ציוויתך" (דברים יב כא), וזהו בתורה שבעל פה שנקראת מצווה.

וראה במדרש תנחומא (פרשת תשא לו): מנין היה יודע משה אימתי יום? אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה בכתב היה יודע שהוא יום, וכשהיה מלמדו על פה משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה. ובמדרש רבה (שמות מז א): איני מבקש ליתנה להם בכתב, מפני שגלוי לפני שעובדי כוכבים עתידים לשלוט בהם וליטול אותה מהם, ויהיו בזוים בעובדי כוכבים, אלא המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם, יהיו מובדלים מהם.

הלכות אלו מפוזרות במשנה ובתלמוד ובנביאים וכתובים. וראה ירושלמי (פאה פ"ב ה"ד): כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולם משוקעות במשנה. כלומר, במשנה ישנם הלכות רבות שנמסרו ממשה רבנו. ובתלמוד נמסרו גם כן במקומות רבים

הלכות רבות ללא מחלוקת, שיתכן והם מקובלות ממש, וכן נמסרו 'הלכה למשה מסיני', וכן בנביאים וכתובים ישנם כמה הלכות כאלו (ראה זבחים יח ב). וכנזכר לעיל מהאור החיים, לא הודיע הקב"ה למשה היכן ההלכות רמוזות בתורה, אלא חכמי ישראל דורשים כן מעצמם.

ואולי אפשר לומר, למרות שזה נראה דחוק מעט, שהכוונה בכך שכל התורה ניתנה למשה, היא לאותם דינים שנמצאים משוקעים ומפוזרים במשנה ובתלמוד ובנביאים וכתובים. ולפי זה אולי אפשר להבין דיוק לשון הגמרא לעיל (ברכות ה א) שניתנו למשה בסיני המקרא והמשנה, התלמוד ונביאים וכתובים, אך בירושלמי ובמדרש הושמטו נביאים וכתובים ובמקומם באו אגדה וכל מה שתלמיד שואל מרבו. יתכן ששינוי זה מלמד את כוונת הדרשה, אם הכוונה היא להלכות שנמסרו בפועל למשה או שהכוונה היא לכל מה שיחדשו בדורות הבאים, בין בהלכה ובין באגדה, שמשם צפה כל זאת והכל כלול בתורה.

שינוי זה בין הגמרא לבין הירושלמי והמדרש מודגש לכאורה גם בכתובים שהובאו בהם כדי להוכיח שהכל ניתן למשה. הירושלמי דורש זאת מהכתוב שנאמר על הלוחות "ועליהם ככל הדברים", ובפשטות הכוונה היא שכל התורה כלולה בלוחות שקיבל משה. המדרש לומד זאת מהכתוב שנאמר לגבי עשרת הדברות "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה", ובפשטות הכוונה גם כאן היא שכל התורה כלולה באותם הדברות ששמעו מפי הקב"ה.

אך הגמרא לומדת כן מהפסוק "ואתנה לך את הלוחות האבן והתורה והמצווה אשר כתבתי להורותם". פסוק זה לכאורה מתאר נתינה של הלוחות ונתינת התורה והמצווה, ולכן לא יתכן לפרש כאילו התורה והמצווה כלולים בלוחות. אכן, בהמשך הפסוק נאמר "אשר כתבתי", ומכך אפשר להבין שהאמור לפני כן הוא עשרת הדברות בלבד, וראה ברא"ם שמטעם זה פירש רש"י את הפסוק שכל המצוות הם בכלל עשרת הדברות. אבל ראה ברמב"ן על הפסוק: ו'אשר כתבתי' יחזור על הלוחות, ו'להורותם' על התורה והמצווה. וכן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם בפירושו על הפסוק, כביאור לדברי אביו שיבואו להלן.

לפי כל זה אולי אפשר לבאר את לשון הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה: כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר "ואתנה לך את הלוחות האבן והתורה והמצווה", 'תורה' זו תורה שבכתב ו'מצווה' זו פירושה. כלומר, הכתוב מלמד שניתנו למשה התורה שבכתב עם פירושה שבעל פה, ועל פי המבואר למעלה זוהי גם כוונת דרשת הגמרא על כתוב זה. המשנה התלמוד והנביאים שנזכרו בגמרא הם אותם הפירושים וההלכות המקובלות ממש שמוביאים באותם מקומות, והם אלה שניתנו לו למשה בסיני.

החידוש של הלוחות השניות

ה. יש להעיר: שלושת הדרשות שהובאו בתחילה על כך שכל התורה ניתנה למשה בסניני, נלמדו מפסוקים שנאמרו בדברות הראשונות. "ואתנה לך" (שמות כד יב), "ככל הדברים" (דברים ט י), "וידבר אלוקים" (שמות כ א). ומכך משמע קצת שהכל ניתן כבר בלוחות הראשונות, אם בפירוש, אם ברמז. אך ראה במדרש רבה (שמות פרשה מו א, פרשה מז ו) שבלוחות הראשונות לא היו אלא עשרת הדברות בלבד, ורק בלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרשות ואגדות. ומשמע לכאורה שאלו ניתנו רק בלוחות השניות.

ועל פי המבואר לעיל אולי אפשר שהכוונה היא לפירושי והלכות התורה, שהיו רמזים בלוחות השניות ולא ניתנו בנפרד כמו בלוחות הראשונות. וראה בגמרא (נדרים לו א) שהאיסור ליטול שכר על לימוד 'מדרש הלכות ואגדות', נלמד ממשא שבעצמו למד אותם בחינם. וראה גם בגמרא (בבא קמא נד ב) שבדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב, הואיל וסופם להשתבר. משמע שבלוחות השניות נכתבו הדברות שבספר דברים, ששונים קצת מהדברות הראשונות. וראה בירושלמי (שקלים פ"ו ה"א): בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה. ולפי האמור אפשר לומר שהכוונה היא על הלוחות השניות.

אמנם לפי זה לא התחדש כלום בלוחות השניות, אלא רק שנכתב עליהם מה שלפני כן קיבל משה בעל פה. ויותר נראה לבאר כדלהלן. הנה המדרש שם ממשיך: שנאמר 'כתב לך את הדברים האלה' (שמות לד כז), למה אמר הקב"ה 'כתב לך'? והכתיב 'והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות' (שמות לב טז), וכתיב 'ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון' (דברים י ד)? אלא כך אמר לו הקב"ה כתב לך תורה נביאים וכתובים שיהיו בכתב, אבל הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד יהיו על פה. כל זה בא כראיה שבלוחות השניות לא היו רק עשרת הדברות אלא גם הלכות מדרשות ואגדות.

כוונת המדרש בפשטות היא ללמוד מלשון הכתוב 'כתב לך את הדברים האלה, כי על פי הדברים האלה', שמשא קיבל כאן גם דברים שבכתב וגם דברים שבעל פה. והנה בגמרא (נדרים לח א) למדו תחילה מפסוק זה 'כתב לך', שהתורה ניתנה רק למשה ולזרעו והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל. אך לאחר מכן הגמרא לומדת שהכוונה היא רק לפלפול בתורה, אבל כל התורה ניתנה לו מתחילה כדי שימסרה לישראל. ונראה שזוהי גם כוונת המדרש, שבלוחות השניות ניתן לו פלפולה של תורה, כלומר אותם 'הלכות מדרשות ואגדות' שלא נתקבלו מלמעלה כפירוש התורה, אלא התחדשו על ידי הפלפול בתורה.

וזוהי המעלה של הלוחות השניות על הלוחות הראשונות. בגלל שבירת הלוחות הראשונות נוצרה אפשריות לשכוח את התורה, וכדברי הגמרא (עירובין נד א):

אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל. וכפי שאכן היה בפועל שנשתכחו הלכות מישראל, וכמובא בגמרא (תמורה טו ב) שבימי אבלו של משה נשתכחו שלושת אלפים הלכות. באמצעות הפלפול שקיבלו כעת, אפשר לא רק להחזיר את ההלכות שנשכחו, כמובא שם בהמשך שעתניאל החזיר בפלפולו את ההלכות שנשכחו, אלא גם להכריע הלכה בדינים חדשים שלא קיבלו ממשה. כלומר, הפלפול הוא הדרך לגלות את כל ההלכות שכלולות בתורה.

כאן יש לציין לדברי הגמרא (נדריים כב ב) שאם לא היו ישראל חוטאים, לא היה ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד. והכוונה בפשטות היא שלא היו ניתנים להם כל ספרי הנביאים שמזהירים על שמירת התורה, וכך לכאורה משמע גם מפירוש המיוחס לרש"י שם: ולפי שבעטו וחטאו, נוסף להם רוב חכמה, שאר הספרים להטריחן יותר. ולפי זה, פירוש התורה שניתן להם בעל פה לא קשור לחטא שחטאו, וגם אינו קשור דווקא ללוחות השניות, שהרי הוא פירוש המצוות שבתורה.



תפשוט דרב ביבי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (שבת ג, ב) "בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא. ת"ש היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ תני חדא אסור להחזירה, ותני אידך מותר להחזירה. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמ"ס ככרמלית דמיא ומ"ס לאו ככרמלית דמיא. לא דכו"ע ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן למטה מעשרה, כאן למעלה מעשרה. ואיב"א אידי ואידי למטה מעשרה, ולא ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן מבע"י כאן משחשיכה, מבע"י לא קנסוה רבנן, משחשיכה קנסוה רבנן".

וממשיכה הגמרא "אדרבה איפכא מסתברא, מבע"י דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן, משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה רבנן! ומדלא קא משנינן הכי, תפשוט דרב ביבי בר אביי. דבעי .. הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו, תפשוט דלא התירו. הא ל"ק, ותפשוט. ואיב"א, לעולם לא תפשוט, ול"ק כאן בשוגג כאן במזיד, בשוגג לא קנסוה רבנן במזיד קנסוה רבנן. ואיב"א, אידי ואידי בשוגג, והכא בקנסו שוגג אטו מזיד קמיפלגי, מ"ס קנסו שוגג אטו מזיד ומ"ס לא קנסו שוגג אטו מזיד". ע"כ תוכן הסוגיא הנוגע לעניננו.

ב. והנה כשהגמרא תירצה דלא תפישוט דר"ב משום דמוקמינן שתי הברייתות כאן בשוגג וכאן במזיד, אינו מבואר לכאורה מדוע עדיין לא תפישוט דר"ב מהא דקנסינן לזה שפשט ידו במזיד שלא להחזירה אצלו - אע"פ דיתכן שיבא להניח החפץ ויעבור על איסור דאורייתא? ומבאר בזה רש"י "דהתם ליכא למיחש דילמא לישדינהו שיתחייב מיתת בית דין, אבל הכא אי קנסינן ליה מלרדות על כרחיך יתחייב מיתת בית דין".

והיינו דיש לחלק בין קנס זה שלא להחזיר את ידו לקנסא שלא לרדות את הפת - דשם בודאי יבא לידי איסור דאורייתא באם לא ירדה, משא"כ כאן דלא חוששים שיניח את מה שבידו ויבא לידי איסור דאורייתא. ומבאר המהר"ם דסברא זו נאמרה רק כאן בהגזירה הוה על המזיד דוקא, דבזה ישנה לחיוב מיתת בי"ד ולכן לא חוששים שיניח מה שבידו, משא"כ לעיל סברה הגמרא דהקנס הוה גם על שוגג, אשר שמה ליתא חיוב מיתת בי"ד, ושוב יש לחוש דיניח מה שבידו, וא"כ תפישוט דר"ב.

אלא דהמהר"ם מסיים בקושיא דמ"מ איך סברה הגמרא לפשוט דר"ב מכאן, הרי מ"מ ישנה הבדל פשוט בין המקרים - דברדיית הפת ע"י האיסור דרבנן יבא בודאי לאיסור דאורייתא, ואילו כאן אין זה אלא ספק וחשש; אז איך אפשר לפשוט ספק שלו מהדין כאן? (ובאמת זוהי קושיית הת"י על דברי הגמרא דתפשוט דרב ביבי. וכתבו ע"ז שתי תירוצים, אשר בפשוטו שתייהם לא מתאימים ע"פ דברי רש"י שהבאנו לעיל, ואכ"מ).

ובקיצור צלה"ב: (א) איך סברה הגמרא למיפשט איבעיא דר"ב ברדיית הפת מאיסור חזרת ידו עם מה שבתוכה, אחרי שבדר"ב יבא בודאי לאיסור דאורייתא ע"י איסורם, ואילו כאן אינו ודאי?

ג. ונראה לבאר הדבר בהקדם עוד כמה תמיהות פשוטות (וכמה מהן, גם ידועות) בהמשך הסוגיא:

(ב) מדוע לא סברה הגמרא למיפשט איבעיא דר"ב מעצם איבעיא דאביי; הרי אביי בעי אי קנסו רבנן להחזיר ידו לגביה או לא, ומדוע לא חייש לזה שע"י שיקנסו אותו יכול לבא לידי איסור דאורייתא?! ומדלא חייש לזה - תפשוט דר"ב?!

(ג) מדוע לא סברה הגמרא למיפשט איבעיא דר"ב מתירוף הגמרא "דכו"ע ככרמלית דמיא, ולא קשיא כאן למטה מעשרה כאן למעלה מעשרה" - דלכאורה מזה שקנסו אותו בלמטה מעשרה מוכח דלא חיישי לזה שיבא ע"ז לאיסור דאורייתא?! (קושיא זו אכן הקשו התוספות בסוף העמוד, יעויין בדבריהם. אמנם לכאורה אין שום זכר ברש"י לתוכן תירוץ שם).

(ד) מדוע לא סברה הגמרא למיפשט איבעיא דר"ב מתירוף הגמרא "אידי ואידי בשוגג, והכא בקנסו שוגג אטו מזיד קמיפלגי, מ"ס קנסו שוגג אטו מזיד ומ"ס לא

קנסו שוגג אטו מזיד" – הלא מכאן רואים שקנסו רבנן גם במצב של שוגג ולא חיישי לזה דשמא יבא לאיסור דאורייתא (והיינו דכבר לא יכולים לבאר כדברי המהר"ם (דלעיל) דרק במזיד לא חיישי לזה, דמשום חיוב מיתת בי"ד לא יניח מה שבידו)?!

ה) גם כשהגמרא רצתה לפשוט איבעיא דר"ב מהתירוץ "כאן מבע"י כאן משחשיכה, מבע"י לא קנסוה רבנן, משחשיכה קנסוה רבנן" – לא ה' זה מגוף הדין דמשחשיכה גזרו רבנן, אלא מהא ד"איפכא מסתברא .. ומדלא קא משנינן הכי"! ותמוה, מדוע לא פשטה הגמרא מגוף הדין דמשחשיכה קנסו ולא חיישי לאפשרות שיבא לאיסור דאורייתא?

(וידועים דברי המהר"ם בזה דה'תפשוט' לא היתה מגוף הדין של הברייתא, אחרי שהברייתא עצמה אפשר לפרשה בכמה דרכים, אלא דהתפשוט היתה מסברת בני ביהמ"ד, והיינו מזה שבחרו לפרש הברייתות כך ולא איפכא, יעויין בדבריו. אמנם לפי דרכו לכאורה א"א לגרוס בהמשך הגמרא ד"לעולם לא תפישוט" מחמת זה שישנה עוד דרך לפרש הברייתות, אחרי שכל התפישוט היתה מסברת בני ביהמ"ד ולא מחמת הכרח הברייתות. ואכן כך כתב הר"י בתוספות – שלא לגרוס כן בגמרא מטעם הנ"ל. אמנם בדברי רש"י מבואר להדיא דהגמרא באה לומר דבאמת לא תפישוט דר"ב! ומבואר לכאורה דלא כסברא זו של המהר"ם.

והרשב"א בתוספות פירש ד"מדלא משנינן הכי" פירושו דבאמת לא היו יכולים לתרץ הברייתות כך (דקנסו במצב שפשט ידו מבעו"י ולא כשפשט משחשיכה) דהוה 'כחוכא ואתלולא' עיין בדבריו. אמנם לכאורה ברש"י מבואר דלא כן, דכתב "ומדלא חיישת להכי" והיינו שבאמת ה' מקום לזה אלא דלא חיישי לסברא זו)?!

ו) עצם הסברא שהגמרא מציעה בה'איפכא מסתברא' "מבע"י דאי שדי ליה לא אתי לידי חיוב חטאת ליקנסוה רבנן, משחשיכה דאי שדי ליה אתי בהו לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה רבנן", תמוה לכאורה; הגמרא אמרה מיד לפני"ז דכשפשט ידו מבע"י לא קנסו אותו, וביאר רש"י דהוא משום שלא עשה שום איסור אז אין סיבה לקנסו! אז היכן נאבדה סברא פשוטה זו, שאין סיבה לקנוס אדם שלא עבר על איזה איסור?! והיינו אע"פ דהגמרא מביאה כאן סברה חדשה מדוע לא לקנסו כשפשט ידו משחשיכה – שמא יבא לאיסור דאורייתא – אבל איך התחדש מזה סברא חדשה לקנוס זה שאין סיבה לקנסו!?

ז) כשהגמרא אומרת דלעולם לא תפישוט איבעיא דר"ב והוא עי"ז שמציע עוד אופן בתיווך שתי הברייתות – כאן בשוגג וכאן במזיד – מדוע לא הציע הסברה זו שאמרה בעצמה בה'איפכא מסתברא' מיד לפני"ז; דקנסו כשפשט ידו מבע"י ולא קנסו משחשיכה! (מובן דקושיא זו לא שייכת אליבא דהרשב"א בתוספות אשר סברא זו באמת א"א לאמרו דהוה כחוכא ואתלולא וכו', אבל כבר הובא שמרש"י לא משמע שלמד כן)?

ח) כשהגמרא אומרת דלעולם לא תפישוט איביעא דר"ב והוא עי"ז שמציע עוד אופן בתיווך שתי הברייתות, אז מדוע בכלל צריכה לחפש אופן חדש בתיווך הברייתות אחרי שכבר הובא אופן לפני"ו בגמרא - כאן למטה מעשרה וכאן למעלה מעשרה!?

(והיינו דממ"נ: אם הכוונה של ה'תפישוט' היתה - כדברי המהר"ם דלעיל - מחמת סברת בני ביהמ"ד, אז באמת לא נדחתה ה'תפישוט' ע"י הצעת עוד אופן בתיווך הברייתות (וכמו שאכן כתב הר"י בתוספות וכנ"ל), ואילו אי ה'תפישוט' היתה מפירוש זה בהברייתות, אז ישנה כמה דרכים לדחותה, אחרי שבגמרא מבואר כו"כ אופנים בתיווך הברייתות, אז מדוע צריכה הגמרא 'לחדש' תיווך זה - "כאן בשוגג וכאן במזיד" - בכדי לדחות ה'תפישוט'?)

ד. אשר מחמת כ"ז נראה לומר, דמעולם לא רצתה הגמרא ליפשוט הא דרב ביבי מזה דחכמים יעשו קנס שאדם לא יחזיר את ידו עם מה שבתוכו! והטעם לזה י"ל, דהוא אכן מחמת קושיית המהר"ם (והת"י) דא"א לפשוט הא מהא אחרי שיש לחלק ביניהם בקלות ולומר דכאן - באיסור חזרת ידו - לא יבא עי"ז בודאי לאיסור דאורייתא, ואילו בר"ב יבא בודאי לדאורייתא ע"י איסורם!

וזהו תירוץ הפשוט לקושיות א - ה הנ"ל, דמהן רואים בביור דבאמת אין לפשוט איביעא דר"ב מעצם הדבר שקנסו חכמים שלא יחזור ידו (ושלכן לא הקשתה הגמרא דתפישוט דר"ב מכל הני דינים שהבאתי בקושיות א - ד, וגם באותה מקרה שהגמרא כן הקשתה דתפישוט, לא הי' מחמת גוף הדין המבואר שם כמשנ"ת).

וכל סברת הגמרא דתפישוט דר"ב היתה רק מחמת ה"א"יפכא מסתברא .. ומדלא קא משינן הכי"! אשר יש לבאר הדבר כך (בדא"פ כמובן):

כאשר ישנן שתי מקרים - כאן מבע"י וכאן משחשיכה - ואומרים דבמקרה אחת קנסו ובמקרה שני לא קנסו מחמת סיבה מסויימת, נשאלת השאלה מדוע לא התחשבו עם סברא שונה והפכית האומרת שיש יותר סיבה שלא לקנס דוקא במקרה זו שקנסו? וזה שלא מתחשבים עם אותה סברא מוכיח דבאמת לא סב"ל מסברא זו!

באותיות פשוטות: כשמפרשים שתי הברייתות ואומרים, דמשחשיכה קנסו ומבע"י לא קנסו, נשאלת שאלה: אה"נ זה מובן שישנה סברא מדוע קנסו דוקא משחשיכה ולא מבע"י, דדוקא בחשיכה עשה פעולה של איסור, אמנם מאידך ישנה סברא מדוע דוקא משחשיכה לא נקנסו ואילו מבע"י אפשר לקנס - דהא ע"י קנס משחשיכה דוקא אפשרי להגיע לידי איסור דאורייתא?! ומדלא חיישינן לסברא (ועדיפות) זו בכלל, הר"ז מורה דחכמים לא מתחשבים עם חשש זו, וא"כ תפישוט איביעא דר"ב!?

אשר מבואר מזה היטיב דמעולם לא הקשו דתפישוט איביעא דר"ב מגוף הדין

דגורו משחשיכה, אלא רק מה'איפכא מסתברא', והיינו מזה דלא מתחשבים עם סברא הפכית ג"כ כמשנ"ת. ומתורץ ומבואר היטיב (קושיא ה) לשון הגמרא דתפישוט מחמת זה דישנה סברא של "איפכא מסתברא .. ומדלא קא משנינן הכי".

ה. ואשר לפ"ז י"ל דהגמרא לא התכוונה שלפועל נתרץ שתי הברייתות ונאמר דהקנס הוה במצב של מבע"י ואילו בחשיכה לא קנסו – דכנ"ל באמת אין סברא לזה אחרי שמבע"י לא עשה מעשה של איסור (קושיא ו) ! אלא דהגמרא מקשה, דכמו שישנה סברא האומרת שבחשיכה ראוי יותר לקנס, הרי ישנה סברא שדוקא מבע"י אפשר לקנס – עכ"פ יותר מבחשכה – מחמת זה שאז לא יבא לידי דאורייתא, וא"כ מדוע החליטו חכמים לקבל רק סברא הראשונה ולקנסו בחשכה דוקא!?

ומבואר א"כ (קושיא ז) מדוע גם כשהגמרא רוצה לדחות ולומר דלא יכולים לפשוט האיביעא, לא מציעה שנפרש שתי הברייתות ע"פ סברת ה'איפכא מסתברא' (דמבע"י קנסו ולא משחשכה), דבאמת לא זו היתה כוונת ה'איפכא מסתברא' שלפועל נפרש כך שתי הברייתות כמשנ"ת!

ו. ועפ"ז נוסף ונאמר דכשהגמרא אכן מתרצת "לעולם לא תפשוט ול"ק כאן בשוגג כאן במזיד", אין כאן רק הצעת עוד אופן לתווח הברייתות באופן דלא יכולים לפשוט איביעא דר"ב – וכמו שהקשינו (קושיא ח) דא"כ מדוע צריכים להצעה זו, הרי כבר היו עוד אופנים לתווח הברייתות בלי לפשוט האיביעא שלו – אלא דע"י הצעת תיווח זה שוב לא תפישוט דר"ב גם ע"פ התיווח דלעיל של "כאן מבע"י וכאן משחשיכה"!

ביאור הדברים: יסוד התירוץ של "כאן בשוגג וכאן במזיד" הוה אותה יסוד וסברא ממוש של התירוץ "כאן מבע"י וכאן משחשיכה" – והיינו דקנסו רק כשעשה מעשה של איסור, והיינו במזיד ובחשיכה (משא"כ כשעשאו בשוגג או מבע"י שלא עשה איסור, לא קנסו אותו), אלא דכשמתרצים "כאן בשוגג וכאן במזיד" כבר לא יכולים להקשות 'איפכא מסתברא' אחרי שאין שום עדיפות באחד על השני בענין חשש הבאה לאיסור דאורייתא.

ואשר לפ"ז י"ל דאחרי שכבר מובנת יסוד הדין כאן, דחכמים קנסו רק כשנעשה מעשה של איסור, וקנס זה נאמר לענין שוגג ומזיד באופן דליתא שום בעי' עם סברת האיפכא מסתברא כנ"ל, שוב מובנת היטיב דקנס זה חלה על האדם רק כשעשהו משחשיכה ולא מבע"י, ושוב אפשר לפרש כן ג"כ שתי הברייתות כמו שהגמרא פירשן לכתחילה! ואילו סברת ה'איפכא מסתברא' כבר לא קיימת אחרי שהקנס לא נאמר רק לענין שתי מקרים אלו (מבע"י וחשכה) שנוכל להקשות מדוע החליטו לקנסו כך ולא לקבל סברא ההפכית כמשנ"ת.

ומבואר היטיב מדוע דוקא תירוץ זה מתרצת בכי טוב מדוע 'לא תפישוט דר"ב', אחרי שהיא באמת מקיימת תיווך הראשון, ומ"מ לא תפישוט כמשנ"ת.



צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום¹

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

איתא בירושלמי ברכות (פ"ט ה"ה): אמר רבי אלעזר, מה התינוק הזה צריך לינק בכל שעה שביום, כך כל אדם מישראל צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום.

ויש להבין, מדוע אומר "צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום", מדוע אינו אומר פשוט 'כל היום כולו', ע"ד דאיתא בגמ' ברכות (כא, א): "רבי יוחנן אמר, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו" - ובפסחים (נד, ב): "והאמר רבי יוחנן ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו"² עכ"ל - מה משמיעינו בזה שאומר "בכל שעות שביום"?

גם ילה"ב, מה משמעות המשל שאומר "מה התינוק הזה צריך לינק בכל שעה

1 לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלוזינר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה' - שנלב"ע ב"ד ניסן - שבת הגדול ברעוא דכל רעיון - ערב פסח - בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

2 ונראה לבאר - דאיך יתכן הדבר (כל היום כולו) והרי זה היפך המציאות? - על פי מה שכתב רבנו הזקן בתניא פרק יג: "אבל בבינוני [הרע של נפש הבהמית] הוא דרך משל כאדם שישן שיכול לחזור וליעור משנתו, כך הרע בבינוני הוא כישן בחלל השמאלי בשעת ק"ש ותפלה שלבו בוער באהבת ה', ואחר כך יכול להיות חוזר וניעור. ולכן היה רבה מחזיק עצמו כבינוני, אף דלא פסיק פומיה מגירסא ובתורת ה' חפצו יומם וליילה בחפיצה וחשיקה ותשוקה ונפש שוקקה לה' באהבה רבה כבשעת ק"ש ותפלה, ונדמה בעיניו כבינוני המתפלל כל היום, וכמאמר רז"ל הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו". והנה רבנו הזקן כאן ב'תניא' מביא את מאמר רבי יוחנן בשלימותו 'שיתפלל כל היום כולו' (לא כרש"י ותוס' ושור"ע רבנו שהשמיטו לתיבת 'כולו'), ואמנם לפי דבריו מיושב היטב איך באמת יתכן שיתפלל אדם כל היום כולו ממש כמ"ש הט"ו (או"ח סי' תקפב סק"ג) שאין בזה כפל לשון, אלא שהוא שלילת 'רובו ככולו', כי לא מדובר כאן על עצם פעולת התפלה (שזה אכן בלתי אפשרי שיהיה כל היום ממש), אלא שעומק הכוונה במאמרו של רבי יוחנן הוא, שכל היום ממש הוא נתון באותו מצב כמו בשעת התפלה, והיינו שהרע של נפש הבהמית נתון תמיד במצב של שינה, [ואדרבה, י"ל דתיבת 'כולו' הוא מקורו של פירוש רבנו הזקן].

ולפי זה יובן גם הגירסא שבגמ' פסחים: 'שיתפלל אדם 'הולך' כל היום כולו'. את המילה 'הולך' יש לראות כדברי הסבר איך באמת תתכן במציאות להתפלל 'כל היום כולו' ממש. המילה 'הולך' באה לומר לנו שהמצב שהאדם היה נתון בשעת התפלה יהיה נמשך 'הולך' לכל היום כולו ממש - דהיינו שהרע של נפש הבהמית יהיה נתון תמיד במצב של שינה כמו בשעת התפלה. משום כך רש"י ותוס' הנ"ל שדנים [בנגלה] על עצם פעולת התפלה - וכמו כן רבנו הזקן בשור"ע

שביום, כך...", מזה זה מוסיף בהבנת הענין שחייבים להגות בתורה יומם ולילה? - ויתירה מזו, המשל של התינוק לכאורה אינו מתאים כלל ללימוד תורה, שהרי בלימוד תורה יש חיוב בכל רגע ורגע, שהרי כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עליו דרשו רז"ל בסנהדרין (לט, א): כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו' (במדבר טו, לא) - ובירושלמי חגיגה (פ"א ה"ו) איתא: ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד, ולא ויתר על ביטול ת"ת - ותינוק הרי אינו אוכל כל רגע ורגע ממש, אלא שאוכל כל פעם מעט, אבל הרבה פעמים ביום, דהיינו 'בכל שעה שביום'?

ונראה בס"ד לבאר ע"פ מה דאיתא ב'תניא' פרק מא: "...וכמ"ש אליך ה' נפשי אשא, והיינו על ידי התקשרות מחשבתי במחשבתך ודיבורי בדיבורך באותיות התורה והתפלה, ובפרט באמירה לה' לנכח כמו ברוך אתה וכה"ג, והנה בהכנה זו של מסירת נפשו לה' יתחיל ברכות השחר ברוך אתה כו', וכן בהכנה זו יתחיל ללמוד שיעור קבוע מיד אחר התפלה, וכן באמצע היום קודם שיתחיל ללמוד צריכה הכנה זו לפחות כנודע, שעיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחלת הלימוד בנינונים, וכמו בגט וס"ת שצריכים לשמה לעכב, ודיו שיאמר בתחלת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה כו'. וכשלומד שעות הרבה רצופות יש לו להתבונן בהכנה זו הנ"ל בכל שעה ושעה עכ"פ, כי בכל שעה ושעה היא המשכה אחרת מעולמות עליונים להחיות התחתונים והמשכת החיות שבשעה שלפניה חוזרת למקורה [בסוד רצוא ושוב שבס' יצירה] עם כל התורה ומעשים טובים של התחתונים כי בכל שעה שולט צירוף אחד מיי"ב צירופי שם הוי"ה ב"ה ביי"ב שעות היום וצירופי שם אדנ"י בלילה כנודע. והנה כל כוונתו במסירת נפשו לה' ע"י התורה והתפלה להעלות ניצוץ אלהות שבתוכה למקורו תהא רק כדי לעשות נחת רוח לפניו ית', כמשל שמחת המלך בבוא אליו בנו יחידו בצאתו מן השביה ובית האסורים כנ"ל. והנה כוונה זו היא אמיתית באמת לאמיתו לגמרי בכל נפש מישראל בכל עת ובכל שעה מאהבה הטבעית שהיא ירושה לנו מאבותינו. רק שצריך לקבוע עתים להתבונן בגדולת ה' להשיג דחילו ורחימו שכליים וכולי האי ואולי וכו' כנ"ל". ועי' ב'ביאורי הזהר' לכ"ק אדמו"ר האמצעי (במדבר קעט, א) בארוכה.

ב'תורת שלום' (ע' 317) מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מדוע דוקא "קודם שיתחיל ללמוד צריכה הכנה זו לפחות" - "וכשלומד שעות הרבה רצופות יש לו להתבונן בהכנה זו הנ"ל בכל שעה ושעה עכ"פ" - "אבל בעת הלימוד עצמו - דעתו נתונה להבנת הענין שלומד", עכ"ל.

ב'תורת מנחם' חלק ט (ע' 39) מסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע: מבואר ש"עיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחלת הלימוד", או "בכל שעה עכ"פ" מצד שינויי הצירופים כו',

הנ"ל - אינם מעתיקים מלשון הגמ' את תיבת 'כולו' כמובן, כי עצם פעולת התפילה אכן לא יתכן יומם ולילה ממש, ואין כלל סתירה בין מ"ש בתניא למ"ש בשו"ע רבנו.

אבל בעת הלימוד עצמו, שצריך להיות באופן שיבין וישיג בחכמתו ובינתו את השכל והטעמים כו' שבסוגיא זו, בהכרח להעמיק את דעתו בהשכל שבענין זה, ובדרך ממילא אינו חושב - לפי שעה - אודות אחדות הבורא.

ורק בנוגע לתפלה - הנה בכל ענין וענין שמתפלל ומבקש אודותיו צריכה להיות הכוונה "לפני מי אתה עומד" בכל רגע ורגע [לא רק בתחלת הענין, כמו"ש אדמו"ר הזקן בנוגע ללימוד התורה שמספיקה ההכנה לשמה "בתחלת הלימוד"], ואע"פ שכל בקשה בתפלה היא למלאות את החסרון, שקשור עם מציאותו של הנברא (כנ"ל בנוגע לגמ"ח) - הרי באותו רגע ממש צריך להיות קשור עם הבורא שבכחו למלאות את החסרון בשרשו.

וכיון שהתפלה היא באופן שבכל רגע קשורה מחשבתו עם הבורא, "דע לפני מי אתה עומד" - לכן נוגע בה ביחוד שלילת הבלבול דמחשבות זרות, היינו, שגם מחשבה קדושה ונעלית, אם אינה אודות הבורא עצמו, הרי היא "מחשבה זרה" שמבלבלת לענין התפלה. עכ"ל.

ומעתה י"ל דזהו עומק כוונת רבי אלעזר שבירושלמי: "כך כל אדם מישראל צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום" - ד"כשלומד שעות הרבה רצופות יש לו להתבונן בהכנה זו הנ"ל בכל שעה ושעה עכ"פ, כי בכל שעה ושעה היא המשכה אחרת מעולמות עליונים להחיות התחתונים, והמשכת החיות שבשעה שלפניה חוזרת למקורה [בסוד רצוא ושוב שבס' יצירה] עם כל התורה ומעשים טובים של התחתונים". - דהיינו לרמז שבכל שעה ושעה צריך להתבונן אודות אחדות הבורא, "אבל בעת הלימוד עצמו, שצריך להיות באופן שיבין וישיג בחכמתו ובינתו את השכל והטעמים כו' שבסוגיא זו, בהכרח להעמיק את דעתו בהשכל שבענין זה, ובדרך ממילא אינו חושב - לפי שעה - אודות אחדות הבורא. "וזה בעצם עומק כוונת המשל של "מה התינוק הזה צריך לינק בכל שעה שביום, כך כל אדם מישראל צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום", אף שאינו בפועל ממש 'כל היום כולו',

משא"כ גבי תפלה שפיר אומר רבי יוחנן "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", "וכיון שהתפלה היא באופן שבכל רגע קשורה מחשבתו עם הבורא, "דע לפני מי אתה עומד" - לכן נוגע בה ביחוד שלילת הבלבול דמחשבות זרות, היינו, שגם מחשבה קדושה ונעלית, אם אינה אודות הבורא עצמו, הרי היא "מחשבה זרה" שמבלבלת לענין התפלה, וא"ש.



מצווה שזמנה ביום - הזמן גרמא¹?

הת' דב בעריש רוטנברג
תלמיד בישיבה שע"י הציון

כותב כ"ק אדמו"ר בספר השיחות (תשמ"ט ח"ב עמוד 424 - הערה 87 ושוה"ג) וזלה"ק:

"להעיר מהשקו"ט בנוגע לדין נשים בוידוי מעשר, ולכמה דעות - גם הנשים מתוודות . . ולהעיר, שמסתימת לשון הרמב"ם שלא פירש אם נשים מתוודות (כמו שפירש בנוגע למקרא ביכורים שאשה מביאה ולא קוראת - הל' ביכורים פ"ד ה"ב), משמע שגם נשים מתוודות.

ועצ"ע אם וידוי מעשר חשיב מ"ע שהזמ"ג (שנשים פטורות) בגלל ש"מתודין במנחה ביום טוב האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית" * (רמב"ם שם פי"א ה"ג), ואולי י"ל שמשום הא לא חשיב מ"ע שהזמ"ג, כשם שביכורים לא חשיב מ"ע שהזמ"ג (שלכן גם נשים מביאות ביכורים), דלא מיקרי מצוה שהזמ"ג אא"כ הגבלת הזמן היא מצד עצמו, ולא מצד דבר אחר הגורם, כמו, שאין הפירות מצויין בשדות, אבל הזמן מצד עצמו (אילו היו הפירות מצויין בשדה) הוא בר הבאה (ראה טורי אבן מגילה כ, ב), ועד"ז בנוגע לוידוי מעשר - שהגבלת הזמן היא מצד דבר אחר הגורם - כי וידוי מוכרח להיות לאחרי שכלו המעשרות."

ובשולי הגיליון: "ומשום ש"אין מתודין אלא ביום" (שם ה"ד) לא חשיב מ"ע שהזמ"ג - כמו בקרבנות, ש"אין מקריבין אלא ביום שנאמר ביום צוותו" (רמב"ם הל' מעה"ק רפ"ד), ואעפ"כ, משום הא לא יחשבו מ"ע שהזמ"ג, כי אם, קרבנות שחיוכם הוא ביו"ט, כקרבן ראי' וחגיגה."

עד כאן לשונו הק' בספר השיחות.

והנה מ"ש בשולי הגיליון (א) דורש הסברה - מהי אכן הסיבה שמצווה שזמנה רק ביום (כקרבנות) לא נחשבת מצד זה מ"ע שהזמ"ג, ו(ב) איך זה מתיישב עם העובדה שכמה מצוות נחשבות שהזמ"ג מצד זה שזמן קיומן הוא דווקא ביום, ולדוגמא דברי התוס' (קידושין כט. ד"ה אות) לגבי מצוות מילה (שהגמרא מביאה פסוק מיוחד - "אותו" ולא אותה - המלמד שעל נשים לא מוטל החיוב למול את בניהן): וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל וי"ל דאיתא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה. ומדוע נדמה אם כן את מצוות וידוי מעשר דווקא לקרבנות שלא נחשבות מ"ע שהזמ"ג (יהיה הביאור איך שיהיה) ולא למילה שכן נחשבת?

(1) הערה זו נדפסה כבר בגיליון א'קנח, ונדפסת כאן מחדש עם הוספות.

ולכאורה יש לומר שהביאור כאן הוא אליבא דדברי הראגאטשאווער בצפנת פענח (הל' שבועות פ"ה הט"ו) שמתרץ את קושיית התוס' הנ"ל וז"ל: והנה באמת יש נ"מ בין מ"ע. שיש מ"ע שהחיוב חל עליו רק בזמנו אבל קודם לכן אין עליו חיוב כלל שיעשה המצוה בזמנו ויש שאף קודם לזה מחויב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה. ובוה א"ש מ"ש התוס' קדושין דף כט. גבי מ"ע שהזמן גרמא דאמאי מילה לא הוה מ"ע שהזמ"ג דהא אינו נימול בלילה וע' תוס' שם דף לד. ודף לו. ועיין בתוספתא שבת פט"ז שכל היום בקום מול ע"ש ועי' בירושלמי ראש השנה ספ"א גבי מכשירין של קרבן אם דוחה בלילה ע"ש ר"ל אם אין החיוב עליו כלל בשעה שאינו יכול לעשות או שיש חיוב עליו רק דהדין אינו מניח לו לעשות ובמה שיכול לעשות עושה אף בלילה.

והיינו שמתרץ את קושיית התוס' הנ"ל שיש שני סוגים במצוות התלויות בזמן ומילה נכללת בסוג שהחיוב חל עליו כל הזמן (וכפי שמביא מהתוספתא ש'כל היום בקום מול') ולכן אינה נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא.

ובזה מובנת גם הסיבה לכך שקרבנות לא נחשבים כמצוות עשה שהזמן גרמן - כי גם הם נכללים בסוג שהחיוב חל עליו כל הזמן, וכדמוכח מהירושלמי שמביא דלמסקנא מכשירי הקרבן דוחים שבת בלילה כי **יש חיוב עליו** רק דהדין אינו מניח לו לעשות ובמה שיכול לעשות עושה אף בלילה".

ועד"ז יש לומר בנוגע לידוי מעשר, שה'הכשרה' אליו בביעור מעשרות נאמר שיכולה להיעשות גם בלילה (ראה לשון הרמב"ם פ"א ה"ז 'וערב יום טוב האחרון היה הביעור ולמחר מתוודין') ומצד זה נכללת גם מצווה זו בסוג שהחיוב עליו כל הזמן (גם בלילה) ואין הזמן גרמא.

אלא ש(מלבד זאת שאין זו שיטת התוס' שהרי הם כן הקשו כנ"ל, הנה) בלקו"ש חל"ה (שיחה א' לפרשת ראה, הערה 33) מביא את דברי הראגאטשאווער הנ"ל (בהמשך לקביעה שבפנים השיחה "במצוות שחיובן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה . . מובן לכאורה שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצווה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה. ולהעיר דהחיוב לקיים כל התורה כולה הוא חיוב תמידי, וגם מצוות שעצם קיומן צ"ל בזמן מסוים, מ"מ החיוב שיתקיימו בזמן הוא תמידי") ומקשה עליהם, וזלה"ק:

"בצפע"נ הל' שבועות פ"ה הט"ו "והנה באמת יש נ"מ בין מ"ע. שיש מ"ע שהחיוב חל עליו רק בזמנו אבל קודם לכן אין עליו חיוב כלל שיעשה המצוה בזמנו ויש שאף קודם לזה מחויב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה . . וס"ל לרבינו דגבי סוכה כיון דצריך שלא יהא מן העשוי והוה העשי' ג"כ מן ההכשר שפיר י"ל דיש עליו חיוב כלל השנה שיהא לו סוכה בזמנה . . משא"כ במצה דאין עליו חיוב כלל קודם הזמן שיאכל בזמנו" [ועפ"ז מבאר שם החילוק בלשון הרמב"ם שם הי"ח "שלא יאכל מצה

שנה או שנתיים" וגבי סוכה כ' "שלא ישב בצל סוכה לעולם". ע"ש]. אבל לכאורה מובן דמ"ש שאין עליו חיוב כלל קודם הזמן, היינו שאין עליו חיוב עשי, אבל החיוב (דאכילת מצה בליל פסח) אקרקפתא דגברא הוא חיוב תמידי גם קודם הפסח. ואולי י"ל כוונתו, דגבי סוכה המצוה עצמה מתחלת קודם זמן חובת הישיבה כיון שבהכרח שתהי' עשי' קודם החג, משא"כ גבי מצה דיכול לאפותה בליל פסח, לכן עצם המצוה חל רק בזמן חובת אכילתה, אבל היכא שבפועל לא תהי' בידו מצה בליל הפסח אם לא ישתדל לפני"ז, לכאורה פשוט שמצות אכילה בליל פסח מחייבתו להשתדל בזה גם קודם הפסח*.

ובשולי הגיליון: "ולהעיר שמיישב שם (ע"פ חידושו דיש נפק"מ בין המ"ע) דברי התוס' בקידושין (כט, א) דאמאי מילה לא הוי מ"ע שהזמ"ג דהא אינו נימול בלילה. ויל"ע אם מתאים עם המבואר בפנים ההערה. "עכלה"ק.

ובפשטות (לענ"ד) כוונת רבינו בשולי הגיליון לומר דלפי המבואר בפנים ההערה שהחילוק אם המצווה נחשבת כמצווה שחיובה מוטל גם לפני כן תלוי בכך שהעשיה עצמה חייבת להתחיל לפני כן (כבסוכה), הרי מילה שכל עשייתה מתבצעת ביום נכללת בסוג שאין החיוב מוטל לפני כן (כמצוה) והוה הזמן גרמא (כקושיית התוס' ודלא כהראגאטשאווער).

אך נראה שעדיין יש לתרץ, ובשני אופנים:

(א) אליבא דתוספות הנ"ל מוסבר העניין - שהרי בתוך דבריו הוכיח הראגאטשאווער שקרבנות נכללים בסוג שהחיוב מוטל תמיד מכך שמכשירין שלהם דוחים שבת בלילה, והרי זו הוכחה שהעשיה שלהן מתחלת גם לפני היום (דאם לא כן לא היו מכשירים דוחים שבת, וכמילה שאין מכשיריה דוחים שבת) ומצד זה הם שפיר הוו מ"ע שאין הזמן גרמא (מלבד קרבנות היו"ט).

ואין בכך שום סתירה לתוספות בקידושין - שהרי מילה (למסקנת השיחה בחלק ל"ה) נכללת בסוג השני שאין החיוב מוטל כל הזמן ובאמת הוה מ"ע שהזמ"ג מצד זה שמלין דווקא ביום.

[ואת דברי התוספתא 'שכל היום בקום מול' שהביא הראגאטשאווער - כבר הגיה הגר"א שם שצריך להיות 'שכל יום בקום מול' (כלומר, גם בימים שאחרי יום השמיני), וכתב על זה במנחת ביכורים: וכנוסחת הגר"א 'שכל יום' מתוקן יותר]

וכוונת רבינו לומר שוידוי מעשר נכלל בסוג דקרבנות, די"ל כוונתו (כנ"ל) שעשיית המצווה (חלק הביעור שבה) מתחיל לפני זמנה (ביום) ולכן חיובה מוטל כל הזמן ולא הוה מצוות עשה שהזמן גרמא.

(ב) גם לפי ביאור הראגאטשאווער יש לתרץ, לפי מה שנראה דבלקוטי שיחות

חלק כ"ב (שיחה ב' לפרשת אמור) נותן כ"ק אדמו"ר ביאור שונה לטעם החילוק של הראגאטשאווער בין מצה לסוכה:

בגוף השיחה מבאר שישנו חילוק בין חג המצות שהוא זמן מובדל מצד עצמו (כי בו יצאו בני ישראל ממצרים) והמצווה דמצה היא **תוצאה** מהיותו זמן מיוחד, לבין חג הסוכות שכל מהותו והבדלתו כיום טוב היא עצמה תוצאה ממצוות סוכה שבו ולא להיפך (שהרי יום ט"ו בתשרי אינו זמן מיוחד מצד עצמו) - וכפי שמתבטא גם בסגנון התורה בציווי על החגים הללו בפרשת אמור, עיין שם - . ובהמשך לזה כתב בהערה (53 בסופה) וזלה"ק: "וראה צפע"נ הל' שבועות פ"ה הט"ו מה שמחלק בין מצה לסוכה לפני החג."

ולענ"ד כוונת רבינו היא שלפי המבואר בשיחה זו, יש לומר שהחילוק בין מצה לסוכה שכותב הראגאטשאווער אינו משום שאפשר להכין ולקיים את כל המצווה בזמן חיובה או לא (כפי שהוא למסקנת הדברים בלקו"ש חלק ל"ה) אלא דתליא אי המצווה היא מצווה **שנובעת** מהזמן (כמצה), שאז חיובה הוא רק בעת הגיע הזמן ממנו היא נובעת, או שהיא מצווה שאינה **נובעת** מהזמן (כסוכה), שאז חל על היהודי החיוב להתכונן למצווה גם קודם בוא זמנה המיוחד.

והשתא דאתית להכי, הרי על פי ביאור זה שפיר מתורצת קושיית התוספות לגבי מילה - שהרי הא דמילה אינה בלילה הוא לא מפני שהיום גורם למצוות מילה, כי אם רק דין צדדי הנלמד מפסוק שהיא אינה כשרה בלילה - וממילא זמנה הוא ביום. ואם כן היא בסוג המצוות (כסוכה?) שהחיוב עליו הוא כל הזמן ולכן אינה מצוות עשה שהזמן גרמא.

וממילא זהו גם ביאור דברי רבינו בשולי הגיליון הנ"ל - והדברים מדויקים עוד יותר - כי מה שהקרבנות נוהגים רק ביום אינו משום שהיום גורם לקרבנות, אלא להיפך, שאינם כשרים בלילה (וכהמשך לשון הרמב"ם שמביא רבינו: שנאמר "ביום צוותו" ביום ולא בלילה. היינו שהלימוד הוא רק מה שאינם כשרים בלילה וממילא צריכים להיעשות ביום). ולכן הם בסוג המצוות שאינן נחשבות מצוות עשה שהזמן גרמן - "כי אם, קרבנות שחיובם הוא ביו"ט, כקרבן ראי' וחגיגה", שבהן באמת היום עצמו גורם את הקרבנות, והיו מצוות עשה שהזמן גרמא מצד זה (כמצה).

2) באמת לפי דברי הראגאטשאווער, צריך עיון לכאורה מדוע סוכה אליבא דאמת היא מצוות עשה שהזמן גרמא, אם היא מסוג המצוות (כמילה) שהחיוב עליו כל היום. ואמר לי חכם אחד, דיש לומר שהחילוק הוא שדווקא מילה **המצווה עצמה** נוהגת כל הזמן (חוץ מבלילה שאז רמ"א עליה פסול צדדי, כנ"ל בפנים) לא נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא. מה שאין כן סוכה דאף שחיוב עשייתה רמ"א עליה כל השנה, הרי **עצם המצווה** שהוא הישיבה בסוכה נוהג רק בזמן מסוים בשנה.

וכן יש לומד בנוגע למצוות וידוי מעשר, שגם בה אין היום גורם את המצווה ולא הוה מצוות עשה שהזמן גרמא מצד זה.

ועל פי הנ"ל יש לבאר גם את דברי הספר חרדים (בהקדמה) שכתב "ויש מצוות עשה שחיובן בלא שום סיבה אך אין חיובן תמיד רק לזמנים ידועים מן השנה או מן היום כגון תפילה ותפילין צדקה שופר סוכה לולב וכיוצא בהם" - וכפי שביארו כוונת דבריו, שמצוות צדקה אינה נוהגת בלילה מפני שאז זמן הדינים (וכמקובל גם מהאריז"ל) - דלכאורה לפי זה מדוע לא היא צדקה מצוות עשה שהזמן גרמא (כמו שאר המצוות שמונה כאן הספר חרדים) שנשים פטורות ממנה?

[אכן באגרות קודש (ח"ב עמודים קנג-ד) מבאר כ"ק אדמו"ר שזהו מפני שדברי האריז"ל הנ"ל נאמרו דווקא ליתן בקופה של צדקה וכדו', אך כאשר עני מגיע ושואל יש לתת לו אף בלילה, ומצד פרט זה שנוהג באופן תמידי אינה נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא.

אך לכאורה קשה לבאר כן לפי הספר חרדים, כי אז שוב לא היא כלל מהמצוות שחיובן רק לזמנים ידועים מן היום, כמובן]

ועל פי הביאור בדברי הראגאטשאווער העולה מהשיחה הנ"ל בחלק כ"ב, מתורץ היטב. שהרי גם בצדקה (בדומה לסוכה ומילה) אין היום גורם את החיוב, אלא רק שיש חשש צדדי שמונע את קיומה בלילה וממילא זמנה ביום, ושפיר היא מצוות עשה שאין הזמן גרמא כמו מצוות מילה, וככל הנ"ל.



מצות לנכרי תשיך

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ - לונדון, אנגלי'

א) בשו"ע רבינו הל' ריבית (סע"ה) כתב, וז"ל: ומצוה מה"ת ליקח רבית מן הנכרי, ואסור להלוותו בחנם, שנאמר (פ' תצא כג, כא) 'לנכרי תשיך', כלומר תשוך, זו מצות עשה ליקח ממנו נשך; ולא להלוותו בחנם, כמש"נ (פ' ואתחנן ז, ב) ולא תחנם, לא נתן להם מתנת חנם (ע"ז כ, א) אא"כ הוא נכרי המכירו (תוספתא ע"ז פ"ג, ה - הו"ד בתוד"ה רבי יהודה ע"ז שם) כמ"ש בהל' ע"ז ועובדי'. עכ"ל.

מ"ש רבינו "מצוה מה"ת ליקח רבית מן הנכרי" הוא כשיטת הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"א ובספהמ"צ שלו מ"ע קצח) ש"מ"ע להשיך לגוי" והר"ן (ב"מ ע, ב), ודלא כשיטת הראב"ד (בהשגותיו הל' מלוה ולוה שם) והרמב"ן והרשב"א והריטב"א (ב"מ שם). [וראה פי' הרמב"ן עה"ת (תצא שם) והשגותיו על ספהמ"צ להרמב"ם

(שורש ו). ומ"ש רבינו "כמש"נ ולא תחנם, לא תתן להם מתנת חנם", יסודו ממ"ש התוס' (ב"מ שם ד"ה תשיך), לפי ההו"א של הגמרא, "דאסור להלוות לו בחנם כדאמר קרא לא תחנם". וכבר כתב הר"ן (ב"מ שם) ועוד, שלשיטת הרמב"ם, הגמרא במסקנתה חזרה לסברתה בההו"א. וכ"כ במנ"ח (מצוה תקעג) שעובר על המל"ת דלא תחנם' אלא שבהלוואה עובר גם על מ"ע, ואפשר ש"גזירת הכתוב [היא] ההלוואה גרע" ממתנה.

ובביאור מצות 'לנכרי תשיך' לפי דעת הרמב"ם, כתב השל"ה הק' (בהקדמתו לתושב"כ אות כד) שה"הלוואה בעצמה אינה מ"ע, שיכריח את עצמו להלוות לגוי כו', רק אם לווה לגוי אז חל עליו מ"ע שיקח ריבית", ע"ש שהוא ע"ד מצות ציצית. וכ"כ הכנה"ג והב"ח (י"ד סי' קנט) והמנ"ח (הנ"ל שם). אבל אהא דילפינן מקרא (ב"מ עא, א) "דאפילו לנכרי ברבית ולישראל בחנם" מצוה להקדים הישראל לנכרי, הקשה הפנ"י מאי קמ"ל, דהא אפילו בג"ת ונכרי קיי"ל (פסחים כא, ב) להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, ועאכו"כ בנדו"ד. ותירץ הפנ"י דקמ"ל "דאע"ג דהאי עשה והאי עשה, ואיכא נמי פסידא דידי, אפ"ה צריך להלוות לישראל בחנם מלנכרי בריבית". ומשמע מדבריו דאיכא מצוה בקו"ע להלוות לנכרי בריבית. [ויש להעיר שתיכף אח"ז כתב הפנ"י "מה שיש לדקדק בלשון הרמב"ם בזה מסוגיא דשמעתין עיין בספר של"ה בהקדמתו לחלק תושב"כ ותמצא נחת", ובהקדמה זו מבואר כל בתר איפכא לדברי הפנ"י בסוגיין]. וצ"ע בזה.

ב) והנה בדברות משה (להגר"מ פיינשטיין זצ"ל) מס' ב"מ (ח"ב סי' עב הערה עב) חתר לבאר יסוד המצוה להלוות לגוים בריבית לשיטת הרמב"ם. ומתחלה הביא דברי הלח"מ (הל' מלוה ולוה שם) שהביאו מ"ש התוס' (ב"מ שם) "דכיון דאמר רחמנא דמצוה לחסר לא הי' להם לחכמים לאסור", והעיר ע"ז חדא: ש"בתוס' לא הוזכר לשון לחסר שכתב הלח"מ", ועוד והוא העיקר: "דלא מצינו שיהי' איזה מעלה לחסר לעכו"ם, וכ"ש שאין לומר שיהי' מצוה לחסר, והא אדרבה התורה אסרה גזל עכו"ם (ב"ק קיג, ב)".

[עוד הקשה, שהכתוב "לנכרי תשיך" מיירי גם ב"נכרים שמקיימין שבע מצות וגם לג"ת כו' וכיון שמצווין להחיותן כו' [ע"ז כ, א. רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ב. הל' זכי' ומתנה פ"ג הי"א. הל' מלכים פ"י ה"י והי"ב] הרי ודאי לא שייך שיהא מצוה לחסר", אלא שעל זה תירץ "שמשמע קצת" מדברי הרמב"ם שחלוק ג"ת מגוי, כי בתחלת דבריו כתב הרמב"ם "הגוי וג"ת כו' מלוין אותן בריבית", ואילו בסו"ד כתב מ"ע להשיך לגוי". [וכ"כ במנ"ח (הנ"ל ס"א) ש"לג"ת אין מצוה אבל מותר אבל מצוה ליכא"].

ודברי הגאון צע"ג, שהרי ד"ת עשירים במק"א, ובספהמ"צ להרמב"ם (מ"ע קצח) כתב בזה"ל: "שצונו לבקש ריבית מן הגוי ואז נלוה לו עד שלא נועילהו, ולא נעזור

לו, אבל נזיקהו". [ובספר הבתים להר"ד כוכבי, ב'מגדל דוד' מצוה קצט (ח"ב עמ' רנ) הוסיף בזה"ל: "ענין המצוה ג"כ למען תהי' דינו תקיפה עליהם ונרדפם בכל צד עד שלא יתיישבו בינינו אם לא יהיו כמונו"].

ובאו"א קצת כתב בספר 'ביאור משנה תורה' (להגרמ"ד וואלי, תלמידו של ה'מסילת ישראל') פ' תצא (סוף עמ' רמג ואילך), וז"ל: לנכרי תשיך היא כעין מ"ע, שלא ילוה לנכרי בלא רבית כדי שלא תהי' אחוה וקירוב דעת בין הישראלים והנכרים, שהרי אדרבא כל כונתו ית' שיהיו מפורדים ומובדלים אלו מאלו כל מה שאפשר כדי שלא יתערבו בהם ולא ילמדו ממעשיהם, ואין דבר שגורם פירוד הלבבות כמו הרבית, לפי שמצעריו ליטול ממנו יותר ממה שהלוהו, עכ"ל. ובספר 'מצודת דוד' להרדב"ז (מצוה תקכח) כתב בהצעת שיטת הרמב"ם "להלוות להם ברבית איכא מצוה לחסרם ולמעטם", ובמק"א (ריש מצוה תקיט) כתב ש"אפילו למ"ד שאין זו מ"ע וכו', מ"מ מדאפקי' רחמנא בהאי לישנא, משמע דאסור לרחם עליהם ולהלוותם בחנם, אלא להצר להם".

ומדברי הרמב"ם עצמו בספהמ"צ [ועד"ז ממ"ש בספר הבתים וכו'] נראה מבואר להדיא שהמצוה היא 'לגרוע' להגוי, להזיק ולחסרו ודלא כמו שנקט בדברות משה [ועפ"ז ברור הדבר שאין מצוה זו נוהגת בג"ת וכפי שאכן צידד בדברות משה. ודו"ק].

ומ"ש הגרמ"פ דאיך אפשר לומר שנצטוונו לחסר ממונם של גוים, "דהא אדרבה התורה אסרה גזל עכו"ם", נ"ל חדא, דשאני גזל שלוקח ממונם שלא ע"פ דין, משא"כ בנדו"ד שלכל הדעות אין איסור מן הדין ליקח רבית מן הגוי; ועוד, שגם להסוברים שגזל גוי אסור מה"ת (ראה נו"כ הרמב"ם ריש הל' גניבה וגזילה ונו"כ השו"ע אהע"ז סי' כח ס"א וחומ"מ סי' שמח ס"ב) י"ל שהרמב"ם לשיטתו אזיל דס"ל שאיסור גזל הגוי הוא כמ"ש בפיה"מ שלו (כלים פי"ב מ"ז) לענין 'האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסילוף עם הגוים', ש"על ידי כל המעשים הרעים הללו כו' נעשו עם מי שנעשו" – "יושגו לאדם תכונות רעות", וכמ"ש ביש"ש (ב"ק פ"א סי' כא ופ"י סי' כ) ובשו"ת חכ"צ (סי' כו) ובכ"מ, משא"כ כשאינו בא במרמה ובתחבולה, י"ל שאכן מצוה לחסרו ממון.

ומ"ש הגרמ"פ דמ"ש הלח"מ בשם התוס' דמצוה לחסרם לא נמצא בתוס', הנה כבר נודע בשערים שהושמטו כמה תיבות מחמת אימת הצנזורה וכיו"ב בש"ס דפוס ווילנא, אבל בגירסא הבלתי מצונזרת איתא בתוס' בזה"ל: "שאסר הכתוב להלוות להם ברבית כדי לחסרם" [וכ"ה בתוס' הרא"ש ב"מ שם], ובהמשך דברי התוס' איתא "דאמר רחמנא דמצוה לחסרם". ודברי התוס' בגירסא זו הובאו בפ"י לב שמח על ספהמ"צ להרמב"ם (שורש ו) ובש"ל"ה הנ"ל (ס"א) אות כא. ועוד.

ג) בדברות משה שם (בסו"ד) כתב לבאר יסוד המצוה להלוות לגוים ברבית בשני אופנים: (א) "אולי הוא משום שנתרבה שגם זה הוא חנינה שנאמר לא תחנם, ואולי

כיון שאינו מתנה אין זה חנינה גדולה וליכא ע"ז הלאו דלא תחנם, אלא איסור העשה";
(ב) "יותר נראה דהיא כעין האיסור דהחזרת אבידה לעכו"ם", והלוואה חמורה יותר
 "שנכתב ע"ז איסור עשה", וסיים בצ"ע.

והנה מ"ש הגרמ"פ בביאורו הראשון שהמצוה ליקח רבית מן הגוי הוא ע"ד המל"ת
 דלא תחנם ב'חנינה גדולה", ובמצות 'לנכרי תשיך' נתחדשה הלכה דגם ב'חנינה
 קטנה' יש איסור עשה, נראה שיסוד הדבר מבואר בחינוך (מצוה תקעג) שכתב, וז"ל:
 משרשי המצוה, שאין ראוי לנו לגמול חסד זולתי אל העם יודעי הא-ל ועובדים לפניו,
 ובהמנע החסד משאר בני האדם ונעשה אותו לאלו, נבחן כי עיקר האהבה והחמלה
 עליהם מצד החזיקם בתורת אלקים ית'. והנה עם הכוונה הזאת יהי' לנו שכר במניעת
 החסד מהם כמו בעשותנו אותו אל בני עמנו. עכ"ל. [ויש להעיר גם מלשון המצודת
 דוד' להרדב"ז מצוה תקכח].

ובמ"ש הגרמ"פ בביאורו השני שהיא כעין איסור החזרת אבידה לגוי, הנה בהגדרת
 איסור זה נחלקו הראשונים: ברש"י סנהדרין (עו, ב) מבואר שיסוד האיסור הוא משום
 ש"השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצות
 בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם", אבל הרמב"ם (הל' אבידה
 פ"א ה"ג) והשו"ע (חו"מ סי' רסו ס"א) כתבו דהוא משום "שהוא מחזיק ידי רשעי
 עולם", וצ"ע לאיזה יסוד נתכוין בדברות משה כאן. ומדלא הכריע הגרמ"פ שאין
 מצות לנכרי תשיך נוהגת בג"ת (כנ"ל ס"ב), משמע לכאורה שכוונתו כשיטת רש"י
 שהרי גר תושב אינו מ'רשעי עולם", כי אם מחסידי אוה"ע שיש לו חלק לעוה"ב
 וכמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח הי"א), ונצטווינו להחזיק בו ולהחיותו, וכמשנ"ת.
 ודו"ק היטב בזה.



חסידות

"זה וזה שופטן"

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

במאמר ד"ה ואברהם זקן ה'תרפ"ד (סה"מ עמ' צה) מבואר שבתערובות של 'בש
 ביבש' הרע אינו פועל על הטוב וכן הטוב אינו פועל על הרע, ורק דשניהם פועלים
 יחד, זה פועל טוב וזה פועל רע והכל במעשה אחד, "ובעבודה הכללית הוא על-דרך

אמרם ז"ל: 'בינונים זה וזה שופטן', דזה שאמרו 'בינונים זו"ז שופטן' הרי אין הכוונה בזה אחר זה, אלא הכוונה דזה וזה כאחד במעשה אחד..."

לכאורה הפירוש הפשוט "זו"ז שופטן" הוא שכל אחד מהם מביע דעתו בזמנו, זה אחר זה, כמו בתניא ר"פ יג (יח,א), וכדלהלן ס"ע קטז ור"ע קיז.

ובפרט, שאם הצד הרע במעשה ביחס לעני הוא כאמור בתחילת עמוד זה, "שמתפאר עליו ומביישו", שהוא הנהגה האסורה ממש, הרי אין זה אפשרי אצל בינוני, אלא לרשע. ורק כפי האופן הקל יותר בסעיף זה, "שעושה להתייהר ולקנות לו שם" שהוא קליפה אך אינו איסור ממש, ייתכן הדבר (גם) בבינוני.



דיוק לשון אדה"ז באגה"ק בנוגע למצוות

הרב יעקב היילפרין
ירושת"ו

בתניא אגרת-הקודש פרק כ"ט (קנ, ב): רצון העליון כו' הוא מופלא ומכוסה טמיר ונעלם. ובלקווי"צ פירש שהד' לשונות הם כנגד ד' אותיות שם הוי' וכנגד ד' עולמות אבי"ע.

והנה, בהמשך דברי רבינו כתב 'כל מצות שבתורה בין מ"ע בין מצות ל"ת אינו גלויות וידועות ומפורשות כו' סתומות ולא מפורשות וגלויות וידועות' ע"כ.

והנה, בכאן כתב ג' לשונות ולא ד'. ואפשר לבאר, שב' גדרים הם במצוות; א' רצון העליון ב' ציווי ופקודה. ולכן בתחילת דברי רבינו שהמצוות הם בגדר רצון (כתר), הרי הם נעלים מד' האותיות של שם הוי' ולמעלה גם מאצילות, ולכן יש ד' לשונות – מופלא כו'. ובהמשך דבריו כבר לא הוזכר בחינת רצון, אלא 'מצות שבתורה' שכבר באו לגילוי בבחינת תורה שבכתב – חכמה, הנה, אינם בהעלם רק לגבי בחינת ג' אותיות של הוי' – בינה וכו'.



שלש קליפות הטמאות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש ח"א ע' עא ואילך, אשר "בדא"ח לא נתבאר החילוק בשלש קליפות

הטמאות עצמן בין אחת לחברתה", ומבאר שהן ג' הקוין חג"ת, וכן מוסיף ומבאר עוד כמה פרטים בביאור ג' הענינים שבפסוק "רוח סערה וענן גדול ואש מתלקחת".

ויש להעיר מהמבואר בד"ה וידבר משה אל ראשי המטות עטר"ת (ע' תקלט ואילך), שגקה"ט הן ב"ע דקליפה וק"נ הוא אצי' דקלי'. ושם נתבאר ענין ב"ע דקליפה באריכות לפי"ע (והובא ונתבאר גם בד"ה להבין ענין הנדרים תשי"ד, אלא ששם לא מצאתי בפירוש הביטוי שג' הקליפות הן ג' עולמות ב"ע דלעו"ז).
ויש לעיין עוד בדבר.



קיימו האבות כל התורה עד שלא ניתנה

הנ"ל

בד"ה וידבר גו' זאת חוקת גו' תרס"ה (ע' שלז במהדורה החדשה):

"הנה יש להקדים תחלחה משארזו"ל קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה, ולכאורה יפלא, איך קיים כל התורה, הלא יש כמה מצוות התלויות בארץ, והרבה מצוות שתלויות ביצי"מ, כמו תפילין, ואיך קיים אותם".

והנה מ"ש שתפילין תלויות ביציאת מצרים, בפשטות הכוונה, משום שבשתי הפרשיות קדש והי' כי יביאך נזכרת יציאת מצרים, אבל מ"ש "הלא יש כמה מצוות התלויות בארץ" לכאורה צריך ביאור, שהרי אברהם גר בארץ ישראל.

ולכאורה אפשר לפרש הכוונה שהמצוות התלויות בארץ לא נתחייבו בהם אלא לאחר שכבשו וחלקו, היינו שצ"ל כיבוש הארץ ויישובה. אך עדיין צע"ק הלשון.



רמב"ם

הערה ברמב"ם ריש הל' שמיטה ויובל

הרב ישראל פרידמאן ז"ל
ראש הישיבה

א.

כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"א ה"א) "מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית שנאמר ושבתה הארץ שבת לה" וכו' שמזה משמע שהמצוה היא על האדם לשבות, אבל לפני זה (כשמונה המצות בהכותרת) כתב, (א) שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה" שמזה הלשון משמע שהמצוה היא על הארץ שתשבות (עיי' בספר חידושים וביאורים על הש"ס לכ"ק אדמו"ר סי' ג' ובהערות ובהמ"מ לשם)?

ואפשר לבאר, דאפי' כשנאמר שהמצוה היא על הקרקע, שקרקעו של ישראל צריכה שביתה – אפשר לבאר זה בכ' אופנים:

(א) שחיוב השביתה (שקרקעו של ישראל תשבות) היא מצד הקרקע.

(ב) שחיוב השביתה היא מצד האדם, שהחשיבה תורה שביתה הקרקע כאילו האדם שובת. דמכיון שהוא הבעל של הקרקע הנה שביתה הקרקע נחשבת לשביתה הבעלים עצמם, והיינו דאם לא הי' פה שביתה הקרקע הרי"ז נקרא כאילו הבעלים גופא לא שבתו שביתה גמורה.

וכעין זה מצינו לגבי שביתה בהמתו בשבת. דבסי' תצ"ה מביא הב"י בשם הכלבו שתי דעות, אי ביו"ט מצווה על שביתה בהמתו, וכתב "ואיני יודע טעמו של המתיר" וכו' עיי"ש שדחק בזה. אבל בשו"ע אדמוה"ז (בסי' רמ"ו בסופו) כותב "וי"א שביו"ט אין אדם מצווה מן התורה על שביתה בהמתו לפי שלא נצטוונו ביו"ט אלא שלא נעשה מלאכה. ומה שבהמתנו עושה אין זה נקרא מלאכה אצלינו, אלא אצל הבהמה" עיי"ש באורך, הרי מבואר מדבריו דהסוברים שמצווה על שביתה ביו"ט הוא מטעם שהמלאכה של הבהמה נקראה מלאכה אצלינו, מכיון שהוא הבעלים של הבהמה. ושביתה היא שביתה עצמו, (ואפשר שזה תלוי בהפלוגתא אי במלאכת הבהמה בשבת עובר אף בלאו נוסף על העשה שבדבר. דלשיטת התוס' והרמב"ם הוא עובר רק העשה ד"למען ינוח". ואילו לשיטת רש"י והר"ן והחינוך עובר אף בלאו ד"לא תעשה כל מלאכה", (ועי' באבנ"ז יו"ד ח"ב סי' תנ"ח סעיף י' וע"כ המצוה שישבות

האדם וכל השייכים אליו, ואם שבת האדם לבד ולא בהמתו לא שבת שביתה גמורה" ואכמ"ל):

והנפק"מ בזה, דאי נימא שהשביתה היא מצד הקרקע. הנה אז המ"ע הוא על הכל ולא רק על הבעלים, והיינו דכל אחד הגם שהוא אינו בעל הקרקע מחוייב הוא לראות שהקרקע תשבות. משא"כ אי נימא דהחייב הוא מצד האדם הרי המ"ע רק על הבעלים. (ועי' בחידושים וביאורים על הש"ס הנ"ל בהערה 11 בשם הצפנת פענח, ועיי' גם בשו"ע אדמוה"ו חו"ד סי' ק"צ סעיף פ"ו בסופו "שלא נתנה תורה אלא לישראל ולא לעצים ואבנים").

ועפ"ז יש ליישב סתירה הנ"ל ברמב"ם, דזהו שדקדק הרמב"ם ושינה בלשונו בפנים ההלכה מכמו שכתב לפנ"ז (בהכותרת) כי הוא מסביר, דהכוונה בשביתה הארץ (הגם שהמצוה היא על הארץ) שזהו בשביתה האדם והנפק"מ הוא כנ"ל.

ב.

עיין ברמב"ם פ"א מה' שמיטה ויובל ה"א "וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו ביטל מ"ע ועבר על לא תעשה שנאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" ומפרש ברדב"ז שם "שעבודת כל האילנות בכלל ושביתה הארץ וגו'" שלפ"ז מובן דהא דפרט הרמב"ם עבודת הארץ ועבודת האילן אי"ז שהם שני סוגי איסור, אלא פרטים בכללות האיסור דעבודת הארץ, ולכן עובר במ"ע דושבתה וגו' גם בעבודת האילן, אבל לפנ"ז (בהכותרת) כשמונה מנין המצוות - ב) שלא יעבוד עבודת הארץ בשנה זו, ג) שלא יעבוד עבודת האילן בשנה זו. ולפי הנ"ל הו"ל למנות בזה"ל "שלא לזרוע" "ושלא לזמור" ולמה חילקן בשמות הנ"ל. שמזה מובן שיש שני סוגי איסורים: עבודת קרקע ועבודת האילן, (ובפיה"מ ג"כ כנ"ל) (ועיין בסמ"ג דכולל הכל בשם "עבודת קרקע", ואינו מחלק כנ"ל).

ובהשקפה ראשונה נראה לומר דשני הגדרים ישנם באילן, א) שהוא פרט וחלק מעבודת הארץ, ב) גדר וסוג איסור בפ"ע עבודת אילן, ואילו יצויר שיהי' עבודת האילן שלא יגע בשביתה הארץ, הנה הגם שלא יבטל בזה המ"ע דשביתה הארץ, ומ"מ יעבור בהלאו דעבודת האילן.

דהנה הדין פשוט דקונה שני אילנות, לא קנה קרקע, וא"כ אם בעל האילנות יעבוד באילנו אפ"ל שלא יעבור על שביתה קרקע וכפי שביארנו לעיל (סעיף א) שדין שביתה קרקע הוא מצד האדם שקרקע שלו תשבות, וכאילו הוא שובת (עיי"ש באורך) וא"כ הכא דהקרקע אינו שלו לא חל עליו דין שביתה קרקע אבל בהלאו דעבודת האילן מצ"ע חל עליו (וכמו בהלאו דלא תזמור שנקרא עבודת קרקע משום דעביד לצמוחי פירא וכמו שנטוע בארץ הנה מצד זה אינו עובר על המ"ע כיון דהקרקע אינה שלו, אבל מצד הלאו דעבודת האילן ישנו) (והגם דמחובר לקרקע ה"ה כקרקע

(ונאמר שגם כאן שייך דין זה) וא"כ לכאורה שייך לומר המ"ע על האילן מצ"ע, אבל פשוט שא"א להיות הטפל חמור מן העיקר והיינו דבאופן כזה שעל גוף הקרקע אין עליו דין שביתה (כנ"ל) הרי אי אפשר לומר שמצד דין מחובר לקרקע יחול עליו דין שביתה ואכמ"ל). ועצ"ע.



הלכה ומנהג

האם קריאת התורה חייב להיות על פי הסדר, ומה הדין באם דילגו על עליה שלימה

הרב ברוך אבערלאנדער
אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

עובדה הוי באחד מבתי כנסת חב"ד במזרח אירופה שאחרי שקראו בשבת בפרשת השבוע מרביעי, דלגו על חמישי, ולמי שעלה אחריו המשיכו לקרוא מששי, והבחינו בזה רק אחרי שכבר בירך תחילה וסוף.

והיה שם צורבא מרבנן שאמר שחייבים לחזור ולקרוא למי שבא אחריו מחמישי עם ברכה תחילה וסוף, ואחרי זה שוב פעם מששי עם ברכה תחילה וסוף, כי הקריאה הראשונה מששי לא נחשבת כי זה לא נקרא על הסדר.

לאחרי שבת התקשר אלי השליח ושאל אותי האם כטוב עשה.

ואכתוב בזה הנראה בס"ד.

באם דילגו הש"ץ אפילו תיבה אחת חייב לחזור ולקרוא ג' פסוקים

תשובה. כתב אדה"ז בשו"ע שלו (סי' רפב ס"ב): "אם דילג הש"ץ אפילו תיבה אחת ואפילו אות אחת בקריאת שבת שחרית, צריך לחזור ולקרוא אותו פסוק שדילג בו עם עוד ב' פסוקים הסמוכים לו ולברך עליהם תחלה וסוף אם כבר בירך העולה ברכה אחרונה, ואף אם כבר סיימו הפרשה והפטירו והתפללו מוסף צריך הש"ץ או אחר לחזור ולקרוא הג' פסוקים שבהם הדלוג בצבור זה בברכה תחלה וסוף, כמו שנתבאר בס' קל"ז עיני שם כל פרטי דין זה". הרי לן שבאם דילגו וגמרו לקרוא את כל הפרשה,

מספיק לחזור ולקרוא שלושה פסוקים במקום שדילגו, ולא צריך להמשיך ולקרוא משם ועד סוף הפרשה כדי שלא יהיה כקורא למפרע.

כשחוזר להשלים "קורא ממנו ולהלן עד סוף הפרשה"

והנה נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' קמב ס"א): "קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו", וכתב ב'משנה ברורה' (סק"ב): "והיינו בין כשהוא עומד עדיין בפסוק זה ובין שכבר גמר הפרשה [=את כל העליה הזאת], ואפילו בדרך לאחריה נמי העולה אחריו חוזר לאותו פסוק וקורא ממנו ולהלן עד סוף הפרשה [=היינו עד סוף העליה הקודמת] ועוד שלשה פסוקים מפרשה שאחריה". ומדבריו יוצא שלא מספיק להשלים את הפסוק שבו טעה, אלא שצריך להמשיך לקרוא משם כל מה שקרא כבר עד סוף העליה ולהוסיף שלשה פסוקים בשביל העליה החדשה.

וב'שער הציון' ביאר (סק"ג) שדבר זה אינו מדינאי: "לרוחא דמילתא שלא יהא מינכר כל כך לעיני הצבור השינויים שעושין. אבל מדינא סגי אם יקרא הפסוק זה ושנים עמו וידלג עד סוף הפרשה, ויתחיל אחר כך להעולה מתחלת הפרשה שהקורא עומד עתה בה. ואפשר עוד, דאפילו פסוק אחד סגי, כיון שקורא אחר כך להעולה זה עוד פרשה". הרי מפורש שלא צריך לקרוא את כל פרשת השבוע על פי הסדר, אלא שעושים כן לרוחא דמילתא, "שלא יהא מינכר כל כך לעיני הצבור השינויים שעושין".

למה ל"לרוחא דמילתא שלא יהא מינכר כל כך לעיני הצבור השינויים שעושין"

אמנם לא ציון ב'שער הציון' מקור לחידושו זה. ויש לפרש שזה מיוסד על המובא בטור כאן בשם בעל המנהיג, שיש להיזהר מלתקן את הקורא "שלא להלבין פניו", וס"ל שבאם חוזר לפסוק שבו טעה וממשיך לקרוא לפי הסדר לא כל כך מבחינים שאר המתפללים.

וצ"ב הרי ודאי שהקהל מבחין שחוזרים וקוראים שוב מה שקראו כבר. ואולי י"ל שבאם יקראו רק פסוק אחד וידלגו עד לתחילת העליה שעומדים בו ידעו כולם שהקורא טעה באותו פסוק, משא"כ באם ממשיך לקרוא הכל לפי הסדר, לא יודעים הם למה חזרו וקראו מן הפסוק ההוא.

אבל אי משום הוא אפשר לומר גם סברא הפוכה, שבאם קורא רק את הפסוק שבו טעה ומדלג וממשיך לקרוא מתחילת העליה שעומדים בו ודאי יהיה חלק מן הקהל שלא יבחינו שקראו פסוק אחד מאמצע העליה הקודמת, משא"כ באם חוזר וקורא לפי הסדר כל מה שקראו כבר, בזה יבחינו כולם שטעו במשהו. וצ"ע.

ואולי במקרה שיש בזה משום טירחא דציבורא או טירחא של הבעל קורא, אז גם

לפי ה'משנה ברורה' עדיף להשלים רק את הפסוק שבו טעה וידלג וימשיך בעליה החדשה.

ועוד י"ל שמה שכתב "שלא יהא מינכר כל כך לעיני הצבור השינויים שעושיין" הכוונה שלא יהיה תמוה בעיני הקהל שקוראים ג' פסוקים או פסוק אחד מהעליה הקודמת ומדלגים לעליה החדשה, משא"כ בנדו"ד שדילגו על עליה שלימה, גם לפי שיטתו אין לקרוא שוב מששי, אלא לאחרי שהשלימו וגמרו לקרוא מחמישי בברכה תחילה וסוף, ימשיכו לקרוא משביעי.

והארכתי בסברות לכאן ולכאן, כיון שלא ברור כלל מהו היסוד ל"רוחא דמילתא" שחידש ה'משנה ברורה', והרי אדה"ז בדבריו שנעתקו לעיל, וכן בשאר פוסקים, לא מצינו שזיכירו את ה"רוחא דמילתא".

כשמדלגין יש להיזהר שלא לדלג מענין לענין

ובגוף דבריו מה שכתב ד"מדינא סגי אם יקרא הפסוק זה ושנים עמו וידלג עד סוף הפרשה" וימשיך לקרוא ממקום שעומד בו, יש להעיר על זה מההלכה שם (סי' קמד ס"א): "ואין מדלגין בתורה מפרשה זו לפרשה אחרת. והני מילי בשני ענינים, דחיישינן שמא תתבלבל דעת השומעים", ולפי זה יוצא דבאם העליה החדשה הוי ענין אחר, אז מדינא אסור לדלג לשם.

תבנא לדינא

בנידון דידן שדילג על העליה של חמישי ודאי שצריך לחזור ולקרוא אותו. אבל אינו צריך אחר כך לקרוא שוב מששי, אלא ממשיך משביעי. כך משמע מדברי אדה"ז ושאר פוסקים.

וכן כתב בפירוש ב'לבוש' (סי' קלז ס"ה): "...בשבת אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, שהרי תקנת חכמים היא שיקראו כל הפרשה בשבת זו... ואע"פ שבאופן זה תהיה הקריאה שלא כסדר, לית לן בה, שאין סדר לכל פרשיות התורה, שהתורה מגילה מגילה ניתנה ואין מוקדם ומאוחר בתורה".

והמהרש"ם ב'דעת תורה' (סי' קלה ס"ג) הביא שכן כתב ב'תוספות הרי"ד' (מגילה יז, א): "הקורא את המגלה למפרע לא יצא. נראה לי דוקא במגילה כדילפינן מקרא, אבל בתורה אם קרא אדם למפרע יצא".

ואפילו לפי ה'משנה ברורה' שחידש ד"לרוחא דמילתא" כדאי שימשיך לקרוא שוב ממקום שטעה, כדי "שלא יהא מינכר כל כך לעיני הצבור השינויים שעושיין", י"ל דבאם דילג על עליה שלימה כבר אינו מינכר כל כך, ומעתה סמכינן אעיקרא דדינא.



ההשתדלות אודות עירובין בועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר

הנ"ל

ההצעה הראשונה והמסקנא של אדמו"ר מוהרש"ב

ב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב (ח"ב עמ' תלח-תלט) כתב אדנ"ע ביום כ"ח טבת תרס"ט לבנו אדמו"ר מוהרי"צ:

"...בטח קבלת ידיעה פרטיות מהאסיפה דווארשא [אסיפת רבני פולין בווארשא שהתקיימה בר"ח כסלו]... ודעת הר"מ הי' שאנו צריכים להגיד דעתינו ולבלי להביט מה שבדעתם הם. וכן הי' בדבר ההצעה בענין שמירת שבת (והיינו לבטל חק שביתת יום הראשון) וענין עירובין (סעי' ט"ו ט"ז בהפראג), שרצו הפולנים לאחד ב' הבקשות, ואנחנו באסיפתינו [בחודש השון בליבאוויטש] החלטנו לבלי לבקש בדבר העירובין מפני הגרעון שיש בזה, שע"י היתר ההוצאה מוציא גם שירעם ומחסה א"ע [ואולי יש לתקן ולפענת: ומכסה את עצמו] בו וכה"ג ובד"כ משתכח עי"ז איסור ההוצאה מרשות לרשות בש"ק. ובפרט לאחד הבקשה הזאת עם ענין הש"ק שזה נוגע מאד בנפש אחינו ודאי לא יתכן, כאשר בד"כ אין לאחד החמור עם הקל שמא יתנו את הקל לבד. והר"מ יצא נגד זה בתוקף נגד דעת הרש"ל ופעל לכה"פ שהעמידו זה בשני דברים".

ובשולי הגליון העיר הרש"ב לוי: "לפועל רשם רבינו הצעה זו לקמן סי' רנו סעיף 25", ששם (עמ' תקיז) כתב אדנ"ע:

"(25) להתיר לעשות עירובין בכל עיר".

[וזה נעלם מהכותב בגליון א'רב עמ' 80, וכל דבריו שם צריכים תיקון.]

אמנם אינני יודע האם לפועל אכן דנו בענין העירובין, שהרי בספר 'רבינו חיים עוזר' ח"א (עמ' 215) העתיק מ'הד הזמן' (י"ט טבת עת"ר) את תוכנית הועידה, ושם אות י נזכרים כמה דברים אודות השבת, אבל לא ענין העירובין. וכן לא מופיע בדיווח מן האסיפה שנעתק שם (עמ' 585-885) מ'הד הזמן' (ו' ניסן). וראה עוד שם (עמ' 235 הערה 06) ש"הענינים שבהם ידונו נחלקו בין שתי המדינות, רוסיה ופולין", אמנם בשניהם לא נזכר בפירוש נושא העירובין בשביל טלטול בשבת.

ההתנכלויות של הצאר לעשיית עירובין בפולין

ככדי שנבין את הרקע לבקשה זו, כדאי להעתיק את סיכום הענין ממה שכתב הרב אברהם פרישמן בספרו 'ממעונות אריות' (ירושלים תשע"ט, עמ' ר-רד, רל) בפרק 'הגזירה על העירובין':

נושא שלמענו היתה שתדלנות רבה מצד צדיקי פולין, היה ענין הקמת העירובין בערי המדינה, וכפסק השולחן ערוך (או"ח סי' שסו סי"ג) מצוה לחזר אחר עירובי חצרות. ונודע בשם הבעל שם טוב זי"ע (בעש"ט עה"ת פר' יתרו אות י"ח) הרמז בפסוק (חבקוק ג, יב) ב'זעם' תצעד ארץ, 'זעם' ראשי תיבות: זביחה עירובין מקוה, שבזהירות בשלשה דברים הללו תצעד ותייסד הארץ. ואכן עמדו הצדיקים על המשמר לתיקון העירובין בכל העיירות, וכן נקבע בתקנות שע"י הגאון בעל החמדת שלמה אב"ד ווארשה יחד עם הרה"ק ר' יצחק מווארקי והשרף ממוגלניצא (נדפס בסוף ס' חמדת שלמה, אות ה): "באותן עיירות שאין שם עירובין יתעוררו הבעלי בתים בהתעוררות רב שיהיה להם עירובין בהכשר".

...ואכן בספרים נמצא הרבה על פעולות הצדיקים בזה, ובשו"ת 'להורות צ"ל: מאורות] נתן' מראב"ד קהילת ווארשה הג"ר נתן שפיגלגלס (סי' ה) מפורטות הפעולות שנעשו בזה בקהילת ווארשה, ומספר שם כמה שמח החידושי הרי"ם כשמצאו על מה לסמוך להתיר הטלטול שם בעיר (ועי' שו"ת הרי"ם או"ח סי' ג).

בימים אשר נכבשה מדינת פולין תחת שלטון ממשלת רוסיה, אחזה ממשלת הצאר נוהל של השתלטות על כל תחומי חיי אזרחיה, וממילא לא היה ניתן לעשות כל פעולה בשטח ציבורי כהקמת עמודי העירוב או להציב צורת הפתח ללא קבלת רישיון מהמושל, והופעלה אז שתדלנות מרובה למען השגת הרישיונות הנדרשים. כבר סמוך לשנת תק"צ נודע מפעולות רבני המדינה בנידון, שפנו ראשי הקהילות אל המושלים המחוזיים למען קבלת רישיון...

בעקבות דברי הדילטורין הללו כמעט ואפסו הסיכויים לקבל רישיון. עד אשר נכנס לעובי הקורה, הרה"ק ר' יצחק מווארקי... פעל הצדיק במאמצים לסידור הענין. במכתב ששיגר לפני המושל, הסביר בבהירות ובצחות הלשון, כי אין כל קשר בין חוטי העירוב לאמנות אפילות, ואין סיבה למניעתם, כאשר העין רואה אשר מעולם לא נגרמה מחמת העירוב שום הפרעת סדר אצל כלל האוכלוסיה. והדגיש כי מושג העירוב הינו דבר הכרחי לפי הדת היהודית, ואשר על כן כאשר בתקנון הממשלה ובחוקה שנחקקה בשנת תקע"ה ע"י הצאר אלכסנדר הראשון, נקבע מתן חופש דת לכל הדתות ללא יוצא מן הכלל, אינו מן היושר למנוע הדבר.

דבריו ופעליו עשו רושם, ואכן אושר ענין העירוב והוכנס לחוק. ומאז כל עת שהתעוררה התנגדות לדבר, הצטיידו היהודים בחוק זה אשר נחקק בזכות הרה"ק מווארקי, ושומרי שבת ידעו השקט ומנוחה. כן יש לראות בשו"ת [חידושי] מהרא"ך 'להג"ר אלעזר מפולטוסק (ח"א או"ח סי' שפב), בתשובה שכתב להג"ר בעריש מיזיליש משנת תרכ"ג, שמגולל פרטי השתדלותו למען תיקון העירוב בעירו, שהמושלים המקומיים בקשו להימנע מלתת רישיון, ואז "בא פתע פתאום, בלא השתדלות

החריצות, שאלה מאדון הדירקטור צ'ערקסקי, מה עם העירובין. ועל ידו הרחבתו בנפשי עוז וכו' והשגתי רשות מהגובערניע שיוכלו לעשות עירובין".

בחלוף הזמן השתנו פני הדברים. ראשית, מאז המרד הפולני הנכשל שבשנות התר"כ חוזקו נוהלי הדיכוי שעל ידי הממשל הרוסי לאזרחיו יחד עם חשדנות יתר לכל דבר המעורר חשש לשליטתו ולריבונותו. ומאוחר יותר, בשנת תרל"ח הודעה ביותר הגישה כלפי העירובין. היה זה אחרי אסון שאירע בעיר קאליש... ואחרי פניות חוזרות מרשעי העם הוטל איסור להציב סימני דת מובהקים בחוצות עיר.

בתחילה ניסו שתדלני היהודים בדרך מתן שוחד לממונים מטעם הממשלה, אך כאן לא הועיל הדבר, כיון שהצו הגיע מצד המושל הכללי של המדינה כולה, ואילו לא ניתנה גישה לשתדלני היהודים. לכך פנה הנפש חיה לר' מנדל דנציגר [בן אחיו של הרה"ק ר' פייבל מגריצה] בעל קשרים רחבים בקרב אנשי הממשל, וביקש את התערבותו.... הזדרו ר' מנדל ונסע להיפגש עמו, ובעצת הנפש חיה הסביר כי אין העירוב ענין דת, אלא לטובת האנושות [הומניטרי] היא, ולכך אין לחשוש מפניו לסכנה לאימפריה הרוסית. הוא הסביר, כי למרות שאסרה התורה את הטלטול בשבת, אך לצורך פיקוח נפש התירה. אמנם כיון שישנם עמי הארץ שאינם יודעים זאת, והם לא ימהרו לפעול להצלת הזולת בעת הסכנה, לכן תיקנו חכמים להציב עירוב כדי שיהא הכל כרשות אחת ולא ימנע האחד לעזור לזולתו בעת הצורך. דבריו התקבלו על לבו של המושל והסכים לבטל את הגזירה, וכך חזרה המנוחה לתקופה קצרה.

כעבור מספר שנים מהמאורע הנזכר, התעוררה שוב המלשינות, ואז החליטה הממשלה לאסור כליל הצבת חוטי העירוב בערים. ישבו אז גדולי וצדיקי הדור על המדוכה לחפש עצה ותקנה. עצה אחת הגיעה מצד הרה"ק ר' גרשון העניך מראדזין, שהיה ידוע כגאון ובעל מחדש נפלא. הוא הציע להציב תיבה סגורה בפתחי הערים ובתוכה להציב דלתות המוסתרות מעיני עוברים ושבים, ולזה לא תעכב הממשלה, כיון שניכר המאמץ להסתיר סימני הדת. אך רבים טענו שכאשר לא ניתן לסגרם מבלי רשות הממשלה, לא יתכן להתיר על ידיהם את הטלטול, ורבו הדעות לכאן ולכאן, וכאשר נגע הדבר לכלל המדינה היתה המבוכה רבה...

במכתב חידו"ת ששיגר האמרי אמת לאביו הרבי צירף שאלה זו. אמנם בתשובת השפת אמת לא ניכרת הכרעה ברורה, שכתב: "וע"ד הטלטול בעירכם למה זה תשאל ממני, בודאי בשעת הדחק יש לסמוך על המקילין". ומפלפל מעט בחלק ההלכתי, ומסיים: "אין לחדש חומרות בשעת הדחק, מיהו ודאי בעל נפש יחוש לעצמו". וממשמעות הלשון, כי למרות שנטה להחמיר לא רצה להכניס ראשו בדבר השנוי במחלוקת. למעשה חסידי גור קיבלו על עצמם להחמיר ולא לסמוך על הדלתות להתיר הטלטול, כאשר מעיד הג"ר משה פינחס, בנו של הגאון מקוטנא... ונדפס תשובתו בס' עני בן פחמא לאב"ד מאקובה (או"ח סי' כ)...

...האבני נזר... לאחר בירור מקיף הגיע למסקנא להתיר, אך הוסיף תנאי שלא יישאר בין הדלת לקורת התיבה ד' טפחים פנויים כדי שלא ייחשב תוכו של התיבה כרשות בפני עצמה. בתחילה לא חפץ היה לסמוך על דעתו גרידא מול הגדולים האוסרים, וביקש... לשאול את דעת הגאון ר' שניאור זלמן אב"ד דשם בעל התורת חסד. ואחרי שאף הוא התיר, קבע האבני נזר שיש לסמוך על הדבר ודחה חששותיהם של כל המעוררים [עי' אבנ"ז או"ח סי' ער-רפב]...

עד סוף ימיו שקד האבני נזר על תיקון חומות השבת ופעל למען העירובין. כאשר בשנת תרס"ח, הוזמנו גדולי העם היהודי ע"י ראשי ממשלת רוסיה להשתתף בוועידה [ראווינסקי קאמיסיע בלע"ז] בעיר המלוכה פטרבורג כדי "לברר השאלות הדתיות של האוכלוסייה היהודית ברוסיה ובפולין". והגאון ר' משה נחום ירושלמסקי אב"ד קיעליץ שעסק הרבה בהכנת הנושאים להעלות על שולחן הוועידה, פנה אל צדיקי הדור בבקשה שיורו לו מה הם הנושאים הנחוצים לחיזוק הדחת שיש להציע. העביר האבני נזר מספר הצעות נחוצות, למען החינוך ולמען היהודים המשרתים בצבא, ובין הנושאים ציין: "להניח לעשות תיקון ברחובות העיר שדרים יהודים נגד איסור הוצאה, ואם יהיה קשה לעשות צורת הפתח מפני עם הארץ, לכה"פ יניחו לעשות הדלתות שהיא רק כתיבה קטנה לפני פתח הבית במקצועות העיר"...

ואח"כ כשהוחלט לאסוף גדולי רבני המדינה יחד, טרח האבני נזר' לנסוע אל האסיפה, בה השתתפו האדמו"רים, האמרי אמת' מגור, הרש"ב מליובאוויטש, רבי מרדכי יוסף אלעזר מראדזין, וכן החפץ חיים, הג"ר חיים סלובייצ'יק, הג"ר דוד מקארלין, ועוד רבנים ידועים. באסיפה זו הגיעו יחד להחלטה איזה הם הדברים העיקריים שיש לדרוש מהממשלה, ובאיזה אופן לנהל הפגישה.

עד כאן מתוך הספר 'ממעונות אריות'.

הצאר התנכל לעירובין בכל מדינות מלכותו

מכל הנ"ל יוצא שמלכות רוסיה בראשות הצאר מנעה עשיית העירובין, והיו צריכים השתדלויות גדולות והתחכמויות בשביל עשיית עירובין.

וחשבתי שאולי הקשיים הללו היו רק מנת חלקם של היהודים בפולין, אבל לא בשאר שטחי המלוכה, אבל העירני הרב שמואל פולטמאן משו"ת 'בנין יהושע' להג"ר יהושע אלטר ווילדמאן (עמ' 61), שם נעתקה תשובה שכתב הרב וכו' אבד"ק סלאוויטא להרב הגאון ה"ר יוסף יוזפא שליט"א מבארריתשוב בקשר לעירוב בעיר אניפאליע: "...כי מחמת חוקי הקי[ר]"ה יראו לעמוד הדלת בחוץ...", הרי שהצאר הקשה על עשיית עירובין בכל מלכותו.

ובאם זה נכון זה אולי זה יסביר למה לא שמענו על עירובין בליובאוויטש ובעירות חסידיות אחרות (אם כי לא ראינו אינו ראיה).

וזה יכול להיות הסבר החילוק בין עמדת אדמו"רי פולין שרצו להשתדל אצל הצאר בעד העירוב ועמדת אדמו"ר מוהרש"ב, שכיון שלא היה עירוב ברוסיא במשך כל השנים, על כן סבר אדו"ע בהצעה הראשונה שלו שלא כדאי להשתדל בדבר חדש שהצאר לא הסכים לזה מעולם במדינת רוסיא.



בענין נט"י לנשיאת כפים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בפסקי תשובות סי' קכח ס"ק כ כתב (ללא מקורות), שנוטלים ידי הכהנים פעם אחת בלבד.

ומאידך בשלחן מנחם (או"ח) ח"ג עמ' קעו הערה ה, כתבה המערכת ש"נט"י לנ"כ הוא בג"פ רצופות".

שאלתי את העורך הרב יהודה שי' כהן, וענה לי: "כך ראיתי בבית חיינו (זכור לי במיוחד הרה"ח ר' שלמה הכהן שי' זרחי, ביום הכיפורים).

כעת שאלתי שוב את אחד מהכהנים בבית חיינו (הריי"צ שי' הכהן צמון) וג"כ אמר לי שנטילת ידים לנשיאת כפיים היא כמו נט"י לסעודה.

(ודרך אגב, מה שכתב בפסקי תשובות שם אודות נט"י לסירוגין, הוא במקרה שיצא לפני-כן מבית הכסא).



בענין הפסק בתפלה שו"ע אדה"ז

הת' מאיר יוסף יצחק הכהן כהן

תלמיד בישיבה

כתוב בשו"ע אדה"ז סי' צו¹: "נפל ספר לפניו על הארץ ואינו יכול לכון יפה מפני זה מותר להגביהו כשיסיים אותה ברכה שהוא עומד בה" ובסי' צו² כתב: "אם נשמט טליתו ממקומו יכול למשמש בו ולהחזירו אפילו נפל רובו

(1) הלכה ג'.

(2) הלכה ד'.

אבל נפל כולו אינו יכול לחזור ולהתעטף בו משום הפסק - וממשיך בסוגריים - (אלא א"כ שהוא טרוד על ידי זה ואינו יכול לכיון").

בפשטות מובן: שזה אותו ענין, בדיוק כמו שאם נפל ספר לפניו באמצע שמו"ע אם מפריע לו לכוונתו מותר להרים את הספר, כך אם נפל ממנו הטלית ומפריע לו לכוונתו מותר לו להגביהו, וכמו שמציין בהיתר של הטלית - "עיין במ"א סוף סי' צו", שזה מקור ההלכה לגבי הספר.

אבל א"כ לכאורה צריך ביאור: למה לגבי ספר שנפל כתב את ההיתר בפשטות, משא"כ לגבי הטלית כתב את ההיתר בסוגריים?

דהנה ידוע מה שכתב המהרי"ל³ אחי רבינו הזקן: "שמעתי מפי קדשו (דאדה"ז) פעמים רבות דכל ספק (בשו"ע) העמיד בתוך חצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו"

ולכאורה כאן מה הספר בדבר? בדיוק כמו שמותר להרים ספר כך מותר להרים טלית? (וכמו שמציין למ"א מקור ההלכה של הספר כנ"ל) ומה הסברא לחלק ביניהם?

בהשקפה ראשונה הי' נראה לומר שיש חילוק מהותי ביניהם: לגבי ספר לא כותב שמותר להרים אע"ג דהוי הפסק, שלכאורה לא נחשב מעשה הפסק באמצע שמו"ע, משא"כ בטלית שכותב במפורש דהוי הפסק, "אינו יכול לחזור ולהתעטף משום הפסק"⁴.

ואפשר לומר שזה מה שמסתפק אדה"ז: האם גם במקום הפסק בתפלה אומרים שאם מפריע לכוונתו מותר להפסיק.

אבל אם מעיינים בהלכה לפני כן⁵ מוצאים שגם לגבי ספר נחשב הפסק, דהנה כתב וז"ל: "מותר לאחוז סדור בידו בשעה שמתפלל שכיון שאוחזו לצורך התפלה אינו נטרד בשבילו, ומ"מ אם לא הי' בידו קודם שהתחיל לא יחזר אחריו בתפלה לטלו משום הפסק, אלא א"כ . . . וכל המתפלל מתוך הסדור יזהר שירשום תחלה כל המקומות שצריך להתפלל באותו תפלה ולא יחפש אחריהם בתוך התפלה כי יפסיק עי" זה ולא יוכל לכיון יפה"

והנה רואים: שגם לקיחת ספר באמצע התפלה נחשב הפסק, וזה שמותר ליטלו אם מוכן לפניו, זה חידוש כיון שזה לצורך התפלה.

וכן רואים במקור ההלכה - ברבינו יונה: "ובגמרא אמרינן . . . משום דסבר שיותר

(3) בספרו שארית יהודה חלק או"ח ס"ו.

(4) וראה בס"י סו סעיף יא': "שהעיתוף חשוב ג"כ הפסק בתפלה עצמה כמו שיתבאר בס"י צו".

(5) סעיף ב'.

(6) פ"ג דברכות (ט"ו ע"ב ד"ה ואסור).

טוב שיתפלל בגילוי הראש משיקח שום דבר בשעת התפלה, ולשני הפרושים הללו הי' נראה שאין ראוי לקח תפילות ושום דבר אחר משעה שיתחיל להתפלל, ואפשר שבתפלות כיון שהם לצורך התפלה אם הכינם מתחילה במקום שידוע אצלו שיהיו מוכנים מותר".

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה מסתפק לגבי הטלית אם מותר להרים באמצע שמו"ע ובמה שונה מספר שנפל לארץ?

ואולי אפשר לומר בזה שהרמת הטלית מהארץ דומה להרמת הספר, ובזה באמת מסתבר שמותר, אלא שהספק הוא שמלבד הרמת הטלית רוצה גם להתעטף בו, דהוי מעשה הפסק נוסף, במילים אחרות - מיסתפק האם בגלל הכוונה מותר לו לעשות שתי פעולות (א) הרמת הטלית (בדומה להרמת הספר) (ב) להתעטף בטלית.

אבל קצת קשה: דמדברי הרבינו יונה הנ"ל נראה שמושה בין הטלית לספר, וצ"ע בכל זה.

והנה השער הכולל⁷ הביא את דברי המהרי"ל ומוסיף ביאור "והיינו שכל המחודשים שלו שלא קדמוהו בעלי השו"ע הסגיר בחצאי עיגול"

ובפשטות הי' אפשר לומר גם כאן שמכיון שההיתר במ"א הי' רק לגבי הספר ולא לגבי שאר דברים החשיב כחידוש שלו ולכן שם בחצאי עיגול.

אבל קשה לומר כן כי (מלבד זה שכתב בקונטרס השולחן⁸ שזה פליטת הקולמוס מכמה טעמים והבנת המהרי"ל כפשוטם) בעניינינו שאע"ג שלא כתב המ"א במפורש לגבי הטלית לכאורה זה אותו ענין ולא נראה שזה כוונתו של השער הכולל בחידושים של אדה"ז עצמו⁹.

והנה כתב בקונטרס השולחן¹⁰ עוד כמה טעמים לחצאי עיגול בשו"ע אדה"ז וז"ל: "וראתי ליחד דיבורים על המאמרים המוסגרים אשר רבו מאוד בשו"ע רבינו ז"ל מה טיבם ועל מה נדפסו בסוגריים והגם שאחי רבינו מהרי"ל ז"ל בספרו שארית יהודה לסי' שסג כתב וז"ל: כמו ששמעתי מפי קדשו של רבינו ז"ל פעמים רבות דכל ספק העמיד בחצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו ואפשר שהי' על זה איזה קו"א עכ"ל וכ"כ הדברי נחמיה . . אבל רובם כמעט ככולם של כל המאמרים המוסגרים אין לישב בדרך זה כלל כמבואר לכל מעיין . . ואשר נתברר לי אחרי העיון הוא זה:

(7) בפרק א' בתחילתו.

(8) (לר' חיים נאה) מבוא ס"ח בהערות.

(9) ועיין לדוגמא בסי' מב בסעיף ד' ו' שמציין "כן משמע במ"א" ולא כתב בסוגריים אע"ג שלא כתב כן המ"א בפרוש אמנם מכיון שמשמע כך מדבריו הביא את זה בפשטות בלא סוגריים.

(10) מבוא ס"ח.

(א) חלק היותר גדול מן המוסגרים הם הוספות שהמעתיקים דלגו תיבה אחת או יותר ולפעמים דלגו שורות שלימות מהכתב יד והרבנים המגיהים תקנו והשלימו את החסר כפי שהבינו מדעת עצמם אשר בלי ההוספה אין קשר לדברי רבינו ז"ל הקודמים עם האחרונים ורשמו זה במוקף להורות שתיבות אלו הם הוספה .

(ב) חלק מן המוסגרים הם תיבות מיותרות שהמעתיקים טעו והוסיפו תיבה או יותר והמגיהים רשמו אותם בסוגריים בכדי לדלג עליהם לגמרי

(ג) כמה פעמים מוסגר טעמו ונימוקו של הדין כיון שאינו נוגע ישר אל עצם ההלכה

(ד) כל דבר שנשנה בדרך אגב ואין כאן מקומו העיקרי נרשם במוסגר

(ה) ויש הלכות במוסגר שהם הוספות ואינם תיקונים להשמטות המעתיק רק הוספות להלכה לשלימות הענין" ומוסיף כטעם נוסף את דברי המהרי"ל כנ"ל.

והנה השלוש טעמים הראשונים בפשטות לא נוגעים לענייננו, אבל אולי הי' אפשר לומר כהטעם הרבעי: "שכיון שנשנה דרך אגב לכן בא במוסגר".

אבל לכאורה א"א אפשר לומר כן כי אדרבה זה קשור לכללות הסימן, דהנה בסימן צז' מביא כל מיני דברים שאסור לעשות באמצע שמו"ע אלא א"כ טרוד עי"ז

כמו בהלכה ב' "הרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך לפיכך אסור לרוק לרצונו שלא מאונס אפילו עומד בתחנונים שלאחר התפלה, שכל זמן שלא פסע הרי עומד בפני המלך, אבל אם צריך לרוק מותר כדי שלא יצטער בתפילה ונמצא טרוד . . ואם אי אפשר לו לרוק כי אם לפניו מותר כדי שלא יטרד".

וכן בהלכה ג': "אם כנה עוקצתו ימשמש בבגדיו להסירה שלא תתבטל כוונתו . .

ואז ממשיך בהלכה ד' לגבי הטלית: אינו יכול לחזור ולהתעטף משום הפסק (אלא א"כ שהוא טרוד ע"י זה ואינו יכול לכוון)

וא"כ רואים שזה לא דרך אגב אלא אדרבה מתאים לתוכן הסי' עצמו.

גם הטעם החמישי לא נוגע כאן - "הוספת הלכה לשלימות הענין" כנ"ל זה כל תוכן הסי' ולא רק שלימות הענין.

אלא שנצטרך לומר כהטעם השישי כהמהרי"ל שזה מפני הספק בדבר, כנל בארוכה,

ועדיין צ"ע בזה.



אמירת פסוקי אל תירא גו' . . אך צדיקים גו' לאחר קידוש לבנה

הרב מרדכי מיינצברג
ביתר עילית, ארה"ק

א. בסיום "סדר קידוש לבנה" בסידור אדמו"ר הזקן, כתב לומר את תפלת "עלינו לשבח", וכן הוא בהרבה נוסחאות.

בספר "טעמי המנהגים" ענייני ראש חודש סתס"ג הביא מא"ר סקל"ב סק"ג בשם הכלבו, בטעם אמירת עלינו לשבח בסיום קידוש לבנה: 'משום שפני יהושע כפני לבנה, ועלינו תיקן יהושע כשכבש עיר יריחו'.

ובהערה לקונטרס אחרון לסתס"ד, הביא עוד טעם לזה: 'לרמז בזה שאין אנו מאותן שעובדין לצבא השמים רק לקיים מצות השם'.

בהוצאה החדשה של סידור תהלת ה', שיצא לאור ע"י הוצאת קה"ת באה"ק, בשנים האחרונות, הוסיפו לאחרי קדיש יתום שאחרי עלינו לשבח, את פסוקי 'אל תירא גו' עוצו עצה גו' ועד זקנה גו' אך צדיקים גו', שהובאו בסידור אדה"ז, לאחר תפילות שחרית מנחה וערבית.

וכן נדפס, במהדורה החדשה של מחזור השלם, שע"י הוצאה הנ"ל, בקידוש לבנה של מוצאי יום כיפור ובעוד מקומות.

ב. בשיחות י"ט כסלו וש"פ וישב כ"ף כסלו ה'תשד"מ (תורת מנחם התוועדיות תשד"מ ח"ב עמ' 679 ואילך) [מוגה]:

'בסיום התפלה (אחרי אמירת ג' הפסוקים אל תירא, עוצו עצה, ועד זקנה, שמסוגלים לפעול ביטול כל הגזירות) אמירת הפסוק " אך צדיקים גו' ", שגם זה הוא ענין כללי שנוגע לכללות התפלה, והרי מפסוק זה למדים ש"המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו שנאמר אך צדיקים יודו לשמן ישבו ישרים את פניך", היינו, שלאחרי התפלה - "יודו לשמן", צריך להיות "ישבו ישרים את פניך".'

ובהמשך השיחה מביא, את המקור לאמירת פסוק זה, וכן שהובא בריבוי סידורים כולל סידור אדה"ז, ומוסיף אודות גודל החשיבות, שכאו"א מישראל, ללא הבדל באיזה נוסח הוא מתפלל, יאמר פסוק זה לאחרי כל תפלה, ביחד עם אמירת "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך" בתחלת היום לפני התפלה, והסגולה שיש בזה בנוגע למצב העולם (ראה באריכות בהשיחה ובהערות).

ובהערה 13 שם, לגבי אמירת פסוקי אל תירא וגו':

'ראה אסתר רבה פ"ז יז קרוב לסופו: "ראה מרדכי שלשה תינוקות .. שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקיך, אמר לו אל תירא מפחד .. פתח השני ואמר .. עוצו עצה .. פתח השלישי ואמר ועד זקנה .. כיון ששמע מרדכי כך, שחק והי' שמח שמחה גדולה, אמר לו המן מה היא זאת השמחה .. אמר (מרדכי) על בשורות טובות שבשרוני שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת עלינו". היינו, שמרדכי הי' בטוח שהגזירה נתבטלה כבר, בכחם של "עוללים ויונקים" (כלשון הכתוב – תהלים ח, ג). וראה שער הכולל פ"א אות לו – שזהו המקור לאמירת פסוקים אלו בסוף התפלה.

וראה לקו"ש חכ"א עמ' 206 ואילך – הביאור דפסוקים אלו ושייכותם לביטול הגזירות כו'.

[בלקו"ש חכ"ה עמ' 373 ואילך, נדפסה שיחה זו בשינויים, וכפי שהוגהה ויצאה לאור בשעתו באידיש].

ועפ"ז, לכאורה, אין לזה שייכות לקידוש לבנה.

ג. והנה בלקו"ש חכ"ב עמ' 201 נדפס "סדר ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד" (ע"פ שיחת שק"מ החודש ניסן פ' החודש ה' תשמ"א), ושם בסעיף ה מביא את הסדר של ברכת החמה, ובסיום כתוב לומר עלינו. ובהערה 6 כתב 'סדר זה יסודו בסדר רבינו הזקן בקידוש לבנה'.

ובשיחות קודש תשמ"א ח"ג עמ' 24 ואילך בשיחה הנ"ל, מדבר הרבי באריכות, אודות סדר אמירת ברכת החמה, נוסח הברכה, הוספת מזמורי תהלים ומאחז"ל, עלינו וקדיש. וכן אודות אמירת שהחיינו, זמן הברכה, אמירתה ע"י נשים ועוד.

ובין הדברים אומר שם (תרגום מאידיש): 'כאשר מתבוננים קצת בענין של ברכת החמה תופסים מיד שזה דומה לברכת הלבנה ... ולכן מתאים וכדאי שגם סדר ברכת החמה יהי' מיוסד על סדר קידוש לבנה של אדה"ז'.

ובלקו"ש שם בעמ' 191 בשיחה לאחרי ברכת החמה (מוגה) בהערה, הביא את הסדר, איך שהי' בפועל, בעת ברכת החמה תשמ"א אצל הרבי, ובסוף ההערה: 'עלינו, ק"י. ולאחרי השיחה (ניגנו): אל תירא גו' עוצו עצה ותופר גו' ועד זקנה גו' אך צדיקים גו'.

וכן בסיום השיחה, שם עמ' 200: 'אח"כ ציווה שילדים וילדות יאמרו בקול רם הי"ב פסוקים ומאחז"ל. וכל הקהל (ובניגון): אל תירא גו', עוצו עצה ותופר גו' ועד זקנה גו' אך צדיקים גו'.

דהיינו שבעת ברכת החמה, אמרו גם את פסוקי 'אל תירא .. אך צדיקים'. וא"כ, אולי אפשר לומר בזה, ע"ד "בא ללמד ונמצא למד". שהרי סדר ברכת החמה מיוסד

על סדר קידוש לבנה של רבינו הזקן, וא"כ אפשר ללמוד גם לגבי קידוש לבנה מברכת החמה, לגבי הוספת פסוקים הנ"ל.

ד. אבל מאידך, פסוקים הנ"ל, לא נאמרו אז, מיד אחרי עלינו וקדיש, אלא בהפסק של שיחה וכמה ניגונים (ראה שם).

ולכאורה, גם לא נאמרו כחלק מהסדר של ברכת החמה, אלא כפי שמציין בהשיחה: 'לאחרי השיחה ניגנו אל תירא כו', 'וכל הקהל ובניגון אל תירא כו'. דהיינו, שבא להדגיש שזה נאמר כניגון ולא כחלק מהנוסח.

וכן משמע מהערה 104 שמציין לאסתר רבה שהובא לעיל, ולסט"ז בשיחה אשר שם מדובר שע"י צבאות השם מתקיים "להשבית אויב ומתנקם". דהיינו שאמירת הפסוקים האלו באותו מעמד, נועדו לבטל גזירות וכו'.

ה. וראה בשיחות קודש שם (תרגום מאידיש): 'ידוע אשר כללות השיטה של אדה"ז בסידורו בנוגע לנוסח סדר התפלה מיוסד על הפסוק בקהלת (ה, א) "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים" שנוסח התפלה יהי' מה שיותר בקיצור'.

ובהמשך הדברים, שאין זה סותר למה שסידורו הוא ע"פ קבלה.

וא"כ, לכאורה, הרי לא נכון, להוסיף בנוסח התפלה, פסוקים וכו' שאדה"ז לא כתבם בפירוש.



מקום הנחת עירוב תחומין

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

כתב אדה"ז בסדורו, בסדר עירוב תחומין: "ניח מזון שתי סעודות . . וקונה שביתה כאילו שם ביתו, ויכול להלך משם אלפים אמה לכל רוח שירצה והעירוב יהיה בתוך אלפים מביתו...".

לאחרונה העיר לי הרז"א שי' קאנטאר, שליח בקליפורני', על החידוש הגדול שבלשון זה. כי מנהג העולם להניח העירוב בתוך אלפיים אמה מקצה העיר. ועל סמך זה נוהגים לצעוד בשבת מרחק רב מביתו עד קצה היישוב, ומשם קרוב לאלפיים אמה עד העירוב, ומשם עוד אלפיים אמה. וזכור לי מזמן שלמדתי בישיבת ת"ת בכפר חב"ד, שכן היינו נוהגים - לצורך 'תהלוכה' לכפרים הסמוכים.

אבל לשון אדה"ז הוא שהעירוב צ"ל בתוך אלפיים מביתו.

ואל תשיבני כי הכוונה ב'ביתו' היינו למקום יישובו. כי הרי הסדור ערכו אדה"ז באופן שיהי' שווה לכל נפש, כידוע. ולדעת האיש הפשוט, "מביתו" היינו "מביתו" בלי פשט'לאך ולומדות.

(וכבר העיר על זה הר"א הבר בקובץ 'הערות וביאורים' גליון תתקנ).

ועל פי זה נלע"ד שיש לתקן הנכתב ב'סדור תהלת ה' המוערת' (Annotated Edition), שבע' 330 באה ההוראה להניח העירוב תחומין בתוך אלפיים אמה מקצה העיר. אודה וגם איבוש כי בשעה שעברתי על הטייטא (לפני כעשרים שנה) לא עלה על לבי שיש בזה שיבוש לדברי המקור, וטעות לעולם חוזרת.

בכדי שלא להשאיר הרושם שבאתי כאן להעמיס דברים מעבר לכוונתם האמיתית, אבאר בזה את הנושא בקצרה:

הרעיון של עירוב תחומין הוא שאנו מחשבים מקום הנחת מאכלו כאילו הוא מקום שביתתו, ועי"ז יש לו ללכת אלפיים אמה ממקום מאכלו.

אז נשאלת השאלה: מי שביתו רחוקה אלף אמה מקצה העיר, אם יניח עירובו סמוך לאלפיים מקצה עיר, הרי הוא נמצא במרחק ג' אלפים אמה ממקום שביתתו? על זה מתרץ רש"י (עירובין לח ב) שחכמים נתנו לעיר שהוא לן בה כאילו הוא ד' אמות, ע"כ. נמצא שיש לו כאילו שתי מקומות שביתה: המציאותי וההלכתי. כדברי רש"י כן פסק הרמ"א באו"ח סי' תח.

בדרך זה יש שתי הקלות: א) גם מי שביתו רחוקה מקצה העיר יכול להניח עירוב תחומין, ובמשל הנ"ל – יצעוד בשבת ה' אלפים אמה מביתו עד יעדו; ב) כשחוזר מיעדו לכיוון ביתו, יכול ללכת כאלפיים אמה מעירובו עד עירו, ואז נחשבת כל עירו כד' אמות, ויכול ללכת עוד מקצה העיר עד ביתו.

שאר הראשונים לא הביאו כלל זאת ההקלה שהעיר שהוא לן בה נחשבת כד' אמות. וכוותיהו דעת השו"ע (שם).

על השאלה אם מי שגר רחוק מקצה העיר ליהנות מעירוב תחומין, יש לומר: כן. והיינו לפי שלכו"ע – [מי שלא הניח עירוב תחומין] רשאי ללכת בכל העיר ומחוצה לו אלפיים אמה. א"כ אין מניעה שיניח העירוב סמוך לאלפיים מקצה עירו. ובשבת רשאי לצעוד בכל עירו מביתו עד עירובו, ומשם והלאה עוד אלפיים אמה. אבל בחזרתו מעירובו לעירו, לא יוכל לצעוד יותר מאלפיים אמה. נמצא שלא יוכל לחזור עד ביתו, ויאלץ להישאר עד מוצאי שבת בבית שבקצה העיר. כן פירש המגן אברהם שם.

אך יש מהראשונים הסובר שמי שביתו רחוק מקצה העיר, לא יועיל לו עירובו המרוחק כאלפיים מקצה העיר. כי בשבתו בביתו בכניסת השבת הוא נמצא עתה

רחוק יותר מאלפיים ממקום שבינתו ההלכתית, ויש לו דין מי שיצא מחוץ לתחום, שאסור לו לזוז מד' אמותיו. כן הוא דעת הראב"ן, כפי שהביאו האלי' רבה לאו"ח שם בסק"ה.

נחזור עתה להוראת אדה"ז להניח העירוב "בתוך אלפיים מביתו". שי"ל דהיינו משום שאם יניחנו רחוק מזה לא יוכל לחזור שבעיר. או שחשש לדעת הראב"ן הנ"ל, שאם יניח העירוב מחוץ לעיר בריחוק של יותר מאלפיים אמה מביתו, לא יוכל לזוז ממקומו כלל.

עוד העירני הרב השליח הנ"ל מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע ('התוועדויות' תשמ"ב ח"א ע' 318) אודות עיר גדולה מהלך ג' יום ויותר שהיא נחשבת כד' אמות, "וכאשר מניח (בערב שבת) את העירוב לסוף אלפיים אמה מחוץ לעיר, הנה גם כאשר נמצא בריחוק רב ביותר ממקום העירוב (כי הוא נמצא בקצה העיר, והעיר גדולה ביותר) - אמרינן ש'שם הוא נמצא', במקום העירוב". והיינו או כדעת הרמ"א הנ"ל או כהמגן אברהם, אבל לא כהאלי' רבה לפי הראב"ן.

אפרש שיחתי בזה קדם רבנן ותלמידיהון, אולי ידוע למאן דהו למה נהגו להקל בדין זה שלא כדברי אדה"ז בסדורו.



פשוטו של מקרא

וישב במערה - באיזו מערה

הת' מנחם מענדל טייטלבוים
תלמיד בישיבת תורת"ל המרכזית

בפ' וירא (יט, ל) כתיב "ויעל לוט מצוער וישב בהר ושתי בנותיו עמו כי ירא לשבת בצוער וישב במערה הוא ושתי בנותיו", ואות ב' בתיבת "במערה" פתוחה, שהוא כמו שהיה נכתב "בהמערה", בה"א הידיעה. ונשאלת השאלה: על איזה מערה מדובר? (ואמאי לא פירש"י בזה?)

והנה שמעתי אומרים ע"פ הנ"ל שלוט ובנותיו היו במערת המכפלה, שהוא מערה ידועה.

אך קשה לומר כן, היות ומערת המכפלה היה בשדה עפרון ולא בהר, והעיקר: הכתוב מודיע לנו אודות מערת המכפלה בפ' חיי שרה, ואין ה"א הידיעה נופלת עליה.

וראיתי להרד"ק שכתב "וישב בהר: הוא ההר שאמר לו המלאך ההרה המלט פן תספה. וישב במערה: מערה שהיתה בהר". ונראה שבא לתרץ שאלה הנ"ל, ומפרש שהכוונה הוא "וישב בהרה" שאמר לו המלאך "וישב בהמערה" שבהר ההיא. וכמ"ש רש"י (ח"ש כד, כז) "כל בי"ת ולמ"ד וה"א המשמשים בראש התבה ונקודים בפתח, מדברים בדבר הפשוט שנוכר כבר במקום אחר, או שהוא מבורר וניכר באיזו הוא מדבר", דכאן הוי כאופן הב'.



הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה

הרב שלום דובער ז"ל נאָטיק

כעין מבוא

הנני מדפיס בזה את הערות אאמו"ר לפירוש רש"י על התורה.

חלק (גדול) מהערות דלהלן כבר נדפסו בחוברת "פיטטיא דאורייתא" שי"ל לקראת יום הבהיר י"א ניסן ה'תנש"א, אלא שבמשך עשר השנים הבאות (עד קרוב לפטירת אאמו"ר ז"ל, לפני עשרים שנה, בצום גדלי' – יהפך לששון ולשמחה – ה'תשס"ב), הוסיף עליהם כהנה וכהנה, וכן תיקן את הנדפס מכבר.

* * *

בשנת ה'תשד"מ, כאשר יצאו לאור הערותיו בפירוש רש"י (ובשו"ע אדה"ז) בקובץ "הערות וביאורים" זכה אאמו"ר ז"ל לקבל מענה קדשו של כ"ק אדמו"ר, וז"ל:

נת' ות"ח.

(בטח, כרגיל בכיו"ב,

1) שקו"ט בהתוכן עכ"פ עם עוד אחד,

2) חיפש במפרשים על אתר.

עכ"פ לדוגמא הער' הא', שפ"ח ועוד).

[כ"ק אדמו"ר מתייחס כאן להערת המחבר הראשונה שבקובץ הנ"ל, וז"ל:

ב, יד: כוש ואשור עדיין לא היו, וכתב המקרא ע"ש העתיד.

צ"ע, מדוע לא הזכיר גם "חווילה" (בפסוק יא), שג"כ לא הי' עדיין, שהוא מבני שם (נח י, כט). – שקושיא זו כבר הק' בשפ"ח (ועוד) ותירצה].

לאור מענה כ"ק אדמו"ר הנ"ל, הנה בעריכה שלפנינו הי' למראה עיני העורך

חומש "אוצר מפרשי רש"י" (מפעל תורת מפורשת - ירושלים, תשנ"ב), שבו נדפסו י"א מפרשי רש"י (רא"ם, גו"א, לבוש, שפ"ח, ספר הזכרון, יריעות שלמה, הואיל משה (באר התורה, באר היטב), צדה לדרך, נחלת יעקב, משכיל לדוד ובאר בשדה), וכן הספרים דבק טוב, מנחת יהודה, דברי דוד, ועוד, וצויין אליהם בשוה"ג.

וכמובן שצויין בשוה"ג לתורת כ"ק אדמו"ר (ליקוטי שיחות, תורת מנחם - התועודויות, ועוד) - עד כמה שיכל למצוא ע"י החיפוש ב"אוצר החכמה" (גירסא 12) וכו'.

כמו כן צויין (עד כמה שאפשר, ע"פ "אוצר החכמה" הנ"ל) לקובצי "הערות וביאורים" (אהלי תורה) וקובצי "הערות התמימים ואנ"ש" וכו' - בהם דנו בדברים שבערות שלפנינו.

* * *

כדאי לציין, שבבית אאמו"ר ז"ל (עכ"פ ברוב השנים שבהם כתב את הערותיו), היו רק החומשים הפשוטים שהיו מצויים בבתים רגילים בשנים ההם, שבהם נדפסו רק ה"עיקר שפתי חכמים" (ואפילו בחומש עברי-טייטש עם ק"כ פירושים נדפסו רק ה"עיקר שפתי חכמים!"), ולכן, למרות שבכו"כ מקומות הנה הדברים אודותם כתב אאמו"ר ז"ל כבר העיר עליהם ה"שפתי חכמים", אבל כיון שלא נעתקו דברי השפ"ח ב"עיקר שפתי חכמים" - לכן לא ראה זאת אאמו"ר ז"ל ולא ציין זאת בהערותיו!

[ובמקומות שבהם ציין אאמו"ר ז"ל את הרמב"ן, הרא"ם ועוד מפרשים - הנה ראה אאמו"ר ז"ל פירושים אלו כשהי' מגיע בשבתות וכיו"ב לשיבת תות"ל ברינא שבצרפת, שבהם הי' מצוי הן החומשים "מקראות גדולות" והן ה"הסעט" המפורסם שבו נדפסו ארבעה פרשני רש"י המפורסמים (רא"ם, גו"א, לבוש האורה ושפ"ח)].

* * *

עפ"י רוב נרשמו הערות אאמו"ר ז"ל בקיצור גדול, ולפעמים צריך לעיין במקור שעליו קאי ההערה כדי להבין אותה.

ההערות שלפנינו עברו עריכה קלה ע"י המו"ל (כמו שנעשה גם בחוברת הנ"ל).

* * *

בגליון זה מתפרסמות ההערות לפרשיות חיי שרה-תולדות, ואי"ה בגליונות הבאים יתפרסמו הערותיו לפרשיות הבאות.

* * *

ב"הקדמת המחבר" לחוברת הנ"ל כתב אאמו"ר ז"ל:

"כל ההערות הנ"ל הם בבחינת 'פרוץ', היינו שאלות בלא תשובות, 'מרובה על העומד' לפי עניות דעתי.

ובזה הנני מבקש את המעיינים שיחיו, להעיר על דברי, לגדור את הפרוץ ואפילו לפרוץ את העומד, וכמובן – להודיעני, ואהי' אסיר תודה להם".

בקשה זו של אאמו"ר ז"ל בתקפה עומדת – כיון שבדעתי להו"ל את החוברת הנ"ל בהוצאה חדשה.

צבי הירש נאָטיק

hirshelnotik@gmail.com

חיי שרה

כג, ב. בקרית ארבע: על שם ארבע ענקים שהיו שם . . דבר אחר, על שם ארבע זוגות שנקברו שם איש ואשתו וכו'.

מה שהוצרך רש"י לשני טעמים על שם "קרית ארבע", עיין בשפתי חכמים עה"פ.

ויש לומר עוד טעם. כי לטעם הא', "על שם ארבע ענקים", יש לשאול, הלא חברון כבר נזכרה בפ' לך לך (יג, יח), ולא נקראת "קרית ארבע". [אף שיש לומר, ששם זה ניתן לה בינתיים (שהרי עברו מאז יותר משבעים שנה)]. ולכן הוצרך רש"י לפרש פירושו השני.

ולפירוש השני, שנקראת קרית ארבע "על שם ארבע זוגות", צריכים לומר, שנקראה "קרית ארבע" לא בזמן המדובר כאן, היינו קבורת שרה, אלא בזמן שנכתבה התורה, שאז כבר היו שם ארבע זוגות. אמנם ע"פ פשוט, לכאורה, השם קרית ארבע הי' לה כבר אז¹, בעת קבורת שרה. ולכן הוצרך רש"י לכתוב פירושו הראשון.

כד, י. וכל טוב אדוניו בידו: שטר מתנה כתב ליצחק כו'.

עיין שפתי חכמים.

ולי נראה, דמכיון שכתוב "מגמלי אדוניו" – הפירוש הוא "מגמלי" ולא כל גמלי אדוניו, וא"כ הלא לא הי' "כל טוב אדוניו", ולזה כתב רש"י: "שטר מתנה וכו"².

1) להעיר מלקו"ש ח"ה ע' 106: "ביי 'ותמת שרה בקרית ארבע' וואו דער פסוק באצייכנט די שטאָט מיטן נאָמען 'קרית ארבע', און בפסוק קען זיין אויך על שם העתיד", ובהע' 7 שם מציין: "ראה רש"י בראשית ב, יד: וכתב המקרא ע"ש העתיד. ולפני זה בפרש"י (ב, ג)".

וביפ"ת לב"ר פרשתינו עה"פ (פנ"ח, ד): "מדכתיב (יהושע יד, טו) 'ושם חברון לפני קרית ארבע' משמע דעד שלא נקראת חברון נקראת קרית ארבע".

2) וברא"ם (הובא בקיצור בשפ"ח) עה"פ: "דאל"כ מאי וכל טוב אדוניו בידו . . שלא יתכן לומר

כד, לא. פניתי הבית: מעבודת אלילים.

עיין שפתי חכמים עה"פ³.

ועוד יש לומר⁴, שהרי רבקה אמרה (בפסוק כ"ה) "גם מקום ללון", ואם היו צריכים לפנות, אין זה שיש מקום. ולכן כתב רש"י "פניתי הבית מעבודת אלילים".

כד, לט. אֶלִי לא תלך האשה: אֶלִי כתיב כו'.

יש לומר בזה, דהנה בפ' ויחי (ג, טו) כתב רש"י "ויש אולי לשון בקשה", ומביא ראיות מפסוקים, ומובן שמתפרש לפי הענין. ומכיון שבכאן אפשר לפרש ג"כ לשון בקשה, ונכתב חסר, לכן מפרשו רש"י בלשון בקשה, היינו, הלואי שלא תלך, ואז יפנה אברהם אלי.

כד, סב. יושב בארץ הנגב: קרוב לאותו באר, שנאמר (וירא כ, א) ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור כו'.

צריך עיון, דפסוק זה נאמר אחר הפיכת סדום, ואחר זה (שם כא, לד) נאמר "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים", ופי' רש"י שהיו "מרובים על של חברון" שנה אחת, "בחברון עשה כ"ה שנה וכאן כ"ו", ו"מיד יצא משם וחזר לחברון", וזה הי' ט"ז שנה קודם שנשא יצחק את רבקה⁵.

כה, ה. ויתן אברהם וגו': א"ר נחמי', ברכת דייתיקי נתן לו, שאמר לו הקב"ה לאברהם והי' ברכה, הברכות מסורות בידך לברך את מי שתרצה, ואברהם מסרן ליצחק.

כתב השפתי חכמים, דהוכחתו של רש"י הוא, משום דקשה לי' לרש"י והלא כבר נתן כל אשר לו ליצחק⁶.

שנתן [כל] ממונו ברשותו של אליעזר" (וראה יפ"ת הארוך לב"ר פנ"ט, יא). ועד"ו במשכיל לדוד עה"פ: "דאל"כ א"א שכל טוב אדוניו ממש הי' מביא בידו וכו'". ובשיחת ש"פ ח"ש ה'תש"ל (ע' יג - שיחות קודש ע' 205. תו"מ חנ"ח ס"ע 285 ואילך): "ס'לייגט זיך ניט צו זאָגן, אַז 'כל טוב אדוניו' איז געווען 'בידו' פון אליעזר, איז אויף דעם רש"י מפרש, אַז דאָ מיינט מען אַ 'שטר מתנה' וואָס אברהם האָט געשריבן צו יצחק אויף אַלץ וואָס ער האָט".

והרב ו.ר. בהעו"ב אה"ת גליון מד (תא), מטו"מ התשמ"ז (ע' לב) כתב, ש"אולי אפשר לומר שהכ- רחו של רש"י... הוא ממ"ש ויכל (טוב אדוניו בידו), ולא כתיב 'ומכל' או 'ומטוב'".

(3) והוא מרא"ם עה"פ. וראה גם יפ"ת הארוך לב"ר פרשתינו עה"פ (פ"ס, ז).

(4) ראה גו"א ורא"ם עה"פ. יפ"ת הנ"ל שם.

(5) ראה לקו"ש חט"ו ע' 175 בשוה"ג להערה 20.

(6) ומקורו מרא"ם עה"פ, וז"ל: "דאם לא כן מאי ויתן, כבר נתנם לו מזמן ששלח אליעזר לחנן כד-

כתיב (לעיל כד, לו) ויתן לו את כל אשר לו". וראה מש"כ ע"ז ביפ"ת דלהלן עה"פ 8.

ועיין בשפ"ח בפירוש דברי רש"י עה"פ (לעיל כד, י) "וכל טוב אדוניו בידו: שטר מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו כו", שכתב, וז"ל: ואין להקשות והא כתיב ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, דמשמע דעד השתא לא נתן לו שטר מתנה ליצחק, דכבר פירש רש"י כו' ברכת דייתיקי כו'. ועוד י"ל⁸, שהנכסים אשר קנה לאחר שנתן המתנה ליצחק באותן עשר שנים לאחר מיתת שרה, אותן נכסים נתן לו קודם מותו, עכ"ל.

ולפי זה צ"ע מנא לי' לרש"י לפרש כאן (ע"פ פשוטו של מקרא) ברכת דייתיקי כו', והרי אפשר לפרש (כתירוצו השני של השפ"ח), שנתן לו כאן מה שקנה לאחר שנתן המתנה ליצחק, שלא הי' יכול להקנות לו אז מה שלא הי' לו עדיין.

במדרש רבה (ב"ר פנ"ט, יא) עה"פ וכל טוב אדוניו בידו (במד"ר עם הענפים הוא בפסקא ט"ו): ר' חלבו אמר זו דיאתיקי. ובעץ יוסף שם (בשם נזה"ק) כתב, וז"ל: היינו כפירוש רש"י בחומש שטר מתנה כתב לו . . ומ"מ⁹ לא הקנה לו אלא מהיום ולאחר מיתתו¹⁰, ולכן הי' בידו עוד רשות ליתן מתנות לבני הפילגשים¹¹, עכ"ל. אבל רש"י לא פירש כן.

בב"ר עה"פ כאן (פס"א, ו): רבי יהודה ורבי נחמי' ורבנן, רבי יהודה אמר בכורה, רבי נחמי' אמר ברכה, ורבנן אמרי קבורה ודאתיקו. ולכאורה, ר"נ שבמדרש הוא ר' נחמי' שרש"י כתב בשמו הברכות נתונות בידך כו'. ובדב"ר (פי"א, א): ר' נחמי' אמר ברכה נתן לו, כענין שנאמר ויתן לך האלקים.

7 ברא"ם (מקורו של השפ"ח): "דמשמע דעד ההיא שעתא לא נתנם לו". ובפירושו לעיל כד, לו: "שמויתן לו את כל אשר לו לא משמע אלא שנתן ליצחק בנו כל נכסיו במתנה לא שנתן שטר המתנה בידו של אליעזר".

8 וראה גם נחלת יעקב עה"פ, וז"ל: "ול"נ לתרץ [את קושיית הרא"ם על הרמב"ן], שאין אדם מקנה בדבר שלא בא לעולם, ולכן בזה השטר לא קנה רק הנכסים שהיו לו בשעת המתנה ולא הנכסים שקנה לאחר מכאן וכו", עכ"ל. וביפ"ת הארוך לב"ר פרשתינו עה"פ (פנ"ט, יא סד"ה זו דייתיקי הא') בביאור דברי הרא"ם הנ"ל הע' 6 כתב, וז"ל: "מה שנתן את כל אשר לו ליצחק אחר כך, היינו מה שקנה אחר המתנה הא', כי בפעם הא' לא יכול להקנות לו רק מה שבידו אך לא מה שעתיד לבוא, כי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", עכ"ל. וכ"כ בביאורו לב"ר (פס"א, ו) עה"פ "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק", בביאור דברי הרא"ם הנ"ל, וז"ל: "ואין זה מספיק, כי אולי מה שקנה מאז עד עתה חזר ונתן לו, כי מתחילה אי אפשר לתת אלא מה שבידו, דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם".

9 בנזה"ק כאן: "ומ"מ לא יצא אברהם נקי מנכסיו בחייו, שלא הקנה...".

10 בנזה"ק כאן: "להיות המתנה חל סמוך למותו, ולכן...".

11 בנזה"ק כאן: "שאינו לו אלא מה ששייר אביו, ולכן כתב תו מקמי מיתת אברהם ויתן [אברהם] את כל אשר לו ליצחק, להורות שמתנה זו לא יצא מכח אל הפועל אלא סמוך למותו, וכדפרישית".

ודוחק לומר¹² שאברהם נתן ליצחק את כל אשר לו בתורת מתנת שכיב מרע¹³ (הגם שלכאורה הי' אז אברהם בריא?¹⁴), שהרי שם כתב רש"י "מתנה" ("שטר מתנה כתב ליצחק כו"), ודוקא כאן כתב רש"י "דייתיקי" ("ברכת דייתיקי נתן לו"),¹⁵ שהוא מתנת שכיב מרע¹⁶.

וגם דוחק לומר שקנה משום שמצוה לקיים דברי המת (גיטין יד, ב. וש"נ), דלכאורה זה נתחדש אחר מתן תורה.

תולדות

כה, כא. ויעתר לו (ד"ה זה השני): לו ולא לה כו'.

וכתב על זה בשפתי חכמים: דקשה לרש"י ויעתר להם מיבעי לי', דהא שניהם התפללו¹⁷. ומתרץ, לו ולא לה וכו'.

ויש לומר באופן אחר: להלן בכתוב נאמר "כי עקרה היא", אבל יצחק לא הי' עקר¹⁸. וכבר כתב רש"י לעיל (וירא כא, יז) ש"יפה תפלת החולה מתפלת אחרים עליו והיא קודמת להתקבל". ולכן קשה לי' לרש"י כאן, למה נאמר "לו" ולא "לה".

12 אינו ברור לי אם כוונת אאמ"ר לפרש כן מ"ש רש"י "שטר מתנה כתב ליצחק כו", או מ"ש רש"י בפרשתינו "ברכת דייתיקי נתן לו וכו".

13 ראה יפ"ת הארוך הנ"ל הע' 8 עה"פ "וכל טוב אדוניו בידו": "דאין לומר שהמתנה הראשונה היתה מחיים ולאחר מיתה, ולמאן דאמר שהיא כמתנת ש"מ לחזור בה כשירצה, דאם כן לא אהני מידי בדייתיקי שנתן לאליעזר כי יאמרו שיחזור בו".

14 ראה רא"ם בפירושו דברי רש"י עה"פ "שטר מתנה כתב ליצחק וכו": "שהרי במתנת בריא אין המקבל זוכה בה אלא בכסף או בשטר או בחזקה...". וראה גם יפ"ת הארוך הנ"ל הע' 8 עה"פ "וכל טוב אדוניו בידו" ד"ה זו דייתיקו הב': "דלא אמרינן (ב"ב קלג, ב) לא תיהוי באעבורי אחסנתא אלא בשכיב מרע...". וביפ"ת הקצר כאן: "כי זה נאמר רק בשכיב מרע ולא בבריא".

15 אבל להעיר מנחלת יעקב עה"פ: "ולא רצה לפ' ברכה כפשוטה בלא דאתיקי, דהל"ל ויברך, ומדכתב ויתן משמע מתנה ולא ברכה".

16 ב"ב קלה, ב ובפרש"י שם. ועוד.

17 כמ"ש רש"י לפני"ו בדה' לנוכח אשתו: "זה עומד בזוית זו ומפלל וזו עומדת בזוית זו ומתפללת". ומקורו מב"ר פרשתינו פס"ג, ה. וראה גם יבמות סד, א ובחז"א ג מהרש"א שם סד"ה על אשתו. וברא"ם כאן: "בשלהי הבא על יבמתו (יבמות שם), דאם לא כן להם מבעי לי' כיון ששניהם היו מתפללים".

18 ראה בעה"ט עה"פ: "'הוא' כתיב, לומר לך שאף הוא הי' עקר. ואית דדריש המקרא לומר היא ולא הוא, דהא כתיב כי ביצחק יקרא לך זרע אלמא לאו עקר הי'". ובוהר פרשתינו (ח"א קלז, ב): "יצחק צלי על אתתי' בגין דהא איהו הוה ידע דלאו איהו עקר אלא אתתי'". וראה יבמות שם ובחז"א ג מהרש"א שם ד"ה על אשתו (ומביא מרא"ם כאן). נחלת יעקב ובאר בשדה כאן. וראה שיחת ש"פ תולדות ה'תשמ"ח (תו"מ ה'תשמ"ח ח"א ע' 516). העו"ב אה"ת גלין י (תיט), פ' ויצא ה'תשמ"ח (ע' ח ואילך).

[דרך אגב: דברי השפתי חכמים צריכים עיון, כי רש"י דייק בלשונו לכתוב "לו ולא לה", ולא כתב "ולא להם"¹⁹].

כה, ויקראו שמו עשו: הכל קראו לו כן כו'.

אולי הוכרח רש"י לפרש כן, כי בפסוק שלאח"ז (כה, נו) כתיב "ויקרא שמו יעקב", לשון יחיד, ולכן בכאן דכתיב "ויקראו שמו עשו", לשון רבים, פירש רש"י: הכל קראו לו כן כו'. וגבי יעקב פירש רש"י: הקדוש ברוך הוא, היינו שהקב"ה קרא שמו יעקב²⁰.

[ובמוסגר בפירש"י שם כתב²¹: ס"א, אמר, אתם קריתון לבכורכם שם כו', עכ"ל, היינו, אשר "ויקראו שמו עשו" פירושו²² שאביו ואמו קראו לו כן²³.

ולפי זה קשה, מדוע גבי יעקב נאמר לשון יחיד ("ויקרא שמו יעקב")? ולכן פירש רש"י, שהקב"ה קרא לו יעקב].

כז, ב. לא ידעתי יום מותי: שמא לפרק אמי שמא לפרק אבא.

כי לפי פשוטו אינו מובן מה שאומר "לא ידעתי יום מותי", שהרי שום אדם אינו יודע יום מותו²⁴.

כז, ג. שא נא: לשון השחזה . . חדר סכינך ושחוט יפה, שלא תאכילני נבלה.

וצריך להבין, הלא רש"י עה"פ ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו (לעיל כה, כח) כתב: ומדרשו, בפיו של עשו, שהי' צד אותו ומרמהו בדבריו, וכמ"ש שם פסוק כז: כסבור אביו שהוא מדקדק במצוות. וא"כ למה הי' צריך להזהירו²⁵. ועוד, אם הי' חושד אותו, מה תועיל האזהרה.

19) השפ"ח תפס לישנא דגמ' שם: "ויעתר להם מיבעי לי". ועד"ז הרא"ם כאן. וראה נחלת יעקב כאן. ספר הזכרון כאן.

20) וראה באר היטב פסוק כ"ה. גו"א, * לבוש האורה ויריעות שלמה * (למהרש"ל) פסוק כ"ו. (* מ"מהרא"י", והוא ביאורי מהרא"י על רש"י לבעל תרומת הדשן.

21) ומקורו מב"ר עה"פ (פס"ג, ט). וראה פי' ידי משה לב"ר כאן.

22) ראה מדרש תנחומא שמות אות ד': "עשו אביו ואמו קראו לו שם, שנאמר ויקראו שמו עשו". וראה תו"ש עה"פ אות קלו בביאור.

23) ביפ"ת הארוך כאן: "דסבירא לי' [להמדרש] דויקרא שמו יעקב היינו הקב"ה, דאי יצחק או אחר הו"ל לפרושי".

24) ראה דבק טוב (נעתק בבאר היטב) עה"פ: "ק"ל והלא מיום הולדו לא ידע יום מותו, לכן פירש אם מגיע וכו' ר"ל שעתה יש לדאג". – פירוש רש"י זה (לפרטיו) נתבאר בלקוטי שיחות חט"ו שיחה ד' לפ' תולדות (ע' 217 ואילך).

25) כן הק' גם ביפ"ת הארוך (הקצר) לב"ר פרשתינו עה"פ (פס"ה, יג), וז"ל: "תימה, כיון דעשו צדיק בעיניו, שהי' מטעהו, כדלעיל פ' ס"ג, מה הוצרך להזהירו על הנבל והגזל", ומתרג' : "וי"ל שאולי יטעה עשו שאחר שעושה לכבוד אביו דוחה את הנבל והגזל וכו'" (וראה מ"ש בדבריו בנוה"ק לב"ר

וי"ל בזה²⁶, דהנה בגמ' (ב"ק פז, א) איתא: וכן הי' ר' יהודה פוטר (את הסומא) מכל מצוות האמורות בתורה. ומכיון שיצחק הי' סומא (כדפירש רש"י לעיל פסוק א') מותר לו לאכול נבילה. ולכן אמר לו שלא יאכילנו נבלה, היינו דלא ס"ל יעקב כר' יהודה, או דס"ל כר' יהודה, ומ"מ רוצה להדר שלא לאכול נבלה²⁷.

כז, ט. שני גדיי עזים: פסח הי', האחד הקריב לפסחו, והאחד עשה מטעמים.

י"ל²⁸ כי הפסח אינו נאכל אלא צלי (זבחים פ"ה מ"ח), ואי אפשר לעשות ממנו "מטעמים" (לשון רבי).
שם. כאשר אהב: כי טעם הגדי כטעם הצבי.

להעיר מכלאים פ"א משנה ו': העזים והצבאים. . . אף על פי שדומין זה לזה, כלאים זה בזה.

כז, כט. אורריך ארור ומברכיך ברוך: ובבלעם הוא אומר (בלק כד, ט) מברכיך ברוך ואורריך ארור כו'.

לכאורה, השינוי יהי' רק אחר כך, בפרשת בלק, ולמה כתבו רש"י כאן

שם). ובגו"א עה"פ: "ואע"ג שהי' עשו בחזקת כשרות, הי' צריך יצחק להזהירו, שהי' מתיירא שמא ימהר לכיבוד אב ואם ומתוך זה ימהר בבדיקה ולא יבדוק בכוונת הלב ובמתון, לפיכך הזהירו שיבדוק הסכין יפה במתינות ולא יחוש על כבודו".

26) כיוון בזה לדעת גדולים – בשו"ת שם ארי' חיו"ד סי' ג' (ד"ה וראיתי), וז"ל: "ולי נראה דשפיר צוה לו להשחיו סכינו שלא יהי' פגום, דידוע אשר ר' יהודה סובר דסומא פטור מן המצוות, ולדעת קצת מפרשים גם בלאוין אינו מצוה, עמ"ש בספרי ערוגת הבושם סי' א' ס"ק ט"ז [כ"ה גם הנוב"י מהדו"ת או"ח סי' קי"ב. ס' המכריע לר"י הזקן סי' ע"ה (הובא במג"ח סוף מצוה ב'). וראה שד"ח כללים מערכת הסמ"ך כלל ס"ו], ויצחק הרי כהו עיניו והי' סומא, א"כ י"ל דעשו לא נחשד בעיניו כלל, כי ציד בפיו וכו', רק דחשש דילמא יסבור דהלכה כר"י ומותר להאכילו נבילות כיון שהוא סומא וכו'".

27) ולהעיר מתוס' ב"ק כאן (ד"ה וכן הי' ר"י הב'). וראה גם תוד"ה דילמא – עירובין צו, סע"א ואילך): "ונראה דאע"ג דפטר ר"י סומא מכל המצוות מ"מ מדרבנן חייב וכו'". ובתוס' רבינו פרץ בב"ק כאן: "מחייב סומא מדרבנן משום דעבדו ב' רבנן היכירא מגוי וכו'". והרי האבות קיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה (יומא כח, ב. קדושין פב, א. הנסמן בלקו"ש ח"כ ע' 200 הע' 6), אפילו מצוות דרבנן (אפילו עירוב תבשילין – יומא שם).

28) כיון בזה לדעת גדולים, המשכיל לדוד עה"פ, וז"ל: "ומ"ש א' לפסח וא' למטעמים ה"פ דמטעמים ר"ל מטעמים כגון שלוק ומבושל וצלי, כלומר הרבה מיני מטעמים, והנה מאותו שעשה לקרבן פסח לא הי' אפשר לעשות רק מין א', והיינו צלי אש, ומהאחר דהיינו החגיגה עשתה שאר מיני מטעמים שאפשר לאכול בכל ענין אשר חפץ". וכ"כ גם בשלמה חדשה (לבעל שו"ת שלמת חיים ושלמת יוסף, ירושלים תרצ"ט-תש"ח) עה"פ: "הא דלא עשה מטעמים באותו של פסח י"ל משום דהפסח אינו נאכל אלא צלי לכן אינו יכול לבשלו במיני מטעמים". וראה במילואים שבסוף ההערות לפרשה זו.

ויש לומר בזה (ע"פ הרמב"ן²⁹, אוה"ח והכלי יקר), דקשה לו לרש"י למה מקדים קללה לברכה ("אורריך ארוך ומברכיך ברוך"), ובפרט שבהברכה שבירך הקב"ה לאברהם (לך לך יב, ג) הקדים ברכת המברכים ("ואברכה מברכיך ומקללך אאור")³⁰.

כז, לו. הכי קרא שמו: לשון תימה הוא, כמו הכי אחי אתה (ויצא כט, טו) כו'.

להלן בפסוק ל"ח בד"ה "הברכה אחת" פי' רש"י: ה"א זו משמשת לשון תמי', כמו הבמחנים, השמנה היא (שלח יג, יט-כ), הכמות נבל (שמואל-ב ג, לג). וצ"ע³¹ למה לא פירש רש"י כן בפסוק שלפנינו.

וי"ל, דבפסוק "הכי קרא שמו" וכן בפסוק "הכי אחי אתה" (שפירש רש"י "לשון תימה וכו'") ה"א מנוקדת בחט"ף פת"ח, שהיא ה"א השאלה³², ולכן פירש רש"י שהוא "לשון תימה"³³.

משא"כ להלן בפסוק ל"ח, וב' פעמים בפ' שלח, ובשמואל-ב אין ה"א מנוקדת

29 וראה יפ"ת הארון לב"ר פרשתינו עה"פ (פס"ו, ד).

30 ראה גם העה"ת ואנ"ש מאריסטאון גליון י (תצה), תולדות ה'תשמ"ז (ע' טו). גליון ס (תקמד), כ"ה חשון – ר"ח כסלו ה'תשמ"ח (ע' ז). מונטריאול גליון ג' (סד), תולדות ה'תשמ"ח (ע' טו).

31 וכן הק' הרא"ם עה"פ.

32 כמו שכבר פירש רש"י לעיל עה"פ (בראשית ד, ט) "השומר אחי אנכי": "לשון תימה הוא. וכן כל ה"א הנקודה בחטף פתח". וכן להלן עה"פ (מקץ מא, לח) "הנמצא כזה": "הנמצא לשון תמיהה, וכן כל ה"א המשמשת בראש תיבה ונקודה בחטף פתח". וכן להלן (ואתחנן ד, לד): "כל ההי"ן הללו תמיהות הן, לכך נקודות הן בחטף פת"ח, הנהי', הנשמע, הנסה, השמע". וראה תורה ופירושה (א). אלאשילי – מכון הספר, כפ"ח ה'תש"ע) בדברי רש"י עה"פ (בראשית ג, יא) "המן העץ – בתמיהה" הע' סא.

33 אבל ראה רא"ם עה"פ "הכי קרא שמו". וראה ס' הגור (מפעל "מתיתבת דרש"י" הוצאת מכון ש"ש עולם", ב"ב, תשע"א) עה"פ "הברכה אחת" ובהע' 136-137 שם.

בחט"ף פת"ח³⁴, אבל האות הבאה היא בשו"א. ולכן הוצרך רש"י לפרש בפסוק ל"ח, דגם ה"א זו (וכן ה"א של "הבמחנים", "השמנה" ו"הכמות") משמשת לשון תמי"ם³⁵.

אבל עדיין צריך עיון מדוע הי' צריך רש"י לפרש בפסוק "הכי קרא שמו", והרי כבר פירש עה"פ (וירא יח, כה) "השופט כל הארץ": "נקוד בחט"ף פת"ח ה"א של השופט, ל' תמי' כו"³⁶.



34) כיוון בזה לדעת גדולים – המשכיל לדוד עה"פ "הברכה אחת", וז"ל: "לפי שרבינו ביאר בפ' וירא בפ' השופט כל הארץ דה"א התימה נקודה בחטף פתח, וכאן אינה נקודה אלא בפתח לבד, אשר מכח זה הי' נר' שאין זאת ה"א התימה, ועתה יבאר דלעולם ה"א התימה היא, ומה שנגקדה בפתח לבד היינו טעמא משום דבי"ת דברכה נמי נקודה בחט"ף ולא יכלו לבוא ב' חטפים זא"ז, לכך השמיטו החט"ף. וה"נ הבמחנים, השמנה, הכמות, כולם בפתח לבד מה"ט גופה". וראה גם נחלת יעקב עה"פ. ובס' הזכרון בפסוק "הברכה אחת" מביא את דברי רש"י פ' דברים הנ"ל (הע' 32), ומוסיף: "אם לא שתהי' פ"א הפעל גרונית, שאז תנקד בפתח לבדו. . ולפי שה"א 'הברכה' נקודה בפתח לבדו אמר ה"א זו משמשת בלשון תמייה, כלומר, אע"פ שאין פ"א הפעל שלה גרונית ונקודה בפתח לבדו, בלשון תמייה משמשת", ע"ש בארוכה. ובס' דקדוקי רש"י בהקדמת הספר (קנה בשם), "שימוש השני של הה"א": "ותמיד הה"א הזאת נקודה חטף פת"ח, וזולת כשיבוא אחרי' אחת מאותיות אחת"ר, אזי תנקד פת"ח לבד. . כמו 'הברכה אחת' וכו'", ע"ש, וכמו "האחיכם" (מטות לב, ו), שפירש רש"י "לשון תמייה הוא".

35) ו"אע"ג שהה"א בפתח, ודרך ה' התמייה להיות בשו"א – כי נמצא בפתח ג"כ. . מפני השו"א הבא אחר הה"א, שאין שני שוואי"ן זא"ז – גו"א בפסוק ל"ח. וראה גם משכיל לדוד בפסוק ל"ח. ובס' דקדוקי רש"י הנ"ל שם: "שכלל מסור בידינו שלא יבואו שני שוואין בראש התיבה".

36) ומה שהוצרך רש"י לפרשו כאן, אף שכבר פירשו בפ' בראשית (כדלעיל הע' 32), י"ל ע"פ מ"ש הנחלת יעקב בפ' וירא שם, שהוא "לאפוקי ממה שאמר שם [בב"ר פמ"ט, ט] . . שהה"א של 'השופט' אינה של תימה" [אבל ראה באר בשדה כאן]. וראה רא"ם [גו"א ולבוש האורה] לפ' מקץ שם.

מילואים

להע' 28:

וראה רד"ל לפרקי דר"א פל"ב אות מ"ד, שהעיר על לשון רש"י "האחד הקריב לפסחו, והאחד עשה מטעמים" (דלא כבפדר"א (מקור דברי רש"י): "אחד כנגד הפסח ואחד לעשות לו מטעמים לאכול"), וז"ל: "ואינו מדוקדק, דעל שניהם נאמר 'ואעשה אותם מטעמים', ולא נזכר במקרא קרבן כאן (ואפשר ר"ל כעין פסח עשאתו מטעמים, צלי וראשו על כרעיו כו)".

ויש שהעירו מרמב"ם הל' ק"פ (פ"ח ה"ח): "צלהו ואחר כך בשלו או שבשלו ואחר כך צלהו, או שעשהו צלי קדרה ואכלו, חייב. אבל מותר לסוך אותו ביין ושמן ודבש ובשאר משקין ומי פירות חוץ מן המים ומותר לטבל הבשר אחר שנצלה במשקים ובמי פירות".

בענין מדת הבגדים של עשו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס גם אני אודך

בפרשתנו פרשת תולדות כתוב: ותקח רבקה את בגדי עשיו בנה הגדול החמודות אשר איתה בבית ותלבש את יעקב בנה הקטן. (כ"ז, ט"ו)

1) בבטאון "עלים לתרופה", פרשת תולדות תשע"ד, (גליון תתפ"ה, מדור "פלאות עדותיך"), כתבו בזה"ל: כתב רבינו אברהם סבע בספרו צרור המור, "נאמר בעשיו בנה הגדול, וביעקב בנה הקטן, להודיענו הנס הגדול שנעשה עמו, שהיו הבגדים של עשיו בנה הגדול, והלבישה אותם ליעקב בנה הקטן, והיו כמידתו, כאילו נעשו לעצמו, וזהו כענין שאמרו (ש"א י"ז ל"ח וברש"י שם) במדי שאול, שהיה ארוך משכמו ומעלה על כל העם, ועשו לדוד הקטן כמדתו כאילו היו שלו". עכ"ל.

2) הנה מן הראוי לציין דעת האור החיים הקדוש (שם), שכתב וז"ל: ותלבש וגו', פירוש הלמתם עליו בתיקון הלבישה, הגם שהיו גדולים תיקנתם לקטן. עכ"ל.

נמצא שלכו"ע היו עתה הבגדים במידתו של יעקב, אלא המחלוקת אם זה היה בנס, או על ידי תיקון.

אולם יש להעיר למה הוצרכו לנס, או לתיקון, והרי יצחק היה סומא, ולא היה מכיר כלל שהבגד לא לפי מידת יעקב?

ונראה לבאר בס"ד שנעשה נס, ע"פ המדרש רבה בפרשתנו (פרק ס"ה סימן ט"ו) על הפסוק (כ"ז, י"ד) וילך ויקח ויבא לאמו, "אנוס וכפוף ובוכה", ע"ש.

ולכן נעשה נס שיתאים לו הבגד, שביין יעקב שמסכימים בשמים למה שאמרה לו אמו לקחת הברכות במרמה מעשיו, ולא ילך אנוס וכפוף ובוכה, ודו"ק היטב.

וכן לדעת האור החיים הקדוש שעשתה רבקה תיקון לבגד, יש לבאר בס"ד מפני שרצתה לבטל בזה השפעת עשיו הרשע שלבש בגד זה, (עיין בתורת משה להחתם סופר זצ"ל, בפרשתנו, שכתב שהבגדים משפיעים לטב ולמוטב, למי שלבשו, אם תחילה לבשו צדיק, או רשע, ע"ש, ודו"ק), ועל ידי התיקון הוי כאילו בגד חדש, ודו"ק.



שונות

כמה הערות קצרות בענינים שונים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

"המה כשלו ונפלו"

העירוני שבכל סידורי חב"ד, במזמור כ"ז: 'לדוד ה' אורי', בפסוק 'המה כשלו ונפלו', הכ' ד'כשלו' דגושה. מאידך במנחת שי עה"פ, וכן בתנ"ך קורן, ברויאר, בסידור הר"י מעמדין הוצאת אשכול (ח"א עמ' שמג), בסידורי 'איש מצליח' ו'שי למורא' ובתהלים 'סוד מלכות' - הכ' רפה. (בסידור 'סוד מלכות' - דגוש!). בהגהות הרבי על הסידור לא מצאתי מזה לע"ע.

האם זו טעות?

"הוא ברחמיו יעשה שלום"

בסדר התפילות שברמב"ם סו"ס אהבה, הן ב'קדיש בתרא' והן ב'קדיש דרבנן', מופיעה (בכל הנוסחאות שב'שינויי נוסחאות' בהוצאת פרנקל) תיבת 'ברחמיו'.

בסידור 'עבודת ישראל' (לר"י בער, מארץ ונוסח אשכנז) לפני 'עלינו' דשחרית, מביא בפירושו שבנוסח הרמב"ם ובסידורי הספרדים ומחזור רומא, מופיע 'ברחמיו', "אך האשכנזים אין להם נוסחא זו, מלבד בקדיש שיאמר האבל ב' ימי אבלו" (ובפנים, בנוסח סידור זה עצמו, בקדיש דרבנן שלו בסוף שחרית, ורק שם, מביא נוסחא זו - במוסגר ובאות קטנה).

בסידור 'אוצר התפילות' (דפוס ווילנא, שיצא גם בנוסח ספרד האשכנזי, ובד"כ מביאים נוסחאות שונים) הביאו בפירוש שלהם את נוסח הרמב"ם, שם מופיע "ברחמיו", אבל בפנים לא הביאו זאת כלל.

בסידור 'צלותא דאברהם' (ח"א עמ' קמו) מביא שמנהג פולין לומר 'ברחמיו' רק בקדיש דרבנן, ללא הסבר או מקור. וכך מופיע תמיד בסידורי 'סוד מלכות' (להרב וינפלד - הוצאת 'אשכול'. אצלי יש מהם רק את 'נוסח ספרד' האשכנזי, ואיני יודע אם הוציאו גם בנוסח אשכנזי), וגם שם - ללא הסבר או מקור. ואכן יש קהילות הנוהגות כך תמיד. מאידך, בסידור יעב"ץ הוצאת אשכול (כמו בנוסח חב"ד) תיבה זו אינה מופיעה כלל.

שיתוף האב בהכנסת בנו ל'חדר'
(פנייה להנהלת ה'חדר')

פנו אליי בשאלה האם יש חובה או עניין שאבי-הבן (שכבר נתן בשעתו ג"פ לאימו, והילד איננו בחזקתו) ישתתף בעצמו באירוע ה'הכנסה לחדר' של בנו – ההכנסה הפיזית של הילד ומסירתו למלמד.

והנה כל מצות "ושננתם לבניך" ללמד תורה לבן, היא מתחילתה ועד סופה חובתו של האב בלבד, והמלמד (וכל מי שעוסק ומסייע בזה) אינו אלא שליח-מצוה.

שנינו במשנה¹: "כל מצות הבן על האב – אנשים חייבין ונשים פטורות", ופירשו בגמרא: "כל מצוות הבן המוטלות על האב... תנינא להא דתנו רבנן: 'האב חייב בבנו... וללמדו תורה...". וכן נפסק ברמב"ם² בשו"ע³ ובשו"ע אדמו"ר הזקן⁴ שהאיש חייב בזה, ואילו האשה פטורה לחלוטין מללמד את בנה⁵.

ברור, איפוא, שכאשר חוגגים את התחלת קיום המצוה בצורה מסודרת כתקנת חז"ל וכמנהג ישראל, חייבים לשתף בזה את האב. וגם – כדי שהבן יידע שהאב מצווה ללמדו תורה.

על-כן, אם רק תוכלו לדאוג לכך שבפועל יתבצע הדבר מתוך שלום ושלווה, נכון מאוד להשתדל שהאב יוכל להשתתף בעצמו בכל פרטי האירוע האמור, ותשאו ברכה מאת ה'.



(1) קידושין כט, א.

(2) הל' תלמוד תורה פ"א ה"א.

(3) יו"ד סי' רמה ס"א.

(4) הל' ת"ת ה"א.

(5) רמב"ם שם, שו"ע אדה"ז שם הי"ד. וראה פתחי תשובה לשו"ע אה"ע סי' פב ס"ק ד, משו"ת נודע ביהודה תנינא סו"ס פט, "שכתב הלכה למעשה שאם אחר הגירושין אין המגרש והמתגרשת בעיר אחת, אז הדין שיישאר הבן אצל האב אפילו פחות מבן שש כדי לחנכו וללמדו תורה", עיי"ש. ואף שבמקרה דנן הוסכם או נפסק אחרת, ובוודאי נעשה הדבר לטובת הילד, עדיין המצוה שייכת לאב, ולו בלבד.

האמנת אלוקות בלשונות הרמב"ם¹

הרב שמואל יצחק מלוב

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בהגדרת מצוות האמנת אלוקות מופיעות ברמב"ם שתי לשונות. בתחילת הלכות יסודי התורה (א,א) כותב הרמב"ם: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא. אך בספר המצוות (קאפח-מ"ע א') הוא כותב: המצווה הראשונה היא הציווי שנצטוונו להאמין באלהות והוא שנאמין שיש שם עילה וסיבה שהיא הפועל לכל הנמצאים. להלן כמה עיונים בדבריו הקדושים.

1) יש להבין את מהות המצווה לשיטת הרמב"ם. שבספר המצוות נוקט שהמצווה היא האמונה וביד החזקה הוא נוקט שהמצווה היא הידיעה, ולכאורה האמונה והידיעה הן שונות בתכלית זו מזו, כי האמונה היא באופן שמקיפה את שכל וידיעת האדם ואינה נתפסת בהבנתו, בשונה ממנה הידיעה היא מצב שבו האדם תופס בהבנתו את העניין ומתאחד עימו.

2) בזה עצמו יש להבין מדוע בחר הרמב"ם לכתוב בספר המצוות את האמונה וביד החזקה את הידיעה ולא להיפך.

3) נשים לב, שבשני המקומות משתמש הרמב"ם באותו מקור בתורה. ביד החזקה (שם, ו) הוא כותב: וידיעת דבר זה מצוות עשה שנאמר אנכי ה' אלוקיך. וכן הוא כותב בספר המצוות (שם): וזהו אמרו יתעלה אנכי ה' אלוקיך. נמצא שגם האמונה במציאות ה' וגם ידיעת המציאות, שניהם נלמדים לדעת הרמב"ם מהפסוק אנכי ה' אלוקיך. עניין זה כשלעצמו - שהפסוק אנכי ה' אלוקיך בא בתור מצווה להאמין או לידע במציאותו יתברך, דורש ביאור, מדוע סובר הרמב"ם שהפסוק בא בתור מצווה, ואינו סובר כפי הנשמע מפשוטו של מקרא שהפסוק רק בא ללמדנו שה' הוא הא-ל היחיד².

שאלה זו האחרונה מתחזקת לאור לשון המכילתא (יתרו פ' ו'): לא יהיה לך א-לוקים למה נאמר לפי שנאמר אנכי ה' א-לוקיך³. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות אמר להם כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזרותיי שאם מלכותי לא תקבלו גזרותיי לא תקבלו. כך אמר להם הקב"ה לישראל

1) לע"נ אאמ"ר הר"ר צבי אליהו בן הרה"ח מנחם ישראל ז"ל. ליארצייט הראשון ו' תשרי ה'תשפ"ב.

2) ראה רמב"ן שם לספר המצוות בשם בה"ג. וכן ראה מהר"ל 'תפארת ישראל' פרק לו.

3) שלכאורה הוא מיותר מאחר שכבר נאמר 'אנכי ה'. אך עיין ברמב"ן בהוספה לספר המצוות שם, שלדעתו בנוסף שיש מצוות עשה בהאמנת ה', יש גם מצוות לא תעשה בלהיפך מזה. ושמה ע"פ זה אין מקום לקושיית המכילתא מעיקרא. ויש לעיין.

אנכי ה' א-לוקיך וקבלתם מלכותי. קבלו גזרותיי לא יהיה לכם א-לוקים אחרים. עד כאן.

ממשמעות המכילתא מבינים שהמצווה (גזירה) הראשונה, אינה 'אנכי ה' אלא ההמשך 'לא יהיה לך', ואילו הדיבר 'אנכי ה' הוא רק הקדמה למצוות, שבלא זה לא שייך כלל לגזור מצוות. לפי זה תתחזק השאלה מדוע בחר הרמב"ם לפרש את הפסוק 'אנכי ה' דווקא כמצווה'.

ב. בנוגע לשאלה הראשונה, יש המפרשים⁵ את שינוי לשונות הרמב"ם, שבכוונה שינה הרמב"ם בספר היד מלשונו בספר המצוות וכתב שהמצווה היא לידע, כי זאת אכן עיקר המצווה שמציאות ה' תבוא לאדם באופן ועל דרך ידיעה ממש, כדרך שעשה אברהם אבינו שלא רק האמין שיש א-לוקה אלא התבונן במחשבתו כל כך עד שהיא חייבה את ההיגיון שלו לחוש בידיעה ממשית את מציאות ה'. על דרך 'דע' את א-לוקי אביך ועבדהו⁶

אלא שעדיין ההסבר הזה לא נותן מענה הולם לשאלה, מדוע בכל זאת בחר הרמב"ם לכתוב בספר המצוות שהמצווה היא להאמין ולא לדעת.

ג. כדי להבין קצת לעומק את דברי המפרשים הנ"ל ואולי לתווך בכך את שינויי הלשונות של הרמב"ם, יש להקדים ולהבין מהי בכלל תוכן מצוות האמונה. בהשקפה ראשונה נראה היה לומר בפשט העניין שהאדם הצטווה להאמין במציאותו של ה', ככל מצווה אחרת שהוא הצטווה, כמו להניח תפילין וכדומה. כלומר, כמו שבכל מצווה קיימת אפשרות שהאדם מצד עצמו לא היה מקיים את הדבר ורק כיון שה'

(4) היה אפשר לומר שלדעת הרמב"ם המשל במכילתא מבטא ש'קבלו מלכותי' היא עצמה מצווה. אך קשה להעמיס במשמעות לשון המדרש שזו מצווה, אדרבה, המשמעות שם היא שקבלת המלכות אמורה להגיע מצד העם ללא ציווי מלמעלה, בתור הקדמה לשאר הציוויים שיבואו מלמעלה כגזירת מלך.

(5) ראה 'מעשה רוקח הספרדי' על ספר היד שם.

(6) הקשר בין הגורם 'דע את אלוקי אביך' לתוצאה 'עבדהו בלב שלם', מבואר בכמה מקומות בח"סידות ומהם במאמר לפרשת 'כי תשא' מהאדמו"ר מליובאוויטש, שנת תש"ל, שכאשר האדם מאמין במציאות ה' רק כי ככה לימדוהו והורגל בזה מילדותו כמצוות אנשים מלומדה, לא בהכרח שהאמונה תשפיע על מעשיו בחיי היום יום לנהוג כראוי. הדוגמה הקלאסית לכך היא מדברי הגמרא על הגנב שכאשר רוצה להצליח לגנוב ושלא יתפסוהו, הוא מתפלל לה' שייסע לו להצליח (ברכות סג,א). כלומר, באותו רגע קיימות אצל הגנב שתי תנועות מנוגדות, מצד אחד הוא פונה לה' שהוא מאמין בו, מצד שני הוא משתמש באמונה עצמה ככלי עזר לעבור על מצוות ה'. אמנם כאשר מציאות ה' היא בהתבוננות שכלית נכונה עד כמה שאפשר לו להתבונן, מסוגלת ההתבוננות, בשלב מסוים, להפוך חלק מחייב בנפש האדם להנהיג מידותיו ומעשיו כמתחייב מההתבוננות. הגם שלזה צריך התבוננות מעמיקה, עקבית וכזו שאכן תשפיע בפנימיות על האדם כאילו רואה את ה' מול עיניו, כי בפועל אנו רואים שגם בהתבוננות לא תמיד מושפעת נפש האדם הלכה למעשה מהאמונה, והאדם נזקק בנוסף להתבוננות, לעזרים נוספים. ואכ"מ.

ציווה אותו הוא מקיים אותה, כך גם באמונה במציאותו של ה' ייתכן שללא המצווה לא בהכרח שהאדם היה מאמין במציאותו של ה', חלילה, ועכשיו שהצטווה בכך, הוא מאמין מכורח המצווה.

אך באמת קשה להסביר כך, וזאת על פי דברי הגמרא (שבת צו,א) שישאל הם מאמינים בני מאמינים. כלומר, היהודי נולד בעצם טבעו עם אמונה בה' טבועה בליבו. אם כן איפה, ההסבר הנ"ל במצוות האמונה, לא ייתכן, כי מצד אחד לא שייך לצוות את האדם בדבר שכבר קיים אצלו ללא קשר אם יקיים את המצווה או לא, וזה בדיוק כמו שלא קיימת מצווה המצווה את האדם לנשום, כי הנשימה טבועה בו ולא יכול בלעדיה גם ללא שהוא היה מצווה בה, זה מצד אחד. אך מצד שני אם המושג מצווה פירושה, שוללי שה' היה מצווה לא בהכרח הייתי עושה את הדבר ולכן הוא ציווני לעשותה, הרי שזה כלל לא מסתדר עם העובדה הנ"ל שחז"ל אמרו שיהודי נולד מאמין בעצם טבעו ומצד טבעו אינו זקוק כלל למצוות האמונה בה'.

ד. לצורך הסברת העניין יש להקדים, ששאלה דומה מקשה רבנו הזקן נ"ע בספר התניא שלו (פרק מב) על מצוות אהבת ה', שנאמר בה: 'ואהבת את ה' א-לוקיך'. מקשה רבינו הזקן נ"ע, מה שייך לצוות על האדם מצות אהבה שהיא בטבע האדם לגמרי ולא שייך בה ציווי, כי לאהוב דבר מסויים או שיש לו את זה בטבעו או שלא, ומה ישתנה עכשיו שנצטווה בכך, וכי בשביל שנצטווה על כך ישתנה טבעו לאהוב את ה'? ולאידך גיסא, אם הטבע לאהוב את ה' כן קיים בליבו, מה נופל על זה לשון ציווי כלל, הרי גם ללא הציווי היה אוהב את ה' מצד טבעו?

מתרץ על כך רבינו הזקן נ"ע, שלכל אחד ואחת מיישראל יש בטבעו לאהוב את ה' והוא נולד עם טבע זה בליבו, ואהבה זו היא ירושה לנו מאבינו אברהם שהיה אוהב ה' בכל ליבו ואהבתו זו של אברהם עוברת לנו בירושה בליבותינו, זה רק שהיצר הרע והנפש הבהמית של היהודי מעלימים אהבה זו ומסתירים אותה כך שאינה מגיעה לידי ביטוי כפי שהייתה אמורה להתבטא מצד הטבע שלנו, ועל כך בא הציווי שעלינו לעורר את האהבה המסותרת בליבותינו ולהוציאה מהעלם אל ההסתר, באמצעות ההתבוננות הנכונה המעוררת האהבה לה' כל אחד לפום שיעורא דיליה.

על דרך ההסבר הנ"ל של רבנו נ"ע במצוות אהבת ה', יש לפרש כן גם בנוגע למצוות האמונה במציאות ה'. האמונה נמצאת בלב ישראל בעצם טבעם כבר מתולדתם, כמאמר חז"ל שצוטט לעיל, שישאל הם מאמינים בני מאמינים, וגם זה בירושה להם מאברהם אביהם וכהדיוק בלשון חז"ל: ישראל מאמינים בני מאמינים, זה רק שהאמונה היא בהעלם והסתר אצל האדם ורדומה אצלו ואינה באה לידי ביטוי בהנהגתו בחיי היום יום, כמתבקש מיהודי מאמין, וכמאמר חז"ל (ברכות סג, א) 'גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרייא'. כלומר, שכאשר הגנב רוצה להצליח בגניבתו הוא מבקש מה' שיייע לו לגנוב. נמצא, שברגע הגניבה באות לידי ביטוי אצל הגנב שתי

תכונות הפכיות בנפש: מצד אחד מתעוררת אצלו האמונה בה' ומצד שני אמונה זו היא שגורמת לו לעבור על רצון ה', חלילה.

על פי זה מובן איפה, שהאמונה שנמצאת אצל האדם מעצם טבעו, לא בהכרח שתחייב אותו לנהוג על פי התורה והמצוות, חלילה, לו רק מהסיבה שהיא רדומה אצלו ואינה מורגשת בליבו כלל. וכל זה משום שבנוסף לנפש הא-לוקית שיש לו לאדם, קיימת אצלו הנפש הבהמית המעלימה ומסתירה את תעצומות האמונה בה'.

אי לכך, כדי לעורר את האמונה של היהודי בנשמתו בחיי היום יום, נדרש האדם להתבוננות תמידית בהנהגת ה' בעולם ובמציאותו התמידית בכל רגע ורגע ובכל מקום ומקום בחייו, באופן שישפיע על האדם על כל פנים שלא למרות עיני כבודו (לשון התניא שם פרק ד), ועל כך באה המצווה להאמין בה', כלומר: המצווה היא שעל האדם להתבונן בדברים המעוררים ומגלים את האמונה הנסתרת בליבו, ולהוציאה מההעלם אל הגילוי.

ה. על פי זה, ניישב בס"ד את שינויי לשונות הרמב"ם הנ"ל בין ספר המצוות ליד החזקה. אך בהקדים דיוק נוסף בלשונו, שבספר המצוות הוא מגדיר את האמונה במציאות ה' כמצווה ואילו בספר היד הוא מגדיר בתחילת ההלכות את ידיעת מציאות ה' כיסוד היסודות ועמוד החכמות, ורק לאחר כמה סעיפים הוא כותב שם (הלכה ו) שידיעת דבר זה הוא מצוות עשה.

אך העניין בזה הוא, שבספר המצוות, מטרתו של הרמב"ם היא בעיקר להגדיר את המצווה כמצווה וככותרת, ואילו בספר היד שבעיקרו אינו ספר מצוות אלא ספר הלכות המסביר כיצד לקיים את המצוות, שם מטרתו של הרמב"ם להסביר את מהות ותוכן מצוות האמונה, שעיקר המצווה אינה עצם האמונה כשלעצמה, כיוון שהיא כבר מושרשת בלב הישראל בעצם תולדתו ולא נופל על כך לשון ציווי, אלא עיקר מצוות האמונה היא לעורר את האמונה בה' המסתרת בלב האדם, ולהוציאה מההעלם אל הגילוי באופן שתשפיע על הנהגת האדם בחיי היום יום, וזה מתבצע בפועל רק בהקדמת התבוננות וידיעה מצד האדם במוחו ושכלו.

לפי זה יש ללמוד את שני העניינים כפי שהובאו בספר המצוות וביד החזקה כמקשה אחת, באופן כזה: בתחילה בספר המצוות מובאת המצווה ככותרת 'מצוות עשה להאמין', לאחר מכן בספר ההלכות מייד בתחילתו מסביר הרמב"ם כאילו דבר חדש שיש עניין 'לידע' את ה', אך מייד לאחר שמסביר מהו ה'לידע' הזה, משלים הרמב"ם את הקישור של היד לספר המצוות בכך שבסעיף ו' הוא כותב: ודבר זה (לידע) הוא מצוות עשה, כלומר: כשכתבתי בספר המצוות שיש מצוות עשה 'להאמין', לדבר זה התכוונתי, שעיקר המצווה היא לידע בדברים המעוררים את האמונה. ונמצא שלא רק ששתי הנוסחאות לא סותרות, אלא האחת מסבירה את חברתה.

באם כנים דברינו, ניתן ליישב בדרך אפשר את דברי גדולי ישראל הטוענים שטעות למנות בספר המצוות של הרמב"ם את מצוות האמונה בה' (ראה חלקם בספר המצוות בעריכת ותרגום ר"ח הלר), ומוכיחים זאת מעצם שינוי הגדרת המצווה כפי שהרמב"ם עצמו שינה אותה בספרו היד. אך ע"פ המבואר בפנים בדברינו יש לקיים בטוב את שתי הנוסחאות, כי האחת מסבירה את השנייה.

והנה, למרות שנתבאר בטוב טעם שהעיקר במצווה היא הידיעה, מכל מקום יש להגדיר את שם המצווה עצמה 'אמונה', כי גם הידיעה שהיא העיקר במצווה, היא באה כתכלית לחיזוק האמונה, כי כנ"ל מטרת האמונה היא לקיים מצוות ה' וללא השגת מטרתה שהיא קיום התורה והמצווה אין לה שום תכלית, ומה שמביא להשגת המטרה היא ההתבוננות והידיעה.

ו. בזה ניתן יהיה ליישב בדרך אפשר את שאלתנו השנייה מה הכריח את הרמב"ם לפרש את 'אנכי ה' א-לוקיך' כמצווה, בפרט לאור דברי המכילתא שהובאו לעיל שמשמע מהם ש'אנכי ה'' מהווה רק הקדמה למצוות.

אך על פי דברינו, יש לומר בפשטות, שידיעת האדם בהתבוננות וידיעה חזקה שה' הוא המלך שגזור גזירות והאדם מחוייב למצוותיו, אינה רק הקדמה מצד האדם לקבלת המצוות, אלא היא זאת שמחזקת את קיום המצוות בחיי היום יום אצל האדם שלא יהא האדם כאותו גנב שמאמין ולא מקיים מצוות, אם כן, התבוננות זו כן נופל עליה לשון מצווה כנ"ל בדברינו מכיון שהיא זאת שמגלה את האמונה ומוציאתה מההעלם אל ההסתר, דבר שללא הציווי לעשות זאת לא בהכרח שהאדם היה עושה זאת מצד עצמו.

כתוספת פנינה להסבר זה במקורו של הרמב"ם, מן הראוי להביא את ההסבר המובא בתורת החסידות (תורה אור לרבנו הזקן נ"ע) לפסוק 'אנכי ה' א-לוקיך', שהקב"ה אומר לכל אחד ואחת: **אנוכי**, כמו שאני למעלה מכל השגה בשכלו של

האדם, ה' א-לוקיך, בעבודה נכונה מצידך, אהפוך להיות כוחך וחיותך (א-לוקה מלשון חיות). בהסבר זה יוצא שגם על פי חסידות-פנימיות התורה, מהווה הפסוק 'אנכי ה'', מקור נפלא לשיטת הרמב"ם, כי כדי שה'אנכי', דבר שבגדר למעלה מהשגה ושייכת בו רק אמונה, יהיה כוחך וחיותך, זה דווקא באמצעות ההתבוננות וההשגה הקובעים בלב האדם את מציאות ה' כמקשה אחת בלתי נפרדת ממנו, עד שנרגש אצלו בכל רגע שהקב"ה הוא הכוח והחיות שלו וזה מנהיג את האדם לקיום התורה ומצוות.

ז. על פי כל זה, יש ליישב בדרך אפשר קושיה עצומה נוספת על דעת הרמב"ם מאחד מגדולי חכמי וחוקרי ישראל בדור שלאחריו (הרב חסדאי קרשקש, הובא בספר ראש אמנה פרק ד), שמקשה על ההיגיון הנוגד את דעת הרמב"ם שסובר שהאמונה

בה' היא מצווה, שאם כן יוצא שלעולם לא ניתן יהיה להתחיל בקיום המצווה, כי לפני שמקיימים מצווה בהכרח להאמין שיש מי שציווה אותה, אם כן עוד בטרם נקיים את מצוות האמונה בתור מצווה, כבר נקיים אותה בזה שנאמין שיש מי שציווה אותה, וזה לא ייתכן שבטרם נבוא לקיים מצווה מסויימת כבר מקיימים אותה עוד בטרם התחילה כלל. עד כאן תוכן קושייתו.

אך יש לומר, שקושיית הרב חסדאי בעינה עומדת רק אם אכן ניקח את מצוות האמונה בדברי הרמב"ם כפשוטה, אך אם נפרש שגם הרמב"ם עצמו כיוון בספר היד שלו שהמצווה היא להתבונן בדברים המוציאים את האמונה מן ההעלם אל הגילוי במטרה לקיים תורה ומצוות, אם כן אין כאן קושיה מעיקרא, כיוון שאכן עוד בטרם קיום ההתבוננות מאמין כבר האדם שיש מי שציווה את ההתבוננות, וכל מטרת ההתבוננות היא לקבע בליבו את מציאות ה' כמחייבת לקיום התורה והמצוות.



דבקות בתלמידי חכמים, מקור חדש לתניא פ"ב

הרב אליהו מטוסוב
מערכת "אוצר החסידים"

בתניא פ"ב, כותב בתחילת הפרק בענין נפש השנית בישראל שהיא חלק אלוהי ממעל ממש, ומבאר מפני כי שרשם הוא בחכמה עילאה בדוגמת הבה הנמשך ממנו האב. וממשיך בסוף הפרק, כי גם אצל עמי הארץ ופחותי הערך קיים תמיד קשר זה עם שרשם בחכמה עילאה, "כי יניקת וחיות נפש רוח ונשמה של עמי הארץ הוא מנפש רוח ונשמה של הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם", ומבאר שם עפ"י את מארז"ל (כתובות קי"א ע"ב) שכל הדבק בתלמידי חכמים כאילו נדבק בשכינה, כי על ידי הדביקה בת"ח קשורות הנפשות גם של עמי הארץ בשרשם הראשון שבחכמה עילאה.

וממשיך בתניא: "והפושעים ומורדים בתלמידי חכמים [כי לכאורה הלא אינם דבוקים בת"ח ואיך הם קשורים לשרשם העליון בחכמה עילאה, ומתרץ כי גם הם] יניקת נפש רוח ונשמה שלהם מבחי' אחוריים של נפש רוח ונשמת תלמידי חכמים". ע"כ.

מקורות בענין קבלת חיות, על ידי ראשי ישראל

והנה דבר הראשון שכותב על יניקת וחיות נפשות עמי הארץ מהצדיקים החכמים שבדורם, לכאורה יסודו בזוהר וכתבי האריז"ל בענין משה רבינו רעיא מהימנא שהוא הממשיך חיות לשש מאות אלף רגלי העם כו'.

ראה בשער הפסוקים להאריז"ל בפ' שמות, בענין משה רבינו שכל דורו היו ניצוצין מנשמתו, ומבאר עפי"ז את הפסוק שש מאות גו' אשר אנכי בקרבו, כי משה הוא נשמת כולם. ויש לעיין בתקוני זהר הידוע בענין אתפשטותיה דמשה עד ששים רבוא. ובזח"ג רעג, א על משה רבינו: אנת נהיר בשתיין רבוא בכל דרא ודרא. ועד"ז שם רטז, ב. ובזח"ב רמב, א שמשה הוא יהיב רוחא לאתקנא כולא.

ועיין תניא פמ"ב: בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה כו', וממשיך בתניא: 'וכח זה ומדה זו לקשר דעתו בה' יש בכל נפש מבית ישראל בניקתה מנשמת משה רבינו עליו השלום" כו'. ונמצא מזה הרבה, ובענין יניקת ההמון מצדיקי הדור, נמצא הרבה בספרי בעל התולדות יעקב יוסף, ובספר נועם אלימלך ושאר תלמידי הרב המגיד.

ושייך לכאן המובא בדרך מצותיך (כח, א) מן האריז"ל, אשר כל הנשמות הם קומה אחת שלימה שכולם כלולות בנשמת אדם הראשון ויש שנתלים בראשו ויש בזרועו כו'. עיין בדרך מצותיך מצות אהבת ישראל, ויסודו הוא מאמר אדה"ז ד"ה תמים תהיה. שכל זה זהו ג"כ שורש למבואר בתניא פ"ב כאן בענין יניקת עמי הארץ מן הת"ח על ידי הדביקות בת"ח.

הקדמת המקובל האלקי רבי נתן שפירא

וראיתי בהקדמת פע"ח למהר"נ שפירא,

[הקדמה זו היא שתי עמודים בלבד, אך היא כוללת יסודות עיקריים של תורת האריז"ל. בהקדמה זו יש ג"כ מקור נאמן לענינים שמבוארים בתניא פ"ב כאן, כי הוא מבאר שם בענין הנשמה שהיא חלק אלוקה ממעל, ועל נשמות שנקראים בנים ונשמות שנקראים עבדים, ובענין ריבוי חילוקי מדרגות בנפש רוח ונשמה גבוה מעל גבוה כו'],

ובתוך הדברים הוא כותב: "זולת סיבת מדרגות מקום אחיזת הנשמות, יש הבדל רב בין מעשה בעל חכמה, ומעשה עמי הארץ, כי החכם בטוב כוונתו כאשר יכוין במעלה השלום, תעלה נשמתו ממדרגה למדרגה, ומסיבה לסיבה, ומעילה לעילה, עד שתגיע ותראה ותרצה לפני קונה, ותדבק במקורו מקור החיים, ואז ישופע עליו שפע רב, ויהיה הוא מקום מיושב להשפעה וממנו יתחלק לכל העולם כנזכר בזוהר תרומה, עד שתדבק בשכינה, כי מכיון שהשפע בא על ידו נמצא שהוא מקום הצנור הגדול, במקום צדיק יסוד עולם, ולכן תדבק בו השכינה" כו'. ע"כ בהקדמת מהרנ"ש.

הנה כאן הוא מביא שבעל החכמה הוא נדבק בשכינה וממנו מתחלק ההשפעה לכל העולם "כנזכר בזוהר תרומה". [אינני יודע על איזה זוהר קאי. ואין הפנאי לחפש כעת].

מקור לענין יניקת הפושעים ומורדים, מבחינת אחוריים

אולם פרט השני אשר מוסיף בתניא, על "הפושעים ומורדים בת"ח, שיניקת נפש רוח ונשמה שלהם הם מבחינת אחוריים של נפש רוח ונשמת הת"ח", זה לא ידענו את מקורו, ובודאי אין זה רק פירוש של רבינו הזקן מדילי' אלא יסודתו בספרים הקדמונים בהררי קודש.

[במקומות רבים באריז"ל יש בענין יניקת הקליפות מבחינת אחוריים, ומקורו בזהוה ונתבאר גם בתניא פכ"ב. אבל שם בודאי קאי ברשעי האומות ו"ערב רב", ולא בעמי הארץ ופחותי הערך שבנשמות ישראל].

פירוש הרמ"ז על זוהר

ות"ל אינה ה' לידי ובתוך עיוני בימים אלו בענין מסויים, מצאתי קרוב לזה בפירוש הרמ"ז על זוהר, ואפשר זהו מקור דברי רבינו הזקן בתניא.

[ספר הרמ"ז בכלל מובא הרבה בכתבי אדמו"ר הצ"צ, וגם אדה"ז עצמו בתניא פי"ז מביא את הרמ"ז כמקור לדבריו לענין אחר. פירוש הרמ"ז הוא גם המקור שמביא בלקוטי שיחות לענין משיח שהוא דרגת "יחידה" שבכללות ישראל, וזה ג"כ קשור עם האמור בתניא כאן על נפש רוח ונשמה שבכללות הקומה שלימה, שהם נר"נ של הצדיקים החכמים שבכל דור].

וז"ל בפ' הרמ"ז על זוהר פ' קדושים ד"פ ע"א:

אחר התחיה כו' אז יתבע מאלו חשוכי הפנים עלבונה של תורה הוא היותה בלתי חשובה בעיניהם כי אם בדרך פשטיותה ולא יחפצו לחפש אחר סודותיה כו', ולכן אין להם הארת פנים מן ש"ע נהורין דעתיק המאיר במחדשי סודות בתורה כמ"ש בפ' בראשית דף ד' ע"ב כו', כמ"ש בפ' בהעלותך דף קמ"ט ע"ב וז"ל ומאן דאמר דהווא ספורא דאורייתא לאחזאה על ההוא סיפור בלבד קאתי תפח רוחיה. ולא אהדורי אנפין לקבלה [לשון הזוהר פ' קדושים כאן], ירמוז למה שידוע שיש לכל מדה ד' בחי' והם פנים וימין ושמאל ואחור כו', ואמרו בפ' י"ג דכתובות למאן דאמר עמי הארץ אינם חיים וכו' כל שאינו משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו, אור תורה דייקא שהוא הסוד מצד החכמה, שהוא סוד חיה, וממנה כח התחיה, אבל אמר אח"כ [בכתובות שם] מצאתי להם רפואה מן התורה במשיא בתו לת"ח או עושה פרקמטיא לת"ח או מנהגת ת"ח מנכסיו כו', ואבאר הדבר כפי הסוד כו', ולמי שאי אפשר לו בשום א' מפשט רמז דרוש סוד והוא עם הארץ גמור אם מתדבק לת"ח להנהגתו גורם דבקות לארץ החיים היא השכינה עם זעיר ואו"א, ואז מכח התייחדו עם תלמיד חכם זוכה להיות אצלו בגן עדן וממנו יקבל כח להשגת הסודות כי הת"ח הוא השורש והענפים יונקים ממנו, ואם הוא [הת"ח] משתלם בכל הפרד"ס הוא משפיע משלו לדבקים עמו וישיגו כולם בעולם הנשמות גם עד מדריגת הסוד כו',

והסברא מכרעת שאם הת"ח יגע ומצא חכמה, ודורו בלתי ראוי, שודאי הוא ישתלם ולא הם, באופן דהכא עסקינן שהראש לא בעא לאדבקא, ויתר הגוף פירשו מן התורה כו', אז ימנע מהם אור תורה שהוא יו"ד של שם הוי' כו' שלא יזכו בעולם הנשמות למעלת הסודות, ואז בעולם התחיה חושך יכסה עליהם כו', שגם קודם התחיה אחר פטירתם לא ידעו אמונת המלך העליון הוא אבא כנ"ל והוא חכמת הסוד כו' ווי לון בבחינת הגוף הקם בתחיה ווי לנפשיהון החוזרת לירד לאותו גוף הנגוף כו', ומסיים שם, מיוסד על לשון הזוהר שהתורה מכריזה בכל יום "מי פתי יסור הנה, חסר לב" גו': שאפילו למי שהוא פתי גמור, התורה קוראה לו שיקרב אליה, כי לכל ישראל יש להם חלק בתורה כמ"ש מורשה קהלת יעקב, ומי שאינו לומד חלקו פושע הוא כו', חסר לב שחסר ממנו כח השכל ממש והוא כעין כסיל שאין עוד תקוה ממנו כו'. ע"כ ברמ"ז.

סיכום דברי הרמ"ז

מפירוש הרמ"ז כאן למדנו:

- (א) כי יש חשוכי פנים שלא יזכו לקבל "הארת פנים" ממחדשי התורה,
 (ב) שגם עם הארץ גמור, אם הוא מתדבק בתלמידי חכמים, אז הוא מקבל מבחינת פנים העליונים, ולא מבחינת "אחור".
 (ג) אם הדור בלתי ראוי "ולא בעי לאתדבקה", אז כלשון הזוהר אורייתא קא מכרזא ליה "מי פתי יסור הנה, וחסר לב" גו', כי כל ישראל יקומו בתחיה.
 אם כן דברים אלו יכולים להיות יסוד מוצק לדברי התניא פ"ב כאן, על הפושעים ומורדים בת"ח שיניקתם מבחינת אחוריים.

עוד מקור בכתבי האריז"ל

ומצאתי עתה גם בס' הלקוטים להאריז"ל על שופטים (עה"פ ויקם וילך מנוח אחרי כו'), אשר רק בבחינת "פנים" הוא אור אבא, חכמת אדם תאיר פניו, אבל בבחינת אחור שם אין חכמה, ועל כן הנחש שהוא כרוך על עקבו, בחינת עם הארץ הוא יונק רק מאור דאימא בחינת בינה, ולכן נקרא "עם הארץ" שהוא יונק מהארץ העליונה שהיא בינה, כי אין שם חכמה והארת פנים.

וגם מכאן מקור נאמן למ"ש בתניא בענין יניקת הפושעים ומורדים בת"ח.

[ועיין גם בזוהר פ' בהעלותך דף קנ"ה ע"א: תא חזי חביבותא דקוב"ה לגבייהו דישראל, דהא אף על גב דאינון סטאן מארח מישר, קוב"ה לא בעי לשבקא לון ובכל זמנא אהדר אנפוי לקבליהו דאי לאו הכי לא יקומו בעלמא ע"כ. ואולי בלשון "אהדר אנפוי לקבליהו" שבזוהר, נכלל גם ענין היניקה מבחינת אחוריים שבתניא כאן.

ובלקו"ת שה"ש נמצא בענין לשון המדרש שהקב"ה "מחזיר פניו לאחוריו", שזהו השפעה בבחינת אחוריים, עיי"ש טו, ד. כו, ג],

ישוב קושיית מפרשי התניא

בס' אוצר פירושים על התניא (על פ"ב), מובא שקו"ט על תניא זה, בענין הפושעים ומורדים בת"ח שיונקים מבחינת אחוריים של נר"נ הת"ח. שלכאורה איך יתאים להביאור בלקוטי שיחות בענין המרגלים שמשה לא יכל להתפלל עליהם מפני כי הם התתגדו למשה עצמו ואין קטיגור נעשה סניגור כו'. אם כן איך המתנגדים לת"ח יינקו מהת"ח אפילו בבחינת אחוריים, הלא אין קטיגור נעשה סניגור.

ולכאורה היא קושיא אלימתא,

אולם לפי ראותינו מקור הדברים בהרמ"ז, סרה קושייא זו, כי מפורש ברמ"ז שכל המדובר בתניא כאן בענין מי "דלא בעו לאתדבקה" בת"ח, זהו במנגדים לענין ה"פנים" שבת"ח שהוא הלימוד בסודות התורה, חכמת אדם תאיר פניו, יו"ד של שם הוי', ולא שהם מנגדים לענין ג' הבחינות ימין ושמאל ואחור, שהם פשט רמז דרוש שבתורה.

ומעתה כל ענין יניקת המורדים מבחינת אחור של ת"ח, אינו שייך להכלל של אין קטיגור נעשה סניגור.



לעילוי נשמת
אליעזר בן הירש ע"ה
סטורקאוויטש

ת. נ. צ. ב. ה.

ונזכה תיכף ומיד לקיום היעוד ד"והקיצו
ורנגו שוכני עפר" והוא בתוכם
נדבת משפחתו שי'



לזכות
מנחם בן אלה

יה"ר מהשי"ת שיתברך בכל הברכות עד בלי
די בכל המצטרך בטוב הנראה והנלה מתוך
בריאות הנכונה בגו"ר

נדבת הוריו שיחיו
גרשון יוסף הכהן בן שטערנא שרה
מושקא בת רבקה יהודית

לזכות

הילד אהרן ארי' ליב שיחי'

נולד למזל טוב

ביום ח' מר-חשון תשפ"ב

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירונו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך
ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

ולזכות בני משפחתו

מנחם מענדל, איסר שלמה, חי' מושקא, רבקה יהודית
גרסיא, שלום דובער, הענדל, אברהם יוסף

נדפס ע"י הוריו

הרה"ח השליח ר' משה יצחק ומרת חנה שיחיו

ליבליך



לזכות

רוחמה שתחי' זילבערשטיין

לכבוד יום הבהיר ר"ח כסלו



לעילוי נשמת

הרב שמעון בן אליהו דהאן ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

ונזכה תיכף ומיד לקיום היעוד ד"והקיצו ורננו
שוכני עפר" והוא בתוכם