

יאמר נא ישיראל

קובץ חידושי תורה
בפשוטו של מקרא, חידושי
סוגיות, הלכה, וחסידות

באפאלא נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה
הי' תהא שנת פלאות הגאולה

נדפס ע"י ולזכות

ר' משולם וחנה

הולצמן

ומשפחתם שי'

לחיזוק התקשורת לכ"ק אדמו"ר
ולהצלחה רבה בכל עניניו בכל מכל כל
ונחת חסידי מכל יוצאי חלציו

לזכות

ר' אברהם מאיר וחי'

שומאן

ומשפחתם שי'

לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר

לעילוי נשמת

ר' צבי חנוך בן ר' יעקב ז"ל

פתח דבר

לולי ה' שהי' לנו יאמר נא ישראל (תהלים קכ"ד, א)

ידוע שבתורה יש שני גדרים, גדרי הנותן וגדרי המקבל, דהיינו איך שהתורה היא מצד הקב"ה נותן התורה, ואיך שהוא מצד בני ישראל מקבלי התורה. (ראה חדא"ג מהרש"א לגיטין ס' ע"א ד"ה למ"ד תורה מגילה כו').

וא' החילוקים הוא שמצד נותן התורה ניתנה התורה באופן שלא פחות ולא יותר, ואילו מצד בני ישראל על ידי עסקם בתורה בכחם לחדש ולהוסיף בתורה באופן ש"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים".

ובכן מצאנו לנכון לקרוא קובץ זה בשם יאמר נא ישראל המדגיש כחם של ישראל לאמר ולהוסיף ולחדש בתורה עד שהקב"ה בא לשמוע חידושי תורה של בני ישראל ע"ד מ"ש בגמרא (גיטין ו' ע"ב) "מאי קא עביד הקב"ה א"ל עסיק בפילגש בגבעה ומאי קאמר אמר ליה אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר" ועד ש"קא חייך קוב"ה ואומר נצחוני בני נצחוני" (ב"מ נ"ט ע"ב).

ולהעיר מהמדרש תהלים עה"פ יאמר נא ישראל - ישראל סבא. וידוע שיעקב אבינו מדתו מדת האמת ועניינו תורת אמת כמ"ש ויעקב איש תם יושב אהלים - אהלו של שם ועבר.

גם בסיום המזמור קכ"ד מודגש כחם של ישראל על ידי עסקם בתורה וחידושיהם שמחדשים בתורה שעל ידם ובזכותם הקב"ה מחדש שמים וארץ. וכמ"ש עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ וכהפירוש מהאלשיך בספר רוממות א-ל על תהלים מיוסד על הקדמת הזהר וז"ל:

עושה שמים וארץ והוא בשום לב אל אומרנו לשון הווה ולא אמר עשה לשון עבר ויהיה מה שאמרו ז"ל על כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני כן יעמוד זרעכם ושמכם

ואמרו רבותינו ז"ל עשיתי לא נאמר אלא עושה מלמד שתמיד הוא עושה שהם רוחניים ואמר שכן יעמוד קיים כהם זרענו ושמנו. וזה יאמר פה שגם עזרנו נמצא במה שהוא עושה שמים וארץ כי הלא כן כהם יעמוד זרענו ושמנו. וגם כנראה מספר הזוהר כי השמים והארץ החדשים ההם נעשים מתורה ומצוות שמקיימים ישראל ועל כן בקיומם שלא יתבטלו לעולם יחוייב שגם זרע ישראל העושים אותם בזכותם יתקיימו לעד וזהו כן יעמוד זרעכם ושמכם. וזה יאמר פה עזרנו בשני דברים א' בשם ה', שנית בהיותו עושה שמים וארץ על ידי זכותנו וכאשר הם קיימים נהיה גם אנחנו לפניו יתברך:

וז"ל הקדמת הזוהר דף ד' ע"ב:

וְעַל דָּא כְּתִיב, (ישעיה סו) כִּי כָאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אָנִי עוֹשֶׂה עוֹמְדִים לְפָנַי וְגו'. עֲשִׂיתִי לֹא כְּתִיב אֶלָּא עוֹשֶׂה, דְּעֵבִיד תְּדִיר מְאֹנֵן חֲדוּשִׁין וְרִזִּין דְּאוֹרֵייתָא. וְעַל דָּא כְּתִיב, (ישעיה נא) וְאֲשִׁים דְּבָרֵי בְּפִיךָ וּבְצֶל יָדֵי כְּסִיתִיךָ לְנֹטַע שָׁמַיִם וְלִיסוּד אָרֶץ. הַשָּׁמַיִם לֹא כְּתִיב אֶלָּא שָׁמַיִם.

[וְעַל זֶה כְּתוּב (ישעיה סו) כִּי כָאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אָנִי עוֹשֶׂה עוֹמְדִים לְפָנַי וְגו'. עֲשִׂיתִי לֹא כְּתוּב, אֶלָּא עוֹשֶׂה. שְׁעוֹשֶׂה תְּמִיד מְאוֹתָם הַחֲדוּשִׁים וְהַסּוּדוֹת שֶׁל הַתּוֹרָה. וְעַל זֶה כְּתוּב (שם נא) וְאֲשִׁים דְּבָרֵי בְּפִיךָ וּבְצֶל יָדֵי כְּסִיתִיךָ לְנֹטַע שָׁמַיִם וְלִיסוּד אָרֶץ. לֹא כְּתוּב הַשָּׁמַיִם, אֶלָּא שָׁמַיִם.]

ויש להוסיף ע"פ ביאור הצ"צ באור התורה על מגילת אסתר עמוד רס"ח בביאורו לפסוק זה עושה שמים וארץ, שבנ"י שרשם ממדריגה שלמעלה מתהו ותיקון ולכן על ידיעסקם בתורה ומצוות מחדשים שמים חדשים וארץ חדשה. וז"ל:

וזהו עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ פני' עושה ל' הוה כ' באלשיך דקאי על השמים החדשים והארץ החדשה שנו' בהם ל' אשר אני עושה לשון הוה והם מתהוים ע"י עסק התורה כמ"ש בזהר בראשית בהקדמה דף ד' ע"ב ע"פ ואשים דברי בפיך כו' לנטוע שמים וליסוד ארץ ע"ש ומבואר במ"א ע"פ כי כאשר השמים החדשים כו' שהם מבחי' שלמעלה מהתהו והתיקון שלזה הטעם נק' חדשים דהיינו שלא היו כלל בהשכירה כו' ולכן אע"פ ששרש נש"י הוא מהתיקון שלמטה מעולם התהו עכ"ז

עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ חדשים מהתומ"צ שלנו שזהו בחי' שלמעלה מעלה מהתהו וכנ"ל.

הנהגה ידועה שכל אחד יכול ושייך לחדש בתורה ויתירה מזה חייב לחדש בתורה ועד שזה נוגע לשלימות נשמתו.

וכמו שכתוב בתניא באגרת הקודש סימן כ"ו

"וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע"

על פי זה שכל אחד שייך לחדש בתורה עודד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שכל אחד יכתוב וידפיס חידושי תורה. והרבי הסביר שבכתיבת והדפסת חידושי תורה יש תועלת כפולה (א) שזה מביא תועלת להרבים שלומדים את החידושי תורה וזה מביא ל"גדיל תורה ויאדיר". (ב) וזה גם מביא תועלת להכותב, כי על ידי כתיבת החידוש שצריך הכותב להסביר החידוש שלו לזולת, מתוספת הבנה ועומק אצל הלומד.

ברוך ה' העיר באפאלא היא עיר מלאה חכמים וסופרים. בעזרת ה' אספנו חידושי תורה מהקהילה קדושה בבאפאלא מהרבנים, בני תורה, ותלמידי הישיבות, בכל חלקי התורה, פשוטו של מקרא, רמז, הלכה וחסידות. החידושים נכתבו בלשון הקדש וגם באנגלית לתועלת הרבים.

חידוש מיוחד בשנה זו שצרפנו בקובץ זה חידושי תורה מהרבנים של באפאלא מדור הקודם חלקם יוצא לאור בפעם הראשונה מכתב יד.

תודתנו נתונה להרבנים ותלמידי הישיבות שטרחו וכתבו את חידושיהם להגדיל תורה ולהאדירה.

תודה מיוחדת נתנת להתמימים שלום דוב בער גורארי, שניאור זלמן גורארי וארי' לייב הענדל על השתתפותם בעריכת הקונטרס.

תקוותינו שבעזרת ה' מתוך הלימוד בהחידושים שבקונטרס זה יתווסף עוד חידושי תורה, ונוכל להדפיס עוד קונטרסים וחידושים.

יהי רצון שנזכה להחידוש האמיתי שבתורה כפי שיתגלה בתורתו של

משיח, "תורה חדשה מאתי תצא" (ישעי' נ"א ד') ושנוזכה לגילוי הפלאות שבתורה שיתגלו לעתיד. כפי שביאר רש"י את הפסוק "ישקני מנשיקות פיהו" (שיר השירים א, ב) "מובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה".

וכמו שכתוב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים פרק י"ב הלכה ה' שבימות המשיח נדע דברים הסתומים ובלשונו:

"ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

להערות והארות על תוכן קובץ זה נא לשלוח ל:

BUFTorahChidush@gmail.com

המערכת

י"א ניסן,

תהא שנת פלאות הגאולה

תוכן העניינים

פשוטו של מקרא

- 10.....הערות וחידושים בפרשת בראשית
הרב משה בלאך
- 18.....ותחי רוח יעקב אביהם
הרב יוסף האריטאנאוו

חידושי סוגיות

- 22.....בגדר איסורי הנאה
הרב הגאון ר' ניסן מרכל ז"ל
- 33.....חיוב מיתה בדברי סופרים
הרב הגאון ר' דובעריש צוקערמאן ז"ל
- 36.....ב' שהיו במדבר ואין להם רק כזית אחד של מצה
הרב הגאון ר' חיים דאווידאוויטש ז"ל
- 38.....כידור השיטות בדין איסור שנפל בדבש בנגלה ובחסידות
- 48.....בענין: צדיק בא לעולם טובה בא לעולם והדרן למס' סנהדרין
ר' ישראל העשיל גרינבערג
- 55.....נכרי שהכה את ישראל
הנ"ל
- יהודה בן תימא לשיטתי, וקשר התחלת התניא
להתחלת שולחן ערוך אדמו"ר הזקן
61.....
הרב אברהם מאיר שומאן

63 ברכת התורה לגבי קטן שהגדיל
הנ"ל

67..... בסוגית "חלה הוא או שחלתה היא או שפרסה נדה אינו מעלה לה מזונות"
הרה"ת שמואל שי' גורארי'

רמב"ם

78 בדין מורא מקדש בהר הבית ובעזרה
הרב מנחם מענדל גורארי'

חסידות

84 ביאור ה"שש זכירות" ע"פ חסידות
הרב נתן גורארי'

96 סוד הי"ג והקשר להנכחה משיח ובר מצוה
הרב גור ארי יהודה לורבר

115 אוצר העליון

117 בענין דרגת צדיק גמור
הרב מנחם מענדל מוניץ

119 שנת תר"ח - שנת האור
הרב מנחם מענדל גורארי'

פשוטו של מקרא



הערות וחידושים בפרשת בראשית

הרב משה בלאך

בעמ"ח ספר מחזקק ספון, ירכתי צפון, לחם חקי ועוד
מבכירי תלמידי ישיבת אחי תמימים ליובאוויטש כאפאלא

בראשית

עץ פרי עושה פרי למינו. וראיתי במדרש פליאה עץ פרי עושה פרי זה הוא שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבחו שבתכם ע"כ. ונראה לבאר דידוע מאמר הזוה"ק איסתכל קוב"ה באורייתא וברא עלמא, שחוקי שמים וארץ מושרשים בחוקי התורה הק', ומיניה שכל חוקי התורה הק' יש למצא דוגמתם בסדר הבריאה. והנה דרשו חז"ל מדכתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה בחודש שכל האוכל ושותה בתשעה מעלה עליו הכתוב כאילו התענה ב' ימים, והטעם הנגלה בזה הוא דע"י אכילתו ושתייתו הוא מכין עצמו להתענות ומאכילה זו מוציא גופו כח להתענות בעשירי, והכנה זו חשיב כמו גוף התענית. ודוגמא לזה מצינו כאן בסדר הבריאה שהציווי היה "עץ פרי" דהיינו שיהא טעם העץ כטעם הפרי וכמש"כ רש"י מחז"ל, והרי העץ תפקידו אינו אלא להכין ולהניק הפרי ומ"מ ראוי שיהא לו טעם כמו הפרי עצמה, וכמו"כ האוכל בתשעה להכין ליוה"כ יש לו מעין טעם עבודת יום הכיפורים עצמה ומש"ה הוה כמי שהתענה שני ימים. ואע"ג שהארץ לא הוציא עץ פרי אלא עץ עושה פרי, זה היה מצד שפשעה, ובאמת נענשה על זה, אבל מסידור הבריאה היה צריך להיות עץ פרי דומה למצות תשעה לחודש דאיסתכל קוב"ה באורייתא וברא עלמא, ובאמת אף נתקיימה הציווי במקצת אצל אתרוג ופלפלין וכדאמרי' במס' סוכה (ל"ה).

*

ולמקוה המים קרא ימים. ופרש"י קרא ימים, והלא ים אחד הוא אלא אינו דומה טעם דג העולה מן הים בעכו לדג העולה מן הים באספמיא עכ"ל. ויש לבאר שמצינו גבי לשון ארץ שהוא לשון כללית דקאי על תבל ומלואה וכמבואר, אמנם הוא גם לשון חלק מן הארץ וכדכתיב הארצות האל וכתוב גויי הארצות, והיינו שמשונה חלק זה של הארץ מחלק השני ולכן נקרא כל אחד לעצמו ארץ והם מדינות שונות, וכמו"כ בים יש ג"כ כמו מדינות שונות שתנאי החיים בשטח אחד מן הים אינם כמו תנאי החיים בשטח השני מן הים וניכר השינוי בהם מן הדברים החיים בתוכם, שאין טעם דג העולה מן הים בעכו כטעם דג העולה מן הים באספמיא, ומש"ה נקראים ימים שהם כמדינות שונות בים דומה למדינות שונות ביבשה ויש סימן לזה בטעם הדגים העולים מהם.

*

ויכולו השמים והארץ וכו'. וראיתי במדרש פליאה למה לא נאמר ויהי ערב ויהי בקר ביום השבת מפני שנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה ע"כ. ונראה לבאר דהנה איתא בספה"ק דגם עצם ענין זמן הוה מן הנבראים ובשבת נאמר ששבת ד' מכל מלאכתו ולהורות דבר זה לא נאמר בה ויהי ערב ויהי בקר דמשמעו בשאר הימים הוא דגם גבולי הימים עצמם נבראו משא"כ בשבת דהוה למעלה מזה דשורש השבת הוה מעין עוה"ב וכדתנן בסוף מס' תמיד שהיו אומרים מזמור שיר ליום השבת ומפרש דהיינו שיר לעתיד לבא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, ומש"ה חייבות נשים בקידוש היום ולא הוי כמצוה שהזמן גרמא דבאמת אין מצות שבת תלויה בזמן של עוה"ז.

*

ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו. יתכן ששורש תיבת מלאכה הוא לשון מלאך, דענין מלאך הוה מי שהוא זולת הבעלים העושה בעד הבעלים ופעמים מלאך הוה פירושו שליח אף להדיוט ופעמים הוה פירושו מלאך ד' שהוא שליח ד', ובשניהם הוה משמעה זולת הבעלים העושה בעד הבעלים, וה"נ לשון מלאכה כאן

הוה משורש זה, דעד שלא נברא העולם לא היה אלא הוא ית' ושמו, ובששת ימי בראשית ברא ענינים שהם נראים כענינים עצמאיים זולתו, ואע"פ דבאמת אף משנברא העולם אין במציאות אלא אחדותו, ית"ש, מ"מ ע"י צמצום כבודו ית' נשתלשל בריאה הנראית כפי השגתינו כענין זולתו וכמבואר כל זה בספה"ק, ועי' בס' נפש החיים בשער ג' מש"כ בזה באריכות. ומש"ה נקראת מעשה בראשית בלשון מלאכה שהיא מלשון מלאך דלפי השגתינו דבר הנברא הוה זולת הבורא, ית"ש, ופעולת הנברא הוה בעד הבורא, ב"ה, דהכל נברא לכבודו ית'. ומה שאנו משתמשים בלשון זה לענין מלאכתינו הוא לשון מושאל, ועיקרה של הלשון הוא במעשה בראשית, דכל מלאכת הבריאה נראה לנו כזולת הבורא ית' העושה בעד כבודו. וכל זה אמור בששת ימי בראשית אבל בשבת ששבת קב"ה מכל מלאכתו לא היתה פעולת מלאכה זולת כבודו ית' ועי"ז נתקדשה השבת וזהו מאי דכתיב ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו. ולעתיד לבא דיהיה ד' אחד ושמו אחד תהיה קדושה שלמה משום דאפס זולתו, וזה ענין אחד עם קדושת שבת, ומש"ה נקראת השבת מעין עולם הבא.

*

ביום אכלך ממנו מות תמות. בילקוט סופר מביא בשם ס' העמק המלך מדרש פליאה בזה"ל אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה למה אתה מצווה אדם הראשון ביום אכלך ממנו מות תמות אמר הקב"ה עתיד בן ישי לומר בפני רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה ע"כ.

ואולי י"ל דהכי פירושו דגרסינן במסכת ברכות (ה"א) א"ר לוי בר חמא אמר רשב"ל לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה וכו' אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע וכו' אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה, ונמצא דילפינן מקרא זה שהתרופה הכי חזקה להתגבר על יצר הרע הוה תלויה במה שיש יום המיתה דעל ידי זכירת אותו יום מתגבר האדם על יצרו. וזה כונת המדרש הנ"ל דאמר קודשא בריך הוא להם דבאכילת האדם מן עץ הדעת יכנס בו יצר הרע ולכן גזר קודשא בריך הוא מתחילה שתהא לזה תרופה והוא מה שאמר, ית"ש, ביום אכלך ממנו מות תמות, שיש יום המיתה, וכשהוא זוכרו מתקיים

בו רגזו ואל תחטאו, דעל ידי זה יהא מנצח את היצר שיבא לקרבו ע"י אכילתו מעץ הדעת, ועתיד בן ישי לומר בפני רגזו וכו' ולפרש ענין זה.

*

בזעת אפך תאכל לחם. הנה אמרי' ביומא (ע"ה) דמדת קב"ה אע"פ שנותן קללה מ"מ יש בה ג"כ ברכה דקלל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו וקלל את האשה הכל רצין אחריה קלל את האדמה הכל ניוזנין הימנה. ויתכן דה"נ בקללת בזעת אפך תאכל לחם יש גם ברכה גדולה, שמובטח לו דע"י זעת אפו מיהא יאכל לחם, ואף דפעמים יש קללה כענין הכתוב זרע רב תוציא השדה ומעט תאסוף (דברים כ"ח) מ"מ לשון לחם כולל אף תורה שנקראת לחם כדכתיב (משלי ט') לכו לחמו בלחמי, שהתורה היא פרנסת נשמתו כמו שהלחם הוא עיקר פרנסת הגוף, ולגבי תורה ניתן לו הבטחה גמורה דע"י עמלו בה יאכל לחם וכדאמרי' במס' מגילה (ו') לענין דברי תורה יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, דע"י יגיעתו זעת אפו בתורה מובטח לו שיאכל לחמה של תורה.

*

ויאמר ד' אל קין למה חרה לך ולמה נפלו פניך וכו' ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו. וצ"ב ענין אומרו אל אחיו ועמש"כ הכלי יקר בזה. ובאזה"ח הק' פירש שלשון הבל אחיו מש' דברי אחוה, שחשש קין שירגיש הבל בשנאתו וקנאתו (דהא כתיב שנפלו פניו וחרה לו) וישכיל להשמר ממנו ע"כ אמר אליו דברי אחוה כדי שלא ישמור ממנו ועי"ז יוכל להורגו.

וע"פ דרכו בקודש עלה בדעתי לבאר דברי מדרש פליאה הכתוב בזה"ל ויאמר קין אל הבל אחיו מה אמר לו פרשת ציצית אמר לו ע"כ, דהנה בפר' כי תצא הביא בדעת זקנים בטעם איסור שעטנז לפי שהקריב קין זרע פשתן והבל הביא מבכורות צאנו שהוא מין צמר לא רצה הקב"ה שיתערבו יחד לפי שלשם נחלקו עכ"ל, ולפי שקין ידע שהבל ראה שחרה קין ונפלו פניו על אודות הקרבן והיה הבל שומר נפשו משנאתו וקנאתו של קין לכן עשה קין תחבולה שלא ישמור הבל ממנו באמרו לו שעכשיו הוא קין כבר מבין שאין סיבה שישנא ויקנא להבל, דודאי זרע פשתן

ומין הצמר לא היו שניהם מתקבלים מפני שלא עשו עבודתם יחדיו, אבל כשבאים יחד למצוה וכגון בכגד של ציצית או אדרבה מצוה קעביד דהרי התיר הכתוב כלאים בציצית, ואמר קין להבל דאם אף הם יתנהגו באחזה לעשות שכם אחד בעבודת אביהם שבשמים אף קרבנו תהא לרצון, וכל החסרון בקרבן הראשון היה שלא עבדוהו, ית"ש, יחד, ולכן אמר לו דברי אחזה של פרשת ציצית המרמז דאם עושים יחד עבודתם וקרבנותיהם במין הצמר ופשתים אז תהא לרצון לפניו, ית', כמו מצות ציצית השקולה נגד כל המצוות, וע"י דבריו שאמר לו שיתאחדו בעבודת ד' לא נשמר הבל ממנו וקם עליו ויהרגהו.

*

ותלד את חנוך ויהי בנה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך. וכתב הנצי"ב ולא נזכר טעם זה השם כי מובן שהולד מעצמו נקרא כן שהיה הראשון מחונך מאביו ולמדו מוסר עכ"ל. ויש להוסיף ע"ז דבהיות קין עושה תשובה על חטאו הבין הטיב צורך חינוך הנער בדרך טוב, דעי"ז ימנע ממדות רעות וכגון קנאת איש מרעהו המביאות לידי שפיכות דמים, ולכן קרא שם בנו חנוך. וגם רצה קין לפרסם ענין זה כדי להשיב רבים מעון וממדות רעות המביאות לידי שפיכות דמים ולכן קרא גם שם העיר חנוך שיהא העיר כמרכז בעולם לחינוך נערים, שהיה קין מבקש לתקן חטאו ע"י שמשלב רבים מן העון שנכשל בה וכמש"כ רבינו יונה בשערי תשובה בשער ראשון שהעיקר העשרים הוא להשיב רבים מעון כאשר תשיג ידו.

ויתכן לפרש דמה"ט כתיב לשון הווה ויהי בונה עיר ולא כתיב לשון עבר ויבן עיר (ועמש"כ הרמב"ן והכלי יקר בזה), שהיתה חטאתו לפניו תמיד ולכן היה מתעסק תמיד בחיזוק עיר זה שתהא העיר מרכז לתיקון מעוותו ע"י חינוך נערים בדרך שלא יכשלו במדות רעות המביאות לידי שפיכות דמים. ושמעתי דכעין זה איתא בס' דרכי המוסר מהגר"י ניימאן, ז"ל.

*

ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי כי

איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי וכו' ולמך שבעים ושבעה. ופירש רש"י ומדרש בראשית רבה וכו' נשיו פורשות ממנו משקיימו פריה ורביה לפי שנגזרה גזרה לכלות זרעו של קין לאחר ז' דורות אמרו מה אנו יולדות לבהלה למחר מבול בא ושוטף את הכל והוא אמר להן וכי איש הרגתי לפצעי וכי אני הרגתי את הבל שהיה איש בקומה וילד בשנים שיהא זרעי כלה באותו עון עכ"ל. ובשפתי חכמים הקשה דמתחילה כתב שפירשו ממנו לפי שנגזרה גזירה על זרעו של קין ואח"כ כתב דמפני המבול היו פורשות ממנו ועמש"כ בזה.

ויתכן שחשבו נשיו ששאר בני אדם ימלטו מן המבול על ידי איזה זכות שהרי ראו שכל העולם פרים ורבים ואין חוששין לזה, אבל חשבו שזרעו של קין ודאי יאבדו כשיבא המבול כיון שנתחייב ברציחה ומשום הכי אמר להן למך שהוא עצמו נקי מכל עונש בזה ואמר כי איש הרגתי וכו'. ומכל מקום צריך ביאור דנהי נמי דממה שהשיב להן למך כי איש וכו' מוכח שהיו חוששין לעון של קין אבל מנ"ל לבעל המדרש שפרישתם היתה מפני שחששו למבול, דאולי היו נמנעים מתשמיש מפני טעם זה לחוד, שזרעו של קין כלה אחר ז' דורות, ולא רצו להוליד לבהלה.

ונראה שלמדו כן מן השמות שנתנו נשיו לבניהם, שבני עדה היו שמותם יבל ויובל ובן צלה היה שמו תובל קין, וממה שכל שמותן היו מלשון מבול דייקן שהיו נשיו חושבות תמיד מענין המבול ובאו שמות הללו לגלות על סתימת הפסוק השני דאמר להם למך שמען קולי וכו' וללמדך שהיתה פרישתם ממנו שייך אף לענין המבול, והיינו שהיו פורשות ממנו מפני שחשבו שזרעו יכלה במבול ואמרו לא נלד לבהלה, וכן שם תובל קין מרמז על השלמת טענתן שהמבול יכלה זרעו של קין, והשמות מרמזות על מחשבתן כשפירשו ממנו שחשבו דעון קין תהא גורמת מיתת בניהם במבול, וע"ז השיב להם למך שאין לו עון בזה.

ובני הר"ר אלימלך גבריאל, נ"י, הוסיף על זה, דלפי"ז יתכן לומר דכיון שהיתה בבית למך כ"כ מחשבה ודאגה בענין זה שמבול יבא לעולם, זה היה משפיע אף על בתם נעמה ועי"ז נתחתנה עם נח וכדאמרי' בבראשית רבה וניצולה מן המבול.

ולפי האמור יצא לנו דבאמת היו מאנשי דור המבול אותם שהיו

מאמינים שיבא מבול לעולם וכמו שהיה נח עומד ומכריז להם ק"כ שנים אלא שלא היו מאמינים שהם עצמם יהיו מתים בו, שחשבו שימלטו ע"י איזו זכות, וחשבו שהמבול בא ליפרע מן הגרועים מהם וכגון משפחת קין שהיתה עליה עון רציחה, דמטעם זה חששו נשי למך שזרעו של קין דוקא יכלה במבול. וכן הוא טבע בני אדם בדרך כלל שתולים שהפורעניות יבואו על פלוני ופלוני או על כן או על כן זה ולא עליהם, וכידוע.

*

ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ד'. ופרש"י זה ינחמנו ינוח ממנו אבל אונקלוס תרגם דין ינחמיננא מלשון נחמה, ורש"י הקשה ע"ז דא"כ אתה צריך לקרות שמו מנחם. אמנם גם על פירושו קשה דא"כ הו"ל לומר זה יניחנו. ובמד"ר מש' דבאמת לשון הכתוב משמע שניהם דאמרי' שם ר"י אומר לא המדרש הוא השם ולא השם הוא המדרש לא הוה צריך למימר אלא נח זה יניחנו או נחמן זה ינחמנו אלא בשעה וכו' ועיי"ש ובמבואר דדרשינן שתי הלשונות, ועי' בהעמק דבר.

הנה איתא באבן עזרא בחד לישנא שידע למך אבי נח כל העתידות הללו של נח ע"י אדם הראשון שהיה נביא. ובודאי דגם נח עצמו שמע אח"כ ענין נבואה זו ושמע שנקרא שמו נח משום זה ינחמנו וכו' והבין מזה שתפקידו בעולם הוא גם להיות כמנחם נחמה לעולם. ויתכן להמליץ קצת בזה בעד אב העולם, נח איש צדיק תמים, במה שטעה אחר המבול דכתיב ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וישת מן היין וישכר וכו' דארז"ל בב"ר ויחל עשה עצמו חולין שהיה לו לעסוק תחילה בנטיעה אחרת.

וע"פ המתבאר י"ל דכיון שהיה העולם שמם ובאבילות על מיתת כל העולם שעבר (ועד היום קורין חודש שבו ירד מבול לעולם חודש מר חשוון) וגבי יין כתיב (משלי ל"א) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש וכתיב (תהלים ק"ד) יין ישמח לבב אנוש, ולכן חשב נח שהוא צריך להתעסק בנחמה לעולם וכשמו וכתפקידו בחיים, ומש"ה נטע כרם תחילה לשמח לבבות ולנחמם. ומ"מ חשיב שעשה נח שלא כהוגן שלא היה לו להתעסק ביין תחילה שיש בו גם הרבה קלקול וכדחזינן ממעשה שהיה. ועי' בס' משלי תורה מש"כ בשם הגר"י מוואלאזין, ז"ל.

*

ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד נח את שם וכו'. יש להעיר שבכל הדורות הקודמים כתיב ויחי פלוני מספר שנים ויולד פלוני, ומ"ש כאן דכתיב ויהי נח בן חמש מאות שנה ולא כתיב ויחי נח. וגם למה חזר על שמו דכתיב ויולד נח את שם וכו' ובכל הדורות הקודמים כתיב רק ויולד את פלוני ולא חזר על שם המוליד.

ונראה לבאר דהנה רש"י פירש שהקב"ה כבש מעינו של נח שלא יוליד עד חמש מאה שנה כדי שלא יצטער במבול ע"י שיאבדו תולדותיו או שלא יצטרך לטרוח לעשות הרבה תיבות ואח"כ כשהיתה שעת הכושר הוליד בנים והוא בב"ר, ולפי"ז י"ל דגבי דורות הקודמים כתיב ויחי וכו' דמשמעו הוא שהיה מהלך חייהם כחיים הרגילים והוליד אבל גבי נח כתיב לשון ויהי שמשמעו הוא שאירע דבר זה ולא היה לפי מהלך הרגיל אלא היה חידוש דהא עד השתא נסתם מעינו של נח מאות שנים ועכשיו אירע שהיה נח בן ת"ק שנה והוליד, ומה"ט נמי כתיב ויולד נח, שחזר על שמו, כדי להורות דמה שהוליד נח לא היה בדרך תולדות הדורות הקודמים דכתיב גביהו שחי פלוני והוליד אלא היה ענין מיוחד לנח שהיה אז שעת הכושר לאותו צדיק להוליד בנים.



ותחי רוח יעקב אביהם

הרב יוסף האריטאנאוו

עה”פ ”וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דבר אלהם וירא את העגלות אשר שלח יוסף לשאת אתו ותחי רוח יעקב אביהם” (בראשית מ”ה כ”ז) מפרש רש”י:

את כל דברי יוסף – סימן מסר להם במה היה עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה זהו שנאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף ולא נאמר אשר שלח פרעה.

ותחי רוח יעקב. שרתה עליו שכינה שפירשה ממנו.

הנה דרכו של רש”י הוא לפרש פשוטו של מקרא, ולכאורה פשוט יותר לפרש ש”ותחי רוח יעקב” כפשוטו שיעקב שמח והחי’ רוחו מזה שידע שיוסף חי. וכפי שאכן פירשו הספורנו: ותחי רוח יעקב. נרפא מן העלוף הקודם בהדרגת השמחה עם הדאגה. וכן לפי פירוש הדעת זקנים מבעלי התוספות: וירא את העגלות. ותחי רוח יעקב אביהם. פי’ כשראה העגלות חיתה רוחו והאמין כי קודם לכן צוה יוסף לבל יוציאו עגלות מארץ מצרים ועכשיו אמר פרעה ואתה צויתה זאת עשו קחו עגלות מה שאין אחרים רשאים להוציא ולכך כשראה העגלות האמין אמר בודאי מפי מלך הוא זה:

וא”כ מה ההכרח לפי פירוש רש”י בפשש”מ לפרש ש”ותחי רוח יעקב” הוא ששרתה עליו שכינה?

ואכן מצינו במפרשים כמה ביאורים לבאר הכרחו של רש”י:

הברטנורא מפרש ”קשה מאי משמע שזה לשון שריית שכינה י”ל

מדשני קרא וכתב רוח ולא כתב נפש ורוח הוא לשון רוח הקדש כד"א ורוח קדשך אל תקח ממני לכך אמ' שרתה עליו שכינה":

ובמשכיל לדוד מפרש - ותחי וגומר שרתה וכו' דאי כפשוטו לא הול"ל אלא ותחי ורוחו דהא חזי' שעל יעקב מדבר אלא לדרשא:

וברבינו בחיי - ותחי רוח יעקב אביהם. תרגם אונקלוס ושרת רוח נבואה לפי, שהיה יכול לומר ויחי יעקב אביהם ומפני שהוסיף מלת רוח תרגם רוח נבואה.

ובשפתי חכמים - שרתה עליו שכינה שפירשה ממנו. רוצה לומר דרוח היינו נבואה כדכתיב (דה"א יב יט) ורוח לבשה את עמשי:

ואולי יש לבאר באופן אחר שפירוש רש"י זה בא בהמשך לפירוש רש"י הראשון על פסוק זה "סימן מסר להם במה היה עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה". דהיינו לפי פרש"י מה גרם לשמחתו של יעקב, הוא לא רק ראיית העגלות כפשוטו שיוסף שלח ומזה נראה שיוסף חי בגשמיות. אלא בעיקר מזה שיוסף לא שכח תלמודו כ"ב שנים אחר שפירש מאביו וירד למצרים וכו'. וזהו ה"סימן" שמסר יוסף לאביו שעוד זוכר מה שלימדו אביו פרשת עגלה ערופה, ועדיין חי ברוחניות ועומד בצדקו. ולכן זה גרם אצל יעקב ותחי רוח יעקב אביהם - הרוחניות של יעקב שבה אליו. וזהו שפירוש רש"י שרתה עליו שכינה שפירש ממנו.

וכמו שנתבאר באריכות עניין זה בלקו"ש חלק ל' שיחה ב' לפרשת ויגש וז"ל:

"וזהו שלמד אתו יעקב פרשת עגלה ערופה, שבה מוזהרים זקני העיר על תפקידם להתעסק בלויית האיש ההולך ל"שדה" ולתת לו את כל צרכיו כל זמן היותו בשדה, כנ"ל — שזוהי הנתינת כח ליוסף לעמוד בצדקו גם במצרים.

ולכן, כאשר רצה יוסף להוכיח ליעקב שהוא חי (גם) במובן הרוחני, מסר ע"י אחיו "סימן" זה ליעקב, ש"פרשת עגלה ערופה" היתה לנגד עיניו, ובכח זה לא הושפע כלל מהסביבה במצרים ונשאר שלם בתורתו וצדקתו; וכאשר ראה יעקב "את העגלות גו' — ותחי רוח יעקב אביהם", שנמשכה חיות חדשה ברוחניותו (רוח) של יעקב, ובפרט שחיים

(הרוחניים) של יעקב תלוי' בחייהם של זרע, כמאמר "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

וראה גם פירוש הכלי יקר: וירא את העגלות. ראייה זו ענינה התבוננות, כי התבונן יעקב במה שספרו לו כי יוסף עשה הלכה למעשה וליוה אותן העגלות, בזה ידע יעקב כי הוא יוסף כי אין בכל ארץ מצרים עושה טוב אין גם אחד שומרי משמרת ה', לפיכך ותחי רוח יעקב אביהם...

לפיכך כאשר ראה והתבונן את העגלות אשר שלח וליוה יוסף וידע שמצד מצות הש"י עשה כן ואין בכל מצרים שומר משמרת ה' כי אם זרע יעקב, לפיכך ותחי רוח יעקב אביהם.



חידושי סוגיות



בגדר איסורי הנאה*

הרב הגאון ר' ניסן מרכל ז"ל**

יבואר כי שיטת הרשב"א דאיסורי הנאה לית להו בעלים ולא מיקרי שלכם. השגה על בעל נתיבות המשפט והוכחה לדעת המחנה אפרים דהרשב"א פליג על הר"ן נדרים מ"ו ע"א וס"ל דאב האוסר נכסיו על בנו אין להבן שום קנין וזכי' בהם. תי' על לקושית הר"ן על הרשב"א בנדרים פ"ה ע"א לענין היכא שאסר נכסיו על עצמו וזכה בהם אחר ואח"כ איתשיל על נדרו אם חייב לשלם לו ויבואר שהר"ן והרשב"א דפליגי בזה אזיל כל אחד לשיטתו. הוכחה בראיות הרבה דחידושי סוכה אשר בידינו המיוחס להרשב"א אינו ממנו אלא מהריטב"א.



ובזה מיושב מה שמקשים סתירה מהרשב"א להרשב"א דבחידושים הנ"ל כתוב דיש בעלים לאיה"נ דאינם מהרשב"א אלא מהריטב"א ואיהו דס"ל כן; ומיושב נמי מה שהקשה בספר אבני מילואים סתירה מהרשב"א להרשב"א לענין מצוות לאו ליהנות ניתנו היכא דאיכא הנאת הגוף בהדי דקיום מצוה דהריטב"א הוא בעל חידושים הנ"ל ואיהו דס"ל כהר"ן דלא כהרשב"א, הוכחה דמה שהריטב"א בחידושיו לקידושין כותב דאין בעלים לאיה"נ, בשם רבו הרשב"א כותב כן ולו לא ס"ל. הערה על הבית שמואל דס"ל דמותו למכור איה"נ לחולה. יבואר הטעם דשתי הלשונות דפליגי בתוספות פסחים דף כ"ט לענין המקדש באיה"נ אי מיירי דליכא אלא ש"פ בצמצום או לא במאי קמיפליגי, ולבאר נמי באיזה טעם פליגי הראשונים אי יש בעלים

(* מתוך ספר בינת נבנים מהדורה חדשה שיצא לאור בקרוב בעזרת ה'.

(** הרב ניסן מרכל ז"ל נולד בשנת תרל"ז שימש כרב בקהילת ברית שלום בבאפאלא משנת תרפ"א, חבר ספר בינת נבנים, נפטר ה' שבט תש"ז.

לאיסורי הנאה או לא. תירוץ לקושיית התוספות על רש"י בפסחים דף כ"ט
ע"א ד"ה בדין וכו'.

בענין איסורי הנאה אם יש להם בעלים, ואם יש קנין וזכיה באיסורי הנאה, אף שכבר האריכו הרבה למדי האחרונים ז"ל בספריהם הקדושים עיין בס' מחנה אפרים הלכות זכיה מהפקר סימן ד' ועיין בקצות החושן סימן ת"ו סק"ב ובאבני מלואים סי' כ"ח ס"ק נ"ד וס"ק נ"ו ובנתיבות המשפט סי' עה"ר ובתשו' נו"ב מ"ק או"ח סי' י"ט וסי' כ' ובספר ברית יעקב או"ח סי' ו' וסי' ז' ובשו"ת חתם סופר חלק או"ח סי' ק"פ ובספר תפארת צבי ביו"ד סי' ט' וסי' י"ט וסי' ע"ד ובס' עונג יום טוב סי' כ"ד וסי' ל"ב וסי' ל"ג בהגה וסי' ל"ד ובעמק יהושע סי' ו' ועיין במגן אברהם סי' תרמ"ט סק"כ ובפמ"ג שם ס"ק הנ"ל, בכל זאת מצאתי אני בע"ה בענין זה עוד לחדש דברים טובים ולתרץ קושיות גדולות וליישב דברי הראשונים ז"ל כפי הנראה לענ"ד, ותחילה אברר דעת הראשונים בזה השאלה:

שיטת הרשב"א שאין בעלות על איסור הנאה

דעת הרשב"א ז"ל נראה לענ"ד ברור דס"ל דאיה"נ אין להם בעלים, כן נראה מתשובתו סי' תר"ב הובא בשו"ע אבה"ע סי' כ"ח סעיף כ"א בהג"ה שפסק שאשה שאסרה על עצמה כל נכסי ראובן ואח"כ קבלה קדושין ממנו דאינה מקודשת, דכיון דאסורה בהנאה בהם אינה יכולה לזכות בהם, וכן כתבו בס' מח"א שם ובס' אבני מלואים שם ובקצות החושן סי' ר' סק"ה שמתשובת הרשב"א הזאת מוכח דס"ל דאין שייך קנין באיסורי הנאה. וכן נראה מתשובת הרשב"א סי' תשמ"ו הובא בשו"ע או"ח סי' תרמ"ט סעיף ב' בהגה ובשו"ע יו"ד סוף סי' רכ"א דהנודר הנאה מלולבו של חבירו או מלולב של עצמו אינו יוצא בו ביום ראשון דלא הוי שלכם, וכן כתוב נמי בספר מח"א שם דהרשב"א בזה לשיטתיה אזיל דס"ל דאיסוה"נ ל"ל בעלים, דאין אדם יכול לזכות במידי דאינו יכול ליהנות ממנו. וכן כתב הרשב"א בחידושו לנדרים פ"ה ע"א הובא בר"ן שם שהאוסר הנאת נכסיו על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו, אלמא דאיה"נ ס"ל להרשב"א דהוי הפקר ואין להם בעלים, וכ"כ נמי המח"א שם דזהו טעם הרשב"א דהכא. ובשאר איסורי הנאה דעלמא פשיטא ליה להרשב"א ז"ל דהוי הפקר וכל הרוצה ליטול

יבוא ויטול, והא דצריך להביא ראיה מש"ס דנדרים פ"ה ע"א דשויה עפרא בעלמא ויטלו הכהנים על כרחו, משום דכאן האיסה"נ אינו אלא משום נדרו והרי אפשר בשאלה, לכך הביא מגמרא הנ"ל דיטלו בעל כרחו, ואין לחוש לשאלה כיון דהשתא מיהא הא לא אתשיל והוי עכשיו הפקר, אבל באה"נ דעלמא שלא מחמת נדר פשיטא דהוי הפקר.

הר"ן חולק על הרשב"א, וביאור המחלוקת

ובעל מחנה אפרים כתב שם דנראה דהרשב"א לא ס"ל כמו שכתב הר"ן ז"ל בנדרים מ"ז ע"א ודף מ"ח ע"ב דמאן דאסר נכסיו אבריה אע"ג דאינו רשאי ליהנות מהן אפ"ה גוף הנכסים ידידה נינהו, והרשב"א לא ס"ל כן אלא כיון דאסור ליהנות מהן אין לו שום קנין וזכות בהם. ובעל נתיבות המשפט בסימן עה"ר השיג על המח"א בזה, והאמת כדברי המח"א ואני קורא על בעל מח"א בזה חכם עדיף מנביא שנבואתו אמת וצדק דהרשב"א פליג על הר"ן הנ"ל, דבפירוש כתב הרשב"א בחידושו לנדרים מ"ז ע"א על המשנה האומר לבנו קונם בחיי ובמותו אם מת לא יירשנו דהבן אינו זוכה בנכסים כלום ומפרש המתניתין דנותנו לבניו ולאחיו כדעת הראב"ד ז"ל דעל האב המדיר קאי, דלא כפירוש הר"ן. וזה לשון הרשב"א שם וקשיא לי הא כיון דאסרינהו עליה בקונם שוינה עליה עפרא בעלמא כשאר איסורי הנאה והיכי מצי יהיב להו לבניו או לאחיו וכיצד בע"ח ידידה נפרעין ממנו, כלומר וקרעין ליה לשטרא דבעל חוב, אדרבה הוא אסור ליתנו כשאר איסורי הנאה ואם הוציא מעל, ובעל חוב שזכה בנכסים מן ההפקר הוא זוכה דהוי ליה כחמץ בפסח וכערלה וככלאי הכרם עכ"ל. וכ"כ שם בנדרים מ"ח ע"ב ובחידושו לב"ק דף ק"ח עיי"ש, והוכיח ג"כ שם מגמרא דנדרים מ"ח ע"ב ממעשה דהאי גברא דהוי ליה בריה דשמיט כיפי דכיתנא דאסרינה לנכסיה עליה ואמרו ליה ואי הוי בר ברוך צורבא מרבנן מאי, והוכיח הרשב"א ז"ל דמזה משמע דהבן הנאסר לא יזכה בנכסים כלל ועיין בר"ן שם מש"כ ע"ז, אלמא דהרשב"א לא ס"ל כהר"ן הנ"ל, ובפירוש כתב הרשב"א שם ג"כ דאסה"נ דערלה וכלאי הכרם הוי הפקר:

ובזה ניחא מחלוקת הר"ן והרשב"א שם בנדרים דף פ"ה, דהרשב"א ס"ל דהיכא שאסר נכסיו על עצמו בנדר יכולים אחרים ליטלם על כרחו ואם איתשל על נדרו חייבין לשלם ליה, כיון דחכם עוקר הנדר מעיקרו

הרי זה כאלו אין כאן איסור כלל. והר"ן ז"ל פליג עליה וכתב וז"ל ואני מסתפק בזה לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו וכל שזכה בו אחר כן קנה כזוכה מן ההפקר, ואף ע"פ שאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונא של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר עכ"ל. ולכאורה שפיר קאמר הר"ן וקשה על הרשב"א ז"ל, ולפי דברינו ניחא, דהרשב"א והר"ן בהא פליגי וכל אחד אזיל לשיטתיה, הרשב"א ס"ל דטעם האוסר נכסיו ע"ע דהוי הפקר לא מטעם הפקר ויאוש דהנודר הפקיר נכסיו, דהוא עצמו אינו מתיאש מהנכסים, דל"ד לשור הנסקל דאמרינן בכריתות כ"ד ע"א שור הנסקל שהוזמו עדיו כל הקודם בו זכה מטעם דנתיאשו הבעלים ממנו, דשאני נדרים דאיתנהו בשאלה לא מתיאשי בעלים מנייהו. ואף דהרשב"א ס"ל דלא חיישינן לשאלה עיין בחידושי הרשב"א שם, היינו כיון דעתה מיהת הא לא איתשיל ל"ח דלמא מתשיל, אבל מ"מ הוא עצמו אינו מתיאש מן הנכסים כיון דאי בעי הוי מיתשיל ואנן אמרינן דלעולם לא יתיאש ולא יתשיל. והטעם דכל הקודם זכה בנכסים הוא משום כיון דאסורין ליה בהנאה ממילא הוי הפקר כשאר איה"נ דהוי הפקר, דהרשב"א לשיטתיה אזיל דאיה"נ לא מקרי שלכם והוי הפקר.

ולרשב"א לאו דוקא היכא שאסר נכסיו ע"ע הוי הפקר אלא ה"ה היכא שאביו אסר נכסים עליו ומת ג"כ לא קנה הבן הנכסים והוי הפקר, וכיון דהוא לא הפקירן אלא טעמא דהוי הפקר משום דממילא הוי הפקר משום דאסורין ליה בהנאה, לכן אי איתשיל על נדריה וחכם עוקר הנדר מעיקרו ואין כאן איסור כלל חייבין לשלם ליה, דאף שלא מצינו שאלה בהפקר, היינו דוקא היכא דהוא הפקירן הוי הפקר לעולם וליתא בשאלה אבל כאן הוא לא הפקירן אלא בשעה שאסור ליה בהנאה ממילא הוי הפקר כשאר איה"נ, ועתה כי איתשיל על נדריה והוי כאלו לא היה כאן איסור מעולם, הרי לא היה כאן הפקר מעולם וחייבים להחזירם ליה, זה הוא שיטת הרשב"א ז"ל. ולשיטה זו טעם דמתנות דיטלו הכהנים בע"כ נמי לא מטעם הפקר ויאוש דהוא לא התיאש מטעם הפקר, אלא משום דתרומה בעצמה אינה ממון בעלים ולית לו בה כ"א טובת הנאה וכשאסר על הכהנים ממילא שוב אין כאן ט"ה ואין לו שום זכות ויפוי כח, לכך יטלו הכהנים בע"כ, ויליף מזה הרשב"א דכמו דל"ח הכא דלמא מיתשיל ה"ה באוסר ע"ע יכולים אחרים ליטלם בע"כ ול"ח דלמא מיתשיל. אבל הר"ן ז"ל לשיטתיה אזיל דס"ל דהיכא שהאב אסר נכסים על בנו ומת, הנכסים של בן נינהו, ואף שאסורין ליה בהנאה מ"מ שלו הוא ולא הוי

הפקר, והא דאמרינן כאן דיכולים אחרים ליטול אותן בעל כרחו, היינו משום שכאן שהוא אסר הנכסים על עצמו מסתמא הפקירן כמו שכתב המח"א שם שזה הוא סברת הר"ן דהוי הפקר לא מטעם שאיה"נ הוי הפקר כסברת הרשב"א, שהר"ן לשיטתיה אזיל שאף שאסור ליה בהנאה מ"מ הוי שלו ולא הוי הפקר, רק הטעם כיון שהוא אסר על עצמו חשיב כאלו הוא עצמו הפקיר הנכסים בפירוש, וכיון שכן אפילו אי איתשיל על נדריה אין חייבין לשלם ליה שלא מצינו שאלה בהפקר, ואף שאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונא של זה אינו בטל, דהיכא שהוא הפקיר נכסיו ליתא בשאלה:

סתירה בדברי הרשב"א

יצא לנו מזה, דהרשב"א בכל דוכתיה בחדא שיטתיה קאי דאיה"נ הוי הפקר ואין להם בעלים, דהרי כתב כן שש פעמים בחיבוריו, היינו בתשובותיו סי' תר"ב וסי' תשמ"ו ובחידושו לנדרים דף מ"ז ודף מ"ח ע"ב ובבא קמא ק"ח ובנדרים פ"ה. אלא שקשה לי לפ"ז דבחידושי הרשב"א סוכה פרק לולב הגזול הביא דברי הראב"ד דכתב לענין אתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה דפסול דלית ביה דין ממון הדברים כפשוטן כיון דאסור בהנאה לא קרינן ביה לכם דהא לית ביה מידי ומאן דגזל אותו לא הוי גזלן, והרשב"א השיג על הראב"ד וכתב שם וז"ל ולי נראה שתי תשובות בדבר, חדא דא"כ לא מפסלו אלא ביום ראשון ואלו תנא פסק ותנא ל"ש ביום ראשון ול"ש ביום שני כו', ותו דכל שהוא שלו ואין בו לאחרים רשות וזכות, לכם קרינן ביה עכ"ל. עיין בחי' הרשב"א שם שכתב דבר זה כמה פעמים, במשנה שם ל"ד ע"ב ובגמרא ל"ה ע"א ולעיל בריש פרק גבי לולב של אשרה ושל עיר הנדחת, אלמא דבפירוש ס"ל להרשב"א הכא דאיה"נ מקרי שלכם ואין לאחרים רשות וזכות בהם, וקשה דרשב"א אדרשב"א. וראיתי להפמ"ג באשל אברהם סי' תרמ"ט סק"כ כתב ע"ז וז"ל והרשב"א ז"ל בתשובה סי' תשמ"ז חזר ממה שכתב בחידושי הרשב"א ע"כ, וכן ראיתי כמה גדולי ישראל שכתבו דשיטת הרשב"א שאיה"נ יש להם בעלים ומקרי שלכם והביאו מחידושי הרשב"א לסוכה הנ"ל:

חידושי הרשב"א על מס' סוכה הם באמת של הריטב"א והראי' לזה

ולענ"ד נראה דשיטת הרשב"א ברור כמו שכתב בששה מקומות שונים בחיבוריו דאיה"נ הוי הפקר כדעת הראב"ד הנ"ל, וחידושי מס' סוכה הנ"ל הנמצא בידינו מיוחס להרשב"א ז"ל הוא בטעות דאינו מהרשב"א אלא הוא מחידושי הריטב"א וכבר הוכיח זה בראיות רבינו החיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים עיי"ש, ולי נראה להוסיף עוד כי מסגנון לשונו נראה שאינו מהרשב"א אלא מהריטב"א ז"ל. ועוד כי שם בחידושים לסוכה הנ"ל קורא להרמב"ן ז"ל "רבינו הגדול ז"ל" והריטב"א בחיבוריו לעולם הוא קורא כן להרמב"ן ז"ל, כי הריטב"א חי לאחר מות הרמב"ן ז"ל והיה תלמיד דתלמיד שלו היינו כי הרשב"א היה רבו של הריטב"א ז"ל ותלמיד של הרמב"ן ז"ל לפיכך קורא הריטב"א לרמב"ן "רבינו הגדול ז"ל", אבל הרשב"א בחיבוריו אינו קורא להרמב"ן "רבינו הגדול". ועוד דכמה פעמים בחידושים לסוכה הנ"ל כתב "בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל מפי תלמידו מורי הרב נר"ו" וזהו אשר שמע הריטב"א מפי רבו הרשב"א תלמידו של הרמב"ן בשם הרמב"ן ז"ל, וכמה פעמים כתוב כן בחיבורי הריטב"א, אבל הרשב"א אינו כותב כן, כי הוא בעצמו היה תלמיד של הרמב"ן ז"ל ולא תלמיד דתלמיד. ועוד דבחיידושים הנ"ל בר"פ לולב הגזול כתוב שם "אבל מורי הרב רבי שלמה נר"ו אמר לי" וזה הוא ר' שלמה בן אדרת הרשב"א ז"ל רבו של הריטב"א, ואולי זהו שכותב החיד"א ז"ל שם, ז"ל ובחידושים הנזכרים בסופם מזכיר הרשב"א, ע"כ כונתו להדברים הנ"ל, כי במקום אחר לא מצאתי שם שמזכיר את הרשב"א. אלמא ברור הדבר, כי החידושים לסוכה הנ"ל הם של הריטב"א ז"ל, ודעת הריטב"א שאיסורי הנאה מקרי שלכם אבל דעת הרשב"א כמו שכתבתי דאיה"נ הוי הפקר. וראיתי לאיזה מן האחרונים שהביאו זאת הנ"ל בשם חידושי הריטב"א וכנראה מזה שאיזה מדפיסים הוציאו לאור החידושים לסוכה הנ"ל בשם חידושי הריטב"א וכן הוא האמת שהוא חיברם, והריטב"א פליג על הראב"ד וס"ל דאיה"נ יש להם בעלים. אח"כ מצאתי בתשובת נר"ב מ"ת אורח בתחילת סימן קל"ד כתוב וז"ל עיין בחידושי ריטב"א (לסוכה) המיוחסת לשבע שיטות הרשב"א ז"ל עכ"ל:

ובמה שהוכחתי שהחידושים הנ"ל הם של הריטב"א, ניחא מה שמקשים דהרשב"א בחידושו לנדרים ט"ו ע"ב ס"ל דאפי' במצוה

דאיכא הנאת הגוף בהדי דקיום המצוה ג"כ אמרינן דמצות לאו ליהנות ניתנו דלא כהר"ן, מדהקשה שם על הא דאמרינן באומר הנאת תשמישך עלי והא מצות לאו ליהנות ניתנו ותירץ דאפשר באחרת עיי"ש, משמע הלא"ה אמרינן בזה מל"ג, ובחידושי סוכה שם דף ל"א ע"ב בהא דאמר רבא לולב של ע"ז לא יטול ואם נטל כשר דמצות לאו ליהנות ניתנו כתוב, "ואע"ג דמתהני בעשות המצוה שמקבל שכר בעולם הזה ובעולם הבא, לא חשיב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור אבל כל שאין ההנאה מגופו אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר אינו הנאה מן האיסור, וכדרך שאמרו במודר הנאה ממעיין שטובל בו בימות הגשמים שאינו נהנה מגוף המים ואע"פ שגורמת לו טבילה זו לעלות מטומאה לטהרה ומכשירתו לכמה דברים, לית לן בה. וכן הא דאמר רבא חלצה בסנדל של ע"ז חליצתה כשירה דמצות לל"ג, ואע"ג דמרווחא טובא בהאי חליצה, לא חשובה הנאה באיסור" עכ"ל. משמע דהיכא דמתהני גופא בעשות מצוה, הנאה מקרי ואסור, דדוקא הנאה שהמצוה גורמת לו ממקום אחר היא דלא חשיבה הנאה אבל הנאת הגוף שנהנה מגופו של איסור בהדי דקיום מצוה, הנאה מקרי ואסור כדעת הר"ן בנדרים, דלא כמ"ש בחידושי הרשב"א שם ונמצא שהרשב"א סותר עצמו, עיין באבני מלואים סימן כ"ח סק"ס מה שכתב לישב סתירה זו ולבסוף מסיים "ואכתי צ"ע" עיי"ש. ולפי מה שהוכחנו שחידושי סוכה הנ"ל הם של הריטב"א אין כאן קושיא, שהרשב"א ס"ל דהנאת הגוף לא מקרי הנאה בהדי הנאת המצוה, והריטב"א ס"ל כהר"ן דהנאת הגוף מקרי הנאה ואסור אלא שהנאה גרמית לא מקרי הנאה (ועיין מה שאכתוב אי"ה בשער זה פ"ח), וגם מזה יהי' ראוי' דהחידושים הנ"ל הם של הריטב"א והוא ניהו דס"ל דאיה"נ יש להם בעלים.

שיטת הריטב"א בזה

אמנם ראיתי לאיזה מחברים גדולי ישראל שהביאו דעה זאת דאיסורי הנאה הוי הפקר בשם הריטב"א ז"ל בקדושין לענין המקדש באיה"נ ולפי דעתי דעת הריטב"א אינו כן, ולפי שכל דברי הריטב"א שם נצרכים לי למה שאכתוב לקמן אעתיק פה את כל דבריו וז"ל, "המקדש בערלה וכלאי הכרם דאיסורי הנאה ניהו אינה מקודשת. ואיכא דקשי' ליה אמאי א"מ בערלה דהא אפשר ליהנות בה שלא כדרך הנאתה וכו'.

ולאו מלתא היא דנהי דלית בהו איסורא דאורייתא, איסורא דרבנן מיהא איכא והמקדש באה"נ דרבנן כגון סתם יינם וכיוצא בו אינה מקודשת, וכדאמרינן בפסחים המקדש בחמץ משש שעות ולמעלה ואפילו בחטי קרדנייתא דשרירן ויבישן שאינה חמץ מה"ת אלא נוקשה דרבנן אינה מקודשת. ואע"ג דהמקדש בעדים פסולים מדרבנן מקודשת, אמר מורי נר"ו דלא דמי, דהתם איכא עדות מעליא מה"ת ומקודשת של תורה ולא מפקע רבנן קדושי דאורייתא בכדי, אבל הכא כיון דאמר רחמנא דליתב לה ממונא ומאי דיהיב לה השתא לאו ממונא הוא דהא אסרוה רבנן עלה, לא מיקדשא כלל. ומאי דאמרינן לקמן בפירקין דלרבי שמעון חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא ואשה מתקדשת בה, הכי קאמר דכיון דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא לא אסרינהו רבנן בהנאה אלא באכילה, אבל חמץ וסתם יינם וערלה שלא כדרך הנאתם דאיסור הנאה דרבנן אינה מקודשת כלל. וכ"ת הא שרי שלא כדרך הנאתן אפילו מדרבנן לחולה שאין בו סכנה וכו', והא לא קשיא אע"ג דחולה שאין בו סכנה מותר בו שלא כדרך הנאתן מ"מ אסור לה למוכרה לחולה זה וליטול דמים, תדע אפי' בדרך הנאתה מותרת בחולה שיש בו סכנה ואפ"ה אסור למוכרה לו בדמים דא"כ נמצא נהנה באיה"נ של תורה, אלא ודאי אסור למוכרה, וכיון דכן לא חשיב ממונא כלל. ואפילו היא חולה שראויה ליהנות בה אינה מקודשת דלאו ממונא יהיב לה אלא אם כן אמר לה הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתראי בו ויש באותה הנאה שוה פרוטה. וכ"ת הרי אכתי ערלה וכלאי הכרם מן הנשרפין הם וקיימ"ל דכל הנשרפין אפרן מותר והוי דבר של ממון, יש מתרצין דמיירי שאין באפרן שוה פרוטה, ומורי נר"ו תירץ דאפי' יש באפרן ש"פ כיון דהשתא לית בהו דין ממון אינה מקודשת דכי שריף להו לבערינהו לאו דידיה נינהו וכל הקודם זכה באפרן, עכ"ל הריטב"א ז"ל. ונ"ל דהא דכתב דאפילו יש באפרן ש"פ א"מ משום דלאו דידיה נינהו, בשם רבו הוא כתב כן ולו לא ס"ל, ואיהו ס"ל דאיה"נ דידיה נינהו וסבירא ליה כהיש מתרצין שהביא דמיירי שאין באפרן שוה פרוטה, (ודרך אגב אעיר בזה על דברי הבית שמואל באבן העזר סי' כ"ח ס"ק נ"ד שכתב שמותר למכור איה"נ דאו' לחולה, משמע למכור וליטול דמים והרי מפורש בדברי הריטב"א הנ"ל מלתא בטעמא דאסור):

וראיתי בספר טיב קדושין להגאון מהרא"ל צינץ ז"ל בסימן כ"ח אות ס"ד כתב וז"ל והריטב"א כתב ומורי נר"ו תירץ דאפי' יש באפרן ש"פ

כיון דהשתא לית בהו דין ממון א"מ, דכי שריף להו לבערינהו לאו דידיה נינהו וכל הקודם זכה בהם ע"כ, ובאמת זהו הנכון דאין דמים לאיסורי הנאה. ועל קושית התוס' שהקשו שראוי ליהנות שלא כדרך הנאתן, תירץ דמדרבנן אסור ואפילו למוכרו לחולה שאין בו סכנה אסור למוכרו בדמים. וקשה שהיה לו לתרץ תירוץ זה גם על שלא כדרך הנאתן דלאו ממונא הוא ואין בו דין ממון, וכבר עמדתי ע"ז בספרי מגן אלף סימן תס"ה. ואפשר דס"ל להריטב"א דאי הוי שרי שלא כדרך הנאתן לא שייך לומר שאין בו דין ממון כיון דראוי הוא כמו שהוא בעין, הא גופא קשיא אמאי אין בו דין ממון, וניחא ליה משום דמדרבנן אסור עכ"ל.

פשוט בעיניו דהריטב"א ס"ל כשיטת רבו דאיה"נ הוי הפקר, ולי נראה בהיפך דהרי הריטב"א בחידושו לסוכה הנ"ל בפירוש פליג על הראב"ד וכתב דאיה"נ הוי דידיה ואין לאחרים רשות וזכות בו ולכם קרינן ביה. ומלבד זאת גם ממקומו הוא מוכרע, ממה שכתב כאן דאם קידש את האשה באיסורי הנאה והיא היתה חולה ואמר לה הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתפאי בו ויש באותה הנאה ש"פ מקודשת, מוכח מזה דס"ל דאיה"נ אף דלא חשיב ממונא כלל מ"מ שלו מקרי, לכך אם נתן לה איה"נ והיא חולה אינה מקודשת דלא ממונא הוא לגבי דידיה (ועיין במל"מ פ"ה מה' אישות ה"א) אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתפאי בו מקודשת, ואם איתא דס"ל להריטב"א ז"ל כשיטת רבו דאיה"נ לא הוי שלו, א"כ אפי' אמר לה התקדשי לי באותה הנאה שיש לך שנתתי לך דבר שתתפאי בו למה היא מקודשת הרי אינו יכול לקדש אשה בדבר שאינו שלו וגם הנאה זו אינה שלו, והרי זה דומה למה שכתבו התוס' בקדושין נ"ב ע"ב גבי המקדש בחלקו אינה מקודשת שהקשו שם, וא"ת מי גרע מהמקדש ע"מ שאדבר עליך לשלטון דמקודשת אע"פ שלא נתן לה כלום אלא שעשה לה הנאה וי"ל דלא דמי דהתם יכול ליטול שכר מדיבורו והוי כאלו נתן לה פרוטה אבל הכא הטובת הנאה אינה שלו דהא ממון גבוה הוא עכ"ל התוס', וא"כ הכא ג"כ אמאי מקודשת, אלא לאו ש"מ דהריטב"א ס"ל כשיטתיה במס' סוכה דאיה"נ הוי שלו אלא דלאו ממונא הוא לגבי דידיה לכך אם אמר לה התקדשי לי בהנאה מקודשת. ולא דמי למקדש בקדשים, דשם הטובת הנאה אינה שלו דהא ממון גבוה הוא אבל הכא הטובת הנאה הוי שלו דגוף איסורי הנאה שלו הוא. ומה שכתב

בשם רבו דאיה"נ הוי הפקר, ידוע דהרשב"א ז"ל היה רבו של הריטב"א, והרשב"א הכי ס"ל דאיה"נ הוי הפקר כמו שהוכחתי לעיל.

ואח"כ מצאתי בסוף ס' אבני מלואים חלק ראשון במפתחות שעשה חתנו הג"מ ר' שי"ר (ר' שלמה יהודה רפאפורט) בציון מסכת סוכה כתוב שם "א"ה בפנים שם במקום אמנם בחידושי רשב"א, צ"ל בחידושי הריטב"א, וכן צריך להגיה בקצה"ח סי' ת"ה סק"ב (נראה דלפניו היה חידושי סוכה הנ"ל מאותה ההוצאה אשר נקבוה בשם חידושי הריטב"א ולפני הגאון בעל אב"מ וקצה"ח היה ספר חידושי סוכה הנ"ל בשם חידושי הרשב"א כמו שלפנינו, וכמו שהיה לפני הגר"א ושאר גדולי ישראל ז"ל ולפני הפמ"ג שכתב שהרשב"א בתשובה חזר ממה שכתב בחידושו לסוכה, ואני כבר הוכחתי בראיות ברורות שהחידושים הנ"ל של הריטב"א הם) ולפ"ז יסתור לכאורה הריטב"א א"ע, דמדבריו בסוכה משמע שאיה"נ יש להם בעלים וכמו שמוכיח מו"ח ז"ל בקצה"ח שם, ומדבריו בחידושי קדושין משמע דאין להם בעלים וכמ"ש בספר זה סי' כח ס"ק נ"ו עיי"ש, ולכן נראה דהריטב"א בקדושין כתב שם רק דברי מורו והוא הרשב"א וליה לא ס"ל, ובאמת הרשב"א ס"ל דאיה"נ אין להם בעלים וכמו שכתב מו"ח ז"ל בשמו בסימן כ"ח שם עיי"ש עכ"ל.

והנאני שגם הוא כותב כדברי שהריטב"א בשם רבו כתב זאת הנ"ל והוא לא ס"ל כן. ואף דבחידושי הריטב"א לסוכה שם בגמרא ל"ה ע"א שכתב דאיה"נ מיקרי שלכם, כתוב ג"כ שם בסוף הדבור, "והנה אמת הנה נכון מפי מורי נר"ו", י"ל כמו שכתב החיד"א ז"ל בשם הגדולים וז"ל הריטב"א (רבינו יום טוב בן אברהם בן אשבילי) תלמיד הרא"ה והרשב"א, וזמנין דמשכחת דאומר מורי סתם על הרא"ה ע"כ, ואם כן ניחא, דמה שכתב בחידושי הריטב"א לסוכה שם מפי מורי הוא מורו הרא"ה, ובחידושו לקדושין מביא דעת מורו הרשב"א ז"ל:

ובחידושי הרשב"א לקדושין נ"ו ע"ב גבי המקדש באיה"נ הקשה שם ג"כ מתחילה הקושיא דשלא כדרך הנאתן ותירץ ג"כ דשלא כדרך הנאתן אסור מדרבנן, ואח"כ הקשה הקושיא דהנשרפין אפרן מותר והביא תירוץ התוס' פסחים כ"ט ע"ב דמיירי דליכא אלא ש"פ בצמצום ואפילו בנהנה ממנו כדרך הנאתו, וכתב ע"ז ואינו מחוור לי דהא סתמא קתני וכו' ומסתברא דלעולם אינה מקודשת אפי' קדשה בסאה פירות של ערלה משום דהשתא מיהת לית להו דמים, דאסור למוכרן, ואי משום אפרן הא

אינו בעולם ולכי קלי ליה הו"ל כגופא אחרינא ולא זו מה שקדשה בו, הלכך אינה מקודשת. ואע"ג דאסיקנא בפרק האומר לקמן גבי הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, התם הוא דאין הגוף משתנה אבל כאן שהגוף משתנה לגמרי לא עכ"ל עיי"ש. ועיין תוס' פסחים הנ"ל ותוס' ע"ז ס"ב ע"א ד"ה בדמיהן ועיין תוס' קדושין במשנה הנ"ל.



חיוב מיתה בדברי סופרים*

הרב הגאון ר' דובעריש צוקערמאן ז"ל**



עירובין כ"א ע"ב דרש רבא כו' בני הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה שד"ת יש בהן עשה ול"ת וד"ס כל העובר על ד"ס חייב מיתה כו'. ת"ר מעשה בר"ע שהי' חבוש בב"א כו' א"ל תן לי מים שאטול ידי א"ל לשתות אין מגיעין ליטול ידיך מגיעין, א"ל מה אעשה שחייבין עליהן מיתה מוטב כו' ולא אעבור על דברי חברי כו'.

במהרש"א בח"א שם כתב על מה דאמרו כל העובר על ד"ס חייב מיתה וז"ל ונראה דהיינו בדבר שגזרו לעשות גדר על דבר עבירה שיש בגופה חיוב מיתה אבל גזרו בדבר שיש בה עשה ול"ת אין חייב מיתה דלא יהא טפל חמור מן העיקר והך דר"ע דמייתא בסמוך משום סרך תרומה נגעו בה שיש בה חיוב מיתה יעו"ש.

ובס' ציונים לתורה להגר"י ענגל ז"ל כלל ו' תמה דהא נטילת ידיים אינו סייג לאיסור מיתה כלל דאפילו אוכל תרומה בידיים מסואבות אין בו איסור רק במה שמטמא התרומה בנגיעת ידיו דידיים שניות פוסלות התרומה וכשאוכלה עובר על אכילת תרומה טמאה שהוא רק בעשה כמבואר ביבמות ע"ג ע"ב ואין ח"מ בתרומה רק באוכלה בטומאת הגוף.

(* יו"ל מכת"י בפרסום ראשון.)

(** שימש כרב בבאפאלא מתש"ב עד תשכ"ח. בעל מחבר ספר בית אהרן, וחידושי הרמב"ם עפ"י המאירי ועוד, נפטר ח"י אדר א' תשל"ג.)

והיוב נטילת ידיים אינו סייג לאיסור זה כלל רק לאכילת ת"ט שהוא רק בעשה יעו"ש שהניח בצע"ג.

הנה הרמב"ם בפ"י מתרומות ה"ו ובפ"ט מסנהדרין כתב דרך כהן באכילת תרומה הוא רק בעשה אבל זר שאכל ת"ט חייב מיתה יעו"ש בלח"מ. ועי' בחי' הרשב"א שבת צ"א דדעתו דאפילו זר שאכל תרומה טמאה אינו לוקה. וברמב"ן שם בשבת הביא כן בשם הרשב"ם וחולק עליו. ודעתו דזר באכילת ת"ט במיתה יעו"ש ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' תקל"ח בהג"ה שם בזה.

ולדברי המהרש"א קצת ראי' לשיטת הרמב"ם והרמב"ן מהא דר"ע דנטילת ידיים הוא סייג וגדר לחיוב מיתה דעכ"פ משכחת לה ח"מ באכילת ת"ט בזר האוכלה אף שדוחק לפרש כן דגזרו נט"י משום סרך תרומה בכה"ג שיעשה זר איסור באכילת ת"ט. ואפשר שהכוונה שהסייג הוא בגונא שאכל הזר ת"ט בשוגג. ולדעת הרמב"ן עה"ת פ' ויקרא דשגגת לאו אין צריך כפרה ובחי' הר"ן רפ"י דסנהדרין דלא גזרינן אטו שגגת לאו יעו"ש. אבל אם יש חיוב מיתה בזר האוכל ת"ט שפיר גזרו נט"י משום סרך תרומה אם יאכל זר בשוגג.

ולכאורה יש לעורר בזה למ"ש בפרש"י בכורות יד, ב ד"ה חלה. חלה טמאה אין לה תקנה אלא שריפה דאוכל ת"ט חייב מיתה יעו"ש ופשטות לשונו משמע דגם כהן בת"ט במיתה. אמנם כבר תמהו ע"ז עי' בגליון הש"ס להגר"ע שם. והאחרונים נדחקו לומר דכוונתו על זר באכילת ת"ט וכשי' הרמב"ם והרמב"ן אבל זה דוחק כמ"ש בשו"ת בית יצחק או"ח סי' ח"י אות ו' יעו"ש.

ויש להביא סמוכין לפרש"י מהא דמבואר באבות דר"נ פ"ב הי"ג אף הוא [הלל] אומר כו' ודלא משמש חכימיא קטלא חייב כיצד מעשה באדם אחד כו' שה"י נוהג בעצמו מדת חסידות שלח תלמיד אחד ריב"ז לבדקו הלך מצאו שנטל שמן ונתן ע"ג כירים כו' ונתנו לתוך של גריסין כו' א"ל כהן גדול אני ותרומה בטהרה אני אוכל כו' א"ל כו' כך אמרה תורה על כירים שטמא כו' א"כ היית נוהג לא אכלת תרומה טהורה מימך יעו"ש היטב.

ולכאורה הכוונה דלכך דלא משמש חכימיא קטלא חייב משום סייג וגדר שע"י זה יכשל אח"כ בדבר שיש בו מיתה וכדברי מהרש"א. וע"ז

מיייתי מאדם זה שלא שימש חכימיא שנכשל באכילת תרומה טמאה ושם הרי מיירי בכהן ולא בזר ושמעינן דגם כהן באכילת ת"ט הוא במיתה. וע"כ לומר כן דהא הא דנכשל זה האיש שאכל תרומה בטומאה אף שגרם זה שלא שימש ת"ח אבל אכילתו הייתה בשוגג ובשגגת עשה ואף ל"ת אין צריך כפרה וע"כ הכוונה משום דיש ח"מ במזיד.

אמנם עדיין יש לעורר דהא שם מיירי שנכשל באכילת שמן של תרומה שנטמא, וא"כ לרב דס"ל בפסחים ט"ז א' דטומאת משקין היא דרבנן א"כ מה"ת אין טמא כלל. ואולי לכך אמר לו אם כן היית נוהג לא אכלת תרומה טהורה מימין. הכוונה שא"ל אף שעכשיו היא רק טומאה מדרבנן אבל בודאי נכשלת כבר לפעמים באכילת ת"ט שלא הי' משקין רק אוכל של תרומה. וע"ע בתוס' בכורות נ"ד ע"א ד"ה ושני שכתבו דהא דתנן בפ"א דפרה מ"ג דבילה של תרומה שנפלה לתוך מי חטאת האוכלה חייב מיתה [הא תרומת פירות הוא רק דרבנן] לאו דוקא אלא חומר דרבנן כעין איסור מיתה ונפ"מ לאלקוויי טפי משאר מלקות יעו"ש. וה"ה די"ל דהך דאבות דר"נ דהא מיירי בשמן שהוא רק תרומת פירות. וכתבתי כ"ז רק לעורר.

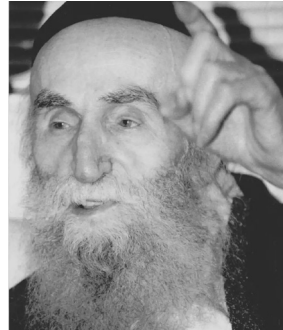


ב' שהיו במדבר ואין להם רק כזית אחד של מצה*

הרב הגאון ר' חיים דאווידאוויטש ז"ל**

שע"ת או"ח תפ"א בשם שו"ת חינוך בית
יהודא סי' תפ"א:

ב' שהיו במדבר ואין להם רק כזית אחד
של מצה בצמצום מה יעשו... איזה עדיף
אם יחלקו הכזית ביניהם או האחד יאכל כל
הכזית והב' לא יאכל כלום.



ואפשר לפשוט הספק מהא דאיתא
בפסחים (פ' עמוד א') דס"ל לעולא דאם היו
ישראל מחצה טהורים ומחצה טמאין משלחין אחד מהם לדרך רחוקה
ובתוס' משלחין אחד מן הטהורים דמהדרין שיעשו כלם בראשון ולא
ידחו הטמאים וזה דמיון יפה לכאורה.

אבל יש לחלק בין הענינים דבשלמא בעשיית הפסח רק מצווה מן
המובחר לא קעבדי אבל כל אחד מקיים המצווה משא"כ באכילת חצי זית
מצה י"ל דלא קעביד מצווה כלל.

(* יו"ל מכת"י בפרסום ראשון).

** נולד בעיר סיטשעל (הונגאריא) בשנת תרס"ח, בשנת תרפ"ה התחתן את הרב
בנית רחמה בת הר' נתן נטע ארגעל משימלוי ממשפחה מיוחסת. איזה שנים אחרי
נישואיו בא לארה"ב ונתקבל לרב בהקהלות החשובות ברית ישראל ואנשי צדק בעיר
באפאלא נ.י. ואח"כ נבחר לרב הראשי של ועד הקהלות דבאפאלא וכהן ח"י שנים.
נפטר בש"ק ר"ח מנחם אב תשנ"ד.

אכן בזה באנו להספק הידוע אם בעשיית מקצת מצווה יש ג"כ מצווה או לא...

בשור"ת שבות יעקב ח"ב סי' י"ח דעשיית מקצת מצווה אין בה שום ממש והביא רא"י מהא דאיתא בסי' תפ"ד דהנשבע שלא לאכול מצה כל השנה אסור לאכול מצה בפסח. וקשה הרי קיי"ל לענין שבועה דשלא אוכל בכזית משמע א"כ יאכל פחות מכזית וע"כ כיון שאינו אוכל כשיעור לאו מצווה קעביד כלל...

ועוד יש רא"י מתוס' קידושין ל"ח ע"א בשם הירושלמי, דה"ט שלא אכלו מצה מחדש בבואם לארץ מטעם עדל"ת (עשה דוחה לא תעשה) משום דאין עשה דלפה"ד דוחה ל"ת דלאחזה"ד.

וקשה אמאי לא אכלו פחות מהשיעור, דמפאת איסור חדש אין לחוש דהוה בכזית, ועכ"פ היו מקיימין מקצת המצווה, וע"כ דפחות מכזית לכאורה מצווה כלל.

ועוד יש להעיר מיומא (ל"ט ע"א) דמשמעון הצדיק ואילך נתלה מקרה בעומר ובלחם הפנים וכל כהן מגיעות כפול - הצנועין מושכים את ידיהם והגרגרנים חוטפין ואוכלין. ובתוס' ישנים אילו הי' מגיע כזית לא היו מושכין ידיהם כדי לקיים מצוות אכילה אבל כאן שלא הי' לקיים המצווה לכן משכו ידיהן...



בירור השיטות בדין איסור שנפל בדבש בנגלה ובחסידות

שיטת רבינו יונה

איתא בגמ' ברכות (מג, א): "כל המוגמרות מברכין עליהן "בורא עצי בשמים" חוץ ממושק שמן חיה שמברכין עליו בורא מיני בשמים".

ובפי' "מושק"¹ כתב הרבינו יונה (בדפי הרי"ף לא, ב. ומובא ברא"ש פ' כיצד מברכין סי' לה): "וי"א שהוא זיעת חיה, והנכון יותר שחיה ידועה היא ויש לה חטוטרות בצואר ולשם מתקבצין בתחלה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מוש"ק".

והביא דעת הרמ"ה: "ורבינו מאיר הלוי ז"ל היה אוסר אותו באכילה מפני חשש דם", אך כתב הרבינו יונה לחלוק ולהתיר, וז"ל: "ואפשר לתת טעם בו להתיר ולומר דפרש בעלמא הוא ואע"פ שמתחלה הוא דם לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן".

והוכיח כן מדין דבש: "תדע שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור אין הדבש אסור אע"פ שהאיסור נימוח בתוך הדבש כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר שנופל לתוכו דבש כמו דבש דיינינן ליה ומותר ה"ג אע"פ שמתחלה היה דם כיון שעכשיו יצא מתורת דם בתר השתא אזלינן ואע"פ שנותן בתבשיל טעם לשבח מותר".

שיטת רבינו יונה מובא גם בתשובות הרא"ש כלל כ"ד סימן ו' וז"ל "ודבש בפסח לא ראיתי אדם נוהג בו איסור משום חששא דעירוב קמח דלא שכיחא וגם נתבטל קודם הפסח ואם באנו לאסור דבש משום חשש

(1) וראה עוד פי' ברש"י (ד"ה שהוא מן חיה).

תערובות נאסור אותו כל השנה דיש אומרים שנותנים לתוכו בשר נבלה ומתהפך לדבש וה"ר יונה ז"ל כתב שאפילו נותנין בו בשר נבלה כיון דנמוח ונתהפך לדבש מותר דבתר השתא אזלינן ושרי".

ובתפארת שמואל שם בפירושו על הרא"ש סימן יט "שהרי הדבש אם נפל" נ"ב מצאתי בס"א כמו בדבש דאע"פ שהדבורים נמוחין בתוכו כדבש דיינינן ליה וכו'.

והנה בתשובה הנ"ל דייק הרא"ש בדברי רבינו יונה "כיון דנמוח ונתהפך לדבש" משמע מזה שלומד שנמוח הוא חלק מסיבת ההיתר אבל עכ"פ מדובר במצב שהאיסור נימוח ונתהפך לדבש.

וכן משמע ממה שכתב הט"ז (באו"ח סי' תס"ז סק"ו): "וע"פ דברי תשו' הרא"ש שזכרנו בשם הר"ר יונה נרא' ללמד זכות על מ"ש בש"ע בי"ד ססי' קי"ד דהרשב"א היה נזהר מהכרכום מפני שמערבים בו בשר יבש ולפי דברי הר"ר יונה יש היתר כיון שהכרכום נימוח במאכל ובטל האיסור והוה ממש כמו דבש דהכא בכל השנה". הרי שההיתר של רבינו יונה הוא מכיון שנימוח בהמאכל ובטל האיסור.

בירור שיטת הרא"ש

כתב הב"ח או"ח סי' רט"ז סק"ג "נראה דהרא"ש מודה אם נעשה פירשא מותר אלא דמי הוא הנביא שהגיד שנעשה פירשא דשמא האיסור נותן טעם לשבח בהיתר וטעם כעיקר דאורייתא".

והמגן אברהם סי' פ"ד סקל"ז כתב ואף הרא"ש שם משמע דלא נחלק עליו אלא מטעם דשמא אע"פ שנמחה נותן טעם לשבח וכמ"ש הב"ח בא"ח סימן רי"ו אבל מודה דנמחה בדבש.

הנה המ"א לומד שלפי שיטת הרא"ש שאם איסור נפל לדבש יאסר הדבש אע"פ שנמחה מכיון שנותן טעם לשבח ואין ראייה להיתר לגבי מוסק.

ולכאורה לפי זה לא יוקשה הא שמביא בתשובת הרא"ש שיטת רבינו יונה שהרי קמח יתבטל בדבש מכיון שקמח אינו נותן טעם לשבח בהדבש ומביא שיטת רבינו יונה רק לגבי זה שיתכן שאיסור נמחה בדבש.

קושית המגן אברהם על שיטת רבינו יונה

כתב המגן אברהם באו"ח סימן רט"ז סק"ג ולענ"ד צ"ע דאמרי' בבכורות דף ו' דחלב חידוש הוא כיון דדם נעכר ונעשה חלב ה"ל לאסרו א"כ ש"מ דבתר מעיקרא אזלינן וכ"ת נילף מחלב הא קי"ל דמחידוש לא ילפינן וא"ל דהמוסק פירשא בעלמא הוה ולא הוי מאכל כלל דא"כ לכ"ע שרי מידי דהוי אכשרה שינקה מן הטריפה דמותר להעמיד גבינות בקיבת' ועוד דהדבש הוא טוב למאכל ומ"ש הרר"י דפירשא בעלמ' הוא היינו שאין עליו תורת דם וא"כ הדרא קושיא לדוכתא וגבי אפרוח שנולד מביצה טריפה אמרי' כל כמה דלא מסרח לא גביל ובעידנא דקגביל עפרא בעלמא הוא משמע דאי לאו ה"ט אסור דבתר מעיקרא אזלינן וא"ת ה"נ קודם שנעשה מוסק עפרא הוא כי מי יודע זה ועוד דגבי דבש מאי איכא למימר וצ"ע:

תירוץ קושיית המ"א ע"פ שיטת הר"ן

הר"ן בספ"ב דע"ז ל"ט ב' על מ"ש אי משום איערובי מסרי כו' וז"ל אי משום איערובי דבר טמא מסרח סרח הלכך לא מערבי ואחרים פירשו אי משום איערובי שדרך הוא לערב בדבש דברים אחרים ונימוחו בתוכו וחוזרין דבש ליכא למיחש להכי לפי שהמתערב בו עד שלא נימוח מסריח ומותר כדאמרי' בתמורה בפ' כל האסורין אפרוח ביצת טריפה מותר דאימת קגדיל לכי מסרח ההיא שעתא עפרא בעלמא הוא.

הר"ן לומד שיש פעולה של סרחון לפני שנימוח וחוזרין לדבש ובביאור הגר"א שם סק"ד מתרץ בזה קושיית המ"א.

שיטת הרשב"א – חילוק בין דברים הנחתכים לדברים שלמים

והנה הרשב"א בתשובותיו (סי' פ') כתב: "שאלת מרקחת שנפלו לתוכה נמלים הרבה שאי אפשר לברור אותם מתוכה ועברו עליה שנים עשר חודש אם מותרת אם לאו ואמרת שיראה לך שהיא מותרת מפני שאמרו ז"ל כל דבר שאין בו עצם אינו מתקיים שנים עשר חדש".

"תשובה יפה אמרת לפי שאינו מתקיים אמרו לומר לא חי ולא מת וזו היא שאמרו הני תמרי דכדא בחד תריסר ירחא שתא שריין אלא שאני

חוכך קצת במרקחות שהן נעשות על ידי דבש לפי שהדבש נראה שיש לו שתי סגולות האחת למהר למחות ולכלות הדברים הנחתכים הנופלים לתוכו והשניה להעמיד ולקיים הדברים השלמים הנטמנים בתוכו וכמו שאמרו בבבא בחרא דף ג' ב גבי הורדוס הטמינה בדבש שבע שנים".

הרי שלשיטת הרשב"א יש חילוק בין דברים הנחתכים שפעולת הדבש בהם שהם נמחים, ובין דברים שלמים שפעולת הדבש מעמיד אותם.

וכן פסק בשו"ע סי' פ"ד (יב): "מרקחת שנפלו לתוכו נמלים ועברו עליהם י"ב חדש יש להסתפק בהם מפני שהדבש דרכו להעמיד הדברים הנטמנים בתוכו"².

והנה בתשובה זו לכאורה יש לדייק שהרשב"א לומד שפעולת הדבש הוא לא כפירוש רבינו יונה שנמוח ומתהפך לדבש, אלא למחות ולכלות וזהו סיבת ההיתר מכיון שנמחה ונכלה.

ביאור שיטת הרשב"א ע"ד המוסר

לשלימות העניין נביא פירוש ע"ד המוסר מבעל הפרי מגדים בספרו תיבת גומא ע"פ תשובת הרשב"א הנ"ל:

בפסוק א. ותרא רחל וכו' אשר מנע ממך פרי בטן. עיין במפרשים כי תפלת צדיקים מהפכין לרחמים ויעתר יצחק כעתר זה וכו' שם היה שניהם עקרים שמע ה' משא"כ לי יש בנים ולית כאן כ"א תפלתן טובים השנים מאחד. אמרתי לפרש פסוק דבש וחלב תחת לשונך וריח שלמותיך כריח לבנון עיין שו"ת הרשב"א ז"ל סימן פ' חידוש טבע הדבש שמהפך מה שנפל לתוכו לדבש דוקא דבורים הנחתכים לא שלימים אדרבה מחזיקין אותם כההיא דב"ב ט מנה ז' שנין בדבש עיין יו"ד סי' פ"ד נמלים לדבש צ"ע ע"ש ולפ"ז חיטים חתוכים בדבש תוך הפסח כבוש נותנים טעם בדבש ואסור משא"כ חיטים חתוכים זמן רב קודם הפסח נהפך לדבש

2 וראה במחצית השקל סי' פד שם ד"ה נמלה חתוכה: "שלכאורה היה נפקא מינה אם נפל לתוך הדבש בריה, לפי מה שאמרינן שנימוח בתוכו בטיל, אבל אם לא היה נימוח בתוכו הרי אמרו בריה שלימה אינה בטילה. אבל הא ליתא, דבריה שלימה הא ליכא אפילו ספיקא ובוודאי אינו נימוח, כמו שכתבו המחבר והרשב"א, אלא בחתיכת נמלה, ובכהאי גוונא לאו בריה מיקרי".

ואין אוסר בפסח עיין או״ח ס' תס״ז בט״ז אות ו' דודאי צריך זמן לזה שנהפך לדבש והבן. ורמז הדורש ברבים מוסר ומהפך רשעים לצדיקים ע״י הרהור תשובה כטבע הדבש שמהפך נבילה לדבש ובלבד נחתכים לב נשבר לא שלימים שומע ובריא אולם וריח שלמותיך לבוש מהמצוה מזכה רבים כריח לבנון קרבן תמיד של צבור שמקרבן לאבינו שבשמים.

שיטת הרדב״ז - דבש מהפך הנטמן בתוכו לאחר י״ב חדש

והנה הרדב״ז מסביר שהגם שדבש הוא דבר המעמיד ובשׁו״ת הרדב״ז³ (ח״א סי' תרצ״ב) מביא מ״ש הרשב״א בתשובותיו, וכתב לחלק: ״שאלת אם יש לחוש לזה כיון שהרב לא כתב איסור להדיא אלא אני חוכך קצת ואיני רואה כאן חשש איסור לפי שמה שאמרו רז״ל דברים שאין להם עצם אינם מתקיימת י״ב חדש לא חי ולא מת כמו שכתב הרב מדלא אמרו אינה חיה י״ב חדש אין פירושו שאינה מתקיימת ואין לה שום מציאות אחר י״ב חודש אלא פירושו אינה מתקיימת להקרא בריה לא חי ולא מת אלא חוזרת להיות עפר אע״פ שיש לה קצת מציאות שהרי הדברים נראין לעין שכל מיני קטניות הנולדים בהם תולעים אחר י״ב חדש אתה רואה בנקב רושם התולעת ומה שנמצא בתוך הנקב הוא משונה אלא מאי אית למימר אע״פ שרשמו ניכר עפרא בעלמא הוא.

״הילכך בנ״ד נמי הדבש מעמיד הדבר הנטמן בתוכו בצורתו כמו שהיה בתחלה או קרוב לו אבל אחר אשר עברו עליו י״ב חדש מתהפך הדבר ההוא לדבש לפי שהיא נבלעת בתוכו אע״פ שתבנית הדבר ההוא עומד כמו שהיה תדע שהרי המוסק דם חיה הוא ומותר ליתנו במרקחות וכן המומיא בשר אדם הוא ומותר ליתנו בתרופות אעפ שאין שם סכנה לפי שמרוב הזמן חוזר להיות עפר. הילכך בנ״ד כל בריה שאין לה עצם שעבר ליה י״ב חדש כל מקום שתפול אין לחוש דעפרא בעלמא הוא ומדת חסדות הוא לברור אותם או להעבירם במסנת אם איפשר״.

הנה הרדב״ז מסביר שהגם שדבש הוא דבר המעמיד ותבנית הדבר עומד כמו שהיה אעפ״כ מתהפך דבר הנטמן בדבש אחר י״ב חודש הרי לומד שהדבש מהפך דבר הכבוש בו לדבש בלי שנמוח או כליון.

(3) מצויין בפתחי תשובה שם סק״ט (ד״ה יש להסתפק).

ביאור הצ"צ בשיטת רבינו יונה - פנים חדשות באו לכאן

בשורת יו"ד צ"צ סי' ס"ז אך נלע"ד ליישב בטוב סברת הרר"י ז"ל והוא משום דכיון דעכ"פ נראה לכל שדרך הדבש להחזיר הדבר לתוכו כמו דבש א"כ פנים חדשות ממש באו לכאן ונקרא האיסור שנפל בהדבש לגבי הדבר שנתהוה ממנו דהיינו הפנים החדשות רק כמו גורם לבד. וה"נ בדם שנעכר ונעשה חלב ה"ל הדם רק כמו גורם לגבי החלב וכן הביצה לגבי האפרוח. אלא דאפ"ה אסירי דלא שרינן בגורם א' של איסור רק כשיש זה וזה גורם היינו איסור והיתר אז שרי. אבל כשיש עכ"פ זוז"ג שרי משא"כ בתערובות איסור והיתר ממש דאסור. אבל הכא דהאיסור הוה רק כמו גורם להדבר שנהפך א"כ כשיש גורם שני מהיתר שרי. והכא גבי דבש שנפל בו איסור הוי זה וזה גורם. היינו שהרי הדבש הוה ג"כ גורם היתר לדבר הנהפך לדבש ולפיכך שרי משא"כ גבי אפרוח שנולד מביצה טרפה ליכא גורם דהיתר.

ביאור החתם סופר בזה שאכל מרדכי בסעודת אחשורוש עפ"י שיטת רבינו יונה

החתם סופר בתורת משה על התורה (שמות תרומה ד"ה אמנם, עמ' נה, ב במהד' ירושלים תשמ"ב) כתב: מכל מקום הוי מצי [מרדכי] לאכול ממרקחת שנעשו מדבש דמטבעו דמהפך דבר הטמא שנפל לתוכו ונעשה ממש דבש כמו שנאמר בטור או"ח סי' רי"ו בשם רבינו יונה, שמתיר לאכול המור שהוא דם המתקבץ בגרון חיה, דבתר השתא אזלינן שנשתנה לבשמים ומותר, מידי דהוה מדברים טמאים שנשתנו על ידי הדבש דשרי. אע"ג דבמגן אברהם תמה עליו וכתב דהיא גופא מנא לן דדברים טמאים דנשתנו על ידי דבש דשרי, מכל מקום הא הראב"ד ז"ל* למד היתר להמור מדהכשריה רחמנא לקטורת מור דרור, שמע מינה דהמור שריא באכילה. דאי הוה אסור להדיוט לא הוכשר למלאכת שמים. ולפי עניות דעתי נראה להביא ראייה מדמתרגם 'מירא דכיא' פירוש מור טהור, כוונתו שהוכשר לאכילה, וכיוון דהוכשר המור שנשתנה הוא הדין דברים טמאים על ידי דבש. ואם כן שפיר דמי דאכל מרדכי. וצריך לומר דגדולי ישראל שברחו סבירא ליה כהרז"ה דחושש באכילת המור, ומרדכי כיוון כהלכה כהראב"ד הנ"ל, והיינו מרדכי מן התורה מנין שלא ברח, ומשני 'מר דרור' מתרגמינן מירא דכיא כנ"ל.

* (צ"ע שהרי הראב"ד ס"ל בהלכות כלי המקדש שהמור ממין חיה לא הותר לקטורת ואולי צ"ל הרמב"ם)

ביאור מחלוקת רבינו יונה ושאר פוסקים בדין אכילת מור ע"פ חסידות

והנה בתו"א (צט, א) ביאר אדה"ז ע"פ חסידות מחלוקת הפוסקים בענין אכילת מור:

“כמארז"ל מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמינן מירא דכיא. ומור זה לדעת הרמב"ם ושאר מפרשים הוא (רק הראב"ד והרמב"ן פי' בע"א) מושק הנזכר בגמ' פ' כיצד מברכין שהוא דם חיה ידוע שנקרש בחטוטרת שבצוארה ונעשה בושם הנק' מר. והיינו במדות הנפש בחי' אתכפייא ואתהפכא ממרירו למיתקו כי הדם הוא הנפש החיונית נפש המתאווה וכשמהפך תאוותיו הבהמיות מתענוגי עוה"ז להיות כל חפצו ותענוגיו בה' זהו ענין שנעשה ממנו בושם. ועל דרך זה יש לפרש מחלוקת הפוסקים במור הנ"ל שרבינו יונה מתירו אפילו באכילה ויש אוסרים אותו באכילה דס"ל שלא נתהפך אלא ריחו אבל גופו אסור באכילה. והרר"י ס"ל שחזר לגמרי להיות היתר. וכמ"ש בטור א"ח סימן רי"ו.

“ומחלוקתם ע"פ חסידות תלוי בענין הנזכר בגמ' ביומא (דף פו ע"ב) גבי תשובה אם זדונות נעשו כשגגות או כזכיות כי שניהם ענין א' שהוא מה שהרע נהפך לטוב. שהרי חיה ידוע הנ"ל הוא ידעוני הנזכר בתורה בפרש' שופטים שהוא מקליפות הטמאות כמ"ש ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים. ולכן זה שיהיה הבושם הלז מותר אפילו באכילה הוא כמו שבתשובה מאהבה הזדונות נעשו כזכיות שהרע נהפך לגמרי להיות טוב ממש. ועל זה אמרו במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. אבל בתשובה שלא מאהבה רבה הזדונות הם כשגגות אבל לא נתהפכו לגמרי להיות טוב וזהו מ"ד שהמור הנ"ל אע"פ שריחו טוב מ"מ לא חזר להיות מותר באכילה כו"ל.

פעולת הדבש ע"פ חסידות שמהפך ממרירו למיתקא

והנה בכמה דרושים מובא בנוגע פעולת הדבש שמהפך ממרירו

למיתקא, ממה שהביא רבינו יונה שם ראייה מדין דבש להיתר המושק (כמובא לעיל ס"א):

בתו"א ד"ה להבין ענין שמחת חתן וכלה (הוספות - שמות קו, ד):
 "עוד זאת פעולת הדבש שמהפך ממרירו למיתקא שהרי הוא מהפך את
 הדבר הנטמן בו לדבש כו'. דהיינו ברוב הימים מאד יהפך הדבר הנטמן
 שנעשה דבש ממש וכמ"ש ב"ד בענין היתר רגלי הדבורים שבדבש כו'.
 ובענין חתיכה של איסור שנפלה בדבש עיין בהרא"ש פ' כיצד מברכין
 בשם הר"ר יונה ובטו"א ח סי' רי"ו ובטו"ד סי' פ"א דיעות בזה".

בד"ה הנ"ל בסה"מ תקס"ג (ע' קד): "כי טבע של דבש הוא להפך
 כל דבר שמונח בו' שיהי' נהפך על מהותו ממש (כנז' בש"ע ביו"ד [שם
 בשוה"ג: * "בכתי" תיבה אחת מטושטשת ואוצ"ל ק"ג". וראה לקמן]
 בענין היתר לאכול חלב שנח בדבש מפני שהדבש היפכו למהותו ע"ש
 בס"י הר' יונה ז"ל) [נדפס שם: "בס"י הר' יונה", ואוצ"ל: בפ"י] פי' שהוא

(4) הנחת אדמו"ר האמצעי מגוכתי"ק.

(5) ולהעיר שבגוכתי"ק 1195: "ובענין חתיכת חלב שנפלה בדבש עיין באשרי בחר-
 לין". וכנראה הגיהה זו בתו"א ניתוסף כשהוכן לדפוס התו"א ע"י הצ"צ. וכ"ה בסה"מ
 דרושי חתונה: "כמ"ש באשרי במס' חולין".

והנה לא נמצא דין זה בנוגע לדבש בחולין. וראה מ"ש הט"ז הט"ז (באו"ח סי'
 רט"ז ס"ב ס"ק ב ד"ה כמו המוסק) על מ"ש הרא"ש "דאפילו ראייתו צריכה ראייה":
 "ולע"ד תמוה דהא יש ראייה ברורה להיתר ממ"ש הרא"ש בס"פ כל הבשר [חולין
 פ"ח סי' נב] בחלב טריפה במעי כשירה דכתב ר"ת דאם הוא קרוש הוי כפירשא בעל-
 מא א"כ ה"נ כיון שנקרש על הבהמה נעשה פירש' דמה לי תוך הבהמה או ע"ג הבה-
 מה אידי ואידי פירש' בעלמא הוא". ואולי זוהי כוונת הציון ל"עיינ באשרי חולין".
 (היינו מקור שאיסור שנשתנה מותר). אבל לא נמצא דין זה בנוגע לדבש בחולין כנ"ל,
 ואולי לכן תוקן בתו"א "בהרא"ש פ' כיצד מברכין".

(6) לכאורה צ"ע על מה קאי, שהרי טעם ההיתר בשו"ע וטור שם הוא משום דהוי
 נותן טעם לפגם, והב"י שם מביא גם הטעם שנחשבין כעצמות שאין בהם טעם, ומר-
 בא ברמ"א סי' ק"ג. וראה ס"א ובהערה.

(7) משמע שהפיכת איסור לדבש אפשרי גם כשמונח בו (ואולי גם מיד). ולכאורה
 צ"ע דאם האיסור רק מונח על הדבש מאיזה טעם יאסר הדבש? ואיך מתהפך ויתחשב
 האיסור כדבש? ואולי הוא מצד דין כבוש כמבושל, דדין כבוש כמבושל הוא גם בנר-
 גע לדבש (עיין ט"ז סי' תרמ"ח ס"ק יז. ואם הדבש אינו קרוש - מחה"ש שם ס"ק כב
 בדעת הב"ח), אבל לפ"ו אולי הול"ל "כבוש בתוכו".

ממתיק את הדיני' ומהפר ממרירו למיתקא ממש על מהותו ממש כנ"ל שהוא ממתק את הגבורו".

ובד"ה הנ"ל מאדמו"ר האמצעי בסה"מ דרושי חתונה (ע' תרפ"ו): "והדבר הב' יש בדבש שטבעו לפעול היפוך הדבר הנטמן בו שיתהפך להיות כמוהו ממש, דהיינו ברוב הימים מאד יהופך הדבר הנטמן בו לדבש ממש כמ"ש בפוסקים ביו"ד בענין היתר רגלי הדבורים הנמצאים בדבש (וגם בענין חתיכת חלב שנפל בדבש כמ"ש באשרי במס' חולין)".

ובמאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר (ג ע' א"יט): "ושרש הענין מבואר במ"א מפני שזהו טבע כח וגבורות הדבש להפוך הדבר הנטמן בו או נתבשל בו למהות הדבש וראי' מרגלי הדבורים שבדבש כו' וגם מזה הטעם יש בכח הדבש להיות הדבר הנטמן בו".

ובאוה"ת דברים (ע' תתרנד) בביאור ע"פ היום הזה: "כי טבע של דבש הוא כל דבר שמונח בו שיתהפך על מהותו ממש כנזכר בטוא"ח סי' ר"ז [נדפס: ר"ז. ובכת"י 3269 ע' 56: "ר"ד". ולכאורה צ"ל רט"ז, והרי שם בסי' ר"ז או ר"ד לא מוזכר ענין זה] פי' שהוא ממתק את הדינים ומהפך ממרירות למיתקא על מהותו ממש היינו שלא יתפרדו ויסתלקו לשורשן כ"א יהי' קיימת הרכבתם".

ביאור ב' השיטות באופן הפיכת הדבש את האיסור להיתר ע"פ חסידות

הנה מבואר בחסידות בכ"מ שבאתהפכא מרירו למיתקא יש ב' אופנים (א) שהרע מתבטל לטוב ועי"ז מתהפך לטוב ע"ד המבואר בתניא לגבי דרגת צדיק שאינו גמור שהרע שבקרבו נתבטל לגבי הטוב (ב) שהרע עצמו כמו שהוא נשאר במציאותו נתהפך לטוב וע"ד שע"י תשובה מאהבה וזדונות נהפכים לזכיות.

ועפ"ז אולי י"ל שב' אופנים והשיטות בהפיכת הדבש קשור בב' דרגות באתהפכא:

אופן הא' שהפיכת הדבש את האיסור להיתר הוא דוקא כשהדבר נימוח בתוכו, הרי זה כמו האתהפכא באופן הא' שדווקא על ידי ביטול הרע מתהפך הרע לטוב.

ואופן הב' שהפיכת הדבש את האיסור להיתר הוא גם כשלא נימוח, הרי זה כמו אתהפכא באופן הב' דהיינו להפוך את מציאות החושך עצמו לאור.

ולכאורה כן יש לדייק ממ"ש בתו"א ובדרושי אדמו"ר האמצעי: "הדבר הנטמן בו לדבש כו'. דהיינו ברוב הימים מאד יהפך הדבר הנטמן שנעשה דבש", ולכאורה משמע גם כשלא נימוח (וע"ד הנתבאר בשו"ת הרדב"ז הנ"ל).

דבש תמרים

גם אולי יש לדייק שבאזה"ת דברים כתב "כי טבע של דבש", ולא מובא "רגלי דבורים" שהרי בפרשת כי תבוא דבש הוא דבש תמרים, וא"כ יש לדייק מזה שתכונת טבע הדבש להפוך מרירו למיתקא שייך גם לדבש תמרים.

וכבר העירו בהערות וביאורים על ד"ה היום הזה תשמ"א שמובא שם "כי גם ענין הדבש הוא ע"ד יתרון האור מתוך החושך גו', כי הדבש בא ע"י הדבורה שהיא שרץ טמא (חושך), ודוקא על ידה באה מתיקות הדבש", שלכאורה בפסוק זה דבש הוא דבש תמרים, (ולהעיר שבהחזרה מהקלטה של הרב יואל ע"ה כהן ממאמר זה אכן לא חזר פרט זה שדבש בא משרץ טמא).

ולהעיר מהמבואר בספר מגיד דבריו ליעקב (סימן פ"ד) מהמגיד ממעזריטש בביאור עניין תמר "פירוש תמר - אותיות: תם, מר". שבזה רואים שגם עניין התמר יש בו עניין האתהפכא שהופך את המר לתם, והטעם המר הופך למתוק ולדבש תמרים.

וראה עוד שם (עמוד תס"ג) בביאור עניין שבעים תמרים הנאמר במרה "וז"ל וזהו ושם י"ב עינות מים וע' תמרים להעיר מענין יריחו עיר התמרים בחינת צדיק כתמר יפרח כו' צ"ע וצ"ת ונמשך ג"כ ע"י בירור מרירו כי תמר לשון מרירות אלא שהוא ג"כ גימטריא שמש שע"ז נעשו מתוקים דבש תמרים".

בענין: צדיק בא לעולם טובה בא לעולם והדרן למס' סנהדרין

ר' ישראל העשיל גרינבערג

א

קושית המפרשים: הלא כשבא לעולם אינו רשע

איתא בגמ' בסיומא דמס' סנהדרין (קיג, ב): "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, כל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם וכו': מאן רשעים, אמר רב יוסף גנבי. ת"ר רשע בא לעולם חרון בא לעולם שנאמר 'בבא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה', רשע אבד מן העולם טובה באה לעולם שנאמר 'ובאבוד רשעים רנה', צדיק נפטר מן העולם רעה בא לעולם שנאמר הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספין באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק', צדיק בא לעולם טובה בא לעולם שנאמר 'זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו'".

המפרשים הקשו על זה שרשע בא לעולם חרון בא לעולם, הלא כשבא לעולם אינו רשע עדיין, ואיך יכול ה' להענישו קודם שחטא, והלא הקב"ה דן כפי מעשיו עכשיו כמו שנאמר "באשר הוא שם", וכידוע דרשת חז"ל ע"ז (ראש השנה טז, ב) מובא בפירוש" עה"ת עה"פ (בראשית כ"א י"ז), "כי שמע אלקם אל קול הנער באשר הוא שם", כי רק לפי מעשיו שלעכשיו הוא נידון (וידוע מה שהקשו ע"ז מבן סורר ומורה שנידון ע"ש סופו, וכבר האריכו ליישב ואכ"מ).

וה"בן יהודע" תירץ דנשמת רשע כשבא לעולם יורד עמו חלק מן הקליפה בעוה"ז וזהו החרון אף שבעולם.

ודבריו צ"ע, שהלא כשהנשמה באה לעולם טהורה היא, וכמו

שאומרים בתפלה "נשמה שנתת בי טהורה היא" וכמו שאמרו בגמ' (בבא מציעא קז, א) עה"פ "ברוך אתה כבואך וברוך אתה בצאתך" - "שתהא יציאתך מן העולם כביאתך לעולם, מה ביאתך בלא חטא אף יציאתך מן העולם בלא חטא" [וכבר האריכו איך שזה לא יסתור לענין הגלגולים, כידוע הערת הרש"ש על גמ' זו, ואכ"מ].

ב

פירוש חדש ב"רשע בא לעולם"

ונראה לבאר באופן מחודש וגם בפשטות שהכוונה "בביאה לעולם" אין הכוונה בביאה לעולם כשנולד, אלא כמו שאמרו באבות (סוף פ"ה) "בן עשרים לרדוף", שהכוונה בזה שבבן עשרים הוא יוצא ונכנס בעניני העולם, דעד עשרים הוא יושב ולומד תורה, וגם אחר בן י"ח לחופה הוא עוסק בתורה קודם שעול הפרנסה על צוארו, וכמו שכתב אדה"ז בהל' תלמוד תורה שלו (סוף פ"ג), ועד שהוא בן עשרים ונכנס בעניני העולם אינו נחשב שבא לעולם בשלימות.

ובזה מובן מה שבדיני שמים עונשין רק מבן כ' כבשבת (פט, ב) ובבא בתרא (קכא, ב), כי אז הוא יוצא לעולם ומביא חרון אף לעולם, דעד בן כ' מה שחוטא זה נוגע לו בעיקר, ועונשים אותו כפי חומר החטא שלו, ואין יכלים להענישו בעבור ההיזק שעושה לעולם מב' טעמים: ראשית אין לדיין אלא מה שענינו רואות, ועוד, שעדיין לא בא לעולם ואין לו השפעה כ"כ לגרום היזק לעולם.

ואף שישראל ערבים זה בזה, מ"מ עיקר החרון אף שבא לעולם ממעשיו הרעים מתחיל מגיל עשרים.

ובמ"א ביארתי בזה מה שאומרים בברית "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט", שהקשו מהי הכוונה במעשים טובים, הלא בן י"ג למצות.

וגם קשה מה שנקט "מעשים טובים" דוקא ולא נוסח הרגיל "מצות", וגם קשה מה שאומרים "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט" שדולגים על גיל י"ג, שתורה לומדים קודם גיל ג', שכשמתחיל

לדבר אביו מלמדו תורה צוה, וחופה הוא בגיל י"ח, ולמה דלג על גיל י"ג שהוא זמן עיקרי, ואם הכוונה במע"ט הוא י"ג למה הזכירו אחר חופה.

אכן נראה שהדיוק כאן הוא התיבה "נכנס", שהכניסה לגיל מצות הי' אמנם בשעת הברית (וכשנעשה בר מצוה בגיל י"ג אז הוא הסיום של הכניסה של נפש האלקית, ואי"ז נקרא כניסה), ומה שאמרו כאן "כן יכנס ל... מעשים טובים", הכוונה שבגיל של עשרים הוא נכנס לעולם ולעסוק במעשים טובים, היינו בדברים שמביאים תועלת לעולם, וכמו שאמרו כאן: "צדיק בא לעולם טובה באה לעולם שנאמר זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו", שנח הלא חידש את המחרשה שהביא תועלת לעולם, שהסיר חלק מן הקללה בזיעת אפיך תאכל לחם.

ולפי זה יש לפרש דברי הגמ' בבבא מציעא הנ"ל באופן מחודש, דמה שאמרו "שתהא יציאתך מן העולם כביאתך, שביאתך בלא חטא", אין הכוונה לידת האדם, אלא הכוונה הוא לבן עשרים, שכנ"ל עד בן עשרים אין מענישים ונקרא שאין לו חטא, ומפורש כתב כן רש"י בפירוש עה"ת ר"פ חיי שרה: "בת ק' כבת כ' לחטא, מה בת כ' לא חטאה שהרי אינה בת עונשין אף בת ק' בלא חטא", הרי שעד לגיל כ' לא נקרא שחטא.

וזהו הכוונה ב"ביאתך לעולם", שיצא מעצמו ומעניניו הפרטיים ונכנס בעניני העולם, שאז חטאיו יכולין להזיק לעולם, אבל עד בן כ' הרי הוא בלא חטא, שאינו גורם חסרון בעולם.

ומדויק הלשון "ביאתך", שהפירוש הנכון הוא ביאה בשלימות, וע"ד מאמר חז"ל (חולין לג, ב) "ביאה במקצת לא שמה ביאה", וע"ד ביאת מים וטהר שצ"ל הטבילה בשלימות שאפי' שערה אחת לא תהי' חוץ למים, ועיין לקוטי שיחות (חי"ט פ' תבא), שבזה ביאר כ"ק אדמו"ר שדרשת חז"ל שביכורים נתחייבו לאחר ירושה וישיבה, נלמד ממ"ש "כי תבוא", ואי"ז ביאה בשלימות קודם ירושה וישיבה, עיי"ש.

וזה הכוונה "בביאתך לעולם" שאף שכבר בא לעולם וגם נעשה גדול בגיל י"ג, ויכול להוציא גם מי שהוא מבן כ' ולמעלה, נמצא שיש לו קשר להעולם, אבל הקשר אינו בשלימות, ולכן עד בן כ' לא ימכור בנכסי אביו.

ולהעיר ממה שנחלקו בבבא בתרא (קנה, א) שרבא אמר רב נחמן אמר עד בן י"ח לא ימכור בנכסי אביו, ורב הונא בן חנינא אמר רב נחמן אמר

מבן עשרים, דגם בן י"ח שנושא אשה מביאו לעולם, אבל להלכה צ"ל דוקא בן כ'.

וזהו הכוונה בגמ' דילן ש"רשע בא לעולם חרון בא לעולם", שאין הכוונה בתיבת "בא" ללידתו, כ"א כאשר בא בעולם בשלימות שהוא ע"ד הרגיל בכך עשרים, וכך מה שאמרו צדיק בא לעולם, אין הכוונה ללידתו כ"א להכניסו בעניני העולם, בגיל של מעשים טובים כנ"ל.

ג

הקשר לתחילת המסכת

והנה נפוץ המנהג לקשר סיום המסכת לתחילתה, ע"ד מתכפיין התחלה להשלמה" וכמ"ש בס' יצירה (פ"א מ"ז) "נעוץ תחילתן בסופן", ועיין הערת כ"ק אדמו"ר (ס' הדרנים על הש"ס מס' קנים בהערה 31 בשולי הגליון שם).

בתחילת המס' שנינו: "דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה" ואמרו בגמ' (ע"ב) דסבר התנא עירוב פרשיות כתוב כאן, ולכן צריך ג' גם להודאות והלואות, אבל בדיני הודאות והלואות לא בעינן מומחין, והטעם מבואר בגמ' "שלא לנעול דלת בפני לוי".

והיוצא מזה שבריש המס' נשנית חילוק בין גזילות וחבלות להודאות והלואות, והדבר הכולט ביותר הוא שגזילות וחבלות (וכן גניבות שנשנית אחר זה "תשלומי כפל ותשלומי ד' וה') שהן מעשים המביאים חרון לעולם, וכמו שהי' במבול שהגזירה באה משום גניבה וכמ"ש רש"י בפירושו עה"ת ר"פ נח.

אבל המצוה המביאה טובה לעולם ביותר הוא הלואות, וזהו מה שתיקנו חכמים שלא יצטרכו מומחין בדיני הלואות שמזה תביא טובה לעולם, שנקיים מצות הלואה לעני, כי מבואר בסוכה (מט, ב) דגמילות חסדים הוא החסד הכי גדול שהיא לכל, לעניים ולעשירים, וגם מה שלוין לעני הוא עדיף מצדקה כי כשמלוין לו יכול למצוא פרנסתו שלא יצטרך עוד לסיוע, וזהו הטובה הכי גדולה שלא יצטרך להיות מקבל וכמ"ש הרמב"ם שהיא הדרגה הח' במצות צדקה.

וזה ממש ההיפך מגניבה שנוטלים הטובה מאחרים, וכאן הוא נותן להם באופן הכי מועיל.

ד

הקשר ל"ולא ידבק" ולתחילת הפרק

אולם עדיין יש לבאר מה שהמשנה קישר ענין הגניבה להלאו דולא ידבק בידך מאומה מן החרם דמשמע שעיקר ההקפדה הוא על גניבה הקשורה לע"ז, וצ"ב, הלא גניבה לחוד מביא חרון אף בעולם, והמבול כתב רש"י בפ"י עה"ת "שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל" אף שהי' שם ע"ז וגילוי עריות.

ונראה לבאר בהקדם מה שיש קשר גם לתחילת הפרק ד"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", וראיתי בס' "כלי גולה" שביאר הקשר: דהנה בסיום שאלו "מאן רשעים", וכל המפרשים הקשו, וכי לא ידע הגמ' מיהו נקרא רשע, וביאר בס' "כלי גולה" שהשאלה היא דבתחילת הפרק תנן "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר 'ועמך כולם צדיקים'", ואפי' "פושעי ישראל מלאים מצות כרמון" (סוף חגיגה), א"כ שפיר מקשה "מאן רשעים" אם כולם הם צדיקים מי הם הרשעים, וע"ז עונה כשגונב, דאז כל המצות שעושה הן מצוה הבאה בעבירה, נמצא שאין בידו כל הצות שעשה.

ועפ"ז מובן הקשר ל"ולא ידבק", דהנה יתכן לומר שכשהאדם מגיע לגיל עשרים לרדוף ויוצא לעולם להרויח, וכשלא ימצא בקל פרנסתו כי לא הורגל בכך, יחשוב בלבו שיש לו למצוא אופנים להרויח שאינן כשרים ואינם בגדר של "נשאת ונשאת באמונה" (שבת לא, א), והחשבון שלו יכול להיות שע"י שירויה יוכל להצליח ולקבוץ הרבה ממון וליתן מעשר או יתר לצדקה, כי לא בשופטני עסקינן שיחשבו שמותר לגנוב לשם גניבה בעלמא, כי מדברים ב"ועמך כולם צדיקים" וצדיקים קשורים במצות צדקה במיוחד (כמו שאמר כ"ק אדמו"ר כמה פעמים, כי תואר צדיק הוא בעיקר מצד מצות צדקה, ולהעיר ממה שאמרו שהנותן צדקה ע"מ שיחי' בני הרי זה צדיק גמור). א"כ גנב זה מורה היתר וגונב לצורך מצות צדקה.

וע"ז אמר רב יוסף "דרשעים גנבי", דזה מבטל את זכותם כצדיקים,

ומבטלים הטובה בעולם, ותחת זה שיביא תועלת בצדקה שלו, מביא חרון לעולם.

וזהו הקשר לגניבה מעיר הנידחת דוקא, כי תנן (קיא, ב) "נכסי צדיקים שבתוכה אובדין", וצדיקים אלו יכולין לחשוב שיכולין להשתמש בו לצדקה, ולמה להרשות איבוד ממון.

וכמו שעשה שאול שצדיק הי', כמו שאמרו חז"ל (יומא כב, ב) עה"פ "בן שנה שאול במלכו" "כבן שנה שנקי מחטא", ואעפ"כ עבר על דברי הנביא שמואל וחמל על אגג ומיטב הצאן של עמלק בחשבו שיבוא מזה קרבנות, ולכן אמרו (יומא שם) שבת קול יצאה ואמרה לו: "אל תהי צדיק הרבה", והיינו שחשבון כזה עושה מי שהוא רוצה להיות "צדיק הרבה", שחושב שהוא עושה לפנים משורת הדין.

ולכן בפרק המתחיל ב"ועמך כולם צדיקים", צריכים להזהיר שלא יעשו חשבון כזה, שדוקא צדיק יכול לעשות כי רוצה להביא לידי קיום המצות.

וזה משמיענו רב יוסף שכשיחשבו חשבון כזה הם באמת "רשעים", כי אין היתר להשתמש בדברים האסורים לצורך קיום מצוה, וכמו שהי' אסור ליקח מן חרם עיר הנחדת לצורך מצוה, הי' אסור לגנוב גם בכוונה לתת לצדקה.

ה

"זה ינחמנו"

ובסיום המסכת מוסיף הש"ס, שאדרבה מי שהוא צדיק דהיינו שעוסק בגמילות חסדים באופן הכי נעלה כנ"ל, ואינו מרשה הנעלת דלת בפני הלוי, שיש לומר הפירוש בזה ע"ד הרמז, ש"דלת" הוא היציאה מגלות לגאולה, וגם דלת בגי' "משיח בן דויד", וגם ידוע שדלת הוא כנוי לספירת המלכות, וה"לוי" הם בני ישראל שה' נותן להם בהקפה ועבד לזה לאיש מלוה, והצדיקים בצדקתם, ועמך כולם צדיקים, הם מביאים את הגאולה בצדקה וגמילות חסידים שלהם,

ועי"ז "מביאים טובה לעולם", ומביא הפסוק מנח שקשור עם שמו של משיח שהוא מנחם (לעיל צח, ב), ש"זה ינחמנו ממעשינו ומעצביון

ידינו”, וכמו שאמרו בזהר חדש “בההוא זימנא אתער משיח דאיהו כגונא דנח דאתמר בי” זה ינחמנו”.

ובזה הוא החותם דמס’ סנהדרין, שהסנהדרין שיוחזר בביאת המשיח (או קודם לביאתו כשיטת הרמב”ם הידועה) בא לידי החותם ושלימות שלו ע”י ה”צדיק”, שעל משיח אומרים “משיח צדקנו” וכמ”ש “וזה אשר יקראו לו ה’ צדקינו”,

וכש”צדיק בא לעולם” יפעול הענין ד”זה ינחמנו, ממעשינו” –

דיש לומר הכוונה בזה, שעכשיו בזמן הגלות קודם גיל עשרים בגי’ כתר, (וכן מספר כ’ הוא ר”ת כתר), דמרמוז לכתרו של מלך המשיח, הנה קודם שבאים להגאולה ע”י מלך המשיח, אין המעשים שלנו נקראים טובים במובן הרחב, שפירוש ב”טובים” ביאר אדה”ז בלקו”ת: “טובים ומאירים”, ומרומז בתורה שהפסוק “ותרא אותו כי טוב” מפרש בסוטה (יב, א) “נתמלא הבית כולה אורה”, שכשיש מעלת הכתר מאירים את העולם כולו, אבל בזמן הגלות כשעדיין לא באנו לעולם, זאת אומרת שלא הבאנו את שלימות אור התורה ב”עולם”, דהיינו להסיר ההעלם מעולם ל’ העלם, לכן המעשים עדיין אינם מעשים טובים.

אבל ע”י שמשיח ילבש את הכתר שלו (בגי’ עשרים), אז נכנסים לעידן של מעשים טובים, וגם ינחמנו מעצבון ידינו, דהיינו העצבות השורר בזמן הגלות.

[ולהעיר שעצבות מקושר עם העדר אור, וראה מה שכתב בס’ ברכת אהרן על מס’ ברכות בטעם שביהכ”נ צריך חלונות, שאמחז”ל “אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה”, וכשיש אור זה מביא את השמחה כנראה בחוש, ולכן בגלות שחסר באור חסר גם בשמחה].

ומשיח צדקינו (משיח אותיות ישמח) ינחמנו ויביא לזמן של שמחת עולם על ראשם.



נכרי שהכה את ישראל

הנ"ל

א

קושיות על הראי' ממשה רבינו שהכה את המצרי

איתה בגמ' סנהדרין (ח, ב): "א"ר חנינא עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי] וגו'" וא"ר חנינא הסוטר לועז של ישראל כאילו סוטר לועז של שכנה שנאמר מוקש אדם ילע קודש".

ורש"י כאן ביאר שהטעם שמשה הכה את המצרי "משום דהכה איש עברי".

ואין להקשות איך מוכיחים מפסוק זה, הלא הי' קודם מ"ת, ויש כלל שאין למידין הלכה מלפני מ"ת, דזה לא קשה, דרק דיני ישראל אין למידין מקודם מ"ת, אבל דינים הנוהגים בבני נח שפיר למידין כיון שאז היו כולם בני נח.

אבל צ"ע, איך למידין דבן נח שהכה ישראל שחייב מיתה ממשה שהרג את המצרי, שאפשר שהרגו לא משום שהכה את העברי פעם אחת כ"א שהכה אותו כמה פעמים באכזריות, וכמו שפירש"י בפירושו עה"ת: "מלקהו ורודהו כו' הי' מכהו ורודהו כל היום".

ועוד יש להקשות שיכול להיות שהכהו בכדי להציל העברי מיד מכהו, שהי' גם רודף, כי יתכן שהכהו כ"כ עד שהי' יכול להורגו, ואיך נלמד מזה דחייב מיתה, דכאן שאני שהמצרי הי' רודף, אבל איך מוכיחים מכאן דגם בהכה את ישראל פעם אחת שחייב מיתה בתור עונש.

ואפשר שראה שלא יהרגנו ע"י הכאתו, דמזה שהציל אותו מיד מכהו בהריגת המצרי מוכח דחייב מיתה, אמנם במדרש איתא שרצה להורגו, והמצרי הלא הי' רודף,

אבל יש לומר שר' חנינא חולק על המדרש ונקט שלא הי' רודפו כ"א מכהו.

ונראה שהדיוק שלא הי' כאן דין רודף ושהי' חייב מיתה מצד ההכאה עצמה הוא ממ"ש "ויפן כה וכה וירא שאין איש", שבפשטות אם היו אנשים שראו איך שהוא הורג את המצרי לא הי' הורגו, מפני שבזה הי' מסתכן, ולא הי' שום חיוב על כל יחיד לדון את בני נח, כי אם זה הי' אמת היו צריכים לדון את כל העולם שהיו שטופים בע"ז וכו', וראה בפי' הרמב"ן על התורה (פ' וישלח).

[ולהעיר ממכילתא דרשב"י (בשלח טו, א) "והיכן מסר נפשו על הדינין הרי הוא אומר מי שמך וגו'", הרי שהי' בזה קיום מצות דינין ומסר נפשו ע"ז, וזה דלא כמ"ש דלא רצה להסתכן, אבל הראי' במכילתא הוא לא מפסוק שהרג את המצרי כ"א מהפסוק "מי שמך וגו'", דבזה שאמר "לרשע למה תכה וגו'" כאן הוא שהסתכן].

אמנם אם הי' מכהו להצילו ממות לא הי' ירא כמו פינחס שמסר נפשו להרוג את זמרי להציל בני"י ממגיפה, ומשה רבינו הלא מסר נפשו בשביל הצלת ישראל לומר "מחני נא מספרך", אלא מזה שכתוב "ויפן כה וכה וגו'", הוא שלא הי' הורגו כ"א הי' חייב מיתה בשביל הכאה לחוד, ולהרוג את המצרי ולקיים בו חיוב מיתה אי"צ להסתכן.

אלא שעדיין קשה, דלו יהא שלא הי' בסכנה לדעת ר' חנינא וחולק על המדרש, אבל מאין לו שחייב מיתה גם כשאינו עסוק בהכאה כמעשה של המצרי שהי' מכהו (ודוחק לומר שר' חנינא ס"ל שמשה הרגו לאחר שגמר הכאת העברי) בתור עונש גם לאחר שגמר הכאה.

ב

חילוק בין דין עונש והצלה ב"נ לישראל

ונראה לחדש, דהנה ידוע שיש חילוק בין הצלת אדם מהיזק או מרציחה ע"י שמונע אדם מלהזיק, לעונש המזק או רוצח לאחר שעבר על

העבירה, דמותר להרוג הרודף כל זמן שרודפו, אבל לאחר שהרגו צריכים להביאו לב"ד לדונו ולהענישו שם – הנה כל זה הוא בדיני ישראל, שיש חילוק בין הצלה לעונש.

אבל בב"נ יש לומר שכל עיקר ענין העונש הוא מדין הצלה, שאין להם עונש בתור עונש לכפרה על עונותיהם, אלא העונש בא למנוע היזק ורציחה בעתיד, וזהו כל עיקר מצות דינין לדעת הרמב"ם, שמצוה להזהיר את העם למנוע.

ולהעיר מחקירת המנ"ח (מצוה רצ"ו) אי יש דין רודף בב"נ ואם יכול כל אדם להציל הנרדף או רק הנרדף עצמו. ולפי"ד זהו מצות דינין למנוע העברה על ז"מ, ואם לאחר שהרג מצוה להענישו ה"ה בשעה שרודף למנוע הרציחה.

ובזה מובן הטעם שאמרו בסוגיין "אזהרתן זוהי מיתתן", וכן אי"צ התראה, מפני שאין עונש העובר על ז"מ נחשב כעונש, אלא העונש הוא ימנע העברת האיסור בעתיד, ולכן אין צריכין לכל התנאים שיש בעונש בדיני ישראל. ולכן מיתתו רק בסייף שהעיקר הוא למנוע האיסור ולא עונש, שמצד גדרי עונש יש חילוק בין העבירות, ויש להאריך בזה אבל אכ"מ.

ולכן אם יודעין שיש היתר או חיוב להרוג עכו"ם להציל ישראל מהכאה, הרי זה מורה דגם לאחר שהכה חייב מיתה, מכיון שגם זה הוא הצלת האדם בעתיד, ואין חילוק בין לפני שעבר ולאחר שעבר, ועדיין צ"ע.

ג

בטעם שחייב מיתה

והנה הר"ן כתב מתחילה: "משמע דמדין גזל מיייתנין לי, דמה דמה לי חבל בגופי" ומה לי חבל בממונו", דלפ"ז כתב "לא שנא כותי ולא שנא ישראל שוין בדבר, ועוד דמהיכא ילפינן לה מהמצרי שהכה את איש עברי ושניהם היו בני נח".

והנה מה שכתב "מה לי חבל בגופי" ומה לי חבל בממונו", שהוא לשון הגמ' לעיל (ב, ב) ועיין רש"י שם, משמע דהן דין אחד, אבל עדיין

צ"ע שפירוש גזילה בפשטות הוא שלוקח החפץ לעצמו, וכמו שפירש"י בריש סנהדרין: "גזילות. כופר בפקדון דממשלח בו יד הוי גזלן וכן החוטף מיד חבירו הוי גזלן כגון ויגזול את החנית מיד המצרי", דמשמע שגזילה האא העברת החפץ מרשות הבעלים לרשותו, ומאן נימא שגזילה היא גם כשמזיק ממונו. וכן תפס המנ"ח (בקומץ המנחה למצוה י"א) דאין במזיק איסור גזל, וכל איסורו למדין רק מדין השבת אבידה, וכ"כ בחלקת יואב חו"מ סי' כ'.

ובס' מנחת אשר (ויקרא סי' נ"ב) הוכיח מב"מ (סא, א) דרש"י ביאר "דבכולן (גזל, ריבית ואונאה) יש חסרון שמחסר ממון חבירו" הרי דגול אינו נטילת ממון לרשותו כ"א במה שמחסרו. ועיי"ש שהאריך הרבה להביא מקורות לזה.

ד

טעם שני של הר"ן

אלא הר"ן חזר וכתב שדוקא ישראל משום שיש עליהם מצות יתירות על בני נח.

ומדבריו נראה שאי"ז מפני קדושת ישראל ש"בנו בחרת מכל העמים", שהלא זה הי' קודם מ"ת, אלא מפני שיש עליהם מצות יתירות, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' מלכים.

[ולהעיר שיטת הר"ן כאן ברור דלא הי' עליהם דיני בני ישראל קודם מ"ת, כידוע השקו"ט בזה בס' פרשת דרכים].

ואולי יש לומר נפק"מ לדינא אם הכה גר תושב, לפי מה שאמרו ב"ק (לח, א) שעמד והתירן, שב"נ נחשבים רק כאינם מצווים ועושין, אבל בפשטות נראה לומר גר תושב נק' מצווה ועומד, ומצווין אנו להחיותו, ואם יכה גר תושב אפשר דחייב מיתה גם לביאור זה של הר"ן.

ומצאתי בס' חקרי הלכות (ח"ז ע' 48) למו"ר הגר"י פיקארסקי שהביא מקובץ שערי תורה (ח"א סי' נ"ב) שהקשה למה צריך גר תושב לקבל עליו קיום ז' מצות, הרי מוזהר ועומד, ותי' לפי הגמ' בב"ק שאינם מקבלין שכר כמצווין ועומדין, וא"כ זה קבלת גר תושב דמצד ז"מ כבר נפקע בציווי שלהם, וכשמקבלין גר תושב מקבלין אותו לז' מצות שלנו.

הרי שתפס שגר תושב נק' מצווה ועומד, דלפ"ז יתכן שנקרא שיש לו מצות יתירות משאר ב"נ.

ומצאתי בחי' הריטב"א שכתב כן בפירוש, במכות (ט, א): "ג' לשונות נאמרו בכותים, גר תושב, ובן נח, וכותי. גר תושב הוא שקבל עליו בב"ד של ישראל קיים שבע מצות שנצטוו ב"נ כדאיתא בע"א, וכזה מותר להתיישב בינינו ולזה נקרא תושב, וכיון שקבלן בב"ד הא נקרא בז' מצות אלו מצווה ועושה, וכי הא אנו מצווין להחיותו וכו'".

ה

שיטת הרמב"ם דחייב מיתה בידי שמים

והרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ו) כתב ד"אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג, דמשמע שחייב מיתה בידי שמים, שמזה מוכח דס"ל שאין בהכאה משום גזל, אלא כביאור השני של הר"ן. שעפ"ז צ"ע, וכמו שהקשו המפרשים, איך מוכיחים ממה רבינו שהרג את המצרי הלא אינו חייב מיתה בידי אדם. והגרי"ז השיב דזה שהרגו בשם המפורש היינו מיתה בידי שמים.

וראיתי בפירוש רבינו סעדי' גאון שפירש "ויך את המצרי וימת" שהכוונה שלא נתכוין להמיתו, וכמו שהביאו בהערות מפירושו למשלי, ונראה שמה באמת לא התכוין לענשו בעונש מיתה, אלא מאחר שהי' מחוייב מיתה בידי שמים, לכן מת.

אבל לענ"ד יש לבאר גם אם נאמר שהריגה בשם המפורש אינה נחשבת מיתה בידי שמים, ולולי דמסתפינא אפשר הי' לחדש שכשנתחייבו מיתה ביד"ש, אמנם ליכא חיוב מצד מצות דינין לדעת הרמב"ם לדונם ולהענישם, אבל יש להם רשות להורגם, מאחר שבאמת הם חייבים מיתה, וצ"ל לפ"ז שמש"כ הרמב"ם "אינו נהרג", היינו אינו נהרג ע"י השופטים שלהם, ודוחק.

ושוב ראיתי מביאים מס' חמרא וחיי בנוגע למה שכתב הרמב"ם דעכו"ם ששבת או למד תורה אינו נהרג, דמ"מ גוי ששבת ועסק בתורה חייב מיתה ב"ד אחר ההודעה שאסור לו לעסוק בתורה ולשבות", וה"ג אפשר לומר (אף שבעל חמרא וחיי חילק ביניהם), שמה רבינו הזהירו

שיפסיק מלהכות ולא חש לו, ורק אח"כ הרגו מפני שהוא באמת חייב
מיתה, ועדיין צ"ע.



יהודה בן תימא לשיטתי, וקשר התחלת התניא להתחלת שולחן ערוך אדמו"ר הזקן

הרב אברהם מאיר שומאן

במשנה שלהי פרק השוכר את הפועלים דף צ"ד ע"א תנן "וכל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עמו מתחילתו תנאו קיים".

ובגמרא איתא "אמר רב טבלא אמר רב זו דברי רבי יהודה בן תימא, אבל חכמים אומרים אע"פ שאי אפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו תנאו קיים דתניא הרי זה גיטך ע"מ שתעלי לרקיע, על מנת שתרדי לתהום, ע"מ שתבלעי קנה של מאה אמה, ע"מ שתעברי את הים הגדול ברגליך, נתקיים התנאי הרי זה גט, לא נתקיים התנאי אינו גט. רבי יהודה בן תימא אומר: כזה גט. כלל אמר רבי יהודה בן תימא: כל שאי אפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו אינו אלא כמפליגה וכשר. אמר רב נחמן אמר רב הלכה כרבי יהודה בן תימא. אמר רב נחמן בר יצחק: מתני' נמי דיקא: כל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו תנאו קיים, הא אי אפשר לו לקיימו תנאו קיים בטל שמע מינה ע"כ.

ובפרקי אבות פרק ה' משנה כ': יהודה בן תימא אומר: הוי עז כנמר, וקל כנשר, רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. ונראה דרבי יהודה בן תימא אזיל לשיטתי:

דהנה כתב כ"ק אדמו"ר הזמן בהתחלת ספר תניא קדישא "תניא (בספ"ג דנדה) משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע", ובהמשך הפרק כתב "ולכן ארז"ל במדרש ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד

ושתלן בכל דור ודור". ובפרק י"ד כתב "שאינן כל אדם זוכה להיות צדיק ואינן לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת ושיהי' הרע מאוס ממש באמת" (זהו לפי ביאורו בפרק י' שתואר צדיק שאינו גמור קאי על מי שמגרש ומבער הרע שבה מחלל השמאלי ותואר צדיק גמור קאי על מי שנהפך הרע שלו לטוב).

וא"כ לפי שיטת חכמים אע"פ שאי אפשר לו לקיימו בסופו תנאו קיים, ולפי זה הרי חל על כל אחד ואחת לקיים התנאי תהי צדיק אע"פ שאי אפשר לקיימו, וממילא רוב נשמות אינם ממלאים שליחותם בעלמא דין דהרי משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואם אינו מקיים התנאי לפי שיטת חכמים הרי "אינו גט" כלומר לא נתקיים שליחותו בעלמא דין ומה תועלת בעבודת ה' בכל יום ויום.

אבל לפי שיטת רבי יהודה בן תימא מכיון שהתנאי תהי צדיק על הרוב אי אפשר לקיימו הרי התנאי בטל ואשר על כן צריך כל אחד ואחת להשכים כל בוקר לעבודת ה' באופן דעז כנמר וכו' מכיון שלשיטת רבי יהודה בן תימא הרי התנאי מלכתחילה הוי רק כמפליגה בדברים. ומכיון שהלכה כרבי יהודה בן תימא לפיכך פוסק אדמו"ר הזקן פוסק בנגלה ובנסתר בתניא פרק י"ד "והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך" ובשולחן ערוך שלו אורח חיים מהדורא תניינא סימן א סעיף א "יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".

ומובן מזה השייכות בין התחלת התניא תורה שבכתב דתורת החסידות והתחלת השולחן ערוך מכיון דתלויים זה בזה ורבי יהודה בן תימא אזיל לשיטתי'. וגם מובן הדיוק "לעשות רצון אביך שבשמים" שלשיטת חכמים עיקר ההדגשה היא לקיים התנאי המוטל עליו לקיימו. משא"כ לשיטת רבי יהודה בן תימא התנאי בטל לכתחילה ועיקר התנאי להשביע כוחות לעבודת ה' במרץ כל היום לעשות רצון אביך שבשמים.



ברכת התורה לגבי קטן שהגדיל

הנ"ל

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו או"ח סימן מ"ז סעיף ז' בדיני ברכת התורה: וכשלומד בלילה כ"ז שלא ישן א"צ לברך לד"ה שהלילה הולך אחר היום. ומדייק הר"מ דשיבת תומכי תמימים ליובאוויטש שבליובאוויטש הרב הגאון החסיד ר' ישראל יצחק פיעקארסקי בספר חקרי הלכות מדיוק לשון רבינו הזקן שאמר שהלילה הולך אחר היום, לשון "שהלילה" עם שי"ן משמע שזה הטעם מפני מה א"צ לברך עוד הפעם "שהלילה הולך אחר היום" וממשיך שם "והטעם לזה יש לומר דמפני מה ברכת התורה הלילה הולך אחר היום עיין בהקדמת ספר בית שמואל על אבן העזר שמסיק שם דתורה דינה כקדשים. והביא ראי' שם דמצינו בשבת פ"ח דמשה רבינו שבר את הלוחות ק"ו מפסח. לכאורה הא פסח הוי קדשים ולכך בן נכר לא יאכל בו וע"כ דתורה דינה כקדשים. ולפי זה יש לומר דכמו גבי קדשים הלילה הולך אחר היום כן בתורה גם כן הלילה הולך אחר היום כלשון ובתורתו יהגה יומם ולילה יום קודם ואח"כ לילה, ולכך ברכת התורה ג"כ פוטר יום ולילה וכו'.

לפי דברי רבינו ז"ל דבתורה הלילה הולך אחר היום ולכך פוטר ברכת התורה שחרית היום והלילה, מתורץ בזה קושיית האחרונים שהקשו דמי שהגדיל ונעשה בר מצוה בלילה יהי' חייב לחזור ולומר ברכת התורה, דבבוקר הי' קטן והי' חייב רק מדרבנן ובלילה חייב בלימוד התורה מדאורייתא ואיך דרבנן פוטר דאורייתא?

ולפי דברי רבינו ז"ל ניחא, דקטן שנתגדל בלילה לא חייב מדאורייתא בתורה דהיינו לימוד התורה מפני שהלילה הולך אחר היום ובברכת התורה מה שהי' מברך בשחרית החיוב מדרבנן פוטר אותו. א"כ יוצא

חידוש נפלא דכל המצוות מחייב בלילה ותורה חייב רק ממחרת בבוקר וצ"ע בזה ע"כ.

ואולי יש להסביר דבאמת קטן שהגדיל מחוייב בלימוד התורה מדאורייתא מיד בלילה כשאר מצוות ואעפ"כ אינו צריך לברך ברכת התורה מחדש בלילה¹ ואע"פ שאין דרבנן פוטר דאורייתא.

ובהקדים יסוד הגאון הרוגצ'ובי בספרו צפנת פענח בענין פעולה נמשכת. שיסוד זה מיוסד על דברי הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים ח"א פרק ס"ט שכותב "ואילו הי' אפשר העדר הבורא הי' נעדר המציאות כולו", וכן כתב הרמב"ם בספרו היד החזקה הלכות יסודי התורה פ"א "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להבראות".

ודברי הרמב"ם מיוסדים על דברי חז"ל במדרש תהלים מזמור קי"ט על הפסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים. וכמו שביאר אדמו"ר הזקן בארוכה בשער היחוד והאמונה פ"א "ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם וכו' להחיותם וכו' כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכו'" עיין שם באריכות.

ועל יסוד זה מסביר הצפנת פענח שכמו שקבע הרמב"ם במורה הנבוכים וכו' שאם הי' השי"ת מסתלק ח"ו מן העולם לרגע אחד הי' חוזר לאין ואפס על דרך זה מבאר הדין שיכול אדם לשאול על ההקדש, כלומר שבידו לסלק הקדושה מהחפץ, א"כ כל זמן שאינו מסלקה אנו אומרים כאילו המקדש עושה פעולה תמידית בההקדש "וכל שעה ושעה הוא קדוש מחמת דיבור מחדש" וזה נקרא פעולה נמשכת. וי"ל שמכיון

(1) אע"פ שלכאורה משמע שסובר רבינו הזקן שברכת התורה הוי מדאורייתא כשי"ת הרמב"ן (דלא כשיטת הרמב"ם) עיין בלקו"ש ח"י"ד עמוד 149 הערה 15 על הא דכתב אדמו"ר הזקן יש אומרים שברכת התורה היא כמו ברכת השחר שמברכים פעם אחת ביום . . . וכן נהגו" אין ללמוד מזה דס"ל לאדה"ז שברכת התורה היא דרבנן, כי מצינו בכמה דברים שעצם הענין הוא מן התורה וחכמים תקנו פרטי הדברים הנוסח והזמן ע"ש.

שתורה דינה כהקדש לגבי הלילה הולך אחר היום, מדמינן לה להקדש נמי לגבי הענין דפעולה נמשכת².

ועפ"ז י"ל בקטן שהגדיל דכמו שבלילה החיוב דלימוד התורה נתחדש ונתחייב הבר מצוה מדאורייתא בלימוד התורה מיד בהתחלת הלילה, ביחד עם זה נתחדש ג"כ הברכה שבירך על התורה בבוקר.

וע"ד מה שכתב הצפנת פענח לגבי מצות נישואין על מה שכתב הרמב"ם הלכות אישות פ"ג הכ"ג ובפרק י' ה"ו שמחלק שם בין ברכת אירוסין לברכת נישואין דבברכת אירוסין אינו מברך אח"כ אם לא בירך בשעתו ובברכת נישואין מברך אח"כ אם לא בירך בשעתו, דס"ל דאירוסין אינו דבר הנמשך אבל נישואין הוא דבר הנמשך ונעשה מחדש בכל רגע.

וכסיפור המפורסם שהגאון הרוגצ'ובי למד בקטנותו בחברותא עם הגאון הרב חיים מבריסק ולאחר כמה שנים כשכבר התחתנו נפגשו והרב חיים מבריסק איחל מזל טוב להגאון הרוגצ'ובי, וכשנשאל מה זה ועל מה זה ענה הלא לשיטתך נישואין הוי דבר הנמשך ומתחדש בכל רגע וא"כ עכשיו ממש התחתן מחדש ממש לפיכך איחל לו ברכת מזל טוב השתא. וע"ז ענה לו אשר הברכת מזל טוב שאיחל בשעת הנישואין לפני כמה שנים הרי הוא ג"כ נתחדש עתה באופן דפעולה נמשכת מחדש בכל רגע.

ועפ"ז מובן בעניננו דכשהגדיל הקטן בליל הבר מצוה ונתחדש החיוב דלימוד התורה באופן דאורייתא מחדש, נתחדש עמו בצוותא חדא הברכה שבירך בבוקר על התורה באופן דפעולה נמשכת מחדש ובאותו אופן דהתחדשות חיוב דלימוד התורה בגדר דאורייתא, ולפיכך אינו צריך לברך ברכת התורה בלילה שהרי התורה דינה כקדשים והלילה הולך אחר היום ובאופן דפעולה נמשכת וכמאמר המלאך ליהושע בנוגע ללימוד התורה "עתה באתי".

ואולי יש להטעים הענין ע"פ פנימיות הענינים ובהקדים סברת הצפנת פענח בשו"ת סימן ל"ג וראה ג"כ אתוון דאורייתא להרב יוסף ענגל כלל

(2) ועם זה מובן בעומק יותר הענין גבי תורה דבכל יום יהי' בעיניך כחדשים שזהו ממש ע"ד המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

י' לחלק בין איסורים דאורייתא ואיסורים דרבנן, שאיסורים דאורייתא חלים על החפצא ואיסורים דרבנן חלים על הגברא.

ובלקו"ש חכ"א עמוד 193 ואילך וחלק ל"ח עמוד 11 דחילוק זה הוא גם במצוות וחיובים דאורייתא ומדרבנן. שבחיובים דאורייתא חל החיוב על גוף החפצא ואילו בחיובים דרבנן חל החיוב על הגברא.

ואולי י"ל דשרש בחינות גברא וחפצא מושרשים למעלה בב' בחינות דכתר דהוא הממוצע בין עולמות ואוא"ס וידוע דכל ממוצע כלול מב' דרגות תחתון שבעליון ועליון שבתחתון. ובכתר פנימיות הכתר דהיינו עתיק ועונג וחפץ, ההדגשה היא בהחפצא והשלמת הכוונה שמקושר לעונג וחפץ ה', משא"כ חיצוניות הכתר דהיינו אריך ורצון, מודגש פעולת הגברא לקיים רצון ה'.

ובמאמר ויהי הענן העת"ר כתב שבאריך הספירות שם במספר מאה משא"כ בעתיק הוא בבחי' חד ולא בחושבן. הגם שבאמת גם בעתיק נמצאים הע"ס, מ"מ ה"ז שם בבחי' חד ממש אבל באריך הן במספר מאה.

וא"כ י"ל בקטן שהגדיל ונתחדש חיובו בליל יום הולדתו מחיוב דרבנן (ענין דגברא ורצון (אריך)) לחיוב דאורייתא (ענין דחפצא עונג וחפץ (עתיק)) נתחדש החיובים באופן דעתיק דהיינו חד ולא בחושבן. ואשר על כן ביחד עם חיוב החידש דלימוד התורה בלילה בחדא מחתא נתחדש גם ברכת התורה שבירך בבוקר באופן דחפצא ועתיק דהיינו חד ולא בחושבן. ולפיכך אע"פ שהחיוב דלימוד התורה נתחדש בלילה אינו צריך לברך ברכת התורה עוד הפעם מכיון שהברכה שבירך בבוקר נתחדשה עמו באופן דחד ונתחדש בלילה עמו.



בסוגית "חלה הוא או שחלתה היא או שפרסה נדה אינו מעלה לה מזונות"¹

הרה"ת שמואל שי' גורארי'

א

כתובות דף ב' ע"א: "הגיע זמן ולא נשאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה הגיע זמן באחד בשבת מתוך שאינו יכול לכנוס אינו מעלה לה מזונות לפיכך חלה הוא או שחלתה היא אינו מעלה לה מזונות". אח"כ מביאה הגמ' "ואיכא דבעי לה מיבעיא חלה הוא מהו . . . ואת"ל חלה הוא מעלה לה מזונות, חלתה היא מהו מצי אמר לה אנא הא קאימנא (פרש"י הנני מזומן), או דלמא מציא אמרה לי' נסתחפה שדהו", ופרש"י "נסתחפה שדהו - לשון מטר סוחף (משלי כח, ג) נשטפה שדך כלומר מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון".

ובתוס' ד"ה מציא אמרה לי' נסתחפה שדהו הקשו "ואינו יכול לטעון דאדרבה מזלה גרם, דכיון דלא מיפקדא אפרי' ורבי' לא מיענשא כדאמרינן בהבא על יבמתו (יבמות סד ע"ב), ועוד דהאשה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה".

דהיינו שהתוס' מקשים דאדרבה, בשני המקרים ד"חלתה" ו"כשפרסה נדה שלא בשעת ווסתה דמציא אמרה לי' נסתחפה שדהו" לכאורה יכול הוא לטעון דאדרבה מזלה גרם, וע"ז מתרצים התוס' דכיון שהוא מצווה על פרי' ורבי' יש לה מקום לומר שזה שחלתה וכו' הוא עונש מן השמים על מעשיו והוא הגורם, ומביא עוד תירוצן שהאשה היא שדה של הבעל וא"כ נסתחפה שדהו שייך רק בהאשה.

(1) מתוך מה שמסרתי בקנים בנגלה.

וא"כ לפי פי' התוס' הגמ' מסתפקת מי אשם בזה שחלתה, הוא טוען "אנא הא קאימנא" - הנני מוכן לחתונה, וא"כ זה שחלתה מסתמא מזלה גרם, והיא טוענת "נסתחפה שדהו" - שמזלו גרם מצד זה שהוא מצווה על פרי' ורבי', וא"כ גם כשהגמרא מביאה את הענין ד"פרסה בשעת ווסתה" מובן "דלא מציא אמרה לי' נסתחפה שדהו", דכיון שזה בשעת ווסת שיש לה זמן קבוע לראות אינה יכולה לתלות במזלו, רק "כשפרסה נדה שלא בשעת ווסתה" מיבעיא להגמרא אי מציא אמרה נסתחפה שדהו.

והנה, רש"י כתב בד"ה הנ"ל "כי מהיום אני מוטלת עליך לזון", והיינו כמו שפי' הראשונים (הרמב"ן, הרא"ה² ועוד) בדבריו שסיבת החיוב היא מצד הגעת הזמן, ודברי הגמרא "נסתחפה שדהו" אינם חלק מטענתה אלא התוצאה, דכיון שהגיע זמן ויש חיוב מזונות, כתוצאה מזה הוא מפסיד ומזלו גרם (מזלו גרם לעצמו), וא"כ אפי' אם נאמר שמזלה גרם (גרם כפשוטו) לזה שחלתה, עדיין הוא חייב במזונותי' מצד הגעת הזמן, משא"כ לפי' התוס' "נסתחפה שדהו" הוא חלק מטענתה, שהיא טוענת ומזלו גרם (כפשוטו).

וא"כ צ"ב לשיטת רש"י מה הפירוש בצד הספק "אנא הא קאימנא", שהוא טוען שהוא פטור כיון שהוא מזומן לקחתה, הרי לכאורה לשי' רש"י אם הגיע הזמן הוא חייב לספק לה מזונות? גם צ"ב (כמו שהקשה בשיטה מקובצת ב, ב) מה שהגמרא לקמן אומרת "פרסה נדה בשעת ווסתה דלא מציא אמרה לי' נסתחפה שדהו", דבשלמא לשי' התוס' מובן, שהרי נסתחפה שדהו תלוי במזלו, וכיון שפרסה נדה בשעת ווסתה,

(2) ז"ל חידושי הרמב"ן ב, א ד"ה או דלמה אמרה לי' נסתחפה שדהו . . . דאפי' לו כשחלתה נמי היא שיש לתלות במזלה יותר, נסתפק להם בגמרא אם יכולה לומר שמזלו גרם . . . חייב ליתן לי מזונות, כיון שהגיע זמן, וכיון שתעלה לה מזונות נמצא האונס לחובתך מעתה, ויהי' כשדה שלו שנסתחפה, וזהו שפירש רש"י, מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון. ואחרים פירשו, שמזלו ממש גרם ולא מזלה.

וכן בחידושי הרא"ה ד"ה הא דאמרינן אמרה לי' נסתחפה שדהו. "פירש"י ז"ל כלו' מר מזלך גרם . . . וקושי' מעיקרא ליתא (דהיינו שמה שהקשו התוס' דאדרבה מזלה גרם, הקושיא מעיקרא ליתא כיון דלשי' רש"י אין זה תלוי במזל אלא בהגיע זמן), דהכא לאו משום מזל ממש אתינן עלה אלא לומר דכיון דמטא זמן נשואין ועכבה לאו דידה. אלא דלא חזי' לי' פסידא דידה' הוי. ודינא הוא דיהיב לה מזונא. והכי דאיק לישנא דרש"י ז"ל".

שיש לה מועד קבוע לראות דם, אין הוא אשם בזה, אבל לפרש"י שחיוב המזונות תלוי בהגעת הזמן, למה אינה יכולה לטעון "נסתחפה שדהו", שהרי הגיע זמן הנישואין?

והנה השיטה מקובצת (אות ז) מתרץ לגבי פרסה נדה בשעת ווסתה, וז"ל "והוה מצינן לפרושי דלשי' רש"י ז"ל משום הכי היכא שפירסה נדה בשעת וסתה לא מציא אמרה נסתחפה, שכן משום דלא הגיע זמן מקרי כיון שפירסה נדה בשעת וסתה ובאותו הפרק הגיע זמן הוה ל' כמי שלא הגיע הזמן, וכשפירסה נדה שלא בשעת וסתה מבעיא לן אי מקרי הגיע הזמן ושוב נאנסה כיון דפרסה נדה שלא בשעת וסתה, או דילמא אין לחלק ולא הגיע הזמן מקרי כיון דאיכא נשי דקא משנין וסתייהו".

דהיינו שמפרש דכיון שהיא לא ראוי' לנישואין בשעת הגעת הזמן נחשב כאילו לא הגיע הזמן, ובזה גופא מסתפקת הגמ' האם אומרים דכיון שפרסה שלא בשעת וסתה נחשב כאילו הגיע הזמן, או דילמא כיון דאיכא נשי דקא משנין וסתייהו נחשב כאילו לא הגיע הזמן. ולכאורה יש לתרץ עד"ז ולבאר צדדי הספק ב"אנא הא קאימנא" לשי' רש"י, שתלוי (בלשון הידוע) ב'גברא' ו'חפצא', דהוא טוען- "אנא הא קאימנא", וכיון שהיא (גברא) אינה מוכנה (חלתה), נחשב שלא הגיע הזמן³ והוא פטור, אבל היא טוענת 'חפצא', דכיון שהגיע הזמן לא אכפת מה מצבה, אלא עצם הגעת הזמן מחייבת אותו במזונות'.

עכ"פ לפי הנ"ל יוצא לנו דאיכא ב' אופנים בפ' דברי הגמ' 'נסתחפה שדהו', לפרש"י הוה זה תוצאה מכך שהגיע הזמן, ולפ' התוס' הוה זה חלק מטענת האשה.

והנה, ב' אופנים הנ"ל בפירוש דברי הגמ' נסתחפה שדהו נוגעים גם לפירוש המשנה לקמן (יב, ב) "היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו והוא טוען לא כי אלא עד שלא ארסתין והי' מקחי מקח טעות,

3 ורק בפרסה נדה בשעת ווסתה פשוט דלא מציא אמרה נסתחפה שדהו, כיון דאיכא תרתי לגריעותא: א) פרסה נדה ב) ובשעת ווסתה, משא"כ כאשר "חלתה" או "פרסה נדה שלא בשעת ווסתה", דאיכא רק חד לגריעותא (חלתה, פרסה נדה), מסתפ' קת הגמ' אם נחשב כאילו הגיע הזמן. ויומתק עפ"ז לשון הגמ' 'כיון דאיכא נשי דקא משנין וסתייהו' - שזה תלוי על הגברא, או כיון דפרסה נדה שלא בשעת ווסתה - מצד החפצא - נחשב שהגיע הזמן וחייב במזונות'.

ר"ג ור"א אומרים נאמנת וכו', ובאמת משנה זו הובאה כבר לעיל (יא, ב), ושם כתב רש"י בד"ה נסתחפה שדהו "מזלך גרם כאדם שהמטר בא וסוחף את זריעתו ועוקרה". והעיר על זה בשיטה מקובצת (שם) "כתב בליקוטי הגאונים ונסתחפה שדהו, פי' כמו סחופי כסא, כלומר כפוי קרקעך על פי' ואי אתה יכול לזרעה, כך אני מזלך גרם לי שנאנסתי, דשמא אילו הייתי פנוי לא הייתי נאנסה . . . ורש"י כתב נסתחפה שדהו. מזלך גרם כאדם שהמטר בא וסוחף את זריעתו ועוקרה, חזר וכתב כאן פי' לשון זה אע"ג דכבר פי' אותו בתחילת המסכתא כדי להשמר מפי' הגאונים דכתבינן ולתרץ מאי דדייקינן דוק ותשכח".

דהיינו דלפי' הגאונים פירוש "נסתחפה שדהו" הוא כמו שפירשו התוס', שמזלך הוא שגרם כפשוטו, דרך מכיון שנתארסה לו, זה גרם לה שנאנסה, ואילו היתה פנוי לא היתה נאנסת, ולזה מפרש בשיטה מקובצת דרש"י בא להשמר מפי' הגאונים, ולשיטתי' פירוש "נסתחפה שדהו" היינו שזו תוצאה, הוא מפסיד מצד זה שבשעת האירוסין היתה בתולה ונתחייב לה מאתים, וא"כ כתוצאה מזה מזלו גרם שהוא מפסיד.

והנה, בשו"ת אבני נזר אבהע"ז סי' רנד כתב וז"ל "במשנה (יב, ב) הנושא כו' היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו פירש"י לעיל (ב). מזלך גרם עיי"ש, וקשה דלמה לי האי טעמא, תיפוק לי' משום שברשותו נולד המום, והרי הלוקח חפץ מחבירו ואח"כ הוזל דלאו מזלו גורם, או לוקח בהמה ואח"כ בא דבר על בהמות דלאו מזל לוקח גרם אעפ"כ המקח קיים?", עיי"ש מה שתירץ.

ביאור דבריו: האבני נזר מקשה למה נצרכו לטעם דנסתחפה שדהו - שמזלו גרם, לכאורה כיון שהאונס אירע לאחר שנתארסה, היינו כאשר היא כבר ברשותו, הרי הוא חייב לה כתובה, ואינו שייך כלל למזלו, וכשם שכאשר אדם קנה חפץ, ולאחר שקנהו הוזל, הרי אין זה שייך למזלו, אבל כיון שהוא ברשותו, שכבר קנהו, הוא מפסיד, והמקח קיים.

ומקושייתו שהקשה למה צריך לטעם ד"מזלך גרם", נראה שמפרש הא ד"מזלך גרם" כחלק מהטענה, דהא אי נפרש כפרש"י (ע"פ הראשונים דלעיל), הרי קושיא מעיקרא ליתא, שהרי ענין "מזלך גרם" אינו חלק מהטענה. וצריך ביאור, שהרי האבני נזר מעתיק פרש"י, ולכאורה לפרש"י החיוב בא מצד שהגיע הזמן?

וי"ל שהאבנ"ז למד בפרש"י כפי הר"ן בדברי רש"י, שכתב וז"ל "פירש רש"י ז"ל מזלך גרם. כלומר דהיא יכולה לומר לו מימי לא חליתי עד עכשיו שהגיע זמן שאני אשתך, ועכשיו חליתי, מזלך הוא שגרם ואתה חייב במזונותי". לפי הר"ן יוצא דזה שכתב רש"י "כי מהיום אני מוטלת עליך לזון" זה חלק מטענתה⁴, מכיון שיש לי קשר איתך מהיום, כי מוטל עליך לזון אותי, לכן מזלך הוא שגרם המצב דחלתה, ולפי זה אפשר לפרש את הסברת הטענה דאנא הא קאימנא כמו התוס', שהוא טוען אדרבה מזלה גרם, ולפי זה מובן קושית האבני נזר למה צריך לעוד טענה דמזלך גרם לפי פרש"י.

והנה בחידושי צמח צדק כתובות פ"א משנה ו' כתב "ונסתחפה: בהר"ב מטר סוחף במשלי כ"ח ג'. ובירמי' סי' מ"ו ט"ו מדוע נסחף פרש"י נשטפו והביא ממשנתינו". היינו שהצ"צ מביא פירוש אחד לתיבת "נסתחפה", שהוא מלשון נשטפו שדותיו כמו שפירש רש"י. ומביא עוד פי' מהערוך הוא מלשון כליון והפסד "ובת"י שם אתברו. ובערוך ערך סוחף השני כלומר נפסדה ונאבדה למזלך. ואפשר שזהו ע"ד מ"ש רש"י בירמיה שם ומנחם חברו לשון כליון".

ולכאורה מהי הנפק"מ בין ב' הפירושים אם נסתחפה הוא מלשון "נשטפו שדותיו" או מלשון "כליון"?

ואולי י"ל שענין ב' הפירושים תלוי אם נסתחפה שדהו הוא תוצאה או חלק מהטענה, דכשאומרים "נשטפו שדותיו" מודגש לא רק שיש הפסד אלא גם סיבת ההפסד, שבא מטר ושטף שדותיו, והוא ע"ד פי' התוס' שמזלו הוא הסיבה שגרם "חלתה", משא"כ נסתחפה מלשון "כליון" מודגש רק התוצאה שיש הפסד, וזה ע"ד פי' רש"י (לשאר הראשונים) שמזלו גרם הוי תוצאה.

אבל לפי זה לכאורה קשה, שהרי רש"י מביא הפי' נשטפה שמודגש סיבת ההפסד, ואעפ"כ כותב "כי מהיום אני מוטלת עליך"? אמנם לפי הר"ן בפרש"י שמזלו גרם הוא חלק מהטענה אתי שפיר.

(4) לכאור' זה פשוט שהר"ן למד כך בפרש"י, ולא מצאתי בהמלקטים או בהערות (במהדורא חדשה) על חידושי הר"ן שיעירו בזה.

ב

בתוס' הרא"ש (ב, א) מקשה מה החילוק בין סוגייתינו, שהגמרא מסתפקת האם אומרים הטענה דנסתחפה שדהו, משא"כ לקמן דף י"ב פשוט במשנה שיש לה לטעון נסתחפה שדהו, ומתוך ב' תירוצים "התם היינו טעמא דאונס דלא שכיח הלכך ודאי מזלו גרם, אבל חלתה דשכיח לא שייך כל כך לתלות במזלו. א"נ יש לחלק בין כתובה למזונות, דכתובה נתחייב לה כבר משעת אירוסין ואם הוא רוצה ליפטר תולין המקרה במזלו, אבל מזונות שהיא רוצה שהבעל יתחייב בהן תולין המקרה במזלה".

הנה בתי' הב' בתוס' הרא"ש מבואר שכבר נתחייב לה בכתובה משעת האירוסין, ויוצא לנו חידוש דין לכאורה, דארוסה יש לה כתובה. דהנה בגמ' (בבא מציעא דף י"ז ובכתובות פ"ט) איבעיא להו אי ארוסה יש לה כתובה, והוי איבעיא דלא איפשטא, אבל התוס' רי"ד בסוגיין (יב, ב) מוכיח ממשנתנו "משארסתי נאנסתי" דארוסה יש לה כתובה, דאם ארוסה אין לה כתובה ועיקר חיוב הכתובה מתחיל רק בשעת הנישואין, מהי טענתה "משארסתי נאנסתי" שטוענת לגבות מאתים, הרי החיוב מתחיל רק בשעת הנישואין ואז הויא בעולה וכתובתה רק מנה, אלא ע"כ מוכח ממשנתנו שארוסה יש לה כתובה.

ובאמת זה קשה על התוס' רי"ד, הא דכב"מ ובכתובות שם הוי איבעיא דלא איפשטא, ולא הביאו ראי' ממשנתנו דארוסה יש לה כתובה, וצ"ע.

ולכאורה עפ"י הנ"ל יוצא סתירה בדברי הרמב"ם בהלכות אישות, דבפ"י הי"א פסק דארוסה אין לה כתובה, ובלשונו "אבל אם ארס אשה ולא כתב לה כתובתה ומת או גרשה והיא ארוסה אין לה כלום ואפילו העיקר שלא תקנו לה עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב", ואילו בפ"י הי"א פסק הרמב"ם כמשנתנו "אמרה היא אמת אמר שלא מצאני בתולה ואיש בא עלי באונס אחר שנתארסתי לו, הרי זו נאמנת וכתבתה מאתים כמו שהיתה" ואעפ"כ כתובתה מאתים?

ואין לתרץ דהרמב"ם ס"ל דבכלל אין לארוסה כתובה, ומה שפסק כמשנתנו הוא כאשר כתב לה, שהרי הרמב"ם סותם דבריו ואינו מפרט שמדובר ב"כתב לה".

וידוע מה שביארו האחרונים⁵ בזה, שהרמב"ם סובר שהגם דארוסה אין לה כתובה, מ"מ כבר בעת הקידושין יש התחלת השעבוד דכתובה⁶ ושאר החיובים, והראי' ד"המקדש את האשה ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה תנאי בטל", ולכן מתחשבים עם מצבה שהייתה בשעת האירוסין, הגם שהחיוב בפועל מתחיל רק בשעת הנישואין.

[ויומתק ע"פ חסידות, שמבואר אשר אירוסין ענינם נתינת הטבעת (עגול), מקיף, ונישואין הוא ענין יחוד פנימי, שכבר בשעת האירוסין יש הכל בהעלם, דענינו של המקיף הוא שכולל הכל. ועוד בזה, לפי המובא בלקו"ש ח"ל ע' 244 ובחל"ט ע' 32, דכתב הרמב"ם "קודם מ"ת הי' האדם פוגש אשה בשוק אם רצה הוא והיא מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה", וכל החידוש דמ"ת הוא בענין הקידושין, שרק ע"י נתינת טבעת חל על האשה שם "אשת איש". וא"כ מובן הטעם שמתחשבים עם מצבה כפי שהייתה בעת האירוסין, הגם שהחיוב בפועל מתחיל בעת הנישואין].

ולפ"ז יש לעיין להדיעה דארוסה אין לה כתובה ואעפ"כ יש לה מאתים בדין דמשנתינו, שהגם דהחיוב בפועל מתחיל בשעת הנישואין, אבל עכ"פ מתחשבים לפי מצבה בעת האירוסין לענין מאתים (כיון שהשעבוד החל אז), הרי לכאורה ה"ה במקרה דחלתה או פירסה נדה כשהגיע זמן הנישואין, דהא בעת האירוסין הייתה בריאה ולמה אין לה מזונות כשהגיע הזמן?⁷

אך הביאור בפשטות דיש חילוק בין חיוב הכתובה לחיוב המזונות, דלגבי חיוב הכתובה, החיוב נמשך גם כשאח"כ נעשית בעולה (עכ"פ לפי הסוברים דלא הוי מקח טעות) אלא "שנולד בה מום ושותה בעציצו"⁸

(5) עי' בחידושי ר' ראובן סי' י"א בהערה 11 ועוד.

(6) ראה היום יום כח תשרי (ע' צט) "אם בחקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם . . לימוד התורה וקיום המצות הם טבעת הקידושין שבהם קידש הקב"ה את ישראל להתחייב לזון אותם ולפרנסם".

(7) היינו דביאורו של הרא"ש שהתחייב כבר בשעת האירוסין מתאים רק להדיעה דארוסה יש לה כתובה, וגם מה שתי' בתירוץ הראשון לחלק בין אונס דשכיח או לא שכיח, כתב בחידושי המאירי דלא קיי"ל חילוק זה.

(8) לשון הרא"ה שם (נסמן לעיל הערה 2). וראה שם שכתב "דהתם הוי כמי שנולד בה מום וכיון שתחתיו נולד בה שותה בעציצו, אבל כאן לענין מזונות בנישואין תליא

משא"כ לגבי החיוב מזוונות כל החיוב מעיקרא היתה ע"מ שתהיה ראויה בשעת הנישואין, וא"כ אם קרה מצב של חלתה או פרסה נדה הוא פטור.

ג

תוס' ד"ה לפיכך חלה הוא אינו מעלה לה מזוונות "קשה לר"י דאמר בהחולץ עמד בדין וברח נזונת משל יבם ומפרש בירושלמי ברח ה"ה חלה והכא אמרינן דחלה אין מעלה לה מזוונות".

פירוש הדברים: התוס' מקשים על סוגייתנו ממ"ש הירושלמי ביבם שתבעתו היבמה לכנוס או לחלוץ, ועמד בדין וברח, אשר הדין הוא שהיא נזונת משל יבם, ומפרש בירושלמי שה"ה חלה, שגם באירע מצב של אונס עדיין הוא חייב במזוונותי, והרי בסוגייתנו מבואר (ל"ק) דחלה אין מעלה לה מזוונות?

וע"ז מתרצים תוס' ואור"י דהתם חלה או ברח לאחר שעמד בדין שכבר נתחייב לה במזוונות, אבל הכא בחלה קודם הגעת זמן" ששם בירושלמי מדובר שיש כבר חיוב שעמד בדין, אבל פה מדובר קודם החיוב- קודם הגעת זמן. וא"כ לפי תוס' אם הגיע הזמן ואח"כ חלה או חלתה הוא חייב כי התחיל החיוב.

הנה ברמב"ם הל' אישות פ"י הי"ט פסק "וכן אם חלה הוא או היא או שפרסה נדה כשהגיע הזמן אינו מעלה לה מזוונות שהרי אינה ראויה להנשא עד שתטהר או עד שתבריא, וכן הוא אינו יכול להנשא אשה עד שיבריא".

בלשון הרמב"ם "כשהגיע הזמן" יש לפרש בב' אופנים א) כשהגיע הפ"י לאחר שהגיע הזמן אז חלתה ואעפ"כ פטור, או אופן ב) כשהגיע הזמן היא כבר במצב של חלתה ולכן פטור כשהגיע הזמן.

לאופן הא' דלאחר שהגיע הזמן אעפ"כ אם חלתה פטור יוצא שהרמב"ם חולק על תוס', דלשי' תוס' אם חלה לאחר הגעת זמן הוא חייב, ולפי"ז יוצא סתירה ברמב"ם דבהל' אישות פ"ח הט"ז פסק

מילתא, אפשר כיון דלא חזיא ל' לא יהיב לה מזוני", . . ולכאורה כוונתו למה שנת-באר בפנים, וביאורו מתאים גם להדיעה דארוסה אין לה כתובה.

הרמב"ם "תבעה יבמה לכנוס או לחלוץ ועמד בבית דין וברח או שחלה או שהיה יבם במדינת הים הרי זו ניזונת משל יבם בלא שבועה כלל" שאם קרה אונס לאחר החיוב הוא חייב, וא"כ אותו סתירה שיש בתוס' מהירושלמי יש על הרמב"ם עצמו?

לכאור' יש ליישב הסתירה ברמב"ם לפי מה שאפשר לחקור בחיוב מזונות לאשתו כשהגיע הזמן אם זה מדין אישות או מדין קנס⁹, דהנה רש"י בד"ה אוכלת משלו כתב "שהבעל חייב במזונות אשתו מתקנת ב"ד" נראה שרש"י לומד שזה מדין אישות דמכיון דמאותו זמן הוה אשתו לכן חייב במזונותיה, או דהוי מדין קנס דמכיון שהגיע זמן ולא נשאה קונסים אותו ליתן לה מזונות.

לפי"ז יש לומר שיש חילוק בין יבם לאשתו, דביבם זה שחייב במזונותיה זהו מדין קנס וא"כ אפי' אם קרה אונס לאחר שיש חיוב הוא חייב, דמלשון הרמב"ם "תבעה יבמה לכנוס או לחלוץ" נראה שאפי' אם לא כנסה שיש לו אפשרות לחלוץ או שלא רצה לייבם אותה ואעפ"כ לא עשה וברח או חלה לאחר שעמד בדין, אעפ"כ הוא חייב מדין קנס¹⁰, ואילו לגבי אשתו שחייב במזונותיה סובר הרמב"ם ששם החיוב הוא מדין אישות, לכן אם חלתה שאינה ראויה לאישות אחר הגעת זמן, אז הוא פטור.

אבל לכאורה אפושי פלוגתא לא מפשינן, וגם בלשון הרמב"ם בפשטות נראה "כשהגיע זמן" פירושו שמדובר כשהגיע זמן אז היא כבר במצב של חלתה, ויש להעיר ממראה הפנים בירושלמי פ"ה ה"ד שמבאר שהרמב"ם אומר חידוש "כשהגיע הזמן" מיד כשהגיע הזמן אז חלתה, וזה שכתב התוס' "קודם הגעת הזמן" לאו דוקא קודם הגעת הזמן הוא פטור אלא הכוונה מיד כשהגיע הזמן בו כיום חלתה הוא פטור.

(9) עי' בס' ברכת שמואל סי' א' שחקר בזה.

(10) ועי' בלשון המחבר אבהע"ז סי' ק"ס הל' א' "עמד בדין (לאחר שלשה חדשים) ותבעתו לייבם או לחלוץ (לפני ב"ד) ונתרצה לייבם" וכתב ב"ש סק"ד ונתרצה לייבם כ"כ תוס' (יבמות מא, ב) ד"ה עמד) והרא"ש (פ"ד סכ"ה) כיון דנתרצה ליבם הוי כאילו היא אשתו... אבל דעת הרמב"ם (אישות י"ח, ט"ז) אפילו לא התרצה ליבום חייב במזונות".

ועיי' במהר"ם שי"ף¹¹ שלומד בתוס' שגם לאחר הגעת הזמן דוקא אם חלה הוא אז חייב ואם חלתה היא שאינה ראויה לאישות פטור, אבל מלשון הרמב"ם "וכן אם חלה הוא או היא או שפרסה נדה כשהגיע הזמן" משמע שלאחר הגעת הזמן אפי' אם חלתה, הוא חייב במזונותיה, דלא כתוס' ויש לעיין בכ"ז.



(11) ד' ב' ע"ב ד"ה בתד"ה לפיכך וכו'.

רמב"ם



בדין מורא מקדש בהר הבית ובעזרה

הרב מנחם מענדל גורארי’

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ז' אודות מצוות מורא מקדש:

הלכה א

מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו:

הלכה ב

ואי זו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו ואין צ"ל שאסור לרוק בכל הר הבית אלא אם נזדמן לו רוק מבליעו בכסותו ולא יעשה הר הבית דרך שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך אלא יקיפו מבחוץ ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה:

הלכה ג

וכל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל חוץ ממי שארעו דבר שהוא מקיף על השמאל לפיכך היו שואלין לו מה לך מקיף על השמאל שאני אבל השוכן בבית הזה ינחמך שאני מנודה השוכן בבית הזה יתן בלבבך ותשמע לדברי חבריך ויקרבוך:

הלכה ד

כל שהשלים עבודה ונסתלק לו אינו יוצא ואחוריו להיכל אלא מהלך

אחורנית מעט מעט ומהלך בנחת על צדו עד שיצא מן העזרה וכן אנשי משמר ואנשי מעמד ולוים מדוכנן כך הם יוצאין מן המקדש כמי שפוסע אחר תפלה לאחוריו כל זה ליראה מן המקדש:

הלכה ה

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה שהוא שער ניקנור מפני שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר לו להכנס לשם ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה כמו שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים ומהלך באימה וביראה ורעדה שנאמר בבית אלהים נהלך ברגש.

ומבאר הרבי בלקו"ש חלק ל"ז עמוד 57 שבגדר דין מורא מקדש יש ב' אופנים א) שיש חיוב להתנהג במעשה באופן של יראה וכבוד ב) שהחיוב הוא שהאדם ירגיש אימה ופחד בלבד.

ועפ"ז מבאר הרבי החילוק בין ד' הלכות הראשונות

והלכה ה' שפרק זה, שבד' הלכות מדבר אודות החיוב להתנהג באופן של יראה ואילו בהלכה ה' מתחיל בדין וגדר חדש במצוות מורא מקדש, החיוב שירגיש האדם רגש של יראה בלבד. והחילוק בהחיוב תלוי במקום בו נמצא האדם: בהר הבית יש רק חיוב להתנהג באופן של יראה ואילו בעזרה יש גם חיוב להרגיש יראה ופחד כיון שעומד לפני ה'.

וזלה"ק בהשיחה:

ועפ"ז דברי הרמב"ם בהמשך ההלכות עולים כמין חומר, בה"ג וה"ד מפרט הרמב"ם את הדינים שהם חלק ממצות מורא מקדש "וכל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל כו" ואח"כ מתאר אופן היציאה לאחרי העבודה "כל שהשלים עבודה ונסתלק לו אינו יוצא ואחוריו להיכל אלא מהלך אחורנית מעט מעט ומהלך בנחת על צדו עד שיצא מן העזרה וכן אנשי משמר כו' יוצאין מן המקדש כמי שפוסע אחר תפלה לאחוריו" ובוזה מסיים "וכל זה הוא ליראה מן המקדש" כלומר אע"פ שהם רק ענינים של פעולות ולא עצם רגש היראה והפחד שבלב מ"מ נכלל כ"ז במצות מורא מקדש כיון שהם ליראה מן המקדש בשביל קיום מצות יראה שהיא במעשה.

ואח"כ בהלכה ה' מתחיל בדין וגדר חדש במצות מורא מקדש "וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת כו' ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' כו' ומהלך באימה וביראה ורעדה שנאמר בבית אלקים נהלך ברגש" דבהלכה זו לא קאי רק במעשה של יראה אלא גם ברגש היראה שבלב ונפש והוא דין בפ"ע וע"ז הביא הרמב"ם פסוקים אחרים והיו עיני ולבי שם כל הימים בבית אלקים נהלך ברגש ויסוד הלכה זו הוא שבהליכתו בעזרה צריך שיראה עצמו שהוא עומד לפני ה" שבדרך ממילא בא לידי רגש של יראה ופחד בלב ולא רק יראה במעשה.

וזהו גם החילוק בין ההלכות הראשונות להלכה זו דהלכות הראשונות הן גם בנוגע להר הבית דמשם מתחיל החיוב לעשות ולהשמר במעשים של מורא מקדש משא"כ חיוב רגש היראה והפחד שבלב לא חל עד שנכנסים לעזרה שאז הוא עומד לפני ה". ע"כ

ונהנה על ביאור זה יש להקשות שהרי בתחילת הלכה ה' כתוב "לא יקל אדם ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה" שלכאורה משמע שהאדם נמצא מחוץ לעזרה ורק שהוא עומד כנגד העזרה ועל זה אומר הרמב"ם שיש חיוב של הרגש היראה. ולפי הביאור בהשיחה החיוב להרגיש היראה הוא רק בעזרה?

הנה בהערה בהשיחה מקשה הרבי קושיא זו, ומבאר שגם זה שיש חיוב שלא יקל אדם ראשו מחוץ לעזרה מסתעף מזה שהוא כנגד בית קדש הקדשים דהיינו שאף שאינו נמצא בעזרה מ"מ מצד זה שהוא עומד כנגד בית קדה"ק יש עליו חיוב להרגיש היראה ובסוף הרבי מסיים וצ"ע.

וז"ל ההערה 23 בשיחה הנ"ל:

ותחלת ההלכה לא יקל אדם ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה שהוא שער ניקנור מפני שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים, י"ל שג"ז הוא מצד רגש היראה המסתעף מזה שהוא כנגד בית קה"ק הפועל שלא יקל ראשו כו' וצ"ע

ואולי יש לבאר על פי מה שביאר הרב הגאון הרב דובעריש צוקערמאן ז"ל בקובץ הדרום גליון א'

בביאור הלכה זו ברמב"ם אודות מצוות מורא מקדש על פי דברי המאירי. ומבאר שדין זה "לא יקל אדם ראשו כנגד שער המזרח" יש

לבארו בב' אופנים א) שעומד בתחום ביהמ"ק כנגד שער המזרח ב)
שעומד בעזרה בשער המזרחי בשער נקנור.

וז"ל:

ואקדים מה שכתב המאירי בברכות שם וז"ל לא יקל אדם כו' כגון
תגלחות ראש וזקן ועמידה לשם ערום והטלת מי רגלים כנגד שער מזרחי
אע"פ שהוא חוץ לתחום ירושלים כו'. יש שפירשו עליו שהיה בתחום
בהמ"ק חוץ להר הבית, ויש שפירשו בו שער שבמזרח העזרה והוא שער
הנקנור כו'.

ומעתה מובן היטב לשון הרמב"ם שכתב בהלכה ה' לא יקל אדם וכו'
כנגד שער מזרחי של העזרה וכו' וכל הנכנס לעזרה וכו' ח"ו ואסור לכל
אדם לישב בכל העזרה וכו' אף שהמקדש היום חרב חייב אדם במוראו
וכו' לא יכנס וכו' ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח.
מבואר דמיירי הרמב"ם בעניני מורא שמבפנים העזרה עצמה דגם מ"ש
שם ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח היינו הקלת ראש בעזרה עצמה
כמ"ש בהלכה ה' דשער המזרח היינו שער העזרה שהוא שער נקנור לכך
שפיר כתב דאסור בכל אופן וגם בזה"ז. ע"כ

ולפי זה יש לתרץ ולהמתיק הקושיא שבהערת השיחה. שבהלכה ה'
מדובר אודות החיוב להרגיש יראה ופחד בעזרה. ואף תחילת הלכה לא
יקל ראשו וכו' כנגד שער המזרח מדבר בעזרה עצמה. כי לפי פירוש הב'
במאירי לא יקל וכו' כנגד שער המזרח, הכוונה שלא יקל האדם את ראשו
בעזרה עצמה.



חסידות



ביאור ה”שש זכירות” ע”פ חסידות

הרב נתן גודארי

התורה מלמדת אותנו לזכור דברים שונים הן במחשבה, הן בדיבור והן במעשה. הדוגמה הבולטת לכך היא יציאת מצרים - הנזכרת שוב ושוב בתורה ובתפילה, במצוות רבות, בשבת ובמועדים. בספר החינוך מוסבר, ש”האדם נפעל כפי פעולותיו”, וגם אם יצר ליבו רע ביותר, אם יעיר רוחו וישתדל בהתמדה בתורה ובמצוות, ינצח את יצרו, כי ”אחרי הפעולות נמשכים הלבבות”.

זכירת יציאת מצרים היא מצוות עשה מן התורה, שנאמר (שמות יג,ג): ”זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים”. לשם כך נאמרת פרשה מיוחדת בקריאת-שמע בכל יום (פרשת ציצית), ועמה גם ברכה (אגאל ישראל, בערבית ובשחריית) בכרכות קריאת-שמע.

ה’מגן אברהם’ מביא מכתבי האר”י, שבסוף ברכת ‘אהבה’ יש לכוון לארבע זכירות נוספות: באמירת ”ובנו בחרת” יזכור מתן תורה; ”לשמך הגדול” - מעשה עמלק, ש”אין השם שלם עד שיימחה זרעו”; ”להודות לך” - שהפה לא נברא אלא להודות, ולא לדבר לשון-הרע, וזו זכירת מעשה מרים; ו”הוסיף חמישית”: ”ולייחדך” - ולא כאותה שעה שעשו את העגל; ”וזכרתם את כל מצוות ה’” - זו שבת, השקולה כנגד כל המצוות.

וכן כתוב בשלחן ערוך אדמו”ר הזקן או”ח סימן ס’ סעיף ד’: ”זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצוות עשה של תורה. וגם זכירת שבת יש אומרים שמצותה בכל יום וטוב לזכרן אצל קריאת שמע שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה וקרבתנו להר סיני לשמך הגדול מעשה עמלק שאין השם שלם עד שיימחה זרעו להודות לך הפה לא נברא אלא להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים וזכרתם את כל מצוות ה’ זו היא שבת שקולה כנגד כל המצוות. ומעשה

העגל יש מי שאומר שיזכור כשאומר (ליחדך) באהבה ולא כאותה שעה שעשו את העגל שלא היה באהבה עם הקב"ה".

הרמב"ן פוסק שזכירות אלו מן התורה הן, וכן פסק בשולחן-ערוך בעל התניא. בסידורו הוסיף - כפי שמופיע בכמה פוסקים לפניו - להזכיר בדיבור בנפרד בסוף התפילה.

המצוות של זכרון תוכנם הוא לא רק שהאדם יזכור על דברים אלו באופן מקיף ובמחשבה עוברת אלא זכרון באופן פנימי עד שהוא חי מחדש את הענין הנזכר. וכמ"ש בלקו"ש חלק י"ט עמוד 240 "בתוך המצוות שבדבור ובמחשבה עצמן מובדלות המצוות שתוכנן זכרון כי גם כאשר הזכרון צריך להיות בדבור הרי מהותו ומטרתו היא כוונת האדם הזכרון האמיתית אינו הזכרת הענין בפה ובמחשבה עוברת אלא לעשות זאת באופן שיקיף את ישותו לחיות מחדש את הענין הנזכר".

מזה שיש חיוב להזכיר שש מאורעות אלו בכל יום נראה שהם עניינים כלליים ועיקריים בעם ישראל ובחיי היהודי בפרט שלכן צריך להיות מאורעות אלו לזכרון לנגד עיניו תמיד. וע"פ ביאור שש עניינים אלו בתורת החסידות יובן באור חדש ובעומק יותר הטעם שדווקא עניינים אלו צריך לזכור תמיד כיוון שהם נוגעים בעבודתו בפועל בכל יום כמו שיתבאר לקמן בעזרת ה'.

זכירת יציאת מצרים - יציאת נפש האלוקית ממאסר הגוף

לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ :

המצווה של זכירת יציאת מצרים בפשטות הוא לזכור שהוציאנו הקב"ה מעבדות מצרים לחירות.

הנהגה מבואר בדחז"ל ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ומוסיף ומבאר אדמו"ר הזקן בספר התניא פרק מ"ז "בכל דור ודור ובכל יום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים. והיא יציאת נפש האלהית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות בכלל ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלהינו ה' אחד".

דהיינו שזכירת יציאת מצרים הוא לא רק זכירת אירוע שבעבר אלא בכל יום ויום יש עניין יציאת מצרים - יציאת נפש האלוקית ממאסר הגוף על ידי קיום תורה ומצוות וקבלת עול מלכות שמים.

נקודה נוספת: יציאת מצרים עניינה לא רק היציאה ממקום של עבדות, ושלילה של טומאה וכו' אלא גם עניין של חיוב - יחוד והתכללות עם הקב"ה שלכן על ידי לימוד התורה וקבלת עומ"ש בק"ש נכלל נפשו ביחודו ית' וזהו עניין יציאת מצרים. דהיינו שהאיך נפעל יציאת נפש האלוקית ממאסר הגוף הוא על ידי יחוד הנפש עם הקב"ה על ידי תומ"צ.

וכמ"ש שם בפרק מ"ז "וז"ש ותתן לנו ה' אלהינו באהבה כו' כי באור פניך נתת לנו ה' אלהינו כו' ולזה אין מונע לנו מדביקות הנפש ביחודו ואורו ית' אלא הרצון שאם אין האדם רוצה כלל ח"ו לדבקה בו כו'. אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלהותו ית' ואומר ה' אלהינו ה' אחד הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית' דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח והיא בחי' יציאת מצרים ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דווקא. אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כדאיתא בגמרא ופוסקים אלא מפני שהן דבר אחד ממש. וכן בסוף פ' יציאת מצרים מסיים ג"כ אני ה' אלהיכם והיינו גם כן כמ"ל".

זכירת מעמד הר סיני - אתה הראת לדעת.. אין עוד מלבדו

רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלכתך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב:

מצוות זכירת מעמד הר סיני בפשטות הוא לזכור שהקב"ה נתן את התורה ועשרת הדברות לבני ישראל במעמד הר סיני.

ובעומק יותר ע"פ תורת החסידות עיקר עניינו של מ"ת הוא לא רק נתינת התורה לעם ישראל אלא בעיקר התגלות אלקות בעולם באופן שנגרש בכל מציאות העולם שאין עוד מלבדו כמ"ש אודות מעמד הר סיני "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו".

וכמ"ש בתניא פרק ל"ו "וגם כבר היה לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה כדכתי' אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו הראת

ממש בראיה חושיית כדכתיב וכל העם רואים את הקולות רואים את הנשמע ופי' רז"ל מסתכלים למזרח ושומעין את הדבור יוצא אנכי כו'. וכן לארבע רוחות ולמעלה ולמטה וכדפי' בתיקונים דלית אתר דלא מליל מיניה עמהון כו' והיינו מפני גילוי רצונו ית' בעשרת הדברות שהן כללות התורה שהיא פנימית רצונו ית' וחכמתו ואין שם הסתר פנים כלל כמ"ש כי באור פניך נתת לנו תורת חיים".

וזוהו גם הפירוש הפנימי בזה שבשעת מ"ת פרח נשמתן דהפירוש הפשוט הוא שלא יכלו לסבול דיבורו של הקב"ה ולכן פרח נשמתן. ובעומק יותר ועל פי הנ"ל שמ"ת עניינו גילוי אלקות בעולם הפירוש של פרוחה נשמתן הוא שנתבטלו ממציאותן ונכללו באלקות. וכמו שממשיך בתניא שם: "ולכן היו בטלים במציאות ממש כמארז"ל שעל כל דיבור פרוחה נשמתן כו'".

לפי זה המצווה של זכירת מעמד הר סיני הוא לא רק לזכור שהקב"ה נתן לנו את תורתו אלא גם לזכור התגלות האלקות שהי' במעמד הר סיני ואיך שנרגש בכל העולם שאין עוד מלבדו.

זכירת עמלק - מלחמה לה' בעמלק מדור דור

זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עַמְלֵק, בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם: אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדֶרֶךְ וַיִּזְנֶב בְּךָ כָּל הַנְּחֻשָׁלִים אַחֲרֶיךָ, וְאַתָּה עָיַף וַיִּגַע, וְלֹא יָרָא אֱלֹקִים: וְהָיָה בְּהִנָּיֵחַ ה' אֱלֹקֶיךָ לָךְ, מִפְּלֵ אֵיבֶיךָ מִסָּבִיב, בְּאָרְץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ, תִּמְחָה אֶת זִכְרֵ עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם, לֹא תִשְׁכַּח:

מצוות זכירת עמלק בפשטות הוא לזכור המלחמה של עמלק עם עם ישראל והציווי למחות את זכר עמלק.

על פי תורת החסידות, עמלק הוא לא רק עניין שבעבר אלא הוא מציאות רוחנית נצחית, ככל סיפורי וציוויי התורה שנצחיים הם, והם הוראה לכל יהודי בכל מקום ובכל זמן.

עמלק הוא עצם מציאות הרע שבכל יהודי, המפריע ומנגד לכל דבר שבקדושה ללא שום סיבה. עניינו הוא 'קרירות' - שמקרר כל ענין אלוקי, שלא יתפעל משום דבר ואפילו מראיית ניסים והשגחה פרטית גלוי, ואם

מתפעל, פועל עמלק שלא יפעול ההתפעלות שינוי מהותי וממשי אצל המתפעל, והוא השורש לכל המידות הרעות כולן.

בתורת החסידות מובא כי ‘עמלק’ עולה בגימטריא ‘ספק’. ‘עמלק’ הרוחני הוא אותו יצר רע שמפתח בנו ספקנות, קרירות והסתייגות כלפי כל דבר שבקדושה. וכמו שנאמר על עמלק: “אשר קרך בדרך” (שם, יח).

המלחמה בעמלק היא על ידי הקריאה בתורה אודות עמלק שעצם הקריאה בתורה מבטל מציאותו, ועל ידי אמירת אותיות התורה בכלל כמבואר בכמה דרושים (ראה לדוגמאות זכור תרצ"ד).

לפי זה המצווה של זכירת עמלק הוא עבודה ומלחמה ששייך בכל דור ובכל יום ללחום עם היצר המקרר ומטיל ספיקות על ידי חיזוק האמונה בה' והתעוררות התלהבות בעבודת ה'.

זכירת חטא העגל – שלילת ע"ז ושיתוף

זְכֹר אֶל תִּשְׁכַּח אֶת אֲשֶׁר הִקְצַפְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמִּדְבָּר:

זכירת חטא העגל בפשטות הוא לזכור חטאם

של בני"י במדבר בחטא העגל שהוא חטא של ע"ז.

עפ"י תורת החסידות החשבת העסק כמקור הפרנסה הרי זה בדקות בגדר עבודה זרה, והשקעת המחשבה בזה הרי זה כמשתחויה לה, שמשפיל ראשו ושכלו להיות שקוע בזה שהרי עבודה זרה מהותה היא להחשיב הממוצע, שהוא מקור ההשפעה.

וכמ"ש בלקו"ת דרושים ליום הכיפורים ס"ח ע"ב “והנה ארז"ל פרק לפני אידיהן (דף ח' סע"א) ישראל שבחו"ל עובדי כוכבים בטהרה הם כי ההשתחואה לעבודת כוכבים הוא שמשתחוה וכופף ראשו לכוכבים ומזלות והנה כתי' ומגד תבואות שמש שהתבואות גדלים מן השמש וכן שאר כל עניני עולם הזה אין לך עשב מלמטה שאין לו כוכב מלמעלה שהוא המזל שממנו נשפע הדבר וכשאדם מטריד מחשבתו ולבו רק בעניני עולם הזה כל הימים הוא מוריד שכלו שבראשו לדבר הנשפע מכוכבים ומזלות ונעשה גם הם בחי' אלהינו למעשה ידינו כי מעשה ידינו שהוא עסק הפרנסה נעשה מזה בחי' אלהים אחרים”.

נקודת הטעות בעבודה זרה ושיתוף היא שמחשיבים את הדברים הגשמיים למציאות מפני הבחירה שלהם או מפני שדווקא דרכם עוברת ההשפעה. ושלילתה היא ההרגשה שעסק הפרנסה הוא לא ח"ו המקור לפרנסתו ושכל ההשפעה היא מלמעלה מאת ה' והעסק אינו מציאות כלל והוא רק לבוש שדרכו יעבור ויתגשם ההשפעה האלוקית בדרך הטבע.

וכמ"ש בדרך מצוותיך מצוות תגלחת מצורע: "ועפ"ז יובן ג"כ טוב טעם למה שנצרך העסק כמו"מ לצורך פרנסה והטעם הוא עפ"י מה שנתבאר למעלה שהשפע הנמשכת בעוה"ז צריכה לירד ממדריגה למדריגה עד שתתלבש בלבוש עב להיות ממנו חסד גשמי שבטובות עוה"ז ולזה האדם נידון בכל יום כנ"ל. והנה סיבה זו היא הנותנת ג"כ למה שנצרך לעסוק כמו"מ, כי השפע בעוה"ז נמשכת דרך לבוש הטבע פי' שהיא מתלבשת ומתעלמת ומסתתרת עד שנראה כאילו עולם במנהגו נוהג דרך הטבע ובאמת הכל בא מהש"י בכבודו ובעצמו אלא שהוא מסתיר שפע אלהותו כ"כ עד שלא יראה בגילוי דבר ניסי ויוצא מנהוג העולם כ"א שיראה הכל כאילו הוא דבר טבעי".

לפי זה מצוות זכירת חטא העגל הוא לא רק לזכור החטא של בני ישראל בעבר אלא הוא גם נוגע בכל יום, לשלול הטעות של ע"ז ושיתוף של "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" ולזכור שכל העסק בפרנסה הוא רק כלי ולבוש לחסדו של הקב"ה.

זכירת מעשה מרים – שלילת לשון הרע גם בדקות

זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמִרְיָם, בְּדֶרֶךְ בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם:

זכירת מעשה מרים בפשטות הוא לזכור זה שמרים דברה לשון הרע על משה רבינו ומזה למדים גודל הזהירות בלשון הרע.

וכמ"ש הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת פרק ט"ז הלכה י' "ועל עניין זה מזהיר בתורה ואומר השמר בנגע הצרעת זכור את אשר עשה י"י אלהיך למרים בדרך הרי הוא אומר התבוננו מה אירע למרים הנביאה שדיברה באחיה שהיתה גדולה ממנו בשנים וגידלתו על ברכיה וסכנה בעצמה להצילו מן הים והיא לא דברה בגנותו אלא טעתה שהשותו לשאר נביאים והוא לא הקפיד על כל הדברים האלו שנאמר והאיש משה

ענו מאד ואע"פ כן מיד נענשה בצרעת קל וחומר לבני אדם הרשעים הטפשים שמרבים לדבר גדולות ונפלאות".

והנה על פי חסידות (ראה לקו"ש חלק כ"ב שיחה ב' לפרשת תזריע וחלק ל"א שיחה ב' לפרשת שמות) יש בלשון הרע יש ג' ענינים:

(א) דיבור לשון הרע הנובע ממדותיו הרעות של המדבר כגון קנאה ושנאה הגורם נזק לאדם שעליו מדברים. כלומר הפגם העיקרי הוא בכך שלשון הרע מזיק לזולת בנוסף לכך שהוא מבטא את מדותיו הרעות של המדבר. ואודות ענין זה בלשון הרע מדבר הרמב"ם בהלכות דעות כפי שרואים שם את התוכן של הפרק כולו שהוא עוסק בדיבורים ובהתנהגויות בלתי רצויים של האדם כלפי זולתו.

(ב) לשון הרע מצד הדיבור עצמו כאשר אדם מדבר לשון הרע ואפילו בלי כוונה הרי הדיבור עצמו גורר אותו אל הרע. כי למרות שכח הדיבור הוא לכאורה כח חיצוני בלבד לכוש ולבוש חיצוני של הנפש בכל זאת הוא קשור לעצם נפשו של האדם עד שהאדם נקרא בתואר מדבר ולכן כאשר אדם מדבר לשון הרע גורר אותו דיבור בלתי רצוי זה יותר אל תוך הרע.

(ג) הדיבור דלשון הרע מה שאחד מדבר על חבירו גם אם אין רצונו להזיקו אפילו כשאין כוונתו לספר בגנותו ואינו מדבר בשנאה כ"א עצם הדיבור אודות הרע שבחבירו פעולתו הלא טובה של חבירו וכיו"ב מורה ומדגיש את הפירוד והחילוק בין אחד לשני.

לפי זה ניתן להבין מדוע מרחיב הרמב"ם ומפרט כיצד הענין שנגעים באים עקב לשון הרע נלמד ממעשה מרים ועל ענין זה מזהיר בתורה התבוננו מה אירע למרים... עונש הנגעים על לשון הרע איננו מפני הענין הראשון שיש כדלעיל בלשון הרע שמדותיו הרעות של האדם מזיקות לזולת אלא מפני עצם

הדיבור. כי אצל מרים הרי להיפך גידלתו על ברכיה וסכנה בעצמה להצילו מן הים. דיבורה לא היה כלל בכוונה לגנות ואף יותר מכך אומר הרמב"ם לא דברה בגנותו אלא טעתה וכן משה מצדו לא הקפיד על כל הדברים האלו בדיבורה לא היה כלל רע ונזק לא מצד מרים ולא מצד משה הדיבור היה חיצוני בלבד ולמרות זאת מיד נענשה בצרעת.

לפי כל זה מובן שאזהרת התורה בזכירת מעשה מרים הוא לא רק לשלול לשון הרע המביא נזק לחבירו, אלא גם לשלול דיבור רע ששלעצמו מצד תכונת הדיבור הרע לגלות הרע הנעלם ולהפריד בין אנשים.

בתורת החסידות יש הדגשה יתירה על שלילת לשון הרע אפילו בלי כוונה לדיבור רע. וכמ"ש בתניא פרק ל' אודות המלחמה של הבינוני עם היצר. "כגון להפסיק באמצע שיחה נאה או סיפור בגנות חבירו ואפי' גנאי קטן וקל מאד אף שהוא אמת ואפי' כדי לנקות עצמו כנודע מהא דאר"ש לאביו רבינו הקדוש לאו אנא כתבי' אלא יהודא חייטא כתביה וא"ל כלך מלה"ר [ע"ש בגמרא רפ"י דב"ב]."

ובאגרת הקודש סימן כב בסופו מובא שאיסור לשון הרע הוא לא רק בדיבור, אלא גם במחשבה:

"ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם כתיב ולא תעלה על לב לעולם ואם תעלה יהדפנה מלבו כהנדרף עשן וכמו מחשבת עבודה זרה ממש. כי גדולה לשון הרע כנגד עבודה זרה וג"ע וש"ד. ואם בדבור כך כו' וכבר נודע לכל חכם לב יתרון הכשר המחשבה על הדבור הן לטוב והן למוטב."

זכירת שבת – מרשות הרבים לרשות היחיד

זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ:

המצווה של זכירת שבת בפשטות הוא לזכור את השבת ולקדשו. ומצוות השבת הוא (כלשון החינוך מצוה ל"ב) "לקבוע בנפשנו אמונת חידוש העולם" שהוא ית' ברא את העולם.

ועל פי תורת החסידות ענין השבת הוא לא רק לזכור שהקב"ה ברא את העולם אלא אשר גם עכשיו הוא בורא את העולם תמיד מאין ליש. ובכך הרי הוא ית' השליט היחידי בעולם והוא כולו תחת רשותו והשגחתו הפרטית. זאת אומרת הגם שהתהוות העולם היתה באופן שיש מקום לטעות שעולם כמנהגו נוהג ואין ח"ו מנהיג יחידי לכירה זו ששתי רשויות ח"ו בעולם רשות של טוב וקדושה ורשות של רע וטומאה הנה ע"י קיום מצוות שביתה בשבת נקבעה האמונה והידיעה האמיתית שכל

העולם כולו רשות אחת היא רשות היחיד ליחידו של עולם כמו שיתבאר לקמן.

יציאות השבת

בשבת אסור לעשות ל"ט מלאכות ראשיות, אך ההוצאה מרשות לרשות נחשבת עיקרן של כל המלאכות. דבר זה מסביר גם את העובדה שמסכת שבת בתלמוד נפתחת בדיני ההוצאה מרשות לרשות – "יציאות השבת". מה ההסבר לכך?

ריבון יחיד

עניינה של השבת הוא – "שבת לה". כלומר, זה יום שכולו קודש לה'. מטרתה של השבת לקבוע בנפשו של יהודי את האמונה שהקב"ה ברא את העולם יש מאין, ושגם עכשיו הוא בורא ומקיים את העולם בכל רגע ורגע. מזה נובעת ההכרה, שהוא הריבון היחיד בעולם, וכי הכול נתון ברשותו ובהשגחתו הפרטית.

אנו נזקקים ליום מיוחד שמחדיר הכרה זו, משום שהקב"ה ברא את העולם בדרך שמסתירה אמת זו. העולם הוא מלשון 'העלם', והוא מעלים ומסתיר את האמת. מצד תחושתו הטבעית, עלול האדם לחשוב שאין חלילה מנהיג יחיד לבריאה, אלא שיש כאן שתי רשויות – רשות של טוב וקדושה ורשות של רע וטומאה.

לא להוציא

כאשר היהודי שובת בשבת, ביום שכולו קודש לה', הוא קובע בנפשו את האמונה והידיעה האמיתית, שהעולם כולו אינו אלא רשות אחת, 'רשות היחיד', 'ליחידו של עולם'. הכרה זו באה בעיקר לידי ביטוי באיסור של 'הוצאה' מרשות היחיד. איסור זה משקף את תוכנה הפנימי של השבת – שכל המציאות כלולה בתוך 'רשות היחיד', ושאינן מוציאים ממנה דבר לרשות אחרת. לאמור: הקב"ה הוא המציאות האחת והיחידה הקיימת, והכול כפוף לו.

דבר זה מסביר מדרש תמוה. המדרש מספר, שכופר אחד שאל את

רבי עקיבא: "אם, כדברייך, הקב"ה מכבד את השבת, אל ישיב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב". השיבו רבי עקיבא, שאיסור ההוצאה מרשות לרשות קיים רק אצלנו, אבל הקב"ה "כל העולם שלו הוא", ולכן אין כאן הוצאה מרשות לרשות. אך נשאלת השאלה, איך תשובה זו, העונה על איסור ההוצאה מרשות לרשות, מתרצת את השאלות על איסורי שבת אחרים?

שבת לעתיד

אולם על יסוד הדברים שהוסברו יובן הדבר. עיקר מטרתה של השבת לבטא את השליטה המוחלטת של הקב"ה בעולם ואת ההכרה שיש כאן רק 'רשות היחיד'. לכן איסור ההוצאה מרשות לרשות מבטא את כללות איסורי השבת. ומכיוון שאצל הקב"ה לא ייתכנו 'שתי רשויות', מכאן שגם ה'מלאכות' האחרות שעושה הקב"ה אינן סותרות את שליטתו המלאה על כל הבריאה.

דבר זה יתגלה לעין-כול בגאולה האמיתית והשלמה, כמאמר המדרש, "לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת והיא צווחת ואומרת 'שבת היא!'". כלומר, העולם עצמו ירגיש ויקרין את האמת האלוקית - בקרוב ממש.

לפי זה המצווה של זכירת שבת על פי חסידות הוא לזכור שבאמת כל העולם הוא רשות היחיד. ועבודתו של היהודי הוא לעשות מענייני העולם ורשות הרבים רשות היחיד ליחידו של עולם.

האיך מותר לעשות מלאכה?

לפי הנחה זו שכל העולם הוא רשות היחיד של הקב"ה, נשאלת השאלה האיך מותר לעבוד בששת ימי המעשה הלא מלא כל הארץ כבודו ואם עומד לפני ה' איך יעיז האדם לפנות לצרכיו ועבודתו? בחסידות מובא התירוץ שכיון שהקב"ה צמצם את עצמו והעלים את עצמו באופן שלא יורגש שאין עוד מלבדו ונתן מקום למציאות ישות העולם, לכן מותר לעבוד בששת ימי המעשה משא"כ בשבת שאז יש גילוי אלקות ולכן אסור לעבוד כיון שנרגש בגלוי שעומד לפני המלך.

וכמ"ש בדרך מצוותיך מצוות מילה "ויותר יפלא כי מאחר שבאמת כולא קמי' כלא חשיב ואין עוד מלבדו כנודע בענין יחוד אלקות בפ' שמע וכפי שנת' קצת למעלה פ"ב, א"כ היאך יתכן שמצוה לעבוד שהוא בחי' פירוד שנראה יש ונפרד לגמרי כאילו הוא העושה בכחו ועוצם ידו וגם באמת היאך יתכן שהעומד לפני המלך מלכו של עולם אשר מכה"כ ולית אתר פנוי מיני' ירים יד לעשות מלאכת עבודה והלא גם אפי' למאן דמחוי במחוג בלבד קמי' מלכא אמרו דלא הוה אימתא דמלכותא עלי' וקטולה כדאי' בפ"ד דפסחים (דף ג"ז ב'. ובחגיגה ה' ב').

אך הטעם הוא כמ"ש כי ששת ימים עשה ה' את השמים כו' (שמות כ' י"א) שגם למעלה יש ו' ימי המעשה שה' ית' עושה השמים והארץ והים וכל אשר בהם להיות בבחי' יש ונפרדים כי אין מלך בלא עם והיינו ע"י שמחי' אותם על ידי העלם והסתר שמעלים ומסתיר אורו דרך הפרסא והסנד"ל הנ"ל החופה רוב הרגל וזו נק' עשי' ועבודה כי באמת לאו אורחי' דמלכא לאשתעי' במילין דהדיוטא לומר יהי אור יהי רקיע כו' ולעשות צמצומים כ"כ לפנינו בלבד כי באמת קמי' גם עכשיו הכל כלא וכאין כמו שהי' קודם בריאת העולם כנ"ל ובשבת הוא שובת ונח כי אז החיות נמשך בגילוי יותר ולכן כל שבת הוא שבת בראשית ממש וכל יום הוא ממש אותו יום משי"ב ונק' לכך יומי' דחול שגורמים התהוות היש, ולכן גם האדם נצטווה לעשות מלאכתו כו' ימות החול כדי שיהנה מיגיע כפו ויתראה כאילו הוא יש בפ"ע ובחכמתו הכין פרנסתו ובאמת ברכת ה' תעשיר רק שזוהי ההעלם דחול ובשבת הוא שובת ונח כעומד לפני המלך בביטול כי אז הוא הגילוי אלקות".

סיכום

לפי המבואר בתורת החסידות בתוכן השש זכירות מובן שזכרון מאורעות אלו הם לא רק זכרון בעלמא ומדברים שארעו בעבר, אלא זכירה באופן שיהודי חי מחדש את הענין הנזכר בעבודתו את ה' בכל יום.

ואולי יש להוסיף טעם למנהג חב"ד שאומרים את השש זכירות בסיום התפילה. כי שש עינים אלו צריך יהודי לזכור כשיוצא מעולם התפילה לעולם הגשמי. השש זכירות נתקנו להזכיר ליהודי איך שאין עוד מלבדו וכו' כמו שנתבאר לעיל בארוכה, ולכן דווקא כשיוצא לעולם ששם שייך

שכחה על אלקות צריכים לזכור השש זכירות שגם העולם הוא באמת רשות היחיד ליחידו של עולם.

וכמו שמבאר הצ"צ בספר דרך מצוותיך במצוות זכירת ומחיית עמלק שאמיתית ענין הזכרון הוא שאין שייך בזה שום שינוי ושכחה. "כי בחי' הזכרון הוא למעלה מהדעת וההשגה כי ההשגה הנגלית מכח השכל נופלת בגדר שכחה שהיום ישכילנה ולמחר ישכחנה וכאילו לא היתה מעולם ולהיכן הלכה אלא שהלכה למקורה הנעלם בכח השכל כמו קודם שהוציאה לגילוי. ונמצא שכח הזכרון כשזוכר דבר ההשגה ימים רבים זהו הוראה על הארת מהות כח השכל הנעלם במהותו ועצמותו שכל עצם לא ישתנה לעולם ואין מצידו הפרש בין כשהוא ער או ישן או ריבוי הזמן". ולכן דווקא בכח הזכרון יכול היהודי להתעסק בעניני העולם, ולא רק שלא יפעלו עליו שישכח ח"ו על אלקות אלא אדרבה יש בכח היהוד לגלות בכל העולם כולו אמיתית מציאותו של העולם שכל מציאותו הוא מאמיתית המצאו.



סוד הי"ג והקשר לחנוכה משיח ובר מצוה*

הרב גור ארי יהודה לורבר

א. בסדר הדלקת נרות חנוכה נפסק להלכה¹: "המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות: להדליק נר חנוכה, ושעשה נסים, ושהחיינו וכו'" ע"כ.. וידוע חילוקי המנהגים בנוסח הברכה הראשונה האם לומר: א. להדליק נר של חנוכה², ב: נר חנוכה³, או ג: נר שלחנוכה בתיבה אחת⁴.

אדמו"ר הזקן פסק בסידורו⁵ "ברך בכל לילה להדליק נר חנוכה וכו'" בהשמטת המילה "של". ונבאר בעז"ה כמה טעמים לזה לפי דרך הפשט וכן ע"פ פנימיות העניינים.

(* מוקדש לזכות בני היקר הת' מנחם מענדל שי' לרגל הגיעו לגיל י"ג למצוות באדר"ח אדר תשפ"ה. ולהעיר, שבהשגחה פרטית יום הבר מצוה שלו חל בעש"ק פרשת תרומה בו קוראים אודות י"ג תרומות המשכן, וכן אודות הציווי לעשות המ" נורה (שקשור כמובן לחנוכה). ועוד רמז משבת זו: מנין הפסוקים הנוספים לפרשת תרומה (בקביעות שנה זו שהוציאו ג' ס"ת כבשמח"ת), מקריאת ר"ח שחל בשבת ומ" פרשת שקלים שהם ביחד י"ג פסוקים. ועוד רמזים ופרפראות כדלהלן. יה"ר שיגדל להיות תמים ונר להאיר, חסיד, ירא שמים ולמדן - חיי"ל נאמן מ"חיילי בית דוד" הנ" לחמים ופועלים את ביאת והתגלות משיח בפועל ממש. ולהעיר מ"מקום השליחות" שלנו ניאגרא פאלס, ניו יורק, ש"ניאגרא" במספר קטן י"ג.

- 1) שו"ע או"ח סימן תרעו.
- 2) כך הוא לשון הש"ס שבת כג, והרי"ף, והרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג, ועוד.
- 3) בסידור רב סעדי' גאון, וכן לפי האריז"ל.
- 4) המהרש"ל, השל"ה והמג"א באו"ח סי' תרע"ו.
- 5) דיני חנוכה.

ע"ד הפשט

ב. ובהקדים, בברכת נרות שבת (ויו"ט), הנוסח הוא להדליק נר של שבת קודש⁶, ולכאורה, במה שונה נר חנוכה שהשמיטו את המילה "של"?

וכבר דנו בזה המפרשים, וכך כתב החיד"א בספרו ברכי יוסף⁷: כי נר חנוכה אסור להשתמש לאורה ולזה אומר נר חנוכה להורות כי הנר אינו כי אם למצות חנוכה. מה שאין כן נר שבת הכונה נר שאנו משתמשים בו ונרו יאיר לתועלתנו וזה הנר המאיר הוא של שבת ודוק.

ובשערי תשובה⁸ מביא עוד טעם, דבחנוכה אין מצות המעשה רק בנר לבד משא"כ שבת שיש בה מצות מעשיות קידוש סעודה כו' ונר גם כן אחד מהם שייך לומר נר של שבת הנודע בכמה ענינים מבלעדי הנר.

ע"ד הסוד ופנימיות הענינים

ג. כתב הבן איש חי⁹: אע"ג דבנרות שבת נוסח הברכה הוא להדליק נר של שבת, בנרות של חנוכה מברכין להדליק נר חנוכה ואין אומרים של כדי שייכוין המברך בראשי תבות נח"ל שהוא שם קדוש הרמוז בראשי תבות נוצר חסד לאלפים ובראשי תבות פסוק (תהלים לג, כ): "נפשינו חכתה לה'", שגם הם ניצלו בשביל שבטחו בהשם יתברך וציפו לישועתו, ואמרתי בס"ד דלכן היה הנס בחודש כסליו דראשו וסופו כ"ו מספר שם הוי"ה, ואותיות הנשארים באמצע הם ראשי תבות לפורקנך סברית יהו"ה, שהוא תרגום של פסוק (בראשית מט, יח): "לישועתך קייתי ה'".

וכן כתב הכף חיים¹⁰: להדליק נר חנוכה: כן הוא עיקר הנוסחא המדוקדקת, ונוסחת הש"ס והרי"ף והרמב"ם שכתוב בהם להדליק נר של

6 ואולי זהו הטעם של היש נוהגים לומר להדליק נר של חנוכה.

7 על או"ח סימן תרעו.

8 לר' חיים מרדכי מרגליות, נדפסה בשנת תק"פ ונשלמה אחרי פטירתו ע"י אחיו ר' אפרים זלמן ה"יד אפרים". ויש אומרים שספריהם קיבלו הסכמות מאדמו"ר האמ"צעי.

9 שנה א' הל' חנוכה ה"ב.

10 לר' יעקב חיים סופר בפירושו על או"ח סי' תרעו.

חנוכה אינה עיקר. ...שיותר טוב לברך להדליק נר חנוכה ולא של (ע"פ הסוד ר"ת נח"ל¹¹).

י"ג תיבות - י"ג מידות הרחמים

ד. וכתב בספר רוח חיים¹²: יכוין בברכה א' לי"ג מידות של רחמים, וכן בשניה דעולין במספר אחד גימ' כ"ו הוי"ה כמ"ש בס' קב הישר, וזה נמי סניף יותר שלא להוסיף לומר של כי מוסיף על המספר.

ובשער הכולל¹³ מביא שטעם לפסק אדה"ז הנ"ל בסידורו הוא מפני ש"בברכת להדליק נר חנוכה יש י"ג תיבות לכן נוסח אדמו"ר הוא להדליק נר חנוכה ולא נר של חנוכה".

בהתוועדות זאת חנוכה תשי"ג¹⁴ הסביר כ"ק אדמו"ר את הקשר בין י"ג לברכת נר חנוכה:

"איתא בספרים של חסידי פולין¹⁵ [לעת-עתה לא מצאתי ענין זה בחסידות חב"ד, אבל מסתמא נמצא גם שם] שיום השמיני דחנוכה, "זאת חנוכה", מסוגל לפקידת עקרות.

[כ"ק אדמו"ר רמז לכמה מהמסובים שיאמרו לחיים, ואח"כ המשיך:]

והענין בזה:

ידוע שבחנוכה מאירים י"ג מדות הרחמים, וכנגדם יש בנוסח הברכה של נר חנוכה י"ג תיבות - שזהו א' הטעמים שאדמו"ר הזקן קבע את נוסח הברכה: "להדליק נר חנוכה" (ולא "נר של חנוכה"), כדי שמספר התיבות יהי י"ג. ומצד התגלות י"ג מדה"ר שהם למעלה מהשתלשלות - נמשך כח ההולדה להוליד בדומה לו ממש.

ובפרטיות יותר הרי זה שייך ליום השמיני דחנוכה - כי, בכל יום

11) כנ"ל בכ"ק א"ש ח"י, ועיי' עוד בארוכה בפרי עץ חיים שער ר"ח חנוכה ופורים פ"ד.

12) לר' חיים פלאגי, או"ח ס' תרע"ו ס"ג.

13) סב סבו של הרבי, הרב אברהם דוד לאוואט. פרק מו, ב.

14) תורת מנחם התוועדויות ח"ז ע' 262.

15) בני יששכר מאמרי חודש כסלו טבת מאמר ב אות י"ד.

משמונת ימי חנוכה מאירה מדה א' מי"ג מדה"ר¹⁶, ובה כלולים כל י"ג המדות, וביום שמיני דחנוכה מאיר מזל השמיני, שהוא מזל "ונוצר", וע"י הבטישה דנוצר ונקה (שהם כנגד טיפת האב וטיפת האם), דא בדא, נעשה ענין ההולדה". עכלה"ק.

ונבאר הקשר בין חנוכה לי"ג מידות הרחמים ועוד ענינים שקשורים למספר י"ג בדרך הפרד"ס.

י"ג מדה"ר - י"ג פרצות בביהמ"ק

ה. בגמ' שקלים¹⁷ ו, ב, יז. כתוב: "תקנו י"ג השתחוואות בבית המקדש נגד י"ג פרצות שפרצו מלכי יון בבית המקדש, וכשגברו החשמונאים גדרום".

ואיתא בספרים¹⁸: "דהרשעים היונים בכוונה פרצו י"ג פרצות שלא הניחו לישראל לעורר הי"ג מדות של רחמים, והנה החשמונאים החזירו עטרה ליושנה. . והנה מתתיה"ו ב"ן יוחנ"ן י"ג אותיות לכוונה הנ"ל".

ועוד רמז לי"ג ממש"כ בזוה"ק¹⁹: מה שושנה אית בה תליסר עלין, אוף כנסת ישראל אית בה תליסר מכילן דרחמי דסחרין לה מכל סטרהא. עכ"ל²⁰.

(16) ולכאורה איך הי"ג מידות כנגד הח' ימים דחנוכה?

ואי א"ל שהי"ג מידות מאירים בכללות בכל יום מימי החנוכה בשווה, שהרי אומר (בשיחת זאת חנוכה הנ"ל) "בכל יום משמונת ימי חנוכה מאירה מדה א' מי"ג מדה"ר", וממשיך ומפרט ש"ביום שמיני דחנוכה מאיר מזל השמיני, שהוא מזל "ונוצר" צר".

אלא צ"ל לפי פירוש האריז"ל (פרע"ח שער ר"ח חנוכה ופורים, פרק ד', ד"ה מה-חברים) שבמידה השמינית "ונוצר" נכללים גם שאר המידות עד הי"ג "ונקה", וכמו שאומר לעיל "וע"י הבטישה דנוצר ונקה.. שמחברם יחד.

(17) ולהעיר שהש"ק של הבר מצווה הנ"ל של בננו שיחי' הוא שבת פר' שקלים.

(18) בני יששכר הנ"ל ד, כ"ט.

(19) בהקדמתו.

(20) ולקשר זה עם י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם: ר' ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת בק"ו ובגז"ש וכו'. ומבאר, דע"י כל מדה ומדה (מי"ג המדות שהתורה נדרשת בהן) מתגלים ענינים חדשים. והטעם על זה הוא, כי י"ג מדות

וזוהו “נעשה נס לשושנים” היינו מכח מה שישראל נמשלו לשושנה המרמזת על י”ג מידות הרחמים נעשה להם נס.

ולהעיר, שהקריאה בתורה בימי החנוכה הוא מ”פרשת הנשיאים” ומתחלקת לי”ג חלקים, כמובא²¹ ש”יש לקרוא בכל יום ויום מן ר”ח ניסן עד י”ב בו דבר יום ביומו מי”ב נשיאים, וביום י”ג זאת חנוכת המזבח” עם סיומה ב”פרשת המנורה”.

ישנה עוד שייכות בין חנוכה (ובכך גם לפורים²²) עם המספר י”ג, כפי שמסופר בדברי חז”ל²³ שיום י”ג אדר נקבע ליום מועד בשם “יום ניקנור”, על שהחשמונאים ניצחו את ניקנור שהי’ מושל יוני בעל גאוה חצוף ורשע²⁴, “דתניא ניקנור אחד מאפרכי יוניים היה ובכל יום ויום היה מניף ידו על יהודה וירושלים ואומר אימתי תפול בידי וארמסנה וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים ואמרו פה שהיה מדבר בגאוה וידים שהיו מניפות על ירושלים תעשה בהם נקמה”. כך שיום י”ג הוא יום של קידוש ה’ וניצחון.

י”ג – אח”ד – מסירות נפש²⁵

1. וזה מה שמבואר בחסידות²⁶ שהיוונים ניסו “להשכיחם תורתך

שהתורה נדרשת בהן הם כנגד י”ג מדות הרחמים . . ומוסיף בהמאמר, שזהו גם הקשר דשני הפירושים בהרועה בשושנים, א”ת שושנים אלא שושנים בהלכות, ומה שושנה אית בה תליסר עלין אוף כנס”י אית בה תליסר מכילין דרחמי, והקשר דשני הפירושים הוא כי ע”י לימוד התורה (שושנים בהלכות) נמשכים י”ג מדות הרחמים. (מאמר ד”ה עשרה שיושבין ועוסקין בתורה קונ’ חג הגאולה י”ב-י”ג תמוז תש”נ).

(21) בשו”ע אדה”ז שם סט”ו. משל”ה מס’ פסחים קמ, ב. וגם בסידור השווה לכל נפש. וראה קונטרס משיחת ש”פ ויקרא תשמ”ז ס”א. וש”ג.

(22) וראה להלן ס”י: י”ג, פורים ודידן נצח.

(23) תענית יח, ב ובעוד כ”מ.

(24) אין זה ניקנור שהביא דלתות לבית המקדש ו”שער ניקנור” נקרא על שמו (ראה יומא לז, א; לח, א), שהרי ההוא נזכר שם לשבח ועיין במהרש”א.

(25) מוקדש לע”נ סבי ר’ יהודה פיאמנטה ע”ה שהקדיש את כל חייו ולחם בעוז ובגבורה עם “גאון יעקב” להגנת עם ישראל וארץ ישראל מתוך מסירות נפש ממש עד יומו האחרון. נפ’ ב”ג שבט תשע”א, בשנת הפ”ה (י”ג בגי’ קטנה) לחייו.

(26) ראה גם סה”מ תרח”ץ ע’ קעג. תש”א ס”ע 59 ואילך (נעתק ב”היום יום” ב

ולהעבירם מחוקי רצונך", שרצו לנתק את הקשר של לומד התורה ומקיים המצווה עם ה' אלקנו ה' אחד, ובמיוחד בענינים שלמעלה מטעם ודעת. ולכן ה' צריך מסירות נפש שענינו ג"כ למעלה מטעם ודעת. וזהו הטעם שצריכים לכוון בזמן קריאת שמע²⁷ שיהי' מוכן למסירות נפש, כמ"ש במחזור²⁸ בשם השל"ה: כשאומרים בתפלת נעילה שמע ישראל בקול רם ובכוונת הלב יכוון כל א' מישראל למסור נפשו על קדושת השם ית"ש". וזהו גם שרש המצווה "ליחדו" שמונה הרמב"ם במנין המצוות שהוא א' מג' עבירות שמוסר נפשו "יהרג ואל יעבור".

וזהו שי"ג בגימטריא אח"ד²⁹, "אחד ה' אברהם"³⁰, שאברהם אבינו פתח את הצינור של מסירות נפשו³¹ עבור כל בני³² בענינים של קדושה וקיום תומ"צ, "למסור נפשו באחד"³³. ומזה שהחשמונאים יצאו להילחם ביוונים מתוך מס"נ, מטעם זה גופא נעשו להם לאבותינו תשועות נסים ונפלאות, ובכח הכהנים הקדושים והגדולים הגיעו במסירת נפש שלהם למעלה מהגדרת הטבע³⁴.

טבת). ד"ה א"ר אושעיא י"ט כסלו תשי"ד. ד"ה ת"ר מצות נ"ח תשל"ח (סה"מ מלו-קט ח"ב ע' יט). לקו"ש ח"ג ע' 815 ואילך.

27) להעיר, שהמצווה הראשונה שבן י"ג למצוות מחוייב בו הוא קריאת שמע כד-להלך.

28) בסוף תפלת נעילה.

29) כנ"ל מה"רוח חיים".

30) יחזקאל לג, כד. ובריבוי מקומות בחסידות ע"ד ענין העמידה בתוקף ומס"נ ד"א אחד ה' אברהם", ולדוגמא ראה מאמר ד"ה נתת ליריאך נס ש"פ חוקת-בלק, י"ב תמוז ה'תשל"ו, ובאג"ק חכ"ג מכת' ח'תתק.

31) סה"מ תרע"ח ע' רפג. תרפ"ח ע' קב. ובריבוי מקומות בחסידות, וראה לקו"ש ח"כ ס"ע 74 ואילך. וש"נ.

32) "אחד ה' אברהם, אברהם איז געווען אַ אחד'יגער, און ער האָט עס מנחיל גע-ווען צו אַלע אידן" (סה"ש תשי"ח ע' 170).

33) תניא אגה"ק פל"ב.

34) וראה לקו"ש חל"ה וישב.

י"ג ואהבה

ז. בספר יערות דבש³⁵ מקשר בין ענין המסירות נפש של אח"ד לי"ג מידות הרחמים, וכך כותב: וכן י"ג מכילין רחמיין דמעורר הקב"ה, הוא על ידי צדיקים, וביחוד הנהרגים על קדוש שמו יתעלה הם מעוררים אהבה, כי הם נהרגים באהבת המקום, ומקיימים ואהבת את ה' בכל נפשך, וזהו אהב"ה במנין י"ג ובמנין אח"ד, והם מעוררים אהבה עליונה שהם י"ג מכילין דרחמי³⁶. עכ"ל.

ויש לקשר עם מש"כ ב"היום יום³⁷ בשם אדה"ז שאהבת ישראל³⁸ צריך להיות עד מיצוי הנפש³⁹. וידועים סיפורי רבותינו נשיאנו שהובאו במאמר⁴⁰ קבלת הנשיאות "באתי לגני" בנוגע לאהבת ישראל מתוך מסירות נפש, וזה גם מה שנדרש מאתנו⁴¹.

(35 לר' יהונתן אייבשיץ, ח"ב דרוש י' ע' קמה, ב.

(36 ונקרא גם י"ג תיקני דיקנא. ולקשר זה עם אהרן הכהן ש"אוהב שלום ורודף שלום" ממ"ש בתהלים (פרק קלג) "כשמן (ולהלן מרשב"י שגילה את השמן שבתור (רה) הטוב על-הראש ירד על-הזקן זקן-אהרן שירד על-פי מדותיו" (וראה מאמר ד"ה העושה סוכתו תש"כ), בפרט כאשר מדובר אודות כאלה שיש להם זקן שלם, שהו"ע י"ג תיקוני דיקנא, שכנגדם הם י"ג התיבות שבפסוק "והוא רחום יכפר עון וגו'", כפי שמבאר הצמח-צדק (יהל אור ע' תרכו ואילך, וראה התוועדות יו"ד שבט תשט"ז סכ"ו). וענין הגבורות שבי"ג תיקוני דיקנא הוא כי הם באים להמתיק הדינים. (ראה מאמר ד"ה השקיפה ממעון קדשך תשמ"ב).

(37 ח"י מנ"א.

(38 "שלושת האהבות, אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ישראל, כולא חד", וראה עוד בהתוועדות "קבלת הנשיאות" יו"ד שבט תשי"א.

(39 הלשון "מיצוי הנפש" שפירושו מסירות נפש מובאת בספרי על הפסוק "ואהבת את ה' . . . ובכל נפשך": "שמעון בן עזאי אומר: בכל נפשך - אוהבהו עד מיצוי הנפש".

(40 ספר המאמרים תשי"א, מאמר ליו"ד שבט ס"ו.

(41 "והנה זה תובעים מכאו"א מאתנו דור השביעי, דכל השביעין חביבין, דעם היות שזה שאנחנו בדור השביעי הוא לא עפ"י בחירתנו ולא ע"י עבודתנו, ובכמה ענינים אפשר שלא כפי רצוננו" (מאמר באתי לגני תשי"א).

י"ג והרמב"ם

ח. ולקשר זה עם התחלת מחזור לימוד הרמב"ם היומי בימים אלה⁴², א' הטעמים לתקנת לימוד הרמב"ם הוא ענין האחדות ואהבת ישראל⁴³, שכאשר כל בניי ("עם אחד") מתאחדים ע"י לימוד ענין אחד בתורה⁴⁴, ודוקא ע"י לימוד ה"משנה תורה" ("יד החזקה") להרמב"ם - ספר של "הלכות הלכות", ה"מקבץ לתורה שבעל פה כולה", שמאחד את כל התורה כולה, וכולם (אנשים נשים וטף) לומדים ענין אחד בתורה, אזי (נוסף על היחוד דכאו"א מישאל עם התורה) מתאחדים כולם זה בזה ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו", אחדות אמתית ונצחית - שהרי "התורה היא נצחית".

והמפורסם יותר בקשר בין הרמב"ם למספר י"ג הוא "י"ג עיקרי האמונה" שלו, שהם יסודות ועיקרי היהדות שמקשרים את ה"עם אחד" עם ה' אחד, החל ממצייאות ה' ויחודו וכלה באמונה בביאת המשיח ותחיית המתים.

י"ג ורשב"י

ט. ידוע סיפור חזו"ל⁴⁵ שרשב"י ישב במערה במשך י"ג שנים

42) ביום ועש"ק אדר"ח אדר תשפ"ה (יום הבר מצווה של בנינו שי") הסתיים מחזור המ"ד והחל מחזור המ"ה בלימוד היומי של הרמב"ם כפי אשר תקן ויסד הוד כ"ק אדמו"ר.

43) ראה שיחת אחש"פ תשד"מ "בדבר לימוד ספר הרמב"ם" (נדפסה בלקוטי שיחות חל"ב ע' 271): "דובר כמ"פ אודות ההתשתדלות לאחד את כל בניי - ובפ"רט שעיי"ז מקרבים את הגאולה (מכיון שסיבת הגלות היא היפך הענין דאהבת יש"ראל)". באותה התוועדות הזכיר גם "כידוע פתגם אדמו"ר הזקן (שנתפרסם בדפוס ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) אודות ה"פתקא אשר משמי שמיא נח"י תא" בקשר לגודל הנחת-רוח שנפעל למעלה כתוצאה מכך שבניי מתנהגים באופן של אהבה ואחוה - אהבת ישראל ואחדות ישראל". (תורת מנחם ע' 1526).

44) ועיין בקובץ "שיח תמים" תשס"א שי"ל ע"י ישיבת תורת"ל נתניי באה"ק בו כתבנו נפק"מ לענין השלמת השיעורים בין שיעור חת"ת לשיעור רמב"ם מפני טעם וחיובות האחדות.

45) שבת לג, ב. ועוד.

כשהתחבא מהרומאים ונעשו לו שם נסים גדולים שלמעלה מדרך הטבע. ואחרי שיצא מיד התעסק בענייני בירור העולם מתוך אהבת ישראל⁴⁶.

והנה יש כו"כ עניינים שמקשרים בין רשב"י לחנוכה, ומהם: בשניהם מודגש ענין האור (ע"י אש⁴⁷) – נר חנוכה לזכר הנס, ומדורות ל"ג בעומר לכבוד ולזכר התנא האלקי. ולהעיר (ולהאיר) שבספרי הקדמונים (לפני הדפסת הזוהר) ספרו נזכר בשם 'מדרש יהי אור', על שם עניין האור, שזהו גם העניין ד'זוהר', התרגום ד'אור'⁴⁸.

וכן שניהם קשורים לשמן, נס פך השמן, ותורת רשב"י שגילה את השמן שבתורה – סודות ופנימיות התורה, ששמן רומז על רזין דרזין שבתורה⁴⁹.

וכן בשניהם הי' צריך להתחבא מפני הרשעים ע"מ ללמוד תורה. אצל רשב"י במערה מפני הרומאים, ובסיפור חנוכה שתשב"ר התחבאו ולמדו תורה בסתר, "כי גזרו שלא ללמוד תורה כמו שאנו אומרים בעל הניסים "להשכיחם תורתך", ובזמן שהוא למדו כלם בעל פה ובאגודה אחת למען יזכירו איש את אחיו פן שכח דבר והיתה הגזירה שלא יתאספו במקום אחד אגודות אגודות, מצאו חכמים בעת הגזירה עצה נפלאה בזו שעשו משחק הדריידל להראות את אויביהם אם ימצאו, ששחקו במשחק הגלגלן ולא למדו, ובהמצאה כזאת יכלו ללמוד וללמד⁵⁰.

ועוד בין רשב"י לחנוכה (שבו מאירים י"ג מידות הרחמים), ישנה

(46) ראה שיחת ש"פ בחוקתי ערב ל"ג בעומר תשד"מ.

(47) להעיר מקריאת פרשת שקלים (שנק' בשבת הבר מצווה הנ"ל), בו קוראים אודות מחצית השקל עליו אמרו רז"ל (שקלים ד) "כמין מטבע של אש הוציא הקב"ה מתחת כיסא כבודו, והראהו למשה ואמר לו: זה יתנו, כזה יתנו". והוא הלהט באש האהבה לקב"ה (וראה לקוטי שיחות חט"ז ע' 381).

(48) שיחת ש"פ פרשת אמור תשמ"ז.

(49) ראה לקו"ת שה"ש כד, ד ואילך. ואפשר לקשר גם עם קריה"ת דשבת מנחה בו קוראים מפר' ואתה תצוה ויקחו אליך שמן זית זך כתיב למאור.

(50) מובא בספר אוצר כל מנהגי ישרון (בשם ס' עבודת עבד וס' תפארת צבי). וראה בלקוטי שיחות ח"ב בריש שיחת שבת הגדול בשוה"ג: ולהעיר אשר גם בנוגע לחנוכה אמרי אינשי בטעם המנהג שבסביבון חרותות האותיות נ' ג' ה' ש' – כי הם ר"ת: נס גדול הי' שם.

סגולה מיוחדת בספרו של רשב"י בנוגע לעניין הגאולה השלמה⁵¹: "בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזוהר . . יפקון ביה מן גלותא ברחמים". ובוה גופא ישנה הדגשה מיוחדת שהיציאה מהגלות היא "ברחמים" – בהתאם לעניינו של רבי שמעון בר יוחאי שעבודתו היא על-ידי התורה ("תורתו אומנותו")⁵².

י"ג, פורים ודידן נצח

יו"ד. בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה כשעמד עליהם המן הרשע, בקש להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים, מנער ועד זקן, טף ונשים, ביום אחד⁵³, בשלשה עשר לחדש שנים עשר, הוא חדש אדר ושללם לבז. ואתה ברחמיך⁵⁴ הרבים הפרת את עצתו, וקלקלת את מחשבתו, והשבותו לו גמולו בראשו⁵⁵. ותלו אותו ואת בניו על העץ⁵⁶.

ביום י"ג ניסן המן הרשע הפיל פור הוא הגורל. כל ענינו של גורל שהוא למעלה מטעם ודעת ולמעלה מהשכל⁵⁷, כי המן רצה (כמו היוונים) לנתק ("ביום אחד") הקשר בין היהודי ("עם אחד") והקב"ה (ה' אחד), שהקשר והחיבור ביניהם הוא למעלה מטו"ד. הפור נפל בחודש אדר ביום י"ג בו, וגזרתו "להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר".

למרות שי"ג אדר (וכן י"ג ניסן היום בו המן הפיל את הפור, והוא גם היום בו אסתר המלכה החלה את תענית "שלשת הימים", והוא היום בו התחיל עיקר הגזירה ולכן "ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר ויזעק זעקה גדולה ומרה"), נעשה ונפעל בו (ע"י ענין ה"אחדות ישראל" שביום י"ג ניסן אסתר ציוותה "לך כנוס את כל היהודים", והעבודה במס"נ והתקשרות למרדכי היהודי שלא יכרע ולא

(51) זהר פרשת נשא, אות צ'.

(52) משיחת ל"ג בעומר תשמ"ה.

(53) "ביום אחד" רמז ל"ג. ולכן נצרכה המסירות נפש דאחד כדי לבטל הגזירה.

(54) וכאמור שרחמים קשור עם המספר י"ג. ולענין פורים קשור עם י"ג אדר.

(55) מידה כנגד מידה שהלך נגד ראש ונשיא הדור מרדכי היהודי.

(56) נוסח ה"ועל הניסים" של פורים בסידור.

(57) ראה תורה אור מגילת אסתר צג, ד. ובכ"מ.

ישתחווה) שבסופו הי' ניצחון⁵⁸ וגאולה באופן שלמעלה מטו"ד ושכל⁵⁹, אתהפכא ממש מן הקצה אל הקצה - "ובשנים עשר חדש הוא חדש אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם". מגזירת שמד וגלות לניצחון וגאולה, וכן תהי' לנו - "דידן נצח" - ו"ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", בכיאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

י"ג ומשיח

י"א. בשיחת קודש המפורסמת של כ"ח ניסן ה'תנש"א⁶⁰ בו זעק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מקירות לבו "טוט אלץ וואס איר קענט" (עשו כל אשר ביכלתכם) - להביא בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

ומקשר את ענין הגאולה עם הקביעות דימי השבוע, החודש, ויום הספירה, שהוא "יום זכאי" בנוגע לענין הכי עיקרי דגאולה האמתית והשלמה: כ"ח (ניסן) - אותיות "כח" - מורה ומדגיש החוזק והתוקף דניסן (גאולה), כולל ובמיוחד - בפשטות - (נתינת) ה"כח" להבאת הגאולה בפועל ממש. וקביעות יום הספירה שהוא י"ג לעומר⁶¹, וי"ג בגימטריא "אחד", ונרמז גם בפסוק "ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד" שמדבר על לע"ל. וש"יבא (שילה)⁶² - ביאת משיח - בגימטריא "אחד"⁶³. ע"כ.

58) וכנ"ל ס"ה מ"יום ניקנור" שיהודה המכבי והחשמונאים ניצחו את ניקנור הרשע.

59) על אף שנס פורים (לעומת נס חנוכה) הוא נס המלוכש בטבע, וע"פ חסידות נעלה יותר ולכן גם לא יבטל לע"ל.

60) ספר השיחות ה'תנש"א ח"ב ע' 470.

61) ולהעיר מ"היום יום" כח ניסן - י"ג לעומר שמדבר על אהבת ה' ואהבת ישראל ששתייהן כאחת חקוקות בנשמתו רוחו ונפשו של כל אחד מישראל. ושגדולה אהבת ישראל. וכנ"ל ס"ז.

62) בראשית מט, י. בהמשך לברכת יעקב ליהודה "גור ארץ יהודה . . לא יסור שבט מיהודה ומחזק מבין רגליו עד כי יבא שילה".

63) ראה גם בשיחת אחש"פ תרצ"ט, ולקו"ש ח"א ע' 8.

ועוד מצינו שי"ג קשור למלך המשיח ע"פ מה שמוכח בזה"ק⁶⁴ שמספר התיבות בין שמות אלקים בפסוק בראשית ברא (אלקים את השמים . . ורוח אלקים) הוא י"ג תיבות, והתיבה הי"ג הוא "ורוח". וידוע מה שכתוב בבראשית רבה⁶⁵ על המילה "ורוח אלקים מרחפת על פני המים" זה רוחו של מלך המשיח⁶⁶, וכתוב⁶⁷ ונחה עליו רוח ה'⁶⁸.

ולקשר פסוק זה עם חנוכה, ידוע⁶⁹ "שבכל חנוכה בשעת הדלקת הנרות נתגלה האור הגנוז, והוא אורו של מלך המשיח"⁷⁰, ומוסיף הבני יששכר⁷¹: "ונראה לי רמז הדבר ע"פ דברי התורה, כפי מה שדרשו חז"ל

(64) ע"פ פירוש הסולם.

(65) ב, ד

(66) ולהעיר שבהשגחה פרטית, העלי' לתורה של הבחור הבר מצווה הי' בש"ק תרומה בעת רצון דמנחה (כידוע מנהג חב"ד בזה וראה לקוטי דיבורים חלק א-ב לקוטי יד סנ"ז) על ה"ספר תורה של משיח".

(67) ישע"י יא, ב

(68) ואפשר לקשר את ענין הרוח וריח עם שושנה (הנזכר לעיל מהזוה"ק) ממ"ש חז"ל (ויק"ר פכ"ג, ו. שהש"ר פ"ב, ב [ו]) "מה שושנה זו [שאינה אלא לריח] מתור קנת לשבתות וימים טובים כו'", "להתענג ולברך על הריח ולהשלים ק' ברכות" (פי' מהרז"ו לויק"ר שם).

(69) מהרה"ק מוה"ר פנחס מקוריץ (אמרי פנחס שער פרשיות ומועדים, חנוכה, אות סח, ומוכח גם במדרש פנחס בתחילתו ומוסיף שם שהל"ו נרות של שבת הם כנגד הל"ו שעות של אור הראשון בשי"ב, וכנגד הל"ו מסכתות ול"ו נרות חנוכה". ובבני יששכר (מאמרי חודש כסלו א' ו) מביא שהוא רמיתז אור הגנוז ששימש ל"ו שעות, ולכן מאיר בחודש כסלו כ"ס - ל"ו, כיסוי ל"ו אור ונר ומאורות (שנזכר בתורה ל"ו פעמים), ולכן נתגלה ההארה בחודש הזה.

(70) ואולי זה א' הטעמים לשטורעם הגדול ב"מבצע חנוכה" שענינו להרבות באור בכל מקום בעולם, לגלות את האור הגנוז של משיח שיתגלה בכל העולם כולו כפסוק טו. וכן השידור חי "חנוכה לייב" שנעשה דוקא מ-770 ודוקא בחנוכה שהי' מעמד הדלקת הנרות "לראות ולהראות" מסוף העולם ועד סופו. ו"הוא האור הגנוז (שנגנו בתורה ולצדיקים שעתידיים לבא בעולם) ומי שזוכה למצוא בתורה את האור הגנוז מסתכל בו מסוף העולם ועד סופו" (בספר מקור חיים בשם הבעש"ט).

(71) מאמרי חודש כסלו, מאמר ב' טז. ועוד בסימן יב: אשר נר חנוכה הוא מבחי' נת אור הגנוז, וכתבתי לך בזה דברי עיר וקדיש בעל הרוקח ז"ל שקיבל מאליהו ז"ל בסמיכות מן דברי תורה עם הפרפראות שחנן הש"י אותנו, הנה אוסיף שנית ידי דברי קדוש עליון קרוב לזמנינו מפורסם ברוח קדשו ה"ה הרב הקדוש פנחס שפירא מקו-

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת (על פני המים) זה רוחו של מלך המשיח, וסמך ל״ ויאמר אלקים יהי אור, הנה היא בריאת האור הראשון שנגנז״⁷².

פרצות – ופרצת

יב. ידוע שלכל דבר בקדושה יש את הלעו״ז כנגדו⁷³, וכפי שמבואר במאמר דור השביעי ״באתי לגני״⁷⁴ שעבודתנו בהבאת השכינה למטה הוא ע״י אתכפיא ואתהפכא, הפיכת שטות דלעו״ז לשטות דקדושה. כן הוא בענין הי״ג פרצות שפרצו מלכי יון, שזהו מה שהיוונים ניסו לטמא, את ענין הי״ג – ״אחד״ – ענינים שלמעלה מטו״ד כנ״ל, את ה״רוחו (האור, האמונה והלהט בענינו) של משיח״, והאהבה הן לה׳ (אחד), הן לתורה (ובמיוחד השמן שבתורה ״רוזין דרוזין״), והן לישראל (אהבת ישראל). ואנו – בכח הכהנים הקדושים והגדולים, ע״י העבודה במס״נ באופן שלמעלה מטעם ודעת כהחשמונאים, מהפכים את הפרצות של יון לפרצות דקדושה⁷⁵ – פריצת כל הגדרים וההגבלות עד גדרי הגלות ובאופן ד״ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה״ בהפצת המעיינות (שמן שבתורה) חוצה (מחוץ לגדר) והפצת בשורת הגאולה ״רוחו של משיח״

ריץ וצוק״ל, בכדי שיהיו הדברים קשורים אל לבך וענדם על גרגרותיך ותדע עד היכן מגיע קדושת נר המצוה הזאת והטובה הגדולה הנפלאה אשר הפליא הש״י בחסדו לבניו הקדושים במצוה הלזו.

72) ומפסוק זה רמז לד׳ מלכיות ״והארץ היתה תהו (בבל) ובהו (מדי) וחשך (יון) על פני תהום (אדום)״, וראה להלן בהערה 104.

73) קהלת ז, יד, תניא פ״ו.

74) יו״ד שבט ה׳ש״א, סה״מ מלוקט ב׳ ס״ה ואילך.

75) ואולי יש לקשר עם י״ג עיקרי האמונה להרמב״ם הנ״ל ס״ח, שענינם חי״זוק גדרי הדת (״וכשגברו החשמונאים גדרום״ כנ״ל למעלה), ובמיוחד שני העיקרים האחרונים י״ב וי״ג הם אודות האמונה בביאת המשיח ותחיית המתים (למעלה מטו״ד). ולהעיר, שבימים אלה מתחילים את מחזור המ״ה בלימוד הרמב״ם היומי – מ״ה ר״ת מלך המשיח).

בכל העולם כולו, וזוכים להתגלות "אורו של משיח" ואורו (רוחו) של משיח⁷⁶, ומתוך שמחה שפורצת גדר⁷⁷.

צרפת - פרצת - 770

ולזה צריך שהבירור יהי' גם ודוקא במקום הכי תחתון⁷⁸ כדוגמת צרפת (אותיות פרצת⁷⁹, שהוא גם מלשון צירוף ובירור⁸⁰) ועיי' זוכים לגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו עליו נאמר "פרצת עליך פרץ", ודרשו חז"ל "זה משיח שנאמר "עלה הפורץ לפניו".

וענין זה נפעל מ"בית רבינו" דוקא, שע"י העבודה ד"פרצת" שיוצאת מבית זה - "בית רבינו שבבבל" - שאורה יוצאה לכל ד' רוחות העולם, זוכים לגילוי ש"נסע מקדש וישב שם", ד"הוא מקום המקדש גופי' דלעתיד", ובו יתגלה מקדש העתיד ומשם יחזור לירושלים.

(76) עיין בשיחת ש"פ תולדות ה'תשנ"ב ובעיקר סי"א: הענין ד"כל ימי חיך לה- ביא לימות המשיח" מתבטא בכך שתיכף כשניעור עצם הנשמה (שמתגלה עצם מציאותו ורק העצם) מרגיש בנשימת האויר ענינו של משיח - אויר של משיח, ובלשון חז"ל "רוחו של מלך המשיח".

ויש לומר, ש"אויר (רוח) של משיח" הוא למעלה גם מ"אורו של משיח", כי, אור של משיח מורה על ההתגלות דמשיח ע"י פעולותיו (כמו "ילחם מלחמות ה' עד ש"נצח", וכיו"ב), משא"כ אויר של משיח מורה על העצם (חיות) דמשיח, כלומר, התגלות מציאותו (מציאות שקיימת גם לפני' למלכות) בתור מלך המשיח, ולאחרי התגלות מציאותו (אויר שבאין ערוך מאורו של משיח), מתחילה ההתגלות לעיני כל ע"י פעולותיו (אור של משיח).

(77) ולקשר עם הבר מצווה הנ"ל של בננו שי' שחל ב(ראש) חודש אדר ש"מרכיב בשמחה". וידוע מה שהרבי הזכיר כו"כ שבחודש העיבור ישנם ששים יום בחודשי אדר, והענינים הבלתי רצויים נעשים בטלים בששים ימי השמחה, כך שבשנת העיבור מתוסף עוד חודש ליי"ב חדשי השנה ונעשים לי"ג חדשים.

(78) "כמו בהגבהת כותלי בית שצריכים להתחיל להגבי' הקורה התחתון דוקא ואז ממילא יוגבהו העליונים הימנו, משא"כ אם הי' מתחיל מאמצע הכותל לא הי' מגבי' התחתונים" (תו"א בראשית ד, רע"א).

(79) וראה שיחת ש"פ וישב, כ"ג כסלו, מבה"ח טבת ה'תשנ"ב, ובפרט ס"ח.

(80) שם ס"ט.

ובלשונו הק’ של הרבי בקונטרס “בית רבינו שבבבל”⁸¹:

ויש לומר ההסברה בזה – לפי שבדור זה, דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה, מסיימים ומשלימים “מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות” לעשות מארץ העמים ארץ ישראל גם במקום היותר תחתון דארץ העמים, חצי כדור התחתון (שבו לא הי’ מתן תורה), אשר, ע”י העלאת המקום היותר תחתון מעלים גם את כל שאר המקומות דארץ העמים, וענין זה נעשה ע”י “בית רבינו” שבחצי כדור התחתון, שממנו אורה יוצאה לכל העולם, לעשות מהעולם כולו (עד לפנה הכי נדחת בקצוי תבל) ארץ ישראל, שזהו”ע ד”עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות”, ו”עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל”, שבה יוקבעו כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכל העולם כולו מחובר לבית המקדש, בגאולה האמיתית והשלימה ע”י משיח צדקנו, נשיא הדור, שהוא המשיח (גואלן של ישראל) שבדור (כנ”ל ס”ה), ועוד וג”ז עיקר, שהוא הנשיא דתורת החסידות, אשר, ע”י הפצתה חוצה (“יפוצו מעינותיך חוצה”, עד לחוצה שאין חוצה ממנו, בכל קצוי תבל) פועלים ביאת מלכא משיחא.

ועפ”ז מובן גודל העילוי ד”בית רבינו” – “מקדש מעט” העיקרי בגלות האחרון, “שנסע מקדש וישב שם”, ולכן “הרי הוא מקום המקדש גופי’ דלעתיד”, ולא עוד אלא שבו יתגלה מקדש העתיד, ומשם ישוב לירושלים.

ו...”בית רבינו” – מספרו שבע מאות ושבעים. וע”ש מספר זה נקבע שמו אשר יקראו ל”בית רבינו” בפי ישראל, “770”, שמספר זה הוא הגימטריא ד”פרצת”, ע”ש “ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה”, שרומז שמבית זה אורה יוצאה לכל ד’ רוחות העולם, ובאופן של פריצת גדר, שכל ד’ רוחות העולם מתעלים לדרגת ארץ ישראל (“עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות”), כולל ובמיוחד שכל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכל העולם נקבעים בארץ ישראל ומתחברים לבית המקדש, בגאולה האמתית והשלימה ע”י משיח צדקנו עליו נאמר “פרצת עליך פרץ”, ודרשו חז”ל “זה משיח שנאמר “עלה הפורץ לפניהם”.

(81) ועיין בקונטרס כולו, ולעינינו ס”ו ס”ז וס”ח.

י"ג ובר מצוה

יג. ונקשר כ"ז לבר מצוה, ובהקדים, למה נער נעשה בר מצווה דוקא בגיל י"ג? וע"ז כו"כ טעמים, והעיקריים שבהם⁸²: א. לומדים מהפסוק⁸³ "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו", ואמרו חז"ל⁸⁴ שהם היו אז בני שלש עשרה שנים, ומכאן לומדים את ההלכה של "בן שלש עשרה למצוות", כיון שבגיל י"ג כבר נקראים איש. וב. שזה הלכה למשה מסיני⁸⁵.

לפי הסיבה הראשונה נובע הענין משינוי טבעי, כיון שבאופן טבעי נעשים רוב בני האדם בהגיעם לגיל שלוש עשרה לגדולים בשכל ובדעה. שכן י"ג למצוות נעשה בר דעת "שקטנים נהפכים לגדולים, גדיים נעשו תישיים, ואלו שאין להם דעת נעשים לבעלי דיעה ואפילו בלי כל השתדלות מצדם שהרי זהו גדר תורתנו תורת חיים, קטן לאו בר דיעה הוא, ומשנעשה י"ג שנים ויום אחד בעלי דעה הם. . ועצם העובדא שברא העולם באופן שאפילו מבלי השתדלות האדם, בבוא הגיל די"ג ניתנה לו מלמעלה דיעה ודיעה חזקה עדי כדי להכיר בין טוב לרע וכו'⁸⁶". ולכן נעשה מחוייב במצוות.

ולפי הדעה השני' שזה הלכה למשה מסיני ענין זה הוא הלכה, ואינו תלוי בשינוי טבעי.

ובעבודת האדם: לפי הטעם הא' העבודה היא ע"פ טבע ושכל וטעם ודעת. ולפי הטעם הב' הוא מקיים תומ"צ מתוך קבלת עול במסירות נפש שהוא למעלה מטו"ד - ענין הי"ג דלעיל - כי זהו ציווי הקב"ה.

"וכידוע הדיוק בתיבת עול דווקא, קיום התורה והמצווה באופן עבודה שלמעלה מטעם ודעת, אשר רק באופן כזה אפשר לקיימם כדבעי⁸⁷", וניתנים לו הכחות לזה "שעבודת האדם המתחלת בעת הבר-

82) ראה בארוכה לקו"ש חט"ו וישלח ד.

83) וישלח לד, כה.

84) בראשית רבה. פ"פ יוד.

85) שו"ת הרא"ש ריש כלל טז. שו"ת מהרי"ל סנ"א.

86) אג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ג ע' רכח.

87) אג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ב ע' רכח.

מצוה - שנעשה מושבע ועומד מהר סיני⁸⁸, וידוע⁸⁹ ש"גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא ב"ג שנים ויום אחד".

בן י"ג למצוות פועל בירור בעולם

וזה מה שכתוב שבן י"ג נעשה איש "וחזקת והיית לאיש"⁹⁰, ו"נעשה אדם"⁹¹ "שניתן לו כחות לפעול בעניני העולם, ולברר היצר הרע דאקדמיה טעניתיה, וי"ל שזהו מה שקריאת שמע [ה' אלקנו ה' אחד] היא המצווה הראשונה שחייב כשנעשה גדול . . . דהנה בק"ש ב' ענינים, א' מסירות נפש "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ב' ענין התורה . . . שפועלת בירור בעולם"⁹².

ולכן "יכיון בהנחת תפילין שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו" כמש"כ אדה"ז בסידורו⁹³, וממשיך בענין בירור העולם "ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו וצונו להניחם על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח שנשעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאות ומחשבות לבנו לעבדותו ית"⁹⁴.

ולהעיר, שבשיעור היומי בלימוד הרמב"ם בימים אלה בו מונה

(88) אג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ז ע' ריד.

(89) שו"ע אדה"ז או"ח (מהדו"ב) סוס"ד.

(90) מלכים א' ב, ב. ומאמרים בד"ה זה נאמרו ע"י רבותינו נשיאנו בקשר לחגיגת הבר מצווה שלהם.

(91) בראשית א, כו. וגם על זה יש מאמרים בד"ה זה שנאמרו ע"י רבותינו נשיאנו כנ"ל.

(92) מאמר ד"ה איתא במדרש תילים ש"פ פנחס תשכ"ח.

(93) בסדר הנחת תפילין.

(94) ובפשטות זה הכוונה בתחילת הפסוק "ושמתם את דברי אלה על לבבכם (תאוות ומחשבות לבנו) ועל נפשכם (הנשמה שהיא במוח) וקשרתם אתם על ידכם והיו לטטפות בין עיניכם".

את תרי"ג המצוות בהקדמתו, המצווה הי"ג⁹⁵ במנין המ"ע הוא מצוות תפילין⁹⁶.

י"ג למצוות וי"ג מדה"ר

ולקשר את י"ג למצוות עם י"ג מידות הרחמים שדובר לעיל, כותב הצמח צדק⁹⁷ לכן התורה ביי"ג מידות, ע"כ י"ג שנה חייב במצוות, כי אז יש לו דעת ודעת מעורר רחמים, משא"כ מי שאין בו דיעה אסור לרחם עליו וע"י רחמנות נמשך מהכתר שיהי' מעורר במעשה, ולכן י"ג שנה ויום אחד י"ג מידות הרחמים. עכ"ל.

ועוד לקשר בין י"ג למצוות עם י"ג מדה"ר מענין תפילין ממ"ש בפרשת כי תשא את רב"י, שמשה ראה שהיתה עת רצון ודבריו מקובלים והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו כמ"ש "הראני נא את כבודך", והקב"ה גילה לו את י"ג מידות הרחמים - "וקראתי בשם ה' לפניך" ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות, וכסדר זה שאתה רואה אותי - מעוטף וקורא י"ג מידות - הוי מלמד את ישראל לעשות כן, וע"י שיזכירו לפני "רחום וחנון" יהיו נענין - כי רחמי לא כלים. וממשיך בפסוק "והסרתי את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו" ואמרו רז"ל הראהו קשר של תפילין⁹⁸.

* * *

המורם מכל הנ"ל: בן י"ג שנעשה איש⁹⁹* (וכל איש "אשר בשם

95) המצווה הי"ב היא תפילין של ראש והי"ג תפילין של יד, ולכאורה למה מנה הרמב"ם שלא כסדר הנחתם שהוא כסדר הפסוק "וקשרתם לאות על ידיך והיו לטטפות בין עיניך"? ובעז"ה נבאר זאת בקובץ הבא.

96) ופרטי הלכות תפילין נתבארו בספר אהבה שכנ"ל בגי' י"ג.

97) אור התורה חיי שרה ע' 1574. ולהעיר שיום הסתלקותו של הצמח צדק ביי"ג ניסן.

98) רש"י כי תשא ל"ג פ' יח, יט, כג.

99) ובמקום שאין איש השתדל להיות איש" (אבות ב, ה), ו"איש אשר רוח בו" שיכול לילך נגד רוחו של כל אחד ואחד (במדבר כז, יח ותניא בהקדמת המלקט), לילך בלי התפעלות ובלי פשרות.

ישראל יכונה¹⁰⁰) שהוא בר דעה ומחויב (ואפשר שלא בבחירתו ולא כפי רצונו) במצוות, צריך לפעול בירור בעולם ולהפוך את הפרצות דיוון לפרצות דקדושה, ובאופן של “לכתחילה אריבער¹⁰¹”, ופועל לגילוי רוחו של המשיח שנקרא פרץ ש“עלה הפורץ לפניהם”, וע“י העבודה באופן דשטות דקדושה ומתוך קבלת עול דוקא עד מס“נ כהחשמונאים וכמרדכי וכרשב“י וכרבותינו נשיאנו וההתקשרות אליהם (“הכח שמקבלים מהכהנים הקדושים והגדולים”), מעוררים את י“ג מידות הרחמים ו”פקון ביה מן גלותא ברחמים”, וכלשון הרמב“ם¹⁰² על המלך המשיח, “מהרה יגלה אמן כן יהי רצון”.

והעיקר שנזכה כולנו כאח“ד לזמן ש”ביום ההוא יהי’ ה’ אחד ושמו אחד¹⁰³”, ויקויים היעוד “ומלאה הארץ דעה את ה’ כמים לים מכסים¹⁰⁴” בביאת משיח צדקנו תיכף ומייד¹⁰⁵ ממש נאו ומתוך שמחה וטוב לבב.



100) לשון כ”ק אדמו”ר מהוריי”צ במכתבו לחגיגת חג הגאולה יב-יג תמוז הרא-
שונה – בשנת תרפ”ח. וראה מכתב ממוצש”ק ג’ תמוז, ה’תשי”א (נדפסה בסה”מ
תשי”א ע’ 287 ובלקו”ש ח”ח ע’ 330. אג”ק ח”ד אגרת א’עה). ולהעיר שיום הולדתו
של כ”ק אדמו”ר מהוריי”צ ביום י”ג תמוז, ויום הנישואין שלו ביום י”ג אלול.

101) להעיר שבעל המאמר “לכתחילה אריבער” כ”ק אדמו”ר מהר”ש נסתלק ביום
י”ג תשרי.

102) הלכות פרה אדומה ג, ד.

103) זכר”י יד, ט. וכנ”ל סי”א.

104) ישעיהו יא, ט, וקשור עם סיום הרמב”ם הנ”ל, ובן י”ג למצוות שנעשה בר
דיעה כנ”ל.

105) ראה שיחת ש”פ משפטים ז”ך שבט ה’תשנ”ב בסופה.

”ובפרטיות יותר בנוגע לדורנו זה – שבר”ת ד”מיד” נרמזים ג’ התקופות השייכות
לכ”ק מו”ח אדמו”ר נשיא דורנו ועל סדר הקירבה אלינו – משיח (מנחם שמו), יוסף
יצחק, דובער (שמו השני של כ”ק אדנ”ע).”

אוצר העליון

במאמר באתי לגני תש"י סעיף ט"ו מבאר ענין "אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית". ומבאר בהמשך שהאוצר העליון הוא עניין אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ.

וצריך ביאור למה דווקא העניין של "אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ" הוא עניין האוצר?

ואולי יש לבאר בדא"פ שאוא"ס למעלה למעלה מעלה אין קץ הוא ע"ד עניין של סדר השתלשלות. ולמטה למטה אין תכלית הוא ע"ד עניין של יש מאין.

ביאור הדבר: הבריאה יש מאין הוא עניין שמבטא את כחו הבלי גבול של הקב"ה אבל מצד הנברא זה עניין של רחוק הערך לגמרי. וזהו ע"ד למטה מטה אין תכלית שזהו ביטוי של הבל"ג של הקב"ה בעניין הבריאה וחיותה המבואר בארוכה במאמר של באתי לגני תשכ"ד.

לאורך סדר השתלשלות עניינו לצמצם ולהגביל שמגלה את כח הגבול של הקב"ה. אבל מצד שני הוא עניין של קרוב כיון שהוא באופן דעלה ועלול לכן יש "יחס" וקרוב בין הנמצאים בתחתית השתלשלות עד כבי' לעצמות ומהות.

ואולי לכן ענין "אוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ" זהו האוצר שניתן לבני ישראל עם קרובו:

בריאה יש מאין וכו' שייך לאומות העולם גם כן אבל אין יחס וקרבה אדרבה יש רחוק הערך באין ערוך.

אבל פנימיות הענין של סדר השתלשלות שזהו באופן של עלה ועלול

דהיינו ששייכותם של בני ישראל וקרבנתם לעצמות הוא באופן כביכול דעלה ועלול.

וזהו עניין האוצר שבני ישראל יש להם יחס של קירוב כביכול להקב"ה באופן של עו"ע ולא (רק) באופן של בריאה יש מאין.

ובעומק יותר עניין האוצר הוא שבני ישראל אינם בשביל איזה תפקיד כמו עניין האור שמטרתו להאיר אלא התכלית הוא בהם עצמם כמו האוצר שהמלך משתעשע בו. (וראה לקו"ש חלק כ"ד פ' כי תבא שמבאר עניין האוצר המבואר במאמר ההילולא עד"ז).



בענין דרגת צדיק גמור

הרב מנחם מענדל מוניץ

בספר תניא, פ"י, מסביר רבנו הזקן התארים צדיק גמור וצדיק שאינו גמור, וז"ל "והנה כשאדם מגביר נפשו האלקית ונלחם כל כך עם הבהמית, עד שמגרש ומבער הרע שבה מחלל השמאלי כמו שכתוב ובערת הרע מקרבך, ואין הרע נהפך לטוב ממש-נקרא צדיק שאינו גמור וצדיק ורע לו, דהיינו שיש בו עדיין מעט מזעיר רע בחלל השמאלי, אלא שכפוף ובטל לטוב מחמת מיעוטו, ולכן נדמה לו, כי ויגרשהו וילך לו כולו לגמרי. אבל באמת אילו חלף והלך לו לגמרי, כל הרע שבו הי' נהפך לטוב ממש" עכ"ל.

ולכאורה הדברים סותרים את עצמם, או שחלף והלך הרע לגמרי או שנהפך לטוב?

ולתרץ סתירה זו, מבאר כ"ק אדמו"ר בהערה שיש ב' ענינים: כח דנה"ב דק"ג, ולבושיו הצואים. וכשמסיר הלבושים יכול להפך הכח לטוב ע"י שמלבישו בטוב.

וי"ל שהרבי מבאר ש"חלף והלך לגמרי" קאי על הבגדים הצואים שא"א להפכם לטוב רק להסירם, ו"הרע שבו..נהפך לטוב" היינו הכח דנה"ב דק"ג, דעד השתא הי' מלביש בטבעו בלבושיו הצואים, ובהסרת הבגדים הצואים האלו, ממילא יכולים להפך הכח לטוב ע"י שמלבישו בטוב. ז.א. האפשריות להפיכת כל הרע היא רק ע"י הסרת כל הבגדים הצואים.

וצריך להבין, דבפי"ג, כשמביא רבנו הזקן מה שאמר דוד המלך "ולבי חלל בקרבי" מציין הרבי בהערה שם שפירושו של "חלל" היינו ריק, שאין לו יצה"ר. ומבאר שמה שמוסיף בפ"א "כי הרגו בתענית"-

הוא למעיוטי מדרגת נעלית יותר דאברהם שהפכו ליצה”ט – כדאיתא בירושלמי ספ”ט דברכות-ואז, אצל אברהם, אין לבו חלל בקרבו- למעליותא. ופירושו בפשטות שלאברהם יש יצה”ר רק שנהפך לטוב משא”כ גבי דוד אין יצה”ר “חלל בקרבי”, ולא שנהפך לטוב כאברהם.

ואינו מוכן לפי ביאור סתירת הנ”ל בפ”י הגדר דצדיק גמור הוא שיש לו יצה”ר ו”נהפך לטוב ממש” ע”י הסרת הבגדים. ואיך אומרים שלדוד אין יצה”ר?

ואין לומר, שפי” חלל בקרבי” היינו שדוד הסיר כל הבגדים הצואים אבל עוד לא נהפך הרע לטוב כאברהם, שמשמע מלשון רבנו הזקן בפ”י, שזה הולך יד ביד, ז. א. בהסרת בגד אחד ממילא כבר נהפך כח פרטי דנה”ב לטוב, “ולכן נדמה לו”, אצל צדיק שאינו גמור, “כי ויגרשהו וילך לו כולו לגמרי” כי נהפך כמעט הכל לטוב עם הסרת רובו ככולו של הבגדים הצואים, ו”אילו חלף והלך לו לגמרי, כל הרע שבו הי’ נהפך לטוב ממש”, “וכפי ערך כו’...ולכן לא נהפך לטוב ממש, מאחר שיש לו איזה אחיזה עדיין בבגדים הצואים”. מכל זה מוכן שאין לפרש שיש כזה מצב שהוסרו כל הבגדים הצואים ולא נהפך ממילא הרע לטוב! וא”כ הדרא קושיא לדוכתא, מה פשר מה שאמר דוד “ולבי חלל בקרבי” ומה בדיוק מעלת אברהם?

ואולי י”ל שיש ג’ דרגות בגדר צדיק גמור.

(א) בפ”י בתניא מתאר צדיק גמור שיש לו יצה”ר עם הכח הבהמי הטבעי להימשך ולהתלבש בבגדים הצואים, רק שהוא הסיר כל הבגדים הצואים ואין להן שום אחיזה כלל, ובמילא נהפך הרע לטוב ממש.

(ב) דרגה נעלית יותר “ולבי חלל בקרבי כי הרגו בתענית” הריגת היצר ע”י תענית, ביטול כל האפשריות למציאות הרע לגמרי שהוא “חלל בקרבי” שאין לו יצה”ר! וזהו מדריגת דוד המלך.

(ג) ויש עוד דרגה נעלית יותר בצדיק גמור, היינו שנהפך היצר הרע עצמו ליצר טוב! שבב’ חללי לב יש יצה”ט!! ואין לבו חלל בקרבו- למעליותא. וזהו מדריגת אברהם אבינו.

שנת תר"ח - שנת האור

הרב מנחם מענדל גורארי'

בשיחת ש"פ האזינו תשנ"א מבאר הרבי בארוכה המעלה של קביעות אותו שנה שראש השנה הי' בימי חמישי ושישי וממנו נכנסים לש"ק. ובאות ז' מסביר הרבי שהקול פשוט של תקיעת שופר בראש השנה מגיע ומעורר עד לעצמות ומהות ואח"ז נמשך ההשפעה בכל סדר השתלשלות. ועניין זה קשור להקביעות שמראש השנה נכנסים לש"ק, דהיינו שששלימות הגילוי של האות א' וקול פשוט דתקיעת שופר של ר"ה נמשך בשבת בכל האותיות ועד לאותיות כפולות שעסקא דשבתא כפול שעניין הכפל קשור לגאולה העתידה.

ובהערה 83 שם: ועפ"ז אולי יש לומר ע"ד הרמז שהתחלת הלקו"ת (שסודר ע"י הצ"צ) הוא בדרוש דפ' בשלח ד"ה ראו כי ה' נתן לכם את השבת גו' אף שספר לקו"ת הוא המשך לספר תורה אור (עד שנקרא לפעמים חלק שני, כי תו"א ולקו"ת הם שני חלקים מספר אחד) ותו"א מסתיים עם דרושי פ' ויקהל (ויש בו גם מדרושי פ' בשלח) ועפ"ז הי' צ"ל התחלת הלקו"ת מפ' פקודי?

אלא הצ"צ סידר שהתחלת הלקו"ת תהי' בענין השבת שעסקא כפול (א"ר יצחק כל עיסקא דשבתא כפול) שבזה מרומז ההוספה והעילוי דלקו"ת בדוגמת ענין השבת וכפל דשבת (המורה על ענין הגאולה) הבא תיכף לאחרי ספר תורה אור המתחיל מפ' בראשית הקשור עם ענין ר"ה (זה היום תחלת מעשיך) בדוגמת קביעות שנה זו (כפי שהי' בתחלת הבריאה בפעם הראשונה) שתיכף מראש השנה (ע"ד תורה אור) נכנסים לשבת (ע"ד לקו"ת).

וי"ל הטעם שענין זה הוא דוקא בלקו"ת כי הסיבה בטבע לעיכוב הדפסת הספר (ושינוי שם הספר) הי' מפני גזירת המלכות וע"י ירידה

זו נעשה העלי' שהלקו"ת נדפס יחד עם הגהות והערות כו' הצ"צ (ראה בארוכה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מח' אלול תרצ"ט נדפס בהוספות לתו"א יט (קמג) א. הוספות ללקו"ת ג, ב. אגרות קודש שלו ח"ד ס"ע תקס ואילך) ווי"א שכיון שהדפסתו היתה כמה שנים לאחר הדפסת ספר תורת חיים לאדהאמ"צ יש בלקו"ת גם מתורתו של אדהאמ"צ [וי"ל שעל שם זה נקרא לקוטי תורה שכולל ליקוטים נוספים (גם מהצ"צ) של תורה ולא רק כמו ספר תורה אור שכולל תורת אדה"ז בלבד).

ובשולי הגליון:

ולהעיר מדברי הצ"צ (תורת שלום ע' 237 אגרות קודש אדמו"ר מהור"צ ח"א ע' תפ"ה) במענה על השאלה בנוגע להקץ דשנת תר"ח - שהרי נדפס הלקו"ת, שזהו ענין הגאולה (שע"י יפוצו מעיינותיך חוצה אתי מר דא מלכא משיחא - אגה"ק הידועה דהבעש"ט נדפסה בכש"ט (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ). ע"כ

ויש להעיר שהקביעות של ר"ה בהתחלת תר"ח הי' ר"ה שחל להיות בשבת, ובסוף שנת תר"ח הי' ר"ה בימי חמישי ושישי שממנו נכנסים לש"ק.

ועפ"ז יומתק כל האריכות בהערה ע"ד הדפסת הלקו"ת, והקשר לקביעות של ר"ה ושייכותו לשבת. כיון שבשנת הדפסת הלקו"ת הי' הקביעות באופן שמודגש הקשר בין ר"ה ושבת.

ביאור באופן אחר על התחלת הלקו"ת בפ' בשלח

עוד יש להעיר שהרבי (בשיחת ש"פ תשא ט"ו אד"ר תשד"מ אורות הדפסת לקו"ת) הסביר באופן אחר הסיבה למה התחלת הלקו"ת הוא עם דרוש על פרשת בשלח על הפסוק ראו כי ה' נתן לכם את השבת.

‘ויש לומר בדרך אפשר שמטעם זה התחיל אדמו"ר הצ"צ את הספר לקוטי תורה ספר ולימוד חדש בתורת החסידות במאמר ד"ה ראו כי ה' נתן לכם את השבת כדי להדגיש שענין זה ראו כי ה' נתן לכם את השבת מהוה יסוד והתחלה לענין וסדר חדש בלימוד החסידות.

ויובן זה ע"פ דיוק אדמו"ר הזקן עה"פ 'כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה' משמעות הכתוב כי מיד כי תבואו

אל הארץ ושבתה קודם שיתחילו השש שנים היינו שלכאורה הסדר הוא שלכל לראש שש שנים תזרע שדך ואח"כ ובשנה השביעית שבת שבתון יהי לארץ וא"כ מדוע נאמר כי תבואו אל הארץ אזי תיכף ומיד ושבתה הארץ שבת לה"

וא' הביאורים בזה ובסגנון פשוט שהכניסה לארץ היא באופן שידועים מלכתחילה שהכוונה היא ושבתה הארץ שבת לה" ובפשטות שהכניסה לארץ היא כדי שיוכלו לקיים את המצוות התלויות בארץ. וע"ד מ"ש בגמרא אודות משה רבינו וכי לאכול מפרי' הוא צריך כו' אלא כך אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל אכנס לארץ כדי שיתקיימו כולם על ידי ועד"ז מוכן בנוגע לעניננו כאשר מתחילים ללמוד ענין חדש בתורת החסידות כי תבואו אל הארץ הנה התחלת הלימוד היא ראו כי ה' נתן לכם את השבת ושבתה הארץ שבת לה" כדלקמן.

שבת ענינו תורה, ובפרט פנימיות התורה כידוע ששבת וחול כביכול בתורה הם פנימיות התורה ונגלה דתורה כמבואר ברע"מ הובא ונתבאר באגה"ק שפנימיות התורה היא למעלה מענין הביוררים השייכים לימי החול כו'. ענין הנ"ל שהובא מאגה"ק הוא גם בתור לימוד בספר התניא שנדפס במדינה שלימה כנ"ל בארוכה.

ובזה גופא אומר כי ה' נתן לכם את השבת הלשון ראו מורה על ענין הראי' דוקא ולא רק שמיעה כידוע ומבואר בכ"מ העילוי דראי' לגבי שמיעה שאז ההתאמתות היא בתכלית כו' וכפי שמבאר אדמו"ר הזקן שמשה רבינו רצה לפעול את בחי' הראי' בחינתו של משה רבינו בעבודת כל ישראל אבל אז לא נתקיימה בקשה זו כו' ולכן נאמר ועתה ישראל שמע גו" כי לא פעל המשכת בחי' ראי' הנ"ל בכנס"י אלא בחי' שמיעה. וזהו הקשר דענין הראי' עם לימוד תורת החסידות דוקא כי החילוק שבין לימוד תורת החסידות לנגלה דתורה הוא ע"ד החילוק שבין ראי' לשמיעה וע"ד החילוק שבין תלמוד ירושלמי לתלמוד בבלי אור ישר ואור חוזר שבתלמוד בבלי הלשון הרגיל הוא תא שמע ואילו בתלמוד ירושלמי הלשון הרגיל הוא תא חזי תרגום של ראי'.

ומדייק כי ה' נתן לכם היכולת והכח ללימוד תורת החסידות באופן של ראי' ראו כי ה' נתן לכם היינו בכחו של הקב"ה שהוא נותן התורה

וכל הנותן בעין יפה נותן ועד לאופן דנתן לכם שנקראת על שמו וזוהי ההוראה הנלמדת מענין זה שבהתחלת הלימוד צריכים לדעת שתכלית הכוונה דלימוד התורה וכל עבודת הביורורים כולל בירור וליבון הלכתא נגלה דתורה הוא ענין השבת לימוד פנימיות התורה סתים דאורייתא שעייז מתקשר בחי' סתים דישראל עם סתים דקוב"ה ובאופן של ראי' שאז מתאחד הוא עם הדבר שלומד ועייז עם נותן התורה עד לאופן של ראי' באלקות". ע"כ

לסיכום הרבי מבאר שכוונת התחלת הלקו"ת בדרוש בעניין השבת הוא להורות שעניין החסידות מביא את היהודי להיות במעמד ומצב של שבת.

ואולי יש לומר שב' הביאורים בסיבת התחלת הלקו"ת בענין השבת קשורים לב' הקביעות של ר"ה, בהתחלת שנת תר"ח ובסופה.

הביאור בשנת תשד"מ שהתחלת הלקו"ת הוא בעניין של שבת - שיהודי צריך להתחיל עם תנועה של שבת (ושבתה הארץ שבת לה' ואח"ז שש שנים וכו') הוא ע"ד הקביעות בהתחלת תר"ח שר"ה חל להיות בשבת, שמתחילים השנה עם שבת "א שבתדיקער יאר".

והביאור בהערה בתשנ"א שהתחלת הלקו"ת בעניין השבת הוא בהמשך לתו"א שמתחיל מבראשית עניין ר"ה (זה היום תחילת מעשיך) הוא ע"ד הקביעות בסוף שנת תר"ח שראש השנה הי' בימי חמישי ושישי וממנו נכנסים לש"ק.

וזוהו ע"ד הביאור האחר (לקוטי שיחות חלק כו עמוד 384) ב"ושבתה הארץ שבת לה'" שיהודי צריך לדעת בהתחלת עבודתו בשש שנים שהתכלית של השש שנים הוא להגיע ל"ושבתה הארץ שבת לה'".

לשלימות העניין נעתיק מספר השיחות תש"ה ערב ראש השנה ע"ד שנת תר"ח.

ברשימות הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש מסופר שערב ראש השנה תר"ז תר"ח היה ערב ראש השנה שמח. בהנהגה של ערב ראש השנה בכלל היו זמנים שונים לפעמים היה הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק בערב ראש השנה בקו השמחה ולפעמים להיפך. אותו ערב ראש השנה תר"ז לשנת תר"ח היה בקו השמחה והיו כמה סיבות לכך.

חסידים אמרו שהיה זה מפני שבאותה שנה הופיע הלקוטי תורה בדפוס ולכן קראו לאותה שנה תר"ח שנת האור. שנית מפני שבאותה שנה נשלם בבני ביתו של הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק מנין שלם הרי היו לו שבעה בנים ושני חתנים ובאותה שנה התחתנה נכדתו הבכירה ובכך נוסף עוד אחד והשלים את המנין הרי ידוע ששלימות האב הוא בבני בנים דוקא ואין הבדל בדבר אם זה בן הבן או בת הבן אם בן הבת או בת הבת. הוד כ"ק רבנו הזקן אמר לנכדו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדקן שלשלימות המוחין יגיע כאשר יושלם מנין מבני ביתו ישנה בזה אריכות אך אין כאן המקום להאריך.

