

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

עיונים וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון א (קלא)

יום הבהיר יו"ד-י"א שבט

גליון חגיגי ומוגדל - ס"ז הערות
ס"ז שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

יוצא לאור על ידי

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש
רח' ירושלים 17 צפת עיה"ק ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה
מאה וארבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

חברי המערכת:

הת' טובי' שי' גינזבורג
הת' לוי יצחק שי' הושיאר
הת' יגאל יא"ל שי' קופצ'יק
הת' שניאור זלמן שי' קלפמן

סייעו בהוצאת הקובץ:

הת' מנחם מענדל שי' בן אפרים
הת' שלמה יעקב שי' וילהלם

כתובת המערכת:

רחוב ירושלים 17, ת.ד. 331, צפת עיה"ק
פאקס: 1534.6970.810
דוא"ל: heorestz@gmail.com



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופטייך" ו"יועציך" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת בנ"י וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע להנהגת חיי היום יום הכלליים, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)" ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)",

עד - הנבואה העיקרית - הנבואה¹¹⁶ ש"לא לתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

(116) לא רק בתור חכם ושופט אלא בתור נביא, שזהו בודאות - ראה מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שנה-ו.

(משיחת ש"פ שופטים, ז' אלול ה'תש"א, מוגה. תרגום מאידית)



ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

.. בבית - לפעול התיישבות וקביעות,

ישיבת חסידי חב"ד - שהעבודה בכל הענינים האמורים היא באופן דהתיישבות (כנ"ל) וחסידותי, לפני משורת הדין וחודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת, כולל ובמיוחד - הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, "יתפרנסון", באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש,

ליובאוויטש - ע"ש ענין האהבה ("ליובא" בשפת המדינה ההיא), היינו שהעבודה דהפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל,

צפת עיה"ק ת"ו - המפורסמת במעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה, אלי' קיוונו כל היום ומצפים, שאז ת"ו ..

(ממכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכינוס השלוחים השמיני באה"ק)

בבית .. התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, ה-ז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג עיון יעקב ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושדה).

דחכמה בינה ודעת: אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).

יתפרנסון: תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.

ליובא .. ההיא: ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.

צפת .. במעלות שבה: ראה לקו"ש חי"ז ע' 514 ואילך.

ב"ה

פתח דבר

בהלל והודאה להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדי', את הגליון הראשון של הערות התמימים ואנ"ש היוצא לאור בשנה זו - ה'תשע"ז, גליון קלא של ישיבתנו הק', היוצא לאור לרגל יום הבהיר 'ראש השנה להתקשרות' יו"ד י"א שבט - ס"ז שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹.

ובו שישים ושבע (ס"ז) חידושים וביאורים בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, בעניני גאולה ומשיח, נגלה, חסידות, הלכה, פשוטו של מקרא ובכל מקצועות התורה, שנכתבו ע"י תלמידי התמימים והצוות דשיבתנו הק' - ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת עיה"ק ת"ו.

כאמור, גליון זה יוצא לאור בקשר עם יום הגדול והקדוש יו"ד י"א שבט - יום היארצייט־הילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, ויום מלאות ששים ושבע שנה לקבלת הנשיאות של הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בשנת השי"ת), ועשרים וארבע שנים לקבלת מלכותו כמלך המשיח לעיני כל באי עולם (בשנת תשנ"ג).

וממילא מובן שביום זה "צריך כאו"א לקבל על עצמו להוסיף ביתר שאת וביתר עוז . בהביטול וההתקשרות אל . . נשיא הדור, שבכל אחד ואחד - מציאותו וכל עניניו, בכל מכל כל, נעשים קודש לנשיא הדור, עי"ז שמלאים וחדורים בקיום שליחותו של נשיא הדור - משה רבינו שבדור, גואל ראשון הוא גואל אחרון - שענינו העיקרי "להביא לימות המשיח" בפועל ממש"².

חביבות מיוחדת נודעה מכ"ק אד"ש מה"מ לקבצים מעין אלו, וכידוע ומפורסם בשער בת רבים. עליכן אמרנו, אשר לרגל מלאות ס"ז שנים לנשיאות נגיש מנחה מיוחדת למלך - קובץ מוגדל ומפואר המכיל ס"ז הערות. ולאור זאת התייגעו תלמידי ישיבתנו הק' והצליחו להגיע לשישים ושבע הערות וחידושים בתורתנו הק' - ע"מ לגרום נח"ר רב לנשיאנו ומלכנו, ולהביא להתגלותו המלאה והמושלמת לעין כל תיכף ומיד ממש.

כל הנ"ל הוא במיוחד בשנה זו, בה הננו נכנסים לשנת הס"ח (בגימטרי' חיים) לנשיאותו. וכפי שבהגיע חיים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר הריי"צ, דרש להתעורר בהכרזת 'יחי המלך' וקבלת מלכותו של הנשיא 'זה מלך המשיח', ובלשונו הק': "לאחרי שישנה השלימות ד"חיים" שנה לנשיאותו (פעולתו ועבודתו) דנשיא דורנו - צ"ל הוספה עיקרית בענין החיים (גם) ע"י פעולת העם שמכריזים "יחי המלך", שתוכנה של הכרזה זו - שכבר הגיע הזמן . . דהקיצו ורננו דוד מלכא משיחא!"

⁽¹⁾ רוב ההערות שבקובץ זה הוכנו כבר כקובץ בפ"ע לקראת ה' טבת (שלושים שנה - דיין נצח), אלא שמסיבות

תכניות לא נדפס עדיין, וע"כ הננו מוציאים אותו לאור ביחד עם הערות נוספות.

⁽²⁾ דבר מלכות ש"פ וארא תשנ"ב (סי"א).

הרי "אף אנן נעני אבתרייהו": שבהיכנסנו לשנת החי"ם לנשיאותו, צריכה להיות התעוררות אצל כלל עם ישראל, ובמיוחד בין חסידיו ומקושריו בגילוי - בהכרזת 'יחי המלך' בזריזות בחיות ובשמחה, ובמיוחד בתוכנה הפנימי - קבלת נשיאותו ומלכותו של כ"ק אד"ש בכל הכוחות עד לעצם הנפש, והתמסרות לשליחות היחידה שנתן בידנו "קבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש"!

ועל כן הבאנו במדור "דבר מלכות" את שיחה מיוחדת ונפלאה זו מיום ב' ניסן תשמ"ח, בה מבאר באריכות את המשמעות הקשר הפנימי בין המלך (הנשיא) והעם. וכן הבאנו את מכתבו מיום ג' תמוז השי"ת, בו מבאר את ענינו ומהותו של נשיא הדור - הנשיא והראש של כלל ישראל, שבו ועל ידו מתקשרים ישראל להקדוש-ברוך-הוא, ועל ידו נמשכות כל ההשפעות בגשמיות ורוחניות.

* * *

ההערות בקובץ נסדרו ע"פ נושאים, ובתוכם באו ע"פ סדר הא"ב שמות הרבנים ותלמידי התמימים. לבד ממדור הנגלה בו באו ההערות על סדר הדפים במסכת כתובות (דפים ב-ט) - הנלמדת בשנה זו בשיבות תות"ל ברחבי העולם, ולאח"ז באו ההערות על שאר המסכתות.

בסוף הקובץ הבאנו אגרת קודש, הערות על ספר 'משנת בנימין' - מפוענחת ומבוארת, אשר כל אחד יוכל לראות ולהבין את ההערות והחידושים הנפלאים של כ"ק אד"ש מה"מ.

תודתנו נתונה בזאת לצוות הישיבה, ובפרט לרב שמואל שי' גינזבורג, לרב אשר שי' גרשוביץ, לרב מנחם מענדל שי' הלפרין, לרב מאיר שי' ווילשאנסקי, לרב יעקב שי' לנדא, לרב שבתי יונה שי' פרידמן ולרב אביחי שילו שי' קופצ'יק על עזרתם הרבה בהגהת והוצאת הקובץ לאור.

והננו לבקש את קהל הקוראים, שיואלו לשלוח גם הם את חידושיהם אל המערכת (בכתובת הרשומה לעיל), ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ הבא שיצא לאור בקרוב אי"ה.

ויה"ד, אשר הוצאת והדפסת קובץ זה, כרצונו והוראתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בריבוי שיחות ומכתבים, תגרום לו נחת רוח רב, ותהי' ה"מכה בפטיש" שיביא את התגלותו השלימה תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

שע"י ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת

ימות המשיח

ערב יום הבהיר יו"ד-י"א שבט ה'תשע"ז

שנת ה'חיים" לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

צפת עיה"ק ת"ו, אה"ק

תוכן ענינים

|| דבר מלכות

בהגיע שנת ה'חיים' לנשיאות -

- 11.....צריכים להתעורר ולהוסיף בהכרזת 'יחי המלך'.
- 17.....ענינו ומהותו של נשיא הדור

|| גאולה ומשיח

- 18.....א. מדוע תוצאות ועידת השלום הם מסימני הגאולה.
- 19.....ב. מציאות הנבואה בזמן זה.
- 21.....ג. דיוק הלשון הנה זה משיח בא.
- 22.....ד. נישואין ישראל והקב"ה בימות המשיח.
- 24.....ה. תיווך הפירושים בביאת משיח בהיסח הדעת.
- 25.....ו. התגלות עצם הנשמה שייכת גם בדיבור - הכרזה.
- 32.....ז. בירור בענין מי יזכה לעבוד במקדש השלישי.
- 37.....ח. סיום עבודת צחצוח הכפתורים (ב).
- 39.....ט. הכרזת הגאולה ע"י כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א.
- 44.....י. יום הכיפורים אין בו אכו"ש - שייכותו לזמן הגאולה.

|| תורתו של משיח

- 46.....יא. מדוע אברהם לא חיפש בעצמו שידוך ליצחק.
- 48.....יב. האם זמן חנוכה הי' כשעת השמד.
- 51.....יג. הערת כ"ק אד"ש מה"מ בחזקת צפת כעיר מקלט.
- 54.....יד. טענת קורח מצד גדר קהל שבישראל.

- טו. גדר שמירת הלויים בבית המקדש..... 56
- טז. קריאת קרבנות הנשיאים בחנוכה..... 58
- יז. בשעה שעלה משה למרום - קודם מתן תורה..... 59
- יח. כל הארץ של הקב"ה היא..... 61
- יט. תוכן מצוות הקהל לעתיד לבוא..... 63
- כ. השוואת י"ט כסלו לשאר החגים..... 64

|| נגלה

- כא. ביאור שיטות רש"י ותוס' - ברח אבל חלה לא..... 66
- כב. מדוע התירו לכנוס בשני ולא חששו לאקרורי דעתא..... 68
- כג. בדיני אונס קל וחמור והמסתעף מכך..... 71
- כד. עד היכן נחשב גר שנתגייר כקטן שנולד..... 81
- כה. יסוד מחלוקות רש"י ותוס' בדין בשני לא יכנס..... 85
- כו. ביאור מחלוקת רש"י ור"י בתקנת שקדו חכמים..... 90
- כז. היתר הקדמת הנישואין כשהאונס קודם יום הרביעי..... 93
- כח. שני סוגים בנתינת תכשיטים..... 94
- כט. הטעם שאלמנה נישאת בחמישי לשיטת הרא"ש..... 96
- ל. מחלוקת רש"י ותוס' בחשש לבתולים..... 98
- לא. דעת הרמב"ם שחייב חובל הוא בכגורגרת..... 99
- לב. האם גם כשנחשב מקלל יש בבעילתו צד תיקון..... 101
- לג. רש"י ותוס' לשיטתיהו - פסיק רישא דלא ניהא לי' ועוד..... 102
- לד. ביאור שיטת הערוך במסוכריא דנזייתא..... 107
- לה. שני אופנים בפסיק רישא דלא ניהא לי'..... 112
- לו. פסיק רישא לשיטת אדה"ז - לשיטתי' בשיחות אד"ש מה"מ..... 114
- לז. מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך..... 117

- לח. ביאור המחלוקת בין דבר שבעולם לדבר שלא בא לעולם..... 118
- לט. מחלוקת רש"י ותוס' בשאלה מפני מה לא אסרוה..... 120
- מ. ומי אמר רבי אלעזר הכי - מחלוקת רש"י ותוס'..... 124
- מא. סדר הסוגיות בתחילת מסכת כתובות..... 126
- מב. ההבדל בין נר חנוכה לשיתוף מבואות..... 130
- מג. בחירת התוס' בתירוץ שהנכסים נפלו כשהוא גוסס..... 131

|| חסידות

- מד. כיצד מתכפרים עוונותיו של האדם..... 133
- מה. בענין הנ"ל..... 134
- מו. האם ניתן לשמוח מעצם קיום המצוות..... 135
- מז. האם בחינת ה'יחידה' היא בדוגמת מקיף דבית..... 137
- מח. באיזה מדרגה נמצאים חיות הקודש..... 140
- מט. סיבת בריאת העולם 'טעם' ו'תאוה'..... 142
- נ. שלום בדרגת ה'יחידה' כבר בימי שלמה..... 144
- נא. שני אופנים באהבה בתענוגים..... 145
- נב. עבודת התפילה אצל תלמידי התמימים בדורנו..... 146
- נג. שינוי הלשון במאמרים לגבי הקריאה לעם ישראל 'בתי'..... 149

|| הלכה ומנהג

- נד. עמידה בשעת שמיעת קדיש..... 151
- נה. זמן אמירת הקדיש ויהללו במנחת שבת..... 153
- נו. היתר השריקה בשבת..... 155
- נז. ברכת הזמן לשיטת הרמב"ם..... 159
- נח. הפסק בין הקימה לברכת אשר יצר..... 166

|| פשוטו של מקרא

- נט. פשט ורמז.....168
- ס. לא נוכל דבר אליך רע או טוב.....172
- סא. הצורך בפרש"י על מיד אחי מיד עשו.....174
- סב. חידוש באופן בקשת משה את הגאולה.....175

|| שונות

- סג. כיצד כתב רש"י 'פרשה זו יפה'.....177
- סד. בענין מקום עיר המקלט הגלילית וגבול הצפון (גליון).....178
- סה. קבלת היזק מלימוד התורה.....179
- סו. תיקונים לטעויות נפוצות בטעמי המקרא.....180

|| פענוח אגרות קודש

- סז. הערות אדמו"ר מה"מ שליט"א על ספר 'משנת בנימין'.....182

דבר מלכות

בהגיע שנת ה'חיים' לנשיאות - צריכים להתעורר ולהוסיף בהכרזת 'יחי המלך'

השלימות שלפנ"ז⁵, והן בנוגע לפעולת השפעתם בכל ישראל, צאן מרעיתם.

ועד"ז בנדו"ד - ב' ניסן - יום ההסתלקות הילולא דכ"ק אדמו"ר מהורש"ב⁶, ויום התחלת הנשיאות⁷ דכ"ק מו"ח אדמו"ר⁸ נשיא דורנו, אשר, יום זה (ב' ניסן) הוא יום מיוחד בחיי הנשיא, ויום מיוחד בענין הנשיאות - התחלת הנשיאות של נשיא

א. בהמשך להמדובר לאחרונה אודות הענין ד"והחי יתן אל לבו" - מובן, שכל תאריך שאירע בו ענין מיוחד בחיי האדם, כשחוזר ונשנה מידי שנה בשנה, צריך להביא לידי הוספה בענין החיים, כמדובר לעיל² בנוגע ליום הולדת, ועד"ז מובן גם בנוגע ליום נישואין³, וכיו"ב.

ואם הדברים אמורים בנוגע לחייו הפרטיים דכאו"א מישראל - בנוגע לנשיא ישראל ("הנשיא הוא הכל"י)⁴ על אחת כמה וכמה שמאורעות מיוחדים בחייהם מביאים הוספה בענין החיים ("והחי יתן אל לבו"), הן בנוגע להנשיאים עצמם (שיתוסף אצלם שלימות נעלית יותר לגבי

⁵ שהרי כאו"א מישראל הוא בחזקת כשרות (רמב"ם הל' קידוש"ח (שיעור דימים הסמוכים) פ"ב ה"ב. ועוד), ועאכו"כ - נשיאי ישראל, שכל עניניהם בשלימות כו'.
⁶ להעיר, שביום ההילולא מתעלים "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" (אגה"ק סי' ז"ך וכו'. ח. סידור עם דא"ח שער הל"ג בעומר. ובכ"מ), ונמצא, שיום זה כולל כל (ששים) שנות חייו דכ"ק אדנ"ע (תרכ"א - פר"ת).

⁷ כמארז"ל על הפסוק (קהלת א, ה) "זורח השמש ובא השמש", "עד שלא תשקע שמשו של צדיק זה הוא מזריח שמשו של צדיק אחר" (קה"ר עה"פ. יומא לח, ב).
⁸ בנו יחידו: בנו - שירות המלכות והנשיאות (ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז), ואינו צריך משיחה (שם הי"ב), ויחידו - שאין מקום למחלוקת כו' (שם), ונעשה מלך ונשיא תיכף ומיד.

¹ לשון הכתוב - קהלת ז, ב.

² שיחות: כ"ה אדר ס"ב. ש"פ ויקרא ר"ח ניסן ש.ז. סי"ד (נדפסו בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 332 ואילך; ע' 343 ואילך).

³ להעיר מהשקו"ט הידועה אם נישואין הו"ע חד פעמי שהוא פעולה נמשכת, או שבכל יום הוה קנין חדש (ראה מפענח צפונות ע' קלה. וש"נ).

⁴ פרש"י חוקת כא, כא.

ומהמוח מתפשטת לכל האברים, וכל אבר מקבל ממנה חיות וכח הראוי לו לפי מזגו ותכונתו¹⁷, ולכן, המוח מושל ושולט על אברי הגוף להנהיגם כרצונו.

הכבד - כולו דם (קרוש)¹⁸.

ואילו הלב - הוא חיות הגוף עצמו, להיותו מקום משכן "הדם הוא הנפש", ועל ידו נעשה "התפשטות והילוך החיות". המלוכשת בדם הנפש היוצא מהלב אל כל האברים, וסובב סובב הולך הרוח חיים והדם תוך תוך כל האברים והגידים המובלעים בהם וחוזר אל הלב כו" (כפי שמבאר רבינו הזקן באגה"ק¹⁹).

ונמצא, שעיקר ענין החיות דכל אברי הגוף קשור עם הלב, כי, הדם ("הוא הנפש") שבלב (לא רק גילוי והמשכה ממנו) מתפשט בכל אברי הגוף ממש²⁰.

זאת ועוד:

חיות - קשורה עם תנועה²¹. וענין התנועה הוא בלב דוקא, שנמצא תמיד בתנועה של רצוא ושוב, "דפיקו דלבא"²², והדם שבו - בתנועה תמידית, סיבוב והילוך בכל אברי

דורנו, הכוללת את כל המשך הנשיאות⁹ עד ביאת גואל צדק.

ועפ"ז מובן, שבבוא יום ב' ניסן בכל שנה ושנה, ניתוסף עילוי גדול יותר¹⁰ בענין הנשיאות.

ב. ויש להוסיף ולבאר הקשר והשייכות להענין ד"והחי יתן אל לבו" - הוספה בענין החיים:

אודות נשיא ומלך - פוסק הרמב"ם¹¹ שהוא "לב כל קהל ישראל"¹². והרי ענינו של הלב הוא - שבו משכן "הדם הוא הנפש"¹³ המחי את כל הגוף.

ובפרטיות יותר:

"מלך" - ר"ת מוח לב כבד¹⁴, "תלת שליטין אינן - מוחא לבא וכבדא"¹⁵.

והחילוק שביניהם¹⁶: המוח - הוא הראש דחיות הגוף, כי, "עיקר משכנה והשראתה (של הנשמה) היא במוחו (של אדם)

⁹ נוסף לכך שלהיותו ממלא מקומם של הנשיאים שלפניו, ה"ז כולל גם כל משך הנשיאות דקודמיו.

¹⁰ כציווי והוראת חז"ל "מעלין בקודש" (ברכות כח, א. ושי"נ). ולהעיר מהמבואר באגה"ק (סי"ד) בנוגע לראש השנה*, ש"בכל שנה ושנה יורד ומאיר . . אור חדש עליון יותר שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה".

¹¹ הל' מלכים פ"ג ה"ד.

¹² נוסף לכך שהוא "ראש" (ש"א טו, יז. ועוד). "ראש הדור" (תנחומא חוקת כג. במדב"ר פ"ט, כח). וראה תניא פ"ב: ראשי אלפי ישראל שנשמותיהם הם בבחי' ראש ומוח כו' ראשי בני ישראל שבדורם.

¹³ ראה יב, כג.

¹⁴ מגן אבות להרשב"ץ פ"ה מי"ט. ערכי הכינויים (לבעל סה"ד) בערכו. ניצוצי אורות וניצוצי זהר לזח"ב קנג, א.

(*) ראש בזמן, ודוגמתו בנפש - נשיא ישראל, הראש דבניי (כבהערה 12).

¹⁵ זח"ב שם.

¹⁶ ראה גם לקו"ת שה"ש לג, ד. ובכ"מ.

¹⁷ תניא פנ"א.

¹⁸ פרש"י ד"ה הכבד - חולין קט, ב.

¹⁹ סימן לא.

²⁰ ולכן, המשכת החיות מהמוח לכל האברים היא גם באופן של התחלקות, ש"כל אבר מקבל ממנה חיות וכח הראוי לו לפי מזגו ותכונתו", משא"כ המשכת החיות מהלב היא לכל האברים בשוה, שכולם מקבלים את הדם שבלב, עצם החיות (וראה גם קונטרס משיחות ש"פ בא ס"ב (נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 222 ואילך). ושי"נ).

²¹ כידוע ש"תנועה" היא סימן על ה"חיות" - כל חי מתנוענע.

²² ראה לקו"ת שה"ש שם. ועוד.

נשיאותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר בחיים חיותו בעלמא דין (פר"ת - תש"י) נחלקות (בכללות) לג' תקופות של עשר שנים²⁹: עשר שנים ראשונות - במדינה ההיא, עשר שנים שניות - במדינות פולין וכו', ועשר שנים האחרונות - במדינה זו, בחצי כדור התחתון.

ועפ"ז י"ל, שב' היו"דין ד"חיים" רומזים לעשור הראשון והשני דנשיאותו, והאותיות מ"ח ("חיים") רומזים למ"ח³⁰ שנות הנשיאות במדינה זו, עשר שנים בחיים חיותו בעלמא דין (ת"ש - תש"י), ול"ח שנים (תש"י - תשמ"ח) דפעולה נמשכת, הוספה בהפצה דתומ"צ בכלל והמעיינות בכללם, ע"פ דרכיו אשר הורנו³¹.

ולהעיר, שמ"ח בגימטריא "חיל", ובגימטריא ב"פ כ"ד, ענין ד"ושמתי כדכד שמשותף³² - כמבואר הענין ד"כדכד" בלקו"ת³³, וכן בדרושי הצ"צ³⁴, ועד"ז בנוגע ל"חיל", וכן "חיים" - שענינים אלו נתבארו בדרושי חסידות, וחלקם נלקטו בספר הליקוטים לדרושי הצ"צ (שבהם

הגוף (כמבואר באגה"ק¹⁹), משא"כ הכבד והמוח שאינם בתנועה.

ועד"ז בנשיא ומלך, "לב כל קהל ישראל" - "אשר יוציאם ואשר יביאם"²³, שעל ידו נעשה (גם²⁴) המושכת חיות לבני.

ובבוא יום התחלת הנשיאות (בי ניסן) מידי שנה בשנה, ניתוסף עוד יותר בענין ה"לב", היינו, הוספה בענין החיים - "והחי יתן אל לבו", ועד שנמשך מבחינת "מחי" חיים יתן לך חיים²⁵, עד לחיים גשמיים כפשוטם.

ג. האמור לעיל (הוספה בענין החיים), מודגש ביותר בב' ניסן דשנה זו - ס"ח שנה (פר"ת - תשמ"ח) לנשיאות כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ס"ח בגימטריא²⁶ "חיים".

ויש להוסיף, ע"פ סגנון ולימוד אאמו"ר ע"ד הרמז - שמספר ס"ח העולה מצירוף האותיות ד"חיים" (ב' יו"דין ומ"ח)²⁷ מכון לחילוקי התקופות במשך ס"ח שנות הנשיאות דנשיא דורנו:

נתבאר במק"א²⁸ ששלושים שנות

²⁹ להעיר, שבחיי האדם נחשבות כל עשר שנים לתקופה בפ"ע - ראה אבות ספ"ה.

³⁰ עד ברמז בפרטיות יותר: מ' - ארבעים* שנות פעולה בהפצת המעיינות חוצה גם בחצי כדור התחתון, וח' - שמונה שנים של הוספה גם לגבי השלימות דארבעים שנה, הוספה במספר הקשור עם ענין הגאולה (ראה ערכין יג, ב, ובכ"מ).

³¹ אגה"ק סכ"ו.

³² ישעי' נד, יב.

³³ ראה כד, ד ואילך. כו, ג ואילך.

³⁴ אוה"ר ראה ע' תשעא ואילך. ועוד.

²³ פינחס כז, יז.

²⁴ נוסף על פעולת הראש ומוח - מורה"דך ומנהיג לכל ישראל, "אשר יוציאם ואשר יביאם" (וראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ד).

²⁵ יומא עא, א.

²⁶ ולהעיר, שענין הגימטריא - מספר, שייך לכל, אפילו לפשוט שבפשוטים וקטן שבקטנים.

²⁷ להעיר מביאורי הענין דלולב (בגימט' חיים) מונענו ש"יגע לחזה שלו ממש" (סידור אדה"ז קודם הלל). ולהעיר מביאורי אאמו"ר בענין (רבי) "חייא" ר"חיים" (ע"פ הנסמן בס' המפתחות).

²⁸ לקו"ש ח"ח ע' 303 ואילך. וראה לקו"ש חט"ז ע'

(*) להעיר ממארו"ל (ע"ז ה, ב) "לא קאי איניש אדעתי" דרבי' עד איבעים שנין".

וכלל גם מדרושי אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הזקן), והם גם היסוד³⁵ לדרושי רבותינו נשיאנו שלאח"ז, עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אשר, ע"י העיון במקומות אלו יתוסף ביאור בהאמור לעיל ע"ד העילוי המיוחד דשנה זו, בבחינת "תן לחכם ויחכם עוד"³⁶.

ד. ויש להוסיף בכהנ"ל - בעומק יותר. ובהקדמה, שביחס שבין העם לנשיא ומלך - ב' קצוות:

הקירוב שבין המלך להעם הוא לא רק ביחס להמשכת החיות דכל העם, שמקבלים חיותם מהמלך, אלא גם לאידך גיסא - שמציאותו של המלך תלוי בהעם, "אין מלך בלא עם"⁴¹, כלומר, אע"פ שנקראים "עם, מלשון עוממות . . רחוקים ממעלת המלך", הרי, ביחד עם זה (ואדרבה - בגלל זה⁴²) פועלים הם את המלוכה - המלך.

מחד גיסא - תנועה של רוממות והבדלה, "משכמו ומעלה גבוה מכל העם"³⁷, "עם" דייקא, "מלשון עוממות, שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך"³⁸. וכמודגש בענין היראה והביטול - "שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך"³⁹.

וכמודגש גם בהכתרת המלך - שהעם מכריזים "יחי המלך" (כפי שמצינו גם במלכות⁴³ בית דוד⁴⁴), שבוה מודגש גם שפעולת העם היא בחיי המלך, חיים של מלך⁴⁵.

³⁵ ועל יסוד זה - בנוי ההמשך שלאח"ז. - ופשוט שיש בכאו"א דהנשיאים ענין בפ"ע (שהרי כל נשיא הוא "מאור" בפ"ע), ובאופן של חידוש, עד לחידוש שלא בערך, לגבי הנשיאים שלפניו, כולל ובמיוחד - חידוש בתורתם, פנימיות התורה (הקשורה ומאוחדת עם גולה דתורה*).

³⁶ לשון הכתוב - משלי ט, ט.

³⁷ שמואל א ט, ב. נתבאר באוה"ת וירא כרך ד תשסד, ב. שה"ש כרך ב ע' תידיתטו. ועוד.

³⁸ שעהיה"א פ"ז (פא, ב).

³⁹ שופטים יז, טו. סנהדרין כב, א (במשנה).

⁴⁰ יותר מהמנוח, ראש החיות, וגם הנהגתו אברי הגוף היא בדרך של ציווי ופקודה כו' (הפך תנועת הקירוב).

⁴¹ שעהיה"א שם. וראה בחיי וישב לה, ל. שם ר"פ בלק. כד הקמח ע' ר"ה (ב). ספר החיים פ' גאולה פ"ב. עמה"מ שער שעשועי המלך רפ"א.

⁴² "כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד, לא שייך שם מלוכה עליהם, וכן אפילו על שרים לבדם, רק ברוב עם דוקא הדרת מלך" (שעהיה"א שם).

⁴³ ראה מ"א א, לדי"ט - בנוגע לשלמה.

⁴⁴ ועד"ז בדוד (שם, לא) - אבל לא בנוגע לענין ההכתרה.

⁴⁵ ובוה גופא - "יצלח מלכא . . כי התפלה על החיים וההצלחה" (רד"ק עה"פ שם, לד).

(*) החל מרבינו הזקן, כמודגש בשמו - "שניאור", חיבור ב' האורות דנגלה דתורה ופנימיות התורה (לקו"ד ח"א פג, א, וראה לקו"ש חט"ז ע' 38 ואילך. ושי"ג), ועד"ז אצל רבותינו נשיאנו שלאח"ז (אף שבפרטיות מצינו בזה חילוקי אופנים ושינויים בין נשיא לנשיא). ולהעיר גם מהידוע שרבותינו נשיאנו דייקו לקבל "סמיכה" לפני הנישואין (ראה לקו"ש ח"א ע' 53. ועוד).

ו. ויש להוסיף, שאצל מלך המשיח מודגשת יותר שייכותו לכאו"א מִישראל (נוסף לכך שכל מלך הוא "לב כל קהל ישראל") - שלכן, בכחו וביכולתו דכאו"א מִישראל לפעול הענין ד"יחי המלך":

על הפסוק⁴⁹ "דרך כוכב מיעקב" מצינו ב' דרשות בחז"ל: (א) "כוכב" קאי על כאו"א מִישראל⁵⁰, (ב) "כוכב" קאי על מלך המשיח⁵¹.

ונתבאר במק"א⁵² שאין סתירה בדבר⁵³ (ואדרבה, ב' המאמרים מסייעים זה לזה) - ע"פ הידוע⁵⁴ שבכאו"א מִישראל יש ניצוץ מנשמת משיח, היא בחי' היחידה שבנפש כאו"א, שהיא ניצוץ מהיחידה הכללית, נשמתו של משיח צדקנו⁵⁵.

ונמצא, שבנוגע למלך המשיח מודגש ביותר הקשר והשייכות לכל ישראל - שעצם נשמתם, בחי' היחידה⁵⁶, היא ניצוץ מנשמתו של משיח, ולכן, גם הענין ד"אין מלך בלא עם" (תוכן הכרזת העם "יחי המלך") הוא בהדגשה יתירה אצל מלך המשיח - "דרך כוכב מיעקב", כוכב

ה. עפ"ז מובן גם בנדו"ד - "חיים" שנה לנשיאותו של נשיא דורנו:

נוסף על האמור לעיל ע"ד ההוספה בענין החיים (מידי שנה בשנה, ועאכו"כ בשנה זו שסימנה "חיים") לכל אנשי הדור ע"י נשיא הדור - הרי, גם אנשי הדור פועלים הוספה בענין החיים אצל נשיא הדור, כאמור לעיל בענין ההכרזה "יחי המלך".

ובאותיות פשוטות:

לאחרי שישנה השלימות ד"חיים" שנה לנשיאותו (פעולתו ועבודתו) דנשיא דורנו - צ"ל הוספה עיקרית בענין החיים (גם) ע"י פעולת העם שמכריזים "יחי המלך", שתוכנה של הכרזה זו - שכבר הגיע הזמן דהקיצו ורננו שוכני עפר - כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ועד דהקיצו ורננו דוד מלכא משיחא!

וזהו גם מה שמרעישים בעקבתא דמשיחא ע"ד הצורך להכריז "עד מתי", שע"ז מקרבים ומזרזים את הגאולה⁴⁶ - די"ל, שנוסף על הדגשת הצפי', הבקשה והדרישה על הגאולה [שיבוא משיח צדקנו בפועל ממש, באופן דמראה באצבעו ואומר זה⁴⁷, הנה המלך המשיח, בשר ודם, כפס"ד הרמב"ם⁴⁸ "יעמוד מלך מבית דוד וכו' ויקבץ נדחי ישראל"], יש בהכרזה זו גם התוכן דענין ההכתרה - "יחי המלך", שע"ז פועלים ביאת דוד מלכא משיחא.

⁴⁶ ראה שיחת אחש"פ תרצ"ט (הועתקה בחוברת "כרם חב"ד" - ניסן תשמ"ז ע' 65). וראה שיחת ז' מרחשון תשמ"ז. לקו"ש וישב תשמ"ז בסופו. ובכ"מ.
⁴⁷ ע"ד מחז"ל - שמו"ר ספכ"ג. פרש"י בשלח טו, ב.
⁴⁸ הל' מלכים ספ"א.

⁴⁹ בלק כד, יז.

⁵⁰ ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ו.

⁵¹ ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. רמב"ם עה"פ. ועוד.

⁵² לקו"ש ח"ב ע' 599. שם ע' 692 בהערה. ובכ"מ.

⁵³ ובפרט ע"פ הידוע שכל הפירושים בפסוק אחד

שייכים זל"ז (ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. ובכ"מ).

⁵⁴ מאור עינים ס"פ פינחס. וראה גם סה"מ תרמ"ג

ע' ע.

⁵⁵ רמ"ז לזח"ג רס, ב. אוה"ת נצבים ע' א'רעו. סה"מ

תרכ"ז ע' טו. ד"ה והניף תרח"ץ. סה"מ תרצ"ט ע' 207.

ועוד.

⁵⁶ להעיר, שמקום משכן בחי' היחידה הוא בלב (ראה המשך תעריב ח"א ע' נט), די"ל דוגמתו בכללות ישראל, יחידה הכללית דמשיח - מלך המשיח, "לב כל קהל ישראל".

בנ"י בזריזות הכי גדולה, תיכף ומיד ממש, "לא עיכבן המקום כהרף עין"⁶³.

זאת ועוד:

כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו פסק⁶⁴ - בשעתו אז - שכבר נסתיימה העבודה, ולא נותר אלא "לצחצח את הכפתורים". ומכיון שכבר עברו עשרות שנים (יותר מל"ח שנה) שבהם מצחצחים את הכפתורים - הרי בודאי שבימינו אלו נסתיימה גם העבודה דצחצוח הכפתורים.

ולהעיר, שאין לצחצח את הכפתורים יתר על המדה⁶⁵ - כפי שרואים במוחש שצחצוח יתר מחסר מן הכפתור ומקלקל יפיו!

ומכיון שכן, הרי בודאי ובודאי שעכשיו צריכה להיות ומוכרחת כביכול הזריזות של הקב"ה להביא את הגאולה תיכף ומיד ממש.

דכללות ישראל, הקשור עם גילוי"דרך כוכב מיעקב" אצל כאו"א מישראל, התגלות בחי' היחידה שלו.

ז. ...והמעשה הוא העיקר⁵⁷:

יש לסיים ולהשלים את "מעשינו ועבודתינו"⁵⁸ - כולל גם הבקשה והדרישה "עד מתי", וההכרזה "יחי המלך" דוד מלכא משיחא - בזריזות הכי גדולה, הקשורה עם שמחה וחיות,

- אשר, ענינים אלו (שמחה וחיות) מודגשים ביותר בשנה זו: שנת תשמח (תִּשְׁמַח וְתִשְׁמַח), ו"חיים" שנה לנשיאותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו -

שעי"ז פועלים כביכול ה"אחישנה"⁵⁹ דהזריזות אצל הקב"ה⁶⁰ - "אלקיכם כהן הוא"⁶¹, ו"כהנים זריזין הם"⁶² - לגאול את

(משיחת יום א' פ' צו ב' ניסן)
ה'תשמ"ח, סה"ש ח"א ע' 347

⁶³ מכילתא ופרש"י בא יב, מא.

⁶⁴ שיחת שמח"ת תרפ"ט.

⁶⁵ להעיר, שגם בחנוכת המזבח בחודש ניסן מודגש הענין ש"לא פחתו ולא הותירו" (במדב"ר פי"ד, יד), "לא ריבה ולא מיעט" (פרש"י ס"פ נשא).

⁵⁷ אבות פ"א מי"ז.

⁵⁸ ראה תניא רפל"ז.

⁵⁹ ישעי' ס, כב. סנהדרין צח, א.

⁶⁰ ואדרבה - "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל", "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (תהלים קמו, יט. שמו"ר פ"ל, ט), היינו, שהזריזות דהקב"ה צ"ל לפני וקודם זריזותן של ישראל.

⁶¹ סנהדרין לט, סע"א.

⁶² שבת כ, א.

ענינו ומהותו של נשיא הדור

רבים המחפשים ומבארים מעלות וגדולת נשיאי חב"ד בכלל, ונשיא דורנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בפרט בענינים שונים: איש המסירות-נפש, גאון, בעל מדות, צדיק, בעל רוח הקודש, מלומד בנסים ועוד ועוד.

וגדלו ביותר שבחים אלו, על פי ההגדרה בתורת החסידות, מהו מסירות נפש, מהו גאון וכו'.

ובכל זה - העיקר חסר כאן. ונוסף על זה, שהוא עיקר בעצם, חשוב הוא ביחוד משום שנוגע ביותר, וביחוד לנו, קהל חסידי ומקושריו. וזהו - מה שהוא הוא הנשיא, ונשיא חב"ד.

כי - נשיא בכלל, נקרא ראש אלפי ישראל, הוא בחינת ראש ומוח לגביהם, וממנו היא יניקה וחיית שלהם. ועל ידי הדביקה בו קשורים ומיוחדים הם בשרשם למעלה מעלה.

והנה כמה סוגים בנשיאים: אלו אשר השפעתם בבחינת פנימיות, ואלו אשר השפעתם בבחינת מקיף. ובהם גופא חילוקים: אם השפיעו בתורת הנגלה או הנסתר או בשניהם יחדיו, לימדו דרכי העבודה והחסידות, המשיכו השפעות גשמיות וכו' וכו'.

וישנם כאלו, שהי' בהם כמה מבחינות הנ"ל, או גם כולם.

וזה הי' מאז ועד עתה ענין הנהגת נשיאי חב"ד, מן כ"ק אדמו"ר הזקן ועד כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ועד בכלל, אשר כללו כל הסוגים והחילוקים: השפיעו בפנימיות ובמקיף, בתורה עבודה וגמ"ח, ברוחניות ובגשמיות. ובמילא היתה התקשרותם עם השייכים אליהם בכל תרי"ג אברי נפש וגוף המקושרים.

ועל כל אחד ואחת מאתנו כולנו לדעת, היינו להעמיק דעתו ולתקוע מחשבתו בזה, אשר הוא הוא הנשיא והראש, ממנו ועל ידו הם כל ההשפעות בגשמיות וברוחניות, ועל ידי ההתקשרות אליו (וכבר הורה במכתביו איך ובמה מתקשרים) קשורים, ומיוחדים בשרש ושרש השרש עד למעלה מעלה כו'.

(ממכתב ג' תמוז ה'ש"ת,

ספר המאמרים ה'ש"ת ע' 254)



מדוע תוצאות ועידת השלום הם מסימני הגאולה

הת' שלום דובער שי' אסולין
תלמיד בישיבה

בדבר מלכות ש"פ חיי שרה תשנ"ב (סי"ג) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "כבר סיימו את כל עניני העבודה, וכבר עומדים מוכנים "עמדו הכן כולכם" לקבלת פני משיח צדקנו. כפי שרואים זאת גם בכך שבמאורעות העולם נתקיימו כמה סימנים על הגאולה, החל מהסימן (בילקוט שמעוני) ש"הגיע זמן גאולתכם", מזה ש"מלכיות מתגרות זו בזו", בפרט במדינות הערביות".

וממשיך בסוגריים מרובעות: "כולל - מה שראו בימים אלו, שבמה שכונה "ועידת השלום", הם הודיעו שהם מוכנים לוותר על כל הענינים למען "שלום" כביכול, ובפועל נתברר ש"לא דובים ולא יער"! ואכ"מ".

ולכאורה צריך להבין: דמכיון שמראה במאורעות העולם שנתקיימו סימני הגאולה, מדוע מזכיר את התוצאות ב'ועידת השלום', שזה ה' לכאורה ההיפך מסימני הגאולה -

דלמרות שאומות העולם הודיעו בתחילה שהם יוותרו ויעשו שלום עם ישראל, הרי נתברר ש"לא דובים ולא יער" והם אינם מעוניינים כלל בשלום¹ - דבר שהוא בניגוד גמור לכאורה למאורעות הגאולה ש"היו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם"²?

⁽¹⁾ כך מתוארת ועידה זו (המכונה 'ועידת מדריד') ותוצאות' בדברי הימים ההם.

⁽²⁾ רמב"ם הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פי"ב ה"א.

ואולי יש לומר הביאור בזה, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ בראשית תנש"א (סי"ג) - לאחר שזמאריך לתאר את סימני הגאולה המתרחשים בזמן זה, וזלה"ק³: "ולאידך - בימים אלה התאספו אומות העולם באופן ד"רגשו גוים ולאומים יהגו", לטעון לישראל "לסטים אתם כו"?"

"ויש לומר ההסברה בזה (שמאורע בלתי-רצוי זה אירע דוקא בתקופה שבה רואים נסים גלויים) - ע"ד האמור לעיל שהסדר בעולם הוא באופן של העלם וחושך, ורק אח"כ נעשה גילוי האור. . וי"ל יתירה מזה - שהענין ד"רגשו גוים ולאומים יהגו" גופא הוא מסימני הגאולה, כמ"ש רש"י ש"רבותינו דרשו את הענין על מלך המשיח".

ועד"ז יש לומר בעניננו: להתוצאות מ'ועידת השלום', שאומות העולם אינם מוכנים לעשות שלום עם ישראל - אינם מהווים סתירה לסימני הגאולה, אלא אדרבה הם הסימן על הגאולה, שהיא מתחילה באופן ש"רגשו גוים ולאומים יהגו".

מציאות הנבואה בזמן זה

הת' דוד שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א

ב"דבר מלכות" שופטים⁴ אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "כיון שהרמב"ם מביא זאת [=את דיני והלכות נבואה] בספר "הלכות הלכות" (ובאריכות גדולה), ועם ההקדמה שזהו "מיסודי הדת" - מובן, שזוהי הלכה הנוגעת לבני" בכל הדורות. והגם שאמרו חז"ל "משמתו נביאים האחרונים חגי וזכרי' ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל" -

דובר פעם הפירוש בזה שהיא לא נתבטלה לגמרי (אלא "נסתלקה", אבל לא "בטלה" או "פסקה"), וכדמוכח מזה שגם אח"כ מצינו השראת רוח הקודש אצל כמה וכמה (וכמובן גם מזה שבספרו הלכות - בין כל התנאים בנוגע לנבואה - אין הרמב"ם מביא שום תנאים בנוגע לזמן הנבואה, משמתו נביאים האחרונים).

"ויתירה מזה: הרמב"ם כותב באגרת תימן שבשנה מסויימת (כפי שמחשב שם) "תחזור הנבואה לישראל", "ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח (שנאמר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו')". . ולכן הלכה היא לדורות - גם בזמן הגלות - ש"מיסודי

³ ספר השיחות תנש"א ע' 203. בשורת הגאולה אות ד.

⁴ סעיף ט.

הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם, שתמיד (בכל הדורות) שייך הענין דגילוי הנבואה למטה". עכ"ל.

והיינו שמבאר, שענין הנבואה נוגע לעם ישראל בכל הדורות, ובכל זמן שייך שיהי' נביא לעם ישראל, ובפרט שנמצאים בזמן שבו כותב הרמב"ם שתחזור הנבואה לישראל בתור הקדמה לביאת משיח. וכפי שמאריך בהמשך השיחה שם איך הוא בנוגע לרבותינו נשיאינו, בכלל ובנשיא דורנו בפרט.

והנה בשיחת ש"פ שמות תנש"א⁵, בנוגע לדברים שנאמרו אודות שואה שני' רח"ל שיבוא על הישוב היהודי באה"ק ותלו את עצמם באילן גדול שכך עשו הנביאים שדיברו דברי מוסר והפחדות וכו' אומר כ"ק אד"ש מה"מ וז"ל:

"ונוסף לזה, אפילו בנוגע לנביאי ישראל שרוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם "אין הקב"ה רוצה במי שאומר דילטורייא על ישראל", ועד שנענשו על שאמרו דילטורייא על ישראל, אף שאמרו דבריהם (גם דברי הדילטורייא) ברוח הנבואה, שאז מוכרחים (ע"פ ציווי הקב"ה בתורה) לומר דברי הנבואה, ואם בנביאי ישראל כך, שמיום שחרב ביהמ"ק בטלה נבואה⁶ עאכו"כ בשר ודם, לדבר דיבורים כאלה כו".

ולכאורה אין מובן, דלפי האמור לעיל הרי תמיד קיימת המציאות של נבואה, ושייך שיעמוד נביא, ואם כן, מה מופרך במה שטענו האומרים שדברים אלו הם בסגנון נבואה (רח"ל), ומדוע אומר כ"ק אד"ש: "ואם בנביאי ישראל כך, שמיום שחרב ביהמ"ק בטלה נבואה עאכו"כ בשר ודם" הלא גם עתה יש מציאות של נבואה!?

ב

ואולי יש לומר הביאור בזה בפשטות לענ"ד:

דודאי אין כוונת כ"ק אד"ש שאין שייך היום המציאות דנביא, שהרי מלכתחילה לא טענו אותם האנשים שדברים אלו נאמרו בנבואה, אלא כפי שמביא כ"ק אד"ש מה"מ:

"ישנם כאלה שרוצים לתלות עצמם באילן גדול - באמרם שדרך זו (לדבר דברים קשים, להפחיד ולאיים בעונשים כו') היא "שיטת המוסר" . . . וטוענים שכל ספרי הנביאים מלאים בדברי תוכחה ואיומי עונשים", כלומר שטענתם היא: לא שדברים אלו עצמם הם נבואה, אלא שדברים בסגנון כזה מופיעים בדברי הנביאים.

וע"ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ: שבימינו אין הנבואה באותה דרגא וסגנון כפי שהי' בזמן גילוי הנבואה עד לנביאים אחרונים חגי זכרי' ומלאכי' (שהרי זהו הפי' "נסתלקה

⁵ סעיף טו.

⁶ ההדגשה אינה במקור.

רוח הקודש מישראל" שאין זה באותו אופן שהי' כמקודם), ולכן בשר ודם⁷ אינו יכול היום להתבטא באותו סגנון של נבואה שהי' אז.

אלא שלפ"ז קצת קשה, שהרי ב"דבר מלכות" שופטים מחדש: שבכל הדורות שיין (לא רק נבואה באופן כללי, אלא) נבואה שהיא "המשך נבואת משה ותורתו"⁸, והיינו בפשטות נבואה באותו סגנון ודרגא (לפחות) כנבואת נביאי ישראל. וא"כ, עדיין אפשר לתלות באילן גדול.

דיוק הלשון הנה זה משיח בא

הת' יואל שי' בסאלי
תלמיד בישיבה

בדבר מלכות ש"פ שופטים תנש"א (סי"א) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל-בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופטיך" ו"יועציך" ונביא הדור . . עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

ויש לבאר דיוק הלשון 'הנה זה', ע"פ המבואר בשיחת ש"פ ויקרא תש"נ (ס"ז):

"עם זו: הלשון 'זו' ("זה") מורה שאפשר להראות על זה - "מראה באצבעו ואומר זה" . . שנמצא כהווה כנשמות בגופים בעוה"ז הגשמי ביום הזה - לא הנשמות שבגן עדן, או הנשמות בגופים כפי שיהיו בעולם הבא לאחר זמן (לאחרי תחיית המתים) - אלא דוקא . . אלו שנמצאים בזמן הזה נשמות בגופים למטה".

ועפ"ז מובן שהוראת כ"ק אד"ש מה"מ לפרסם לכל אנשי הדור שהנה 'זה' בא, אינה רק לפרסם שמשיח קרוב מאד יותר מתמיד וכיו"ב. אלא לפרסם שמשיח נמצא בהווה 'כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי', עד שאפשר להראות עליו באצבע שהוא הוא מלך המשיח, ותיכף ומיד ממש הוא מגיע וגואל את עם ישראל.

וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ תזו"מ תנש"א (סי"ד): "שזוכים לשמוע ההכרזה (בכל העולם ובכל סדר ההשתלשלות) ש"הנה זה (מראה באצבעו ואומר זה) מלך המשיח בא". וק"ל.

⁽⁷⁾ ובמכ"ש 'קל מקלי עולם' כפי שמתבטא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ ויחי תנש"א ס"ה.

⁽⁸⁾ עיי"ש ס"ט באריכות.

נישואין ישראל והקב"ה בימות המשיח

הת' שניאור זלמן שי' גרנשטט
תלמיד בישיבה

א

על הפסוק "החדש הזה לכם"⁹ אמרו חז"ל¹⁰, וכ"ק אד"ש מה"מ מביא מאחז"ל זה במספר מקומות: "משל למלך שקדש אשה וכתב לה מתנות מועטות, כיון שבא לקחתה כתב לה מתנות רבות כבעל. כך העולם הזה אירוסין היו. . . אבל לימות המשיח יהיו נישואין".

והנה, אחד ההבדלים המרכזיים שבין 'אירוסין' ל'נישואין' הוא, שאירוסין ענינם שאסורה על כל העולם ומיוחדת לבעל, אך עדיין אינה מותרת לבעלה; ואילו נישואין ענינם שמותרת לו ומכניסה לביתו.

ויש לומר שיש לקחת מזה הוראה לתקופתנו זו, בעמדנו בסמיכות ממש לגאולה האמיתית והשלימה: שעד עכשיו כשהיינו בתקופת ה'אירוסין' היתה העבודה בענינים שבדוגמת 'אירוסין', וכעת בעמדנו בימות המשיח, בסמיכות לזמן ה'נישואין', צריכה העבודה להתבטא יותר בענינים שבדוגמת 'נישואין'. וכדלקמן.

ב

לכל אורך הדורות עיקר העבודה בעולם היתה "עבודת הברורים", שהיא על דרך ענין ה'אירוסין': כמו שאירוסין ענינם להפריש האשה משאר העולם שתהי' מיוחדת לבעלה, כך הברורים ענינם לברר הרע מהטוב והטוב מהרע, שהעולם יהי' מוכן להתגלותו של הקב"ה.

אבל עכשיו, שכדברי כ"ק אד"ש מה"מ הרי "נסתיימה עבודת הברורים"¹¹, ו"עתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונזדככו

⁹ שמות יב, ב.

¹⁰ שמות רבה בא, פרשה טו.

¹¹ ספר השיחות ה'תשנ"ב, ע' 151.

לגמרי, והרי הם 'כלי' מוכן לכל האורות והענינים הרוחנים, כולל ובעיקר - אורו של משיח צדקנו¹², הרי שכבר עברנו את ענין ה'אירוסין' (הפרשה מכל העולם), וכעת מתקרבים לענין ה'נישואין'.

ואולי אפשר לומר שלכן כ"ק אד"ש מה"מ אומר ש"כעת צריך רק להיות שיפתחו את ה'לב לדעת', ויפקחו את ה'עיניים לראות' ויפתחו את ה'אזנים לשמוע'¹³, ושכיון שהכל מוכן לגאולה "צריך לעשות דברים שיגלו זאת בפועל ממש".

היינו שכעת נדרש מכל יהודי "להתרגל לגאולה . . על ידי עשיית יומו הפרטי ליום גאולה פרטית . . על ידי זה שעושה העבודה שלו ברגע זה ובמקום זה בתכלית השלימות"¹⁴, שיהודי יתחיל להתנהג בפועל כפי שיהי' בגאולה העתידה. היינו, לא רק הכנת העולם כב'אירוסין' ("עבודת הברורים"), אלא ענינים שהם בדוגמת 'נישואין' - להתחיל בפועל את ה'נישואין' בגאולה האמיתית והשלימה.

ג

וכן בענין שעומד במרכז ועצם הגאולה עצמה - "מלך מבית דוד", שיש לומר שאפשר לראות בזה הבדל, על דרך השינוי בין אירוסין לנישואין.

שעד עכשיו היתה העבודה להסיר מונע ומעכב מביאת הגאולה והתגלות המלך המשיח, ואילו כעת כדברי כ"ק אד"ש מה"מ "נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי בימינו אלו נתבטלו כל המניעות והעיכובים"¹⁵, על דרך ענין האירוסין.

וכעת שכבר נמצאים במצב ש"ישנה לא רק המציאות דמשיח אלא גם התגלות משיח", לכן העבודה היא ש"צריכים לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש".

וכפי שאומר הרבי: "כעת צריכה רק להיות קבלת מלכותו ע"י העם וההתקשרות בין המלך לעם בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה"¹⁶.

וב'אותיות' הנ"ל: כיון שכבר הוסרו כל המניעות והעיכובים, והסתיים ענין ה'אירוסין', הרי שכעת צריכים להתחיל את ענין הנישואין - "ההתקשרות בין המלך לעם בשלימות הגילוי", על ידי כך שכל עם ישראל מקבל את מלכותו של הוד כ"ק אד"ש מה"מ,

¹² שם.

¹³ שם, ע' 152.

¹⁴ ספר השיחות ה'תנש"א, ע' 707.

¹⁵ שיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב.

¹⁶ שיחת ש"פ משפטים ה'תשנ"א.

ומבטא זאת (כנ"ל) בהנהגת חייו היומיומית, שחי במצב וברגש של גאולה בכל רגע ורגע מחייו.

והרגש זה צריכה להתבטא ביתר זהירות בעבודת התפילה, לימוד התורה וקיום המצוות, ותוספת חיות בלימוד עניני גאולה ומשיח וקיום כל הוראות כ"ק אד"ש מה"מ. היינו שקבלת המלכות וההתקשרות לכ"ק אד"ש מה"מ אינה שוללת ח"ו ענינים אחרים, כי אם אדרבה - היא זאת שגורמת שכל עניני העבודה יהיו כדבעי למהוי.

תיווך הפירושים בביאת משיח בהיסח הדעת

הת' מנחם מענדל שי' נימץ
תלמיד בישיבה

בדבר מלכות ש"פ בלק תשנ"ב (ס"י) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "אף שאמרו חז"ל שמשיח בא "בהיסח הדעת", אין זה בסתירה ח"ו למחשבה והתבוננות באופן של "דעת" ("שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק") בעניני משיח וגאולה - כי, "היסח הדעת" פירושו "למעלה מן הדעת". היינו, שלאחרי שענין זה חודר בדעתו (ע"י המחשבה וההתבוננות כו'), ה"ז נעשה אצלו באופן שב(היסח ו)למעלה מן הדעת".

ולכאורה נראה, שפירוש זה שהיסח הדעת היינו למעלה מהדעת, זהו רק על פי חסידות. וכפי שמציין שם בהערה לתניא אגה"ק (קה, ב), וז"ל שם: "שהיסח הדעת כשמשיח יבוא - זה גילוי בחי' נקודה לפנימיות, כי בחי' זה היא למעלה מדעת האדם והתבוננות בגדולת ה' רק היא בחי' מתנה נתונה מאת ה'" - אבל על פי נגלה לכאורה הפירוש בזה הוא כפשוטו.

דהנה ענין זה מובא בגמ' מס' סנהדרין (צז, א): "כי הא דר' זירא כי הוה משכח רבנן דמעסקי ב', אמר להו: במטותא בעינא מנייכו לא תרחקוה, דתנינא: ג' באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב" - שמדברי ר' זירא אלו משמע, שכיון שמשיח בא בהיסח הדעת, לכן אין לעסוק כלל בענין זה.

וע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ, שכל הענינים בחסידות אינם בסתירה (ויש להם מקור) לנגלה, יש לכאורה לבאר הדברים באופן שלא יסתור.

ואולי אפשר להסביר זאת ע"פ דברי המהרש"א על הגמרא שם: "כלל אלו השלושה בענין זה. אם זכה בהיסח הדעת של המשיח - יבוא לו משיח בהיסח הדעת של מציאה, ששמחה וטובה יהי' לו. לא זכה - יהי' לו ביאת משיח כהיסח הדעת דנשיכת עקרב, לרעה לו".

דמדבריו משמע שבביאת משיח בהיסח הדעת יש ב' אופנים: א. באופן חיובי כמו במציאה, ב. באופן שלילי כמו בנשיכת עקרב - ואופנים אלו תלויים במצב האדם אם זכה או לא. והיינו שלשיטתו ביאת משיח כן תלוי ב'זכה', היינו שהיא דורשת הכנה לפני!

וא"כ אולי י"ל שדברי כ"ק אד"ש מה"מ כאן הם לשיטת המהרש"א.

וביותר יש לומר שלא רק שאין זה סותר, אלא אדרבה - דוקא ע"י המחשבה וההתבוננות בעניני משיח, 'יזכה' ומשיח יבוא (אליו) באופן של היסח הדעת שהוא למעלה מן הדעת. כי ע"פ דברי המהרש"א הנ"ל, דוקא ע"י ההכנה זוכה להיסח הדעת באופן החיובי (שעל פי מה שמוסבר בחסידות זוהי דרגה של למעלה מן הדעת).

אך אם לא תהי' אצלו "המחשבה והתבוננות באופן של דעת", ויהי' במצב של 'לא זכה' - אז יהי' ההיסח הדעת דבר שלילי לגביו כנשיכת עקרב (ע"ד מה שכתוב שלעתיד לבא הקב"ה מוציא חמה מגרתיקה והצדיקים מתרפאים בה והרשעים נשרפים על ידה).

ומה שר' זירא רצה לשלול בזה את מעשה החכמים, שעסקו בענין המשיח - יש לומר שזהו כי הם עסקו בזמן ביאת משיח, כמו שמפרש רש"י "דמעסקי ב", לידע מתי יבא". ועל זה הביא להם הברייטא שמשיח בא בהיסח הדעת ואין לחשב מתי יבוא¹⁷. אבל העיסוק בענין הגאולה, הוא דבר הכרחי בעבודת האדם בהכנה לגאולה ונוגע לאופן ביאת משיח.

התגלות עצם הנשמה שייכת גם בדיבור - הכרזה

הת' יוסף שי' הלוי סגל
תלמיד בישיבה

א

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות השכמת הבוקר¹⁸ כותב אדה"ז אודות החיוב של אמירת "מודה אני" מיד כשנייעור משנתו, וזלה"ק: "וטוב להרגיל עצמו לומר מיד שנייעור משינתו (מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתו בחמלה רבה אמונתך) ועל ידי זה יזכור את ה' העומד עליו ויקום בזריזות".

⁽¹⁷⁾ ראה בזה לקו"ש חכ"ט ע' 16. ועוד.

⁽¹⁸⁾ אורח חיים חלק א, סי' א סעיף ו.

בפשטות, המובן ממילים אלו הוא: אשר מיד¹⁹ כשיהודי קם, עליו לומר "מודה אני וכו'" (ולא רק לאחר נט"י ולבישת בגדיו - יחד עם שאר נוסח התפילה שאומר) - בכדי שזה יזרוזו לקום לעבודת ה'.

בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' - מסביר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באריכות, את מעלת אמירת "מודה אני" מיד כשמתעוררים - ע"פ כל ד' חלקי פרד"ס התורה (ס"ט - ס"א), ו(באמצע סעיף י"א) מביא הפירוש דתורת החסידות: ש"מודה אני" קאי על דרגת ה'יחידה' (הנעלית ביותר מחמשת שמות הנשמה - נר"נ ח"י).

וזלה"ק: "הביאור ע"פ תורת החסידות על מודה אני כו' הוא: התחלתו של סדר היום הוא במודה אני, שאומרים אותו קודם נט"י, אפילו בידים טמאות, לפי שכל הטומאות שבעולם אינן מטמאות את ה"מודה אני" של יהודי. אפשר שיה' חסר בענין זה או בענין אחר - אבל ה"מודה אני" שלו נשאר תמיד בשלימות.

וענין זה הוא מצד היחידה דוקא: בד' הבחינות נרנ"ח שייך ענין הפגם או גם טומאה כו', אבל מצד היחידה שבנשמה שמיוחדת תמיד בעצמותו ית', אין שייך כל פגם וטומאה ח"ו ונשאר תמיד בשלמותו.

(וזהו טעם הפנימי על מה שב"מודה אני" לא נזכר שום שם מז' השמות שאינם נמחקים, כי מכיון שה"מודה אני" בא מצד בחי' היחידה - עצם הנשמה, הרי ההודאה של עצם הנשמה היא לעצמותו ית' "דלא אתפס בשם").

ומאריך בפירוש זה, כיצד הוא העולה על כולנה, ומזה לומד - בענינה ומעלתה של תורת החסידות. עיי"ש באריכות.

ב

בשיחת ה'דבר מלכות' ש"פ תולדות ה'תשנ"ב (שיחה ב) ס"ח, מסביר כ"ק אד"ש מה"מ: מכיון שגם דרגת ה'יחידה' היא שם בלבד של הנשמה (כלשון המדרש²⁰: "חמישה שמות נקראו לה" - לנשמה עצמה), מובן שישנה דרגא המבטאת את הנשמה כפי שהיא בעצמה, ללא שם המבטא את חיצוניותה בלבד, והיא: 'עצם הנשמה'.

ובהמשך הסעיף ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר: שדרגא הנ"ל ד'עצם הנשמה' מודגשת אצל יהודי במעמד ומצב של "ניעור משנתו", עוד לפני אמירת "מודה אני". וזלה"ק:

⁽¹⁹⁾ ואולי מכאן ("מיד כשניעור") נתקבל המנהג - שאין מדברים דיבורי חול כלל קודם אמירת "מודה אני" (כבמקומות בתפילה האסורים בדיבור).

⁽²⁰⁾ ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לו.

"כיון שגם 'יחידה' היא רק שם לעצם הנשמה, ולא עצם הנשמה, עכ"ל, שישנו ענין שקודם גם ל"אני לפניך" (הביטול דבחינת היחידה), מצד עצם הנשמה (למעלה גם מהיחידה) הקשורה עם עצמותו ית' ממש (למעלה מכל תואר וגדר ומעלה).

ויש לומר, שענין זה מודגש בהמעמד ומצב ד"ניעור משנתו" (שנעשה "ברי' חדשה", כתינוק שנולד) עוד לפני שהתחיל באמירת "מודה אני לפניך":

אמירת "מודה אני לפניך" היא, תנועה של ביטול והודאה (במחשבה, בדיבור, וגם במעשה, כיון ש"עקימת שפתיו הוי מעשה"), שהיא יציאה ממציותו.

וקודם לזה ולמעלה מזה - התגלות מציאותו כמו שהיא לעצמה (לפני שמתחילה איזה תנועה של יציאה ממציותו) ברגע שניעור משנתו, שאין כאן שום דבר זולת התגלות (חידוש ולידת) מציאותו (לאחרי ההעלם בעת השינה), אשר, להיותו מציאות אחת עם עצמות ומהות, "ישראל וקוב"ה כולא חד", ניעור (מתגלה) עצמות ומהות שבו. עכ"ל.

לסיכום: כאשר יהודי מתעורר מתגלה אצלו 'עצם הנשמה', ומיד תיכף לכך - עליו לומר "מודה אני", שבזה הוא מתבטל להקב"ה, ומודה לו על שהחזיר לו נשמתו, שזה מצד בחי' ה'יחידה' שבו.

ג

מדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל (בשיחת פ' תולדות) משמע, שברגע שיהודי מתעורר, ללא כל פעולה מציודו, מאירה בו עצם נשמתו. ואילו כל פעולה שתיעשה אחר' - כבר איננה עצם הנשמה, אלא רק "ביטוי והתגלות" ממנה (- 'יחידה', וייתכן אף למטה מזה - נרנ"ח).

ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל: "התגלות מציאותו כמו שהיא לעצמה (לפני שמתחילה איזה תנועה של יציאה ממציותו) ברגע שניעור משנתו"²¹.

וכן משמע בהערות כ"ק אד"ש מה"מ על קטע הנ"ל:

הע' 70: "ויתירה מזה - שאמירת "מודה" אינה אלא ביטוי והתגלות מהעצם, כפי שמתגלה בדיבור מסודר, ובצירוף אותיות שאינם אלא הגימטריא ד"הן". היינו: דוקא אמירת "מודה אני" נצרכת בדיבור, כיון שאינה העצם, אלא "ביטוי והתגלות" ממנו, משא"כ "ניעור משנתו".

²¹ וכן בהמשך (ס"י): "שגם לפני שפועל בעצמו התגלות בחי' היחידה, ביטול והודאה והתמסרות להקב"ה . . ישנה עצם מציאותו, עצם נשמה". שזהו לכאורה ללא פעולה כלשהי.

וכן בהע' 7: "כי, כל תנועה איזה שתהי' היא יציאה מ(עצם) מציאותו". היינו: אמירת 'מודה אני' היא כבר תנועה (ולכן אינה 'עצם'), משא"כ 'ניעור משנתו' שלא שייכת בו תנועה כלשהי.

וגם בפשטות: לפי המבואר בדברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות דרגת 'עצם הנשמה' - כל ענינה הוא גילוי העצם כפי שהוא בעצמו, ללא כל פעולות ותנועות נוספות לכך.

ד

אך בהתבוננות פשוטה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל, וכן מדבריו המפורשים בהמשך השיחה - משמע בפירוש שבשעה ש'ניעור משנתו' תיתכן פעולה כלשהי²², הנפעלת ע"י היהודי, ולא יהי' זה כלל בסתירה להתגלות ה'עצם'. ואדרבא, כ"ק אד"ש מה"מ מביא בפירוש פעולה - דיבור, שתינתן בשעת גילוי זה ('ניעור משנתו'), ועם כל זאת, תישאר בגדר העצם עצמו (ולא כ'ביטוי והתגלות' ממנו). כדלקמן:

בהמשך השיחה (ס"י) מדייק כ"ק אד"ש מה"מ, שה'ניצוץ משיח', שישנו בכל אחד מישראל, (שעליו מדבר כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי שיחות²³, ועל ידו נפעל 'גילוי משיח הפרטי' בכל אחד כשמגלהו בקרבו) קאי לא רק על בחינת ה'יחידה', אלא בעיקר על 'עצם הנשמה'.

וממשיך שם שזוהי הדרגה, המתגלה אצל היהודי במצב של 'ניעור משנתו'. ובהמשך לזה (ס"א) כותב בפירוש כיצד מתגלה אצל יהודי כ"שניעור משנתו", 'עצם הנשמה' ('ניצוץ משיח') שלו, וזלה"ק:

"ובפרטיות יותר: הענין ד"כל ימי חיך להביא 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". עכלה"ק.

ומשמע בפירוש שבמצב של 'ניעור משנתו' - היהודי 'מרגיש' בנשימת האויר, את האויר של מלך המשיח, היינו: שישנה מצידו פעולה כלשהי, עוד קודם אמירת 'מודה אני', שאינה סותרת את הגדר של עצם הנשמה.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומסביר - מהו 'אויר (רוחו) של משיח', אותו מרגיש היהודי בנשימת האויר כ"שניעור משנתו", קודם אמירת 'מודה אני'. וזלה"ק:

²² כל המובא לקמן, אודות ההכרזה "יחי אדוני המלך וגו'" - ששייכת בעת מצב של 'ניעור משנתו', הוא לפלפולא בעלמא: האם שייכת פעולה, ועד הכרזה כלשהי, לגדר של עצם הנשמה (שמתגלה בעת ש'ניעור משנתו'), למרות המובן בפשטות ובשטחיות: שעצם לא שייך לפעולות כאלו כלל, והם בגדר גילויים בלבד.

²³ לדוגמא: ד"מ ש"פ תזו"מ, הע' 74. ד"מ ש"פ וירא, ס"א. ובעוד ריבוי שיחות. ובפרט בשיחות ה'דבר מלכות' מהשנים תנש"א-ב.

"ויש לומר, ש"אור" (רוח) של משיח" הוא למעלה גם מ"אורו של משיח", כי, אור של משיח מורה על ההתגלות דמשיח ע"י פעולותיו (כמו "לחם מלחמות ה'" עד ש"נצח", וכיו"ב), משא"כ אור של משיח מורה על העצם (חיות) דמשיח, כלומר, התגלות מציאותו (מציאות שקיימת גם לפני"ז למלכות) בתור מלך המשיח". עכלה"ק.

(ומאריך שם להסביר ההבדל בין העצם של משיח - 'אור', לבין 'אור' - התגלות העצם של משיח בעולם).

ובמילים פשוטות: בכל יהודי ישנו 'ניצוץ משיח' שהיא 'עצם הנשמה' שלו, שלכן מורגש ברגע ש"ניעור משנתו" (עוד לפני אמירת "מודה אני") - עצם מציאותו של מלך המשיח. (שפירוש עצם מציאותו של משיח - עוד קודם שמתגלה בעולם, ע"י פעולותיו וכיו"ב).

ה

ובסיום השיחה (סי"ג) מקשר כ"ק אד"ש מה"מ את נושא השיחה (כל הנ"ל), לסיום הפטרת שבוע שעבר (פ' חיי שרה), וכן להתחלת פרשת השבוע (תולדות). וזלה"ק:

"וכמרומו גם בסיום וחיותם הפטרה דשבוע שעבר ובהתחלת פרשת השבוע:

הפטרה דשבוע שעבר מסתיימת בהכרזה "יחי אדוני המלך דוד לעולם" - נצחיות מלכות דוד שנמשכה במלכות שלמה, ששלימותה ע"י המלך המשיח שהוא "מבית דוד ומזרע שלמה" - שתוכנה של הכרזה זו הוא התגלות מציאותו דמלך המשיח.

ועי"ז ולאח"ז באה התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו כו' - כמרומו בהתחלת פרשת השבוע: "ואלה תולדות יצחק" - שהלידה ("תולדות") דמלך המשיח (התגלות מציאותו) היא באופן גלוי לעין כל ("ואלה"). עכלה"ק.

היינו שהקשר בין סיום הפטרת פרשת חיי שרה "יחי אדוני המלך דוד לעולם" לכל המבואר בשיחה הוא, שהכרזה זו "יחי אדוני וגו'" תוכנה הוא: התגלות מציאותו ('אור') של (דוד, ששלימותו הוא) משיח, הקודם לפעולותיו וכו'.

ורק לאחר מכן - בפרשת תולדות, מרומו אודות 'אורו של משיח' - "התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו כו'".

ומשמע בפירוש מדברי כ"ק אד"ש מה"מ שהכרזה "יחי המלך" (ובנדו"ד: דוד), היא המבטאת את התוכן של עצם מציאותו ('אור') של משיח. למרות היותה הכרזה הנאמרת בדיבור - היא עדיין עצם מציאותו של משיח.

ומכך מובן, שכאשר יהודי "ניעור משנתו", ההכרזה "יחי המלך" (שתוכנה הוא 'עצם מציאותו של משיח', הנרגש ברגע זה ב'עצם נשמתו') עם היותה דיבור, אינה נחשב ל"ביטוי והתגלות" מעצם מציאותו, אלא אדרבא, דוקא בהכרזה זו מודגשת עצם מציאותו.

ן

אלא שכעת יש לתווך - בדרך אפשר עכ"פ - דברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל (באות ג'), שמהם משמע בפירוש, שכל פעולה שתהי' (מחשבה וכל שכן דיבור) קודם 'מודה אני' היא כבר יציאה ממציאיותו, ואינה התגלות 'עצם הנשמה' - עם דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהמשך השיחה אודות נשימה ואף דיבור (הכרזה) המבטאים את ה'עצם', קודם אמירת 'מודה אני'. וכדלקמן:

ובהקדמה: בריבוי מקומות בתורת החסידות מופיעים דברי אדה"ז (תניא רפ"ו)²⁴, 'שתכלית בריאת העוה"ז הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' - וישנה אריכות גדולה ביותר בהסברת ענין זה, אשר הוא כל חיינו ומטרת בריאתנו, ותכלית בריאת כל העולם מתחילתו.

בשיחות ה'דבר מלכות' (בשנות הנפלאות, נ"א-נ"ב) מביא כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה ריבוי פעמים ומסביר, אשר העבודה הנדרשת היא: להכניס את הגילוי הנעלה ביותר - שאינו שייך לעולם - בתוך העולם הזה הגשמי והתחתון ביותר, ושלמרות זאת יתגלה כפי שהוא בשיא הגילוי - בשורשו. ובמילים אחרות: הגילוי שלמעלה מהעולם, בתוך העולם.

וזה נעשה ע"י דרגא שלמעלה משניהם, דרגת ה'עצם', שאינה מוגדרת לא בגילוי ולא בהעלם, ולכן בכוחה לחבר הפכים - להכניס את הגילוי הכי עליון בעולם התחתון. ודרגא זו ניתנת לכל יהודי בכדי לעשות "דירה בתחתונים".

ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ - בשיחת ה'דבר מלכות' לפרשת תולדות (שיחה א ס"ד): "ואף שהעצם הוא באין-ערוך להגילוי, ובודאי שהעדר הגילוי אינו גורע בהעצם, ואדרבה, העצם הוא בהעלם כיון שגילויים אינם כלים להעצם, הרי לאידך, כיון שהעצם אינו מוגדר בשום דבר, לא יתכן שיהי' מוכרח להיות בהעלם דוקא, אלא בודאי יכול לבוא גם בגילוי, ולכן, אמיתת הענין דגילוי העצם הוא בהמשכה בפועל ובגלוי דוקא"²⁵.

²⁴ אשר מקורם במדרש - תנחומא נשא טז.

²⁵ ראה לקו"ש ח"ה ע' 245.

דהיינו שהעצם אינו מוגדר בשום דבר וענין, ולכן אינו חייב להיות בהעלם, אלא יכול להתגלות גם במקומות הנמוכים ביותר. אמנם כל הנ"ל הוא גילוי וביטוי של העצם, ולא הוא בעצמו.

אך בשיחה הנ"ל (ה'דבר מלכות' לתולדות - שיחה ב) משמע שישנו חידוש נוסף: שגם בהתגלות העצם גופא [מיד כשניעור משנתו] (ע"ד "עצם מציאותו של משיח") קודם אמירת "מודה אני" שייכים פעולות, מחשבה ודיבור, אשר הם בגדר התגלות העצם גופא, ולא בגדר התגלות מהעצם! כנ"ל בארוכה בלשון כ"ק אד"ש מה"מ.

ז

וכעת יש לתווך - עכ"פ בדרך אפשר - לשונות כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל:

ראשית כל בנוגע ללשון: "התגלות מציאותו כמו שהיא לעצמה (לפני שמתחילה איזה תנועה של יציאה ממצאותו) ברגע שניעור משנתו"²⁶, שלכאורה זה עומד בסתירה להנ"ל, שבהתגלות העצם יתכן דיבור ומחשבה.

אך בקטע הקודם מסביר כ"ק אד"ש מה"מ מהי ה'תנועה' שבה יוצא מגדר העצם הנשמה, ומתגלה ה'יחידה' בלבד, וזלה"ק: "אמירת 'מודה אני לפניך' היא, תנועה של ביטול והודאה (במחשבה, בדיבור, וגם במעשה, כיון ש"עקימת שפתיו הוי מעשה"), שהיא יציאה ממצאותו".

ומשמע מכך בפירוש שמה שגורם לכך שתהי' זאת התגלות ה'יחידה' ולא ה'עצם', אין זה עצם הדיבור או המחשבה, אלא תנועת ה'יציאה ממצאותו', שכבר יש מי שבטל²⁷, והרי זה מצד ה'יחידה', שהרי בעצם הנשמה לא שייך ביטול, אדרבה, בה מתגלה שמציאותו של יהודי היא "כולא חד" עם הקב"ה (ולא שעליו להתבטל אליו).

וע"פ זה אתי שפיר שאר לשונות כ"ק אד"ש מה"מ שאינם סותרים כלל להנ"ל:

מ"ש בהע' 70: "ויתירה מזה - שאמירת 'מודה' אינה אלא ביטוי והתגלות מהעצם, כפי שמתגלה בדיבור מסודר, ובצירוף אותיות שאינם אלא הגימטריא ד'הן'".

²⁶ וכן בהמשך (ס"י): "שגם לפני שפועל בעצמו התגלות בחי' היחידה, ביטול והודאה והתמסרות להקב"ה... ישנה עצם מציאותו, עצם נשמה". ללא פעולה כלשהי.

²⁷ ואף שלכאורה אין מובן, דהרי באות ח (בשיחה זו) - כותב כ"ק אד"ש מה"מ אודות אמירת 'מודה אני': "שעוד לפני שנרגשת מציאות האדם, אני", ישנו כבר הביטול וההודאה (להקב"ה), "מודה", שזהו הביטול וההודאה שמצד העצם שבנפש, לא בחי' והרגש שבה" - ומשמע שב'מודה אני' לא שייכת מציאות שעלי' להתבטל?

אך מדבר כ"ק אד"ש מה"מ קודם לכן (בתחילת הקטע): "התחלת היום דכאו"א מישראל, מקטן ועד גדול, היא, באמירת 'מודה אני לפניך כו' תיכף ומיד כשניעור משנתו (לפני נט"י), היינו, שהיסוד לעבודה דכל היום כולו הוא הביטול וההודאה להקב"ה" - משמע בפירוש שיש כאן מציאות המתבטלת. [אלא שבמילים גופא - מקדימים הביטול למציאות (אך ישנה מציאות המתבטלת)]. וק"ל.

יש לומר פירוש הדברים: מה שגורם שאמירת "מודה" אינה מה'עצם', היא תנועת ההודאה, ולא עצם הדיבור. ועל זה מוסיף²⁸ שתנועת ביטול זו (שאינה מה'עצם'), נאמרת בדיבור מסודר, ובצירוף שהוא רק גימטריא של 'ה' - התגלות ה'יחידה' (בלבד, ולא 'עצם').

אך אינו אומר שם שעצם הדיבור שולל התגלות ה'עצם', וייתכן (כנ"ל) שב'עצם' שאינו מוגדר (כהכרזת "יחי המלך", שכולה מציאות המלך, ולא שאני מתבטל אליו) - גם דיבור ייחשב לעצם! ולכן גם הכרזת "יחי המלך" הינה בגדר של "עצם מציאותו דמלך המשיח".

וכן מובן גם כן מ"ש בהע' 7: "כי, כל תנועה איזה שתהי' היא יציאה מ(עצם) מציאותו". שמציין על מה שכתב בשיחה שאמירת מודה אני אינו התגלות ה'עצם', שכל תנועה "איזה שתהי'" היא כבר יציאה ממצאותו. אך לא מצד עצם זה שאמירת מודה אני הוא דיבור, שהוא ייתכן (כנ"ל) גם בדרגת "עצם הנשמה".

לסיכום: הכרזה ודיבור (וכל שכן מחשבה, נשימה וכיו"ב) שייכים גם כן בשעה ש"ניעור משנתו" - בשעת התגלות עצם הנשמה, ולא רק בעת גילוי וביטוי ממנה.

בירור בענין מי יזכה לעבוד במקדש השלישי

הת' יצחק משה שי' קרלנשטיין
תלמיד בשיבה

א

איתא ביחזקאל (מד, י-יד): "הלויים אשר רחקו מעלי בתעות ישראל . . ונשאו עוונם . . ולא יגשו אלי לכהן לי ולגשת אל כל קדשי . . ונתתי אותם שומרי משמרת הבית".

ולאחר מכן ממשיך הכתוב (פסוק טו): "והכהנים הלויים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי, המה יקרבו אלי לשרתני ועמדו לפני להקריב לי לחם ודם נאום ה' אלקים".

מפרש רש"י: "והכהנים הלויים - משבט לוי. בני צדוק - לפי שהי' כהן גדול ששימש ראשון במקדש בימי שלמה, נקראו על שמו".

²⁸ ובדרך אפשר ניתן לחלק ההערה כביכול לב' חלקים המובאים כאן, הגורמים לכך ש'מודה אני' אינו עצם הנשמה: א. ביטוי והתגלות מהעצם. ב. כפי שמתגלה בדיבור מסודר וכו'.

וכן מפרש ה'מצודת דוד': "הכהנים הלויים - אבל הכהנים מבני לוי מזרע צדוק ששימש בימי שלמה. אשר שמרו - ולא זזו מעבודת המקום בזמן שתעו בני ישראל".

ובמלבי"ם: "והכהנים הלויים אמנם הכהנים בני לוי אשר הם בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי ולא עבדו ע"ז, המה יקרבו אלי לשרתני בכל עניני הכהונה".

היינו, שעל פי פשט, משמעות פסוקים אלו היא - שהלויים שתעו מדרך התורה, הקב"ה לא ישיבם לעבודת ה', אלא יהיו רק שומרי הבית; מה שאין כן הכהנים בני צדוק - הכהן הגדול שעמד בימי שלמה - אשר הם בני שבט לוי, ישרתו בבית המקדש העתידי, כיון שגם ב'תעו' בני ישראל' נשארו נאמנים לקב"ה.

והנה בתניא פרק נ' כתב, וזלה"ק: "ולעתיד שהעולם יתעלה יהיו הם (הלויים) הכהנים. וכמ"ש האריז"ל ע"פ והכהנים הלויים, שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעת"ל".

דברי האריז"ל הם ב'ליקוטי תורה להאריז"ל' על ספר יחזקאל, שם מסביר באריכות שינוי שרש הנשמות בין הכהנים ללויים, ומדוע בעוה"ז הכהנים (מצד החסד) הם העובדים בביהמ"ק, והלויים (מצד הגבורה) רק משרתים להם, ולעת"ל יתהפכו היוצרות - שהלויים יהיו הכהנים והכהנים ללויים.

היינו, שהפירוש הפנימי של המילים "הכהנים הלויים" היא, שלעתיד לבוא יהיו 'הלויים של עכשיו' כהנים. וכן ממילות התניא משמע, שהסיבה לכך אינה רק כשכר על זה ש'לא תעו' מעל ה', אלא כחלק מזה שהעולם כולו יתעלה.

ולכאורה צריך להבין פירוש זה, שהרי "זאת התורה לא תהי' מוחלפת", ו"אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת", ואיך יתכן שלעת"ל ישתנה גדר הלכות התורה, שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעת"ל - ההיפך מההלכה הפשוטה שרק הכהנים רשאים לעבוד בבית המקדש?

בספר 'שיעורים בספר התניא' מביא בהערה, פירוש כ"ק אד"ש מה"מ על מילים אלו. ותוכן ההסבר הוא:

אכן 'זאת התורה לא תהא מוחלפת', ודיני הלכות התורה לא ישתנו לעולם. אלא הכוונה היא, שהנשמות שעכשיו שייכות ללויים (מצד הגבורה), לעת"ל יהיו כהנים - כי יוולדו לאב כהן, ויהיו כהנים מצד ההלכה. וזהו דיוק הלשון "הלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד", שלעת"ל יהיו כהנים, כי יוולדו לאב כהן.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומסביר החידוש בזה: הסיבה שהלויים הם לויים, היא כי דרך עבודתם (מצד שרש נשמתם) היא בדרך הגבורה, והכהנים הינם כהנים, כי דרך עבודתם (מצד שרש נשמתם) היא בדרך החסד; וכיון שלעת"ל יתגלה שרש הגבורה

שלמעלה מהחסד - יוולדו נשמות הגבורה בדוקא להורים כהנים, ויהי' אופן עבודת הכהנים (מצד שרש נשמתם) כמו של הלויים דעכשיו - גבורה.

כלומר שהחידוש בכך שלעת"ל יתחלף שורש נשמות הכהנים והלויים הוא, שעל ידי כן משתנה דרך העבודה של הלויים והכהנים: שעד אז הכהנים הם אנשי חסד והלויים אנשי גבורה, ולעת"ל הכהנים יהיו אנשי גבורה והלויים אנשי חסד.

לסיכום: ע"פ פשט כוונת הפסוק "והכהנים הלויים בני צדוק" הוא, שלעת"ל רק הכהנים יעבדו בביהמ"ק, כיון שלא חטאו.

ע"פ פנימיות התורה, כתב האריז"ל שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעת"ל. ומסביר הרבי שהכוונה שנשמות הלויים (גבורה) יוולדו לאב כהן, כלומר שלעת"ל נשמות הכהנים יהיו מצד הגבורה, ונשמות הלויים מצד החסד. וזהו מכיון שלעת"ל יתגלה מעלת הגבורה על החסד.

ב

איתא בגמ' זבחים (קיב, ב) "עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן, נאסרו הבמות ועבודה בכהנים".

ובשער הגלגולים להרח"ו (הקדמה לה) איתא: "ודע כי לעתיד לבא . . כל מה שהי' עד עתה . . מצד הגבורה . . כלם יקחו אז את הכהונה שהיא חלק הבכורה".

ובספר גלגולים להרח"ו (פרק כ"ג) איתא: "וע"כ בתחילה היתה העבודה בבכורים שהם ג"כ מבחי' הגבורות . . ואח"כ נטלה העבודה מן הבכורים, ונתנה אל הכהנים שהם מבחי' החסדים. ולעתיד כשיתקנו בחי' הגבורות, תחזור העבודה אל הבכורים ואל הלויים שהם מבחי' הגבורות. וזה שניבא יחזקאל: והכהנים הלויים בני צדוק, ר"ל שהכהנים לעתיד יהיו מן הלויים".

ומבאר אדמו"ר האמצעי²⁹ הסיבה שלע"ל יהיו הבכורים עובדים במקדש, כי שרש נשמות הכהנים הוא מבחינת (מ"ה) זכר, ובכור (שהוא בכור לאמו דוקא) שורש נשמתו הוא מבחי' (ב"ן) נקבה.

ולכן, כיון שכיום עיקר הדגש הוא על המ"ה שמברר את ב"ן, לכן הכהנים (מ"ה) הם העובדים בבית המקדש; ולעת"ל שיתגלה מעלת המקבל (ב"ן), "נקבה תסובב גבר", לכן הבכורים (ב"ן) הם אלה שיעבדו בבית המקדש.

⁽²⁹⁾ מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית, ע' דש.

[ומבאר שזו גם הסיבה שלעת"ל הבכורים יהיו הבכורים מהאם, ולא הבכורים מהאב, וכמו שכיום ראובן הוא הבכור ולעת"ל יוסף יהי' הבכור. שזהו מאותה סיבה - כיון שכעת האב הוא העיקר, הבכור הוא מהאב, ולעת"ל שהאם היא העיקר - הבכור הוא מהאם.

ומשום כך ראובן, שהוא בכור לאביו - יעקב - הוא הבכור עכשיו. ולעת"ל, יוסף שהוא הבכור לאמו - רחל, שהיא 'האהובה' - הוא הבכור].

אך צריך להבין - הרי בפסוק "והכהנים הלויים" נאמר רק שהלויים יעבדו לעת"ל בבית המקדש, ואם כן מתי יעבדו הבכורים.

לסיכום: מובא בכתבי האר"י שגם הבכורים יעבדו בבית המקדש השלישי, ומבואר זה באריכות במאמרי אדמו"ר האמצעי, שזהו מצד התגלות מעלת הב"ן על המ"ה. צריך להבין מתי יעבדו הלויים ומתי יעבדו הבכורים.

ג

ההסברה בזה תובן ע"פ המבואר בשיחת כ"ף מנחם-אב ה'תנש"א, שלאחר התקופה הראשונה של ימזה"מ יעבדו הלויים בביהמ"ק, ויש גם סברא לומר שהבכורים יעבדו אז בבית המקדש.

ומבאר שם כ"ק אד"ש מה"מ, דמכיון שהסיבה שהעבודה נלקחה מהבכורים ועברה ללויים היא מצד החטא (חטא העגל), והרי לעת"ל לא יישאר שום רושם מהחטא, יש סברא לומר שהבכורים יחזרו לעבוד בביהמ"ק. ומסיים ש"צריך עיון בזה, ואין יודעים עדיין מה המסקנא".

היינו שמחלק כ"ק אד"ש מה"מ בין התקופה הראשונה של ימזה"מ, שאז יעבדו הכהנים בבית המקדש, לבין התקופה השני' שבה יעבדו הלויים, ויש סברא לומר שגם הבכורים יעבדו אז.

וכן מצינו בשיחת י"ג אלול ה'תנש"א שאומר כ"ק אד"ש מה"מ, על פי המבואר בחסידות (ומציין למאמר אדמו"ר האמצעי שהובא לעיל) שלעת"ל העבודה תהי' בבכורות דוקא.

וממשיך, שאע"פ שמפורש בתניא שלעת"ל הלויים יעבדו במקום הכהנים, זה יהי' קודם עבודת הבכורים. שעבודת הבכורים היא למעלה מכל מדידה והגבלה, למעלה גם מעבודת הלויים, ולכן לאחר שיהי' עבודת הלויים, יהי' ענין נעלה מזה לאין ערוך - עבודת הבכורים.

לסיכום: כ"ק אד"ש מה"מ מתווך עבודת הלויים והבכורים בבית המקדש, שבתקופה השני' בימות המשיח יהיו שני שלבים:

(א) הלויים יעבדו בבית המקדש, מכיון שאז תתגלה מעלת הגבורה על החסד (מעלת האישה על האיש, ב"ן על מ"ה).

(ב) הבכורות יעבדו בבית המקדש - כיון שאז תתגלה דרגא שלמעלה מכל מדידה והגבלה, באין ערוך לעבודת הלויים.

ד

אמנם עדיין יש לעיין בזה:

לפי השיחות הנ"ל של כ"ק אד"ש מה"מ משמע שיהי' תקופה שבה יעבדו הבכורים בבית המקדש, וכאן הרי אי אפשר לבאר שנשמות הבכורים יתלבשו בגוף הכהנים, שהרי בכור הוא דבר התלוי בלידה, ובפרט על פי הדגשת אדמו"ר האמצעי שיעבדו דוקא בכורים לאמם, היינו שזהו ממש דבר התלוי בתולדה.

ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא, הרי "זאת התורה לא תהא מוחלפת", ואיך תשתנה לעת"ל ההלכה ויעבדו בכורים בבית המקדש?

ואולי יש לומר, שהוא על פי המבואר בקונטרס בענין 'תורה חדשה מאיתי תצא', שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ לגבי הא ש"לעתיד לבוא הלכה כבית שמאי", שזהו מכיון שלעת"ל יובן בדעת הסנהדרין שהלכה כבית שמאי, וכשיעמדו למנין יהי' הלכה כבית שמאי.

וכן אפשר לומר גם כאן, כיון שלעת"ל תתבטל לחלוטין הסיבה שעברה העבודה ללויים (חטא העגל), הרי כשזה יובן בדעת הסנהדרין ויעמדו למנין - תשתנה ההלכה ויחזרו הבכורים לעבוד בבית המקדש.

ויותר נראה לומר על פי המבואר בקונטרס בענין 'הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם', שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבתקופה השני' בימות המשיח ייתכן הלכה כבית הלל וכבית שמאי גם יחד, כיון שיתגלה אז ענינם האמיתי של הלכות התורה - רצונו של הקב"ה, ומצד רצונו של הקב"ה, 'נמנע הנמנעות', ייתכן הלכה כב"ש וכב"ה גם יחד.

וכן נראה לומר כאן, שזוהי הסיבה שדוקא בתקופה השני' בימיה"מ תחזור העבודה ללויים, כיון שאז יתגלה רצונו של הקב"ה כאן למטה, 'נמנע הנמנעות', ומצד זה יתכן שיעבדו הבכורים בבית המקדש.

אלא שבזה גופא יש לעיין האם זה כפי שהוא בנוגע למחלוקת ב"ש וב"ה, שבתקופה השני' בימות המשיח תהי' הלכה כדברי שניהם (כביאור הנ"ל דכ"ק אד"ש מה"מ), וגם כאן יעבדו גם הבכורים וגם הלויים, או שיעבדו אז רק הבכורים.

לסיכום: בנוגע לעבודת הלויים בבית המקדש, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שאין הכוונה שיעבדו הלויים עצמם בבית המקדש, אלא שנשמות הלויים (גבורה) יהיו כהנים ע"פ ההלכה, כי יוולדו לאב כהן. וזהו מכיון שאז יתגלה מעלת הגבורה על החסד.

בנוגע לעבודת הבכורים בבית המקדש, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שזהו בתקופה השני' בימות המשיח, לאחר עבודת הלויים, שאז תתגלה דרגא שלמעלה מכל מדידה והגבלה.

אי אפשר לומר שהכוונה שנשמות הבכורים יתלבשו בגופי הכהנים, שהרי בכור הוא דבר התלוי בתולדה. לכן נראה שהכוונה שיעבדו הבכורים ממש בבית המקדש. אפשר לומר הביאור על פי הסבר כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרסים "תורה חדשה מאתי תצא" ו"הלכות של תושבע"פ".

סיום עבודת צחצוח הכפתורים (ב)

הת' פסח אליהו שי' שיפמן
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ אמור תשד"מ (התועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1672) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "השימוש בכפתור הוא עי"ז שתופרים את הכפתור בצדו השמאלי של הבגד, ובצידו הימני עושים חור - ועי"ז מחברים את צד שמאל עם צד ימין, באופן שצד ימין הוא על צד שמאל. . . ונמצא ש"צחצוח הכפתורים" תוכנו - לסיים ולהשלים (לצחצוח) את העבודה דחיבור עניני העולם (שמאל) עם עניני קדושה (ימין)".

ובגליון הערות דישיבתנו הק'³⁰, ביארתי שמשיחה זו משמע בלשון על "צחצוח הכפתורים" הוא רק הגברת עניני הקדושה להשפיע על עניני העולם (ימין על שמאל). וכעת ש"סיימנו לצחצוח את הכפתורים"³¹ הרי הכוונה בזה היא - שהסתיימה העבודה להשפיע בעולם, וכעת העבודה היא לחבר את העולם ואלוהים (ימין) (שמאל יחד)³².

³⁰ גליון קצט (קובץ הקי"ד) - י"א ניסן תשע"ז, ע' 54.

³¹ ראה בהערה הבאה, ובעשרות שיחות כ"ק אד"ש מה"מ בשנים האחרונות.

³² וקישרתי והוכחתי זאת מדבר מלכות כ"ב שבט תשנ"ב (ס"ה): "בזה גופא מגיעים אח"כ לדרגא גבוהה עוד יותר - שאוחדים כבר לאחר סיום עבודת כל הביורים, ואף כבר "צחצחו את הכפתורים". . . השלימות דאחד עשר (לגמרי שלא בערך לעשר), שפועל את החיבור והאיחוד דעשר (מצד ענינו הוא) ואחד עשר (מצד ענינו הוא)".

אמנם בדבר מלכות ליל שמח"ת תשנ"ב (ס"ב) על המילים "הגאולה תהי' באופן זה דאין עוד מלבדו" מעיר כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 32: "עפ"ז אולי יש לבאר הדיוק בלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר (שיחת שמח"ת תרפ"ט) "צריכים רק לצחצח את הכפתורים": ענין הכפתור הוא - שמחבר שני חלקי הבגד, שאף שמצ"ע יתכן ענין של פירוד ביניהם, הרי ע"י הכפתור מתחברים ומתאחדים יחדיו".

ומודגש יותר בלשונו בשיחה הבלתי מוגה³³: "שלימות הענין ד"אין עוד מלבדו" מרומזת גם בענין הכפתורים: ענינו של כפתור הוא, לחבר ולאחד את שני חלקי הבגד. כלומר שאילולא הכפתור ישנו הפסק ביניהם, ועד שיכול לחדור ביניהם ענין זר ("מלבדו"), וע"י הכפתור נעשה החיבור והאיחוד דב' הקצוות, היינו שאין שום אפשריות למציאות אחרת - "אין עוד מלבדו".

ומכך מובן ומוכרח שענין "צחצוח הכפתורים" אינו רק השפעת הקדושה על עניני העולם, אלא הוא חיבור שני הקצוות לדבר אחד 'אין עוד מלבדו'. וצריך לומר שזוהי גם כוונתו בשיחת ש"פ אמור הנ"ל - שזהו לא רק הגברת ימין על שמאל, אלא חיבור ואיחוד ימין ושמאל, והיינו חיבור מושלם של אלוקות עם עניני העולם.

וממילא מובן שכעת ש"סיימנו לצחצח את הכפתורים", הוא לא רק שסיימנו להשפיע על עניני העולם - אלא גם שסיימנו את העבודה של חיבור ואיחוד מושלם של אלוקות עם העולם, וזמה שאין אנו רואים זאת - זהו רק בגלל שאנו צריכים לפקוח את עינינו הגשמיות.

וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ ויצא תשנ"ב (סי"ח): "הרי מובן, שעתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונזדככו לגמרי. . . והדבר היחיד שחסר הוא - שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה". ובדבר מלכות ש"פ שמות (סי"ג): "סיימו הכל, כולל גם "לצחצח הכפתורים", וצריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בני"י שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה".

³³ שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 191.

הכרזת הגאולה ע"י כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

הת' מנחם מענדל שי' ששון
תלמיד בישיבה

א

כבר בהתחלת הנשיאות הכריז כ"ק אד"ש מה"מ שדורנו הוא הדור שיביא את הגאולה, ובוזה מתבטא עיקר תפקידנו. ובלשונו הק'³⁴: "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, מ"מ הנה כל השביעין חביבין. שנמצאים אנחנו בעקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה - לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כי אם עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא".

וכך, במשך כל שנות הנשיאות הכריז והודיע פעם אחר פעם שדורנו הוא דור הגאולה, והודיע שוב ושוב שהגאולה קרובה לבוא תיכף ומיד ממש³⁵.

והנה, כשמתבוננים במכלול השיחות בענין הגאולה במשך שנות הנשיאות, אפשר למצוא משינוי הלשוניות והביטויים הנפלאים כמה וכמה 'ציוני דרך' בענין הגאולה.

ולדוגמא: שנת תשמ"ב³⁶ שנתן עלי' את השם והסימן "תהא שנת ביאת משיח", ולאחר' שנת תשמ"ג שנתן את הסימן "תהא שנת גאולת (גילוי) משיח"³⁷, שמאז החלו הביטויים והדיבורים על הגאולה כמעט בכל התוועדות באופן רחב ועכשווי. ושנת תשמ"ז שמאז³⁸ הכריז שסיימו לצחצח את הכפתורים. ובתשנ"ב הודיע³⁹ שמתשמ"ח "החלה תקופה חדשה בביאת המשיח", ומשנת תש"נ ש"כבר אווזים בערב שבת אחרי חצות היום"⁴⁰.

³⁴ מאמר באתי לגני תשי"א - סה"מ מלוקט ח"א ע' ה.

³⁵ ונלקטו בספר שיחות קודש בעניני גאומ"ש, עד מתי, ועוד.

³⁶ ורמז לכך, אשר משנת תשמ"ב ציוה לגנן בכל התוועדות את הניגון "שיבנה בית המקדש".

³⁷ שלשלת היחס בהקדמה להיום יום.

³⁸ ראה שיחת שמות - התוועדיות תשמ"ז ח"ב ע' 301.

³⁹ קונטרס בך יברך ישראל כ"ב שבט תשנ"ב.

⁴⁰ ראה שיחת וארא תש"נ - סה"ש תש"נ ח"א ע' 254.

אך השיא של הביטויים הנדירים והמיוחדים - בנוגע להכרזת הגאולה והזמן המיוחד בו אנו עומדים, היו בשנות הנפלאות - תשנ"א ותשנ"ב, אשר בשיחות אלו ניתן לראות את הביטויים המיוחדים (בשיחות מוגהות), אשר נשנים פעם אחר פעם.

וכדי להבחין בזאת בצורה מסודרת נביא חלק ניכר מהביטויים 'המוגהים' הנמצאים בשיחות אלו, אשר מילים אלו מבטאות את הזמן המיוחד בו אנו נמצאים, ואת המאורעות והגילויים המיוחדים שנעשים דוקא בתקופתנו זו.

ב

כבר בתחילת שנת תשנ"א בעקבות מאורעות מלחמת המפרץ, הזכיר כ"ק אד"ש מה"מ את דברי המדרש בילקוט שמעוני, והודיע והכריז באופן גלוי - "הגיע זמן גאולתכם"⁴¹.

ובהמשך הודיע ש"הנה זה משיח בא"⁴² ואמר זאת באופן של נבואה ברורה⁴³.

וכן אמר אשר "עומדים בסמיכות ממש לגאולה"⁴⁴, "בסוף זמן הגלות"⁴⁵ ו"ברגעי הגלות האחרונים"⁴⁶, וכן שעומדים בזמן של "עקבתא ועקבתא דעקבתא דמשיחא"⁴⁷, ואשר "כלו כל הקיצין כפשוטו ממש"⁴⁸.

וכן הודיע אשר "נשלמו כל מעשינו ועבודתינו"⁴⁹, ו"סיימו את כל עניני העבודה"⁵⁰, וכן "סיימו את כל מ"ב המסעות דמדבר העמים ונמצאים כבר על ירדן ירחו"⁵¹,

⁴¹ מסיום חודש מנחם-אב תש"נ. ובריבוי שיחות בשנת תשנ"א - נלקטו בספר בשורת הגאולה בתחילתו. ובפרט בשיחת חיי שרה תשנ"א: "כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה". ובשיחה הבלתי מוגהת: "לולה באה ההכרזה - 'הגיע זמן גאולתכם' תיכף ומיד ממש, ממש ממש ממש".

⁴² שיחת ויחי תשנ"א. שיחת שמות תשנ"א. שיחת תזו"מ תשנ"א. שיחת פנחס תשנ"א. שיחת דברים תשנ"א. שיחת ראה תשנ"א. שיחת נצו"י תשנ"א. שיחת שמח"ת תשנ"ב. שיחת מקץ תשנ"ב.

⁴³ שיחת שופטים תשנ"א.

⁴⁴ שיחת ויגש תשנ"א. שיחת פנחס תשנ"א. שיחת יתרו תשנ"ב.

⁴⁵ שיחת שמות תשנ"א. שיחת אחו"ק תשנ"א.

⁴⁶ שיחת ויצא תשנ"א. שיחת שופטים תשנ"א.

⁴⁷ שיחת בהעלותך תשנ"א.

⁴⁸ שיחת תזו"מ תשנ"א. ב"נוסף לכך שבזמן הגמרא כבר כלו כל הקיצין" (לשונו שם).

⁴⁹ סה"מ מלוקט ח"ה ע' סט (חיי שרה תשנ"א). שיחת ויחי תשנ"א. שיחת מטו"מ תשנ"א. שיחת עקב תשנ"א. שיחת ויחי תשנ"ב. שיחת תשא תשנ"ב. (ובלשון אחר - "נשלמו כל הענינים" - בשיחת תולדות תשנ"ב ושיחת מקץ תשנ"ב).

⁵⁰ שיחת שמות תשנ"א. שיחת תזו"מ תשנ"א. שיחת נשא תשנ"א. שיחת דברים תשנ"א. שיחת ראה תשנ"א. שיחת נח תשנ"ב. שיחת וירא תשנ"ב. שיחת חיי שרה תשנ"ב. שיחת וישלח תשנ"ב. שיחת וישב תשנ"ב. שיחת בא-בשלח תשנ"ב. שיחת תצוה תשנ"ב.

⁵¹ שיחת שמיני תשנ"א. שיחת מטו"מ תשנ"א.

וכן אשר "נשלמה הפדי' מכל הדברים שמונעים ומעכבים ביאת דוד מלכא משיחא"⁵²,
וכן מלחמתם של התמימים "חיילי בית דוד" נסתיימה והושלמה⁵³.

ועוד הודיע שנשלמו ונסתיימו ענינים שהיו תנאי לביאת הגאולה, כמו 'עשיית
התשובה' שכל בני ישראל "כבר עשו תשובה"⁵⁴, ו"הפצת המעיינות" אשר כבר הופצו
בכל העולם⁵⁵, וכן סיימו "לצחצח את הכפתורים"⁵⁶, וההכרזה אשר "הסתיימה עבודת
הבירורים"⁵⁷.

וברוח דברים אלו הודיע אשר "הגיע זמן הגאולה"⁵⁸, ועומדים כבר על "סף הגאולה"⁵⁹,
ואשר "הענין שהזמן גרמא - הגאולה האמיתית והשלימה"⁶⁰, ועד שכבר נמצאים ב"זמן
השיא לביאת משיח צדקנו"⁶¹, ואשר "ימינו אלו ימות המשיח שבהם נמצאים עתה"⁶²,
וכבר "עומדים מוכנים לקבלת פני משיח"⁶³.

ומכיון שנמצאים בזמן מיוחד ועילאי זה, הודיע אשר כבר "הענינים הרוחניות של
ישראל כבר רואים את הגאולה"⁶⁴, ו"העולם כלי לאור הגאולה"⁶⁵, ועד אשר "כל עניני
הגאולה נמשכו בעוה"ז הגשמי"⁶⁶.

והביטויים הנפלאים לא נסבו רק על הגאולה שקרובה והתחילה לבוא, אלא גם
על מלך המשיח בעצמו, אשר "המינוי דדוד מלכא משיחא הרי כבר הי", ובדורנו
זכינו לכך אשר ישנו אדם שהוא כבר "בחזקת משיח", ועד אשר מכיון שאין מניעות

⁵² שיחת י"ט כסלו תשנ"ב.

⁵³ שיחת תצא תנש"א. שיחת וירא תשנ"ב.

⁵⁴ שיחת מקץ תנש"א. שיחת שמות תנש"א. שיחת בלק תנש"א. יחידות ו' מרחשון תשנ"ב. שיחת ער"ה תשנ"ב. שיחת
נח תשנ"ב. שיחת לך לך תשנ"ב. שיחת חיי שרה תשנ"ב. שיחת ויחי תשנ"ב. שיחת שמות תשנ"ב.

⁵⁵ שיחת וישב תנש"א. שיחת נשא תנש"א. שיחת שלח תנש"א. שיחת בלק תנש"א. שיחת דברים תנש"א. שיחת
שופטים תנש"א. שיחת תצא תנש"א. שיחת וישלח תשנ"ב.

⁵⁶ שיחת שמות תנש"א. שיחת נשא תנש"א. שיחת בהעלותך תנש"א. שיחת בלק תנש"א. שיחת פנחס תנש"א. שיחת
עקב תנש"א. שיחת שופטים תנש"א. שיחת נח תשנ"ב. שיחת לך לך תשנ"ב. שיחת חיי שרה תשנ"ב. שיחת וישלח תשנ"ב.
שיחת שמות תשנ"ב.

⁵⁷ שיחת שמיני תנש"א. שיחת ויצא תשנ"ב. שיחת וישלח תשנ"ב. שיחת וישב תשנ"ב. שיחת וארא תשנ"ב.

⁵⁸ שיחת בלק תנש"א.

⁵⁹ שיחת בלק תנש"א. שיחת מטו"מ תנש"א. שיחת ואתחנן תנש"א. שיחת שמח"ת תשנ"ב.

⁶⁰ שיחת עקב תנש"א. שיחת ויצא תשנ"ב. שיחת תבוא תשנ"ב.

⁶¹ שיחת משפטים תשנ"ב.

⁶² שיחת י"ט כסלו תשנ"ב. (ובלשון אחר בשיחת וארא תשנ"ב).

⁶³ שיחת נשא תנש"א. שיחת שופטים תנש"א. שיחת ער"ה תשנ"ב. שיחת נח תשנ"ב. שיחת חיי שרה תשנ"ב. שיחת

בא - בשלח תשנ"ב.

⁶⁴ שיחת בא תשנ"ב.

⁶⁵ שיחת ויצא תשנ"ב. (ובלשון אחר "העולם כבר מוכן", "העולם מסייע לגאולה" - שיחת אחו"ק תנש"א. שיחת קרח

תנש"א).

⁶⁶ שיחת שופטים תנש"א.

ועיכובים, כבר "ישנה ההתגלות דמשיח" והתחילה להתקיים שליחותו, ועוד ש"רואים כבר התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים"⁶⁷.

ובעקבות כל הענינים שנפעלו כבר, זכינו לכך שכמה מיעודי הגאולה כבר החלו להתקיים - "התחלת הנבואה", "והיו מלכים אומניך", "וכתתו חרבותם לאתים", "קִיבוץ גלויות"⁶⁸ ועוד ועוד, ועד אשר "הכל מוכן לסעודה"⁶⁹, ו"יושבים כבר סביב השולחן של הלוויתן ושור הבר ויין המשומר"⁷⁰, ולכל ענינים מיוחדים ונפלאים אלו זכה דורנו שהוא "דור האחרון לגלות והראשון לגאולה"⁷¹.

ג

והנה לאחר כל הביטויים והלשונות בהכרזה על ביאת הגאולה והמשיח בפועל ממש בדורנו ובזמננו זה דוקא, יש להעיר מדברי המדרש: "חמש אותיות נכפלו וכולם לשון גאולה . . פ"ף בו נגאלו אבותינו ממצרים שנאמר פקד פקדתי, צ"ץ בו עתיד הקב"ה לגאול לישראל ולומר להם צמח צמחתי, שנאמר איש צמח שמו ומתחתיו יצמח - זה משיח"⁷².

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ואתחנן תנש"א (ס"ג) את שייכות הכפל לגאולה: שענין הכפל מורה על ריבוי פעמים 'בלי גבול', ובגאולה האמיתית והשלימה יתגלה האור האלוקי האין סופי והבלתי מוגבל של הקב"ה.

ומבאר (ס"ד), שענין זה הוא במיוחד בכפל של 'נחמו נחמו' (משאר התיבות שנכפלו) - שמכיון שבלשון זו שתי התיבות שוות ממש, הרי זה מורה על כפל 'בלי גבול' באמיתיות ובשלימות. וע"כ כפל זה במיוחד שייך לגאולה האמיתית והשלימה.

⁶⁷ "המינוי הי" - שיחת משפטים תנש"א. "בחזקת משיח" - שיחת שמות תשנ"ב. שיחת משפטים תשנ"ב. "ישנה ההתגלות דמשיח" - שיחת וירא תשנ"ב. "התחילה שליחותו" - שיחת חיי שרה תשנ"ב. "רואים פעולותיו" - שיחת משפטים תשנ"ב.

⁶⁸ "התחלת הנבואה" - שיחת שופטים תנש"א. "והיו מלכים" - שיחת בראשית תשנ"ב. "וכתתו חרבותם" - שיחת משפטים תשנ"ב. "קִיבוץ גלויות" - שיחת ויקהל תשנ"ב. (וראה גם בקשר לקיבוץ גלויות - שיחת בראשית תנש"א. שיחת בא תנש"א. קונטרס ר"ה תשנ"ב).

⁶⁹ שיחת דברים תנש"א. שיחת פנחס תנש"א. שיחת שמח"ת תנש"א. שיחת ויחי תשנ"ב. שיחת וארא תשנ"ב.

⁷⁰ שיחת ויצא תשנ"ב. (ובלשון אחר בשיחת י"ט כסלו תשנ"ב).

⁷¹ מאמר באתי לגני תשי"א, ובריבוי שיחות ומהם: שיחות תזו"מ תנש"א. שיחת אחו"ק תנש"א. שיחת נשא תנש"א. שיחת בהעלותך תנש"א. שיחת בלק תנש"א. שיחת לך לך תשנ"ב. שיחת וישב תשנ"ב. שיחת ויחי תשנ"ב. שיחת בא תשנ"ב. שיחת בשלח תשנ"ב. שיחת יתרו תשנ"ב. שיחת תרומה תשנ"ב. שיחת תשא תשנ"ב.

⁷² ילקוט שמעוני ר"פ לך לך (רמז סד). פרקי דר' אליעזר פמ"ח. וראה גם במדבר ר"פ פ"ה, כא. תנחומא קרח יב.

וראיתי להעיר שעפ"ז גם יומתק שבלשון הכרזת הגאולה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ, מצינו גם לשון כפולה⁷³ - "הנה הנה משיח בא"⁷⁴ (אף שרוב הלשונות והביטויים הינם "הנה זה משיח בא" ו"הגיע זמן גאולתכם" וכיו"ב), ועד ששתי התיבות 'הנה הנה' שוות ממש - שזה מורה על 'כפל באמיתיות ובשלימות', כפי שמתאים להכרזה ש'משיח בא' וביאת הגאולה האמיתית והשלימה⁷⁵.

ועוד ראיתי להעיר מדבר מלכות אחרי קדושים תנש"א (סי"ד): "ומשיח צדקנו שבא בהיסח הדעת שנאמר "מצאתי דוד עבדי", וכ"ז מתגלה במזמור צדי"ק". ומעיר ע"כ בהערה 126: "ולהעיר שבאות פ"ף נגאלו אבותינו ממצרים שנאמר פקוד פקדתי אתכם [ולהעיר שמשה הי' בן פ' שנה כשגאל ישראל ממצרים], צ"ץ בו עתיד הקב"ה לגאול את ישראל ולומר להם צמח צמחתי שנאמר איש צמח שמו" וכיו"ב."

והיינו שגם בהכרזת הגאולה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ, שייכים דברי המדרש שבגאולה האמיתית והשלימה אומר הקב"ה לישראל הלשון 'צמח צמחתי': שכמו שכשמשה הי' בן פ' שנה - היתה לשון הגאולה באות פ' ('פקוד פקדתי'), עד"ז בשנת הצדי"ק לכ"ק אד"ש מה"מ - לשון הגאולה היא בצדי"ק ('צמח צמחתי').

⁷³ שיחת כ"ח שבט תשנ"ב. שיחת ב' דחיה"מ סוכות תש"נ. שיחת י"ג תשרי תשמ"ז. שיחת י"ב תמוז תשמ"ז. שיחת שמיני תשט"ז. ועוד.

⁷⁴ וכן אמר בלשון שונה קצת: "הנה הנה באה בפשטות הגאולה" - שיחת ויגש תש"נ. "הנה הנה נמצאים בגאולה" - שיחת אחו"ק תנש"א. ו"הנה הנה באה הגאולה" - שיחת שופטים תנש"א.

⁷⁵ הערת המערכת: ובקובץ הערות התמימים ואנ"ש רחובות (גליון ט ע' 65. מנחם-אב תשס"ד) העירו על כפל הלשון 'הנה הנה משיח בא', מדברי הרמב"ן (שמות ד, יח): "שמסורת גאולה היא בידם שכל גואל שיבוא ויאמר להם פקידה כפולה הוא גואל של אמת".

אך לכאורה אין לזה כלל שייכות לגאולה האמיתית והשלימה, שהרי הרמב"ן ממשיך שם: "ויש עליך לשאול, ומנין להם שיאמינו, שמא שמע משה במסורת הזאת כמותם. ויש לומר כך קבלו מיוסף שמע מפיו הנביא אביהם, שהראשון שיבא ויאמר להם בלשון הזה הוא יהי' הגואל אותם, גלוי וידוע לפני הקב"ה שלא יבא אדם ויכזב בהם, בכך הבטיחם". והיינו שהפשט בדבריו 'שכל גואל' הוא - שכל אדם שיבוא ויאמר להם כעת בהיותם במצרים את הלשון 'פקוד פקדתי' הוא הגואל, מאחר שכך קיבלו מאבותיהם שבלשון זו הם נגאלים ממצרים. אמנם אין לזה שייכות לגאולה האמיתית והשלימה, שאם יאמר אדם 'פקידה כפולה' (דהיינו 'פקוד פקדתי') הוא 'גואל של אמת'. והשייכות היא רק מלשון המדרש "חמש תיבות נכפלו וכולן לשון גאולה וכיו"ב המובא לעיל.

יום הכיפורים אין בו אכו"ש - שייכותו לזמן הגאולה

הת' לוי יצחק שי' תמריץ
תלמיד בישיבה

במאמר "יחינו מיומיים ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו", מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב (סה"מ תרנ"ט ע' טז): "מה שכתוב 'יחינו מיומיים' קאי על ב' ימים דראש השנה . . וזהו ג"כ 'יומיים' שהוא עולם הזה וגן עדן, שהם ג"כ בחינת ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין . . 'וביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו' הוא ביום הכיפורים - דיום הכיפורים הוא בחינת עתיק בחינת רדל"א;

ולכן יום הכיפורים אין בו אכילה ושת' - בדוגמא דלעתיד שלא יקבלו חיותם מאכילה ושת', כי אם 'ונחי' לפניו' שהיו חיים בבחינת החיות העצמי דאין סוף". עכלה"ק.

והיינו ש'יומיים' מקבילים לשני ימי ר"ה, עולם הזה וגן עדן, ממכ"ע וסוכ"ע - ו'יום השלישי' מקביל ליום הכיפורים, עולם הבא (לעתיד לבוא), בחינת עתיק, שלכן דווקא ביום הכיפורים אין אכילה ושת' - בדוגמת לעתיד לבוא שלא יאכלו וישתו, אלא יחיו מרוחניות.

ולכאורה צריך להבין: הרי גם בגן-עדן מובן בפשטות שאין בו לא אכילה ולא שת', וא"כ מדוע זה שביום הכיפורים אין אכילה ושת', זה מורה על שייכותו לדרגת לעתיד לבוא דוקא, ולא על שייכותו לדרגת גן-עדן?

ולכאורה יש לומר הביאור בזה, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר המהר"ש (סה"מ תרל"ה ח"ב ע' תמ), וזלה"ק: "לעתיד לבוא גם הגשמיות יקבלו חיות כמו הרוחניות, והיינו כי גוף האדם לא יצטרך לאכילה ושת', כי אם יהי' ניזון מרוחניות כמו הנשמה שהיא חלק אלקה ממעל. והוא מפני כי לעתיד לבוא יזדכך העולם, שגם הגשמיות יזדכך לקבל חיותם מן הרוחניות, ועד"ז הוא יום הכיפורים שאין בו לא אכילה ושת' ולא שאר דברים, על דרך דוגמת עולם הבא".

והיינו דהחידוש דיום הכיפורים שאין בו אכילה ושת', הוא - שלמרות שישנו גוף גשמי שצריך לקבל חיות מהגשמיות, בכ"ז ביום הכיפורים הוא מקבל חיות כביכול מרוחניות; וזהו בדוגמת החידוש דלעתיד לבוא, שהגוף הגשמי והבשרי יהי' ניזון ומקבל חיותו מרוחניות.

ועפ"ז אולי יש לבאר גם במאמר ד"ה "יחיינו מיומיים" הנ"ל, דבגן עדן שאין בו אכילה ושת' זהו רק מכיון שאין שם גופים גשמיים, וא"כ אין לזה שייכות להנ"ל, והחידוש לעתיד לבוא הוא (כנ"ל) שיש גוף גשמי הניזון מרוחניות.

ועוד יש לומר: דמלשון כ"ק אדמו"ר הרש"ב: "בדוגמא דלעתיד שלא יקבלו חיותם מאכו"ש, כי אם 'ונחי' לפניו' שיהיו חיים בבחינת החיות העצמי דאין סוף", נראה שעיקר החידוש (לעת"ל וביוה"כ) הוא שאז יקבלו את החיות מעצמותו ומהותו של הקב"ה; משא"כ בג"ע אף שאין אכילה ושת' - אך את החיות מקבלים רק מדרגת סוכ"ע (כמ"ש בגוף המאמר).

תורתו של משיח

מדוע אברהם לא חיפש בעצמו שידוך ליצחק

הת' מנחם מענדל שי' בן שמואל
תלמיד בישיבה

א

בפרשת חיי שרה מסופר אודות שליחותו של אליעזר למצוא שידוך ליצחק, שאברהם נתן לאליעזר את "כל אשר לו" (בפועל ממש, או עכ"פ בשטר מתנה, ראה במפרשים שם), עבור הצלחת השליחות, "כדי שיקפצו לשלוח לו בתם".

וב'דבר מלכות' לפרשת חיי שרה שואל כ"ק אד"ש מה"מ איך ייתכן שאברהם נתן את כל אשר לו בכדי לזרז את שידוכו של יצחק, והרי אפילו בנוגע למצות צדקה הדין הוא¹ שאסור לאדם לתת יותר מחומש מנכסיו, על מנת שלא יזדקק לבריות. ואיך נתן אברהם את כל אשר לו ליצחק - היפך הדין שאסור לבזבז יותר מחומש?

ומסביר הרבי באריכות הביאור, שמחמת שהיו אלו הנישואין הראשונים של עם ישראל, שזהו - עם ישראל - כל ענינו של אברהם אבינו, הרי שכל מציאותו של אברהם היתה מונחת בשליחות זו, ולכן נתן את נכסיו והשקיע את כל כולו למטרה זו.

¹ רמב"ם סוף הל' ערכין וחרמין.

ולפי זה יש להבין, מדוע אברהם לא יצא בעצמו למצוא שידוך לבנו יצחק. הרי אם זו כל מציאותו וכל ענינו, מדוע הוא מסתפק בשליחת שליח, ואינו יוצא בעצמו לפעול ענין זה?²

ב

ויש לבאר זה³ על פי המבואר בלקו"ש (חלק טו, שיחה א' לפרשת ויגש) שם מקשה כ"ק אד"ש מה"מ, מדוע כאשר התוודע יוסף אל אחיו לא הלך בעצמו אל אביו יעקב, ורק שלח את אחיו להודיעו שהוא חי - הרי לכאורה ה' צריך לעזוב את כל אשר לו וללכת אל אביו, שהרי מלבד זאת שעל ידי כן ה' מקיים מצות כיבוד הורים בגופו ממש, הרי עי"ז ה' מגיע יותר מהר לאביו, ולא ה' צריך לחכות שילכו עד ארץ ישראל ויחזרו עם יעקב?

ובפרט שאם ה' רואה יעקב את יוסף בנו, לא ה' לו ספק בכך שבנו חי, משא"כ כאשר רק שלח אליו סימנים.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שזה ששלח את אחיו, ולא הלך בעצמו, הוא כפי שהסביר יוסף לאחיו קודם לכן ש"וישלחני אלקים לפניכם", היינו שיש לו שליחות מיוחדת במקום זה, ואינו יכול לעזוב מקום שליחותו.

ועד"ז אפשר לומר בנידון דידן, דזה שאברהם לא הלך בעצמו למצוא שידוך הוא כיון שהשליחות שלו היתה במקום בו ה' נמצא, וכידוע⁴ שהצדיקים 'רואים' באיזה מקום הברורים שלהם.

ויומתק על פי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ⁵ על כך ש"אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים", שגירות זו היתה באופן שלא שינה את מציאותם, ולכן לאחר שאברהם 'עזב' אותם, חזרו לגיותם.

ולפי זה מובן עוד יותר זה שאברהם לא הלך בעצמו למצוא שידוך ליצחק, שהרי אם ה' עוזב את מקומו היו כל הגרים שגייר חוזרים לסורם, ולכן לא יכול ה' לעזוב את מקום שליחותו, וה' צריך לשלוח את אליעזר להביא אישה ליצחק.

⁽²⁾ אף שכידוע 'שלוחו של אדם כמותו' - אך הרי ידוע הכלל 'מצוה בו יותר מבשלוחו', ובמיוחד מצד חביבות הענין וכו'.

⁽³⁾ הערת המערכת: אמנם לפי הביאור (בפנימיות הענינים) בהמשך השיחה בחשיבות תפקיד ה'שליח' בענין זה, (שהוא מציאות בפני עצמו ומצד שני בטל לחלוטין, שזה נחוץ בכדי שיה' חיבור רוחניות וגשמיות), מובן שנצרכת דוקא שליחות אליעזר. אך לפי פשטות הענינים יש מקום לבאר הענין.

⁽⁴⁾ היום יום, ב חשון.

⁽⁵⁾ לקוטי שיחות חלק יו"ד, ע' 89, הערה 14.

האם זמן חנוכה הי' כשעת השמד

הת' לוי יצחק שי' דינרי
תות"ל המרכזית 770, בית משיח

א

בלקוטי שיחות חלק ל"ה (ע' 173) מביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאוד מפניהם ולחצום לחץ גדול".

ומבאר, וזלה"ק: "והנה מפשטות לשונו נראה שדינו של מצב ימי חנוכה הוא כשעת גזירה - שכתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה⁶. . "אבל בשעת השמד, והוא שעומד מלך רשע כנבוכדנאצר וחבריו ויגזור שמד על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות - יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות". ולפי זה נמצא שאז היו ישראל חייבים למסור נפשם".

אמנם בהנחה ה'בלתי מוגה' של שיחה זו - ש"פ מקץ תשכ"ד, הקשה כ"ק אד"ש מה"מ בדיוק להיפך (שיחו"ק תשכ"ד ע' 128, בתרגום חפשי): "שכיון שגזירות היונים לא היתה על ג' עבירות שעליהן נאמר 'יהרג ואל יעבור'. . ולדעת הרמב"ם בכל מקום שנאמר יעבור ואל יהרג מחוייבים שלא למסור הנפש, א"כ כיצד 'כוהניך הקדושים' מסרו את נפשם"?

והנה ה"חוזרים" כתבו לכ"ק אד"ש מה"מ שלא הבינו הקושיא: שהרי לכאורה הזמן של חנוכה ש'בטלו דתם' הי' "כשעת השמד", שאז פוסק הרמב"ם בפירוש ש'יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות", ומהי א"כ הקושיא כיצד מסרו נפשם?

ובמענה לשאלתם כתב בכתי"ק (מובא בשיחו"ק שם בסוגריים מרובעות): "מלשון הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) משמע דהכוונה היתה ללחוץ כו' ולכן בטלו וכו', אבל לא כוונת העברה על האמונה [ועיין בהל' יסוה"ת שם: "ויגזור גזירה. . לבטל דתם". אבל בהל' חנוכה שם: "גזרו גזירות. . ובטלו דתם" - ב' ענינים נפרדים]".

⁶ פ"ה ה"ג.

והיינו ש'שעת השמד' היא רק במצב שהגויים רוצים להעביר את היהודים על אמונתם, שע"כ מגדיר זאת הרמב"ם שהם יגזרו גזירה במטרה 'לבטל דתם'. אמנם בחנוכה כוונתם היתה רק ללחוץ את ישראל אלא שדרך אגב בטלו דתם, וכלשון הרמב"ם "ובטלו דתם" - ועל כן אין זמן זה נחשב ל'שעת השמד'⁷.

אמנם בלקו"ש הנ"ל (שיצא-לאור לאחר המענה הנ"ל) כותב שזמן חנוכה כן הי' כ'שעת השמד'⁸. ואולי י"ל שכוונתו הק' בענין היא שזמן חנוכה הוא לא כ'שעת השמד' (כבמענה), אלא ש'אם-תימצי-לומר' הרי זה כ'שעת השמד' (כבלקו"ש). וא"כ נמצא שישנם אכן שני אפשרויות להגדיר את המצב של זמן חנוכה - כשעת השמד או שלא כשעת השמד.

ב

והנה איתא בגמ' מסכת כתובות (ג, ב): "בתולה נשאת ליום הרביעי . . ומסכנה ואילך נהגו העם לכונוס בשלישי . . מאי סכנה . . דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה . . האי סכנה אונס הוא? משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה. ולדרוש להו דאונס שרי? וכו'".

והיינו שהי' זמן של 'סכנה' בעם ישראל, שההגמון הי' מסתובב בעיירות ביום רביעי ובועל את כל הבתולות העומדות להיתחתן - וע"כ התיירו חכמים להקדים את זמן החתונה ליום שלישי, מכיון שהיו נשים שנהרגו בשביל לא להיבעל להגמון. ומקשה הגמ', שאולי רק נאמר לנשים אלו שבמצב של 'אונס' מותר לאשת איש להיבעל להגמון, ומדוע נתיר להקדים את זמן החתונה.

ומקשה הרמב"ן בחידושו: "והא דינא הוא ד'תהרג ואל תעבור', דהא פרהסיא הוא ושעת השמד היא". כלומר מדוע חשבה הגמ' להתיר לנשים להיבעל להגמון, והרי מכיון שמדובר ב'שעת השמד' ובהפרסא - הרי הדין הוא ש'תהרג ואל תעבור' גם במצוה זו?

ומתריך: "ואיכא למימר להנאת עצמן היא, ואפילו בשעת השמד נמי 'תעבור ואל תהרג'. דהא ודאי הנאת עצמן הוא, דמודלא גזרי תיהרג וגזרי תבעל - אלמא אינהו גופייהו להנאת עצמן". כלומר שמכיון שרצונם הי' רק 'להנאת עצמם' ולא להרוג את

⁽⁷⁾ והן בשיחה זו והן בלקו"ש הנ"ל (שגם שם מקשה כיצד הותר להם בשביל כך לצאת למלחמה), מתריך זאת ע"פ ההלכה ברמב"ם ש'אדם גדול וחסיד ירא שמים' צריך למסור נפשו בכל זמן ובכל אופן. עיי"ש.

⁽⁸⁾ וכפי שמביא שם - שנוסף על הגזירות של מילה שבת וחודש, אמרו להם "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלוקי ישראל". וראה עוד בלקו"ש ח"י ע' 144, וח"ה ע' 452 - שמטרתם היתה לגזור על הדת, וכתוצאה מזה לחצום לחץ גדול.

ישראל (כדמוכח מזה שרק רצו לבעול), הרי אפילו ב'שעת השמד' יהי' הדין - שתיבעל ותעבור על המצוה 'ואל תהרג'.

ומביא הרמב"ן את דברי הראב"ד שאמר: "כל בשעת השמד, אפילו להנאת עצמן - תהרג ואל תעבור. ואפשר שכל בשעת השמד אפילו להנאת עצמן אסור - כדי שלא יהיו המצות בזויות בעיניהם וקלות לבטלם, מאחר שהם גוזרים שמד לבטל מצוותינו. אבל כאן כיון שכל עיקרה לא גזרו אלא להנאת עצמן - אינו שמד".

והיינו שהראב"ד סובר שב'שעת השמד' אפילו אם גזירתם היא רק להנאת עצמם, הדין הוא 'תהרג ואל תעבור' (כדי שלא יהיו המצוות בזויות). ומה שכתבה הגמ' אצלנו שבעיקרון מותר להיבעל להגמון, זהו מכיון שאין זה 'שעת השמד' - מאחר שהגזירה היתה רק בשביל הנאת עצמם [ומסיים הרמב"ן "וזה אינו נכון"].

ולכאורה ממבט ראשון נראה שזוהי מחלוקת במציאות - הרמב"ן סובר שהי' זה שעת השמד (וההיתר הוא כיון שזה 'להנאת עצמן'), והראב"ד סובר שלא הי' זה שעת השמד. והרי ידוע הכלל שלא תיתכן מחלוקת במציאות⁹, וע"כ יש לבאר זאת באופן שלא יחלוקו.

ג

והנה הרמב"ם הנ"ל בתחילת הלכות חנוכה כתב: "ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם". וכתב ע"כ ה'מעשה רקח': "בנוסח אחר כתוב 'ובבנותיהם' ואין שם 'בנותיהם', והכי מיסתברא". והיינו שמסתבר יותר לומר שפשטו ידם 'בבנותיהם' ולא 'בבנותיהם'.

אך בלקוטי שיחות חלק כ' (ע' 439, הע' 29) ציין כ"ק אד"ש מה"מ: "דגזירה עבידא דבטלה כתובות (ג, ב). ויש לומר דמדבר שם בגזירת פשטו בבנותיהם שברמב"ם. וראה מגלת תענית פ"ו".

והיינו שדברי הגמ' במסכת כתובות הנ"ל על הזמן שהי' סכנה לבתולות בבעילת ההגמון - יש לומר שהי' זה בזמן הגזירות של חנוכה, וא"כ שפיר גורסים 'בבנותיהם'. וכפי שמציין למגילת תענית פ"ו: "מלכי יון מושבין קסטריאות בעיירות להיות מענין את הכלות".

וכן לכאורה יש להוכיח מדברי הגמ' במסכת שבת (כג, א): "אמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס". ופירש רש"י: "היו באותו הנס: שגזרו יונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה כו'".

⁹ שדי חמד כללים מע' המ"ם כלל קסד. מובא רבות בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ.

ועפ"ז יש לבאר את מחלוקת הרמב"ן והראב"ד כאן - ע"פ שני אופני הביאור בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ:

הרמב"ן סובר כהביאור בלקו"ש חל"ה - שעל זמן גזירת היונים בחנוכה חל הכלל של 'שעת השמד' שמחויבים למסור הנפש על כל מצוה, וע"כ מבאר שמכיון שהי' זה רק 'להנאת עצמם' הותר לנשים להיבעל באונס.

אמנם הראב"ד סובר כפי הביאור במענה כ"ק אד"ש מה"מ בתשכ"ד - שמכיון שעיקר הגזירה בחנוכה לא היתה להעבירם מאמונתם אלא רק ללחוץ אותם, הרי כלשונו: "כאן כיון שכל עיקרה לא גזרו אלא להנאת עצמן - אינו שמד", וע"כ הי' מותר לנשים להיבעל באונס. וק"ל.

וא"כ נמצא: ששני ביאורי כ"ק אד"ש מה"מ האם זמן חנוכה הוא בגדר 'שעת השמד' - הם תלויות במחלוקת הראשונים (הרמב"ן והראב"ד).

הערת כ"ק אד"ש מה"מ בחזקת צפת בעיר מקלט

הת' ברוך שלום שי' וייסגלס
תלמיד בישיבה

א

בהוספות ללקוטי שיחות חלק י"ז¹⁰ ישנו ליקוט במעלת העיר צפת, ומביא כ"ק אד"ש מה"מ שם כחלק ממעלותי' של העיר צפת, את מעלתה בתור עיר מקלט. וזלה"ק:

"וכמ"ש בספר חסד לאברהם . . ומביא שם . . צפת (במספר קטן) הוא "כמנין (שם) אהי"ה" שקשור עם ספירת הכתר, וזה מרמז - "שמתנהגים עם הדר בו בי"ג מדות (של רחמים גמורים) ממדת הכתר, ולפיכך היא אחד מערי מקלט המציל נפשות" - שזה "מקלט" מהענינים הבלתי רצויים". עכלה"ק.

ובלשונו של החסד לאברהם¹¹: "והנה צפת במ"ק עולה כ"א כחשבון שם אהי"ה, לרמזו שמתנהגים עם הדר בה בי"ג מדות של רחמים גמורים משם הכתר, ולפיכך היא א' מערי מקלט המציל נפשות".

¹⁰ ע' 517. להלן בתרגום חפשי מאדיש. ההדגשות במקור.

¹¹ חסד לאברהם מהדורה חדשה ע' 135.

ומסתיימת לשון ה'חסד לאברהם', ובפרט מהדגשת המילים "ערי מקלט" בדברי כ"ק אד"ש מה"מ, משמע בפשטות שצפת היא עיר המקלט הגלילית.

וכן כתב בספר אמרי פנחס (ע' תע) וז"ל: "והוא ז"ל (הרה"צ ר' רפאל מבערשאד) שמע, שצפת תובב"א היא 'קדש' הנזכרת בערי המקלט דספר יהושע". כלומר עי"ק צפת היא לא אחרת מהעיר קדש, שהיא אחת מערי המקלט שהפריש יהושע!

ובאמת אין אחר דברי המלך כלום, אם לא שהשאייר פתח בכותבו שם בהערה (הערה 39): "ולהעיר שצפת הוא עיר מוקפת חומה".

לכאורה בהשקפה ראשונה הערה זו נראית כמוסיפה הוכחה לכך שצפת היא עיר מקלט, כיון שהפרשת ערי המקלט היתה בימי יהושע, ובדרך כלל משמע ש"מוקפת חומה" היינו "מוקפת חומה מימות יהושע בן נון", ומזה יוצא שצפת היתה קיימת בימי יהושע, ואפשר לומר שהפרישה כעיר מקלט.

ונראה שלא היא, אלא שבהערה זו מקשה הרבי על קביעה זו שצפת הינה עיר מקלט. וכדלקמן.

ב

ובהקדים דין מדיני ערי מקלט:

איתא בגמ' (מכות י, א): "וקדש עיר מקלט הוא? והכתיב¹² 'וערי מבצר, הצדים צר וחמת רקת וכנרת [וגו'] וקדש ואדרעי ועין חצור'. ותניא: ערים הללו (ערי מקלט. רש"י) אין עושין אותן לא טירין קטנים (לפי שאין מזונות מצויין שם. רש"י) ולא כרכים גדולים (שהכל נקבצים שם תמיד ויהא רגל גואל הדם מצוי' שם ויארוב לו. רש"י) אלא עיירות בינוניות".

היינו שהגמ' מקשה, איך יתכן שקדש הינה עיר מקלט, והרי בין ערי המבצר שנפלו בחלקו של נפתלי נמנית העיר קדש, והרי אמרו שאין עושים את ערי המקלט ערים גדולות. [ומסיקה שם הגמ' שישנם 2 ערים בשם קדש: אחת עיר מבצר, ואחת עיר מקלט].

וכמו כן מצינו בערכין (לג, ב): "בתי ערי חומה ללויים מי אית להו, והתניא: "ערים הללו אין עושין אותן לא כפרים קטנים ולא כרכים גדולים, אלא עיירות בינוניות".

ומפרש שם רש"י: "ערים הללו - הניתנים ללויים. אין עושין . . אלא עיירות בינוניות - בלא חומה".

⁽¹²⁾ יהושע יט, לה-לח.

היינו, שמפרש רש"י שמה שהגמ' כותבת שערי המקלט וערי הלויים צריכים להיות ערים בינוניות, היינו - ערים בלא חומה.

ומכל זה יוצא, שבכך שכ"ק אד"ש מה"מ ציין בהערה הנ"ל: "ולמעיר שצפת הוא עיר מוקפת חומה", אין כוונתו להוסיף הוכחה לכך שצפת הינה עיר מקלט, אלא להיפך לגמרי: זוהי תמיהה בעצם הקביעה שצפת הינה עיר מקלט, שהרי ערי מקלט אינם יכולות להיות מוקפות חומה!

ג

ויש להוסיף ולתמוה על כך שצפת הינה עיר המקלט קדש, כפי שהביא בספר אמרי פנחס הנ"ל. דהרי נצטוינו בהפרשת ערי מקלט "ושלשת את גבול ארצך"¹³, ומסבירה הגמ'¹⁴: "ושלשת - שיהו משולשין, שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם, ומחברון לשכם כמשכם לקדש, ומשכם לקדש כמקדש לצפון"

היינו, שהמרחק בין גבול דרום לעיר חברון (עיר המקלט הדרומית), ובין חברון לשכם, ובין שכם לקדש (עיר המקלט הצפונית), ובין קדש לגבול צפון, צריך להיות זהה.

ומכיון שאנו יודעים את מיקומם של שכם וחברון, הנה כשמודדים את המרחק בין חברון לשכם בקו אווירי¹⁵ הוא יוצא כ 80 ק"מ בקירוב.

ולכאורה, אם נאמר שצפת הינה עיר המקלט הצפונית קדש, צריך ה' המרחק בינה לבין שכם להיות 80 ק"מ. ובפועל המרחק האווירי בין שכם לצפת הינו 88.5 ק"מ¹⁶.

ומכך נראה שצפת אינה עיר המקלט קדש, שצריכה להיות מרוחקת 80 ק"מ בלבד משכם, אך אפשר לומר שהיא אחת מערי הלויים, שיש להם דין ערי מקלט (כנ"ל).

ד

אך קצת קשה לומר שצפת הינה אחת מערי הלויים, כי דין זה שערי מקלט אינם יכולים להיות מוקפות, קיים (כנ"ל) גם בערי הלויים.

⁽¹³⁾ דברים יט, ג.

⁽¹⁴⁾ מכות שם.

⁽¹⁵⁾ ע"ד מ"ש הרמב"ם בענין מדידה לתחום שבת (הל' שבת פכ"ח הי"א - ה"ז). ואף דיש מפרשים שהכונה היא למרחק בהליכה בפועל, כן הוא לפי הפשט (לביאור בארוכה ראה שערי ישיבה חז"י ש"ל אי"ה השנה).

⁽¹⁶⁾ כ 6 - 8 ק"מ מזרחה ו 3 צפונה, ובקו ישר למעלה מ 8.5 ק"מ.

אמנם ה' אפשר לומר שצפת הינה מערי הלויים, אך כפי שכותב רש"י¹⁷: "שהוקף ולבסוף ישב - לא משכחת בהו בלויים כדקאמרת. אבל ישב ולבסוף הוקף משכחת בהו שלאחר שניתנו להם בימי יהושע היקיפיהם", היינו שהלויים רשאים להקיף את עריהם חומה. ואפשר לומר שצפת הינה עיר מערי הלויים, ולאחר מכן הקיפיה.

אך גם זאת קשה לומר, שהרי צפת היא (ספק) עיר מקלט לענין קריאת המגילה¹⁸, ולענין קריאת המגילה, עיר ש"התיישרה ולבסוף הוקפה" (שנבנתה החומה סביב העיר אחר שנבנתה) אינה נחשבת לעיר מוקפת חומה. ואם נאמר שצפת הוקפה אחר שנתיישרה, אינו מובן מדוע נוהגים בצפת לקרוא מגילה יומיים מספק.

אמנם בספר "מנהגי החסידים בעי"ק צפת"¹⁹ מביא שישנם 2 טעמים לכך שצפת הינה ספק מוקפת חומה לענין קריאת המגילה:

טעם הא': כיון שהיא עיר עתיקה מימות הכנענים, ויתכן שהיתה מוקפת אז חומה.

אך מקשה על כך כנ"ל, שצפת הינה עיר מקלט ואינה יכולה להיות מוקפת חומה, ולכן מביא הטעם הב': כיון שצפת הינה נראית לעיר מוקפת חומה, כגון טברי' או גוש חלב.

אך מלשון כ"ק אד"ש מה"מ "ולהעיר שצפת הוא עיר מוקפת חומה" משמע שלא רק שצפת רואה ערים מוקפות חומה אחרות, אלא שהיא עצמה מוקפת חומה.

ומכל זה משמע שהערה זו של כ"ק אד"ש מה"מ ("ולהעיר שצפת הוא עיר מוקפת חומה"), כוונתה להקשות על כך שצפת היא עיר מקלט, ולא לחזק סברא זו.

טענת קורח מצד גדר קהל שבישראל

הת' שלום שי' טל

תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות ח"ד בשיחה לפ' קרח מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שטענת קרח בפסוק 'רב לכם כי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'" - באה בהמשך לסיפור המרגלים בפרשת שלח, שהם לא רצו להיכנס לארץ ולהתעסק בגשמיות וכו', וטענות היתה שלא ידעו ש'המעשה הוא העיקר'.

⁽¹⁷⁾ ערכין שם.

⁽¹⁸⁾ כפי שמביא בתיקון יששכר: "ועיר שהיא ספק... קורין בשני הימים... וכן אנו נוהגין בצפת שבגליל העליון".

⁽¹⁹⁾ סי' יד.

ולכן טען קרח: דמכיון שמוכח מסיפור המרגלים שהמעשה הוא העיקר, ומצד מעשה המצוות כל עם ישראל שווים ללא חילוקי דרגות, א"כ "מדוע תתנשאו על קהל ה'?" וע"ז ענה לו משה - שאמנם העיקר הוא המעשה, אבל בשביל שהמעשה יהי' מואר צריכים כוונה. ומצד זה יש חילוקי דרגות בין כלל ישראל למשה ואהרן.

והנה ע"פ זה אולי אפשר לדייק, ממה שנאמר בפסוק על קרח ועדתו (במדבר טז, ג): "ויקהלו על משה ואהרן וגו'", ולא ויאספו וכדומה - שבזה מרומז תוכן טענת קרח. דהנה, בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת ויקהל (ס"ט) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באריכות, שישנו חילוק בין קהל לבין אסיפה, וזלה"ק:

"המלה 'קהל' מציינת את הכלל כמציאות חדשה - קהל, ולא כצירוף של פרטים שונים. זהו היתרון ב'ויקהל' לעומת 'ויאסוף': המשמעות של 'ויאסוף' היא, אסיפת מספר אנשים למקום אחד או למטרה אחת, אך לאחר האסיפה ייתכן שכל אחד מהנאספים נשאר כמציאות נפרדת. לעומת זאת, המשמעות של 'ויקהל' היא הפיכתם ל'קהל': כל הנכלל ב'קהל' מתבטל מיחודיותו הפרטית ונעשה חלק מן הקהל".

כלומר, שכאשר מספר אנשים מתקהלים יחד, הופכים הם למציאות אחת - "קהל", ומצד מציאות זו כולם שווים ואין חשיבות למעלות הפרטיות של כל אחד.

ועפ"ז טענת קרח ועדתו למשה רבינו, הוא: דמכיון שלכל ישראל יש גדר של "קהל"²⁰ שמצדו הם מציאות אחת, א"כ לכאורה אין מקום לחילוקי מדרגות (שבהם מודגש מציאות הפרט) בעם ישראל, וע"ז באה הטענה "מדוע תתנשאו על קהל ה'".

ועפ"ז יובן מדוע נכתב בפסוק הלשון "ויקהלו" דוקא, כי בזה מרמז שטענתו היא מצד גדר "קהל" שבעם ישראל. שזהו ע"ד ביאור כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל - שיש צד שווה בכל עם ישראל מצד המעשה, ומצדו לא שייך חילוקי דרגות.

אך עפ"ז מתעוררת השאלה: דמכיון שכל ישראל הם חלק ממציאות אחת כללית של "קהל", הי' צריך להיות שכל עם ישראל יהיו שווים בדרגתם (וכטענת קרח)?

וי"ל בזה, שמשה בתשובתו לקרח על טענתו בא לומר לו - שאף שישנו צד השווה בעבודת ה' של כל ישראל, שהוא מעשה המצוות, ובו אין חילוקי דרגות. אך אין זה מבטל את דרגתו הפרטית של כל יהודי, בכוונת המצוות והשגותיו הרוחניות, שבהם כל יהודי הוא בדרגה שונה.

וכפי שמצאנו בלקו"ש חל"ג שיחה א' לפר' קרח (ס"ה), בגדר דקרבן ציבור - שהוא ע"ד המבואר בקהל: "אף שצריכים למוסרו לציבור יפה יפה, כדי שתהא נעשית מציאות

⁽²⁰⁾ לכאורה כל גדר זה נעשה ע"י משה רבינו דווקא (כפי שמסביר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הנ"ל) שזה מורה על חשיבותו, ובפרט שאולי יש לומר שלא נכלל בעצמו כחלק מהקהל שהקהל.

חדשה דמיון ציבור וחלות דקרבן ציבור, ולא השתתפות של כמה יחידים - מ"מ כיון שהמציאות של "צבור" וקופת הצבור נוצרה ע"י נתינת מחצית השקל לכל יחיד, א"א שתבטל ותעקר לגמרי שייכות היחיד להקרבן".

וכלשון אדמו"ר הזקן באגה"ק²¹: "גם לאחר שנתעלה למעלה למעלה", מ"מ "אינו נעקר לגמרי מכל וכל ממקומו ומדרגתו הראשונה".

גדר שמירת הלויים בבית המקדש

הת' דוד שי' מיכאלשוילי
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי שיחות חלק י"ג (שיחה ב' לפרשת קרח) מביא כ"ק אד"ש מה"מ חקירה בנוגע למצוות שמירת המקדש, שאפשר להסביר את חיובה בשני אופנים: (א) שזוהי חובת ה'חפצא', שהמקדש צריך להיות שמור, רק שחיוב השמירה הוטל על הכהנים והלויים. (ב) שזוהי חובת 'גברא' על הכהנים והלויים, ותוכן החיוב הוא לשמור על המקדש.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שענין זה תלוי בטעמי מצות השמירה, שאם מצוות השמירה היא מטעם כבוד, כדעת הרמב"ם ובלשונו: "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", הרי שזה חלק מדין המקדש עצמו - חובת ה'חפצא'.

אך אם שמירת המקדש הוא על מנת שלא יכנס זר וטמא למקדש, או שמירה על הכלים וכיו"ב, הרי זה פרט בחיובי הכהנים - חובת ה'גברא', וכמקור לצד זה מציין בהערה (20) לפרש"י בפרשת במדבר ובפרשת קרח.

והיינו שלדעת הרמב"ם חיוב שמירת המקדש הוא חובת ה'חפצא', אלא שחיוב זה מוטל על הכהנים והלויים. ולדעת רש"י חיוב שמירת המקדש הוא חובת ה'גברא', ותוכן החיוב הוא לשמור על המקדש.

ואולי אפשר לדייק את שיטת הרמב"ם גם מלשונו בהלכות 'כלי המקדש והעובדים בו':

⁽²¹⁾ בביאור לסימן ז"ך (קמז, א).

דבהלכה א' כותב: "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש . . ומצות עשה להיות הלויים פנויין ומוכנין לעבודת המקדש". ורק בהלכה ב' כותב: "עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש".

ואולי יש לומר בדרך אפשר, שבהלכה א' כותב את חיובי ה'גברא' שעל הלויים, שחיובם להיות "פנויין ומוכנין לעבודת המקדש", ובהלכה ב' כותב מהו ה'חפצא' של עבודתם - "עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש".

ב

אך צריך עיון קצת בדעת הרמב"ם.

ובהקדים, דבלקו"ש חי"ג לפרשת במדבר (שיחה ב) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ דלשיטת רש"י בפשוטו של מקרא ישנם ב' סוגי עבודות ללויים והם: א) עבודה באופן חיובי - שירה ועבודות במשכן עצמו כגון פתיחת שערים. ב) עבודה באופן שלילי - לשמור שלא יכנסו זרים למקדש (יחד עם הכהנים).

וההכרח לכך הוא: דכאשר התורה מצווה את הלויים בעבודה בביהמ"ק, היא מצווה על כך בשני פסוקים סמוכים, ובשינוי לשון כמעט בודד ביניהם: דבפסוק הא' כתוב: "ומשמרתו", ובפסוק הבא מיד לאחריו: "משמרת כלי אוהל מועד". ומכפל זה לומד שמדובר בשני סוגי עבודות הנ"ל, עיי"ש ס"ב וס"ג בשיחה.

ומבואר כאן, שפירושו של רש"י ששמירת המקדש ענינה לשמור שלא יכנסו זרים למקדש וכו' (שמכך מובן (כנ"ל) שזוהי חובת ה'גברא'), היא מכפילות הפסוקים הנ"ל. ויש לעיין בדעת הרמב"ם, כיצד מבאר את ענין כפילות הפסוקים הנ"ל, שהרי סובר ששמירת המקדש היא חובת ה'חפצא'.

והנה בספורנו שם נעמד לפרש שינוי נוסף בין ב' הפסוקים, דבפסוק הראשון כתוב "משמרת כל העדה", ובפסוק השני כתוב "משמרת בני ישראל".

ומפרש שפסוק הא' קאי על העבודות במשכן עצמו, וזה שנאמר "משמרת . . העדה" הוא כי לולא עוון העגל היו עבודות אלו ראויות לסנהדרין - עדה. ואילו הפסוק השני עוסק לשיטתו בתפקידי הלויים בנשיאת המשכן ובשירה, ש"זה הי' ראוי לכל ישראל".

שלפי פירוש זה, כפל הפסוקים אמנם מורה על שני סוגי עבודות (כפירוש רש"י), אך ההבדל ביניהם אינו האם הפעולה חיובית או שלילית - אלא למי היו ראויים החיובים קודם שנמסרו ללויים. ומכאן אין הכרח ששמירת המקדש היא חובת ה'גברא'.

(ורש"י אינו מפרש פירוש זה, כיון שבדרך הפשט אין לומר הסבר זה מכמה סיבות, כפי שמסביר זאת כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 11 בשיחה, עיי"ש).

ואולי יש לומר בדרך אפשר, שהרמב"ם לומד פסוקים הנ"ל כפירוש הספורנו (והמלבי"ם ועוד), על אף שאין פירושם לגמרי על דרך הפשט.

קריאת קורבנות הנשיאים בחנוכה

הת' חיים אליעזר שי' מרטון
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "ביום השמיני נשיא" (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קט), מביא כ"ק אד"ש מה"מ את טעם קריאת פרשת קורבנות הנשיאים בחנוכה דוקא, ומבאר שהטעם לכך הוא "לפי שבחנוכה חנכו את המזבח דוגמת חנוכת המזבח (בפעם הראשונה) על ידי קורבנות הנשיאים".

ועל פי זה מבאר מעלתו של יום השמיני (והאחרון) של חנוכה, 'זאת חנוכה', על דרך שבחנוכת המשכן היו שבעת ימי מילואים ויום השמיני חלוק מהם בקרבנותיו ובשאר עניניו, כך בחנוכה - יש את שבעת הימים הראשונים, ויום השמיני חלוק מהם.

וכדוגמא למעלתו של היום השמיני של חנוכה על פני שאר הימים, מביא כ"ק אד"ש מה"מ בסוגריים: "ויש לומר שזהו גם מה שהקריאה בתורה ביום השמיני דחנוכה היא הרבה יותר משבעת הימים שלפניו, דבשבעת ימים הראשונים קוראין בכל יום רק שני נשיאים, וביום השמיני דחנוכה קוראין חמשה נשיאים וגם זאת חנוכת המזבח... דההוספה בקריאת התורה מורה על מעלת היום".

ומעיר על כך הרבי (הערה 6): "וביום הראשון קוראין מ'ויהי ביום כלות משה' עד סיום נשיא הראשון. וביום השבת קוראין לאחר פרשת השבוע רק נשיא אחד".

וקשה, שהרי בחנוכה יש יום נוסף בו קריאת התורה שונה משאר הימים, היום דראש חודש שבו קוראים פרשת ראש חודש ובסיומה נשיא אחד. מדוע כ"ק אד"ש מה"מ מתעלם מכך, ומונה רק שני ימים שבהם קריאת התורה שונה מהרגיל?

ויש לומר שהכוונה בכך ש"הוספה בקריאת התורה מורה על מעלת היום", אין הכוונה להוספה בכמות קריאת התורה, שקוראים יותר פסוקים, אלא להוספה בתוכן הקריאה:

תוכן הענין של קריאת התורה בחנוכה הוא (כנ"ל): להזכיר את חנוכת המזבח, שהוא על דרך חנוכת המזבח בפעם הראשונה - שאז חנכו את המזבח ע"י קרבנות, שזהו מטרתו וענינו של המזבח.

ולפי זה: בשבת וביום ראשון של חנוכה, אין ההוספה בקריאת התורה נוגעת לענינו של חנוכה, שהרי ההוספה אינה עוסקת בקרבנות. ולכן מציין אליהם הרבי בהערה, שבימים אלו קוראים פחות עניני קרבנות מבשאר הימים. (נשיא אחד ולא שני נשיאים).

מה שאין כן בראש חודש, שהשינוי בקריאת התורה עוסק גם הוא בקרבנות (קרבן תמיד, שבת וראש חודש), אין זה פחות עניני קרבנות משאר הימים, ולכן כ"ק אד"ש מה"מ אינו מצינו בהערה הנ"ל.

וכ"ז לעניות דעתי ובדרך אפשר.

בשעה שעלה משה למרום – קודם מתן תורה

הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' מרנץ
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (שבת פח, ב): "אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפנינו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? מה אנוש כי תזכרנו, וכן אדם כי תפקדנו, ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים!".

ויש לעיין בדברי ריב"ל "בשעה שעלה משה למרום" - באיזו עלי' מדובר, שהרי משה עלה להר מספר פעמים לפני מתן תורה כדאיתא בגמ' שם: "בשני עלה וירד, בשלישי עלה וירד וכו'".

והנה, באבות דר' נתן כתב²² וז"ל: "בשעה שעלה משה למרום לקבל את הלוחות - שהן כתובות ומונחות מששת ימי בראשית. באותה שעה היו מלאכי השרת קושרין קטיגור על משה, והיו אומרים: רבש"ע, מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו . . . וכבוד והדר תעטרהו וכו'".

דמדבריו מפורש שסיפור טענת המלאכים הי' "בשעה שעלה . . . לקבל את הלוחות", שהציווי על זה הוא מהפסוק²³ "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה . . . ואתנה לך את לוחות האבן" - ומוכן ופשוט (וכמו שפירש רש"י שם) שזה הי' לאחר מתן תורה.

וכן משמע ממימרא נוספת בגמ' שם בשם ריב"ל בנוגע למתן תורה שבה פותח בלשון 'בשעה שעלה משה למרום' - "בשעה שעלה משה למרום, אמר להן לישראל - לסוף ארבעים יום בתחילת שש אני בא".

⁽²²⁾ פרק ב אות ג.

⁽²³⁾ שמות כד, יב.

ז"א ששעה זו היא העלי' שאחרי מתן תורה כשבא לקבל את הלוחות - שהרי 'לסוף ארבעים יום אני בא' הוא כמוכן ופשוט בעלי' שלאחר מתן תורה.²⁴

ב

אך הנה במאמר ד"ה בשעה שהקדימו תשי"ד²⁵, מביא כ"ק אד"ש מה"מ את דרשת ר' סימאי מהגמ' שם (פח, א): "דרש רבי סימאי: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע".

ומבאר ש"ע"ז שהקדימו ישראל נעשה לנשמע - הסירו את טענת המלאכים, עד שהמלאכים בעצמם קשרו להם ב' כתרים, והודו שצריך לתת את התורה למטה בארץ, שנאמר: ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ".

ודוחק לומר שאמירת בני' ביטלה את טענת המלאכים מלמפרע, שאם כן אין מקום לטענת המלאכים מלכתחילה! שהרי הם בעצמם קשרו להם ב' כתרים, "והודו שצריך לתת את התורה למטה".

ומשמע לכאורה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ כאן, שסיפור עליית משה למרום וטענת המלאכים היתה בעלייתו הראשונה קודם מתן תורה, ורק לאחמ"כ הי' את הקדמת נעשה לנשמע וקשירת הכתרים (שביטלה את טענתם).

וכן מוכח מדברי כ"ק אד"ש מה"מ במאמר בשעה שעלה משה למרום תשכ"א²⁶: "וזהו בשעה שעלה משה למרום והמלאכים טענו . . ואז הודו המלאכים . . ונתנו מתנות למשה ואחר כך נתנו מתנות לכל ישראל, שירדו להם ששים ריבוא מלאכי השרת וקשרו להם שני כתרים".

ולכאורה, ע"פ דברי ה'אבות דר' נתן', שסיפור עליית משה וטענות המלאכים כלפיו היתה לאחר מתן תורה - צריך להבין את סדר הדברים, מה שאמירת ישראל נעשה ונשמע קודם מתן תורה, בטלה את טענת המלאכים - "תנה הודך על השמים", שנטענה לאחר מתן תורה?

²⁴ אך מהמימרא על הקב"ה שהי' קושר כתרים לאותיות, אין להוכיח (ואולי י"ל שהי' זה כשבא לקבל את התורה בשלימות, אחרי מעמד מתן תורה, וראה את הקב"ה קושר תגין על האותיות).

²⁵ סה"מ שבועות ע' נב.

²⁶ סה"מ שם ע' קסו.

ג

והנה, בפשוטו של מקרא ניתן להבין כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ (שסיפור טענת המלאכים הי' קודם מ"ת).

דהנה, בפרשת יתרו (יט, ח) כותב רש"י שאמירת העם 'כל אשר דיבר ה' נעשה', היתה בב' סיון, ולמחרת - ג' השיב משה דבריהם אל ה'.

ועפ"ז אפשר לבאר סדר המקראות: א. אמירת העם הכתובה בפרשת משפטים (כד, ז) 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע' היא אותה אמירה שנאמרה בב' סיון. ב. בשעה שעלה משה למרום הי' בב' סיון בבוקר²⁷ כמ"ש רש"י ביתרו "ומשה עלה - ביום השני וכל עליותיו בהשכמה היו שנאמר, וישכם משה בבוקר".

ובעלי' זו - עלייתו הראשונה - טענו המלאכים²⁸ 'מה לילוד אשה בינינו' (וכן שאר טענותיהם על נתינת התורה). ולאחרי שירד - באותו יום, אמרו בני': 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע' וביטלו ע"י זה את טענת המלאכים, ולמחרת בבוקר "השיב את דבריהם אל ה'".

ואולי אפשר לומר, שגם מה שכתב באבות דר' נתן - "בשעה שעלה . . לקבל את הלוחות", אין הכוונה דוקא על קבלת הלוחות המתוארת בפסוק "ויאמר . . עלה אלי ההרה . . ואתנה לך את לוחות האבן", אלא כוונתו לכללות הענין דמ"ת, כי, כשמשה עלה למרום, גם בעלייתו הראשונה, מטרתו היתה - לקבל את התורה והלוחות.

כל הארץ של הקב"ה היא

הת' שמחה אלכסנדר שי' פרענד
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי שיחות חלק ה' (שיחה א' לפרשת בראשית), נעמד כ"ק אד"ש מה"מ לבאר את פירוש רש"י הראשון על התורה: "אמר רבי יצחק: לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם . . ומה טעם פתח בבראשית? משום כח מעשי הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים. שאם יאמרו אומות העולם לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים.

²⁷ כפי שניתן לדייק מהלשון 'בשעה', שהכוונה לעליתו בפעם הראשונה.

²⁸ דמטענה זו גופא משמע, שהיתה זאת עלייתו הראשונה, ולכן שאלו 'מה לילוד אשה' כי הי' זה חידוש בשבילם.

הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". ע"כ.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה ש"כל הארץ של הקב"ה (כי) הוא בראה", בהערה 22 וז"ל: "ומכיון שבעלות הקב"ה על הארץ הוא מצד ש"הוא בראה", לכן גם לאחר שנתנה להם נשארתי היא ברשותו, ויכול ליטלה מהם".

וממשיך לבאר ענין זה שהארץ שייכת לקב"ה גם אחר שניתנה לאומות העולם, בשולי הגליון: "בחזקוני כאן: 'לא נתנה להם לחלוטין, דאל"כ היך [=איך] חוזר ממתנתו'. אבל ממ"ש רש"י "כי לא שלם עון האמורי - להיות משתלח מארצו . . עד שתתמלא סאתה", מוכרח שהנתינה להם היתה נתינה גמורה, אלא שאח"כ נפרע מהם ונטל מהם את ארצם". עכ"ל.

היינו שהחזקוני מסביר הטעם שהארץ נשארת של הקב"ה גם לאחר הנתינה להם, שלכן יכול לקחתה מהם ולהעבירה לנו - כיון ש"לא נתנה להם לחלוטין".

ואילו כ"ק אד"ש מה"מ מוכיח מפירוש רש"י שארץ ישראל נקראת "ארצו" של האמורי, היינו שהיתה שייכת להם לחלוטין, ואף על פי כן היא שייכת לקב"ה - שלכן יכול להיפרע מהם ולקחת מהם את הארץ.

והדבר מצריך תוספת ביאור: לפי ביאור זה ברש"י, איך יתכן שארץ ישראל נשארת ברשותו של הקב"ה (מצד זה ש"הוא בראה"), גם לאחר שנתנה לעם האמורי נתינה גמורה.

ב

ויובן זה בהקדים מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בסיבת הטענה של אומות העולם "לסטים אתם", שמבאר שאין טענתם על עצם הכיבוש, אלא על כך שלאחר שבני ישראל כבשו את הארץ, הרי היא שייכת לבני ישראל "עד עולם". היינו שעל ידי הכיבוש יצאה ארץ ישראל מגדר שאר הארצות (שיכולים להשתייך לאומות העולם), ומכאן ואילך שייכת היא אך ורק לעם ישראל, וגוי אינו יכול לכבשה ולמשול בה, שלכן נקראת גם עכשיו ארצנו.

ועל כך טוענים הגויים "לסטים אתם", שכיון שקודם הכיבוש היתה ארץ ישראל ככל הארצות, שיכולה להשתייך גם לאומות, הרי זה גזל לקחתה באופן שיותר לא תוכל להיות שייכת לאומות.

ועל כך - מבאר כ"ק אד"ש מה"מ - בא המענה: "כל הארץ של הקב"ה היא" - כיון שהקב"ה יצר את פנימיותה ('כל' במשמעות של איכות - 'פנימיות') של הארץ, לכן יכול לשנות את פנימיות הארץ, שלא תוכל להיות שייכת לגויים "עד עולם".

ומוסיף הרבי בהערה *36: "ע"פ מ"ש בפנים, יש לבאר דיוק הלשון "כל הארץ כו" - גם באם הטענה "לסטים אתם" היתה בנוגע לעצם הכיבוש - שמכיון ש"כל הארץ של הקב"ה היא", לכן היא ברשותו גם לאחר ש"נתנה להם" (ראה לעיל הערה 22). "עכ"ל.

היינו, שביאור זה, ש'כל הארץ' היינו פנימיותה, שזהו מענה לטענת האומות על שינוי המהות של ארץ ישראל (שיותר לא יכולה להיות שייכת לגויים), הינו מענה גם באם האומות טוענים על עצם כיבוש הארץ, שמסיבה זו שהקב"ה יצר את הארץ, היא שלו גם לאחר הנתינה לאומות, ומציין להערה 22 הנ"ל.

ויש לבאר בדרך אפשר זה שיצירת פנימיות הארץ על ידי הקב"ה, גורמת לכך שהארץ שלו גם לאחר נתינה גמורה לאומות (כפי שהוכיח בהערה 22 הנ"ל). כי הנתינה היא באופן שהקב"ה נתן להם את החיצוניות של הארץ, בנתינה גמורה, אך אין זה בסתירה שפנימיותה של הארץ - עצם מציאותה, נשאר שלו.

ולכן גם לאחר שנתן להם את חיצוניות הארץ בנתינה גמורה, כיון שפנימיות הארץ עדיין ברשותו - יכול לקחתה מהם, וממילא אין כלל מקום לטענת הגויים "לסטים אתם", לא מצד עצם הכיבוש, ולא מצד שינוי גדרה של הארץ, כפי שמבאר בפנים השיחה.

תוכן מצוות הקהל לעתיד לבוא

הת' יוסף יצחק שי' שמולביץ
תלמיד בשיבה

בלקוטי שיחות חלק ל"ד (ע' 212) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אודות מצוות הקהל, וזלה"ק: "ונראה לומר, דלשיטת הרמב"ם ענינה זו של המצוה, שהיא "לחזק דת האמת" אינו רק טעם בתוכנה של המצוה או ענין של תוצאת המצוה - אלא זהו תוכן המצוה, ה"חפצא" שלה; כלומר, שגדר מצוות הקהל אינו מוגבל בפעולת ההקהלה והקריאה ש(רק) תכליתם חיזוק הדת, אלא ש"חיזוק דת האמת" הוא עצם המצוה גופא".

והנה בשיחת ש"פ נח תשמ"ח אומר כ"ק אד"ש מה"מ (התוועדויות ח"א ע' 403): "בבית המקדש מקיימים גם מצוות הקהל כפשוטה, עי"ז שהמלך 'דוד מלכא משיחא' קורא פרשיות בתורה מתוך ספר תורה - שהרי גם לאחר ביאת משיח צדקנו 'התורה

הזאת לא תהא מוחלפת'. . אלא שיתוסף בזה העילוי ד'תורה חדשה מאתי תצא' - לימוד תורתו של משיח מפיו של משיח".

ולכאורה צריך להבין: דמכיון שהתוכן והחפצא של מצות הקהל היא רק "חזיון דת האמת", מדוע בגאולה האמיתית והשלימה ייקימו את המצוה בתכלית השלימות (כיון שיהי' ביהמ"ק ומלך וכו') - והרי בזמן הגאולה עם ישראל "יחזרו כולם לדת האמת"²⁹, ומה יהי' א"כ הצורך במצות הקהל?

וי"ל הביאור בזה בפשטות: ש"חזיון דת האמת" יש בו כמה רובדים ואופנים, ואמנם בגאולה "יחזרו כולם לדת האמת" באופן הפשוט שייקמו תומ"צ וכו'; אך באופן פנימי יותר יצטרכו כל הזמן 'לחזור לדת האמת' - להתחזק ב'פנימיות התורה' וב'תורה חדשה מאתי תצא', וכן בקיום המצוות באופן הכי אמיתי ושלם וכו', וע"כ יצטרכו לעשות אז 'הקהל' למטרת "חזיון דת האמת".

השוואת י"ט כסלו לשאר החגים

הת' מנחם מענדל שי' ששון
תלמיד בישיבה

בדבר מלכות ש"פ וישלח תשנ"ב (ס"ב) אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ובהקדם שאלה ותמיהה בנוגע לחג הגאולה י"ט כסלו, חג החגים - שיש בו שינוי לגבי שאר החגים: פסח וסוכות - נקבעו ביום חמשה עשר בחודש (פסח בט"ו בניסן וסוכות בט"ו בתשרי) שבו "קיימא סיהרא באשלמותא". . משא"כ י"ט כסלו - לא זו בלבד שאינו בט"ו בחודש, כש"קיימא סיהרא באשלמותא", אלא יתירה מזה, שהוא בחציו השני של החודש, כשהלבנה הולכת ומתמעטת מיום ליום!?"

ויש להוסיף ביאור בזה. שמשווה את י"ט כסלו ל'שאר החגים' - שהרי חגים אלו הם מדאורייתא וי"ט כסלו הוא חג חסידי, ומדוע א"כ הוא צריך כ"כ להשתוות לשאר החגים?

ויובאר זה היטב ע"פ ביאורו בהמשך השיחה (ס"ט): "המעלה המיוחדת דראש השנה ומתן תורה דתורת החסידות, חג החגים - שבו מתחילה ההתגלות דתורתו של משיח, טעמי תורה, "תורה חדשה מאתי תצא", באין-ערוך להתגלות שהיתה במתן-תורה, כמארז"ל "תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח". ובהערה 53

⁽²⁹⁾ רמב"ם הלכות מלך המשיח פי"ב ה"א.

שם: "וי"ל שגם מטעם זה נקרא "חג החגים" - להיותו באין ערוך לכל החגים הקשורים עם מתן תורה".

והיינו דמכיון שבי"ט כסלו מתחילה להתגלות 'תורתו של משיח' שבאין ערוך לתורה שניתנה ב'מתן תורה' - מובן שגם במבט חיצוני י"ט כסלו הוא באין ערוך לשאר החגים, וא"כ גדלה השאלה והתמיהה כיצד הוא שונה מהם להיות בחציו השני של החודש.

ועל זה מבאר (בהמשך ס"ט): מהחידושים העיקריים בימות המשיח לגבי מתן תורה הו"ע הנישואין . . . ויש לומר, שענין זה מרומז גם בהקביעות דר"ה ומ"ת דתורת החסידות (התחלת גילוי הנישואין לימות המשיח) לאחר מילויי ושלמות הלבנה - שבזה מרומזת השלימות דשלמות דהלבנה (לאחרי ובהוספה על קבלת אור החמה בשלימות) שמתקרבת אל החמה להתאחד עמה ולהיות כמותה ממש, שיהי' אור הלבנה כאור החמה".

וק"ל. ולא באתי אלא להאיר.



ביאור שיטות רש"י ותוס' - ברח אבל חלה לא

הת' דוד שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (ב, א): "הגיע זמן באחד בשבת, מתוך שאינו יכול לכונס אינו מעלה לה מזונות. לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שפירסה נדה, אינו מעלה לה מזונות".

כלומר, הגמרא שם עוסקת באדם שהתחייב לישא אישה עד תאריך מסוים, ומכיון שחכמים קבעו לשאת אישה ביום רביעי בלבד, והתאריך נפל באחד מימי השבוע האחרים שאינו יכול לכנסה בו, פטור מלשלם מזונות' במשך ימים אלו עד החתונה - מכיון שמעכב הנישואין באונס.

ובגמ' מבואר, שפטור תשלום המזונות קיים גם באונסים נוספים, כגון חלה הוא וכו'.

ובתוס' על אתר (ב, ב. ד"ה לפיכך) מקשה וז"ל: "קשה לר"י דאמר בהחולץ עמד בדין וברח נזונת משל יבם, ומפרש בירושלמי ברח הוא הדין חלה, והכא אמרינן דחלה אין מעלה לה מזונות . . ובקונטרס פירש שם דוקא ברח אבל חלה לא, ואין נראה כדמשמע בירושלמי".

היינו, שבפרק 'החולץ' בנוגע ליבם שתבעו אותו או לייבם או לחלוץ וברח, אומרת הגמ' שבינתיים היבמה נזונת משלו. ובירושלמי מפרש שגם כשחלה לאחר העמדה בדין, היבמה נזונת משלו - ולכאורה זהו היפך מסקנת הגמ' כאן, שכשנאנס ואינו יכול לכונס פטור מלשלם מזונות?

ומביאים דרש"י שם פי' "דוקא ברח אבל חלה לא", שאכן אינו חייב לשלם מזונות ליבמתו כשנאנס וחלה - שלפי פרש"י אין סתירה בין הגמ' ביבמות לסוגייתנו. אך מקשה תוס' על פירוש זה שהגמ' בירושלמי אומרת במפורש: "חלה כמי שברח דמי", ואיך ניתן לחלק בין חלה לברח?

ויש לעיין ולבאר בדברי רש"י איך יתאים שיטתו עם דברי הירושלמי המפורשים, בעזה"ת וכדלקמן¹.

והנה כאשר מעיינים בדברי רש"י בפרק החולץ (עליהם מקשה התוס'), מגלים שלשון רש"י שונה מכפי שהביאו התוס': "דוקא ברח אבל חלה לא", אלא לשון רש"י שם היא: "עמד בדין - שתבעתו בדין או כנוס או פטור וברח. ניזונת משל יבם - דקנסינן לי".

ובפשטות, תוס' דייק את שיטת רש"י כפי שמציגה כאן, (שדוקא כשברח משלם אבל חלה לא), מכך שרש"י מפרש הטעם שחייב במזונותי' משום קנס, "דקנסינן לי", ומסתבר לומר שחייב קנס זה הוא רק באדם שברח - שכיון שעשה כאן מעשה בלתי הגון הראוי לקנס, חייב במזונותי'. אך אדם חולה, שאינו יכול לישא כעת, מדוע שנחייבו בקנס²!?

ואילו תוס' סובר, שחייב תשלום המזונות אינו משום קנס, וכפי שמסביר שם³ שאמנם הבעל ברח, אך "לאו בברח בשבילה איירי שרוצה לעגנה, אלא בברח מחמת מרדין או מחמת ממון", כלומר שכשברח לא עשה מעשה בלתי הגון שראוי לקנסו עליו, אלא נאנס, וממילא "מה לי ברח מה לי חלה" ומשלם המזונות.

ב

והנה ניתן לבאר ברש"י, שאכן סיבת חיוב המזונות הוא קנס, אך קנס זה קיים גם כשחלה, וממילא אין זה בסתירה לדברי הירושלמי הנ"ל - "חלה כמי שברח דמי", וכדלקמן.

ובהקדים מה שכתב התוס' ד"ה עמד בדין וברח⁴ וז"ל: "ויש לומר דבחלה נמי קנסינן לי' משום דלא כנס מיד אחר שלושה חדשים ואחר שעמד בדין מיד". כלומר, שבמקרה שם ביבמות, יש סברא לקנוס את הבעל גם כש'חלה':

⁽¹⁾ ועיין במהרש"א שם שמסביר זאת באופן אחר.

⁽²⁾ אמנם בתוס' ד"ה עמד (כתובות קז, ב) נראה שג"י אחרת היתה להם בדברי רש"י. דכתב שם: פרש"י דוקא ברח, אבל חלה . . לא, משמע לפי דבריו דקנס הוא. עכ"ל.

היינו דאת הדין שחלה כותב בשם רש"י בפשטות, ואילו את הנימוק של "קנס" כותב כדבר שמשמע מתוך פירוש רש"י.

⁽³⁾ יבמות מא, ב. ד"ה עמד בדין וברח.

⁽⁴⁾ כתובות קז, ב.

מכיון שמצד הדין הי' צריך לייבם את אשת אחיו מיד בתום ג' חדשים מהפטירה, ולא עשה זאת עד שהעמידוהו בדין וחייבוהו, ועדיין לא נישא לה מיד - לכן אע"פ שכעת הוא אנוס במחלתו, יש סיבה לקונסו על שפשע ועיכב את יבמתו עד עכשיו, ולכן משלם את מזונותי'.

ועל פי זה אתי שפיר שיטת רש"י, שאמנם טעם תשלום המזונות הוא משום קנס, אך גם כשחלה צריך לשלם מזונותי', כיון שעשה שלא כראוי ולא כנסה עד עתה.

אך לפי זה צריך להבין מדוע תוס' לא למד כך בפירוש רש"י, אלא למד שרש"י מחלק בין ברח לחלה, בניגוד ללשון הירושלמי?

ואולי יש לומר שתוס' לא רצה ללמוד כך את שיטת רש"י, כי לפי זה יוצא דבר פלא: שרש"י מחייב קנס שווה לאדם שברח מיבמתו על מנת לעגנה, ולאדם שאינו יכול לינשא ליבמתו מחמת אונס! שזהו דבר שקשה לומר. ולכן העדיף ללמוד בשיטת רש"י שמחלק בין ברח לחלה, למרות שקשה לפירוש זה מלשון הירושלמי.

ועוד יש לומר, שתוס' דייק את שיטת רש"י כנ"ל, מכך שאם לרש"י חלה וברח דינם שווה, הרי הי' לו לכתוב בפירושו שאחר שעמד בדין חלה, ולא שברח, שהרי חידוש גדול יותר לומר שאף כשחלה נחשב אנוס.

אך בשיטת רש"י ניתן ללמוד - כנ"ל - שחיוב הקנס הוא מצד עצם פשיעתו שהיתה צריכה לטרוח לתובעו בדין וכו', ומכאן ואילך אין נוגע סיבת העיכוב, כיון שתחילתה פשיעה.

מדוע התירו לכנוס בשני ולא חששו לאקרורי דעתא

הת' אברהם יוסף יצחק שי' גרוסמן
הת' מנחם מענדל שי' מישולבין
תלמידים בישיבה

א

איתא במושנה ריש כתובות: "בתולה נשאת ליום הרביעי . . שפעמיים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבית דין". ופרש"י: "בעוד כעסו עליו, ואם יש שהות בינתיים יש לחוש שמא יתפייס ותתקרב דעתו ויקיימנה, ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו . . ומתוך שיבא לבית דין יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים".

והיינו דחששו חכמים שמא האשה זינתה תחת בעלה, ועל כן תיקנו שהבתולה תינשא דוקא ביום רביעי - שבאם לא ימצא הבעל בתולים לאשתו, יוכל מיד למחרת להשכים לבית הדין, ויתברר הדבר האם היא אסורה עליו. משא"כ באם ינשאו ביום אחר - הרי הבעל יצטרך לחכות ליום פתיחת בית הדין, ואולי בינתיים יתפייס ותתקרר דעתו ויקיימנה'.

ומקשה הברייטא לקמן (ג, ב): "ותנשא באחד בשבת, ואם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבית דין" - דמכיון שבית הדין פתוח גם ביום שני, מדוע לא תינשא הבתולה אף ביום ראשון? ומבארת שישנו עוד סיבה לנישואין ביום רביעי: "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים - אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה".

ומסיימת הברייטא: "ובשני לא יכנוס, ואם מחמת האונס - מותר". ומבארת הגמ': "מאי אונס? . . אמר רבא, דאמרי: שר צבא בא לעיר . . דאתי וקבע".

כלומר, שהודיעו ששר צבא יבוא ביום רביעי ויקבע את מקומו בעיר. ומכיון שהוא יוכל לקחת את כל צורכי סעודת החתונה, התירו חכמים במקרה זה להקדים את הנישואין ליום שני.

ב

ולכאורה צריך להבין: דמכיון שתקנת חכמים היא ש'בתולה נישאת ליום הרביעי', האיך התירו את תקנתם מפני ביאת שר הצבא לעיר שיכול לחטוף את סעודת החתונה - ולכאורה שיחייבוהו לדחות את חתונתו עד לזמן שילכו הצבא מהעיר?

והנה לפי הטעם ש"שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים", מובן ההיתר של הקדמת החתונה - דמכיון שהתקנה שינשאו ביום הרביעי היא בשביל שיהי' להם זמן מספיק להכין את הסעודה, הרי במקרה שלנו שיש להם כבר סעודה מוכנה אלא שחוששים מהצבא וכו' - התירו להם להקדים ליום שני.

אך לפי הטעם "שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבית דין בעוד כעסו עליו", אינו מובן כלל לכאורה ההיתר להקדמת החתונה: שהרי מכיון שאנו חוששים שאשתו זינתה ונאסרה עליו, הנה באם יתחתן ביום שני ולא ימצא בתולים - אולי ישכח כעסו עד ליום פתיחת בית הדין, ויחי' עם אשתו באיסור לעולם ועד.

ומדוע א"כ לא נאמר להם שיעכבו את החתונה עד שיעבור הצבא, ואז יעשוה ביום רביעי כתקנת חכמים, ולא יצא מכך שום בעיות של נישואין באיסור?

ג

ועוד צריך להבין: דהנה הגמ' הקשתה "בג' מיהא לכנוס?". ומפרש רש"י: "בשלישי לכנוס - למה נתיר לו לקדום כל כך, שלא יטריח בסעודה אלא יום אחד, ומיעקרא תקנתא דשקדו".

והיינו שמכיון ששר הצבא מגיע לעיר רק ביום רביעי, שיעשו את החתונה ביום שלישי - ומדוע התירו להם חכמים לעשות את החתונה כבר בשני, כך שיש לבעל רק יום אחד להכנת צורכי הסעודה ומתבטלת התקנה של 'שקדו' (ומתרצת "אספרוא דידו" (הצבא שלו) בג' קאתו").

ולכאורה ישנה סיבה הרבה יותר חזקה שיעשו את החתונה בשלישי - מפני 'איקרורי דעתא': שהרי ישנה יותר סבירות שכשיתחתן בשלישי לא ישכח כעסו עד לפתיחת הב"ד בחמישי, מאשר כשיתחתן ביום שני. ומדוע חשש הגמ' הוא רק על ביטול תקנת 'שקדו' שזהו בשביל צורכי הסעודה, ולא על 'איקרורי דעתא' שזהו בשביל האיסור החמור ד'אשת איש'?

והנה הרשב"א אכן כתב: "בשלישי מיהא לכנוס. פרש"י ז"ל דמשום תקנת שקדו קאמר . . ונראה לי דמשום איקרורי דעתא קאמר - דאינו דומה משתהא שני ימים למשתהא שלשה ימים". אך צריך להבין מדוע רש"י אינו מתייחס כלל לאיקרורי דעתא?

והפני יהושע תירץ בדעת רש"י: שהגמ' כאן מדברת במצב "שבתי דינים קבועים בכל יום" (כפי שהביאה בעמוד הקודם) - שבמצב זה אין בכלל בעי' של 'איקרורי דעתא', מאחר שבכל יום הוא יכול לבוא לבית הדין. ועל כן כל הבעי' בהקדמת החתונה ליום שני היא רק משום תקנת 'שקדו'.

אך לכאורה זהו חידוש גדול - דהרי בדברי הגמ' אין זה מוזכר כלל, וכן נראה שבהמשך הדפים ממשיכה הגמ' לדבר במצב שהי' אז שבתי הדין פתוחים רק בשני ובחמישי. וא"כ הקושיא במקומה עומדת - מדוע לא הזכיר רש"י את הבעי' של 'איקרורי דעתא'?

ד

ואולי יש לומר הביאור בזה לדעת רש"י: דכל ההיתר של חכמים לכנוס ביום שני מחמת האונס של ביאת הצבא לעיר - הוא רק היתר להקדים את סעודת החתונה, אמנם את הבעילה הראשונה אכן מחייבים את הבעל לחכות עד ליום הרביעי⁵.

⁵ אך להעיר שלשיטת התוס' (ה, ב. ד"ה מהו) אפילו במקרה שהתחתן ביום רביעי כרגיל, אלא שלא הספיק לבעול "לא חייבוהו חכמים להמתין עד יום חמישי אחר או עד יום ב". וכ"ש בעניננו, שהתירו לו להקדים את סעודת החתונה - ודאי שיהי' מותר לו לבעול באותו היום.

שהרי מכיון שכל הבעי' של עשיית החתונה בזמנה ביום הרביעי, הוא שהצבא "יחטפו צורכי הסעודה מאשר ימצאו" - לכן התירו להם חכמים לעשות את הסעודה ביום שני לפני בוא הצבא. אמנם את הבעילה הראשונה אין בעי' מחמת הצבא לעשותה בזמנה וע"כ אין להקדימה.

ועפ"ז יובן מדוע התירו חכמים להקדים את החתונה - מאחר שהקדימה היא רק בעשיית הסעודה, והרי יש להם כבר סעודה מוכנה ואין בזה את הטעם של 'שקדו'. ואת הבעילה יצטרכו לעשות ברביעי, ואם לא ימצא בתולים יבוא לב"ד 'בעוד כעסו עליו' ולא יהי' 'איקרורי דעתא'.

ויובן גם מה שפירש רש"י על "בשלישי מיהא לכנוס", שהוא בעי' רק מצד ביטול תקנת 'שקדו'.

בדיני אונס קל וחמור והמסתעף מכך

הת' שמואל שי' גינזבורג
נו"נ בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות ב, ב): "אמר רבא, לענין גיטין אינו כן. אלמא קסבר רבא אין אונס בגטין". ופרש"י: "אלפיכך קאי דאשמעינן שעכבת האונס פוטרתו מן המזונות, לענין גיטין אין טענת אונס מועלת - אם נתן גט לאשתו ע"מ אם לא אבא עד זמן פלוני יהא גט, ונאנס ולא בא - הרי זה גט, ואינו יכול לומר אונס הייתי".

והיינו שחידש רבא, שאף שיש טענת אונס לגבי חיוב מזונות האשה (שאף שאם לא נשאה בזמן צריך לשלם לה מזונות כאילו נשאה - מ"מ אם לא נשאה באונס פטור), הרי שלגבי גט אין טענת אונס מועילה לבטלו.

ובגמ' ניסו להוכיח שיטתו מהא דתנן: "הרי זה גיטיך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש ומת בתוך שנים עשר חדש אינו גט". ודייקו בגמ': "מת הוא דאינו גט הא חלה הרי זה גט", ודחו: "ודלמא לעולם אימא לך חלה נמי אינו גט והיא גופא קמ"ל דאין גט לאחר מיתה".

⁶ גיטין עו, ב.

וביאר רש"י בקושיית הגמ': "מת הוא דאינו גט - משום דאין גט לאחר מיתה, אבל משום אונס אחרינא לא מפקע גיטא, אלמא אין אונס בגטין; דאי סלקא דעתך חלה נמי אינו גט - ניתני חלה וכל שכן מת, שאין אונס גדול מזה".

ולכאורה יש להבין, אם אכן לשיטת הגמ' "מת" הוא אונס יותר גדול מ"חלה", מדוע לא דחו את ההוכחה באופן פשוט: שאכן לשיטת המשנה יש טענת אונס בגיטין אך רק באונס חמור כ"מת" ולא באונס קל כ"חלה", ולכן נקטה המשנה דוקא מת.

ובמילים אחרות: מהיכן מוציא רש"י שאם "אונסא אחרינא לא" זה הוכחה שזה לא מצד אונס אלא מסיבה אחרת.

[ליתר ביאור: אונס של מיתה לא תלוי ברצונו כלל, משא"כ חולי, שאף אם הי' חולה מסוכן וכו', מ"מ הי' יכול לשכור אנשים שישאווהו על מיטתו וכיו"ב; אלא שאי"ז דרך הרגיל ולכן הרי זה אונס.

וע"ד המובא לקמן בדיני אונס דנערה - שיש מצבים שיכולה למסור נפשה למיתה כדי לא לעבור על האיסור, ויש מצבים שגם אם תרצה אין לה ברירה כיון שלא רוצה להורגה אלא לבוא עליה].

ועכצ"ל, שהי' פשוט לגמ' שמצד הדין לא שייך לחלק בין אונסים אלו כלל, ומה שכתב רש"י ד"חלה" הוא כ"ש מ"מת" הוא רק מצד הסברא השכלית (שחולה יכול לעשות מעבר ליכולתו, משא"כ מת כפשוטו), ולא מצד הדין ההלכתי. ולכן אם חילקה המשנה בין מת לחלה - אין זה מצד אונס אלא מטעם אחר (שאין גט לאחר מיתה).

אלא שזה גופא צריך ביאור - מנא לי' לרש"י הא.

ב

והנה לקמן⁸ איתא, "דמדאורייתא לא להוי גט" ופרש"י: שמצינו טענת אונס מן התורה שנאמר "ולנערה לא תעשה דבר".

וכתבו התוס'⁹, דטענה זו של הנערה הוא בכל מקרה - דאף אם היתה יכולה למסור עצמה למיתה ועי"ז להפטר מן העבירה, מ"מ פטורה.

ועפ"ז יש לומר, דכיון שעיקרא דסברא דיש טענת אונס בכל דבר הוא מדיני אונס הנערה, הרי אם נאמר שיש טענת אונס בגיטין, זה חייב להיות כמו בנערה - הן באונס דחולי (שיכל לעשות אחרת ע"י השתדלות) ובין אונס דמיתה (שלא יכל אחרת).

⁽⁷⁾ וכן כתבו התוס' ד"ה מת.

⁽⁸⁾ ג, א.

⁽⁹⁾ ע"ז נד, א. וש"נ.

אלא שהא גופא צריך להבין, מנא לי' לרש"י, תוס'¹⁰ ודעימי' שהפסוק מדבר אף על מקרה שבו יכלה למסור נפשה ולא לעבור, ובמיוחד שהפסוק¹¹ מדבר במקרה של "צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה", והיינו בפשטות שניסתה להציל עצמה אף בהשתדלות גדולה ולא הצליחה.

ואכן עד"ז כתב הריב"ש¹², וז"ל:

"שאיננו אנו למדין משם למי שעובר מחמת פחד, ואפילו פחד מיתה, שהרי הענין בנערה המאורסה אינו כן, אדרבה אם הי' בידה לינצל מן העבירה בשתמסור עצמה למיתה תהרג ואל תעבור . . אלא התם אנוסה היא לגמרי שא"א לה להנצל מן העבירה בשום ענין, דקרקע עולם היא; וכל אונס שהוא כיוצא בו שא"א לאדם לקיים המצוה בשום פנים מחמת אותו אונס אפילו אם ירצה למסור עצמו למיתה אנו למדים משם שהוא פטור, לא במי שיכול לקיים המצוה ועובר על" מחמת פחד מיתה שיגיע לו אם יקיימנה - שזה פיקוח נפש הוא, ואנן לא ילפינן פיקוח נפש מהתם".

והיינו שמה שבכל המצוות פטור באונס קל (כ"חולה" שלנו) הוא לא כמו פטור הנערה, אלא הוא חיוב להשמר על נפשו שגובר על החיוב לעשות המצוה, וחיוב זה לא נאמר באיסורי עריות כלל.

[כפשוטו, אף לשיטת הריב"ש מותר לעבור עבירה באונס. אלא שזהו נלמד מ"וחי בהם": דכיון שצוהה התורה "וחי בהם" שוב אין חיוב למסור נפשו על אף עבירה, אלא שבג' עבירות יש "מצות קידוש השם"¹³ (אך גם עליהם אין ענשין בדיעבד)].

אלא שלפ"ז קשה על הריב"ש לאידך גיסא (וכדלעיל בדברינו): מדוע הי' פשוט לגמ' שלהלכה אין שייך הפרש בין אונס חולי לאונס מיתה, אף שמדאורייתא כן יש הפרש ביניהם?

⁽¹⁰⁾ בתוס' יומא (פב, ב) כתב ב' אופנים ללימוד הדבר:

א. שהוקשה נערה לרוצח לענין מס', וכיון שחייבת למסור נפשה רק בעושה מעשה - א"כ מוכח ש(גם) בזה דיבר הפסוק ואעפ"כ פטורה. אך נראה שזהו רק לשיטת התוס' לקמן שההיקש הוא גם על הנערה, משא"כ להגורסים "הרג" בדוקא (נמו"י לקמן סוף אות ד), נראה שלא הוקשה הנערה לרוצח אלא האונס לרוצח; ולמדנו שאסור לאנוס אפילו אם הוא עצמו אנוס במעשה זה (ע"ד הרוצח שגם הנרצח אנוס וגם הוא), והפטור של "ולנערה" הוא רק פטור ב"אונס חמור".
ב. שאין סברא לחלק בין עושה מעשה לאינו עושה לענין עונש, ורק לענין חיוב מס'ג חילקה התורה (אך זה גופא הוא חידוש של תוס' שחילקה התורה לענין חיוב מס'ג בין ב' הנ"ל, כדלקמן). ועיין בגליון הש"ס שם דצ"ע בתשובה הב'.

⁽¹¹⁾ תצא כב, כז.

⁽¹²⁾ שו"ת סי' שפז.

⁽¹³⁾ ע"ד ביאור האחרונים בדעת הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה), החל מזה שמצוה זו הובאה בהל' קידוש השם ולא בהל' איסורי ביאה. וראה לקמן.

ג

והנה איתא בנדרים¹⁴: "ההוא גברא דאתפס זכוותא בבי דינא ואמר אי לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותאי, איתניס ולא אתא; אמר רב הונא: בטיל זכוותי". אמר לי' רבא: אנוס הוא ואנוס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, וכי תימא קטלא שאני - והתנן נדרי אונסין הדירו חבירו שיאכל אצלו וחלה הוא או שחלה בנו או שערכו נהר הרי אלו נדרי אונסין".

ולכאורה מוכח כאן כשיטת התוס', שהרי הגמ' עצמה מביאה הור"א שהפסוק עצמו מדבר רק על מיתה (אונס חמור), אבל למסקנא דוחים זאת ממשנה ומוכחים שאין הבדל בין ב' אונסים אלו.

ונראה לתרץ בפשטות, דהנה כתב הר"ן שם: "וכי תימא קטלא שאני. כלומר דבמקום קטלא איכא טענת אונס אבל במידי אחריני לא? והתנן נדרי אונסין וכו' הרי אלו נדרי אונסין לפי שלא עלה על לב מדייר להדירו אם יארע לו כך, הכא נמי גבי מתפס זכוותי' נימא דלא עלה על דעתו דליבטלן זכוותי' כל היכא דלא מצי למיתי. ורב הונא דלא שני לי' מידי משמע דלא חש לפרכי' משום דהתם לא ה"ל למדייר לאתנווי דמאי איכפת לי' אבל הכא כיון דה"ל לאתנווי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשי".

ומוכח מדבריו, שכל מסקנת הגמ' שיש אונס בנדרים - הוא רק משום שמלכתחילה לא עלה על דעתו לנדור אם יהי' אונס.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ דעת הריב"ש בסוגיא דכתובות, דכל הסברא של הגמ' שאין טענת אונס בגיטין הוא מצד מחשבת וסברת המתנה - שהבעל לא העלה על דעתו שיהי' לו אונס; וכיון שכן, אין שום סברא לומר שיש הבדל אם האונס קל או חמור אלא רק אם האונס מצוי או לא [שבאונס מצוי הו"ל להתנות בפירוש גם אם הוא אונס חמור (ע"ד "פסקי מברא" דסוגיין)], ולהיפך באונס לא מצוי אינו צריך להתנות אפילו באונס קל]¹⁵.

ומה שכתבה הגמ' "מדאורייתא לא הוי גיטא", היינו שכיון שאילו הי' עולה בדעתו שיהי' אונס לא הי' נותן הגט - שוב אין הגט מרצונו ובטל מדאורייתא¹⁶ ככל גט שאינו ברצון הבעל¹⁷.

⁽¹⁴⁾ כז, א.

⁽¹⁵⁾ כל זה הוא דלא כרש"י הסובר שזהו מצד פסוק - אלא מצד סברא.

⁽¹⁶⁾ כמפורש במשנה (יבמות ריש פ"ד): "האשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינו מוציא אלא לרצונו", ועיין

בארוכה פ"ד דגיטין. ומפורש ברמב"ם ריש הל' גירושין שדבר זה הוא מן התורה.

⁽¹⁷⁾ והשתא דאיתנין להכי י"ל, שרק רש"י בסוגיין ס"ל שמה שלא חילקה הגמ' בין האונסין הוא מצד גזירת הכתוב; משא"כ לתוס' י"ל שהוא מצד אומדנא; וכן משמע ממה שכתב (לקמן ג, א ד"ה אמר רבא), דמה ש"איבעי לי' להתנות"

ד

והנה לגבי הפטור ד"ולנערה לא תעשה דבר" מצינו ב' פרטים: א. שאינה נענשת על האונס (כנ"ל), ב. שאינה מחוייבת למסור עצמה למיתה.

דהנה איתא בגמ'¹⁸: "אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים... גילוי עריות ושפיכת דמים מנא לן? דתניא רבי אומר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, וכי מה ענין למדנו מרוצח לנערה המאורסה? אלא ה"ז בא ללמד ונמצא למד: מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח (כו'), מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור. ורוצח גופי' מנא לן, סברא היא... מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי".

ודייק רש"י¹⁹: "אף נערה המאורסה - אם יאמרו בעול ארוסת חבירך או תיהרג, יהרג ואל יעבור [לשון זכר - על האיש], אבל היא אינה מצווה למסור את נפשה, דהיא אינה עושה כלום דקרקע עולם בעלמא היא וראי' לדבר אסתר"²⁰.

וביארנו בתוס' בארוכה, שאכן המצוה למסור נפשו על קידוש השם היא רק ב"עושה מעשה", משא"כ אסתר שהיתה "קרקע עולם", וכן נערה המאורסה, ושאר נשים שנאנסו - אין הם עושים את המעשה אלא הבעל עושה את המעשה איתם; ובמקרה כזה לא חייבה התורה למסור הנפש.

והוכיחו דבריהם מהמשך הגמ' - שכל הסברא ברוצח (שממנו למדים לעריות) הוא "מאי חזית", והרי טעם זה שייך רק בעושה מעשה - שאסור לו לעשות מעשה להציל עצמו שמא חברו יותר חשוב; ולכאורה אם אינו עושה מעשה (כגון שזורקים אותו על תינוק) - ה"מאי חזית" הוא הפוך, שאולי הוא יותר חשוב. ובמילים אחרות: כשהוא הורג מישהו - הוא מחליט שהוא יותר חשוב מחברו, אך כשהגויים רוצים להרוג מישהו על ידו - הוא לא צריך להתערב כיון שאין הוא יודע מי יותר חשוב.

ונמצא לשיטת התוס', דמשמעות הלשון "קרקע עולם" היא: כמו שהקרקע לא עושה את המעשה אלא עושים את המעשה איתה ולכן אין לחייבה, כן הנאנס באופן שאינו עושה מעשה - אין לחייבו למסור נפשו.

הוא מתי שהוא אונס דשכיח, משא"כ באונס דלא שכיח ולא איבעי' לי' לאסוקי' אדעת' - אינו גט אפילו לרבא. ועדיין יש לעיין.

¹⁸ יומא פב, א.

¹⁹ ד"ה אף נערה.

²⁰ מקור הפטור של "קרקע עולם" הוא בגמ' סנהדרין (עד, ב), בביאור הטעם שלא מסרה אסתר נפשה עקדה"ש ונבעלה לאחרורש.

ולכאורה נראה שגם בזה חולק הריב"ש הנ"ל על התוס', שהרי לשונו בשו"ת שם היא (כנ"ל) "אנוסה היא לגמרי שא"א לה להנצל מן העבירה בשום ענין, דקרקע עולם היא", והיינו דמפרש, שכמו שקרקע לא יכולה להתנגד ולכן אין לחייבה, כן אין לחייב מי שאינו יכול להתנגד²¹.

ולכאורה אזל לשיטתו דלעיל, שהרי אם אין טענת אונס כאשר יכול למסור נפשו²², כ"ש שמחוייב על קידוש השם.

ולכאורה יבאר דברי הגמ' בסנהדרין שם "אסתר קרקע עולם היא" - כפירוש הנמו"י שם²³, וז"ל: "והא דאמרין קרקע עולם, לפי שיכולין לכוף אותה על כך בעל כרחיה, ובכי הא אין לה למסור עצמה למיתה; שהרי אפשר שאפילו תמסור עצמה יכופו אותה לדבר עבירה, ובכי האי גוונא שרי"²⁴.

או באופן אחר, דאין שייך לשאול מדוע לא מסרה הנפש בעבירה בפרהסיא, כיון שבפועל לא הי' בידה שום אפשרות למסור הנפש (אונס חמור²⁵), ונמצא שהלשון "קרקע עולם" אינו סברא אלא סיפור המציאות²⁶.

ה

ואולי ע"פ הנ"ל יבואר שיטת ר"ת בהמשך הגמ' שם דכתובות.

דהנה שם²⁷ הביאה הגמ' שנשים היו מוסרות נפשם בכדי לא להיבעל להגמון תחילה, והקשתה הגמ': "ולדרוש להו דאונס שרי", ותירצה שלא דרשו "משום פרוצות ומשום צנועות" (ועיין ברש"י ותוס' שם ביאור תירוצי הגמ').

והקשו בתוס', דמהי קושיית הגמ', "והא אמרין בפ' בן סורר ומורה על כל עבירות יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וג"ע וש"ד".

²¹ ועיין מש"כ בארוכה בחידושי הגר"ח הלוי (רמב"ם הל' יסודה"ת פ"ה ה"א), דס"ל להרמב"ם שאין טענת קרקע עולם פוסלת לא מקידוש השם ולא מעונש, ולא נתקבלה דעה זו בגמ' להלכה ואכ"מ.

²² אלא שפסוק מצד שנכלל ב"וחי בהם".

²³ ד"ה קרקע עולם.

²⁴ וראה בקוב"ש כתובות בתחילתו, דמשמע שאין חיוב לא להכניס עצמו למס"ג, וממילא את"ש שלא הרגה עצמה כדי שבפעם הבאה שירצה לבוא עלי' - לא יוכל לעשות זאת. ויתרה מזה מאריך בקובץ הערות (יבמות ס' מח), שאף הי' מותר לה לבוא אליו כיון שלא רצתה שיבוא עלי' אלא לדבר עמו, ומה שבא עלי' - אי"ז מרצונה אלא אונס (בשונה מאשה שזינתה כדי להציל עצמה - שעשתה עבירה כיון שההליכה אליו היתה ע"מ כן).

²⁵ כ"מ בנמו"י לעיל ד"ה אף נערה המאורסה, וז"ל: "אע"ג דאשה קרקע עולם כדאמרין גבי אסתר לקמן, היינו כשבאו עלי' באונס שאין בידה מה לעשות, אבל אם אמרו לה נכרים הדביקי פלוני לעצמך תהרג . . . הרי היא עושה מעשה בידים", וצ"ע מהביאור שלו עצמו לקמן בד"ה קרקע עולם - שאין מדובר שבאו עלי' בפועל בע"כ אלא רק שיכלו (וא"ז תלוי בגירסאות שם, שהרי הגירסא הב' בנמו"י ס"ל לגמרי כתוס' שאין איסור כלל אם אינה עושה מעשה).

²⁶ וראה לקמן בהערה (בשיטת הרמב"ם, ועוד) שיש כו"כ מקומות דמשמע כן.

²⁷ ג, ב.

ובתחילה תירץ ר"ת שאין חייבין מיתה על בעילת נכרי כיון ש"רחמנא אפקרי' לזרעי'", וממילא ע"ז אין חיוב של יהרג ואל יעבור, ומותרת לבעלה, ולכן מותרת להבעל להגמון הגוי.

ובמילים אחרות: כמו שהאיסור דזנות בהמה אינו בכלל "איסור עריות" ולכן אינה נאסרת על בעלה²⁸, כן אין איסור נכרי איסור עריות ואינה נאסרת על בעלה, וא"כ י"ל שאין מצווין בה על מסירת נפש.

ומקשין שם מכמה מקומות שמוכח שאשה נאסרת לבעלה אף בבעילת גוי, ולכן מבארים התוס' שכיון שהיא "קרקע עולם" - אין לה איסור להבעל להגמון (כמבואר לעיל בארוכה בשיטת התוס').

ובאמת צריך להבין סברת ר"ת, מדוע נדחק לפרש שאין בעילת נכרי אוסרת; ולא פירש בפשטות שהיא "קרקע עולם".

וע"פ הנ"ל י"ל, שר"ת ס"ל כהריב"ש הנ"ל שאין ההיתר של קרקע עולם אלא כשאינה יכולה להתנגד, וכיון שכאן יש בידה למסור נפשה למיתה (שהרי פשט הגמ' דאיכא סכנה, והיינו שאם לא נדרוש להו - יהרגו על קידוש השם²⁹) - אין שייך כאן טעם ד"קרקע עולם" וצריכים לטעם הנ"ל, אף שקשה הוא ממקומות אחרים.

ועד"ז יש לבאר נמי שיטת הרמב"ם שס"ל שאף אם אינה עושה מעשה - מחוייבת למסור נפשה (אלא שאינה נהרגת³⁰), כיון דגם הוא ס"ל ש"קרקע עולם" בגמ' שם אינו טעם לפטור ממסירות נפש אלא סיפור המציאות³¹, וממילא אין ללמוד משם למקרים בהם יכולה למסור נפשה³².

²⁸ כי כיון שאינו איסור עריות - ממילא אין היא אשת איש שנטמאה תחת בעלה, אלא שעשתה סתם עבירה. דכשם שפשט שאין אשה אוסרה על בעלה אם חיללה שבת, אף שחייבת ע"ז סקילה, כיון שאי"ז איסור עריות, כ"ה באיסור זנות דבהמה.

²⁹ ואף דלכאורה מדובר שיכול גם לבוא עלי' בע"כ (שהרי "אינו רוצה להעבירה על דתה אלא להנאתו" - תוס' כאן ד"ה בתולה) וממילא גם להריב"ש לכאורה אינה צריכה למסור עצמה; י"ל שסובר כאופן הב' בסוף אות ד לעיל - ד"קרקע עולם" הוא סיפור המציאות וממילא אף כאשר יש סיכוי קל שיהרגוה ולא יאנסוה בע"כ - צריכה למסור נפשה ואסורה לבעלה (אא"כ ההגמון גוי, וכבפנים).

³⁰ ולפ"ז ע"כ צריך ללמוד שהמצוה למסור נפשה הוא דין בפני עצמו, כנ"ל בהערה.

³¹ שהרי לא הביא כלל חילוק מתי צריך למסור הנפש, אפילו לא כהנמו"י; וע"כ סבירא ל' שזהו סיפור מציאות ולא טעם לא ליהרג, כנ"ל בפנים.

³² בחידושי הגר"ח שם כתב (כנ"ל בהערה), שלא ס"ל להרמב"ם כלל דין זה ד"קרקע עולם", אלא ס"ל שהיתה פנוי' או שאין חייבין על בעילת נכרי כר"ת; ובפנים כתבנו לבאר דאין הדברים סותרים כלל, דאף הרמב"ם ס"ל התירוצ' דקרקע עולם, ורק שאינו סברא אלא סיפור המציאות.

י

ולהעיר, שע"פ הנ"ל יוצא שבמחלוקת הנ"ל במה מחוייב למסור נפשו - יש צדדים לקולא וחומרא בכ"א מהשיטות.

דהנה פשוט, שהריב"ש מחמיר יותר מהתוס' בדרך כלל, שהרי אומר שאין היתר לעבור בעריות כשיכול למסור נפשו, אף באינו עושה מעשה; אך לכאורה י"ל דבאונס בהמה מקל יותר.

דהנה לעיל אמרנו בשיטת ר"ת, דההיתר של בעילת גוי הוא מטעם שאינו אדם אלא בהמה; ולכאורה כוונתו, שכיון שאינו אדם לא נכלל בזה הלימוד מרוצח שחייב למסור נפשו בעבירות אלו, ונמצא שבמצוה זו גובר "פיקוח נפש"³³ על המצוה שלא תיבעל א"א למישהו אחר ואינה חייבת לעשותה.

משא"כ לשיטת התוס', פשוט שכל ההיתר הוא מצד "קרקע עולם" ושייך כל עוד שאין העובר עושה מעשה; וא"כ כאשר גוי אונס שתביא אותה עליו במעשה - תהי' חייבת למסור נפשה על קידוש השם.

ז

והנה בנוגע לעיקר הלימוד מהפסוק ד"ולנערה" (דלכאורה בפסוק פטר רק כאשר "צעקה הנערה" וכו', כדלעיל אות ב'), יש לבאר שיטת התוס' ע"פ הרשב"א בסוגיא דע"ז³⁴.

דהנה שם מקשה הרשב"א, כיצד מקשין בגמ' שבאנסוהו עובדי כוכבים והשתחוה לבהמתו - "אונס רחמנא פטרי" דכתיב ולנערה לא תעשה דבר", דלכאורה כיון שנצטוונו למסור הנפש עקד"ה, מוכח שכל הפטור ד"לנערה לא תעשה דבר" הוא כאשר "כפתה, שבא עלי" בעל כרחיה.

ומבאר שם, דכיון שלמדנו מרוצח לפסוק זה דעריות דמחוייב למסור נפשו עקד"ה, מוכח שאף כשיכלה למסור נפשה פטורה, ומקשה דשאני נערה ד"קרקע עולם" היא ולא עבדה מעשה³⁵; ומתיר שם בסוף דבריו, שמקרא מלא דיבר הכתוב "אין לנערה

³³ או "וחי בהם" כדברי הגמ' (סנהדרין עד, א ושי"ג).

³⁴ עד, ב. הובא לקמן אות ט.

³⁵ מכאן משמע שרשב"א הסברא ד"קרקע עולם" הוא לפטור מעונש, ולא רק לפטור מציווי מסירת נפש, ולכאורה אינו כהתוס' ולא כהריב"ש (שהוא סיפור דברים); ואולי י"ל שזה רק בהו"א, אך למסקנא זידי' שאין הבדל בפטור בין עושה מעשה ללא עושה מעשה - אכן ס"ל כתוס' דבגמ' סנהדרין (עד, ב) הובאה סברא זו רק לפטור דמסירת נפש, וכפשוט הגמ' שם. וראה לקמן בהערה.

חטא מות", והיינו אפילו כאשר חייבה לעשות מעשה (להביאתו עלי) ועשתה - אין לה חטא מות.

והיינו לכאורה, שמהל' "לא תעשה דבר" היינו למדים רק שאין להענישה, וא"כ זה רק כאשר לא היתה לה ברירה; אך כיון שכתבה התורה שאין לה בכלל "חטא מות", ואין עלי' ציווי - א"כ הוסיפה התורה ולימדה שגם כשעושה מעשה פטורה כיון שלא הי' עלי' ציווי שלא להיבעל ל³⁶.

ח

אלא שעדיין יש להבין, הרי כמה פסוקים לפנ"ז, בנוגע לענישת נערה העושה ברצון כתיב, שהורגים את הנערה מהסיבה "על דבר אשר לא צעקה בעיר", וא"כ לכאורה הסיבה היחידה לכתיבת פרט הזה בפשטות³⁷ היא ללמד, שכיון שיכלה למסור נפשה ולא עשתה זאת - היא כמזידה וחייבת.

שהרי את"ל שכונות הפסוק היא שאם היתה צועקת היו באים לעזור לה ולהצילה מיד האונס, ולא הי' האונס עושה לה מאומה (הי' בורח וכי"ב, וכן אולי לא הי' לו דרך להזיק לה) - הרי במקרה זה ודאי לכאורה שאם לא תצק - תיענש, ומה בא הפסוק ללמדנו?³⁸

ואולי י"ל, שלשיטת התוס' פסוק זה בא ללמדנו פרט נוסף בסברת "קרקע עולם", ובלי לימוד זה אין הנ"ל פשוט כל כך.

דהנה לולא פסוק זה היינו יכולים לחשוב, שכיון שהאשה "קרקע עולם" - לא תתחייב לעולם בעריות אף אם עשתה ברצון ובמזיד, אלא אם כן עשתה מעשה (וכהדוגמאות בגמ' יבמות שם); וזה בא הפסוק ללמדנו - שאף שלא עשתה שום מעשה, כיון שלא

או יתירה מזה, שלמסקנא לומד כהריב"ש שהוא סיפור דברים (ורק בנוגע לפטור מעונש לומד הוא מפסוק זה כתוס', ולא מ'זחי בהם'). וכ"מ בלשונו בסוגיין דכתובות (ג, ב): "כדאמרינן בפרק בן סורר ומורה . . אסתר קרקע עולם היא ועל כרחא נבעלת" (אלא שאפשר לבארו כהנמו"ל לעיל, ודו"ק).

³⁶ וע"ד חקירת האחרונים בגדר הפטור מעונש (בית האוצר כלל כד): "יש להסתפק הא דקיי"ל אונס רחמנא פרטי', אם הוא רק לענין פטור האדם, דאין על האדם שום עונש, אבל עצם המעשה עבירה היא, או דילמא גם עצם המעשה אין חשובה עבירה, כל שהיתה באונס ולא הי' שם מרי ופשע מצד העושה" (וע"ע חמדת שלמה סי' לח, ועוד).

דלכאורה האופן הא' הוא ההו"א של הרשב"א, ולמסקנא לומד מהפס' "אין לנערה חטא" כאופן הב'.

³⁷ ולהעיר דמשמע ברמב"ם (הל' נערה בתולה פ"א הל' ב), שהכוונה כאשר סתם לא צעקה, משא"כ כאשר יש עדים שאמר לה ש"אם תזעקי אהרוג אותך" ע"ז לא דיבר הכתוב (וצ"ע ששם מדבר גבי אונס פנוי' לענין צער, ומביא פסוקים דאונס מאורסה לענין מיתה, ואולי י"ל שמלמד על גדר האונס בכלל, ואכ"מ); והכוונה בפנים היא לעצם הלימוד מהפסוק ולא להלכה.

³⁸ קושיא זו היא לכו"ע, שהרי לא אישתמיט מאן דס"ל שעונשים מי שעבר באונס; כמבואר לעיל בארוכה.

זעקה ומוכח דניחא לה - חייבת³⁹. ורק כאשר אין לה רצון - אכן אינה עושה מעשה כלל ושייך בה הל' "קרקע עולם" לפטור מחיוב מס"נ וממילא מחיוב עונשין.

משא"כ לשיטת הריב"ש, אין צריכים לימוד זה, שהרי לומד את הפירוש "קרקע עולם" שלא יכלה אחרת, וא"כ פשוט שבכל עריות תהי' חייבת (לולי הפסוק וחי בהם); וא"כ מוכרח ללמוד שאין עלי' דין אנוסה לעיין איסורה לבעלה אא"כ זעקה ולא הושיעוה, וכנ"ל בארוכה⁴⁰.

ט

והנה איתא בגמ'⁴¹: "איזהו נעבד כל שעובדים אותו בין בשוגג ובין במזיד בין באונס ובין ברצון. האי אונס היכי דמי לאו כגון דאנס בהמת חבירו והשתחוה לה? אמר רמי בר חמא: לא, כגון שאנסוהו עובדי כוכבים והשתחוה לבהמתו דיד'. מתקיף לה רבי זירא: אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר".

וביאר התוס' שם (ד"ה כגון): "פי' אנסוהו שאמרו להרגו אם לא ישתחוה מאליו, אבל אין לפרש שכפפו קומתו בעל כרחו - דא"כ הוא לא הי' עושה כלום אלא הם עשו מעשה בגופו, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו".

ולכאורה הריב"ש ע"כ יפרש הגמ' כפשוטו שכפפו קומתו בע"כ, דאל"כ הרי סבירא לי' דאי"ז אונס שעליו פטרה התורה בפסוק ד"ולנערה" המובא בגמ', וא"כ צ"ע כיצד יענה על קושיית התוס' דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו?

³⁹ כיון שרצונה בעבירה מצטרף למעשה הבעל (כהל' הידועה באחרונים).

⁴⁰ איברא, שאף שביאור הנ"ל נחמד הוא לסברת התוס', מ"מ נראה שאין הוא לדעת התוס' גופא, שהרי ס"ל (בכל המ"מ הנ"ל - ע"ז, יומא, יבמות), שכל ההיתר של "קרקע עולם" הוא לענין פטור מ"מסירת נפש" ולא לפטור מעונש (ולכן לא הובא גבי יעל שהיתה קרקע עולם - כיון שעבדה ברצון);

אא"כ נדחוק ונאמר שהוכחת התוס' גופא שאין קרקע עולם פוטרת מעונש - היא מהפסוק הנ"ל, ולא כביאור הרשב"א לעיל שהוא מהל' "חטא מות".

⁴¹ ע"ז שם.

עד היכן נחשב גר שנתגייר כקטן שנוולד

הת' אביחי שילוי שי' קופצ'יק
נו"נ בישיבה

א

בדין "בת ישראל (נשואה) שהמירה דתה ונבעלה לעובד כוכבים, ושוב חזרה ונתגייר העובד כוכבים עמה, וגרשה בעלה", אם מותרת להינשא לאותו עובד כוכבים שזנתה עמו, כתב ר"ת⁴² שאין בזה איסור, כיון ש"רחמנא אפקרי' לזרעי' דמצרי דכתיב (יחזקאל כג) וזרמת סוסים זרמתם".

היינו, שאע"פ שבגמרא בסוטה⁴³ נפסק ש'כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל', ולכאורה צריכה להיאסר על הנכרי, מותרת לינשא לו, כיוון שנחשבת ביאתו כביאת בהמה.

ורבי"ם⁴⁴ ועוד חלקו עליו וז"ל: "דהא ע"י ביאת עובד כוכבים נאסרה לבעלה. . . אלמא לגבי בעלה לא חשיבא בעילת מצרי כביאת בהמה; והוא הדין לבועל, אע"ג דאין זנות לבהמה ואין ביאת בהמה פוסלת ואוסרת. . . ביאת מצרי היא ביאה".

היינו שזה ש'אפקרי' רחמנא לזרעי' דמצרי', הוא רק לענין ייחוס, שאין זרעו (מאשה עברי') מיוחס אחריו, אך ביאתו ודאי הוי ביאת איסור, כפי שרואים שביאה זו אוסרתה על בעלה, ולכן תיאסר גם על הנכרי.

אך אף על פי כן פסק הרא"ש⁴⁵ כפסק ר"ת, ולא מטעמי, אלא משום "דאמרינן (סוטה כו, א) 'ונטמאה - ונטמאה', אחד לבעל ואחד לבועל, היינו היכא שלא היתה אסורה לבועל אלא על ידי ביאה זו; אבל בביאת עובד כוכבים, דבלאו הכי היתה אסורה לו, לא קרינן בי' 'ונטמאה - אחד לבועל'. ונהי דנאסרה לבעל, מ"מ לא ניתוסף בה איסור לבועל בביאתו, כיון דבלאו הכי היתה אסורה לו".

⁽⁴²⁾ תוד"ה ולדרוש להו, כתובות ג, ב.

⁽⁴³⁾ כו, א.

⁽⁴⁴⁾ בתוס' שם.

⁽⁴⁵⁾ ס' ד.

היינו, שזה שסתם אישה נאסרת לבועל, הוא רק כשבביאה זו עצמה נוצר איסור בינה לבינו, כיוון שזנתה מבעלה. אך אם אסורה על הבועל מלכתחילה - כמו כאן שהוא גוי - אינה נאסרת עליו יותר מקודם הבעילה.

וצריך להבין מדוע לא נקטו ר"ת והרא"ש בטעם הפשוט, ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"⁴⁶, ועל כן אין ביאתו על אישה ישראלית בגיותו אוסרתו עלי' אחר שנתגייר;

וכמו שתירץ אכן הריטב"א בשם רבינו יחיאל "דכיון דבשעה שנאסרה על בעלה, גוי הוה, וליכא למימר בי' שאסורה לבועל, השתא נמי לא מיתסרא עלי', דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

ולאידך גיסא, יש להבין בדברי רבינו יחיאל, דכיון שמתירה לינשא מטעם ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", מדוע צריך הוא להוסיף הטעם ש"ליכא למימר בי' שאסורה לבועל", הרי לכאורה בלאו הכי כבר מותרת מטעם הנ"ל.

ב

והנה בהבדל בין גר שנתגייר לעבד שנשתחרר, כתב הגאון הרוגצ'ובי: "דאף דגר שנתגייר כקטן שנולד, ועבד שנשתחרר כקטן שנולד . . . אך נפקא מינה דגבי גר השינוי הוי על ידו בדעתו וברצונו, ואף דהוי פנים חדשות . . . מ"מ הצורה עדיין קיימת עליו . אבל עבד הוא בא בגדר פתאומי, דכל זמן שהוא עבד כמו שאינו".

ומבאר בזה את הנפק"מ המובאת בגמ'⁴⁷ "דעכו"ם שנתגייר והיו לו בנים בגיותו דפטור מפרי' ורבי' . . . ואף אם אח"כ לאחר שנתגייר אם יוליד עוד בנים לא יקיים מצוה כלל . . . אבל גבי עבד אף אם היו לו בנים . . . ואח"כ נשתחרר מכל מקום צריך לקיים פרי' ורבי'".

היינו שדוקא עבד שנשתחרר נשתנתה מציאותו לחלוטין, אך גר שנתגייר אף ש'כקטן שנולד דמי', מכל מקום 'הצורה עדיין קיימת עליו', ולא נשתנה לגמרי מציאותו הקודמת.

ולפי חילוק זה ניתן לומר בנידון דידן, שכיון ש'הצורה' עדיין קיימת על אותו גר, על כן אי אפשר להתיר אותו לינשא לאותה ישראלית מטעם ד"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", כיון שהאיסור שנאסרת על הבועל הוא על ה'צורה' של הגוי. ולכן צריכים לתירוצים שאין ביאתו ביאה (לשיטת ר"ת), או שאינו נכלל בלימוד ד'כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל' (לשיטת הרא"ש) כדי להתירה.

⁽⁴⁶⁾ יבמות כב, א.

⁽⁴⁷⁾ יבמות סב, א.

ויומתק על פי הביאור בסיבת האיסור לבעל⁴⁸, שזהו מכיון שהוא גרם את האיסור לבעל, על כן אסורה גם עליו, שלכאורה משמע שזה מצד הסברא שאין לו ליהנות ממה שהזיק לחבירו. ולפי זה מובן יותר מדוע איסור זה שייך יותר (או עכ"פ - גם) ל'צורה' של הבעל, שהרי בסופו של דבר, גם אם נתגייר, הוא הוא זה שגרם שאישה זו תהא אסורה לבעלה.

ולפי זה צריך לומר שלשיתת רבינו יחיאל האיסור לא הוי על ה'צורה' של הבעל, ולכן ניתן לומר גם על איסור זה את הכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

אך עדיין צריך עיון, מדוע נצרך רבינו יחיאל להביא הטעם שגוי אינו בכלל הלימוד "נטמאה - נטמאה", שהרי גם אם הוא בכלל הלימוד ומטעם זה צריכה להיאסר עליו, הרי כשנתגייר 'נמחק' גם החלק הזה שבו, וכן"ל.

ג

והנה, על דברי הגמ' הנ"ל ביבמות (בנוגע לקיום מצות פרי' ורבי' בגר שנתגייר), כתבו בתוס'⁴⁹: "אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מ"מ מסתברא ל' לר' יוחנן, הכא כיון דבנכריותו קיים, דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה, מפטר נמי כשנתגייר".

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ⁵⁰: "כלומר, למציאותו החדשה ע"פ תורה ("כקטן שנולד") מצטרפת רק מציאות תורנית קודמת (שגם בנכריותו זרעו מיוחד אחריו מדין תורה), אבל מציאות סתם . . אינה מצטרפת (ואינה שייכת) למציאותו החדשה לאחר הגיור. ועצ"ע".

ולפי זה ניתן לבאר מדוע עבד שנשתחרר חייב עדיין במצוות פרי' ורבי' בשונה מגר שנתגייר, באופן אחר מביאור הגאון הרוגצ'ובי, כיון שבעבד גם בעבדותו זרעו אינו מיוחס אליו מדין תורה, ועל כן אין זו מציאות תורנית המצטרפת אליו לאחר שנשתחרר, ונעשה כ"תינוק שנולד" ממש, וצריך לקיים מצוות פרי' ורבי'.

ולפ"ז ניתן להסביר את שיטת התוס', ש'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי' לא יכול להוות סיבה להתיר לגר להתחתן עם אותה ישראלית, כיון שאם המציאות של האיסור היא מציאות תורנית שקיימת אצל הגר בנכריותו, ממילא מצטרפת היא למציאותו החדשה שלאחר הגיור. ועל כן נצרך לבאר, ש"רחמני" אפקרי' לזרעי", ולכן מלכתחילה לא קיימת אצלו מציאות של איסור.

⁽⁴⁸⁾ כהצד הב' במשנה למלך הל' סוטה, פ"ב הי"ב.

⁽⁴⁹⁾ ד"ה ר"י.

⁽⁵⁰⁾ ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 454, שוה"ג להערה 50.

ד

ובדברי רבינו יחיאל נראה לבאר, שאין הוא חולק על דברי התוס', וגם הוא מסכים שאין בדין ד'גר שנתגייר' סיבה מספקת להתיר את האשה על הגר, מטעם הנ"ל שמציאות האיסור שקודם הגיור מצטרפת למציאותו החדשה.

ובזה יובן מדוע מביא הוא את הטעם "דכיון דבשעה שנאסרה על בעלה גוי הוה, וליכא למימר ב' שאסורה לבועל, השתא נמי לא מיתסרא עלי'", כיון שלולא טעם זה היינו אוסרים להם להינשא.

אך מכל מקום מביא הוא את הטעם של 'גר שנתגייר כקטן שנולד' ע"מ להסיר קושיא נוספת:

דלכאורה ה' מקום לומר, שלמרות שבגיותו אינו נכלל בדין 'כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל', אך ברגע שנתגייר, שאז שייך לומר בו דין זה, יחול בו איסור זה. ולכן מדגיש רבינו יחיאל ש'גר שנתגייר כקטן שנולד', ואין להחיל עליו איסורים שלא חלו על מציאותו הקודמת בעודו גוי (וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל).

ולפי ביאור זה מתמעטת המחלוקת, שלדעת כל הראשונים אם ה' האיסור קיים עליו בעודו נכרי, ה' אסור לישא אותה לאחר שנתגייר, ועל כן מבארים הם (כל אחד לפי דרכו) מדוע לא היתה לו אפילו המציאות של האיסור; ובזה מוסיף רבינו יחיאל ביאור (ולכאורה יסכים לשיטתו גם הרא"ש⁵¹) מדוע לא יחול עליו האיסור לאחר שנתגייר.

ה

נקודה זאת - של הצורך בשלילת חלות האיסור לאחר זמן בגר - ניתן לראות בדברי הפוסקים האחרונים, וכדלהלן:

דהנה נחלקו האחרונים האם דין זה של הרא"ש (המתיר לגר לישא ישראלית שזינתה עימו לפני שנתגייר) קיים גם במקרה דומה, בו יהודי בא על אחות אשתו בעודה נשואה, ולאחר זמן מת בעלה או גירשה, ומתה אשתו.

שהרי ניתן לומר כאן על דרך כבגר, דכיון שכשבה עלי' היתה אסורה עליו מדין אחות אשתו, אם כן לא חייל עליו הדין ד'ונטמאה ונטמאה', ויה' מותר לינשא לה לאחר שמתה אחותה.

⁵¹ אמנם לכאורה לר"א אין צריך להגיע לכל זה כיון שסובר הוא שלשיטתו אין הפטור נובע מאי חלות האיסור עליו, אלא מפני שזרעו נחשב כזרע בהמה.

ואמנם ב'קרבן נתנאל' פסק שאכן גם בדין זה יהי' מותר; אך הרמ"א חלק עליו, ופסק "ומ"מ מי שזנה עם אחות אשתו וגרשה בעלה, אסורה לבעול אחר מיתת אשתו (אע"ג דבלאו הכי היתה אסורה לו כשזנתה עמו)".

ומקורו בדברי ה'תרומת הדשן' (סי' כט), המבאר את החילוק בין המקרים וז": "אמנם נראה לחלק בין אחות אשה לנכרי המתגייר, דלגבי אחות אשה שייך שפיר שנאסרה לבעול באם תמות אשתו, אבל גבי נכרי לא שייך לומר באם יתגייר, דכשמתגייר גופא אחרינא הוא, ולהכי מהני סברת הנכרי דכקטן שנולד דמי".

היינו שבאחות אשתו, אף על פי שכעת לא חל עליו איסור, כיוון שיחול עליו איסור זה אם תמות אשתו - נאסרת עליו גם לאחר מכן. משא"כ בגר שנתגייר, כיוון שכעת לא חל עליו איסור, ולא יכול עליו גם אחרי שנתגייר שהרי 'גופא אחרינא הוא', לכן מותר לינשא לה.

ולכאורה הוא הביאור המובא לעיל בשיטת רבינו יחיאל, שמה שנצרך להביא סברת 'כקטן שנולד' הוא שמא יחול עליו האיסור לאחר שנתגייר, ולא שהאיסור קיים בגיותו אך מתבטל כאשר התגייר.

יסוד מחלוקות רש"י ותוס' בדין בשני לא יכנוס

הת' אלון משה שי' סרוסי
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' כתובות (ג, ב): "תניא: מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי . . שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה. ומסכנה ואילך, נהגו העם לכנוס בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים. ובשני לא יכנוס, ואם מחמת האונס - מותר".

ומבארת הגמ': "מאי סכנה . . דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה", "מאי אונס . . דאמרי שר צבא בא לעיר".

כלומר: דלמרות שהדין הוא שנושאת בתולה רק ביום רביעי, אך בשעת סכנה - שההגמון מסתובב בעיירות ביום רביעי ובעל את הבתולות, 'נהגו העם לכנוס בשלישי'. ובזמן של אונס - ששר הצבא מגיע לעיר ויוכל לחטוף את צורכי הסעודה, 'מותר' לכנוס בשני.

והנה לפני שביארה הגמ' שאונס הוא בהגעת שר הצבא לעיר, מקשה: "מאי אונס - אילמא הא דאמרן . . . התם נהגו, הכא מותר". כלומר שאין לומר שהמקרה בברייתא של 'אונס' הוא אותו המקרה של 'סכנה' - שהרי על המקרה של סכנה אמרה הברייתא ש'נהגו העם לכנוס בשני', ובמקרה של אונס אמרה ש'מותר'.

ומבאר רש"י: "התם נהגו - משמע רובם נהגו. הכא מותר - לא גרסינן לכתחילה . . . דמשמע אם ימלך איש יחידי בבית דין יתירו לו, אבל נהגו לא קתני". והיינו ש'נהגו' הוא לכתחילה, ו'מותר' הוא בדיעבד.

אמנם תוס' (ד"ה ותו) ביאר: "בשלישי נהגו ואמרינן בפ' בתרא דתענית 'מאן דאמר נהגו אורוי לא מורינן', והכא בשני מותר לכתחילה". והיינו ש'נהגו' הוא בדיעבד, ו'מותר' הוא לכתחילה. ומסיים התוס' "ופי' הקונטרס דפירש 'נהגו רובא דעלמא, והכא מותר יחידי ולא גרסינן לכתחילה' - אינו מיושב"⁵².

וצריך ביאור מהו יסוד ושורש מחלוקתם של רש"י ותוס' - שעל כן בחרו באיזה אופן לפרש את 'נהגו', והאם לגרוס לגבי מותר 'לכתחילה'.

ב

והנה בהמשך מקשה הגמ' על הדין שהתירו לכנוס בשני כששר הצבא מגיע לעיר - "היכי דמי: אי דאתי וחליף - ליעכב? לא צריכא - דאתי וקבע". וגם בזה נחלקו רש"י ותוס':

רש"י כתב: "לעכב - עד יום רביעי של שבת הבא". והיינו דמקשה הגמ': שאם מדובר במקרה ששר הצבא יחלוף בהמשך מהעיר - מדוע התירו לו להקדים את החתונה ליום שני, כאשר אפשר לו לדחות את החתונה ליום רביעי הבא, ולא יהי' לו חשש בלקיחת צורכי הסעודה.

אמנם התוס' מקשה עליו, וז"ל: "קשה לר", דאם כן מאי משני 'לא צריכא דאתי וקבע' - אכתי ליעכב חדש או חדשים עד שילך". כלומר שלפי רש"י אין מובנת תשובת הגמ', ששר הצבא 'קבע' את מקומו בעיר - שהרי גם במקרה זה אפשר לומר לאדם שיחכה עד ששר הצבא ילך, אפילו אם זה יקח חודש או חודשיים?

ומבאר התוס': "על כן נראה לר"י - שאם יתעכב כל יום ד', אין לו לעכב עד יום ד' אחר, אלא יכנוס בג'. והכי פריך: 'אי אתי וחליף' בד' גופי' 'לעכב' עד דחליף. ומשני:

⁵² ובשיטה מקובצת (ד"ה ושיטת) תירץ שיטת רש"י: שאכן אף רש"י סובר כהתוס' ש'נהגו' לא מורינן ו'מותר' אף לכתחילה, אלא שסובר רש"י ש'נהגו' הוא רובא דעלמא וב'מותר' הוא יחידי. ולכאורה אינו מחזור - דהרי רש"י כותב במפורש לגבי מותר שלא גרסינן לכתחילה, ואף לגבי נהגו משמע לכאורה מלשונו שזהו לכתחילה, שהרי הביא זאת בתור שני קצוות הפכיים (וכפי שהבין זאת התוס').

'דאתי וקבע' כל יום ד'. והיינו שבאמת אין דוחים את האדם אפילו שבוע, ושאלת הגמ' היא - שאם השר יצא מהעיר באותו יום רביעי, שיאמרו לו לכונוס לאחר יציאתו, ומתרתצת הגמ' ש'קבע' ואינו הולך ביום זה.

וה'מגיני שלמה' כתב לתרץ שיטת רש"י: "דכולי האי לא פריך לבטל פרי' ורבי' משום תקנתא דשקדו, כי אם זמן קצר לדחות פעם אחת" (ומביא ע"כ ראיות). כלומר שלפי שיטת רש"י אומרים לאדם שיחכה ליציאת הצבא רק שבוע אחד, אך ודאי שלא נאמר לו להמתין יותר מכך.

וגם כאן צריך ביאור מהו שורש ויסוד מחלוקתם - מדוע לרש"י ניתן לעכב את האדם שבוע אחד, ולתוס' אין ניתן לעכבו למרות תקנת חכמים.

ג

ויובן זה בהקדים תחילת הסוגיא - דין הברייטא ש"ובשני לא יכנוס", שגם בזה נחלקו רש"י ותוס':

רש"י כתב: "ובשני לא יכנוס - בשביל אותה סכנה, ואין צריך לעקור בשבילה תקנת חכמים אלא יום אחד, ויהי' טורח מיהת שני ימים בצורכי סעודה". והיינו ש"ובשני לא יכנוס" זהו המשך לנאמר לפנ"ז בברייטא "מסכנה ואילך נהגו העם לכונוס בשלישי" - שהקדמת החתונה מפני הסכנה היא רק לשלישי, אך 'בשני לא יכנוס'.

אמנם התוס' ביארו: "ונראה לר"י דמילתא באנפי נפשה היא ולא איירי בסכנה, 'ובשני לא יכנוס' הוא הדין בג' - אלא נקט בב' משום דבעי למיתני 'ואם מחמת האונס מותר'". כלומר ש"ובשני לא יכנוס" זהו דין בפני עצמו (בלי קשר ללפנ"ז) - שלא מקדימים את החתונה ליום שני, אא"כ 'מחמת האונס מותר'.

והיינו שדעת התוס' היא: שבשעת הסכנה שההגמון בועל את הבתולות, אין הבדל כלל למתי יקדימו את החתונה - אם ליום שלישי או ליום שני. ולכן לא שייך שהברייטא תשלול ש'בשני' לא יכנוס בשעת הסכנה.

משא"כ דעת רש"י היא, ש'נהגו לכונוס' רק בשלישי - בכדי שיהי' לפחות יומיים להכנת צורכי הסעודה "ואין צריך לעקור בשבילה תקנת חכמים אלא יום אחד". אף שגם לדעתו מובן ופשוט ביותר שכשיהי' סכנה אף ביום שלישי - מותר יהי' לכונוס בשני, שהרי בדיוק כמו שהתירו להקדים להקדים לשלישי מחמת הסכנה, הנה באם יהי' צורך יתירו אף להקדים לשני.

ד

והנה לקמן מבאר תוס' (ד"ה 'איספרווא'): "אין לתמוה: משום סעודה עקרינן תקנתא דרבנן ב' ימים, ומשום סכנה לא עקרינן אלא יום אחד - דבעילת הגמון שכיח שרגיל לבא ולבעול, ואי עקרינן שני ימים אתא להשתכח. אבל אונס שר צבא אינו אלא אקראי בעלמא".

כלומר שהטעם לכך שב'סכנה' מקדימים הנישואין לכתחילה רק ליום שלישי, הוא כיון שבעילת ההגמון היא דבר המצוי והקבוע, ובאם בסיבתה נתיר להקדים גם לשני - ישנו חשש שתשתכח תקנת חכמים. אמנם ה'אונס' בביאת שר צבא לעיר אינו דבר מצוי וקבוע, וע"כ מתירים לכתחילה להקדים הנישואין לשני.

והעיר על כך המהרש"א: "לכאורה זו הקושיא לפירוש הקונטרס דבשני לא יכנוס בשעת הסכנה, אבל לר"י דמילתא באנפי נפשה היא, וג' דנקט בשעת סכנה הוא הדין בב' - קושטא הוא דמשום סכנה עקרינן נמי ב' ימים".

והיינו שלפי ר"י בתוס' הנ"ל, הרי גם בסכנה אין חילוק לאיזה יום מקדימים את הנישואין. ומה שביאר התוס' כאן - זהו רק לשיטת רש"י שב'סכנה' לכתחילה מקדימים רק ליום שלישי, שהטעם לכך שרק במקרה של 'אונס' מתירים לכתחילה להקדים לשני, הוא כי אין חשש שתעקר תקנת חכמים.

אמנם רש"י מצד עצמו אינו צריך לביאור זה, וכל יסוד ביאור זה הוא רק לפי שיטת התוס', כדלקמן.

ה

ואולי יש לומר הביאור בכל זה, דרש"י ותוס' נחלקו ביסוד ושורש האיסור של חכמים בהקדמת הנישואין - וזוהי הסיבה למחלוקתם לאורך כל הסוגיא:

רש"י סובר, שהחשש של חכמים בהיתר הקדמת הנישואין הוא - בכדי שהאדם לא יבטל את תקנתם, והיינו מה שקשור ל'גברא' בתקנה. דכאשר חכמים תיקנו תקנה, הם צריכים לדאוג שהאנשים ייקמו אותה במידה האפשרית.

אמנם תוס' סובר, שהחשש של חכמים הוא - שמא תבטל גוף התקנה ש'בתולה נשאת ליום הרביעי', ב'חפצא' של התקנה, ובלשונו בתוס' הנ"ל "ואי עקרינן . . . אתא להשתכח". דבאמת לא משנה כ"כ ה'גברא' ישמור על התקנה, אלא החשש הוא האם יהי' משהו יגרום לביטול ושכחת התקנה לעתיד.

ובמקרה של סכנה או אונס, שקשה מאד לקיים את התקנה והתירו חכמים להקדים את הנישואין, גם בזה גופא נחלקו:

רש"י סובר שלמרות ההיתר, חכמים עושים כל שביכלתם בכדי ה'גברא' ישמור ככל יכולתו על התקנה. אך תוס' סובר שאין לנו חילוק האם וכמה ישמור הגברא על התקנה, וכל מה שחכמים מעדיפים הוא שה'חפצא' של התקנה לא תתבטל לעתיד בשום פנים ואופן.

ן

עפ"ז תובן היטב מחלוקתם בכל המקומות הנ"ל, מתחיל מהענין של "ובשני לא יכנוס":

רש"י פירש שזהו המשך ל"בסכנה נהגו בשלישי": דמכיון שחכמים רוצים שהאדם יקיים ככל היותר את התקנה, הרי מובן שבאם יש לו אפשרות להקדים את הנישואין רק ליום שלישי - ודאי עדיף שיבטל את התקנה כמה שפחות, ויהי' לו יומיים להכנת הסעודה. אך באם יהי' סכנה ביום שלישי לכאורה ודאי הוא שיוכל להקדים גם לשני.

אך לדברי התוס' "מילתא באנפי נפשה היא": דכיון שרצון חכמים הוא שלא תתבטל עצם התקנה, הרי כאשר בכל מקרה מקדימים את הנישואין מפני הסכנה - אין שום הבדל אם יקדימו אותם ליום שלישי או גם ליום שני, מאחר שבכל מקרה התקנה מתבטלת.

עפ"ז תובן גם מחלוקתם לגבי "אי דאתי וחליף - ליעכב":

רש"י פירש "ליעכב: עד יום רביעי של שבת הבא": דמכיון שרצונם של חכמים הוא שהאדם יקיים את התקנה ככל יכלתו, הרי באם עוד שבוע יחלוף שר הצבא - אומרים חכמים לאדם שיחכה עוד שבוע ויצליח לקיים את התקנה. אך באם השר יתעכב יותר ודאי שלא נעכבו יותר מדי.

אמנם התוס' פירש "אי דאתי וחליף בד' גופי", ליעכב עד דחליף": דלפי שהמטרה של חכמים היא שגוף התקנה תתקיים ככל האפשרי, הרי כאשר מדובר שהשר צבא הולך רק בשבוע הבא - אין צריך לעכב האדם, שהרי ה'אונס' של הצבא הוא דבר שאינו מצוי וקבוע, וא"כ אין שום חשש שמכך שיתירו לו עכשיו להקדים תתבטל התקנה (כפי שכתב בתוס' הנ"ל).

ועפ"ז תובן גם מחלוקתם לגבי 'נהגו' ו'מותר':

רש"י פירש ש'נהגו לכנוס בשלישי' הוא לכתחילה, ו'מותר בשני' הוא בדיעבד: דמכיון שהמטרה היא שהאדם יקיים ככל האפשרי את התקנה, הרי במקרה של 'סכנה' שאין

אפשרות להינשא ברביעי - לכתחילה מתירים להקדים לשלישי, דהרי אין לו אפשרות אחרת. אמנם במקרה של 'אונס' שהבעי' היא רק בלקיחת צורכי הסעודה, ואין זו בעי' חמורה כ"כ - נתיר לו להקדים רק בדיעבד, שהרי בהקדמתו את החתונה בפירוש אינו מקיים את התקנה.

אמנם תוס' פירש ש'נהגו' הוא בדיעבד, ו'מותר' הוא לכתחילה: דכיון שהמטרה היא שעצם התקנה לא תתבטל - הרי במקרה של 'סכנה' כשמתירים לו להקדים את הנישואין תיתכן שתשתכח התקנה, ולכן למרות חומרת הסכנה ההיתר הוא רק בדיעבד. אמנם במקרה של 'אונס' שהוא דבר שאינו מצוי וקבוע - אין בזה שום בעי', וע"כ נתיר לו להקדים הנישואין לכתחילה.

ביאור מחלוקת רש"י ור"י בתקנת שקדו חכמים

הת' שלום זאב שי' קרוגליאק
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות ג, ב): "מסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים. ובשני לא יכנוס, ואם מחמת האונס מותר". ופרש"י שם: "ובשני לא יכנוס: בשביל אותה סכנה. ואין צריך לעקור בשבילה תקנת חכמים אלא יום אחד, ויהי' טורח מיהת שני ימים בצורכי סעודה".

והקשה הר"י בתוס' (ד"ה 'ובשני לא יכנוס'), מדברי הגמ' בהמשך - שמבררת "מאי אונס? אילימא הא דאמרן התם קרי לי' כו" - דלפרש"י יכלה הגמרא לדחות את האפשרות שאונס זה סכנה - מכך שסותר זה למה שכתוב ברישא "בשני לא יכנוס". ולכן מסביר ר"י שדברי הברייתא "ובשני לא יכנוס", אינם המשך לדין של סכנה, אלא התנא מתחיל דין חדש: דאף שבכללות בתולה נשאת ברביעי ובשני לא, מ"מ אם יש אונס, מותר.

וכתבו המהר"ם והמהרש"א: שר"י חולק על רש"י וסובר, שבשעת הסכנה יכול לכנוס אף בשני. ואין לדייק מדברי הברייתא שנקט דוקא בשלישי, שהרי הברייתא מדברת במה שנהגו בפועל - שנהגו בשלישי, אבל מן הדין יכלו לכנוס בסכנה אף בשני⁵³.

⁵³ ועיין תוס' לקמן ד"ה איספרווא דמשמע דס"ל כרש"י. ועיין במהרש"א ומהרש"ל שם.

ויש לעיין בטעם מחלוקתם - דלכאורה, קושיא זו היא צדדית ולא על עצם הדין, ועוד שהריצב"א מתרץ את קושייתו; וצלה"ב מצד מה חולק ר"י על רש"י - בעצם הדין דהקדמת ב' ימים⁵⁴.

ב

ואולי ניתן לתלות מחלוקתם, במחלוקת אחרונים - בטעם תקנת שקדו חכמים: דהנה, בטעם שבתולה תינשא ברביעי - מבואר בגמ': "שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לב"ד". והקשו: "ותנשא באחד בשבת?" ולכן מביאה הגמ' טעם נוסף: "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים - אחד בשבת, ושני בשבת, ושלישי בשבת וברביעי כונסה".

והקשו על כך המהרש"א והמהר"ם שיף (ועוד): דלכאורה בשביל לתרץ למה לא תנשא בראשון, מספיק לכאורה תקנה ליום אחד - שאז א"א לכונו בראשון וממילא נדחה לרביעי, ומדוע תקנו ג' ימי טרחא בסעודה.

ותי' המהרש"א ד"קושטא קאמר". דהיינו, שבאמת מספיק יום אחד, אבל חכמים תקנו ג' כי בפועל הסעודה מכריחה ג' ימי הכנה.

אך רוב המפרשים חולקים על המהרש"א, כי לא שייך שחכמים קבעו זמן קצוב לטירחה, שהרי זמן הטירחה משתנה מסעודה לסעודה לפי שאין כל הסעודות שוות.

וכמו שיש לדייק בתוס' הרא"ש⁵⁵: "שאי אמר חתנא, לא טרחנא אלא כניסנא בלא סעודה, וקרובי הכלה בעו דלעביד סעודתא - כייפינן לי' עד דעביד סעודתא כפום מנהגא דחזי לדידה ולדידי". והיינו שהסעודה משתנית אצל כ"א לפי ענינו, וממילא גם ההכנה שונה לפי הסעודה.

ולכללות שיטה זו - יש לבאר כשיטת המהר"ם שיף: שהג' ימים אינם מוכרחים, אלא מספיק אפי' יום אחד להכין את הסעודה; אך מאחר שתיקנו שתנשא ברביעי ולא בראשון, ממילא יצא שנותרו ג' ימים עד החתונה, ולכן חכמים קבעו שצריך ג' ימי טרחא.

ואולי אפשר לומר שבזה נחלקו רש"י ור"י: לרש"י התקנה מעיקרא היתה על ג' ימים, כי בפועל לוקח ג' ימים להכין את הסעודה (כשי' המהרש"א), ולכן בכל יום שמקדימים - עוקרים יום נוסף - הכרחי מהתקנה.

⁵⁴ וראה בכ"ז גם בהערה הקודמת.

⁵⁵ בשם רבינו אפרים. ועד"ז כתבו הרמב"ן והרשב"א בשם הר"י מגאש.

משא"כ ר"י סובר כשיטת המהר"ם שיף, שאין ג' ימים אלו מוכרחים. ולכן במקרה שמקדימים מיום רביעי לשלישי, חכמים יתירו להקדים גם לשני, כי לא נעקרת עיקר התקנה.

אך לכאורה עדיין צ"ע, דהנה במהר"ם שיף שם כותב, דעל אף שמצד הסעודה אין מוכרח ג' ימים בדוקא, אלא זה הזמן שנשאר עד יום רביעי שבו אפשר לינשא, וא"כ - אין זה מעיקר התקנה. מ"מ, מאחר שאמרנו ששקדו ג' ימים, נלמד מזה נפק"מ: שמעתה אם בא לעקור יעקור כמה שפחות (כרש"י). והיינו שסברא זו (שאין מוכרח ג' ימים) אינה מכריחה את שיטת ר"י.

ג

ואולי אפשר לבאר סברות מחלוקתם, בהקדים ב' שיטות בראשונים - בטעם תקנת שקדו חכמים:

דהנה הריטב"א כתב⁵⁶ שזהו תקנה לאשה - "יש בזה תקנת בנות ישראל, שלא יעליל עלי' בטענת בתולים, שאין אדם טורח בסעודה כל כך בכדי". דהיינו, שלא ירצה הבעל להוציא עלי' לעז ולטעון טענת בתולים, אחרי שטרח והשקיע ג' ימים בסעודה. ועד"ז כתב ר' יונתן בפירושו, שתקנה זו היא בכדי "שתהא חביבה עליו ולא יוציא שם רע, דאין טורח ומפסיד".

אך בתוס' הרא"ש⁵⁷ (הנ"ל) פי': "דכייפינן לי' עד דעביד סעודתא כפום מנהגא דחזי לדידה ולדידי". והיינו שלשיטתם, התקנה היא לצורך הסעודה עצמה - שתהי' סעודה הראוי' לכבודם. ועד"ז משמע מהמהרש"א והמהר"ם שיף הנ"ל - שעיקר התקנה היא הכנת צרכי הסעודה כפשוטו.

ועפ"ז י"ל בפשטות, שרש"י למד כריטב"א וכו' יונתן. שצריך לטרוח ג' ימים דוקא, בשביל שלא ירצה להוציא לעז. ומצד סברא זו - כל יום מהתקנה הכרחי.

וכן משמע מפרש"י כאן "זיהי' טורח מיהת שני ימים בצורכי סעודה". וכן בד"ה "בשלישי לכונוס: למה נתיר לו לקדום כ"כ שלא יטריח בסעודה אלא יום אחד", ועד"ז בד"ה "והא בעינן שקדו: שיהא טורח בסעודה ג' ימים". שכולם מודגש הצורך בטירחת הבעל דוקא.

משא"כ לר"י, עיקר התקנה היא לצורך הסעודה! ומצד הסעודה אין הג' ימים מוכרחים ולכן בשעת הסכנה וכדו' מספיק יום אחד.

⁵⁶ ב, א.

⁵⁷ וכן פי' הרמב"ן והרשב"א בשם הר"י מגאש.

ובזה יומתק שי' הר"י: דעל אף שבשעת הסכנה התירו לכנוס גם בשני, בכ"ז נהגו העם לכנוס בשלישי, כי מצד הסעודה העדיפו להתכונן יומיים.

ואולי אפשר לדייק במהר"ם שיף שסובר כרש"י: שאמנם מצד הסעודה - אין מוכרחים ג' ימים; אך מזה שתקנו בכ"ז ג' ימים, נלמד שיש ענין נוסף בהכנה שדורש ג' ימים בדוקא, ומצדו כל יום הכרחי - בשביל טירחת הבעל.

היתר הקדמת הנישואין כשהאונס קודם יום הרביעי

הת' ניצן שי' סלומון

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות (ג, ב): "בתולה נישאת (רק) ביום הרביעי" - כדי שיהי' מספיק זמן ממוצ"ש להכנת צורכי סעודת החתונה. אך אם נודע ששר צבא יבוא לעיר ביום רביעי ויקבע את מקומו, ויוכל לחטוף את צורכי הסעודה לעצמו - התירו חכמים להקדים את החתונה ליום שני.

ומקשה הגמ', מדוע התירו להקדים את החתונה ליום שני - "בשלישי מיהא לכנוס"? ומתרת: "אספרווא דיד' בג' קאתו". והיינו שחיילותיו מגיעים לעיר כבר ביום שלישי, וע"כ כבר אז אי אפשר לעשות את סעודת החתונה.

ומבאר התוס': "בשלישי מיהא לכנוס - ולא בעי למימר דאתי שר הצבא בשלישי, דאם כן יכנוס ברביעי". כלומר, דלכאורה יכלה הגמ' לתרץ ששר הצבא עצמו הגיע לעיר כבר ביום שלישי, וע"כ התירו להתחתן ביום שני - אך הגמ' לא אמרה כן, דהרי ודאי הוא ששר הצבא מגיע רק ליום אחד, וע"כ יוכל הוא להינשא ביום הרביעי כרגיל.

וכתב המהרש"ל על פירוש התוס' כאן: "אבל לפירוש רש"י קשה - אמאי לא משני דאתי שר הצבא גופי' ביום ג'". כלומר שלפי שיטת רש"י (המובנת מד"ה 'לעיכב'), השר צבא קובע את עצמו בעיר לפחות שבוע שלם - וא"כ נשארת עליו קושיית התוס', מדוע לא תירצה הגמ' שהשר עצמו מגיע כבר מיום שלישי ולכן התירו לכנוס בשני?

ומתרץ: "וצריך לומר דלא עקרו תקנת חכמים בכאי גוונא, אלא שבא שר הצבא ביום ד' גופי'. אבל בא ביום ג', א"כ אין לעקר תקנת חכמים מיום ד' הקבוע". והיינו דתקנת חכמים להקדים החתונה היתה רק כאשר השר מגיע ברביעי עצמו. אך כאשר בא בשלישי - לא היתה ע"כ כלל תקנת חכמים להקדמת החתונה. ולכן גם לרש"י לא יכלה הגמ' לתרץ שבא השר עצמו בשלישי.

ויש להוסיף ביאור בתוכן דבריו, דהנה הגמ' מביאה בהמשך פירוש אחר בהיתר חכמים להקדים החתונה ליום שני: "ואיבעית אימא: מאי מחמת האונס? כדתינא: הרי שהי' פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה - מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוועל בעילת מצוה ופורש".

כלומר שבמקרה שהכין כבר את צורכי הסעודה, ויש אונס מחמת פטירת אחד ההורים - מתירים חכמים לכנוס אפילו ביום שני, ורק לאחר מכן להתחיל את האבל.

ולכאורה צריך להבין: דהאיך כתב המהרש"ל שהיתר חכמים להקדים לשני הוא רק כשהאונס מגיע ביום רביעי עצמו, כש"נתחדש מידי ביום הקבוע" - כאשר הגמ' מביאה מיד לאח"כ מקרה שהאונס (פטירת אחד ההורים) קרה כבר ביום שני, ומתירים לו להקדים את החתונה בשביל כך?

ואולי י"ל הביאור בזה בפשטות: דמה שכתב שהיתר להקדים לשני זהו רק באונס שקרה ביום רביעי עצמו - הוא רק לענין ה'אונס' של ביאת השר צבא, שהוא 'אונס קל' - שהרי בדיעבד יכול לדחות את החתונה עד שהשר צבא יעבור. ולכן כשבא השר בשלישי - אף שיפסיד את צורכי הסעודה שהכין, מ"מ לא התירו חכמים להקדים לשני.

אמנם ב'איבעית אימא' שה'אונס' הוא בפטירת אחד מההורים: הרי כבר דייקה הגמ' שזהו "דוקא אביו של חתן או אמה של כלה - דליכא איניש דטרח להו, אבל איפכא לא", והיינו דבמקרה זה באם יאמרו להם לדחות את החתונה עד לאחר האבילות, לא יהי' להם כלל מי שיעזור להם להכין הסעודה - ולכן אף שהאונס קרה לפני יום הרביעי, התירו להם חכמים להקדים לשני.

שני סוגים בנתינת תכשיטים

הת' חיים שי' לוי

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (כתובות נז, ב): "אמר רבי זירא, תנא קטנה בין היא ובין אבי' יכולין לעכב. בשלמא איהי מצי מעכבא, אלא אבי' - אי איהי ניחא לה אבי' מאי נפקא לי' מינה? סבר - השתא לא ידעה למחר מימרדא ונפקא ואתיא ונפלה עילואי".

והיינו, שהאבא יכול לעכב את ביתו מלינשא בעודה קטנה, בטענה שאינה בוגרת מספיק, ויש חשש שאם תינשא עכשיו תתחרט ותחזור לביתו וכל הוצאותי' יפלו עליו.

ופרש⁵⁸ שטענט האב היא: "ונמצאתי צריך לתכשיטין אחרים". והיינו, דטענת האב היא שבמקרה שתתגרש ותינשא שנית יה' עליו לקנות לה תכשיטין חדשים, ובשביל להימנע מהוצאה זו, יכול לעכבה מלינשא בעודה קטנה.

ולכאורה צ"ל, דהרי בגמ' לעיל איתא (ג, ב): "הרי שהי' פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצווה ופורש",

ופרש"י שם, דהסיבה שדווקא באימה של כלה עורכים את החופה לאלתר, כי אמה של הכלה היא שדואגת לה לתכשיטים לחתונה. ולכאורה מפרש"י אצלינו משמע להיפך: שעל האב לדאוג לה לתכשיטים?

ועוד צ"ל, דהרי לעיל במשנה⁵⁹ כתוב שנותנים לאלמנה ל' יום להתכונן לחתונה. וכתב רש"י "שאינה טורחת כל כך בתכשיטין, שכבר יש בידה" ומשמע שאין צורך בתכשיטים חדשים אלא אפשר להשתמש בתכשיטים מהחתונה הקודמת. ועפ"ז צ"ל מדוע אצלינו חושש האבא שיצטרך לשלם עבור הוצאות התכשיטים פעם נוספת?

ולכאורה צריך לומר, שישנם ב' סוגי תכשיטים: א. תכשיטים שעל האבא לטרוח עבורם, ואינו ענין של ממון אלא בעיקר ענין של טורח. ב. תכשיטים שעל האבא לדאוג לה.

וכמו שכותב הר"ן בפירושו על הריף⁶⁰, דמה שאומרת הגמ' דמתה אמה של כלה מכניסין לחדר, היינו "כגון דאיכא תמרוקי נשים וקשוטין שאין מתקיימין, דאי לא, באותם שהכינה לה תנשא לאחר ז' ימי אבילות ולא צריכה לה אמה למטרח עלה".

והיינו שיש תכשיטין (קישוטים ובשמים) שאינם מתקיימים לאורך זמן, וצריכה הכלה את אמה שתטרח בהם עבודה, אבל תכשיטי זהב וכסף וכדו' על האב לקנות עבודה, והם אכן נשארים לאורך זמן.

ועפ"ז נצטרך לומר, דאצלינו בגמ' מדובר בנוגע לתכשיטים שעל האבא לטרוח בהם, ולכן יכול לעכב אותה מלינשא, בשביל שלא יצטרך לקנות עבודה תכשיטים לנישואין השניים.

⁵⁸ ד"ה מימרדא ונפקא

⁵⁹ נז, א.

⁶⁰ ד, א. ד"ה דווקא אביו של חתן.

אך לכאורה עדיין יקשה, דע"פ האמור שתכשיטים אלו שבאים מהאבא מתקיימים, א"כ מדוע יצטרך האב לקנות בכלל תכשיטין חדשים, והרי יש לה את התכשיטין מנישואי' בקטנותה (כפי שהדין הוא באלמנה שיש לה ל' יום),

ואולי אפשר לומר דמכיון שהיתה קטנה בנישואי' הקודמים, אין אותם תכשיטים מתאימים לה לאחר שבגרה, ולכן צריכים לקנות לה חדשים.

אך אפשר לתרץ באופן פשוט יותר, דבאמת מדובר בתכשיטין שאינם מתקיימים, ומה שהגמ' אומרת שדווקא אמה של כלה דואגת וטרחת עבורם, היינו, שהאמא טורחת בתיקון התכשיטים ובחירתם, אבל האבא הוא זה שמשלם עבור התכשיטים, ולכן אומרת הגמ' אצלנו שביכולתו לעכב את נישואי' בעודה קטנה.

הטעם שאלמנה נישאת בחמישי לשיטת הרא"ש

הת' יעקב יצחק שי' קופרמן
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות ה, א): "תני בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים, אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי הואיל ונאמרה ברכה לאדם".

ומקשה הגמ': "אי הכי אלמנה נמי תיבעל בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים? (ומתרצת) ברכה דאדם עדיפא ל'. ואי נמי, משום שקדו דתניא מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, שאם אתה אומר תיבעל בחמישי למוחר משכים לאומנתו והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת".

היינו, שהגמ' מביאה ב' טעמים למה אלמנה נישאת בחמישי ונבעלת בששי (אע"פ שבחמישי יש ברכה לדגים): א. כי בששי יש ברכה לאדם שעדיפה מברכת הדגים. ב. חכמים שקדו ותיקנו לאלמנות שינשאו דווקא בחמישי, בשביל שבעליהן יחגגו עמהן שלשה ימים אחרי החתונה - חמישי, ששי ושבת.

ומסיימת הגמ': "מאי איכא בין ברכה לשקדו? איכא בינייהו אדם בטל, אי נמי, יום טוב שחל להיות בערב שבת".

שבשתי מקרים אלו אין צורך לינשא בחמישי מצד הטעם של שקדו אלא רק משום ברכה לאדם. ולכן, ללישנא קמא (משום ברכה דאדם) עדיין תצטרך לינשא דווקא בחמישי; משא"כ ללישנא בתרא (משום שקדו), מכיון שבמקרים אלו בין כך ישמח עמה ג' ימים, תוכל לינשא בכל ימות השבוע.

ב

והנה, כתב הרא"ש⁶¹ וז"ל: "ובאלמנה נראה גם כן דטעמא דשקדו עיקר, דלא קבעו לאלמנה זמן משום ברכה, הילכך אם אדם בטל הוא יכול להשיא בכל יום ואם בעל מלאכה הוא לא ישא אלא בחמישי ויבעול בששי".

ולכאורה צ"ל, שהרי לעיל⁶² כתב הרא"ש וז"ל: "גבי אלמנה, לאו משום ברכה גרידא אמרו שתנשא בחמישי, אלא כדאמרינן לקמן, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים, ואגב שתקנו משום שקדו, אף היכא דלא שייך שקדו - כגון אדם בטל או י"ט שחל ערב שבת - תקנו שתנשא בחמישי, משום ברכה".

ולכאורה סותרים דבריו בסימן ג' לדבריו בסימן י', שהרי בסימן ג' כותב שאף במקרה שאין צורך בתקנה של שקדו, עליו לינשא ביום חמישי וליבעל בשישי; משא"כ בסימן י' כותב, שמכיון שעיקר התקנה הוא משום שקדו - במקרה שאין צורך בתקנה זו יכולים לינשא בכל יום בשבוע⁶³.

אך לכאורה אפשר ליישב, דבסימן ג' לא בא הרא"ש לפסוק את ההלכה לשיטתו, אלא לתרץ על קושיא שמתעוררת לשיטת הלישנא קמא: דלפי שיטתם - שתיקנו לאלמנה שתינשא בחמישי וליבעל בשישי משום ברכה דאדם, א"כ הי' לנו לתקן גם לבתולה לינשא בחמישי וליבעל בשישי משום ברכה דאדם אף כשבת דינין יושבים בכל יום,

וע"ז מתרץ, שגם ללישנא קמא לא תיקנו משום ברכה גרידא אלא משום שקדו, אלא שאחרי שתיקנו משום שקדו, תיקנו שגם כשאין טעם זה, עליו לינשא בשישי משום ברכה לאדם.

אבל לשיטתו (כפי שפוסק בסימן י') אינה קושיא כלל, כי לשיטתו כל התקנה באלמנה הוא בעיקר משום שקדו, אבל במקרה שאין צורך בתקנה זו באמת לא תצטרך

⁶¹ כתובות פרק ראשון ס"י.

⁶² ס"י ג.

⁶³ ובפרט שהבית יוסף והב"ח (על הטור) לומדים מדברי הרא"ש בס"י שפוסק כמו הטור - דעיקר הטעם שאלמנה נישאת בחמישי הוא משום שקדו, והבית יוסף אף מביא את דברי הרא"ש בס"ג ומדלג על דבריו, שאגב שתיקנו משום שקדו תיקנו גם כשאין שקדו משום ברכה, שבהם משמע שפוסק ההפך.

לינשא בשישי - משום ברכה גרידא, כי לא קובעים יום משום ברכה, ולכן גם בבתולה לא קבעו יום משום ברכה דאדם בלבד.

מחלוקת רש"י ותוס' בחשש לבתולים

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א

איתא בכתובות (ה, ב) "מהו לבעול בתחילה בשבת". ובתוס' על אתר (ד"ה מהו) כותב וז"ל: "אף על גב דתקנו שתהא בתולה נשאת ברביעי, מכל מקום אם אירע לו שלא בעל בליל חמישי, לא חייבוהו חכמים להמתין עד יום חמישי אחר או עד יום ב'. להכי בעי אם מותר לבעול בשבת אם לאו". ע"כ.

היינו, שתוס' נעמד לתרץ איך יתכן בכלל לבעול בתחילה בשבת? הרי חכמים גזרו לינשא ברביעי כדי לבעול בליל חמישי! ועל כך עונה ש"אם אירע לו" שלא בעל, חכמים לא חייבוהו להמתין לשבוע הבא, והתירו לו לבעול באיזה יום שירצה, ולכן שואלת הגמ' אם מותר לבעול גם בליל שבת.

ולכאורה אין מובן תירוץ התוס': הרי כל מטרת תקנת חכמים זו היא, שחכמים חששו שאדם שיהי' לו טענת בתולים ולמחרת לא יהי' בי"ד לשמוע טענותיו, יתפייס בינתיים ותתקור דעתו וימשיך לחיות עמה באיסור, ומדוע התירו לו חכמים "אם אירע לו" שלא בעל בליל חמישי - לבעול ביום אחר? הרי בכך נוצר החשש הנ"ל שיתפייס, ונעקרה כל תקנת חכמים!

ב

ונראה שפירוש התוס' כאן הוא בהמשך לפירושו בתחילת המסכת, שנחלק עם רש"י⁶⁴ בטעם מדוע כל הנשים נישאות ברביעי:

לשיטת רש"י, כל הנשים נישאות ברביעי, שאם יהי' לו טענת בתולים ישכים ויטען בבי"ד, ועל ידי כך יבואו עדים ויתברר הדבר אם אסורה עליו או לא.

⁶⁴ ב, א. רש"י ד"ה בשני ובחמישי, תוס' ד"ה שאם הי' לו.

אבל לשיטת תוס', עיקר הגזירה שתינשא ברביעי אינה לכל הנשים, כיון שטענת בתולים באשה רגילה הרי זה "ספק ספיקא" (ספק זנתה תחתיו ספק אין תחתיו, ספק באונס ספק ברצון), ולא תיאסר בטענה זו, וסובר תוס' שאין צורך לברר את הדבר, כיון שאינה נאסרת בטענה זו.

ולדעת התוס', סיבת התקנה היא ל'אשת כהן' ול'קבל בה אבי' קידושין פחותה מבת שלוש', שבהם טענת בתולים היא ספק אחד בלבד⁶⁵, ונאסרות בטענה זו עד שיתברר הדבר. וכיון ש"לא פלוג רבנן", לכן תיקנו שכל הנשים יינשאו ברביעי.

ולפי זה יובן תירוץ התוס' הנ"ל, שאם כל הנשים יכולות להינשא בכל יום מימי השבוע, ואיננו חוששים לטענת בתולים שלהם, וכל זה שנישאות ביום רביעי הוא רק מצד "לא פלוג רבנן", הרי במקרה ש"אירע לו" שלא בעל בליל חמישי, יהי' מותר לבעול גם בימים אחרים, כי איננו חוששים שיתפייס, שהרי אינה נאסרת עליו.

אמנם עדיין קשה לשיטת רש"י, אם בכל הנשים אנו חוששים לטענת בתולים, ובכולם מצריכים שיינשאו ברביעי, מדוע התירו לבעול בתחילה בשבת - והרי ישנו החשש שתתקרב דעתו, ובדיוק זה הסיבה שתיקנו חכמים שיינשאו דוקא ברביעי.

ויש לבאר שיטת רש"י בפשטות, על פי הכלל הידוע המובא בש"ס בריבוי מקומות, ש"מילתא דלא שכיחא לא גזרו בי' רבנן". היינו שגם בדברים ששיך לגזור בהם, כיון שיכולים להביא לידי איסור דאורייתא, כאשר הדבר אינו שכיח - לא גזרו בו חכמים.

ולפי זה אפשר לבאר בעניננו, שמקרה כזה - שאדם ישא אישה ברביעי, ולא יבעל עד ליל שבת - אינו מצוי (וכלשון תוס': "אם אירע לו"), ולכן רבנן לא גוזרים בו.

דעת הרמב"ם שחיוב חובל הוא בכגרוגרת

הת' חיים אליעזר שי' מרטון
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות ה, ב): "איבעיא להו מהו לבעול בתחלה בשבת דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר . . ואם תימצא לומר דם חבורי מיחבר - לדם הוא צריך ואסור, או דלמא להנאת עצמו הוא צריך ושרי כו".

⁶⁵ בפחותה מבת שלוש - ספק אם באונס או ברצון. באשת כהן - ספק אם תחתיו או לא.

היינו, שאחת הסברות לאסור לבעול בעילה ראשונה בשבת היא, באם כוונת האדם היא לדם היוצא אז - מכיון שברצונו לדעת שאכן אשתו בתולה⁶⁶. וטעם האיסור הוא⁶⁷ - מכיון שמוציא דם מן החי בכוונה תחילה וברצונו, והרי זו מלאכת מפרק האסורה בשבת.

והקשה החת"ס⁶⁸ לדעת הרמב"ם, וז"ל: "דס"ל (פ"ח מהל' שבת הל' ז') דחובל וצריך לדם חייב משום מפרק, ודוקא שצריך לדם כגרוגרת. קשה: הכא אי נמי ס"ל דצריך לדם לראות שהיא בתולה, מ"מ סגי לי' בטפה אחת שיוציא . . מ"מ בשמעתין קשיא".

היינו שלהרמב"ם שסובר החובל ומוציא דם חייב רק כשהוציא כשיעור גרוגרת, קשה מסקנת הגמ' שאם הוציא דם בתולים חייב, אף על פי שלאדם מספיקה טיפה אחת על מנת לדעת שאשתו בתולה⁶⁹.

והנה הראב"ד הקשה שם על דעת הרמב"ם, וזה לשונו: "וכי המשקין שיעורן כגרוגרת, והלא חלב כדי גמיעה ושאר המשקין שיעורן חלוקין"? עכ"ל.

כלומר, מדוע חייב רק כאשר הוציא דם וחלב בשיעור גרוגרת, הרי מצינו לענין הוצאה מרשות לרשות, אין שיעורי המשקין שוין, ובנוגע לחלב השיעור הוא כדי גמיעה, שפחות משיעור גרוגרת? ומדוע מחייב כאן רק בהוצאת 'כגרוגרת'?

והקשה הכס"מ שם: "ואין זו השגה, דהתם לענין הוצאה מרשות לרשות ומה ענין זה לענין הוצאת דם או חלב ממקום חבורם בחי? והטעם ששיעורן כגרוגרת משום דחשיבי אוכל דהא חזו ללפת בהם את הפת".

היינו שהכסף משנה מקשה על הראב"ד, מה ראה להשוות איסור הוצאה מרשות לרשות, לחובל ומוציא דם. שהרי כאן שיעורן כגרוגרת, שרק אז שם אוכל עליהם - שראויין ללפת בהם את הפת, ולכן פחות מכאן פטור.

ויש לעיין במחלוקתם, ומדוע הקיש הראב"ד בין מלאכת הוצאה למלאכת מפרק.

ב

ואולי יש לבאר בדרך אפשר, השגת הראב"ד ותירוץ הכס"מ ע"פ קושיית החת"ס הנ"ל:

⁶⁶ לדעת ר"י בתוס' כאן ד"ה לדם הוא צריך.

⁶⁷ לדעת הרמב"ם (תולדת מלאכת דש). אמנם לרש"י, תוס' והרבה ראשונים הוא מטעמים אחרים.

⁶⁸ מהדורא תנינא, ד"ה איכא דאמרי.

⁶⁹ וראה בראשונים ואחרונים כאן (לדוג' - תוד"ה לדם הוא צריך ושרי), די"ל דהוי איסור דרבנן; ובחת"ס שם מוכיח מכאן שחצי שיעור אסור מן התורה. וראה לקמן.

דהראב"ד סבירא לי', (מכח הקושיא דהחת"ס - שהרמב"ם סבירא לי' שחייב בהוצאת דם רק בכגרוגרת, ואף על פי כן חייב בהוצאת טיפת דם אחת בבתולה), שלשיטת הרמב"ם שיעורי חובל ושיעורי המוציא מרשות לרשות שוים. שכשם ש'המצניע לזרע ולרפואה' חייב על הוצאתם אף בכל שהוא⁷⁰ - כיון שנתן להם חשיבות, כך החובל חייב גם על טיפת דם כל שהיא, כיון שנתן לה חשיבות והועיל בחבורה.

ומכח זה מקשה על הרמב"ם - מדוע למרות זאת מחלק בין מלאכת הוצאה מרשות לרשות למלאכת חובל, ופוסק שבחובל חייב רק בכשיעור גרוגרת.

אלא ששם ממשיך החת"ס ועונה על קושיא הנ"ל בשיטת הרמב"ם וז"ל: "נראה לי מכל מקום הוה לי' חצי שיעור ואסור מן התורה".

היינו, שגם לדעת הרמב"ם שהחובל חייב רק כשהוציא דם בשיעור גרוגרת, ואילו כאן מתכוין להוציא טיפה אחת בלבד - יהי' אסור לבעול בשבת, כיון ש"חצי שיעור אסור מן התורה"⁷¹ אף לדעת הרמב"ם.

ומכיון שאין להוכיח מכאן שחובל חייב אף בהוצאת טיפת דם אחת, ואין כלל דמיון בין שיעורי הוצאה לשיעורי חובל, סרה קושיית הראב"ד, ואתי שפיר פסק הרמב"ם שהחובל חייב רק כשהוציא דם בשיעור גרוגרת. וכפי שכותב ב'כסף משנה' שהובא לעיל.

האם גם כשנחשב מקלל יש בבעילתו צד תיקון

א' התמימים

איתא בגמ' בכתובות (ה, ב): "איבעיא להו, מהו לבעול בתחלה בשבת? דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר, ואם תימצא לומר דם מיפקד פקיד - לדם הוא צריך ושרי או דלמא לפתח הוא צריך ואסיר, ואם תימצא לומר לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי - הלכה כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר או הלכה כרבי יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור, ואם תימצא לומר הלכה כר' יהודה - מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח",

והיינו, שהגמ' מסתפקת בדין בעילה ראשונה בשבת, ומביאה צדדים לכאן ולכאן, ומסיימת שגם אם נפשוט שהלכה כר' יהודה שדבר שאינו מתכוון אסור, עדיין יש להסתפק האם מקלקל הוא ומותר, או מתקן הוא ואסור.

⁷⁰ רמב"ם הל' שבת פ"ח הכ"א.

⁷¹ הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג. ועוד.

וכתב תוס' ד"ה 'ואם תמצי לומר': "מיהו הכא מותר לכתחלה משום דאיכא תרתי - מקלקל בחבורה, ודבר שאינו מתכוין. וקשה, דבגרירה אסר ר' יהודה אע"ג דאיכא תרתי - דאין מתכוין, ומקלקל נמי הוי". והיינו, דזה שלר"י יהי' מותר לבעול מצד דין מקלקל, אף שסובר שמקלקל פטור אבל אסור, כי פה יש בנוסף גם 'דבר שאינו מתכוון' שהם 'תרי דרבנן' ולכן מתירים.

ומקשה התוס' מדינים דומים שיש בהם תרי דרבנן - קלקול ודבר שאינו מתכוון (כגון הגורר ספסל שהחריץ שנעשה בקרקע הוא קלקול, ואינו מתכוון לעשותו) ואעפ"כ פוסק ר"י שאסור.

ומביא תוס' ב' אופנים לחלק: א. ר"י מתיר בתרי דרבנן רק כשזה במקום מצווה, ולכן בעילה ראשונה שהיא מצווה מותר, משא"כ הגורר ספסל. ב. הסיבה שבגרירת ספסל אינו נחשב תרי דרבנן, כי בנוסף לקלקול יש גם צד תיקון, משא"כ בבעילה ראשונה.

ולכאורה צריך להבין מה שתוס' אומר שבבעילה אין 'צד תיקון', והרי הגמ' עצמה אומרת שיש צד לומר שבעילה היא תיקון - כי בבעילה ראשונה אכן יש תיקון מסוים, שיגמר לה דם המלכלך.

ואולי יש לתרץ בדוחק: דבגרירת ספסל הקלקול והתיקון אינם סותרים זה לזה - והיינו שאפ"ל שהוא גם מקלקל בגרירת הספסל וגם מתקן ש'משהו גומות', ולכן מעמיד תוס' שיש בזה גם צד קלקול וגם צד תיקון.

משא"כ בבעילה דלכאורה אין ב' הצדדים הולכים יחד - שהרי באם נאמר שהוא מקלקל בהוצאת הדם, כיון שמעכשיו לא תחשב לבעולה - אין ביחד עם זה שום תיקון; ואם נאמר שהוא מתקן בהוצאת הדם - אין ביחד עם זה שום קלקול. ועצ"ע.

רש"י ותוס' לשיטתייהו - פסיק רישא דלא ניהא לי' ועוד

הת' ישראל פסח יהושע שי' פייסטמאן
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (זבחים צא, ב): "אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים, מאי טעמא - אמר קרא 'וּיִין תִּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הָהֵין אֵשֶׁה רִיחַ נִיחוח לַה'". והא קא מכבי - לא שמ'י' כיבוי . . דליכא אלא האי, איבעית אימא: כיבוי דמצוה שאני . . ת"ש יין

כדברי ר"ע לספלים, שמן כדברי רבי טרפון לאישים, ועוד תניא: יין נסך לספלים, או אינו אלא לאישים אמרת לא יכבה? לא קשיא הא רבי יהודה הא ר"ש."

וברש"י: "הא רבי שמעון. שמואל כרבי שמעון, דכיון דאין מתכוין לכבות - אין לא תכבה ראי' עליו לאסור למיעקר משמעותא דאשה משום קושיא דלא תכבה. ואם תאמר: פסיק רישא ולא ימות הוא - אפשר דמזליף לי' בטיפין דקות מאד, הלכך אי נמי מכבה בטיפים גסות - דבר שאין מתכוין הוא."

והיינו, שהקשתה הגמ' על דברי שמואל שמזליפין יין ע"ג המזבח - דלכאורה עובר על איסור "לא תכבה" - שלא לכבות את אש המזבח, ותרצה בסוף, דשמואל סובר כר"ש ד"דבר שאינו מתכוון מותר", וכיון שכאן לא מתכוון שתכבה האש - מותר.

וע"ז מקשה רש"י: הרי דעת ר"ש ד"אינו מתכוון מותר" היא רק כאשר אין וודאות שהאיסור יעשה (כמו לגרור ספסל קל בשבת שיכול לעשות חריץ באדמה ויעבור על איסור בונה בשבת, אך אין וודאות שהחריץ ייעשה), אך כאשר המעשה הוא ודאי ("פסיק רישא") - גם הוא סובר שחייב⁷².

ומתריך ע"ז, שאכן כאן אין זה "פסיק רישא" - כיון שיכולה להיות אפשרות שיהיו טיפין דקות שאינם מכבות כלום.

והנה בתוס' כתובות⁷³ ביאר זה באופן אחר (ע"פ 'הערוך'), ד"אע"ג דפסיק רישא הוא, דודאי מכבה הוא - כיון דלא ניחא לי' בהאי כיבוי רש"י. והיינו, שבאותו מקום במסכת שבת שבו למדנו שר"ש אוסר ב"פסיק רישא" - מתיר הוא ב"פסיק רישא" דלא ניחא לי", וזוהי "עיקר ראייתו" של הערוך ש"פסיק רישא" דלא ניחא לי" - אסור.

[ולאחמ"כ חוזר בו התוס' ואומר, שאמנם "פסיק רישא" דלא ניחא לי" אסור לכתחילה, ושם התירו משום מצוה; אך עכ"פ אין חיובו מדאורייתא כי זה לא "ניחא לי"].
וצריך להבין סברת מחלוקתם, וכדלקמן.

ב

לכאורה בהסתכלות שטחית נראה, שדברי התוס' אתי שפיר ואין דברי רש"י מובנים: הרי כשמזליף היין, מזליף בפועל גם טיפות דקות וגם גסות, ואם כן יוצא שבשעת זילוף הטיפות הגסות הוא "פסיק רישא" לכיבוי, ומדוע מותר. וא"כ מדוע לא פירש רש"י כסברת התוס' שזהו "פסיק רישא" דלא ניחא לי"?

⁷² שבת עה, א.

⁷³ ו, א. ד"ה האי מסוכרייתא.

ולכאורה יש לומר, שרש"י אזל לשיטתו' במסכת כתובות בביאור המושג "פסיק ריש"י".

דשם הביאה הגמ' שר' שמעון מתיר לבעול בתולה בשבת, ועל הקושיא דלכאורה פסיק ריש"י הוא שיעשה פתח (ויוציא דם) ויעבור על איסורי שבת, עונה רבה: "לא כהללו בבליים שאין בקיאין בהט' אלא . . . רוב בקיאין הן", וכיון שאינו מתכוון אלא להנאת עצמו - שרי.

ונחלקו רש"י ותוס' בהיתר זה:

רש"י כתב "הילכך סתמא לאו פסיק ריש"י ולא ימות הוא", והיינו שאין מסתכלים על כל מקרה בפני עצמו אלא על כללות המקרים, וכיון שברוב המקרים אין דם יוצא ואין הפתח נפתח - ממילא כללות המקרה אינו "פסיק ריש"י", ומותר אף למי שאינו בקי.

משא"כ התוס' כתבו "וכל חד וחד מספקין לי' ברוב וכולם מותרים", היינו שאני מחזיק כל אחד לבקי ושהוא אכן יטה ולא יפתח פתח. ולכאורה לשיטתו אם אנו יודעים במישהו שודאי אינו בקי, או שאינו מתכוון להטות - יהי' אסור לבעול.

ועפ"ז יש לבאר מדוע לא ביארו התוס' כשיטת רש"י בזבחים שם שיכול להיות גם טיפות קטנות - כיון דלשיטתייהו גם כשיכול לזלף בטיפות קטנות, כיון שבפועל מזלף טיפות גדולות - אין זה "פסיק רישא"; משא"כ לרש"י אכן לא הוי' "פסיק רישא" ויכול לבאר שמותר כיון שיש טיפות קטנות וגדולות.

אלא שעדיין יש לעיין לאידך גיסא - האם אכן הי' קשה לרש"י בביאור התוס' דהוי' "פסיק רישא דלא ניחא לי'", שלכן נחלק עליו גם שם; או שמא לא ראה צורך לבאר כמו התוס', כיון דלשיטתו' אין זה כלל "פסיק רישא".

ג

והנה מקור המושג "לא ניחא לי'" הוא בגמ' שבת, ושם איתא (עה, א):

"ת"ר הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת . . . וליחייב נמי משום נטילת נשמה? אמר רבי יוחנן: שפצעו מת. רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אב"י ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות? שאני הכא דכמה דאית בי' נשמה טפי ניחא לי' כי היכי דליציל ציבעי'".

וביאר רש"י (ד"ה טפי): "כיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו, אפי' מת אין כאן אלא מתעסק; וכי מודה ר' שמעון - במידי דלא איכפת לי' אי מיתרמי ומיהו איכווני לא מיכוין".

והיינו, שאם רק "לא אכפת" לאדם במעשה האיסור שנעשה - אכן מחייב ר"ש כשזהו פסיק ריש', וכל הפטור ב"לא ניחא לי" - הוא רק כאשר הוא ממש מתנגד למעשה ועושה כל שביכלתו שהמעשה לא יעשה.

והקשו עליו התוס' (ד"ה טפי) מהא דאיתא לקמן (קג, א):

"התולש עולשין והמזרד זרדים אם לאכילה כגרוגרת אם לבהמה כמלא פי הגדי אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה אם לייפות את הקרקע כל שהן. [ומקשין] אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו? . . אביי אמר . . כגון דלא קמיכוין. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק ריש' ולא ימות? לא צריכא, דקעביד בארעא דחברי".

ומשם מוכח, דאף במקרה של פסיק ריש' ש"לא אכפת" לאדם - כבר פוטר ר"ש, ולא כדברי רש"י הנ"ל.

ולכן מבארים התוס' באופן שונה את המושג הנ"ל: "וכי מודה ר"ש בפסיק ריש' ה"מ במידי דניחא לי" אי מתרמי דהוי צריכה לגופה אבל במידי דלא איכפת לי לא מודה" - והיינו שגם כאשר לא אכפת לו, אף שאינו מתנגד, עדיין נקרא "לא ניחא לי".

ואולי עפ"ז ה' אפשר מדוע לא ביאר רש"י בסוגיא דזבחים דהוי פס"ר דלא ניחא לי' - דכיון דלשיטת' כל עוד שלא אכפת לו חייב לר"ש, ממילא אי אפשר לומר שם "לא ניחא לי" כיון שאינו מפסיד כלום מכיבוי האש של המזבח (משא"כ בפוצע חילזון שמפסיד הצבע בהריגת החילזון).

אלא שעדיין צ"ע, שהרי כיון שבכיבוי האש עובר על "לא תכבה" - לכאורה ודאי אינו רוצה בכיבוי זה כדי לא לעבור על המצוה, וא"כ שוב יכול רש"י לבאר כדברי התוס' דשם הוי פס"ר דלא ניח"ל.

ד

ואולי יש לבאר זה ובהקדים, דהנה נחלקו ר"י ור"ש בדין "כל המקלקלין פטורין", ובלשון הגמ' (שבת קו, א):

"תני ר' אבהו קמי' דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, א"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה, ואם ת"ל משנה - חובל בצריך לכלבו מבעיר בצריך לאפרו. והאנן תנן כל המקלקלין פטורין? מתניתין רבי יהודה, ברייתא רבי שמעון. מ"ט דר' שמעון? מדאיצטריך קרא למישרא מילה - הא חובל בעלמא חייב, ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן - שמע מינה מבעיר בעלמא חייב. ורבי יהודה? התם מתקן הוא כדרב אשי, דאמר רב אשי: מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי, מה לי לבשל פתילה מה

לי לבשל סמנין". וביאר רש"י: "מה לי מתקן כלי. הא נמי מתקן גברא הוא ויש מלאכה בתיקון זה".

ואולי י"ל, שמחלוקתם דר"י ור"ש האם תיקון דמילה נחשב תיקון הוא האם תיקון דמצוה נחשב תיקון: לפי ר"י אכן זהו תיקון לאדם כיון שמקיים מצוה, משא"כ לר"ש התיקון צריך להיות תיקון גשמי, וכיון שבפועל בגשמיות הגוף יש כאן קלקול - אין מתחשבים במצוה (וא"כ מקלקל בחבורה חייב חוץ ממילה).

ועפ"ז יש להחזיר הביאור הנ"ל בשיטת רש"י, דמה שלא ביאר דהוי פס"ר דלא ניחא לי' - כיון ששם התיקון הוא תיקון רוחני, מצוה, ולשיטת ר"ש אין תיקון רוחני נחשב תיקון, ושוב י"ל דמצד הגשמי אין מפריע לאדם שתכבה אש המזבח - ומשום הכי ביאר רש"י שאין כאן פס"ר כלל מצד שישנם טיפות דקות.

ה

אך ע"י עיון נוסף, נראה לי לדחות הביאור הנ"ל דלר"ש לא אמרינן "לא ניחא לי" כשעובר על איסור.

שהרי כל המחלוקת בין ר"י לר"ש במקלקל בחבורה והבערה היא כאשר הוא התכוון לעשיית החבורה, והשאלה היא האם כוונתו היתה במלאכת תיקון וחייב או במלאכת קלקול ופטור; אך ודאי שר"ש מודה שהיתה כאן כוונה - אף שהיתה כוונת מצוה ולא כוונה על דבר גשמי.

ומוכת, שכל מחלוקתם היא בנוגע להחשבת הדבר כקלקול או תיקון שאינו תלוי ברצון האדם, אך "ניחא לי" ו"לא ניחא לי" שתלוי ברצון האדם - ודאי מודה ר"ש שגם כוונה רוחנית כמצוה נחשבת כוונה.

וא"כ שוב אין לומר שלא רצה רש"י לבאר הסוגיא דזבחים מטעם דדבר שלא ניחא לי' שרי - כיון דלכו"ע הוי שם "לא ניחא לי" כיון שאינו רוצה לעבור על איסור כיבוי; ושוב צריך להבין מדוע לא מבאר כשיטת התוס'.

ואולי י"ל, דס"ל מצד אחד כשיטת התוס' ד"לא ניחא לי" רק פטור ולא מותר (כמובא לעיל אות א), ולאידך לא רצה לבאר כשיטת התוס' דשם גם מותר מצד מצוה (כדלעיל שם); ולכן ביאר דשם מותר כיון שאין כאן פס"ר כלל. ודו"ק.

ן

והנהגה בהמשך הסוגיא דכתובות שם מקשה רב אמי ממשנה: "המפס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה ליחה פטור".

וביאר התוס' כוונת רב אמי (בשיטת ר"י): רב אמי סבר דבעילה זו אינה אסורה מטעם "דבר שאינו מתכוון" אלא מטעם "מלאכה שאינה צריכה לגופה" - כיון שמלאכת עשיית הפתח תיעשה בודאי, וממילא דומה מקרה זה לעשיית מלאכה שאינה צריכה לגופה - שהמעשה נעשה בודאי אך אינו צריך אותו.

וע"ז הקשה, שגם ב"מפס מורסא" זה אמור להיות אסור כ"מלאכה שאינה צריכה לגופה" כיון שהמלאכה תיעשה בודאי, ואעפ"כ מותר הוא מצד הצער, וא"כ גם כאן אמור להיות מותר מצד ה"מצוה"⁷⁴.

ועכ"פ מוכח מדבריו, שהאיסור של "דבר שאינו מתכוון" בפס"ר הוא רק מטעם "מלאכה שאינה צריכה לגופה", וא"כ גם הפטור במקרה זה יהי' מטעם שס"ל דמשאצל"ג פטור עליו'.

וא"כ קשה: הרי כל הפטור של משאצל"ג הוא רק באיסורי שבת⁷⁵, וכיון שבסוגיא דזבחים איירי באיסור "לא תכבה" של כיבוי אש במזבח - כיצד ביארו התוס' בסוגיא דכתובות דההיתר בגמ' בזבחים הוא מצד "לא ניהא לי'".

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ביאור שיטת הערוך במסוכריא דנזייתא

הת' מנחם מענדל שי' מור"יוסף
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות ו, א): "(וה)אמר רב שימי בר חזקי' משמי' דרב: האי מסוכריא דנזייתא אסור להדוקה ביומא טבא". היינו שאסור להדק מוכין שבפי חבית של שיכר ביו"ט.

⁷⁴ וראה תוס' לעיל ד, א. בטעם הדבר דבעילה ראשונה נקראת בעילת מצוה.

⁷⁵ ראה תוס' זבחים צב, א וש"נ. וראה בארוכה בלקו"ש ח"ז שיחה א' לפר' בחוקותי, ובהערות 18-19 שם, וש"נ.

ונחלקו הראשונים בסיבת איסור מלאכה זו, כמובא בתוס' ד"ה "האי מסוכרייתא" בארוכה:

יש שפירשו שיש כאן איסור סחיטה, תולדת ליבון; ואף שאין זה יין אלא שאר משקה, שאף אם יסחט אותו עדיין ישאר הבגד מלוכלך - מ"מ אסור, כיון שנהנה מעט מהסחיטה (אלא שלא גזרו "שמא יסחט" כיון שלא נהנה הרבה, או כיון שהוא 'מתעסק' - ראה תוס' כאן).

ויש שפירשו שיש כאן איסור מפרק, תולדת דש; ואף שאינו צריך את המשקה היוצא, והרי זה פסיק רישא דלא ניהא לי' (שאינו רוצה שייסחט השיכר, ולשיטת רש"י גם מפסיד בסחיטה זו), שר"ש פוטר בזה - מכל מקום ר"ש רק פוטר מעונש, אך עדיין סבירא לי' שאסור.

והערוך מפרש בא' הלשונות, שסיבת איסור המלאכה הוא שיש חשש שמא תיבטל הסתימה אצל הגיגית ונמצא שתקן כלי בשבת, תולדת מכה בפטיש.

והקשו התוס' על לישנא זו:

"ואין נראה לר", דהיכי דמי: דאם בדעתו לבטל שם בשעת הנחה - מאי פסיק ריש' שייך כאן? מיד הוא עושה כלי דמתכוין לעשותו; ואם אין בדעתו לבטלה שם - א"כ לא הוי פסיק ריש' שיעשנה כלי? וי"ל בדוחק; שהוא מתכוין לבטלה ואינו מתכוין לעשות כלי, ושייך בי' פסיק ריש' הואיל ואינו מתכוין לגמרי לעשות כלי."

היינו, שלפי ביאור זה שהחשש הוא שמכין כלי, אינו מובן מהיכן ההוכחה ממקרה זה שרוב סובר ש"דבר שאינו מתכוין אסור". הרי אם הוא מתכוין לבטל את הסתימה - יתחייב מיד, כי התכוין לכך, ואין כאן כלל "פסיק רישא". ואם לא התכוין לבטלה שם - הרי אין כאן כלל מלאכה, ולא שייך "פסיק רישא".

ותירצו בדוחק שלא התכוין להכין כלי, אך התכוין לבטל את המוכין.

ובפשטות נראה לבאר תירוץ זה, שכיון שחיוב מלאכת מכה בפטיש הוא רק כשמתכוין אלי' (כמובא בתוס' הנ"ל בביאור ההיתר למעט ענבי הדס ביו"ט), הרי כשעושה המלאכה בפועל ("פסיק רישא") עדיין אינה אסורה, כיון שאינו מתכוין למלאכה; אלא שחכמים אסרו במקרה זה, מכיון שבפועל יוצא שהי' כאן תיקון כלי.

וע"ז אומרים התוס' שזה דוחק, כיון שבפועל הרי רצה לסתום את החור והוי "מתכוון", ומה זה משנה אם התכוין שיהי' נחשב תיקון כלי או לא?

ב

ולכאורה נראה לבאר דעת הערוך באופן אחר ובהקדים, דהנה ביאור המושג "פסיק רישי" בפשטות הוא כמ"ש רש"י (סוכה לג, ב. ד"ה והא מודי): "באומר אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות, דכיון דאי אפשר שלא תמות - כמתכוין חשיב לי".

ויש לחקור בזה גופא, דיש לבאר הגדר בב' אופנים:

א. הכוונה שלא יהי' שום אפשרות בעולם למניעת המעשה הנעשה, וכמו בבהמה שאחרי הפרד הראש מהגוף לא שייך להחזיר את נשמתו, אך כאשר תהי' אפשרות למנוע את המעשה לאחמ"כ שוב לא הוי פסיק רישא;

ב. גם כאשר שייך להשאיר את הנשמה ע"י פעולה מונעת, ולא מוכרח לגמרי שהאיסור יקרה, מכל מקום כיון שהמעשה מצד עצמו מוביל למעשה הנוסף - הוי פסיק רישא וחייב.

[וכמו עד"מ פתיחת עורק ראשי של בהמה, שאם יסתמו את העורק חזרה - תוכל הבהמה לחיות, ובאם לאו - תמות תוך כמה דקות; אלא שזהו רק משל בלבד שהרי שם ודאי יהי' חייב כיון שאף הוצאת דם בלא הריגה הוי מלאכה דאורייתא].

והנה במסכת שבת (עה, א) איתא: "ת"ר הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת . . וליחייב נמי משום נטילת נשמה? . . רבא אמר . . מתעסק הוא אצל נטילת נשמה, והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות? שאני הכא דכמה דאית בי' נשמה טפי ניחא לי', כי היכי דליציל ציבעי".

ובפשטות, בשעת פציעת החלזון מתחיל לצאת רק הדם שאיתו צובעים, ורק לאחר מכן - יוצא גם דם הגוף (ומת⁷⁶); וכיון שלכאורה האדם יכול לעצור את הוצאת הצבע והדם, ולמרות זאת חייב על שעת הפציעה משום "פסיק רישי" (אלא שפטור כיון דלא ניחא לי'), מוכח כאופן הב': שאף שמעשה הפציעה אינו פסיק רישא לגמרי מאחר שאפשר לעוצרו ע"י פעולה מונעת, מ"מ חייב כי המעשה מוביל לפסיק רישא.

אלא שיש לדחות: דהנה בגמ' שם כתב רש"י (ד"ה הפוצעו): "דוחקו בידי שיצא דמו". ומשמע שעל עצם הפציעה אכן לא הי' אף הו"א בגמ' שחייב, וכל המחשבה לחייב היא מצד שממשך ודוחק את החלזון עד שיוצא דמו, ושם ודאי זה פס"ר שאין אפשרות למנועו, שהרי חייב על לחיצת הוצאת הדם. וא"כ עדיין יש להסתפק מהו הגדר ד"פסיק רישי" וכדלעיל.

⁷⁶ ראה תוס' כתובות ה, ב. ד"ה מיפקד פקיד דחייב גם אם לא מת מטעם חבורה.

ואולי יש להביא ראי' אחרת מהמשך המסכת (קכ, א), דשם איתא: "אמר רב יהודה, פותח אדם דלת כנגד מדורה בשבת. לייט עלה אביי. במאי עסקינן? אילימא ברוח מצוי' - מאי טעמי' דמאן דאסר, אי ברוח שאינה מצוי' - מאי טעמא דמאן דשרי כו'" (ועיי"ש תירוץ הגמ' דנחלקו אי גזרינן האי משום האי).

ולכאורה נראה ששם פתח את הדלת (ובמילא גם יכול לסגור אותה) עוד לפני ביאת הרוח, דאם מדובר כשהרוח נושבת - לא שייך להיות הבדל בין הרוחות כיון שגם ברוח מצוי' נחשב כמזיד כיון שהיא כבר נושבת כעת, ואם לא ידע - כיצד שייך לחייבו בהו"א על רוח שאינה מצוי'?

וא"כ מוכח שאף כאשר המלאכה יכולה לא להעשות ע"י פעולה נגדית (סגירת הדלת), עדיין נחשב המעשה לפסיק רישא.

ג

ועוד יש להוכיח מהא דאיתא בגמ' (פסחים כה, ב): "איתמר, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו: אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה", ובא' האוקימתות בגמ' נחלקו אליבא דר"ש דדבר שאין מתכוון מותר, כאשר אפשר באופן אחר, אך מצד שני אינו מתכוון להנות והוי דבר שאינו מתכוון.

וכתב הרא"ש (פ"ב ס"ב): "ומיירי בדלא הוי פסיק ריש' כגון שיכול לסתום נחיריו שלא יהנה מן הריח, דפסיק ריש' הוי כמתכוין בכל איסורי דאורייתא".

והיינו שמביא דוגמא למקרה דהוי אין מתכוון ובאה לו בעל כורחו - לעבור ליד מקום שיש ריח של איסור, אך אינו מתכוון להנות מהריח; ומדיגיש הרא"ש שזהו באופן שאין פס"ר.

ומשמע מדבריו, דכאשר הולך במקום שודאי יהנה מריח אסור - עדיין לא הוי פס"ר כיון שיכול לבטל הפעולה ע"י מעשה מונע (סתימת האף).

ולכאורה הי' אפשר לדחות (לשיטת רש"י עכ"פ), כיון דאפשר לכאורה לפרש כוונתו באופן אחר (וכדמשמע שיטת רש"י בכ"מ⁷⁷):

דכשרוצים לדעת האם המלאכה כאן היא פס"ר או לא - מסתכלים על כללות המקרים האם יקרה בהם ודאי המלאכה, ולא על כל מקרה ומקרה. וא"כ כאשר גם כשסותם נחיריו יריח את הריח - נמצא שבכללות המקרים הוי פס"ר, אך במקום שאם יסתום את

⁷⁷ כתובות ו, ב. זבחים צא, ב. וש"נ. ועיין בביאורנו לעיל בהערה הקודמת.

נחיריו לא יריח - נמצא בכללות המקרים לא הוי פס"ר, ולכן יהי מותר (גם אם במקרה הספציפי זה ודאי שיריח). ולכן אין להוכיח מכאן לגבי מהות גדר פס"ר וכדלעיל.

אלא שלאחר העיון י"ל לאידך גיסא, דאדרבא: לשיטת הרא"ש נמצא שבכל מקום שאפשר למנוע המלאכה ע"י פעולה - לא יהי' פס"ר כיון שבכללות המקרים אין וודאות שתיעשה המלאכה, כאופן הא' דלעיל.

ועדיין נצטרך לומר שזהו רק לשיטת רש"י ודעימי', משא"כ לשיטת התוס'⁷⁸ שמסתכלים על כל מקרה ספציפי - לכאורה יאמר שמסתכלים על ה"בפועל" - וכיון שלא מנע המלאכה - שוב הוי פס"ר ואסור לעשות המעשה אם לא מתכוון מלכתחילה למנוע האיסור ע"י מעשה מונע, ואם מתכוון - שוב לא הוי "אינו מתכוון" כיון שודאי שהמלאכה לא תיעשה.

ועיין תוס' פסחים שם (ד"ה לא אפשר ולא מיכוין) שמביא דוקא דוגמאות אחרות, כגון לסחוב ספסל על אדמה כשאפשר לסחוב על הכתף, להכניס את האומנים לבית המקדש כשאפשר לשלשלם גם דרך הגג; ולכאורה זהו כיון שבב' מקרים אלו מדובר שאין הדבר ודאי כלל - ללא שום פעולה אחרת מצידו, וא"כ במקרה של ריח של ע"ז, יאמר דלכו"ע אסור בשיטת ר"ש אא"כ מתכוון לסתום נחיריו ואז הוי לכו"ע.

ועכ"פ נמצאנו למדים, דלכאורה נחלקו רש"י ותוס' בחקירה דלעיל - דלרש"י לא הוי אף אם ודאי יודע שלא ימנע המלאכה; משא"כ לתוס' במקרה הזה יהי' פס"ר, וכל ההיתר של אינו מתכוון הוא כאשר מלכתחילה אין ידיעה האם תיעשה המלאכה גם ללא מעשה מצידו.

ד

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת תוס' והערוך בסוגיין דכתובות:

הערוך ס"ל כהרא"ש (ורש"י) שכל עוד שאפשר למנוע את המלאכה אח"כ - שוב לא הוי פס"ר, וכיון שמי שסתם את החבית לא התכוון לסתום את החבית אלא לשמור את השכר, אף שודאי התכוון להשאיר את הסתימה לאורך זמן - מ"מ הוי אינו מתכוון כי לא התכוון לתיקון כלי, וכן לא הוי פס"ר כיון שיכול להוציא את הסתימה מיד אחרי ושוב לא הוי תיקון כלי.

משא"כ התוס' ס"ל שאופן כזה גם הוא פס"ר ואסור לגמרי אם לא מתכוון להוציאו, ולכן נדחקו לפרש כדלעיל.

ועדיין יש לעיין, ודו"ק.

⁷⁸ כתובות שם.

שני אופנים בפסיק רישא דלא ניהא לי'

הת' שמחה אלכסנדר שי' פרענד
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (כתובות ו, א): "האי מסוכריא דנזייתא (סתומת נקב גיגית שמוציאים השכר דרך הנקב וסותמין אותו בבלאי בגדים. רש"י) אסור להדוקה (משום סחיטה. רש"י) ביומא טבא".

בתוס' (ד"ה האי) דן מדוע יהי' אסור להדק סתימה זו, וכותב ר"ת שאין לומר שזהו משום איסור מפרק - שהשכר נסחט מהמוכין, כמו היין שנסחט מהענב וחייב משום מפרק, כיון שהשכר הנסחט הולך לאיבוד והוי' 'דבר שאין מתכוין', וכיון שזהו 'פסיק רישא דלא ניהא לי', שפוסק הערוך שמותר, ולכן יהי' מותר מצד מפרק.

ומביא תוס' שתי ראיות לשיטת הערוך ש'פסיק רישא דלא ניהא לי' מותר: א. עיקר ראייתו מזה שלר"ש מותר לזלף יין על גבי אשי המערכה, אע"פ שזהו פסיק רישא - כיון ש"לא ניהא לי' בהאי כיבוי שרי".

ב. שהתולש ענבי הדס בחג לאכילה, אף על פי שבכך גורם שההדס יהי' כשר לברכה, וזהו פסיק רישא, "כיון דלא ניהא לי' ולא חייש בהאי תיקון (ומדובר שיש לו הדסים אחרים) - שרי".

וצריך עיון מדוע דוקא התירוץ הראשון הוא "עיקר ראייתו" של הערוך. וכן מהו כפילות הלשון "כיון דלא ניהא לי' ולא חייש בהאי תיקון". וכן צריך ביאור מדוע מביא שתי ראיות לדין זה, ומדוע דוקא שתי ראיות אלו.

ונראה לי שמביא שתי ראיות שונות, כיון שב'פסיק רישא דלא ניהא לי' ישנם שני אופנים, ולכל אחד מהם ראי' שונה:

אופן א': שהאדם אינו רוצה במה שנגרם על ידו. ולזה מביא ראי' מ'מזלפין יין על גבי האישים', ובלשונו: "כיון דלא ניהא לי' בהאי כיבוי שרי".

אופן ב': שהאדם אינו צריך את מה שנגרם על ידו. ולזה מביא ראי' מ'ממעט ענבי הדס', שאינו צריך שההדס יהי' כשר כיון שיש לו הדסים אחרים. ולכן מדייק בלשונו: "כיון דלא ניהא לי' ולא חייש בהאי תיקון - שרי".

ועל פי זה אפשר להבין מדוע הראי' הראשונה, מ'מזלפין יין ע"ג האישים", היא עיקר, ומשתי סיבות:

א. כיון שהפירוש הפשוט והעיקרי ב"לא ניחא לי" הוא שאינו רוצה באיסור. לכן 'עיקר ראייתו' הוא מ'מזלפין'. (ואף שתוס' מוכיח במס' שבת (עה, א) שהכוונה ודאי כאופן הב', מ"מ רצה לכתוב תירוצו גם לשאר השיטות, כדי לא לאפושי במחלוקת).

ב. בנוגע לסוגייתנו, כיון שר"ת בא להוכיח מדוע "מסוכריא דנזייתא" היא 'פסיק רישא דלא ניחא לי', ושם הרי מדובר שאינו רוצה בסחיטה שהולכת לאיבוד, ולכן 'עיקר ראייתו' הוא מ'מזלפין'.

ובכך מובנות כל התמיהות דלעיל: שמביא דוקא שתי ראיות אלו, שמתייחסות לשני סוגים ב'פסיק רישא דלא ניחא לי', ולכן מדייק ב'ענבי הדס' ומוסיף - "כיון דלא ניחא לי' ולא חייש בהאי תיקון", ודוקא הראי' מ'מזלפין יין' היא העיקרית משתי הסיבות שהובאו לעיל.

ובכך יוצא גם שסדר הבאת הראיות הוא מן הקל אל הכבד: שקודם מביא הראי' ממזלפין, שקודם מביא ראי' מ'מזלפין' שרק כשאינו רוצה בתוצאה יתבטל ענין ה'פסיק רישא', ולאח"ז מוסיף ומביא ראי' מ'ענבי הדס' שאפילו כשרק לא אכפת לו בתוצאה מתבטל ענין ה'פסיק רישא'.

*

אך עדיין צריך עיון בגוף שיטת ר"ת, שאף על פי שהשכר הנסחט מן המוכין לחוץ החבית הולך לאיבוד, אבל לכאורה יש גם שיכר הנסחט לפנים החבית ואינו הולך לאיבוד, והוה לי' לאסור סתימת הנקב משום סחיטת שכר זה. (ועיין בערוך שהביא תירוץ דומה לזה, ומשמע שר"ת התעלם מתירוץ זה).

ואולי יש לומר בדוחק, שמה שנסחט לתוך החבית, כיון שמצורף לשאר המשקים עוד קודם שנסחט, ונספג במוכין מיד לאחר מכן, אינו נחשב לסוחט.

(ועוד י"ל, דכיון שגם אם יצא השיכר - יכנס שיכר אחר למוכין תחתיו, ממילא אין לאדם הבדל אם יצא השיכר או לא, והוי "לא חייש בהאי סחיטה". ועפ"ז י"ל שב' הראיות הם לב' הסחיטות השונות. ודו"ק).

פסיק רישא לשיטת ארה"ז - לשיטתי' בשיחות אר"ש מה"מ

הת' יגאל יא"ל שי' קופצ'יק
תלמיד בישיבה

א

ישנה מחלוקת ידועה בין ה'ערוך'⁷⁹ לר"י מבעלי התוס'⁸⁰ ועוד - האם 'פסיק רישי' דלא ניחא לי" אסור או מותר. כלומר, אדם העושה פעולה מותרת, ובפעולה זו נגרמת באופן ודאי פעולה אסורה, אלא שלאדם אין הנאה כלל מהפעולה האסורה - האם גם אז יודה ר' שמעון שאסור לעשות פעולה זאת למרות שאינו מתכוין לפעולה האסורה, או שכאן יתיר ר' שמעון.

בעלי התוס' פסקו שגם אז יודה ר' שמעון שאסור, ואילו ה'ערוך' פסק ש'פסיק רישי' דלא ניחא לי" מותר.

ובטעם מחלוקת זו כתב ב'קובץ שיעורים'⁸¹ שזה תלוי בשני אופנים להסברת החיוב ב'פסיק רישא':

א. כשאדם עושה פעולה מותרת, ובגללה נגרמת פעולה אסורה, יוצא שהאדם מתכוין גם לפעולה האסורה - ולכן כש'לא ניחא לי" בפעולת האיסור, ודאי ש'אינו מתכוין' בה, וזהו טעמו של ה'ערוך' להיתר.

ב. כשאדם עושה פעולה מותרת, ובגללה נגרמת פעולה אסורה, הרי הפעולה האסורה היא חלק מהפעולה המותרת - וממילא מכיון גם לפעולת האיסור, וזהו טעמו של ר"י לאיסור.

ובלשונו: "יש לפרש בזה שני טעמים: א) כגון בנזיר חופף אבל לא סורק, דסריקה היא פסיק רישא. דיש לומר כיון שידוע דבסריקתו יתלוש שערות, מיקרי מכיון לתלישה. אבל היכא דלא ניחא לי' על כרחך אינו מכיון. ב) כיון דסריקה היא פסיק

⁷⁹ כתובות ו, א. ערך סבר.

⁸⁰ כתובות שם ד"ה מסוכרייטא.

⁸¹ כתובות שם.

רישא לתלישה, נמצא דתלישה בכלל סריקה, וסגי במה שמכוין לסריקה אף שאינו מכוין לתלישה, דהתלישה נכללת בהסריקה.

היינו, ש'הערוך' מסתכל על כוונת האדם, שכיון שלא התכוין לפעולה האסורה עצמה - מותר; ואילו ר"י קובע שמכוין שפעולת ההיתר והאיסור הם אחד, הרי שכוונתו למעשה ההיתר - היא היא כוונתו למעשה האיסור.

ב

והנה כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו⁸² מביא מחלוקת הנ"ל, ופוסק שהעיקר כדעת ר"י ש'פסיק רישא ולא ניחא לי" אסור.

ובלקו"ש חלק ד' שיחה לפרשת תצא, דן כ"ק אד"ש מה"מ בפסק נוסף של כ"ק אדמו"ר הזקן בענין זה, וכדלהלן:

כ"ק אדמו"ר הזקן פוסק⁸³ בדין 'לא תחסום שור בדישו', שב'פרות המהלכות על התבואה לפי שירט להן הדרך, אינו עובר על לא תחסום אם חסמן, אע"פ שהתבואה נידושה מאל' דרך הילוכן עלי', הואיל ואינו מתכוין להעבירן שם בשביל כך. וכן כל כיוצא בזה."

ולכאורה, אף על פי שאינו מתכוין לדוש התבואה, הרי זה 'פסיק רישא' שהתבואה תידוש, ומדוע מתיר אדמו"ר הזקן להוליך בשדה זה פרות חסומות?

ומבאר שהדין ש'פסיק רישי" אסור, הוא כאשר הפעולה הנעשית היא עצמה אסורה. משא"כ כשהפעולה הנעשית ב'פסיק רישי" היא מותרת, רק שעל ידה נפעלת פעולה שלישית אסורה - אז מותר, אף על פי שזהו 'פסיק רישי'."

ולדוגמא: במקרה שאדם גרר מיטה כבדה ועל ידי זה עשה חריץ בקרקע, שעשיית החריץ שהיא עצמה פעולה אסורה, נעשתה ב'פסיק רישי" - אסור; משא"כ במקרה הנ"ל, שהפעולה הנעשית ב'פסיק רישי" היא הדישה, פעולה שמצד עצמה מותרת, והאיסור הוא על פעולה נוספת - חסימת השור - מותר.

ובטעם חילוק הנ"ל מביא כ"ק אד"ש מה"מ⁸⁴, שכוונת הפעולה המותרת לא תימשך לפעולה הג' האסורה, אף שנעשית ב'פסיק רישא, ומכמה טעמים: "א. כוונת פעולה אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' . . בהנוגע לעצמה, אבל לא גם בנוגע לענין ג' . . שפעולה תמשיך ע"ע כוונת פעולה אחרת צ"ל "מציאות חשובה".

⁸² סי' ש"כ ס"ד.

⁸³ שו"ע חו"מ הל' שאלה שכירות וחסימה ס"ל.

⁸⁴ הערה 34.

ומהסבר זה משמע, שסיבת החיוב ב'פסיק רישא' היא שנמשכת בו כוונה ממעשה ההיתר. ושלא כהסבר ה'קובץ שיעורים' שפעולת ההיתר והאיסור הם חד, וממילא כוונתו למעשה ההיתר, היא היא כוונתו למעשה האיסור.

והנפקא מינה בין שני הפירושים היא הדין הנ"ל של אדמו"ר הזקן, שלפי ה'קובץ שיעורים' יהי' אסור בו, כיון ששני המעשים (הליכה ודישה) הם חד, וכשחוסם את הפרה ה"ז 'פסיק רישא' לאיסור; אבל לפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ נפקא שיותר, כיון שכונת הפעולה הא' אינה נמשכת לפעולה הג'.

ונראה שזאת הסיבה שכ"ק אד"ש מה"מ חידש הסבר זה, כדי לבאר פסק הנ"ל של אדמו"ר הזקן.

ג

ואולי יש לומר, שביאור זה של כ"ק אד"ש מה"מ מתאים לביאורו במחלוקת ר' שמעון ור' יהודה בכלל:

דהנה בלקו"ש חלק ז' שיחה א' לפרשת בחוקותי, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה, דאזלי לשיטתיהו בהבנת המילה 'שביתה' - שר' שמעון סובר שמספיקה השבתת 'ציור' הדבר, ור' יהודה סובר שצריכה להיות השבתת הדבר לגמרי.

ולפי זה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מחלוקתם בדיני שבת ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה' וב'דבר שאינו מתכוין', שר' שמעון מתיר כיוון שחסר 'ציור' הפעולה - כוונת הפעולה, והרי זו שביתה. ור' יהודה אוסר, אף שחסירה הכוונה בפעולה - הפעולה עצמה נעשתה, ואין זו שביתה.

ולפי ביאור זה בשיטת ר' שמעון בכלל, מסתדר להפליא הסבר כ"ק אד"ש מה"מ כאן:

שלפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת ר"י ור"ש, הרי שר' שמעון סובר שכדי לאסור במלאכת שבת, צריך שהמעשה יהי' עם כוונה, ולכן פוטר אפילו ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה', ששם למרות שהאדם התכוין למעשה, האיסור נותר בלא כוונה - 'ציור'.

וכשנשליך זאת לעניננו, לפי ביאור ה'קובץ שיעורים' יוצא, שלשיטת ר"י (שאדמו"ר הזקן פוסק לפיו) הרי שר' שמעון אוסר כאן פעולה שאין בגופה כוונה, שהרי האדם התכוין למעשה היתר, רק שבתוכו נכלל מעשה איסור, אבל אין כוונה ('ציור') במעשה האיסור עצמו. ובלשונו: "וסגי במה שמכוין לסריקה אף שאינו מכוין לתלישה".

ולפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ יוצא, שר' שמעון מסתכל על 'ציור' המעשה, ומצריך שתהי' כוונה בעצם מעשה האיסור. ולכן ב'פסיק רישא' דלא ניחא ל"י אוסר - כיון

שכוונת המעשה הראשון נמשכת למעשה השני, ויוצא שיש כאן מעשה איסור, עם כוונה - 'צירור'.

אך כאשר יוצר מצב, שהכוונה של מעשה ההיתר לא תעבור למעשה האיסור, כמו במקרה של 'פרות המהלכות בשדה', שאז מעשה האיסור נעשה אך חסרה בו הכוונה - ה'צירור', במקרה כזה יתיר ר' שמעון, שלשיטתו אין זו 'שביתה'.

מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך

הת' שלמה יעקב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (כתובות ז, א): "רב יהודה שרא למיבעל בתחלה ביו"ט", ומביאה הגמ' שתי דיעות בדעת ר"י מה יהי' הדין בשבת. לרב פפא הדין של רב יהודה נאמר רק על יו"ט; אך רב פפי סובר שדין זה נאמר גם בנוגע לשבת.

ומקשה רב פפי על רב פפא, שלשיטתו (שמותר לבעול דוקא ביו"ט ולא בשבת) משמע, שההיתר לבעול ביו"ט הוא מצד "מתוך שהותרה חבורה לצורך, הותרה נמי שלא לצורך", וא"כ לשיטתו יהי' מותר לכאורה גם לעשות 'מוגמר' ביו"ט ד"מתוך שהותרה הבערה לצורך, הותרה נמי שלא לצורך", דבר שברור לגמרי שאסור.

ולכאורה קצת קשה, שהרי, מלבד האיסור שיש בבעילה מדין מלאכת חבורה, ישנו גם איסור בפתיחת פתח - מלאכת בונה, וא"כ, זה שהותרה חבורה - אף שלא לצורך, אין זה מספיק להתיר פתיחת פתח ביו"ט, ובדברי רב פפי משמע שההיתר לבעולה ביו"ט הוא 'מתוך שהותרה חבורה'.

אך הנה, בשו"ע אדה"ז (סי' רפ, ס"ב) פוסק שמותר לבעול, ומבאר שאין איסור מצד עשיית הפתח: א. לפי שהבתולה נוחה לו יותר וזה מלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם לדעות שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, הרי כאן זה מקלל, ובמקום מצווה מותר. ב. כל האיסור בפתיחת פתח הוא מצד מתקן כלי, אך אם אינו צריך לפתח אין זה תיקון כלל, ולא עשה שום מלאכה.

ועי"ל, שרב פפא סובר שגם פתיחת פתח הותרה ביו"ט, כי "מתוך שהותרה בני' לצורך הותרה נמי שלא לצורך", ומה שלא כתב זאת בפירוש, זהו מפני שעיקר האיסור בבעילה הוא מדין חבורה, וכמו שמצינו בגמ' (ה, ב) שמסתפקת: "את"ל דם חבורי מיחבר, לדם הוא צריך או להנאת עצמו הוא צריך", ולא הזכיר ענין פתיחת הפתח, למרות שגם שם שייך איסור מצד פתיחת הפתח, אלא שאין זה עיקר הענין.

וסימוכין לענין זה (שהותרה בני' אף שלא לצורך) ניתן למצוא בדברי התוס' (שבת צה, א) שמקשה: דלכאורה יהי' מותר לבנות בנין לצורך יו"ט, מתוך שהותר לגבן' (שאיסורו משום בונה) מן התורה ביו"ט, ואף מדרבנן מותר במקרה שא"א לעשותו מערב יו"ט, וע"ש מה שמתרץ.

דמדבריו נראה בפשטות שמלאכת בונה הותרה ביו"ט לצורך אוכל נפש, וא"כ "מתוך שהותר לצורך, הותר נמי שלא לצורך".

ביאור המחלוקת בין דבר שבעולם לדבר שלא בא לעולם

הת' דוד שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

איתא בכתובות (ז, ב): "וכדאמר לי' שמואל לרב חנא בגדתאה: פוק ואייתי לי בי עשרה, ואימא לך באנפיהו: המזכה לעובר - קנה. והלכתא: המזכה לעובר - לא קנה".

ובתוס' נעמד לבאר דברי שמואל: "המזכה לעובר קנה - אף על גב דשמואל גופי' פסיק כרבי יוחנן הסנדלר דמקדיש מעשה ידי אשתו המותר חולין דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם וכל שכן לדבר שלא בא לעולם דגרע טפי - כדאמרינן בסוף פרק קמא דגיטין דקאמר אפילו לרבי מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הני מילי לדבר שבא לעולם, אבל לדבר שלא בא לעולם לא אמר".

היינו שמקשה התוס' מדוע שמואל סובר שאפשר להקנות לעובר, "להקנות לדבר שעדיין לא בעולם", והרי הוא עצמו סובר (לקמן בגמ') שאי אפשר להקנות "דבר שלא בא בעולם", וכל שכן שאי אפשר יהי' להקנות לדבר שלא בא לעולם שגרוע יותר - וכפי שאומרת הגמ' בגיטין, שאפילו לר' מאיר דסבירא לי' שאפשר להקנות דבר שלא בעולם, אי אפשר להקנות לדבר שלא בא לעולם.

ועונה על כך התוס' ב' תירוצים: א) "מ"מ שמואל חשיב עובר בא לעולם" ב) "אי נמי שמואל אית לי' טפי אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם, ממה שמקנה דבר שלא בא לעולם".

אלא שלפי התירוץ השני מתעוררת שאלה, הרי הגמ' בגיטין אומרת בפירוש שאפילו לר' מאיר אי אפשר להקנות לדבר שלא בא לעולם, וכיצד ר"י יכול לחלוק על משנה?

ועל כך עונה תוס' שהסוגיות חלוקות: "וההיא סוגיא דפרק קמא דגיטין (ג"ז שם) אתיא אליבא דרב הונא. וכן מצינו רב נחמן דבהדיא סברתו הפוכה מדרב הונא: דרב הונא אית לי' בפירות דקל משבאו לעולם אין יכול לחזור בו, וגבי עובר קאמר אף

לכשתלד לא קנה; ורב נחמן סבר לכשתלד קנה, ובפירות דקל קאמר אף משבאו לעולם יכול לחזור בו." עכ"ל התוס'.

היינו שישנה מחלוקת בין רב הונא לרב נחמן מה יותר הגיוני להקנות: רב הונא סובר שיותר הגיוני להקנות דבר שלא בעולם למישהו (שבעולם), אך לא דבר (שבעולם) לדבר שלא בא לעולם, ורב נחמן סובר בדיוק להיפך - שיותר הגיוני להקנות דבר שבא לעולם לדבר שלא בא לעולם, אך לא דבר שלא בא לעולם לדבר שבעולם.

ויש לבאר סברות מחלוקת של רב נחמן ורב הונא:

דהנה בביאור הסברא מדוע אי אפשר להקנות דבר שלא בא לעולם, מצינו ב' ביאורים בראשונים⁸⁵: א) מפני שלא סמכה דעתו של המקבל שיקבל זאת, כיון שהדבר עדיין אינו בעולם. ב) כיון שאין לקנין על מה לחול [ובסגנון אחר: האם הטעם הוא מצד חסרון ב'חפצא' או ב'גברא'].

ואולי אפשר לומר שבזה נחלקו רב הונא ורב נחמן: דרב הונא סבירא ל' שהטעם שאי אפשר להקנות דבר שלא בא לעולם, הוא כי אין דעת המקבל סומכת על כך (חסרון ב'גברא'). ומכיון שכאן לא רק שאין דעת העובר סומכת, אלא שכלל אין לו דעת - ודאי שאי אפשר יהי' להקנות לו.

מה שאין כן ב"דבר שלא בא לעולם", כיון שיש מקבל בר דעת, רק שאנו מסתפקים האם סמכה דעתו בנתינה זו או לא, ויתכן שאכן סמכה דעתו והקנין נעשה, סובר רב הונא שאפשר להקנותו.

ואילו רב נחמן סבירא ל', שהטעם שאי אפשר להקנות דבר שלא בא לעולם הוא, כי לקנין על מה לחול (חסרון ב'חפצא'). ולכן יותר הגיוני להקנות לעובר שאינו בעולם, כאשר החפץ אותו דמקנה קיים, ויש לקנין על מה לחול⁸⁶, מאשר להקנות "דבר שאינו בעולם" שאין לקנין על מה לחול⁸⁷.

⁸⁵ בכ"ז עיין אנציקלופדי' תלמודית ערך דבר שלא בא לעולם, בקניינים.

⁸⁶ ואף שאין דעת לקונה אולי אפשר לומר דסובר ש"זכין לאדם שלא בפניו" אינו מצד דין שליחות אלא מצד דין יד או מצד גזוה"כ, עיין בכ"ז בארוכה אנציקלופדי' תלמודית ערך זכין לאדם שלא בפניו.

⁸⁷ ואולי בדברי ר' נחמן אפשר לומר הסברא בהיפוך: דס"ל הטעם ב' עיקר, שהחסרון הוא בדעת הלוקח שאינו סומך דעתו. ועל כן ס"ל שגבי דבר שלא בא לעולם אין סברא שיקנה היות שאין אנו אומדים דעתו אם אכן סומך דעתו על הקנין, אך גבי עובר ששם הוא "זכי" ו"זכין לאדם שלא בפניו" מכיון "דאנן סהדי דניחא ל' דניהוי האי שלוחו להכי" (רש"י גיטין ט, ב. ד"ה יחזור) אין אנו צריכים לדעתו כלל ואין חסרון בקנין.

מחלוקת רש"י ותוס' בשאלה מפני מה לא אסרוה

הת' שניאור זלמן שי' קלפמן
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' (כתובות ט, א): "והאמר רבי אלעזר: אין האשה נאסרת על בעלה - אלא על עסקי קינוי וסתירה וכמעשה שהי' . . הכי קאמר: אין האשה נאסרת על בעלה בעד אחד אלא בשני עדים, וקינוי וסתירה - אפילו בעד אחד נמי, ופתח פתוח - כשני עדים דמי. (ומקשה) וכי תימא, מעשה שהי' מפני מה לא אסרוה?" ועי"ש ב' תשובות בגמ'.

ומבאר רש"י את סברת המקשן בגמ': "מפני מה לא אסרוה - על דוד שהרי עדים הרבה ידעו". והיינו ששאלת הגמ' היא, דמכיון שדבר זה נודע לרבים, הי' לב"ד לאסור את בת שבע על דוד.

ובתוס' ד"ה (מפני מה) מקשה על פרש"י וז"ל: "פירש הקונטרס והלא אותו מעשה בעדים הוה. ואין נראה, דנהי דידוע לרבים הוה - שהביאה לביתו, מ"מ לא ראו כמכחול בשפופרת, שבפני בני אדם לא שמש.

"ונראה לר"י לפרש: וא"ת דפתח פתוח כשני עדים דמי, אמאי לא אסרוה לדוד, דדוד הי' יודע בודאי שנבעלה, ואף על פי שעשה תשובה, מכל מקום עיכבה ואם היתה אסורה לו לא הי' אותו צדיק לוקחה לו לאשה". עכ"ל.

והיינו, שלתוס' אין לפרש שהגמ' סברה לאוסרה על דוד מצד עדים, כי, אמנם מעשה דדוד ובת שבע נודע לרבים; אך לא הי' עדים על המעשה ממש - עדי ביאה.

אלא מבאר תוס' את שאלת הגמ' באופן אחר: מכיון שטענת פתח פתוח הוא כשני עדים בשביל לאוסרה עליו, כי הוא עצמו יודע זאת בוודאות, א"כ הי' על דוד לאסור עצמו עלי' אחרי שעשה תשובה, כי הוא ודאי הי' יודע שזינתה אתו⁸⁸.

⁸⁸ לפי' התוס' קצת קשה דבלשון הגמ' 'לא אסרוה' משמע שהשאלה היא למה בי"ד לא אסרוה (כרש"י), ולתוס' השאלה היא על דוד עצמו (וע"ד מה ששואלת הגמ' ביבמות (כד, ב) "מאי איריא דתני הוציאוה ליתני הוציאה, אלא כל הוציאוה בבית דין, ובית דין בעדים הוא דמפקי". עי"ש).

והנה בספר 'מגיני שלמה' כתב ליישב דעת רש"י וז"ל: "נראה לי דקושיא זו ופירוקה תלוי בסוגית יבמות (ס"פ כיצד⁸⁹), דקאמר רבי 'רוכל יוצא ואשה חוגרת בסינר, הואיל ומכוער הדבר תצא', דפי' רש"י ז"ל בדבר כיעור תצא (אף) מבעלה, ור"ת ז"ל פי' דתצא מרוכל".

והיינו, שרש"י ותוס' הולכים לשיטתם בדין 'מעשה מכוער' - שאין עדים שזינתה, אלא ראו רוכל יוצא מביתה והיא חוגרת את סינרה, שלרש"י אסורה גם על בעלה, אך לתוס' אסורה רק לרוכל.

ולכאורה לא מובן תירוצו, דכיון שקושייתנו היא על דוד - הבוועל, עדיין הי' לתוס' להעמיד ששאלת הגמ' (מפני מה) היא מצד עדים (כרש"י): שאמנם לא העידו העדים על המעשה עצמו; אבל, מכיון שנודע לרבים - נעשה כמעשה מכוער, שאז גם לתוס' אסורה לבוועל - דוד, ומצד זה שואלת הגמ' - 'מפני מה לא אסורה' על דוד כדין מעשה מכוער.

ב

ויובן זה בהקדים שאלה נוספת בדברי תוס': דמשמע מדבריו שגורס ברש"י - שלשיטתו היו עדים על המעשה ממש, וצלה"ב מנין לו זאת, שהרי ברש"י לא מוכח שסובר כך?

והנה, כתב הריטב"א⁹⁰ בביאור שאלת הגמ' וז"ל: "פי' לאו קושיא היא על אוקמת' דהא לכ"ע איכא לשיולי, ותו דאוקמתין אוקמתא מוכרחת היא, אלא שיולי הוא דשיילינן לכ"ע לברורי מילתא מפני מה לא אסורה על דוד; אבל רש"י ז"ל פי': 'מפני מה לא אסורה והלא כמה עדים יש בדבר', ונראה מפירושו דקאי אהא דפרקינן ופתח פתוח כשני עדים דמי, ולא נהירא מטעמא דכתיבנא, ועוד כי בודאי לא הי' שוכב עמה דוד בפני עדים".

והיינו, שלדבריו שאלת הגמ' בפשטות אינה מצד אופן העמדת ר' אלעזר שאוסר גם בעדים - ופתח פתוח כשני עדים דמי, אלא שאלת הגמ' היא בירור על עצם מעשה דוד ובת שבע - מצד מה לא אסורה.

אך מדייק, דברש"י משמע שסובר ששאלת הגמ' היא על אופן העמדת דברי ר' אלעזר - שפתח פתוח כשני עדים דמי, ומקשה עליו שהרי ודאי לא מסתבר שהיו עדים על המעשה.

⁸⁹ יבמות כד, ב.

⁹⁰ בחידושי כאן.

ולכאורה נראה לבאר קושייתו, דמכיון שלרש"י שאלת הגמ' היא על האוקימתא בשיטת ר' אלעזר (שאין הבעל נאסר אלא בקינוי וסתירה בעד אחד או בשני עדים - ופתח פתוח כשני עדים דמי), א"כ צריך לומר ששאלת הגמ' (על הוכחת ר"א ממעשה דוד) היא דוקא מצד א' האפשרויות שבהם העמדנו שר' אלעזר אוסר, ולכן מקשה על רש"י למה מעמיד את השאלה בעדים, דהרי לא היו עדים על המעשה, וא"כ אין זה דומה לעדים שעליהם דיבר ר' אלעזר.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר את הבנת התוס' ברש"י: מכיון שמשמע בפשטות ברש"י שמעמיד את שאלת הגמ' בהמשך לאוקימתא, לכן הבין תוס' שכשרש"י מדבר על עדים, בפשטות התכוון לעדי המעשה, כי דין מעשה מכוער אינו שייך לאוקימתות הגמ' בדברי ר' אלעזר.

ודוחה זאת, דודאי לא היו שם עדים על המעשה ממש, רק שהביאה לביתו, וא"כ לא מובן שיטת רש"י. ולכן מביא ר"י ביאור אחר, ששאלת הגמ' היא מצד הדין של פתח פתוח שנאמן כשני עדים.

ג

ואולי אפשר לבאר עפ"ז את תשובת ה'מגיני שלמה':

דהנה, ר' אלעזר עוסק בדין איסור הבעל - "אין האשה נאסרת על בעלה וכו'", ומוכיח זאת מ'מעשה שהי'": דמזה שלא אסרוה על דוד - הבועל, מוכח שלא היתה אסורה אף על אורי' - הבעל (כי הי' חסר קינוי וכו'). והיינו, שהוכחתו היא דוקא ע"י איסור הבועל, דמזה שהבועל לא נאסר - מוכח שגם הבעל לא נאסר, כי כל איסור הבועל מגיע דוקא ע"י הבעל⁹¹.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר, שתוס' מעמיד את שאלת הגמ' (לא על האוקימתא בר' אלעזר, אלא) בהמשך לעצם הדין של ר' אלעזר - שאוסר על הבעל, והיינו ששאלת הגמ' היא, דלכאורה אסורה על דוד וא"כ אסורה גם על אורי' הבעל, כלומר שהגמ' מנסה להוכיח שבמעשה שהי', היתה אסורה בין לבעל ובין לבועל, ודוקא בגלל זה אין הוכחה לר' אלעזר.

ומצד זה הבין תוס' ברש"י (שמבאר את שאלת הגמ' מצד עדים) שמדבר על עדים במעשה, כי דוקא אז יש איסור גם לבעל וגם לבועל; משא"כ בעדים על היחוד - זהו רק דין מעשה מכוער ואינה אסורה לבעל אלא רק לבועל.

⁹¹ וכן משמע ברש"י ד"ה "ועוד מי אסרוה - על אורי'. דאילו נאסרה על אורי' נאסרה אף על דוד, דקיימא לן כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל".

וע"ז מסביר ה'מגיני שלמה' שתוס' כאן הולך לשיטתי' ביבמות, שבמקרה של רוכל אסורה רק לבועל, ולכן לא יכול לפרש כך את שאלת הגמ', כי גם אם היתה נאסרת לדוד - לא היתה נאסרת לאורי' - הבעל, ואין זה דוחה את הוכחת ר' אלעזר.

אך רש"י לשיטתי' ביבמות סובר, שבמעשה מכוער נאסרת אף על הבעל ואתי שפיר שאלת הגמ'.

ד

אך עדיין צ"ע בגוף ביאור המגיני שלמה, דלכאורה איך מדמה המעשה שהי' בדוד ובת שבע לדין של רוכל - מעשה מכוער בלבד, והרי במעשה דבת שבע - ראו כולם שהתעברה וא"כ ודאי שזינתה אתו, וכלשון הגמ'⁹² - כריסה בין שיני', ואין זה דומה לנידון בגמ' 'יבמות שם, דאין אלא ספק מצד 'מעשה מכוער'.

אך לכאורה אפשר לתרץ זה ע"פ קושיא דומה שמקשה ה'חשק שלמה'⁹³ - דלכאורה, אם ראו שדבוקים כדרך המנאפים⁹⁴, מספיק הוא כדי לאוסרה על בעלה, ומדוע תוס' דוחה את שאלת רש"י בטענה שלא ראו כמכחול בשפופרת⁹⁵.

ומתרץ, דמכיון שדוד אמר על עצמו "ולבי חלל בקרבי" והיינו - שאין לו יצר הרע (וכן כתוב בע"ז⁹⁶, דדוד לא הי' ראוי לאותו מעשה), לכן, כל עוד שלא היו עדים שראו המעשה ממש לא היו חוששים לזנות.

והנה כתב הרמב"ם (הל' יבום וחליצה ג, ד): "מי שזנה עם אשה בין פנוי בין אשת איש ונתעברה, ואמר, זה העובר ממני הוא ואפילו היא מודה לו . . הרי זה ספק . . כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר". והיינו, שאשה שמזנה ברצון, אף אם התעברה - אין מייחסים את הוולד בוודאות לאיש שאיתו זינתה, כי חזקה שזינתה עם אנשים נוספים.

ועפ"ז אפשר לבאר בענייננו ע"ד מה שתירץ ה'חשק שלמה': דאף שבד"כ מעוברת זהו הוכחה שזינתה, אעפ"כ אין זו הוכחה שזינתה דוקא עם דוד, כנ"ל עד שיראו העדים המעשה ממש כנ"ל⁹⁷.

⁹² לקמן יג, ב. ועוד.

⁹³ ילקוט מפרשים על מסכת כתובות כאן (הוצאת עוז והדר).

⁹⁴ ולהעיר, שע"פ דחיית תוס' 'בפני עדים לא שימש', דוחה לכאורה גם את האפשרות - שראו אותם דבוקים. ואכ"מ.

⁹⁵ וכך מתרץ בתוהרא"ש, שבמקרה זה - עדי יחוד הן הן עדי ביאה.

⁹⁶ ע"ז ד, ב.

⁹⁷ אלא שלפ"ז צ"ע, דאף שלא אומרים שהתעברה מדוד, מ"מ הי' לאוסרה על אורי', ודאי זינתה עם אחר.

ומי אמר רבי אלעזר הכי - מחלוקת רש"י ותוס'

הת' שניאור זלמן שי' סנגאוי
תלמיד בישיבה

א

איתא בגמ' כתובות (ט, א) דעת רבי אלעזר: שכאשר אדם מספר שבבעילתו הראשונה מצא את הפתח של האשה פתוח, וממילא טוען שכנראה האשה נבעלה לפניו לאדם אחר - נאמן להחזיק את אשתו כ'חתיכא דאיסורא' על עצמו בלבד, אבל היא מצ'ע אינה מוחזקת כאשה זונה, ועל כן אינה מפסידה את כתובתה.

ומקשה הגמ': "מאי קמ"ל? תנינא: האומר לאשה קדשתך, והיא אומרת לא קדשתי - היא מותרת בקרוביו והוא אסור בקרובותי". כלומר דקשה מה חידש ר' אלעזר - הרי כבר שנינו במשנה שאדם נאמן בדבריו לאסור דבר על עצמו, ולכן כשאומר לאשה שקידשה, הוא אסור להתחתן עם קרובותי?

ומתרצת: "מהו דתימא, התם דודאי קים לי, אבל הכא מיקם הוא דלא קים לי, קמ"ל". והיינו שהייתי לומד מהמשנה שאדם נאמן לאסור על עצמו כ'חתיכא דאיסורא' רק במקרה שטוען דבר באופן ודאי, אבל כאן לכאורה לא ודאי לו שהפתח הי' פתוח (מאחר שזה תלוי בהרגשתו בלבד) - ועל זה קמ"ל ר' אלעזר שגם במקרה אצלנו נאמן לאוסרה על עצמו.

וממשיכה הגמ': "ומי אמר רבי אלעזר הכי - והאמר רבי אלעזר: אין האשה נאסרת על בעלה - אלא על עסקי קיני וסתירה". כלומר, איך אפשר לומר שר"א סובר שאדם נאמן לאסור את אשתו על עצמו כשטוען שמצא פתח פתוח, והרי ר"א אומר במפורש במקום אחר שהאשה נאסרת על בעלה רק במקרה שקינא לה ונסתרה בפני עדים?

ומקשים התוס' (ד"ה 'ומי אמר'): "תימה: השתא דבעי למימר דלא מהימן אפי' לשויי' עלי' חתיכה דאיסורא - תיקשי לי' מתני' דהאומר לאשה קידשתיך אסור בקרובותי". והיינו שלפי סברת הגמ' כעת, שאכן אדם אינו נאמן בטענתו לאסור דבר על עצמו כ'חתיכא דאיסורא' - איך נבין את דברי המשנה המפורשת הנ"ל, שאדם נאמן בדבריו לאסור על עצמו את קרובי אשתו?

ב

והנה רש"י לא דיבר בקושיא זו, ולכאורה יש לומר שאכן קושיא זו לא קשה עליו מלכתחילה.

כלומר, דרש"י יפרש שקושיית הגמ' 'ומי אמר ר"א הכי' היא: האין אדם נאמן לאסור את אשתו בטענת 'פתח פתוח' בלא שקינא והתרה בה לפנ"ז - והרי בלא שהיתה התראה מצד הבעל, אפילו אם היו עדים במעשה הזנות - אין מעשה הזנות חשוב כלל לאסור אשה על בעלה.

וממילא לא קשה האין זה מסתדר עם המשנה: שהרי באמת כדברי המשנה אדם נאמן לאסור על עצמו דבר כ'חתיכא דאיסורא', אמנם כאן אף שמאמינים לו שהפתח הי' פתוח - אין מעשה הזנות של אשתו נחשב (אפילו היו עדים בדבר) עד שיקנא ויתרה בה לפנ"ז, וע"כ אין הוא מוגדר כטוען עלי' 'חתיכא דאיסורא', ואינה נאסרת עליו.

ועפ"ז יובן תירוץ הגמ' לשיטת רש"י: "ולטעמיך קינאי וסתירה אין, עדים לא". ופירש רש"י: "בתמי". אפילו יש עדים שזינתה שמא אינה נאסרת בלא קינאי, והא כתיב 'כי מצא בה ערות דבר' ועוד 'הא לא נתפסה אסורה' - כלומר שמוכרח מהפסוקים שכאשר ישנם עדים במעשה הזנות, הנה גם ללא קינאי והתראה היא נאסרת (ללא קשר לנאמנות הבעל).

וע"כ משיבה הגמ' שדברי ר"א ש'אין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינאי וסתירה' הם רק בשביל נאמנות של עד אחד - שנאמן רק במקרה שהי' קינאי וסתירה. אמנם בשני עדים ודאי נאמנים לאוסרה, ו'פתח פתוח' - כשני עדים דמי" וע"כ נאמן לאוסרה על עצמו⁹⁸.

⁹⁸ ועפ"ז מובן שגם התוס' הבא ד"ה קינאי וסתירה, הוא רק לפי הביאור לשיטתו (ראה מהרש"א כאן) - משא"כ רש"י אין צריך לביאורו כלל.

סדר הסוגיות בתחילת מסכת כתובות

הת' אברהם שי' מרקוביץ'
תלמיד בישיבה

א

בריש מס' כתובות איתא: "בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי, שפעמיים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות ביום השני וביום החמישי - שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבית דין".

ולאחר מכן באו הסוגיות כדלקמן (עד המשנה הבאה):

א. טעם ד"שקדו" והמסתעף (תשלום מזונות באונס, וביטול גט באונס), ב. היתר הדורות האחרונים לכנוס בכל יום והמסתעף (ברייתא ד"שקדו", ביאור "סכנה" ו"אונס" דהברייתא, ביאור הברייתא ד"לא יכנוס בע"ש ובמוצ"ש"), ג. איבעיא להו ד"נבעלת ברביעי", ד. איבעיא להו ד"מהו לבעול בתחילה בשבת", ה. ברכת נישואין והמסתעף, ו. האמנת טענת פתח פתוח.

ולכאורה יש לעיין בסדר הסוגיות, דלכאורה הי' צריך להיות הסדר באופן דומה, וכדלקמן:

א. טעם דשקדו (כי זו שאלה הנזעקת בתחילת קריאת המשנה, מדוע הטעם של בתי דינים אוסר חתונה בימי ראשון), ב. איבעיא להו דרביעי (שהוא המשך להבנת התקנה עצמה), ג. היתר דורות האחרונים (שרק אחרי ביאור המשנה עצמה, אפשר לדון באילו דורות אין היא קיימת),

ד. איבעיא להו דבעילה בשבת (שבא בהמשך לברייתות שהובאו בסוגיות הקודמת, לא' השיטות ברש"י עכ"פ; ובכל מקרה נראה שלא יכולה לבוא לפני שידועים שאשה נישאת בכל יום⁹⁹), ה. ברכת נישואין (שקשור בעקיפין לתחילת המשנה - בתולה נישאת), ו. פתח פתוח (שבא כהמשך למשנה - מה יאמר כשיבוא לבי"ד).

⁹⁹ עכ"פ בפשטות. ועיין בתוס' ה, ב. ד"ה מהו לבעול.

וצ"ע מדוע הוקדם ההיתר של דורות האחרונים (שהוא הוספה על המשנה) לאיבעיא להו דנבעלת ברביעי ששייך להבנת המשנה גופא.

ב

ולכאורה יש לומר בב' אופנים:

בפשטות י"ל, שה"איבעיות" דבעילה אינם נזעקים כמו ההיתר דדורות האחרונים, שהרי נראה במוחש שכל הלומד את המשנה - מיד מקשה: פוק חזי מאי עלמא דבר עביד - דבתולה נישאת בכ"י; משא"כ האיבעיות אם חיישינן לבעילה ברביעי ושבת, שהם רק "איבעיות" ולא "קושיא עצומה" לתלמיד.

אלא שלפ"ז צ"ע מדוע לא הובאה הסוגיא "איבעיא להו" דבעילה בצמידות לברייתא דשקדו, עכ"פ לשיטה ברש"י שידע מהברייתא; וגם לשיטה השני' - מדוע לא סידרו זאת בגמ' ליד הברייתות הנ"ל.

וכן צ"ע, דמלשון הגמ' שם "אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא" משמע שאף בזמן הגמ' עדיין היו בתי דינין בשני וחמישי, ורק במקומות מסויימים לא היו קבועים כלל¹⁰⁰, וא"כ שוב אין שאלה זו נזעקת. ולכן יש לבאר הענין בעומק יותר, וכדלקמן.

ג

ויובן זה ובהקדים, דלכאורה ה' אפשר לשאול מדוע תקנו חכמים רק על הנישואין ביום הרביעי; הרי יכלו לתקן שכל הנושא בתולה יבוא אח"כ לבי"ד ויאמר אם מצא דמים או לא, ואז ודאי לא ה' שייך שתתקדר דעתו - שהרי מקירור הדעת יתן היתר לעצמו, אך לא ישקר לבי"ד¹⁰¹.

[ויש להוסיף, דלכאורה אם היו מתקנים הנ"ל, גם יכלו לישא בתולה בכ"י כיון שודאי יקיים התקנה ויבוא לבי"ד].

והנראה לומר בפשטות הכי גדולה - שלא תיקנו כן כי אין זה מגדרי הצניעות שכל הנושא בתולה יבוא לבית דין לדווח.

¹⁰⁰ ע"פ דברי התוס' שם (ד"ה שבת דינין) שהכוונה היא שקודם תקנת עזרא לא היו בתי דינין קבועין כלל (ולא שקבועין בכל יום), ועיין רש"י שם (ד"ה שבת דינין) "כלומר שקביעות כל הימים שוה" והדבר פשוט. ¹⁰¹ ראה תוס' לקמן ט, ב (ד"ה מאי לאו), שאין חוששין שאדם יעבור על תקנת חכמים אא"כ יש לו סיבה להורות היתר לעצמו (שאו אין ליבו נוקפו).

ולכן תקנו חכמים דברים שיביאו את האדם לבוא לבי"ד כאשר לא ימצאנה בתולה - שכאשר תהי' החופה ביום רביעי, ממילא יבוא לבעול באותו יום/לילה, וממילא לא יתקרב עד שיהי' בי"ד ויוכל לקבול בפניהם.

[וע"ד הביאור הידוע במצות "אהבת ה'" ¹⁰², שקיבל אדה"ז מהבעש"ט ש"מצות ואהבת היא לתקוע מחשבתו ודעתו . . בדברים המעוררים את האהבה, ומה שיבוא מזה אין זה מעיקר המצוה". והיינו דכאשר אין שייך לצוות על משהו - מצוה אותנו הקב"ה על דבר "טכני" שיביא ודאי ¹⁰³ להשלמת רצונו ית' ¹⁰⁴.

וכ"ה בענינו, שכאשר אין שייך מצד הצניעות לצוות על ההגעה לבי"ד והבעילה, תקנו חכמים על ה"טכני" שיביא את האדם לעשות את רצונם].

ועפ"ז את"ש מדוע לא הקשתה הגמ' האם נבעלת ברביעי או בליל חמישי - כיון שאין שייך לתקן ע"ז.

אך לאחר שהובאה בגמ' ש"לא יבעול בתחילה בשבת" ו"בין כך ובין כך לא יבעול לא בע"ש ולא במוצ"ש", דממילא צריכים אנו לומר לחתן מתי לבעול כדי לאפרושי מאיסורא (להאוסרים עכ"פ), שוב ניתן לומר שתיקנו חכמים גם על הבעילה ולא רק על החופה, ומיד הקשתה הגמ' דבר שמקומו עוד לפני"ז (אלא שלא ידעו ששייך לשאול), ולאחמ"כ חזרה הגמ' לדון אודות בעילה בשבת שהוזכרה קודם לכן.

ד

אלא שעדיין צ"ע, דהנה לקמן (ה, ב ד"ה מהו) כתבו התוס': "אף על גב דתקנו שתהא בתולה נשאת ברביעי, מכל מקום אם אירע לו שלא בעל בליל חמישי - לא חייבוהו חכמים להמתין עד יום חמישי אחר או עד יום ב'".

ומשמע לכאורה מדבריו, שעדיין ס"ל להגמ' שאין שייך חיוב על הבעילה ולכן אם אירע שלא בעל - לא שייך לתקן תקנה נוספת.

ואולי י"ל, שאכן יש סברא לחלק בין תקנת הברייתות שהיא תקנה שלילית - שלא לבעול בליל שבת ובמוצ"ש, לבין האפשרות לתקן שיבעול דוקא ברביעי (או ראשון)

¹⁰² הובא בשני המאורות ח"ב רס"ב (ל, ב).

¹⁰³ וכמו שמביא כ"ק אד"ש במאמר באתי לגני תשכ"ח (סה"מ מלוקט ח"ב) אות ז, ש"כאו"א מישראל, כשיתבונן בזה

(ויהי' לו גם השימת לב), בהכרח שסוף סוף יהי' לו אהבת ה'."

¹⁰⁴ ואולי יש לקשר הנ"ל עם מה שלעת"ל מצוות בטלות, וביאר כ"ק אד"ש מה"מ (קונטרס הלכות של תורה שבע"פ) שיבטל הציווי ויקיימו המצוות מצד "רצונו של הקב"ה שלא שייך בו שינוי להיותו למעלה משכל". ואכ"מ.

בלילה - שהיא תקנה חיובית; שפשוט לכאורה שהתקנה השלילית¹⁰⁵ פחות מבטאת ענין של חוסר צניעות.

ומה שבכל זאת הביאה הגמ' ברייתא לומר שלא חששו לאיקורורי דעתא, ולא ענתה שלא גזרו על בעילה, י"ל שהעדיפה להוכיח מברייטא ולא מסברא.

אך אחר שסו"ס לא יצאה כזאת מסקנא בסוגיות הגמ' לעיל ששייך לגזור על בעילה - שוב ס"ל להתוס' שלא תקנו חכמים על הבעילה.

ה

ועפ"ז יש לבאר שיטת התוס' הנ"ל בענין נוסף.

דהנה כתב רש"י (ד"ה מהו לבעול): "לא שמיע להו הך מתניתא דלעיל, א"נ שמיע להו ומיבעיא להו הלכה או אין הלכה"; וכ"כ התוס' בד"ה הנ"ל.

והקשו רבים¹⁰⁶, דלכאורה לפי ביאור התוס' י"ל דאין סתירה כלל בין הברייתות לעניננו: דהברייתות דיברו שלא לכנוס בשבת כדי שלא יבעול (ובפרט להברייתא דמוצ"ש ששם ודאי מדובר על סעודה) ושם ודאי לנו שגזרו; אך כאן שכנס כבר לפנ"ז ורק שלא בעל - אולי לא גזרו חכמים כלל.

וע"פ המבואר לעיל י"ל בד"א, שהי' ודאי לתוס' שהברייתות לעיל דברו גם על תקנת בעילה (ללא סעודה); כי אם הי' מדובר על סעודה - מהיכי תיתי לומר שגזרו על אדם שלא יבעול ביום מסויים, ומה הקשתה הגמ' "נבעלת ברביעי או בחמישי".

ולכן הוכרחו התוס' לומר כנ"ל ברש"י - דלא שמיע לי' או דרוצה לומר דנחלקו בה ר"י ור"ש.

¹⁰⁵ ע"ד שמלמדין אותם איסור נדה וכו', שג"ז תקנה שלילית - שלא לבעול.

ומה שמצוה לבעול בליל חמישי משום ברכה - כבר כתבו התוס' (ה, א ד"ה מאי איכא, וכן בריש מכילתין ד"ה ותנשא) שאי"ז אלא "עצה טובה" ולא חיוב ממש, ועפ"ז יש לבאר גם המצוה לבוא על אשתו סמוך לטבילתה, דלכאורה זהו ג"כ עצה טובה.

ומה שבאלמנה יש חיוב גמור לבוא עלי' דווקא בליל שיש (מצד תקנת שקדו), לכאורה בכל מקרה זהו חיוב גמור דאורייתא לבוא עלי' מיד בחופה (דאין חופת אלמנה קונה בלא ביאה - ראה תוס' יומא יג, ב ד"ה לחדא אמר לה), או עכ"פ להתייחד עמה ביחוד גמור, ובכל מקרה מחליטין לו על הביאה (לשיטת התוס' שם שבבתולה מספיקה הינומא לעשיית נישואין), וא"כ אין קושיא, ועצ"ע.

¹⁰⁶ ראה מה שביאר הר"נ על הר"ף שם. ועוד.

ההבדל בין נר חנוכה לשיתוף מבואות

הת' יוסף שי' עמירם

תלמיד בישיבה

הגמ' בסוכה (ב, א) מקשה מדוע בנוגע לסוכה אומרת המשנה: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה - פסולה", ואילו בנוגע לשיתוף מבוי בשבת, אומרת המשנה: "מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה - ימעט" - מדוע שם כותבת המשנה איך לתקן זאת ("תני תקנתא"), וכאן כותבת "פסולה", ואינה מוסיפה איך אפשר לתקן זאת?

ועונה הגמ': "סוכה דאורייתא - תני פסולה, מבוי דרבנן - תני תקנתא". היינו שבנוגע לדבר שהוא פסול מדאורייתא (סוכה), המשנה כותבת בפירוש "פסולה". אבל בנוגע לדבר שתיקונו מדרבנן (טלטול מבוי), כותבת המשנה איך לתקן זאת ("ימעט").

ומבאר התוס' (ד"ה דאורייתא) שאכן ה' עדיף למשנה לנקוט "ימעט", אך בנוגע לדבר שפסול מדאורייתא, חששה המשנה שאם יהי' כתוב "ימעט", יטעו בהבנת המשנה (עיי"ש בתוס'), ולכן נקטה "פסולה". אבל בדבר שפסול רק מדרבנן, שלא חששו אם יזלזלו בו - נקטה המשנה "ימעט".

וממשיך התוס' ומקשה, מדוע בנוגע לנר חנוכה כתוב: "נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה - פסולה", והרי נר חנוכה הוא מצוה מדרבנן, ומדוע נוקטים בו "פסולה"?

ומבאר תוס' שאם היינו נוקטים לגבי נר חנוכה "ימעט", היו אנשים טועים וחושבים שאפשר להנמיך הנרות בהיותם דולקים, שאז אינה מצוה לכמה דעות. ולכן נקטה המשנה "פסולה", כדי שלא יבואו לטעות.

וצריך להבין תירוץ התוס', שלכאורה אינו מועיל: הרי נר חנוכה הוא מצוה דרבנן, ואם אין חוששים בשיתוף מבואות כיון שהוא מצוה דרבנן, מדוע חוששים בנר חנוכה?

ויש לבאר החילוק ביניהם, שבנוגע למבוי החשש שיכול להיות הוא, שיבינו מתוך המשנה בענין אחר, כלומר שבעקבות הבנה זאת לא יקיימו את דברי המשנה, ובמצוות דרבנן איננו חוששים לכך.

משא"כ בנר חנוכה, החשש הוא שאדם יבין את דברי המשנה במאת האחוזים, ולא יזלזל בה כל עיקר, יכול לטעות ולקיים את המצוה בצורה לא נכונה (שיטלטל את הנרות הדולקים), ולזה חוששים רבנן גם במצוות דרבנן. ולכן נקטו רבנן הלשון "פסולה", כדי שלא יבואו לטעות בכך.

בחירת התוס' בתירוץ שהנכסים נפלו כשהוא גוסס

הת' יוסף שמחה שי' גינזבורג
תות"ל המרככזית 770, בית משיח

א

איתא בגמ' בבא בתרא (קכו, ב) דעת רבנן, שמייתור המילה 'יכיר' בפסוק נלמד - שהאבא נאמן להעיד על אחד מבניו שהוא הבכור (כשאין חזקה אחרת), ובכך להקנות לו פי שניים בנכסיו. ואף שכבר ה' יכול הוא להקנות לו פי שניים בתורת מתנה - הרי זה יועיל רק בנכסים שכבר באו לעולם, וחידוש הפסוק בנאמנות האבא על בכורו - תועיל להקנות לו גם בנכסים שעדיין לא באו לעולם.

ומקשה הגמ': "ולרבי מאיר דאמר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יכיר למה ל". והיינו דרבנן כאן הם כוללים את רבי מאיר, הסובר שאפשר להקנות במתנה גם נכסים שעדיין לא באו לעולם. וא"כ חוזרת השאלה מהו חידוש הפסוק במילה 'יכיר'?

ומתרצת הגמ': "בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס". והיינו שגם לפי ר"מ אי אפשר לאדם להקנות במתנה נכסים שיינתנו לו בעודו גוסס. ועל כך הוא חידוש הפסוק - שהאבא נאמן להעיד על בכורו, שע"ז הוא נותן לו זכות נכסים 'שנפלו לו כשהוא גוסס'.

ואומר התוס' (ד"ה 'בנכסים'): "הכי נמי הוה מצי לשנויי בנכסים דלא עבידי דאתו, אלא חדא מתרי טעמי נקט". והיינו שהגמ' יכלה גם לתרץ שחידוש הפסוק הוא - שהאבא נאמן על בנו שהוא בכור, ויקבל גם נכסים שלא היו עומדים להגיע אליו, מאחר שגם לפי ר"מ אי אפשר להקנות נכסים כאלו בשעת נתינת המתנה. אלא שהגמ' בחרה לומר רק את אחת מהתשובות.

ב

ולכאורה צריך להבין: דמכיון שאכן ישנם לגמ' שתי אפשרויות לתרץ מהו החידוש ב'יכיר' - מדוע באמת היא בחרה דוקא את הדוגמא של 'נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס', ולא את הדוגמא של 'נכסים דלא עבידי דאתו'?

והנה לכאורה ה' אפשר לבאר שהגמ' בתשובתה הולכת לפי סדר חיי האבא: דבתחילה תירצה שהחידוש בנאמנות הוא 'בנכסים שנפלו לו לאחר מכאן' - בהמשך

חייו, ובהמשך תירצה (מחמת הקושיא מדעת ר"מ) 'בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס' - שהם בסיוע חייו. משא"כ התירוץ 'בנכסים דלא עבידי דאתו' - אינם נכללים בסדר הרגיל של חיי האדם, ואדרבה הם בפירוש לא עומדים לבוא אליו.

אמנם לכאורה ההיפך הוא הנכון: מאחר שבמציאות העולם נופלים לכל אדם הרבה פעמים במשך חייו נכסים שלא היו עומדים לבוא אליו, משא"כ הזמן שהאדם גוסס הרי הוא קצר ביותר - שהרי גסיסה היא נשימותיו האחרונות של האדם סמוך למיתתו¹⁰⁷.

וא"כ תשובת הגמ' על חידוש הפסוק בנאמנות האבא על בכורו, היתה צריכה להיות 'בנכסים דלא עבידי דאתו' - שהם הרבה יותר שכיחים ומצויים מאשר 'נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס'?

ג

ואולי י"ל הביאור בזה: דהנה זה שרבי מאיר מודה שאין ניתן להקנות במתנה 'נכסים דלא עבידי דאתו' הוא הרבה יותר מובן ופשוט, וכפי שאומרת הגמ' לעיל (עט, ב): "אימור דשמעת לי' לרבי מאיר - כגון פירות דקל דעבידי דאתו, הני מי יימר דאתו". והיינו דמובן ופשוט דכאשר מדובר על דברים שאינם עומדים לבוא, הרי גם ר"מ סובר שאדם אינו יכול להקנותם במתנה.

משא"כ זה שרבי מאיר מודה שאדם אינו יכול להקנות במתנה 'נכסים שיפלו לו כשהוא גוסס' - הוא יותר חידוש. שהרי כבר פירש רשב"ם (ד"ה 'בנכסים'): "דתנן במסכת שמחות: הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו ובר ירושה הוא . . (אלא ש)אינו יכול לדבר ואין בו כח ליתן. והלכך לא מצי לאקנויינהו מקמי דאתו ליד' - דהא אפילו בשעה שבאו לידו אין יכול להקנותן, וכל שכן מקודם לכן".

והיינו דבעצם אדם גוסס הוא ממש כאיש חי שיכול להוריש וכו'. אלא שמכיון שבאותם רגעים אינו יכול לדבר וע"כ אינו יכול לתת מתנה - הרי גם במשך חייו אינו יכול להקנות במתנה את הנכסים שינתנו לו בשעת גסיסתו.

ועפ"ז מובן היטב מדוע בחרה הגמ' את התשובה 'בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס': שהרי מכיון ש'הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו' - הייתי חושב שר"מ יסבור שאפשר להקנות גם נכסים כאלו במתנה במשך החיים, ועל זה קמ"ל הגמ' שר"מ מודה בזה שאינו יכול להקנות. וזהו החידוש של 'יכיר' - שדוקא בגלל שהאבא נאמן על בכורו, הוא יוכל ליטול פי שניים גם בנכסים אלו.

¹⁰⁷ פירוש המשניות להרמב"ם (קאפח) ערכין פ"א מ"ג. וראה בענין הגוסס ודינו בארוכה - אנציקלופדי' תלמודית כרך ה, ערך גוסס.



ביצד מתכפרים עוונותיו של האדם

הרב אשר שי' גרשוביץ
משפיע ונו"נ בישיבה

בתניא אגרת התשובה (פ"ג): "אכן כל זה באדם חזק ובריא שאין ריבוי הצומות מזיק לו כלל לבריאות גופו. . אבל מי שריבוי הצומות מזיק לו. . אסור לו להרבות בתעניות. . אלא מאי תקנתי' כדכתיב וחטאך בצדקה פרוק".

היינו שאדם שאינו יכול להתענות לכפרת נפשו, יפדה את חיוב תעניותיו על חטאיו בצדקה, וכפי שמפרט שם "ערך ח"י גדולים פוליש בעד כל יום של תענית".

והנה בסיום קונטרס אחרון כותב אדה"ז: "ולהיות מחמת חלישות הדור אין כח בכל אחד ואחד להתענות כראוי לו, לזאת עצה היעוצה - כמארז"ל 'כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו' כהלכתו דייקא, לכן מוטל על כל אחד ואחד להיות בקי בהלכתא רבתא לשבתא".

כלומר שמי שאין בידו להתענות לכפרת נפשו, יזהר בשמירת שבת כהלכתו, שאז 'מוחלין לו על כל עוונותיו' - ולכן צריך להיזהר בלימוד הלכות שבת, כדי שלא יבוא בשוגג לאיסורי שבת.

ולכאורה צריך להבין: מהו החילוק בין אגרת התשובה, ששם כותב שלכפרת נפשו יתן צדקה במקום תעניות, ואילו כאן כותב שלכפרת נפשו ישמור שבת כהלכתה במקום תעניות?

ונראה לומר, דזה שאדה"ז הביא כאן ולא באגה"ת את המארז"ל אודות שמירת שבת, אין זה כדי לתת עצות על מנת להיפטר מתעניות למי שיש בידו עוונות - דזה שייך

לאגה"ת - אלא כיון שראה באותה עת צורך לעורר אודות שמירת שבת (בפשטות, וכ"ש בפנימיות), לכן הביא דוקא מארז"ל המעורר על שמירת שבת שזהו צורך השעה. ומה שמקדים "ולהיות מחמת חלישות הדור אין כח . . . להתענות כראוי לו", דמזה נראה שרוצה 'לפטור' מצומות לצורך תשובה, יש לומר שזה מפני המובא בשו"ע הלכות שבת¹, שבאם התחייב כבר אדם וחילל שבת צריך כפרה, וכפרתו היא כלשון אדה"ז שם: "הסכימו האחרונים שיתענה מ' יום אע"פ שאינם רצופים . . . ואם ירצה לפדות התענית יתן בעד כל יום לערך י"ב פשוטים אם אפשר לו והעשיר יתן יותר הכל לפי עושרו". עיי"ש.

ולכן קודם שמעורר אדה"ז על שמירת שבת, מזכיר את חומרתה ואת כפרתה שעל ידי תעניות ופדיון - וכדי לעורר ולזרז יותר ללימוד ההלכות שלא יבוא לידי שגגת תלמוד, ויצטרך לתעניות ופדיון, 'עדיף' שילמדו הלכות שבת ועי"ז: א) ידעו להישמר, ב) הרי ימחלו כל עוונותיו מהעבר.

ועל פי זה יובן מדוע באגה"ת אין אדה"ז מביא את העצה שימחלו לו עוונותיו על ידי שמירת שבת - כי אף שנמחלו לו כל עוונותיו, עדיין צריך להתענות במקום קרבן ולפדות זאת בצדקה, כדי "להיות לרצון לפני ה' ומרוצה וחיבי לפניו ית' כקודם החטא", כמבואר שם פ"ב.

והנה באגה"ת שבה מדבר בכללות ענין התשובה, על כל האיסורים (משא"כ בקו"א, כנ"ל) - מזכיר רק את (הקרבנות התענית ו)הצדקה כתיקון כללי לכל הענינים.

בענין הנ"ל

א' התמימים

בנוגע לשאלתו של הרב א.ג. בהערה הקודמת - אולי יש לומר תשובה נוספת בחילוק שבין אגרת התשובה לקונטרס אחרון. ובהקדים תוכן האגרת האחרונה בקונטרס אחרון - 'הוכח תוכיח', שענינה היא הוכחה וזעקה על השמירה והזהירות "על התורה ועל העבודה שבלב זו תפלה בכוונה".

ובעבור זה מחזק אדה"ז תקנות ישנות המצויות בכמה קהילות - שיבחרו אנשים קבועים שיתפללו במיצוע הזמן במתינות, ויאספו סביבם אנשים למנין במתינות. וכן מעורר אודות לימוד התורה וחלוקת הש"ס, ושכל אחד מהלומדים יגמור כל שבוע ה'תמניא אפי' (פרק קי"ט) שבתהלים.

¹ סל"ד - בשו"ע המחבר סכ"ו, ובשו"ע אדה"ז סכ"ח.

ובהמשך לכל זאת מביא אודות שמירת שבת כהלכתה, שבכך מוחלין לו על כל עוונותיו, וממשיך שפנימיות מצות זכירת השבת "היא הכוונה בתפלת השבת ובת"ת לדבקה בה' אחד כמ"ש שבת לה' אלקיך".

ולכאורה עפ"ז אפשר לבאר החילוק בין אגרת התשובה לקונטרס אחרון - בענין מי שאינו יכול להתענות: שבאגרת התשובה היא המקום המרכזי לביאור ענין התשובה וכפרת העוונות - ולכן שם כותב הדרך הכללית כדי לכפר נפשו - לפרוק חטאיו בצדקה.

ואילו בקונטרס אחרון, זה שמביא ששמירת שבת כהלכתה מכפרת על נפשו - אין זה במקום מה שאמר באגרת שצריך לפרוק עוונותיו בצדקה - אלא בעיקר על מנת לעורר על ענין התפילה בכוונה בשבת.

ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאכן ע"י קיום מצות שבת כהלכתה נמחלין לו כל עוונותיו, אך אין זו הדרך הרגילה והכללית לכפר נפשו. ומביא זאת בקונטרס אחרון על מנת לעורר על התפילה בשבת, שגם היא מועילה לכפר נפשו ולפטרו מתעניות.

ואדרבה יש לדייק זאת בלשונו: "כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו, כהלכתו דייקא". ולאחר מכן מבאר שבפנימיות מצוות שמירת שבת היא ת"ת ותפילה בכוונה - הרי יוצא שע"י עבודת התפילה בשבת (שעל כך מעורר בפרק הנ"ל), מתכפרים לו כל עוונותיו.

אלא שלפי זה עדיין אינו מובן, מדוע ה' צריך לעורר כאן על לימוד הלכתא רבתא לשבתא, שהרי לפי הנ"ל, כל זה שהעיר על שמירת שבת הוא לעורר על עבודת התפילה ולא על שמירת שבת כפשוטה.

ויש לומר בדוחק ד'אגב גררא' נקט זאת, כיון שכבר דיבר על שמירת שבת כהלכתה, הזכיר גם על הצורך בלימוד הלכתא רבתא לשבתא, אף שאין זה עיקר ענין האגרת שם. ועדיין צ"ע.

האם ניתן לשמוח מעצם קיום המצוות

הת' נתנאל יוסף שי' אדרעי
תלמיד בישיבה

בספר המאמרים תרנ"א (ד"ה תקעו בחודש) מבאר אדמו"ר הרש"ב בהרחבה את מהות ענינו של ראש השנה, שהוא "מלכותו ברצון קיבלו עליהם", שאמנם העיקר הוא קבלת עול, אך שלימותו הוא כשהקבלת עול עצמה היא ברצון.

ומחלק שם² בין עבודת השר את המלך, שמשיג רוממות המלך ונהנה בעבודתו ושמח בה, לבין עבודת העבר שעיקר עבודתו היא ביראה וכיווץ.

ולאחר שמאריך בחילוק בין העבודה מיראה שמביאה לכיווץ, לעבודה מאהבה והשגה במעלת המלך המביאה לשמחה³ - מקשה⁴ איך יתכן לעבוד בקבלת עול מתוך שמחה, והרי הם הפוכים לחלוטין זה מזה. ובלשונו: "ולפ"ז אינו מובן איך יוכל להיות קבלת עול מלכות שמים בשמחה שהם הפכים כו".

ומבאר בזה ששמחה זו היא פנימית, וכמ"ש "וגילו ברעדה", שהשמחה היא בפנימיות ומכוסה ברעדה⁵, ושמחה זו מגיעה לא מהשגה ברוממות המלך, אלא מההבנה הפשוטה בזכות הנפלאה שעובד את המלך. ובלשונו: "השמחה אינה מן הגילוי אלוקות שמשיג ומרגיש בנפשו, כי אם השמחה הוא ששש ושמח במה שהוא עבד ה' וכו'".

נמצא ששמחה נובעת גם מקבלת עול פשוטה, ואדרבה, דוקא בהשגה פשוטה במלך, ששמח לעבדו.

והנה במאמר 'רני ושמחי' תשכ"ז⁶ מדייק כ"ק אד"ש מה"מ מהפסוק 'רני ושמחי בת ציון', שלאחר כל הדרישה לקבלת עול, צריכה להיות העבודה גם בשמחה.

ומקשה (כהשאלה במאמר הנ"ל): דאם אין לו חיות בקיום המצוות, ומקיימם רק בדרך קבלת עול, (ומוסיף בסוגריים שאפילו אין לו רצון לעבוד בקבלת עול, אלא שעושה זאת מצד ההכרח שהקב"ה בחר בו לעבד), איך יתכן לדרוש ממנו לעבוד את ה' מתוך שמחה?

ומבאר שם, שישנו פירוש נוסף ב'בת ציון', שהכוונה התקשרות לצדיקים. וע"י ההתקשרות לצדיקים, ובפרט נשיאי הדור שתפקידם להשפיע למקושריהם גילוי אלוקות, הם פועלים אצלו שתהי' העבודה מתוך שמחה.

וצריך להבין ההבדל בין שני הביאורים הנ"ל, שבמאמר של אדמו"ר הרש"ב מבאר שעבודה באופן של קבלת עול מתוך שמחה, שייכת גם באדם פשוט מצד עצמו, שמתבונן בגודל המעלה של עבודת המלך ושמח בעבודתו. ואילו כאן, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שעבודה כזו היא רק ע"י התקשרות לצדיקים.

⁽²⁾ ע' ג.

⁽³⁾ ולהעיר מסה"מ עטר"ת פרשת חיי שרה, ע"פ אם הבנים שמחה, שדוקא אדם שמתבונן - אב ואב - ובעל השגה, מגיע לידי שמחה.

⁽⁴⁾ ע' ה.

⁽⁵⁾ וראה גם במאמר ויהיו חיי שרה תשמ"א (סה"מ מלוקט ג' ע' קמח) ובהערות שם.

⁽⁶⁾ סה"מ מלוקט ח"ד ע' רפז.

ויש לבאר זה בדרך אפשר, שביאור אדמו"ר הרש"ב וביאור כ"ק אד"ש מה"מ מתייחסים לשני סוגי אנשים שונים.

שאדמו"ר הרש"ב מדבר על אדם שבתחילת עבודתו, שעובד את ה' מעצמו בקבלת עול, וחסרונו בזה שאין לו השגה במעלת המלך (כנ"ל), וממילא אינו יודע כיצד לחבר זאת עם השמחה, שהיא הפכית ממש. ועל כך מבאר אדמו"ר הרש"ב שכשיתבונן בגודל ומעלת עבודתו, שעובד את המלך - יוכל לבוא לשמחה.

משא"כ כ"ק אד"ש מה"מ מדבר על אדם שעובד את ה' בקבלת עול, ואין מעורב בזה שום רצון ותענוג, כי עבודתו את ה' זהו רק מצד שכופה את עצמו לעבוד ה' - רק מחמת שהקב"ה בחר בו להיות עבד, ואם כן לא תועיל לו ההתבוננות במעלת עבודתו, שהרי כיון שהוא כופה את עצמו לעשות, אינו יכול לראות המעלה בעבודתו.

ורק על ידי התקשרות לצדיקים, נשיאי הדור, שענינם להשפיע אלוקות שלמעלה מעולם, שהיא בכוחה לחבר הפכים, אזי על ידם תושפע לו העבודה מתוך שמחה - בתוך הקבלת עול הנ"ל.

האם בחינת ה' יחידה' היא בדוגמת מקיף דבית

הת' טובי' שי' גינזבורג
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי תורה לפרשת תצא⁷ מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן, וז"ל: "בחינת 'חי' יחידה' הם ב' מקיפים, ו'נפש רוח ונשמה' הם פנימים. . . היות ב' בחינות מקיפים נקראים גם כן 'לבוש' ו'בית' - אשר הלבוש הוא בחי' 'מקיף הקרוב', ובית הוא 'מקיף למקיף'".

והיינו דבנשמה ישנם חמש דרגות ובחינות: נפש, רוח, נשמה, חי', יחידה. נר"נ הם דרגות פנימיות, אך חי' יחידה הם דרגות מקיפות: 'חי' היא מקיף הקרוב - בדוגמת לבוש שהוא מקיף הקרוב לגופו של האדם. 'יחידה' היא מקיף הרחוק - בדוגמת בית שהוא מקיף הרחוק מגוף האדם.

⁷ דף לו ע' ג-ד.

והנה ענין זה ש'יחידה' היא 'מקיף הרחוק' בדוגמת בית, מבואר ג"כ בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ז⁸: "כיון שבית האדם אינו מוגבל לפי הגבוה וכו' של הדר בו, 'מקיף הרחוק' - הרי הוא קשור עם בחינת יחידה שבנפש שלמעלה ממדידות והגבלות הגוף". וכן מבואר בכו"כ מקומות בחסידות⁹.

אמנם במאמר 'אתה אחד' לכ"ק אדמו"ר האמצעי¹⁰ כתב, וז"ל: "ואף גם 'בית' שהוא מקיף עוד יותר חיצוני - ישכון בו מקיפים היותר עליונים מעל גבי הלבושים, אבל לא בחי' יחידה עצמה - כי אם דייקא בד' אמות, הרחוקים בתכלית בריחוק אשר אין ריחוק יותר ממנו, שם דוקא ישכון הארת בחי' יחידה".

כלומר, שבחינת היחידה 'מקיף הרחוק' אינה שורה אפילו ב'בית', אלא רק בד' אמותיו של האדם 'הרחוקים בתכלית הריחוק'.

וכן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חט"ו¹¹: "דרגת היחידה שבנפש אינה שורה אפילו ב'מקיפים' שעל האדם, גם בדרגת 'בית' שהוא 'מקיף רחוק' - כיון שיש ל'מקיפים' קשר והתייחסות לאדם, לא תתכן בהם השראה של 'יחידה' שהיא נבדלת לגמרי מן האדם - אלא מקומה הוא בד' אמותיו הרחוקים ממנו בתכלית הריחוק".

ב

והנה במאמר 'אתה אחד' תשמ"ב המיוסד על המאמר 'אתה אחד' לאדמו"ר האמצעי הנ"ל, אומר כ"ק אד"ש מה"מ¹², וז"ל: "משא"כ בחינת יחידה היא למעלה מהשתלשלות (שבאדם), ועד שהיא למעלה גם מבחינת המקיף דבית".

ומעיר ע"כ בסוגריים מרובעות: "דבכמה מקומות מבואר שבחינת חי' היא דוגמת מקיף דלבוש, ובחינת יחידה דוגמת מקיף דבית. אבל בד"ה אתה אחד הנ"ל (וכ"ה בכמה מקומות), שבחינת יחידה היא למעלה גם מהמקיף דבית - שלכן, גם בבית (שהוא מקיף יותר מהמקיף דלבושים) לא ישכון בו בחינת יחידה, כי אם בד' אמות הרחוקים בתכלית, יותר מהריחוק דבית, שם דוקא תשכון הארת בחינת יחידה".

ועפ"ז מובן שאכן הם שני אופנים לבאר ע"פ חסידות: בכמה מקומות מבואר שיחידה היא בדוגמת 'מקיף דבית', ובכמה מקומות מבואר שהיא למעלה מכך ושוכנת רק

⁽⁸⁾ שיחה ב לפרשת מצורע ס"ז. בתרגום חפשי.

⁽⁹⁾ ראה לדוגמא באור התורה: ויקרא ב' ע' תקסט. שמות ה' ע' א'תכו. דברים א' ע' קצט. שיר השירים ב' ע' תשלכ. נ"ך א' ע' תצז. ביאורי הזהר א' ע' שו. לקו"ת תורת שמואל תרל"ב א' ע' עג. ובעוד ריבוי מאמרים ושיחות.

⁽¹⁰⁾ מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' יב.

⁽¹¹⁾ שיחה א לפרשת ויצא ס"ה. בתרגום חפשי - הציטוט הוא מכמה קטעים שם.

⁽¹²⁾ סה"מ מלוקט ח"א ע' תטו.

בד' אמות¹³. אמנם כיון שעדיף ליישב המחלוקות, יש לבאר ולתווך שני פירושים אלו שאינם סותרים זה לזה. כדלקמן.

ג

ב'קונטרס ענינה של תורת החסידות' (ס"ה) אומר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "מעלת היחידה על ד' הבחינות נרנ"ח: ד' הבחינות נרנ"ח הם מדריגות פרטיות, ובחי' יחידה היא עצם הנשמה שלמעלה מגדר פרטים, כשמה.

"ועם היות אשר מבחי' יחידה - עצם הנשמה - נמשכות ד' הבחינות נרנ"ח, אין זה שבחי' היחידה היא בגדר מקור ו'כלל' לפרטים אלו - כי לשון 'יחידה' מורה על אחדות פשוטה המושללת מאיזו שהיא שייכות לפרטים, גם מגדר מקור לפרטים - כי אם שהיא נקודה עצמית של הנשמה, אלא שממנה נמצאות ד' הבחינות נרנ"ח". עכ"ל.

והיינו דבחינת היחידה היא היא עצם הנשמה 'שלמעלה מגדר פרטים' (וממנה נמצאו נרנ"ח).

אמנם במאמר 'ואברהם זקן' תער"ב (סצ"ו)¹⁴, מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב בעומק יותר, וזלה"ק: "דהנה הנפש עצמה הרי היא פשוטה לגמרי, ואינה בגדר כחות כלל. . . והיא למעלה גם מבחי' יחידה, וכדאיתא במדרש חמשה שמות נקראו לה כו' - הרי הנפש עצמה למעלה גם מבחי' יחידה, והיא בבחי' פשיטות לגמרי כו'".

כלומר דבחינת היחידה היא רק שם לעצם הנשמה, ועצם הנשמה עצמה היא למעלה מבחינה זו, והיא 'פשוטה לגמרי ואינה בגדר כחות כלל'.

ולפ"ז לכאורה מובן: שכאשר שמוזכר בתורת החסידות בחינת היחידה - בפשטות מתכוונים רק לבחינת היחידה (שהיא רק שם לעצם הנשמה). אמנם כאשר מבוארת היחידה כבדוגמת עצם הנשמה, הרי הכוונה בזה היא על עצם הנשמה ממש.

ד

ועפ"ז י"ל הביאור בעניננו - האם ממשילים את בחינת היחידה ל'מקיף דבית':

בלקו"ת ובלקו"ש חכ"ז ובכל המקומות המתארים את בחינת היחידה בדוגמת 'מקיף דבית' - הרי זהו לפי שמדברים על בחינת היחידה כפי שהיא, כבחינה החמישית

¹³ ראה הנסמן בהערות 17-18 שם.

¹⁴ המשך תער"ב ח"א ע' קפה. וכן הוא בכו"כ מקומות (ראה לדוגמא דבר מלכות ש"פ תולדות (הב') תשנ"ב).

מהשמות לעצם הנשמה. וע"כ מבואר שנר"נ הם בחי' פנימים', 'חי' בחי' מקיף הקרוב 'לבוש', ו'יחידה' היא בחי' מקיף הרחוק 'בית'.

אמנם במאמר 'אתה אחד' לכ"ק אדמו"ר האמצעי ובלקו"ש חט"ו הנ"ל (המיוסד על מאמר זה) ובכמה מקומות, המתארים את בחינת היחידה למעלה מבחינת 'מקיף דבית' - הרי זה לפי שמדברים על בחינת היחידה כעצם הנשמה ממש, שהיא אינה שורה אפילו במקיף דמקיף, ורק נמצאת ד' אמותיו של האדם.

וכפי שמובן שם מלשונו של אדמו"ר האמצעי: "להבין ענין בחי' יחידה מה היא - הוא בחי' עצם נקודת יהדות שנמצא בכל נפש מישאל . . . [ו]אינה שייך כלל לשום בחי' התפעלות מוח ולב ואף להיות מעורר כו', והוא בחי' עצם יהדותו, ולזאת אינו נוגע לבחי' יחידה שום פנימיות הנפש - להיותו אינו שייך כלל לבחי' גילוי הנפש". וע"כ **מבאר** "והנה מקום להשראתה לא נמצא בכלי הגוף, כ"א בד' אמות של אדם כו'".

וא"כ לכאורה מיושב היטב: דגם במאמר 'אתה אחד' וכו' מסכימים שבחינת היחידה כשלעצמה היא בדוגמת 'מקיף דבית', וגם בלקו"ת וכו' מסכימים שבחינת (היחידה כפי שהיא) עצם הנשמה אינה כ'מקיף דבית', ושורה רק בד' האמות של האדם.

באיזה מדרגה נמצאים חיות הקודש

הת' חיים אברהם שי' חלילי
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ב ה"ז): "שינוי שמות המלאכים על שם מעלתם היא, ולפיכך נקראים 'חיות הקדש' והם למעלה מן הכל, ואופנים, ואראלים, וחשמלים, ושרפים, ומלאכים, ואלקים, ובני אלקים, וכרובים, ואישים. כל אלו עשרה השמות שנקראו בהן המלאכים, על שם עשר מעלות שלהן הן. ומעלה שאין למעלה ממנה אלא מעלת הא-ל ברוך הוא, היא מעלת הצורה שנקראת חיות".

והנה מבואר בכו"כ מקומות בקבלה ובחסידות¹⁵, שישנם שלשה סוגים ודרגות במלאכים - 'שרפים' שמקומם בעולם הבריאה, 'חיות הקודש' שמקומם בעולם היצירה ו'אופנים' שמקומם בעולם העשי'.

והטעם לכך הוא¹⁶: ש"שרפים היינו מפני שכלתה נפשם וצורתם, ומתבטלים גם מבחי' החומר שלהן לעוצם בחי' הביטול במציאות שלהם . . . אך האופנים וחיות להיותם יותר

¹⁵ כתבי האריז"ל בכוונות והאופנים וחיה"ק כו' השרפים. וראה אוה"ת ר"פ וישלח.

¹⁶ אוה"ת תרומה במדבר א'שעא. ובכ"מ.

רחוקים בהשתלשלות מאור האלקי, כי החיות ביצירה - ע"כ ממילא המה בבחי' ישות יותר מהשרפים, ואין להם בחי' הביטול כ"כ".

ולכאורה לפ"ז אין המבואר בקבלה וחסידות תואם לשיטת הרמב"ם - שהרי הוא כתב בפירוש ש'חיות הקודש' הם 'למעלה מהכל', ורק לאחריהם ה'אופנים', ורק הדרגה החמישית היא 'שרפים' (שבחסידות הם נמנים במדרגה הכי גבוהה מחמת ביטולם)¹⁷?

והנה מקורו של הרמב"ם הוא (כפי שצינו במ"מ לרמב"ם) ממסכת חגיגה (יב, ב) דמבואר שם שברקיע השביעי הנקרא 'ערבות' - "שם אופנים ושרפים וחיות הקדש, ומלאכי השרת, וכסא הכבוד". כלומר שמעלת המלאכים הנמנת כאן היא בסדר של מלמטה למעלה - תחילה ה'אופנים' לאח"כ ה'שרפים' ולאח"כ 'חיות הקודש' - שהם מתחת 'כסא הכבוד'.

אמנם גם בגמ' גופא צריך להבין: דמכיון שעבודת ה'שרפים' היא בביטול הכי גדול, ועבודת 'חיות הקודש' היא בבחינת יש ומציאות - כיצד אפשר לומר ש'חיות הקודש' הם למעלה מהשרפים?

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בלקוטי תורה (האזינו עה, ב)¹⁸, וז"ל: "והכח שיש להם להמשיך התגלות זו [לחיות והאופנים] . . היינו מפני ששרשן מאד נעלה רק שנשפלו כו', וע"ז נאמר ורב תבואות בכח שור - שמבחי' פני שור שבאופנים שבמרכבה נמשכו רב תבואות, דהיינו ריבוי ותוספת הארה מלמעלה מעלה מא"ס ב"ה ממש".

כלומר: כמו בכל דבר "נעוץ סופן בתחילתן", כך גם בענינו - ש'סופן' דרגת החיות והאופנים הנחותה, היא בשורש הכי נעלה - למעלה גם מ'השרפים'. וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר הרשב"ב¹⁹: ששרש השרפים הם בחינת 'יושר' ממלא כל עלמין, ושרש החיות והאופנים הם מבחינת 'עיוגלים' סובב כל עלמין.

ועפ"ז אולי יש לומר: דמה שכתב הרמב"ם והגמ', ש'חיות הקודש' הם 'למעלה מהכל' - הוא בהסתכלות על שורשם, דזה שהם 'מתנשאים לעומת השרפים' זהו כיון שהם באמת יותר נעלים מהם, שהרי הם מבחינת סוכ"ע. ולכן מונה בדרגה השני' את ה'אופנים' המשתוים לדרגתם; ורק בדרגה החמישית מביא את ה'שרפים' כיון שבשרשם הם למטה משורש החיות והאופנים.

לאחר זמן ראיתי שבלקו"ש חל"ט ע' 136 (הערה 7), כתב כ"ק אד"ש מה"מ על הענין ש"שרפים חיות אופנים, שבג' עולמות בריאה יצירה עשי" - "כן הוא בפשטות בכו"כ

¹⁷ וכידוע שאין מרבים במחלוקות בין נגלה לחסידות, ובפרט שבסוף ימיו למד הרמב"ם את חכמת הקבלה. ראה שיחות קודש תש"מ ח"ג ס"ע 681 ואילך.

¹⁸ וראה גם ספר הליקוטים ערך מלאכים. ועוד.

¹⁹ ד"ה לעומת המסגרת תרס"ה.

מקומות. וצע"ק מחגיגה (יב, סע"ב) ערבות כו' שם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת כו'. וראה אוה"ת במדבר ע' קמג. ואכ"מ".

וע"פ הנראה המבואר באוה"ת שם, הוא בדוגמת המבואר כאן בלקו"ת. וא"כ הביאור הנ"ל שהגמ' (והרמב"ם) מדבר(ים) על שורש המלאכים - מתרץ זה את ה'צע"ק' של כ"ק אד"ש מה"מ (שהשאיר זאת באכ"מ).

סיבת בריאת העולם 'טעם' ו'תאוה'

הת' מנחם מענדל (בר"צ) שי' מרנץ
תלמיד בישיבה

כתב אדמו"ר הצ"צ ב"דרך מצוותיך" מצוות גיד הנשה, וז"ל: "והנה מדת חסדו של הקב"ה להחיות עולמות ונבראים רבים לאין תכלית, יש בה . . המוחין של החסד, והוא בחי' החכמה המתלבשת בו, שהוא הטעם של החסד וההשפעה הזאת ותכליתה שהוא כדי להיות לו דירה בתחתונים וכיוצא, שיקיימו תרי"ג מצות להמשיך התלבשות האורות בכלים, כדי שיכירו הנבראים גדולתו ית' לטוב להם כל הימים".

ונראה שכוונת אדמו"ר הצ"צ לבאר בזה שסיבת השפעת חסדו של הקב"ה לעולמות, שהיא המוחין שבחסד, היא כדי להיות לו ית' דירה בתחתונים. וכידוע דברי אדה"ז (פל"ו בתניא) "שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

אך מעיון בקטע הנ"ל נראה שמוסיף לכך ענין נוסף. ובהקדים דיוק לשונו, שכותב "שהוא [המוחין שבחסד] הטעם של החסד וההשפעה הזאת" ומוסיף "ותכליתה", וממשיך ומסביר מיד "שהוא כדי להיות לו דירה בתחתונים", שהיא הסיבה הידועה ומפורסמת.

אך לאחר מכן ממשיך ומוסיף: "וכיוצא שיקיימו תרי"ג מצוות להמשיך התלבשות האורות בכלים", שאמנם ניתן לבאר שהכוונה לדירה בתחתונים (אך תמוה מהי הוספת המילה "וכיוצא"), אך יתירה מזה מוסיף דבר שלכאורה אינו קשור כלל לענין דירה בתחתונים: "כדי שיכירו הנבראים גדולתו ית' לטוב להם כל הימים".

ונראה לבאר זה על פי הידוע, שנוסף לטעם לבריאת העולם המובא בתורת החסידות, שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ישנם בתורת הקבלה טעמים נוספים לבריאת העולם.

אמנם בהמשך תרס"ו²⁰ אדמו"ר הרש"ב שולל פירושים אלו, אך כ"ק אד"ש מה"מ מסביר²¹ שכוונת הדברים שהטעמים המובאים בקבלה הם טעמים מצד דרגת ה'גילויים' ששייך בהם הגיון והבנה והשגה, והטעם המובא בחסידות הוא מצד דרגת ה'עצם', תאווה שאינה מוסכרת (וראה בספר "שערי עיונים בדא"ח" לרב גאלאמב, שמבאר תיווך הדברים).

ועל פי זה ניתן לומר שכוונת אדמו"ר הצ"צ היא להביא - נוסף על הטעם בדירה בתחתונים - גם הטעמים המובאים בתורת הקבלה. ולפי זה ניתן לבאר לשונו:

"המוחין של החסד . . שהוא הטעם של החסד וההשפעה הזאת (היינו שיוסיף גם את טעמי הקבלה)²² ותכליתה (הסיבה האמיתית שלא בגדר טעם, אלא תכלית כלשון אדה"ז בפל"ז) שהוא כדי להיות לו דירה בתחתונים"

ולאחר שמביא תכלית הבריאה מוסיף הטעמים: "וכיוצא (היינו שאינה הסיבה האמיתית, אלא סיבה נוספת) שיקיימו תרי"ג מצות (שזה ענין הגילויים)²³ - ענינה של תורת הקבלה²⁴ להמשיך התלבשות האורות בכלים (שאפ"ל שהכוונה לטעמי הקבלה 'שיתגלו שלימות כוחותיו' ו'בגין דישתמודעון לי'²⁵) כדי שיכירו הנבראים גדולתו ית' (שאפ"ל שזה טעם הקבלה 'יכירו גדולתו') לטוב להם כל הימים (שאפ"ל שזה טעם הקבלה 'להיטיב לברואיו')²⁶.

היינו שבדיוק לשונו מוסיף ארבעת הטעמים המובאים בקבלה: 'שיתגלו שלימות כוחותיו', 'בגין דישתמודעון לי', 'יכירו גדולתו' ו'להיטיב לברואיו'²⁷.

²⁰ ד"ה יו"ט של ראש השנה.

²¹ מאמר באתי לגני תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קנא-ב).

²² וי"ז שמזכיר קודם את הענין של הטעם - כי זה מבואר בתורת הקבלה שקדמה לתורת החסידות. אך מבאר בפועל קודם את הסיבה האמיתית - דירה בתחתונים, ואח"כ מוסיף את טעמי הקבלה שהם גם נכונים (כנ"ל בפנים).

²³ ראה לקו"ש ח"ו שיחה ב לפרשת שמות, הערה 69. ועיי"ש מתאים להנ"ל.

²⁴ וראה בספר שערי עיונים בדא"ח המובא בפנים, הסבר הנ"ל.

²⁵ ראה בהערה 55 בשיחה שם, שבכללות הם ענין אחד.

²⁶ לפי הסבר זה בדברי הצ"צ יוצא, שביאור הנ"ל דכ"ק אד"ש מה"מ שגם טעמי הקבלה הם אמיתיים (אלא שזהו רק מצד הגילויים) - מתאים לנאמר כאן בדברי הצ"צ. היינו שעוד קודם ששולל אדמו"ר הרש"ב פירושים אלו, מוסבר בחסידות שאינם הסיבה העיקרית.

²⁷ אך ראה בהערה 69 הנ"ל בהערה בלקו"ש הנ"ל - שיש מקום לקרוא לטעמים 'יכירו גדולתו' ו'להיטיב לברואיו' שהם ענין האורות וכלים, וראה שם בשיחה סעיף ז, שטעמים אלו הם העיקריים. (בשונה מהטעמים האחרים: 'שיתגלו שלימות כוחותיו' ו'בגין דישתמודעון לי').

ולפי"ז אפשר לומר שכאן הוא בדרך כלל ופרט: "וכיוצא, שיקיימו תרי"ג מצות להמשיך התלבשות האורות בכלים (כלל שני הענינים יחד ואז פורטם): כדי שיכירו הנבראים גדולתו ית' (הענין הראשון) לטוב להם כל הימים (הענין השני)". אך לענ"ד יותר נראה כהסבר שבפנים.

שלום בדרגת ה'יחידה' כבר בימי שלמה

הת' שניאור זלמן שי' סנגאוי
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ט מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ש"ה שלום שבפסוק זה הוא (לא שלום סתם, אלא) תכלית השלימות שבשלום. . למעלה גם מהשלום שהי' בימי שלמה, דהשלום שהי' בימי שלמה הוא שכולם נתבטלו מצד הגילוי אור (אבל לא נהפכו לקדושה), ואמיתית ענין השלום (שגם המנגד נהפך לקדושה) יהי' לע"ל כו".

והיינו, שיש כאן ב' דרגות בשלום א. השלום שהי' בימי שלמה - שהאויבים התבטלו מצד גילוי האור, אבל לא נהפכו לגמרי. ב. שלימות השלום שתהי' לע"ל, שהמנגדים עצמם יהפכו לקדושה.

וממשיך לבאר, שבעבודת התפילה יש ב' דרגות אלו:

"אהבה דבכל נפשך שמצד בחינת חי', הגם שחי' היא בחינת מקיף, והבירור דנה"ב שע"י אהבה זו הוא (לא בדרך התלבשות, אלא) שמצד תוקף הרצון דנה"א (רצון שלמעלה מטעם) מתבטלים ממילא הרצונות דנה"ב;

"אעפ"כ, מכיון שביטול הרצונות דנה"ב הוא רק מצד התגברות הרצון דנה"א, היינו, שגם עכשיו יש לנה"ב בהעלם רצונות זרים, אלא שמצד התגברות הרצון דנה"א אינם באים בפועל, לכן נכלל זה בהעבודה דבירור שבדרך מלחמה.

"וענין פדה בשלום נפשי (שלימות השלום), הוא, בהאהבה דבכל מאדך שמצד בחינת יחידה. כי כיון שבחינת היחידה אין כנגדה לעומת זה, בבואה דבבואה לית להו, לכן, כשמתגלית בחינת היחידה, מתבטל הלעו"ז. . בכדי שיהי' ביטול הרצונות דנה"ב הוא ע"י גילוי היחידה".

והיינו, שהאהבה שמבחינת חי' הוא ע"ד הגילוי שהי' בימי שלמה שמתבטלים המנגדים מצד גילוי האור אך אינם נהפכים לטוב. ולכן א"ז אמיתית ענין השלום שבפסוק 'פדה בשלום'.

והנה בהמשך המאמר (ס"ה) מבאר: דזה שדוד לא בנה את בית המקדש (אף שסוף ימיו היו ימי שלום), הוא מפני שמנוחה זו באה ע"י מלחמותיו, ומנוחה זו של דוד היא ע"ד השלום שמצד החי', שאמנם בפועל יש שלום, אבל אין זה מנוחה בעצם. משא"כ

מנוחה שמצד היחידה הוא באופן שאין מקום למנגדים כלל - מנוחה בעצם, וכמו שהי' בימי שלמה.

ולכאורה צריך להבין, מדוע משווה את הגילוי שהי' בימי שלמה לאהבה שמצד בחי' היחידה - אמיטית ענין שלום, והרי בתחילת המאמר מבאר, שהגילוי שהי' בימי שלמה אינו אמיטית ענין השלום, מכיון שרק התבטלו המנגדים אך לא נהפכו לטוב (כמו שהוא בבחי' יחידה)?

ויובן זה ע"פ המבואר במאמר ד"ה הנ"ל תשמ"ו²⁸, דמכיון שפסוק זה (פדה בשלום) קאי על דוד, מוכח שגם אמיטית ענין השלום (שהמנגד נהפך לאוהב) קיים אצל דוד המלך, אלא שהי' זה בפנימיות ובהעלם, ולע"ל יהי' זה בגילוי. והיינו, שכבר בימי דוד התחיל ענין אמיטית השלום של ביטול המנגד לגמרי ע"גילוי היחידה אלא שהי' זה בהעלם עדיין

ועפ"ז אולי אפשר לומר, דאה"נ שביטול המנגדים שהי' בימי שלמה הי' באופן שלא נהפכו לאוהבים (כמו בבחינת יחידה) אלא כמו בדרגת חי', כנ"ל.

אך, מאחר וכבר אצל דוד התחיל ענין ביטול המנגדים (בהעלם) עד שנהפכו לאוהבים, לכן כאשר אצל שלמה החל הביטול ובגילוי (אלא שעדיין לא נהפכו לאוהבים), שפיר שייך לקרוא לזה בחינת יחידה, שזהו ביטול הלעומ"ז כנ"ל, ואמנם הביטול האמיתי והמוחלט עד שיהפכו לאוהבים ממש, זה יהי' בגילוי בגאולה שאז יהי' זה בכל העולם.

שני אופנים באהבה בתענוגים

הנ"ל

בהקדמה לשער היחוד והאמונה (הנקרא בשם "חינוך קטן") מבאר כ"ק אדה"ז שיש שתי דרגות באהבת ה': א. אהבה בתענוגים השייכת רק לצדיקים. ב. אהבה שמצד השכל הבאה ע"י התבוננות בגדולת ה', והיא שייכת לכל יהודי.

והנה בנוגע לאהבה בתענוגים כותב שם: "האחת היא כלות הנפש בטבעה אל בוראה, כאשר תתגבר. . ותגל ותשמח. . הם הנקראים צדיקים, כדכתיב: שמחו צדיקים בה', אך לא כל אדם זוכה לזה, כי לזה צריך זיכוך החומר במאד. . לזכות לנשמה שלמעלה ממדרגת רוח ונפש כמ"ש בר"ח שורש האהבה".

ולכאורה צריך להבין, דהנה בלקו"א פי"ד כתב וז"ל: "וכלי האי ואולי יערה עליו רוח מרום ויזכה לבחינת רוח משורש איזה צדיק שתתעבר בו לעבוד ה' בשמחה אמיתית, כדכתיב: שמחו צדיקים בה', ותתקיים בו באמת השבועה שמשביעים תהי צדיק".

והיינו, שבכדי להגיע למדרגת אהבה בתענוגים זהו ע"י בחינת 'רוח' (שתתעבר בו משורש איזה צדיק). והרי, בהקדמה לשעה"ו"א הנ"ל מבאר, שבכדי להגיע לאהבה זו (אהבה בתענוגים) צריכים להיות בדרגת "נשמה שלמעלה ממדרגת רוח ונפש"?

ואין לומר שמדובר על ב' דרגות שונות באהבה, שהרי שם מדבר בפירוש על אהבה בתענוגים - שדוקא ע"י אהבה זו שייך למאוס ברע באמת לאמיתו, ועוד שבב' המקומות מביא את הפסוק "שמחו צדיקים בהשם".

והנה אף שבד"כ אין לתת פירושים בתניא, אך לכאורה יש להסביר הדברים בפשטות, דהחילוק שביניהם ברור:

בהקדמה לשהיה"א הנ"ל מבאר הדרך כיצד צדיק מגיע ע"י עבודת עצמו לדרגת אהבה זו, שלזה צריך זיכוך "החומר במאד מאד" וגם תורה ומעשים טובים הרבה וכו', שע"ז מגיע בכוחות עצמו לדרגה כזו. ולכן כותב שם שאין כל אדם זוכה לזה, וצריך לבחי' 'נשמה' בשביל זה.

מושא"כ בלקו"א מבאר, שגם בינוני צריך לקבוע לעצמו זמן להיות מואס ברע, ואף שיועד שיגיע לזה רק בדמיונות, הרי באתערותא דלתתא אתדל"ע וכולי האי ואולי יזכה לבחינת רוח וכו'. כלומר שהאהבה בתענוגים כאן היא בתור מתנה מלמעלה, על עבודתו כבינוני והניסיון להגיע לדרגת לצדיק. ולזה מספיק בחינת 'רוח' של צדיק.

עבודת התפילה אצל תלמידי התמימים בדורנו

הת' אברהם חיים שי' סנגאוי
תלמיד בישיבה

א

באגרות קודש חלק כ"ג (אגרת ח'תשמו) במכתב לתלמידי התמימים כותב כ"ק אד"ש מה"מ וז"ל:

"לזרז בנקודת המאמרים והשיחות בנוגע לפועל שלכם ו"הבכך", והיא: הוספה בהתמדה ושקידה בלימוד התורה נגלה וחסידות, הוספה ביראת ה' ובאהבת ה',

- שזהו דורש הוספה בהתבוננות בעניני תורת החסידות, מתאים לפסק דין הרמב"ם (יסודי התורה רפ"ב): הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבה וליראה אותו וכו' והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וכו' ויראה מהן חכמתו וכו' ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול וכו' מיד הוא וכו' -

ובכדי שתבוא האהבה והיראה בפועל ועד למעשה בפועל - הרי זוהי עבודת התפלה, וכמבואר בארוכה (והאופנים בזה לכא"א) בקונטרס התפלה, בקונטרס העבודה ובכ"מ". ע"כ לשונו הקדוש.

היינו שכ"ק אד"ש מה"מ דורש מהתמימים להוסיף באהבת ה' ויראת ה': מתחיל מלימוד והתבוננות בחסידות, ועל ידי עבודת התפילה יבוא לאהבה ויראה בפועל, ובאופן שיבוא למעשה בפועל. ומוסיף, שהדרכה על עבודת התפילה מבוארת בקונטרס התפילה והעבודה, שבהם מוסבר באיזה אופן יכול כא"א לפי מעמדו ומצבו להגיע לאהבה ויראה.

והנה, בקונטרס התפילה (אות ח') מבאר שע"י עבודת התפילה פועל שני ענינים: א) 'לקרב ולדבק נפשו באלוקות': שהחסידות שבה התבונן - תיחקק בנפשו באופן נצחי. ב) 'לברר את הנה"ב': עיקר הברור והזיכוכ הוא בתפילה, מצד התלבשות נה"א בנה"ב. כלומר, שכאשר מתבונן בדברים שגם נה"ב מבינה, פועל בה. שזהו ענין עיקרי בעבודת התפילה ובשבילה היתה ירידת הנשמה למטה והתלבשותה בגוף.

ומבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב שהברור שעל ידי עבודת התפילה הוא בכל סוגי נפש הבהמית של כל אחד ואחד, וכן בכל המדות הטבעיים של האדם. וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ במכתב: "כדי שתבוא האהבה והיראה בפועל . . . מבואר בארוכה האופנים בזה לכא"א".

ב

והנה למצות אהבת ה', אין מספיק הרגשת החיות בקיום המצוות, אלא צריך להיות דוקא התבוננות פרטית בהעמקת הדעת, ודוקא על ידי זה נפעלים שני הענינים שבעבודת התפילה, כפי שמבאר שם בהמשך הקונטרס.

אך יש לעיין, דהנה באות י"ד בקונטרס התפילה כותב: "והנה הצעירים אשר עוד לא למדו דא"ח כל צרכן לידע פרטי עניני ההתבוננות . . . לא יעלו במעלת ההתבוננות לפני עונתן, כי לא יוכלו להתבונן באריכות ההתבוננות בפרטיות ובפרט בהעמקת הדעת כנ"ל כי אם יטעו את עצמם . . . כי אם צריכים תחילה ללמוד דא"ח עם חבריהם . . . וזאת תהי' עבודתם בתפילה . . . יתפללו בקביעות מקום מתוך הסידור במתינות גדולה ולכוין פי' המלות, ויהי' התפילה בקול קצת ובדבור מבורר".

כלומר, שכ"ק אדמו"ר הרש"ב כותב, שהצעירים שעדיין אין להם ידיעות רחבות בחסידות, אין להם להתבונן בחסידות שיודעים, כיון שלא יועיל ואף יקלקל את תכונות נפשם: שגם כאשר ישיגו ידיעות בחסידות, ויהי' להם במה להתבונן - לא יוכלו להתבונן כראוי (בהתבוננות פרטית ופנימית), אלא ימשיכו להתבונן כפי שהורגלו - התבוננות לא נכונה.

ולכן, אומר כ"ק אדמו"ר הרש"ב שעבודתם היא ללמוד דא"ח עם חבריהם, ובזמן התפילה עבודתם היא להתפלל במקום אחד, מתוך סידור, במתינות ובפירוש המלות.

ולכאורה צריך להבין מה שכותב כ"ק אד"ש מה"מ לתלמידי התמימים, שעל ידי עבודת התפילה כפי הדרכות קונטרס התפילה יגיעו לאהבת ה' בפועל; הרי שם מבואר בנוגע לצעירים תלמידי הישיבה, שתפקידם ללמוד ולהרגיל את עצמם בפירוש המילות ולא בהתבוננות בתפילה, היינו רק הכנה להתבוננות שתהי' לאחר זמן, ולא התבוננות שמביאה לאהבה בפועל.

אמנם בפשטות הפירוש הוא שתפקיד התמימים הוא ללכת כפי הוראות קונטרס התפילה - על מנת שיוכלו לאחר זמן להגיע לאהבה כפשוטה, אך ראיתי להמתק ולהוסיף ביאור בזה.

ג

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות²⁹ בשם הגאון הרוגצ'ובי, שכאשר התורה מצווה משהו וע"פ דרך הטבע נדרשת הכנה, הרי ההכנה מקבלת תוקף כחלק מקיום המצווה עצמה. כלומר שבזמן שעושה הכנה למצווה, לא רק שאינו מבטל מצוה, או אפילו שנקרא שנאנס לא לעשות מצוה, אלא ההכנה נעשית ממש חלק מקיום המצווה.

ודוגמא לדבר ממצות השבתת חמץ, שלשון אדה"ז הוא "כל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו עובר על מצות עשה", ומזה משמע שכאשר מתעסק לבערו נקרא שמקיים מצוות תשבתו, למרות שזוהי רק הכנה למצות השבתת החמץ.

ואולי עפ"ז אפשר לבאר גם כאן במצוות אהבת ה' - שאמנם הצעירים עוסקים רק בהכנה כללית להתבוננות שתביא לאהבת ה', אך כיון שגם ההכנה למצוה היא חלק מהמצוה - הרי שהם עוסקים בגילוי האהבה בפועל.

⁽²⁹⁾ חלק לה שיחה א לפרשת וירא ס"ה, ובכ"מ.

ד

ויש להוסיף שבנוגע ליראת ה', כותב בקונטרס התפילה: "אמנם כן הוא אשר היראה היא מוכרחת להיות בכאו"א ממש, מה שאי אפשר להיות כלל בלעדי זאת". היינו שצריכה להיות גם בתמימים הצעירים, אך זהו כפי שממשיך שם "יראה זאת היא רק שלא למרוד ח"ו בממה"מ הקב"ה להיות סור מרע ועשה טוב בפועל ממש. . ועם היות שזהו עיקר ויסוד הכל, מ"מ אין זה עדיין ענין העבודה".

היינו שהיראה הפשוטה, של קבלת עול מלכות שמים צריכה להיות בכל אחד ואחד, גם התמימים הצעירים, אך זו אינה עדיין עבודה, אלא קבלת עומ"ש בלבד. וההתבוננות שתביא ליראה ממש, תהי' רק לאחר משך זמן.

שינוי הלשון במאמרים לגבי הקריאה לעם ישראל 'בתי'

הת' חיים שלום שי' שמח
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה רני ושמחי תשכ"ז (סה"מ מלוקט ח"ד ע' רפג) מביא כ"ק אד"ש מה"מ את המבואר בלקו"ת על מאמר המדרש "משל למלך כו' לא זו מחבבה עד שקראה בתי כו', לא זו מחבבה עד שקראה אחותי כו' לא זו מחבבה עד שקראה אחותי כו' - שג' ענינים אלו מרמזים על ג' אופנים בעבודת האדם: קיום המצוות (בתי), לימוד התורה (אחותי), מסירות נפש (אמי).

והנה הלשון במדרש רבה היא: "שאל רשב"י את ר"א בר"י - אפשר ששמעת מאביך מהו בעטרה שעטרה לו אמו. א"ל הן - משל למלך שהיתה לו בת יחידה והי' מחבבה יותר מדאי, והי' קורא אותה בתי, לא זו מחבבה עד שקראה אחותי, ולא זו מחבבה עד שקראה אמי. כך הי' מחבב יותר מדאי הקב"ה לישראל וקראן בתי. . ולא זו מחבבן עד שקראן אחותי. . ולא זו מחבבן עד שקראן אמי".

ולכאורה צריך להבין בטעם שינוי הלשון במאמר מלשון המדרש - שלשון המאמר היא "לא זו מחבבה עד שקראה בתי", ובמדרש שלפנינו הלשון היא "והי' קורא אותה בתי"?.

ובפשטות, הן הן דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 9: "כ"ה הלשון בתו"א וברד"ה תרכ"ז הנ"ל שם. ובכ"מ". וידוע, דכשכותב כ"ק אד"ש מה"מ "כן הוא הלשון" פירושו הוא שישנו קושי בלשון זה, וע"כ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שכתב לשון זה משום ש"כן הוא הלשון" באותו מקום שמשם מצטט.

וכן מובן בעניננו, דאף שבלשון המדרש לא נאמר "לא זו מחבבה עד שקראה בתי", אך היות ש"כן הוא הלשון" בתורה אור, לכן כתב כך כ"ק אד"ש מה"מ בגוף המאמר. וראיתי להאיר מדוע באמת משנה אדה"ז בתורה אור מלשון המדרש ומוסיף הלשון "לא זו מחבבה עד שקראה בתי".

דהנה, הביאור של אדה"ז על מדרש זה הוא (כנ"ל) שג' כינויים אלו הינם ג' אופנים בעבודת ה' של בני ישראל לקב"ה - דע"י שמקיימים מצוות נקראים "בתי", וע"י לימוד התורה "אחותי" וכו'. וא"כ נמצא שלפני שיהודי מקיים את המצווה אזי אינו נקרא "בתי", אלא רק לאחר קיום המצווה.

ועתה יובן מדוע משנה אדה"ז מלשון המדרש, דלפי לשון המדרש גם ללא עבודה כלל נקראים בתי, וכלשונו - "והי' מחבבה יותר מדאי, והי' קורא אותה בתי", וזה אינו לפי ביאור אדה"ז. וע"כ כתב "משל למלך כו' לא זו מחבבה עד שקראה בתי כו'", שע"ז אכן יובן שרק ע"י עבודת האדם בקיום המצוות יקרא "בתי".



עמידה בשעת שמיעת קדיש

הרב שבתי יונה שי' פרידמן
נר"נ בישיבה

א

כתב אדמו"ר הזקן (בשו"ע סנ"ו ס"ה): "יש אומרים שאין צריך לעמוד כשעונין קדיש וברכו, אלא שכל קדיש שתפסו מעומד כגון שלאחר הלל - טוב שלא ישב עד לאחר שיענה אמן יהא שמי' רבא. ויש אומרים שיש לעמוד כשעונה קדיש . . וטוב לחוש לדבריהם".

והנה, בקצות השולחן¹ כתב: דמה שכתב אדה"ז בדעה השני' "לעמוד כשעונה קדיש" (גם כשלא תפסו מעומד) אין כוונתו לעמוד בקדיש כולו, אלא רק בזמן שעונים 'אמן יהא שמה רבא' וכן באמן של 'דאמירן בעלמא'.

והנה, מנהג כ"ק אד"ש מה"מ בזה הוא: בזמן שיושב מתרומם מעט באמירת 'אמן יהא שמי' רבא', אא"כ עומד לפני קטע שצריך לעמוד בו שאז נעמד לגמרי². וכשעומד ונשען על הסטנדר, מתרומם מעט ב'אמן יהא שמה רבא' (ולא מתיישב עד אחר הקדיש)³, ומשמע לכאורה שנוהג כדעת קצות השולחן.

⁽¹⁾ סט"ז סקט"ו.

⁽²⁾ ראה פסקי תשובות סנ"ו אות ד.

⁽³⁾ מעשה מלך ע' 16.

אך הנה לא מצינו שיכתבו שכ"ק אד"ש מה"מ מתרומם גם באמן של 'דאמירן בעלמא'. וא"כ צריך להבין מה שבנוגע ל'איש"ר' נוהג כדעת קצוה"ש (שאין צריך לעמוד בכל שעת הקדיש), ובאמן של 'דאמירן בעלמא' לא.

ואולי יש לומר, שהחילוק בין ב' הפרטים הוא - שבנוגע לעמידה ב'איש"ר' הביא בקצוה"ש מקור מפורש (שכ"כ בד"מ), משא"כ לגבי אמן של 'דאמירן בעלמא' שמחדש זאת מעצמו.

ובפרט שלכאורה אפשר לדייק זאת באדה"ז - שגם מה שכתב (בדעה השני') "לעמוד כשעונה קדיש" מתכוון רק לזמן עניית 'איש"ר': שהרי גם בדעה הראשונה לגבי קדיש שתפסו מעומד, כותב שצריך לעמוד עד לאחר שיענה 'איש"ר', ואין צריך להישאר מעומד עד אמן של 'דאמירן בעלמא', דמשמע מזה ש'איש"ר' הוא עיקר הקדיש.

דעפ"ז יש לומר גם בדעה השני' - המחמירה, דעל אף שמצריכה להעמוד בכל קדיש (גם כשלא תפסו מעומד), זהו רק בעניית איש"ר ולא יותר.

ב

אך עדיין צריך עיון, דהנה במשנ"ב⁴ משמע, שצריך להחמיר כדעה הסוברת שצריך לעמוד במשך כל הקדיש עד 'דאמירן בעלמא'. ומציין בשער הציון שם⁵ לאל' רבה (סק"ג), שכתב שצריך לעמוד (בכל קדיש) עד אחר אמן של דאמירן בעלמא (כנ"ל), וצ"ע האם יש להחמיר כשיטתו.

ואולי אפשר לומר, שמהאל' רבה אינו מוכח שבכל קדיש צריך לעמוד כל הקדיש, כי אפשר להעמיד שמדבר רק על קדיש ש'תפסו מעומד' - שדוקא בו יש להחמיר לעמוד עד דאמירן בעלמא (ולא כאדה"ז), ולא על כל קדיש. (שהרי האל' רבה חולק על דברי המהרי"ל הסובר שצריך לעמוד עד איש"ר רק בקדיש שתפסו מעומד, ועל זה כתב הא"ר להחמיר ולעמוד עד דאמירן בעלמא⁶).

ואם כן אולי אפשר לומר, שגם לאל' רבה שמחמיר 'בקדיש שתפסו מעומד' לעמוד עד 'דאמירן בעלמא', מ"מ 'בקדיש שלא תפסו מעומד' - יאמר, שאין צורך לעמוד מלבד בעניית איש"ר (ולא כמ"ש המשנ"ב בשמו - שצריך לעמוד בכל קדיש, עד דאמירן בעלמא).

⁴ סנ"ו סק"ז.

⁵ סק"ט.

⁶ ראה מג"א סנ"ו סק"ד. משנ"ב שם סק"ח.

זמן אמירת הקדיש ויהללו במנחת שבת

הנ"ל

כתב בספר המנהגים (ע' 34, מאג"ק ח"ג ע' קלח) לגבי הקדיש שלאחר קרה"ת במנחת שבת: "מנהגנו להתחיל לומר חצי קדיש קרוב לסוף הגלילה, ולמהר בהגלילה ואמירת יהללו והכניסה לארון, ולהאריך במתינות באמירת החצי קדיש באופן שיסיימו החצי קדיש אחר הכניסה, ועל כל פנים להסמיכו להתפלה ככל האפשר". ויש לעיין האם הנהגה זו צריכה להיות גם כאשר מקום הקריאה הוא רחוק מהארון קודש.

דהנה כתב אדמו"ר הזקן בשו"ע (סרצ"ב ס"ד), שלעולם אין אנו מתחילים תפלה בלא קדיש לפני' (חוץ מתפלת שחרית), ולכן במקום שאין להם ספר תורה במנחה דשבת - יאמרו 'ואני תפילתי' קודם הקדיש מיד אחר 'ובא לציון', כדי שלא להפסיק כלל בין הקדיש לתפילה בלחש אפילו בפסוק א', וגם אם שכח ואמר הקדיש לפני ואני תפילתי לא יאמר אחר כך ואני תפילתי. ואם כן יוצא ממדברי אדה"ז⁷, שהצורך לסמוך הקדיש לשמונה עשרה הוא הכרחי (יותר מאשר הצורך לסמוך הקדיש אחר קריאת התורה ואמירת פסוקים⁸).

וזהו הטעם למנהגנו שמתחילים הקדיש רק בסיום הגלילה ומסיימים אמירתו אחר כניסת הספר תורה להיכל - כדי שהקדיש יהי' מה שיותר סמוך לשמונה עשרה (ספר המנהגים ואג"ק הנ"ל). ולפי זה יוצא שאם המרחק בין מקום הקריאה לארון קודש הוא גדול, ולא שייך להאריך כל כך בקדיש עד שיכנס הספר תורה לארון קודש - עדיף להתחיל הקדיש רק כשהספר תורה קרוב לארון קודש⁹.

וכן יוצא מדברי אדה"ז הנ"ל שאין לש"ץ לומר 'יהללו' אחרי הקדיש, כדי שלא לעשות הפסק (אפי' בפסוק א') בין הקדיש לשמונה עשרה¹⁰. וב'מעשה מלך' (ע' 145) כתב, שכשהרבי עבר לפני התיבה אמר יהללו לפני הקדיש, והתחיל הקדיש רק כאשר

⁷ וכן כתב גם בסימן נה ס"ד.

⁸ דאף שאמירת יהללו קשורה לקריאת התורה ולכן אינה הפסק, מ"מ משמע שאחרי הקדיש אין לומר כלום.

⁹ ועדיין צריך עיון מלשוננו באג"ק ובספר המנהגים הנ"ל - שעל כל פנים יש להסמיך הקדיש לתפילה ככל האפשר. שלכאורה משמע שצריך שיהי' מה שיותר קרוב לתפילה, אבל לא שבגלל זה יתחילו הקדיש יותר מאוחר. ועצ"ע.

¹⁰ אלא שלפי זה יוצא שלמנהגו אין הש"ץ אומר כלל יהללו. ואולי יש לומר שמה שכתוב בסדורים שהש"ץ או החזן צ"ל יהללו, זה מצד שפעם הי' נהוג שהש"ץ הי' נוטל את הס"ת מהמגב' ומוליכו לאה"ק (פסקי תשובות סקמ"ט אות א ואות ד), ולכן הוא זה שאמר יהללו, אבל בזמננו שהמגב' הוא המוליך את הס"ת לארון אזי הוא זה שצ"ל יהללו.

הס"ת הי' קרוב לארון קודש (ולפעמים אף לאחר שכתב הוכנס) ולכאורה הנהגה זו היא כמו שכתב הקצות השולחן (סצ"א סק"ד).

יש שביארו הטעם להנהגה זו (להתחיל הקדיש רק כשהס"ת קרוב לאה"ק): דמכיון שמקום הקריאה נמצא במרכז 770 רחוק מאד מאה"ק, הרי לא שייך כ"כ להתחיל את הקדיש באמצע הגלילה ולהאריך בו עד שיכנס לאה"ק. ומכאן ראי' למסקנה הנ"ל - דכאשר מקום הקריאה רחוק מארון הקודש, הרי מתחילים את הקדיש כשהס"ת קרוב להיכל.

והנה ישנו עוד טעם מדוע עדיף לאחר את זמן אמירת הקדיש - בכדי שהוא יהי' כמה שיותר קרוב לתחילת שמונה עשרה, שהרי באם מסיימים את הקדיש מוקדם צריכים להתחיל מיד שמונה עשרה, ואז יצא שמכשילים את מחזיר הספר תורה שיצטרך לעבור לידם (שו"ע אדה"ז סק"ב ס"ד)¹¹.

ואפשר לומר, שרק אלו שעומדים בדרך המכניס צריכים להמתין עד שיעבור, משא"כ שאר הקהל צריכים להתחיל מיד - בשביל לסמוך את הקדיש מה שיותר לשמונה עשרה (ועצ"ע מה יעשה הש"ץ שהרי בדרך כלל גם הוא נמצא בדרך). וכן רואים שכל החשש הוא רק בדרך שמכניס את הספר תורה ולא כאשר חוזר מלהכניס, כיון שאז אינו מוכרח לחזור למקומו להתפלל אלא יתפלל שמונה עשרה סמוך לארון קודש.

ולגבי זמן אמירת יהללו של הקהל - נראה שאומרים 'יהללו' תוך כדי אמירת הקדיש¹², ומדויק זה ממה שכתב הרבי (אג"ק הנ"ל): "להתחיל לומר חצי קדיש . . ולמהר בהגלילה"¹³ ואמירת יהללו (ולהאריך בקדיש) באופן שיסיימו החצי קדיש אחר הכניסה - דלכאורה קודם שהתחילו להוליד הס"ת להיכל או אחר כניסתו להיכל מה הענין לומר 'יהללו', דהרי 'יהללו' צריך לומר כשמוליכים הס"ת להיכל (כמ"ש השערי אפרים ס"י סמ"א)¹⁴.

¹¹ במעשה מלך (ע' 145) כתב שהרבי הקפיד לא להתחיל שמו"ע לפני סגירת הארון קודש והפרוכת - ונראה שזהו מצד המחזיר של הס"ת, שהקהל לא יתחילו להתפלל שמונה עשרה ויצטרך לעבור לפניהם.

¹² אלא שלכאורה יש כאן איסור של דיבור תוך כדי שמיעת הקדיש, אבל לכאורה מדברי אדמו"ר הזקן בשו"ע (סנ"ז ס"ד וס"ז, סק"ד ס"ה, סקכ"ה ס"א, סרס"ח ס"ז) יוצא שעיקר איסור הדיבור בקדיש הוא רק עד אחרי שמיעת המילה יתברך וכו'. וא"כ אמירת יהללו יכולה להאמר לאחר מכן.

ועוד אפ"ל שמכיון שהקדיש נאמר מאוד במתינות, א"כ האמירה אינה פוגעת כ"כ בשמיעת הקדיש. וכן יש לחלק בין דיבור של רשות (אפי"ד"ת כיון שאינו מחויב ללמוד עכשיו), לדיבור של דבר שנהגו לאומרו בזמן זה. (ובפסקי תשובות סרל"ז אות ג מתיר לומר הפסוקים ה' צבאות וגו' שבתפילת ערבית קודם ברכו (ומשמע תוך אמירת הקדיש) אלא שצ"ע מקורו). ועצ"ע.

¹³ ולפי"ז אין לתת לילד קטן לעשות גלילה.

¹⁴ ובקצוה"ש סצ"א סק"ד כתב דיהללו אין לו שייכות כלל לתפלה אבל שייך הוא לקרה"ת (ולכן סובר שיש לאומרו לפני הח"ק (שמתחילים לומר כשהס"ת קרוב לאה"ק) ולא לאחריו).

וכן כתב במעשה מלך (ע' 145), שהרבי אומר 'הללו' בזמן שמכניסים הס"ת לארון קודש, שזהו לקראת סיום הקדיש. אמנם יש שכתבו שנוהג לומר זאת דוקא לאחר הכניסה לאה"ק.

סיכום: יש חשיבות לסיים את החצי קדיש באופן שמיד לאחריו יוכלו להתחיל שמונה עשרה, ולכן את ה'הללו' אומרים תוך כדי אמירת הקדיש (ולא אחר כך), וכן אם מקום הקריאה רחוק מארון הקודש יתחיל החזן לומר הקדיש כשמתקרבים עם הספר תורה לארון קודש, ואין לתת לקטן לעשות הגלילה, והמחזיר את הספר תורה יתפלל שמונה עשרה סמוך לארון קודש.

היתר השריקה בשבת

הת' שלום דובער שי' כלפון
הת' מנחם מענדל שי' ששון
תלמידים בישיבה

א

בסוף שיחת ה'דבר מלכות' לש"פ וישב נכתב: "האורחים שיחיו מצרפת אמרו לחיים וניגנו "האדרת והאמונה לחי עולמים", ובאמצע הניגון רמז כ"ק אדמו"ר שליט"א באצבעותיו הק' לשרוק".

ובהערה 62: "להעיר משייכות דשריקה לענין הגאולה וקיבוץ גלויות (כמ"ש "אשרקה להם ואקבצם" . . .), ולשמחה שלמעלה ממדידה והגבלה כו".

היינו שכ"ק אד"ש מה"מ הורה בעיצומו של יום השבת ובפרהסיא גדולה לשרוק בזמן השירה, ולאחר מכן הגי' זאת בדפוס, ומזה משמע שישנו היתר לשרוק ביום השבת, ולא רק בגדר של 'הוראת שעה'. (וכידוע המשמעות המיוחדת שרבותינו נשיאנו בכלל וכ"ק אד"ש מה"מ בפרט ייחסו להדפסה, שהוא ענין של פומבי ונצחיות).

וכן כתב ב'שמירת שבת כהלכתה' (פרק טז ס"ב, ופרק כח סל"ז) - שמותר לשרוק בשבת ויו"ט, וגם דרך שירה. וראינו לברר מקורות דין זה.

ב

הנה, ב'שלטי הגיבורים' (עירובין לה, ב) כתב וז"ל: "אסור להשמיע קול בשבת, ולא אסור אלא קול של שיר כגון שמשמיע קול נעימה בידו או בכלי כעין כלי זמר, ומוכח מכאן דאין אסור אלא בזמר שע"י מעשה, וא"כ אותם שכשרוצין לקרות חברו מצפצפין בפיהן כצפורים שקורין צופי"ל בלע"ז, ואע"פ שבאותו הצפצוף ג"כ לפעמים הם מנעימים כשיר, הכא כיון שמכוון לקרות חברו לא ינעים בקריאה ולא יהי' קול שיר ושפיר דמי, וגם לא עביד מעשה". עכ"ל.

שמזה משמע שכששורק לקרוא לחבירו מותר משתי סיבות: א. כיון שמכוין לקריאה בעלמא, ולא ינעים בקריאה. ב. כיון שאינו עושה מעשה.

ומכך משמע שאם מכוין בשריקתו לשירה, או שעושה מעשה - יהי' אסור לשרוק.

והנה בשו"ע המחבר¹⁵ כתב: "השמעת קול בכלי שיר אסור. אבל להקיש על הדלת וכיו"ב שאינו דרך שיר מותר". ובהגהה שם: "וכן אם לא עביד מעשה שרי, ולכן אלו שקורין לחבריהן ומצפצפין בפיהם כמו צפור מותר לעשותו בשבת" (הגהות אלפסי).

ובמגן אברהם שם מביא סברת ה'שלטי גיבורים' הנ"ל: "אע"פ שבאותו הצפצוף רגילין ג"כ להנעים בשיר, הכא כיון שמכוון לקרות לחבירו לא ינעים בקריאה, וגם לא עביד מעשה. . משמע דאם מנעים בשיר אסור אע"ג דמותר לשורר בפה, הכא שאני דדמי לכלי שיר", ומסיים: "ומ"מ נראה לומר דשרי, כיון דלא עביד מעשה".

היינו שה'מגן אברהם' חולק על ה'שלטי גיבורים' הנ"ל, ופוסק שמותר לשרוק אף בדרך שירה, כיון שמספיק הטעם הב' (שאינו עושה מעשה) כדי להתירו.

וכן משמע מלשון אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו¹⁶ שכתב: "אסור להשמיע קול של שיר. . . וכל זה במשמיע קול ע"י מעשה, אבל בפיו מותר. . . אפילו אינו כדרך שירה בפה אלא כקול כלי זמר או כקול צפור כגון אלו שקוראין לחבריהן ומצפצפין כצפור, אע"פ שבאותו הצפצוף רגילין להנעים בשיר מותר לעשותו בשבת, לפי שאין לגזור שמא יתקן כלי שיר אלא במשמיע קול איזה מעשה, אבל לא ע"י פיו".

שלכאורה מהנ"ל משמע שאדה"ז פוסק כדעת ה'מגן אברהם', שהרי אינו כותב שמותר לשרוק רק בדרך קריאה, ואדרבה, מביא רק טעם הב' - שאינו עושה מעשה - שקיים גם כששורק דרך שירה.

ומכל זה משמע שמותר לשרוק בשבת, ואף בדרך שירה.

⁽¹⁵⁾ סי' שלח ס"א.

⁽¹⁶⁾ סי' שלח סעיפים א-ב.

אך לכאורה עדיין קשה, דהרי בהתוועדות הנ"ל כ"ק הורה לשרוק ע"י הכנסת אצבעות לפה¹⁷, ומכל הנ"ל מובן שההיתר לשרוק בשבת הוא רק כשאינו עושה מעשה, ולכאורה כששורק ע"י הכנסת אצבעות לפיו נקרא "עבד מעשה".

ג

אך הנה מצינו שכתב ה"ערוך השולחן" (סימן של"ח ס"ז) בנוגע לשריקה ע"י הכנסת אצבעות לפיו, וז"ל: "נראה לי דהפירוש כן, דבציפצוף הזה רגילין לשים אצבעו בתוך פיו בין השפתיים לשיניים, וע"י כן יוצא הקול כציפור. וזהו הרבנותא, דאע"ג דביד אסור כמש"כ הרמב"ם דאסור להכות האצבע וכו'. . מ"מ הכא שרי, כיון דבידו אינו עושה מעשה שיר, ושירתו בפיו, והיד אינו אלא כדי שהציפצוף בפה יעלה יפה לכן מותר"¹⁸.

ומזה משמע בבירור שאין הבדל בין שורק סתם לשורק באצבעותיו, ואדרבה, זוהי הרבנותא בדין זה שאפילו השורק באצבעותיו מותר, כיון שאינו נחשב "עבד מעשה".

ד

ונראה להוסיף ולבאר החילוק בין ה'שלטי גיבורים' לשיטת ה'מגן אברהם', דמלשון ה'שלטי גיבורים' משמע (כנ"ל) שאסור לשרוק דרך שירה, וה'מגן אברהם' פסק בפירוש שמותר לשרוק גם בדרך שירה. וצריך להבין טעם מחלוקתם:

ויש לבאר זה, על פי הסברת ה'ערוך השולחן' שהובא לעיל, דה'ערוך השולחן' נעמד לתרץ הקושיא המתעוררת בפסק הגמ' (והשו"ע) שמותר לשרוק: מהי הרבנותא בכך? הרי לא אסרו על נגינה בפה, ומדוע נחשוב לאסור שריקה?

ולכן מבאר ה'ערוך השולחן' שהחידוש הוא שמותר לשרוק בשימת אצבעות בפה, ובלשונו "וזהו הרבנותא, דאע"ג דביד אסור . . מ"מ הכא שרי".

¹⁷ דהרי בשיחה שם נכתב ש"רמז באצבעותיו הק' לשרוק" ומשמע שריקה באופן של הכנסת האצבעות לפה. וכן באופן הרגיל, כשכ"ק אד"ש מה"מ ציוה לשרוק בהתוועדות, ה' זה ע"י הכנסת אצבעות לפה, כפי שניתן לראות בוידאו, וכידוע.

¹⁸ ונראה שכן פוסק רבינו הזקן. כפי שכתב בשו"ע שלו (סימן שלט, ס"ב): "ועכשיו כשנהגו ההמון לספק ולטפח ולרקד בכל מיני שמחה, אין מוחזין בידם . . ויש שלימדו עליהם זכות, שעכשיו אין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר ולא שייך לגזור שמא יתקן כלי שיר, שדבר שאינו מצוי הוא כלל".

וכן כתב כ"ק אד"ש מה"מ באג"ק (חלק חי, ע' שמב) שעכשיו המנהג להקל בשמחה של מצוה בשבת במחיתא כף אל כף.

ונראה שכן הוא גם לענין שריקה, שכותב על כך אדה"ז: "לפי שאין לגזור שמא יתקן כלי שיר אלא במשמיע קול איזה מעשה, אבל לא ע"י פיו". היינו שפוסק כמו במחיתא כף אל כף, שאף שנראה עושה מעשה - יהי' מותר, כיון שאין חוששים כלל לתיקון כלי שיר.

ונראה שקושיא הנ"ל של ה'ערוך השולחן' היתה קשה גם ל'שלטי הגיבורים', דמה לי לחלק בין שירה לשריקה, ולכן חידש ה'שלטי הגיבורים' שאסור לשרוק דרך שירה, והחידוש הוא שלמרות זאת מותר לשרוק דרך קריאה.

וכן נראה מלשונו: "ואע"פ שבאותו הצפצוף ג"כ לפעמים הם מנעימים כשיר - הכא כיון שמכוון לקרות חבירו לא ינעים בקריאה . . ושפיר דמי", שנעמד להסביר מהו החידוש בכך שמותר לשרוק, ומביא שכששורק דרך שירה אסור, והחידוש הוא שמותר לשרוק רק בקריאה לחבירו.

אך לפי ה'ערוך השולחן', שחידוש השו"ע הוא שמותר לשרוק באצבעותיו, אין צריך לחידוש דין הנ"ל של ה'שלטי הגיבורים', ויוצא שמותר לשרוק דרך שירה ובאצבעותיו, ואתי שפיר מדוע ה'מגן אברהם' (ואדה"ז) פסקו שמותר לשרוק גם דרך שירה, כיון שהולך כפי שיטת ה'ערוך השולחן', שמותר לשרוק גם דרך שירה, ובאצבעותיו.

ולפי זה אתי שפיר "מעשה רב" הנ"ל של כ"ק אד"ש מה"מ שהורה לשרוק בשבת וע"י אצבעות, כי לפי הנ"ל משמע שפסק ה'מגן אברהם' (ואדה"ז) הוא - שמותר לשרוק דרך שירה ובאצבעותיו.

ה

אך קצת קשה בביאור זה, מדוע בהגהה לשו"ע שם מביא הלשון: "אלו שקורין לחבריהן ומצפצפין בפיהם כמו צפור - מותר לעשותו בשבת", וכן הביא אדה"ז בשו"ע שלו: "כגון אלו שקוראין לחבריהן ומצפצפין כצפור". ולכאורה לפי דיוק הנ"ל, הי' צריך לכתוב: "אלו ששורקים כדרך שיר" או "אלו ששורקין" סתם.

ולא זו בלבד, אלא שאדה"ז מביא גם כלשון ה'שלטי הגיבורים' וכסברתו: "אע"פ שבאותו הצפצוף רגילין להנעים בשיר - מותר לעשותו בשבת". ולכאורה לפי הנ"ל, הרבותא ש"אע"פ שרגילין להנעים בשיר" היא רק לשיטת ה'שלטי הגיבורים', ולא כפי פסק אדה"ז.

ובדוחק יש לומר, שאמנם אדה"ז פוסק שמותר לשרוק גם דרך שירה, כפסק ה'מגן אברהם', וכדיוק הנ"ל בה'ערוך השולחן', ואעפ"כ מביא הדוגמא מ"אלו שקוראין לחבריהן", כי זהו דבר המצוי ששורקין לקרוא לחבריהן. וכן זה שכותב "אע"פ שבאותו הצפצוף רגילין להנעים בשיר", אין כוונתו אע"פ שמנעימים בשריקה, אלא שכוונתו שמנעימים בצפצוף כזה ע"י כלי שיר.

ו

והנה ראיתי בגליון 'הערות התמימים ואנ"ש' דשיבתנו¹⁹, שהקשה הת' י.א.ח. מדוע בשיחת פורים ה'תשל"ו אומר הרבי "ויהי רצון שבקרוב נזכה לשריקה של קדושה באופן כפי שאדה"ז מתיר זאת, שהיות שזו קדושה זה דבר טוב (לא בשבת וי"ט ח"ו, לא סתם כך, אלא) בשעה שישנם סיכויים גדולים (תקוה גדולה) שעיי"ז יתעוררו יהודים או הוא עצמו בענין של טוב וקדושה בתורה ומצוותי". והרי בפשטות משמע שמותר לשרוק בשבת, כפי הנראה מכל הנ"ל. ונשאר הנ"ל בקושיא.

ויש ליישב זה מהמשך דברי כ"ק אד"ש מה"מ שם: "לא בשבת וי"ט ח"ו, לא סתם כך". היינו שמדבר על שריקה בשבת סתם כך. דאם הי' מדבר על שני ענינים שונים (א). שריקה בשבת וי"ט. ב. שריקה סתם כך) הי' צריך לאמר "לא בשבת וי"ט ולא סתם כך", ומזה שלא מוסיף וא"ו, משמע שמדבר על דבר אחד - שריקה בשבת וי"ט סתם כך, שהיא אכן אסורה.

וכך נראה גם ממה שכתב קודם לכן: "כפי שמתיר זאת אדה"ז", ומכאן מובן שמדבר על שריקה בשבת, שאם לא כן מה שייך כאן היתר אדה"ז, השייך דוקא בדיני שבת לענין שריקה. וק"ל.

ברכת הזמן לשיטת הרמב"ם

הת' אהרן שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א

פסק הרמב"ם²⁰: "כל מצווה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצווה ומצווה שהיא קניין לו, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצווה שאינה תדירה ואינה מצוי' בכל עת, כגון מילת בנו ופדיון הבן - מברך עלי' בשעת עשייתה שהחיינו. ואם לא בדרך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשי', מברך עליהן בשעה שיצא ידי חובתו בהן. וכן כל כיוצא בהן".

⁽¹⁹⁾ גליון נב (ט"ו-ט"ז שבט ה'תשס"ד) ע' 110-112.

⁽²⁰⁾ הל' ברכות פ"א ה"ט.

וממשיך הרמב"ם²¹: "אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים, מברך קודם עשייתה אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעשות. אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצווה שעושה אותה לעצמו". עכ"ל.

ומקור דבריו מהגמ'²², וז"ל: "העושה לולב לעצמו [ולא לאחרים. רש"י], אומר ברוך שהחיינו". וכן דייקו התוס'²³: "דוקא נקט לעצמו, אבל לאחר לא מברך".

והנה נחלקו מפרשי הרמב"ם בפירוש דבריו, כפי שכתב הכס"מ:

"כתב הרמ"ך, "אבל אינו מברך שהחיינו אלא על המצווה שעושה" - נראה מדבריו שהמקדש בבית אחד להוציא הנשים אינו מברך שהחיינו. ומנהגנו לברך וכן ראוי לעשות, דכיון שחובה היא לאשה לברך אותה ברכה, מברך אותה בעבורה, וחשבינן נמי שמברכת היא, דשומע כעונה".

וממשיך הכס"מ: "ומ"ש וכן ראוי לעשות וכו' דבר פשוט הוא, וגם רבינו יסביר כן".

והיינו נחלקו הרמ"ך והכס"מ בפירוש דברי הרמב"ם: דהרמ"ך ס"ל דאין לחלק בדבריו בין המצוות, ובכל מצווה שהיא - אין לברך שהחיינו, אף אם יש כאן שומע כעונה (והרמ"ך עצמו ס"ל דלמעשה מברך שהחיינו, אלא דמפרש בשיטת הרמב"ם שלא לברך).

אך הכס"מ ס"ל דאף להרמב"ם יש חילוק זה, דהרמב"ם לא איירי אלא כשאין כאן שומע כעונה, אך כשיש שומע כעונה אף להרמב"ם יכול לברך שהחיינו.

וכן נפסק להלכה שבמצוות שיש בהם שומע כעונה, יכול העושה לברך שהחיינו - כפי שכתב הרמ"א²⁴: "(קודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר, ויברך שהחיינו. הגה: ואין חילוק בין אם יברך לעצמו, או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים, אפילו הכי מברך התוקע שתי ברכות הנזכרות".

ויש לעיין בסברות מחלוקתם וטעם פלוגתתם, כדלקמן.

ב

והנה בפירוש סברה זו דהכס"מ²⁵ שהרמב"ם איירי רק כאשר אין שומע כעונה, אבל אם יש שומע כעונה פשוט הוא שמברך שהחיינו, ה' אפשר לומר בפשטות:

⁽²¹⁾ ה"י שם.

⁽²²⁾ סוכה מו, א.

⁽²³⁾ ד"ה העושה.

⁽²⁴⁾ שו"ע או"ח סי' תקפ"ה ס"ב.

⁽²⁵⁾ שגם הרמ"ך מסכים עמה למעשה, כנ"ל.

כאשר עושה מצווה בעבור חברו (וכהדוגמאות הנ"ל, שעושה מזוזה או מעקה לחברו), וחברו אינו נוכח בקרבת מקום - אינו יכול לברך שהחיינו. אך אם חברו עומד שם בשעת עשיית המצווה - יכול לברך.

אמנם בפשטות לא לזה התכוון הכס"מ, שהרי אם זוהי כוונת הרמב"ם, הו"ל להרמב"ם לומר זאת בפירוש, ובטח שא"א לומר ש"דבר פשוט הוא, וגם רבינו יסביר כן", כיון שלכאורה זהו דבר פשוט שאם אינו שומע את הברכה, אינו יכול המברך להוציא.

ולכן נ"ל בפירוש דברי הכס"מ באופן אחר: דכאשר עוסק במצווה מעשית (כגון עשיית מעקה, ציצית וכו') ואינו עוסק עתה בענין דשומע כעונה, לא שייך שיברך. אך אם עושה מצווה שמוציא את חברו ידי חובה ע"י דין זה דשומע כעונה (וכגון שמקדש - כהדוגמא שהביא הרמ"ך עצמו, או שקורא המגילה ותוקע בשופר וכיו"ב) - הנה מכיון שכל אופן עשיית המצווה לחברו היא ע"י הדין דשומע כעונה, לכן יכול גם לברך שהחיינו ולהוציא בזה.

וסברה זו כתב הכס"מ עצמו, בספרו בית יוסף על הטור²⁶, וז"ל: "כתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות ברכות, אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה לאחרים, מברך קודם עשייתה אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות, אבל אינו צריך לברך שהחיינו אלא על מצוה שעשה לעצמו. עכ"ל הרמב"ם.

"נראה מכאן, שלשיטת הרמב"ם מי שיצא כבר ידי תקיעה, ואחר כך תוקע להוציא אחרים, שלא יברך שהחיינו. וכן מי שיצא כבר ידי מקרא מגלה, וכן מי שאומר קידוש להוציא אחרים והוא אינו רוצה לצאת ידי אותו קידוש, כך מצאתי כתוב²⁷.

"ואפשר דהרמב"ם לא איירי אלא במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שאין בה מעשה, אלא דיבור או קול, מברך שהחיינו אפילו כשעושה אותה לאחרים²⁸. עכ"ל הכס"מ.

ונמצא, דהכס"מ למד בשיטת הרמב"ם דיש לחלק בין מצוות מעשיות למצוות של שומע כעונה, אך להרמ"ך אין לחלק בשיטת הרמב"ם, ובכל ענין אין לברך שהחיינו.

ג

ולכאורה י"ל דפלוגתא זו - אם יש חילוק בין מצוות מעשיות למצוות של שומע כעונה - תלויה היא בשרש הטעם לברכת הזמן על המצוות, דיש לפרשו בב' אופנים.

²⁶ או"ח סי' תקפה ס"ב.

²⁷ ראה מהר"י ווייל דינין והלכות סי' עא.

²⁸ וראה פר"ח על השו"ע שם.

דהנה כ"ק אד"ש מה"מ מקשה²⁹ על ברכת שהחיינו בשמח"ת, דלכאורה בד"כ ברכת שהחיינו היא על דבר חדש, וא"כ הי' מתאים יותר לברכה על התחלת התורה.

ומבאר (בהו"א), שהברכה כאן אינה בקשר לעצם קריאת ולימוד התורה, כ"א הודאה על השמחה החדשה שיש לאדם מצד ה"גמרה של תורה", ע"ד הדין בברכת הנהנין ש"כל שמחת לבב הבאה לאדם" צריך הוא לברך עלי' שהחיינו.

ובהערה (12) מציין את המקור ("סדר ברה"נ לאדמוה"ז רפי"ב"). וממשיך וזלה"ק: "אבל ממשיך שם "מטובת עולם הזה", ולפ"ז נמצא שברכת שהחיינו על המועדים ומצוות הבאות מזמן לזמן הוא גדר אחר, וא"כ אי"ז שייך לכאן. אבל בשו"ע אדה"ז סי' תרמ"א ס"א "שעיקר הברכה נתקנה על השמחה שיש לאדם מן המצוה כו'". עכלה"ק.

וכוונתו בזה, דלכאורה יש להקשות על הביאור שברכת שהחיינו בשמח"ת היא על השמחה, שהרי ברכת שהחיינו על השמחה היא רק אם היא "מטובת עולם הזה", ולא על המצוות, שעפ"ז נצטרך לומר שברכת הזמן במועדים היא גדר אחר, ואינה קשורה לשמחה כלל.

ומתריך, דבשו"ע כותב אדה"ז שגם ברכת הזמן דהמועדים היא מפני השמחה שאדם שמח במצווה, ועפ"ז ברור שמה שכותב בסדר ברה"נ "מטובת עוה"ז" - אין זה בדוקא.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "ולכאורה צ"ע דבמ"א או"ח סי' רכג סק"ה כ' "על ספרים חדשים אינו מברך, דמצות לאו ליהנות ניתנו". אבל: (א) ראה לוח ברכת הנהנין לאדה"ז (פי"א, כא) דפסק שמברכין שהחיינו על ספרים חדשים "שילבו של אדם שמח בקנייתו, ולא אמרו מצות לאו ליהנות ניתנו אלא בעשיית המצוה עצמה אבל הקונה כלי שהמצוה נעשית בה כו' יש לו הנאה בו", (ב) אולי י"ל דלדעת אדה"ז ברכת שהחיינו על המועדים ומצוות הבאות מזמן לזמן היא על השמחה בהגעת זמן המועד והמצוה . . וא"כ שייך גם בנדו"ד".

וביאור דבריו הק', דלכאורה יש להקשות על עצם הדברים שהברכה היא משמחת האדם במצוה, והרי מצות לאו ליהנות ניתנו, אשר עפ"ז פוסק המ"א שאין לברך זאת בקניית ספרים חדשים?

ומייעב כ"ק אד"ש מה"מ בב' אופנים: א. אדה"ז חולק על המ"א וס"ל שיש לברך על קניית ספרים חדשים, והכלל דמצות לאו ליהנות ניתנו אינו אלא בשייכות למצוה עצמה, ולא בשייכות לשמחתו מכך שקנה כלי שבו מקיים את המצוה³⁰.

⁽²⁹⁾ לקו"ש חי"ט ע' 372.

⁽³⁰⁾ ובשוה"ג מציין ע"ז: "ואף שבסדר ברה"נ (פי"ב, ה"ה) - שהיא בתראה - כ' דאין מברכין, הרי לא פי' שהוא מפני שמצות לאו ליהנות ניתנו, ומפשטות המשך לשונו שם משמע, שהוא כמו הא ד"אין נוהגין לברך כלל" על שאר כלי תשמישי אדם. ע"ש".

ב. לדעת אדה"ז ברכת שהחיינו על המצוות אינו על המצוה עצמה, אלא על ההנאה שיש לו משהגיע זמן המצוה. והיינו דכשם שמברך שהחיינו על פרי חדש, ששמח מזה שנתחדשה תקופה חדשה בעולם (ומודה להקב"ה ע"כ "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה"), הנה כ"ה בנוגע לכל זמן שמתחדש, שגורם לשמחה אצל האדם.

ד

והנה משני תירוצים אלו של כ"ק אד"ש מה"מ, נמצאנו למדים דיש ב' אפשרויות לבאר את הטעם לברך ברכת הזמן על המצוות המתחדשות מזמן לזמן:

א. שזהו מצד שמחת האדם בזה שקונה כלי חדש ומתעסק במצוה (ועד"ז בכל מצוה, שאינו נהנה מעשיית המצוה עצמה - שבזה הרי מצות לאו ליהנות ניתנו - אלא מכך שזוכה לקיים (ע"י חפץ מסויים) מצוה חדשה).

ב. זהו מצד השמחה (לא בשייכות למצוה עצמה, אלא) בהגיע זמן המצוה, כנ"ל.

ולכאורה אפשר לומר, דבזה נחלקו הרמ"ך והכס"מ הנ"ל:

הרמ"ך ס"ל דשיטת הרמב"ם היא כהאופן הא', שברכת הזמן על המצות היא מפני ששמח במצוה (ולא מצד הזמן). וממילא פשוט שאין לחלק בין מצוות מעשיות למצוות של שומע כעונה, דבכל מקרה אין שייך לברך שוב שהחיינו, כיון שהמברך אינו מחוייב בברכה זו³¹, שהרי כבר קיים את המצוה בשנה זו.

אמנם הכס"מ ס"ל דשיטת הרמב"ם היא כהאופן הב', היינו שברכת הזמן על המצוות היא מפני ששמח בהגיע זמן המצוה (וכגון ברכת שהחיינו על המועדים, כנ"ל), ולכן שייך שיברך שוב שהחיינו כדי להוציא חברו.

דמכיון שכל הברכה היא מפני ששמח בהגיע זמן המצוה (שזהו ענין רוחני יותר), הרי אין חילוק בזה בין הפעם הראשונה לשני', דבכל פעם שעושה את המצוה נזכר מחדש שהגיע זמן למצוה כזו (ולדוגמא, בכל פעם שתוקע בשופר ה"ז מזכיר לו שהגיעה העת למצוה)³²; וממילא אף שאינו מחוייב לברך שהחיינו, מ"מ שייך שיברך, ולכן יכול גם להוציא חברו בזה (אלא דבזה גופא יש לחלק אם עוסק עתה בענין דשומע כעונה, או במצוה מעשית)³³.

³¹ ואין לומר שיברך עבור השומע מדין ערבות - כיון שהשומע שמח, ע"ד שא"א להוציא ידי חובה את חברו (אף ע"י הדין דשומע כעונה) בברכות הנהנין, אם המוציא אינו נהנה, וכאן הרי כבר נהנה קודם לכן ובירך כבר שהחיינו, וא"כ אינו מחוייב בברכה זו.

³² וראה גם לקמן ס"ו.

³³ ובפשטות, מה שאינו מברך בפעם השני' שמדליק נרות חנוכה (וכיו"ב), הוא מפני שאי"ז מזכיר כ"כ על הזמן החדש. אלא שכשמוציא אדם אחר שלא בירך עדיין השנה, הרי בעצם זה שרואה אדם שמדליק בפעם הראשונה - זה

ה

ובפשטות י"ל דפלוגתא זו תלוי' היא בב' הצדדים שיש לומר בגדר ברכת הזמן:

חקירה ידועה היא, האם ברכת שהחיינו היא רק מצד שאדם שמח מדבר מסויים, או שיש לומר בזה ענין נוסף, שהאדם שמח גם מהזמן החדש שהגיע (וע"ד החקירה הנ"ל בנוגע למצוות).

ולכאורה בזה תלויים כו"כ ענינים, ומהם³⁴:

מנהגנו שאין מברכים שהחיינו בלבישת בגד חדש³⁵, משום שבזמננו אדם אינו שמח בזה כ"כ (כבזמנים עברו).

והתמיהה מפורסמת: פשיטא שבבגד חדש אדם שמח יותר מאשר כשאוכל פרי חדש, וא"כ הייתכן לומר שכיון דהשמחה בבגד חדש פחותה היום, לכן אין מברכים עליו, אך על פרי חדש כן מברכים?

ולכאורה י"ל דזה תלוי בחקירה הנ"ל. דאם נאמר שברכת שהחיינו היא מצד שמחת האדם בדבר מסויים, הרי שיש מקום לקושי' זו.

אך אם נאמר שברכת שהחיינו תלוי' (לא רק בשמחת האדם מהדבר החדש, אלא) גם בשמחתו מהזמן שנתחדש, וכיון שבגד חדש אינו תלוי בזמן (בשונה מפרי חדש³⁶), לכן יש סברה להקל בשהחיינו על השמחה המועטת שיש ממנו.

ואולי י"ל דבזה תלוי' גם מחלוקת הרמ"ך והכס"מ הנ"ל:

הרמ"ך ס"ל דברכת שהחיינו היא משום שאדם שמח ממעשה בלבד, ולא מהתחדשות הזמן, וכדמוכח לכאורה גם מזה שהרמב"ם לא הזכיר ברכת שהחיינו על המועדים כלל³⁷ (כי השמחה נוצרת רק ממעשה ולא מכך שהגיע זמן המועדים³⁸).

ועפ"ז מובן ג"כ מדוע ס"ל כן אף בברכת הזמן על המצוות - דאין לומר שזה מפני התחדשות הזמן, כיון שעל שמחה כזו אין מברכים כלל.

אמנם הכס"מ ס"ל דברכת שהחיינו היא מפני שאדם שמח גם מזמן חדש, ולא דוקא ממעשה, ולדעתו אף להרמב"ם מברכים אף על המועדים.

גורם לו להיזכר ע"ד הזמן החדש. ועצ"ע.

³⁴ בהבא לקמן ראה פסקי תשובות סי' רכג הערה 44, סי' רכה אות א. וראה מ"ש בבירורי מנהגים - מועדים ספה"ע.

³⁵ סה"ש תשמ"ט ע' 745. אא"כ הוא חשוב מאוד - ראה ביאור ברכות הנהנין (להר"י גרין) פ"ב ה"ה.

³⁶ ראה לקו"ש חל"ז דלקמן (ע' 15).

³⁷ ראה לקו"ש חל"ז שם (הערה 13), שמעיר כן ברמב"ם.

³⁸ ומה שאומר שע"פ הרמב"ם בקידוש (היינו בברכת הזמן על המועדים) אינו מברך שהחיינו - י"ל דאי"ז אלא דוגמא בעלמא (שע"פ שיטת הרמב"ם כ"ה לשיטתנו, שמברכים שהחיינו על המועדים), אך לדעתו ע"פ הרמב"ם אין מברכים על המועדים. ועצ"ע.

ועפ"ז מובן ג"כ מדוע ס"ל שיש ברכת שהחיינו על המצוות שזהו גם מפני שמחת האדם בהתחדשות זמן המצווה, כי זוהי שיטתו בגדר ברכת הזמן בכלל.

ן

והנה כ"ק אד"ש מה"מ מבאר³⁹, די"ל ב' ביאורים בגדר ברכת שהחיינו על המועדים:

א. זהו מצד השמחה מצד החידוש שבדבר, שהגיע זמן חדש.

ב. זהו חובה לברך על המועד (ובלי קשר לשמחה כלל).

ולמסקנה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, דהרמב"ם (ואדה"ז) ס"ל כהאופן הב', שברכת הזמן על המועדים אינה קשורה לשמחה דוקא, אלא זוהי חובה לברך שהחיינו בהגיע זמן המועד.

ולכאורה ע"פ הנ"ל יש להמתיק את ההו"א והמסקנה שבשיחה זו:

דנהה לעיל נתבאר, דהכס"מ ס"ל בשיטת הרמב"ם (וכן הובא להלכה⁴⁰) שגדר ברכת הזמן הוא מצד השמחה, שאדם שמח בהגיע זמן המועדים והמצוות. ולכן ה' אפשר לומר שזוהי סברת הרמב"ם.

אמנם למסקנה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, דלהרמב"ם גדר הברכה על המועדים (והמצוות) הוא מצד עצם הגעת זמן המועד, ולא מצד השמחה.

ועפ"ז יומתק ג"כ סברת הכס"מ, דיש אפשרות שאדם יעשה מצוה בשביל חברו, ואעפ"כ יברך שהחיינו (כאשר עוסק בדין דשומע כעונה, כנ"ל ס"ב):

אם נאמר דגדר ברכת הזמן על המועדים הוא מפני השמחה בהגיע זמן המועד והמצווה, הרי עדיין יש להקשות, דכבר בירך על זמן זה, וכבר ביטא את שמחתו בהתחדש זמן המועד, וא"כ מדוע יש לו עדיין שייכות לברכה זו (שלא יוכל להוציא את חברו ידי חובה, כנ"ל ס"ד).

אמנם ע"פ הביאור שבשיחה זו יובן בפשטות, שאף שא"א שיברך על השמחה מהגעת זמן המועד, מ"מ שייך שיברך על עצם הגעת המועד.

וכמו שיכול להוציא את חברו במצוות תקיעת שופר או מקרא מגילה, אף שהוא עצמו כבר תקע ביום זה - מכיון שעדיין יש לו שייכות לכך ומחוייב בזה (אף שלפועל כבר יצא ידי חובתו), עד"ז בנדוד - שכיון שעדיין זהו זמן שניתן לברך עליו שהחיינו, לכן אף הוא מחוייב בדבר וביכולתו להוציא את חברו בברכת הזמן.

³⁹ לקו"ש חל"ז ע' 14 ואילך.

⁴⁰ ראה מג"א שו"ע או"ח סי' תקפה סק"א.

הפסק בין הקימה לברכת אשר יצר

הת' שמחה אלכסנדר שי' פרענד
תלמיד בישיבה

א

בשולחן ערוך אדה"ז (סימן ו, סעיף ב-ד) כתב שיש שנהגו ליטול ידיהם בבוקר בביתם, ולברך 'על נטילת ידיים' בבית הכנסת. וכותב שמותר לעשות זאת רק בתנאי שאינו מפסיק בדיבור אפילו של תפילה בין הנטילה לברכה, כיון ש"אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או שום תפילה".

ובהמשך לזה כותב בסעיף ד': "לפיכך מה שנוהגים בימי הסליחות ובימים נוראים שלאחר שמפסיקין באמירת הסליחות . . מתחילין לברך על נטילת ידיים ואשר יצר, ממה נפשך לא יפה הם עושים וצריך למחות בידם: אם לא ברכו עדיין על נטילת ידיים ואשר יצר - אם כן הוא הפסק מרובה ולא נכון לעשות כן, כמו שנתבאר; ואם כבר ברכו - אם כן הם עושים עכשיו ברכה לבטלה".

ויש לדייק כמה דיוקים בלשונו הזהב:

(א) מדוע מדייק בסעיף ד' "מתחילין לברך על נטילת ידיים ואשר יצר", "אם לא ברכו על נטילת ידיים ואשר יצר". הרי שם מדבר שאסור להפסיק קודם אמירת 'על נטילת ידיים', ומדוע מקשר ברכת 'אשר יצר' אליו'.

(ב) בסעיף ג' כתב "אסור להפסיק בין נטילה לברכה". ואילו בסעיף ד', בתחילה כתב "לא יפה הם עושים וצריך למחות בידם", ולאחרי זה "לא נכון לעשות כן". וצריך להבין שוני הלשונית.

(ג) בסעיף ד' כותב "אם לא ברכו עדיין על נט"י ואשר יצר אם כן הוא הפסק מרובה, ולא נכון לעשות כן". וצריך להבין מהו דיוק הלשון "הפסק מרובה", הרי מבואר לעיל (סעיף ג') שאסור להפסיק כלל בין הנטילה לברכה, ובלשונו: "אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או בשום תפילה".

כמובן שכל הבא לקמן הינו ללא אחריות כלל וכלל, ולהלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה, ולא באתי אלא לחדודי.

ב

ויובן כל זה בהקדים מה שכותב אדה"ז (שם סעיף א') הטעם שמברכים 'אשר יצר' בבוקר: "נהגו כל העולם לברך בכל שחרית תיכף אחר ברכת על נט"י ברכת אשר יצר, לפי שבכל יום נעשה האדם ברי' חדשה, לכן שייך לברך בכל יום ויום אשר יצר את האדם בחכמה".

ובזה אפשר לבאר מה שמדייק אדה"ז שיש לברך 'אשר יצר' תיכף אחר ברכת 'על נטילת ידיים', כיון שברכת 'אשר יצר' בבוקר היא על כך שהקב"ה החזיר לו את נשמתו, ונעשה כבר' חדשה, ולכן יש לסמוך ברכה זו כמה שרק ניתן לזמן הקימה⁴¹.

ולפי זה אפשר להבין שאר ההבדלים בלשון אדה"ז: מהנ"ל יוצא שישנם 2 סיבות להסמיק את 'ברכת על נט"י ואשר יצר' לנטילה: (א) כיון שברכת 'אשר יצר' צריכה להיות תיכף לקימה. (ב) כיון ש"אסור להפסיק בין נטילה לברכה".

וכיון שכן, אלו שמפסיקים בין נטילה לברכת 'על נטילת ידיים', הרי "אסור להפסיק בין נטילה לברכה", ועל כך ממשיך ואומר שאם מברכים 'על נט"י ואשר יצר' אחרי הסליחות - "לא יפה הם עושים וצריך למחות בידם".

אך לאחר מכן, שמסביר ה'ממה נפשך', אינו מדבר על סמיכת הנטילה לברכה, שעל כך כבר כתב ש"אסור" ו"צריך למחות בידם", אלא מדבר על הפסק בין הקימה לברכת 'אשר יצר', ועל כך כותב רק "לא נכון לעשות כן", כיון שכנ"ל זהו רק מנהג.

ולכן מוסיף ומדייק "אם לא ברכו עדיין על נטילת ידיים ואשר יצר, אם כן הוי הפסק מרובה - ולא נכון לעשות כן": כיון שמדבר כאן על סמיכת 'אשר יצר' לקימה, שבה הפסק קטן מותר (שלא כמו סמיכת 'על נטילת ידיים' לנטילה, שאז אסורה גם הפסקה קצרה), לכן מדייק לומר "הוי הפסק מרובה".

⁴¹ וזה שכותב לקמן (שם ס"ו): "ברכת אלוקי נשמה אינה סמוכה לברכת אשר יצר, שהרי מיד שניעור משנתו צריך לברך אלוקי נשמה מדינא דגמ', ואשר יצר אינו צריך לברך עד שיעשה צרכיו". היינו רק מדינא דגמ', משא"כ מצד המנהג שעליו מדבר בסעיפים א-ד, הרי כביכול רצונו לומר 'אע"פ שמדינא דגמ' . . מכל מקום נהגו העולם'. וק"ל.

פשוטו של מקרא

פשוט ורמז

הרב שלום יהודה לייב שי' גינזבורג
שליח בשכונת כרמל צרפתי, חיפה

א

בלקוטי שיחות חלק ה' שיחה א' לפרשת תולדות, מביא כ"ק אד"ש מה"מ את שני הפירושים על הפסוק (בתחילת פ' תולדות) "ואלה תולדות יצחק": רש"י מפרש "יעקב ועשו האמורים בפרשה", אך הרמב"ן מפרש: "עשו ויעקב האמורים למטה".

ומבאר זאת ע"פ 'יינה של תורה' (בסי"א - ע' 120): כפי הידוע שבלידה עשו קודם ליעקב, אך בשורש יעקב נעלה מעשו. ובשרש עצמו - למרות שעשו שרשו מ'תהו' שקדם ל'תיקון', אך בשורש ובכוונה הפנימית שמעל ההשתלשלות ה'תיקון' קדם.

ועפ"ז מבאר שם, וז"ל (בתרגום חפשי): "כאשר מדברים על העולם 'למטה' - מקדימים את עשו, כלשון הרמב"ן. אך כאשר מדברים על הענין כפי שהוא 'בפרשה', מצד התורה אשר 'אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד' - מקדימים את יעקב, כלשון רש"י. כי בפנימיות הכוונה 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי', ובמי חפץ 'במעשיהן של צדיקים' דוקא".

ומכך משמע במפורש: שהרמב"ן בפירושו מבאר את הענינים כפי שהם בחיצוניות, ולכן מפרש שעשו קדם ליעקב. אמנם רש"י בפירושו מבאר את הענינים כפי שהם בפנימיות, ולכן מפרש שיעקב קדם לעשו.

ב

אמנם הנה בליקוטי שיחות חלק ט"ז שיחה ב' לפרשת תצוה, מביא כ"ק אד"ש מה"מ את פירוש רש"י על 'ועשית על שוליו רימוני תכלת' (תצוה כח, לג) - שהרימונים היו בין הפעמונים של מעיל הכהן גדול. והרמב"ן מקשה עליו: דא"כ "למה היו עשויים כרימונים חלולים, יעשם כמין תפוחי זהב".

ומבאר זאת ע"פ פנימיות הענינים, וז"ל שם (בס"ו - ע' 340, בתרגום חפשי): "בפירוש רש"י 'פשוטו של מקרא' - כפי שהיהודים נראים בחיצוניותם, רואים את היהודים שב'שולי המעיל' בדרגה של 'ריקנין'. לפיכך היו צריכים להיות דוקא 'רימונים' - כדי להראות שגם ה'ריקנין', ואפילו הנמוכים יותר 'אפילו פושעי ישראל' - נכנסים עם הכהן הגדול אל הקודש, גם הם חלק מכלל ישראל, ויותר מכך 'מלאים מצוות כרמון'".

אמנם "בפירוש הרמב"ן - שאינו כולל רק 'פשט', אלא גם "דברים נעימים ליודעים חן" (לשונו בפתחת פירוש) - מודגשת פנימיות היהודים, שמצדה אין ליהודי שום קשר לחטא 'ועמך כולם צדיקים'... וזהו הקושי לפי פירושו: "ואם לנוי יעשם כמין תפוחי זהב" - אם הרמונים אינם לשימוש, אלא כדי להראות את יופים ומעלתם של בני ישראל - אין צריך להדגיש את הדרגה הרמוזה ב'רמון', אלא את המעלה שמצד פנימיותם של היהודים, שכל יהודי הוא כ'תפוח זהב'".

ועפ"ז מובן בדיוק הפוך: שהרמב"ן בפירושו מבאר את הענינים כפי שהם בפנימיות, ולכן מפרש שצריך לדמות את ישראל ל'תפוחי זהב', ורש"י 'פשוטו של מקרא' מבאר את הענינים כפי שהם בחיצוניות, ולכן מפרש שהיהודים דומים ל'רימונים'¹.

ג

והנה לכאורה הי' אפשר לבאר זאת, ובהקדים דהנה איתא במדרש רבה בראשית (ספ"ב): "ויאמר אלקים יהי אור" - אלו מעשיהן של צדיקים, אבל איני יודע באיזה מהן חפץ אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב 'יירא אלקים את האור כי טוב' - הוי במעשיהן של צדיקים חפץ, ואינו חפץ במעשיהן של רשעים".

ומבאר על כך בלקוטי תורה צו (ז, ד): "דלכאורה אין לזה פירוש, איך שיך לומר 'אבל איני יודע באיזה מהן חפץ' - מהו הספק. אלא הענין ע"ד הנ"ל משום 'דקמי' כולא כלא חשיבי' וכחשכה כאורה, אלא שאעפ"כ צמצם את עצמו כביכול 'להיות חפץ

⁽¹⁾ ואף אם נתרחש ששיטת הרמב"ן היא ע"פ הפנימיות, ומה שכתב לגבי יעקב ועשו הוא דוקא בפירושו בתולדות, שלכן הוצרך להדגיש שזהו 'למטה'; הרי רש"י עדיין יוקשה, דבשיחה זו כתב שהוא 'פשוטו של מקרא' (וכידוע ומפורסם הדבר לאין שיעור בשיחותיו הק'). ובשיחת תצוה כתב שהוא מבאר ע"פ הפנימיות.

במעשיהן של צדיקים' דוקא, וזהו 'אשר עשה עמכם להפליא', והוא הפלא ופלא להיות מפליא ומפריש".

וא"כ מובן: דאף שגם בשורש עשו קודם ליעקב רק בחיצוניות, ובפנימיות יעקב קודם לעשו - אמנם כ"ז הוא בדרגות ההשתלשלות, אך באמת מצד 'עצמות ומהות' - 'איני יודע באיזה מהן חפץ' שהרי 'כולא קמי' כלא חשיב', וא"כ אין חילוק כלל בין עשו ליעקב.

ועפ"ז ה' לכאורה אפשר לבאר ולתווך בין השיחות: שהמבואר בשיחת תולדות הנ"ל, שהרמב"ן מבאר ע"פ החיצוניות שלכן הקדים את עשו ליעקב, ורש"י מבאר ע"פ הפנימיות שלכן הקדים את יעקב לעשו (פנימיות) - הרי זהו חילוק בין חיצוניות לפנימיות שבחיצוניות גופא בסדר ההשתלשלות.

אמנם הרי בשורש הפנימי והאמיתי יותר מצד 'עצמות ומהות' אין לחלק כלל בין עשו ליעקב - ולכן הקדים הרמב"ן את עשו ליעקב כדי להדגיש השוואה והשתוות זו², אך רש"י פירשו הוא ע"פ החיצוניות שבפנימיות ולכן הקדים את יעקב לעשו. ועפ"ז מבואר היטב מ"ש בשיחת תצוה הנ"ל שפירוש הרמב"ן הוא ע"פ הפנימיות - הפנימיות האמיתית.

ד

אמנם לכאורה אינו נכון. דהרי מבואר בתורה אור (קכ, ג) לגבי סיפור מגילת אסתר: "פעם ניתן חותם הטבעת להמן ופעם ויתנה למרדכי, אע"פ שרחוקים זה מזה בתכלית - כי לפני עצמות המלך הכל שוין כמ"ש כחשיכה כאורה... אך נתינת הטבעת למרדכי היהודי כו' - דהיינו להיות 'אוהב את יעקב ואת עשו שנאתי', והוא גילוי הרצון לכנסת ישראל דוקא, ולשנוא עוברי רצונו כו".

והיינו שאע"פ שבתחילה 'איני יודע באיזה מהן חפץ', אך למסקנה 'במעשיהן של צדיקים חפץ' - מצד עצמותו ומהותו גופא. כלומר שבאותה דרגא שבה 'אח עשו ליעקב', הרי 'אוהב את יעקב ואת עשו שנאתי' - דגם בשורש הכי פנימי אמיתי ועצמי נמצאת הבחירה דוקא בישראל³.

וכמפורש בהערה 53 בשיחת תולדות כאן, על המילים 'במי חפץ במעשיהן של צדיקים דוקא': "אלא שזהו מצד בחינת הפנימיות דוקא ('פרשה'), משא"כ מצד בחינת הגילויים ('למטה') איני יודע באיזה מהו חפץ".

⁽²⁾ וכידוע שהרמב"ן ה' מקובל גדול בגילוי, שלכן פסיקתו היא ע"פ עניני החסידות (שלכן גם פוסקים כמותו לגבי עולם הבא ועוד). ראה שיחות קודש תש"מ ח"ג ע' 681 ואילך.

⁽³⁾ וראה לקו"ש ח"ז שיחה לג' פרשת תצוה (סעיפים ה, ז) ובנסמן שם.

והיינו דפירוש רש"י "יעקב ועשו האמורים בפרשה" - הוא הוא מצד הבחינה הכי פנימית, שבה חפץ עצמות ומהות בישראל. אך הרמב"ן שפירש "עשו ויעקב האמורים למטה" - הוא לגבי בחינת ה'מטה' והגילויים, שרק בהם 'איני יודע באיזה מהן חפץ'.

ה

ולכאורה נראה לומר הביאור בזה. דהנה בלקוטי שיחות חלק ה' שיחה א' לפ' בראשית, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ (סי"ג - ע' 15, בתרגום חפשי): "בכל זאת נעוץ תחילתה בסופה" - דוקא על ידי לימוד הפשט שבעולם העשי', מתגלית עצמיות התורה, הנעלית גם מחלק הסוד שלא ירד לבי"ע ונשאר באצילות".

וממשיך שם: "לכך רומז רש"י מיד בתחילת פירושו על התורה, ב'דיבור המתחיל' הראשון, המשמש גם כהקדמה לכל פירושו על החומש כנ"ל - שתחילה יש להבין את 'פשוטו של מקרא' (שזוהי כוונתו בדרכו של רש"י בפירושו), ודוקא על ידי כך מגיעים ל'יינה של תורה' ל'רזין דאורייתא' ול'רזין דרזין' - שאף הם נכללים בפירושו".

ועפ"ז יש לומר הביאור בענינו, בדיוק להיפך מהנ"ל: דבשיחת תצוה הנ"ל מדובר על הענינים כפי שהם בחיצוניות - שעל כן פירוש רש"י הוא רק 'פשוטו של מקרא', ופירוש הרמב"ן הוא בסוד והפנימיות של התורה. אמנם בשיחת תולדות הנ"ל מגלה שבפנימיות עמוקה יותר - פירוש רש"י הוא הפנימיות והעצמיות של התורה, "הנעלית גם מחלק הסוד" פירוש הרמב"ן.

ו

והביאור בזה: דהנה כנ"ל רש"י מפרש שצ"ל בשולי מעיל הכהן 'רימונים' - להראות שאפילו פושעי ישראל שיש להם עבירות 'מלאים מצוות כרימון', אמנם הרמב"ן מפרש באופן פנימי יותר שצ"ל כמו 'תפוחי זהב' - להראות את פנימיות היהודים שהם כ'זהב', שבכלל אין להם קשר לענין של חטא.

אמנם הנה באופן פנימי ועמוק יותר מבואר בארוכה בחסידות⁴, שמעלת בעלי תשובה היא שלא בערך למדרגת צדיקים, עד שצדיקים 'אינם יכולים' לעמוד במדרגתם - מאחר שדוקא ע"י ירידתם לקליפות הם מבררים והופכים אותם לקדושה, וזהו ע"י הגעתם לעצמות א"ס שאינו מוגבל בכל ענין התורה והמצוות (שלכן גם משיח 'אתא לאתבא צדיקא בתיובתא').

⁽⁴⁾ ראה לקוטי תורה נצבים מה, ד. ובעוד ריבוי מקומות.

ועפ"ז יש לבאר את פירוש רש"י כאן: דמה שמדמה את פושעי ישראל ל'מלאים מצוות כרימון', ולא ל'תפוחי זהב' שאין בהם חטא כלל - זהו מכיון שבא להראות שהם בדרגה נעלית יותר מ'תפוחי זהב' - שהרי בשעה שהם פושעי ישראל ובכ"ז 'מלאים מצוות', הרי הם מגיעים לעצמות ומהות והופכים את הזדנות לזכויות, עד שתפוחי זהב (הצדיקים) 'אינם יכולים' לעמוד בדרגתם.

וזהו גם החילוק בפירושם לגבי יעקב ועשו: בפשטות ובחיצוניות 'פשוטו של מקרא' יעקב נעלה בדרגתו מעשו; אמנם הרמב"ן מגלה את חלק ה'סוד' שבתורה - ש'תהו' קדם ל'תיקון' וע"כ עשו קודם ליעקב. אך רש"י מגלה כאן את פנימיות ועצמיות הענינים אשר "בפנימיות הכוונה ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" - יעקב קודם לעשו.

ולוסיף שכידוע יש 'שבעים פנים לתורה', דהיינו פירוש אחד חיצוני, ופירוש אחר פנימי, ופירוש אחר פנימי יותר (שלפניו כחיצוני יחשב) - שבעים דרגות זו למעלה מזו. ועפ"ז יש לבאר דבשיחת תצוה הנ"ל מובאת דרגא אחת בפשט ורמז, ובשיחת תולדות דרגא אחרת בזה⁵.

לא נוכל דבר אליך רע או טוב

הת' שלמה יעקב שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

על הפסוק (בראשית כד, נ): "ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר, לא נוכל דבר אליך רע או טוב". מעתיק רש"י התיבות "לא נוכל דבר אליך", ומפרש: "למאן בדבר הזה - לא על ידי תשובת דבר רע ולא על ידי תשובת דבר הגון, לפי שניכר שמה' יצא הדבר, לפי דברין שזימנה לך".

והיינו שפירוש המילים 'רע או טוב' הוא - שלכן ובתואל טוענים שלא נוכל למנוע את הדבר, לא ע"י תשובה גרועה ולא ע"י תשובה נכונה⁶, לפי "שמה' יצא הדבר".

והנה הרשב"ם פירש (וכן הרד"ק והספורנו⁷): "לא נוכל דבר אליך רע או טוב - לא הסתירה ולא הבניין תלוי ברצונינו, כי בעל כרחינו רוצים ולא רוצים, כי הק' עשה שהיכולת בידו". והיינו שמפרש את המילים 'רע או טוב' בכך - שלא נוכל לא למנוע את הדבר ואף גם לא לאשר אותו, מאחר ש"מה' יצא הדבר" אין לנו להיכנס לטעון את טענותינו.

⁽⁵⁾ וראה בענין תולדות גופא - דבר מלכות תולדות תשנ"ב (הא'). ועוד ריבוי כיו"ב.

⁽⁶⁾ "לא דבר הגון ומקובל אצל השכל, ולא דבר רע שאינו מקובל אצל השכל" (רא"ם, גור ארי'. וראה גם ספר זכרון).

⁽⁷⁾ וראה גם פסיקתא זוטריתא פכ"ד ס"ג, אלשיך ועוד.

ולכאורה משמע שפירוש הרשב"ם הוא הרבה יותר קרוב ל'פשוטו של מקרא', ומדוע שינה רש"י מכך (ובפרט שלפירושו צריך לדחוק שהם טוענים גם שלא נוכל למנוע ע"י תשובה גרועה - ומדוע שהם יעשו כך כאשר יש להם גם תשובה נכונה)?

והנה הרא"ם (וכן ה'דבק טוב') תירץ, וז"ל: "לא שלא ידברו אליו, כמשמעו - שהרי דברו אליו באמנם [בפסוק שלאח"ז] "הנה רבקה לפניך קח ולך", אלא על כרחך לומר שלא נוכל דבר אליך שום תשובה של מניעה למאן בדבר זה".

אמנם קצת קשה לומר כן - שהרי שאר המפרשים ודאי יודעים פסוק זה, ולמרות זאת פירשו את הפסוק באופן שלבן ובתואל נמנעו גם (למנוע וגם) מלאשר את הדבר? ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים דכיון שפירושו של רש"י הוא על "דבר אליך רע או טוב", מדוע הוא מעתיק בדיבור-המתחיל גם את המילים "לא נוכל", שאינם שייכות לתוכן הפירוש של "למאן בדבר זה"⁸?

ועפ"ז י"ל שבדיבור-המתחיל הבהיר רש"י מדוע פירש את הפסוק דוקא באופן הזה:⁹ דמכיון שהפסוק אומר "לא נוכל לדבר אליך רע או טוב", אי אפשר לפרש כהמפרשים ש"אין צריך" שנאמר לך תשובה (של מניעה או אישור) - שהרי לפ"ז הפסוק הי' צריך לומר 'לא נצטרך' וכיו"ב.

ולכן פירש רש"י ש"לא נוכל" הוא כפשוטות הפסוק: שלא נוכל להתנגד ולמנוע דבר זה, ולכן מפרש - לא ע"י תשובה גרועה ולא ע"י תשובה נכונה.

ויש לקשר זאת עם הפסוק (בראשית לא, כד): "ויבוא אלוקים אל לבן הארמי בחלום הלילה, ויאמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע". ומפרש רש"י: "מטוב עד רע - כל טובתן של רשעים רעה היא אצל הצדיקים".

וכתב ה'דברי דוד' להט"ז: "ונראה לפרש דהכי קאמר: 'השמר לך מדבר עם יעקב' פירוש שלא ידבר להיות עם יעקב, כלומר שיעקב יחזור אליו - 'מטוב עד רע', פירוש הן שידבר עמו דברים טובים לפתותו שיחזור לו, 'עד רע' פירוש שיגזם עליו ויעשה לו מורא שישבו עמו - כל זה לא יעשה". וכן פירש הספורנו.

ועפ"ז מובן שפירושו של רש"י כאן, הוא המשך לפירושו הנ"ל על 'לא נוכל לדבר אליך רע או טוב': "למאן בדבר הזה, לא על ידי תשובת דבר רע ולא על ידי תשובת דבר הגון" - ועד"ז כאן שהקב"ה מזהיר את לבן שלא ידבר עם יעקב לשוב לחרן, הן באופן הטוב והן באופן הגרוע¹⁰.

⁽⁸⁾ כידוע ומפורסם בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ עד כמה מדייק רש"י בדיבור-המתחיל. נסמנו בספר כללי רש"י.

⁽⁹⁾ ראה לקו"ש ח"ה ע' 24 ו' 3, ועוד (נסמנו בספר הנ"ל) - שפעמים רבות מבהיר רש"י את שיטתו בהוספה לדיבור-המתחיל.

⁽¹⁰⁾ אמנם הרמב"ן לא הבין כך את רש"י, וכן הבאר מים חיים. וראה נחלת יעקב באריכות החילוק בין פירושי הפסוקים.

הצורך בפרש"י על מיד אחי מיד עשו

הת' שמואל שי' רייניץ
תלמיד בישיבה

בפרשת וישלח (לב, ז) מסופר שהמלאכים ששלח יעקב אל עשו שבים אליו, ומודיעים לו: "באנו אל אחיך אל עשו, וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו". רש"י מעתיק את המילים 'באנו אל אחיך אל עשו' ומפרש: "שהיית אומר אח הוא, אבל הוא נוהג עמך כעשו הרשע. עודנו בשנאתו".

ומסביר ה'שפתי חכמים' שהי' קשה לרש"י מדוע כפל הפסוק "אל אחיך אל עשו", והרי ליעקב הי' אח אחד, וכן מדוע מקדים 'אחיך' אל 'עשו', ומדוע כופל תיבת 'אל'.

והנה בהמשך הפרשה (לב, יב) מסופר על תפילת יעקב לקב"ה שיצילו מידי עשו: "הצילני נא מיד אחי מיד עשו, כי ירא אנכי אותו פן יבוא והכני אם על בנים". מעתיק רש"י את המילים 'מיד אחי מיד עשו' ומפרש: "מיד אחי שאין נוהג עמי כאח, אלא כעשו הרשע".

ויש לדקדק בפירוש רש"י, דלכאורה מאחר שכבר קודם לכן הסביר רש"י שהכפל "אחיך . . עשו", הוא לומר שעשו אינו נוהג עם יעקב כאח אלא כעשו הרשע - מדוע נצרך רש"י לבאר זאת שוב כאן? והרי ידוע הכלל¹¹ שכאשר רש"י פירש דבר מסוים, אינו חוזר על הסבר זה, כי סומך על זיכרון הלומד, ובפרט שכאן ישנו הבדל של חמישה פסוקים בלבד בין שני פרושים.

[ויש להוסיף דבמפרשים ישנם הסברים שונים לכפל בפסוק הב', ומהם:

רבינו בחיי מפרש ש'הצילני נא מיד אחי' זו תפילה ראשונה (היינו שכעת יצילו הקב"ה מיד עשו), ו'מיד עשו' הוא תפילה לדורות - שלא יזיק לעם ישראל; ה'קדושת לוי' מפרש שעשו רומז על הסט"א, הוא מלאך המוות הוא היצר הרע. ויעקב מתפלל שיצילו מיד אחיו מיד עשו - שפעמים היצר מסית לדבר טוב ונראה כ'אח', אבל באמת היא עבירה 'מיד עשו'; ב'תורה שלמה' מביא מדרש אגדה, שעשו שלח אחר יעקב איש ששמו אחי, ועל כך התפלל יעקב: הצילני מיד איש ששמו אחי, הבא עלי בשליחות עשו.

⁽¹¹⁾ ראה בספר כללי רש"י ע' 104. וש"נ.

אך לפי פירוש רש"י הנ"ל, שבשני הפסוקים הכפל מרמז על אותו תוכן (שעשו אינו נוהג ביעקב כאח אלא כשונא), צריך להבין מדוע רש"י נצרך לחזור על פירושו].

ואולי יש לומר בזה, שגם לאחר פירוש רש"י בפסוק הראשון, ה' קשה ללמוד בפסוק השני: בפסוק הראשון המלאכים מודיעים ליעקב על טעותו, שחשב שעשו מתנהג עמו כאחיו, והם מודיעים לו שהוא מתנהג אליו כרשע. אך בפסוק השני, שהיא תפילת יעקב לקב"ה, והקב"ה הרי יודע מה יחסו של עשו על יעקב, ומדוע צריך יעקב לכפול "מיד אחי מיד עשו".

ועל כך מפרש שוב רש"י, שגם כאן המשמעות היא שאינו מתייחס אליו כאח אלא כעשו, וזה שיעקב מזכיר זאת (אע"פ ש(כנ"ל) הקב"ה יודע זאת), הוא כדי להדגיש את מצבו הקשה, שאחיו - עצמו ובשרו - אינו מתנהג עמו כלל כאח אלא כעשו הרשע.

חידוש באופן בקשת משה את הגאולה

הת' שלום דובער שי' שריקי
תלמיד בישיבה

על הפסוק (בהעלותך יב, יג) "ויצעק משה אל ה' לאמר אֵל נא רפא נא לה", מעתיק רש"י את המילה "לאמר" ומביא את פירוש הספרי: "מה תלמוד לומר, אמר לו השיבני אם אתה מרפא אותה אם לאו, עד שהשיבו ואבי' ירק ירק וגו'".

וממשיך: "רבי אלעזר בן עזרי' אומר, בארבעה מקומות בקש משה מלפני הקב"ה להשיבו אם יעשה שאלותיו אם לאו, כיוצא בו וידבר משה לפני ה' לאמר וגו' (שמות ו, יב), מה תלמוד לומר לאמר - השיבני אם גואלם אתה אם לאו, עד שהשיבו עתה תראה וגו'. כיוצא בו ויאמר משה לפני ה' לאמר יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר (במדבר כז, טו). כיוצא בו ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר (דברים ג, כג), השיבו רב לך (שם כו)".

ולכאורה צריך להבין: מדוע דוקא במקומות אלו התעקש והעזיז משה לבקש מה' "להשיבו אם יעשה שאלותיו אם לא", מה שלא מצינו בשאר מקומות.

ואולי אפשר לומר, שיש מכנה משותף בכל הבקשות בפסוקים אלו, שכולם מטרתם לזרז את גאולת עם ישראל. ומכיון שמשה בתור נשיא ישראל, נוגע לו שבנ"י יכנסו לא"י ויזכו לגאולה - לכן דוקא בענין זה התעקש משה אצל הקב"ה שיענהו על שאלותיו.

ויש לבאר השייכות של כל פסוק מהפסוקים הנ"ל לגאולת ישראל:

א. הפסוק הראשון "וידבר משה לפני ה' לאמר" עוסק בגלות מצרים, שבו ביקש משה לדעת אם ה' יגאל את עם ישראל ממצרים או לא - שבזה רואים בפשטות את הקשר לענין הגאולה.

ב. בפסוק אצלנו גבי מרים, שביקש משה רבינו לדעת אם ה' ירפה אותה או לא, י"ל בדרך אפשר שגם פסוק זה קשור לגאולת עם ישראל - כידוע שעם ישראל התעכבו בשביל מרים עד שנתרפאה מצרעתה, ולכן כל זמן שלא נתרפאה עיכב זה את כניסת בני" לארץ ישראל - שלימות גאולת מצרים.

ג. בפסוק "יפקוד ה' אלהי הרוחות" שבו מבקש משה מה' טרם מיתתו שימנה מנהיג - נשיא דור במקומו. לכאורה אפשר לומר שגם זה קשור לענין גאולת ישראל, כי ענין עיקרי בנשיא הדור הוא, שהוא המשיח שבדור¹² ולכן דאג משה שיהי' לעם ישראל נשיא.

ד. בפסוק "ואתחנן אל ה'", היינו התפילה של משה שיזכה להכנס לארץ - הנה בפשטות לא יתכן לומר שענינה רק תפילה לעצמו שיזכה ליכנס לארץ. וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ¹³: שנשיא ישראל הוא לכל לראש וכל ענינו הוא לחשוב ולפעול עבור היהודים, כפי שראינו במשה שמסר (לא רק גופו אלא גם) נפשו עבור עם ישראל וכנאמר "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת".

ולכן י"ל, שבקשה זו היתה עבור כלל ישראל. וכפי שכותב כ"ק אד"ש מה"מ בפירוש בדבר מלכות ש"פ דברים תשנ"א (ס"ז): "אילו זכו היתה תפלת משה מתקיימת בשעתו, והוא הי' מכניס את בני" לארץ ישראל, ובונה את בית המקדש. ואזי הי' זה בית נצחי בגאולה הנצחית - הגאולה השלימה, כמבואר בספרים".

והנה ע"פ הידוע, שכאשר רש"י מביא את שמו של בעל המאמר - זה מוסיף בתוכן הביאור, לכאורה אפשר לומר שענין זה מרומז בשמו של בעל המאמר - ר' אלעזר בן עזרי'.

שמצינו אצלו שמצד היותו נשיא הדור דאג לפעול את הגאולה אצל בני" - כמו שמסביר כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ שמות תשנ"ב (ס"ז): שדוקא ר' אלעזר אמר הדרשה של "כל ימי חיך להביא לימות המשיח" - מכיון שהוא הי' נשיא בישראל, וענינו הי' לפעול גאולה אצל כאו"א מישראל.

⁽¹²⁾ ראה קונטרס בית רבינו שבבבל. דבר מלכות ש"פ משפטים תשנ"ב. וש"נ.

⁽¹³⁾ לקו"ש חכ"ג שיחת ש"פ בהעלותך (ב) ס"ח.



ביצד כתב רש"י 'פרשה זו יפה'

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א
מח"ס "גם אני אודך"

על הפסוק (במדבר טז, א) "ויקח קרח", מפרש רש"י: "ויקח קרח - פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא".

ולכאורה צריך להבין: הרי איתא בגמ' במסכת עירובין (סד, א): "כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה - מאבד הונה של תורה". והאיך כתב רש"י שהפרשה של קרח 'יפה נדרשת' יותר משאר הפרשיות?

ותירצו המפרשים¹: "פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא - כלומר, שהוא קרוב לפשוטו של מקרא, ולא נצטרך לפרשו לפי פשוטו כמנהגו בשאר המקומות". והיינו שאין כוונת רש"י לומר שדוקא 'שמועה זו נאה', אלא לומר שכאן המדרש יפה בכך שהוא קרוב לפשוטו של מקרא - וע"כ אפשר לבאר את הפרשה בדרך המדרש².

ולענ"ד יש לבאר עוד: דלשון רש"י הוא "פרשה זו נדרשת יפה במדרש תנחומא" - והיינו שבמדרש תנחומא דרשו פרשה זו יפה. וא"כ אין בזה אמירה שדוקא 'שמועה זו נאה' מכל הפרשיות, אלא לומר שבמדרש פלוני דרשו פרשה זאת 'יפה' מכל המקומות, ובזה אין את האיסור.

⁽¹⁾ הרא"ם, דברי דוד להט"ז ועוד.

⁽²⁾ הערת המערכת: ראה ב'שיחות קודש' תשכ"ה (ח"ב ע' 202): שמכיון שמצד דרך הפשט זקוקים לביאור נוסף (כפי שמבאר שם), ע"כ מביא רש"י שהביאור במדרש תנחומא 'יפה' בקירבתו לדרך הפשט מבין שאר הפירושים.

ועוד יש לבאר ע"פ מה שכתב ה'מרומי שדה' (עירובין שם, ד"ה 'כל'): דכל האיסור לומר 'שמועה זו נאה' הוא לומר שהיא יפה ונאה לאדם, לפי שאין לערב הנאת הגוף בדברי תורה. אמנם לומר ששמועה זו טובה ומתקבלת בדעת האדם - אין בזה איסור כלל.

ועוד יש לבאר ע"פ דעת חלק מהפרשים³: שאיסור הגמ' הוא רק כשאומר 'שמועה זו נאה' וממשיך ד'זו אינה נאה' - אך כשאומר רק 'שמועה זו נאה' אין בזה כלל איסור, וכמו שמצינו כמה פעמים בש"ס 'כמה מעלייתא הא שמעתתא' וכיו"ב. וכיון שכתב רש"י רק 'פרשה זו נדרשת יפה' ולא דיבר על פרשות אחרות - אין בזה איסור⁴.

בענין מקום עיר המקלט הגלילית וגבול הצפון (גליון)

הת' ברוך שלום שי' וייסגלס
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' מכות (ט, ב): "תנו רבנן: שלש ערים הבדיל משה בעבר הירדן, וכנגדן הבדיל יהושע בארץ כנען, ומכוונות היו כמין שתי שורות שבכרם - חברון ביהודה כנגד בצר במדבר, שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד, קדש בהר נפתלי כנגד גולן בבשן. 'ושלשת' - שיהו משולשין, שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם, ומחברון לשכם כמשכם לקדש, ומשכם לקדש כמקדש לצפון".

כלומר שיהושע הבדיל בארץ ישראל שלשה ערי מקלט - 'חברון' 'שכם' ו'קדש'. ולפי שכתוב בפסוק 'ושלשת' שערי המקלט צריכים להיות משולשות בשווה - הרי המרחק בין ערים אלו וביניהם לגבולות הארץ, הוא בשווה ממש.

והנה מקומם של הערים 'חברון' ו'שכם' ידוע לכל בזמנינו. אמנם מקומה של העיר 'קדש' לא ידוע כיום. וכתבו כמה מהחוקרים⁵ שמקומה היא במקום הנקרא 'תל-קדש' - שמוכר כיום באזור 'אגם החולה'.

והערתו על כך בגיליון דישיבת חח"ל חיפה⁶, דקשה מאד לומר כדעת חוקרים אלו - מאחר שהמרחק האוירי בין 'חברון' ל'שכם' הוא 80 ק"מ, וכיון שכתוב 'ושלשת' כנ"ל, הרי גם המרחק האוירי בין 'שכם' ל'קדש' צריך להיות 80 ק"מ.

⁽³⁾ תפארת ישראל בפתוחה למכת עדויות. רש"ש עירובין שם. משא"כ לדעת המהרש"א האיסור הוא אף כשאומר 'שמועה זו נאה' בלבד.

⁽⁴⁾ ובדרך הצחות יש לבאר, ש'פרשה זו נדרשת יפה' - שענין המחלוקת ותיקונו הוא אקטואלי לכל זמן ומקום.

⁽⁵⁾ אנציקלופדיה' מיקראית (ערך קדש (2) וש"נ).

⁽⁶⁾ גליון ב (יג), י"ל לקראת י"א ניסן תשע"ו.

אף ע"פ בדיקה יוצא ש'תל-קדש' נוטה ממקום זה כ-20 ק"מ מזרחית וכ-20 ק"מ צפונית. והמקום הממוקם כ-80 ק"מ מ'שכם' הוא באזור העיר כרמיאל.

וראיתי להוסיף בזה, שגם אם נחשב את המרחק בין הערים במרחק 'רגלי' - זה יצא באותו האופן: שהרי⁷ המרחק הרגלי בין 'חברון' ל'שכם' הוא 124 ק"מ, וא"כ צריך להיות כן גם בין 'שכם' ל'קדש'. וע"פ החישוב הנה המרחק הרגלי בין 'שכם' לכרמיאל הוא 122 ק"מ (כמעט שווה). משא"כ בין 'שכם' ל'תל-קדש' המרחק הרגלי הוא 180 ק"מ.

ואין מסתבר לומר שבזמן ההוא ההליכה הרגלית בין ערים אלו היתה שונה משל היום, שהרי הבדלי המרחק ביניהם הם משמעותיות ביותר (124\180 ק"מ).

והנה יש שכתבו⁸ שעיר המקלט 'קדש' היא העיר צפת של היום. וע"פ החישוב הרי המרחק הרגלי בין 'שכם' לעיר צפת הינו 138 ק"מ. ועפ"ז ניתן אכן לומר שפעם הדרכים היו שונות, וע"כ הדרך מ'שכם' לצפת היתה כהדרך מ'חברון' ל'שכם'.

או יש לומר, שאכן העיר 'קדש' היא באזור כרמיאל של היום. והעיר צפת נחשבה לעיר מקלט לפי שהיתה אחת מ-24 ערי הלויים, שאף הם היו נחשבות לערי מקלט⁹.

קבלת היזק מלימוד התורה

הת' הדר יוסף שי' מימון
תלמיד בישיבה

על הפסוק "תורת ה' תמימה משיבת נפש"¹⁰ מבאר המצודת דוד החילוק בין השמש לבין התורה, וז"ל: "תורת ה' היא יותר תמימה, רצונו לומר שלימה בפעולותי ומועלת יותר מן השמש . . כי השמש עם כל תועלתו לפעמים יזיק בחומו הרב עד כי יחלה האיש חולי המות".

והיינו שהתורה אינה מזיקה כלל, ולכן הפסוק קוראה - תמימה ומשיבת נפש, כי האדם הלומדה הוא במנוחה ואינו דואג שמא תזיק לו.

⁽⁷⁾ החישובים דלהלן נעשו ע"פ מפות גוגל.

⁽⁸⁾ ראה אמרי פנחס ע' תע.

⁽⁹⁾ וראה לקו"ש חי"ז (ע' 517) מספר חסד לאברהם - שצפת קשורה לספירת הכתר "ולפיכך היא אחת מערי מקלט המצילים נפשות".

⁽¹⁰⁾ תהלים יט, ח.

ולכאורה צריך להבין, דהנה איתא בגמ' (יומא עב, ב): "אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב וזאת התורה אשר שם משה, זכה - נעשית לו סם חיים, לא זכה - נעשית לו סם מיתה. והיינו דאמר רבא: דאומן לה (מי שלומד כאומן, כלומר באופן הראוי - לשמה) - סמא דחייא, דלא אומן לה - סמא דמותא". והיינו, דגם בתורה יש אופנים שהאדם הלומדה ניזוק ונעשית לו סם המוות?

ולכאורה אפשר לבאר זה ע"פ קושיה דומה שמקשה התוס' רא"ש בגמ' שם:

"לא זכה נעשה לו סם המות: כגון שלומד שלא לשמה, והא דאמרינן בנזיר, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואמרינן נמי... כתיב כי גדול מעל שמים חסדך וכתיב עד שמים חסדך? לא קשיא, כאן לשמה, כאן שלא לשמה - האי שלא לשמה - דהתם מיירי שאינו עושה כל כך מאהבה אלא מיראת פורענות, או לקבל שכר, והכא מיירי שאינו לומד אלא להתגדר ולקנטר חבריו, וגם אינו מקיים". עכ"ל.

ועפ"ז אפשר ליישב גם כאן: שהפסוק מדבר על אחד שלומד לשמה, או אפילו שלא לשמה אבל בשביל שכר, שאז אינו צריך לדאוג שמא התורה תזיק לו¹¹; אך אדם הלומד תורה על מנת לקנות, נעשית אצלו סם של היפך החיים וכו'.

תיקונים לטעויות נפוצות בטעמי המקרא

א' התמימים

בקריאת התורה לראש חודש (במדבר כח, ח): "וְאֵת הַכֶּכֶּשׂ הַשְּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֲרֻבִים כְּמִנְחַת הַבֶּקָר וּכְנִסְכּוֹ תַעֲשֶׂה אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחָח לַיהוָה". וראיתי הרבה בעלי קוראים אשר מפסיקים בין תיבת 'כְּמִנְחַת' לתיבת 'הַבֶּקָר'.

וראיתי להעיר שאינו נכון כלל, שהרי סימן זה משמש לשני טעמים שונים: קדמא ופשטא. והחילוק ביניהם הוא - שהטעם פשטא הוא 'טעם מפסיק' (באופן יחסי), ולדוגמא בעניננו בהמשך הפסוק "וּכְנִסְכּוֹ תַעֲשֶׂה". אך הטעם קדמא הוא 'טעם מחבר'.

וע"כ בעניננו, שתיבת 'כְּמִנְחַת' מוטעמת ב'קדמא' - הרי אין להפסיק כלל בינה לבין התיבה שלאחרי, אלא לקרוא אותם ממש ברצף אחד. שעפ"ז תובן גם משמעות הפסוק - שכמו המנחה של הבוקר והנסך שלה, כך תהי' מנחת בין הערביים והנסך שלה (ולא שיהי' נשמע 'הבוקר וכנסכו תעשה' שאזי לא נשמע כלל משמעות לפסוק).

(11) שהכתוב קוראו פתי, היינו שאין לו כוונות זרות (לקנות וכדו').

עוד ראיתי להעיר מסיום הפסוק: "אֲשֶׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לָהּ", וראיתי הרבה בעלי קוראים מפסיקים בתיבת 'אֲשֶׁה' הרבה יותר מבתיבת 'נִיחֹחַ'.

ואינו נכון כלל - שהרי אף שהטעם 'תבִּיר' הוא 'טעם מפסיק', הרי הטעם 'טפתא' הוא הרבה יותר מפסיק ממנו. וע"כ צ"ל הקריאה - "אשה, ריח ניחוח" - "לה". שאז גם משמעות הפסוק מובנת היטב.

ודבר זה נוגע לכאורה גם לשינוי המשמעות ופסילת הקריאה. ולא באתי אלא להעיר.



פענוח אגרת קודש



הערות אדמו"ר מה"מ שליט"א על ספר 'משנת בנימין'

הת' יגאל יא"ל שי' קופצ'יק
תלמיד בישיבה

ישנו דבר נפוץ בכרכי ה'אגרות קודש' של כ"ק אד"ש מה"מ שמעיר הערות וציוני מקורות בכמה וכמה ספרים - או בספרים שנשלחו אליו, או בספרים שהגיעו לידו.

אמנם, האדם הרגיל המעיין בספרי ה'אגרות קודש', לא יוכל להבין מאומה מהערות אלו, כיון שההערות כתובות ב'ראשי פרקים' ובציוני מקורות בלבד, וכדי להבין כל מראה מקום צריך לפתוח המקורות, ולעיין בהם, ולעיתים לעיין בסוגיא שלימה.

לכן ראיתי לפענח אגרת מרתקת מכ"ק אד"ש מה"מ, ובה מספר הערות בשו"ת 'משנת בנימין', אשר כל אחת מהם שופכת אור חדש בנושאים בהם דן ר' אברהם בנימין זילבערבערג בספרו הנ"ל.

*

אך קודם כדאי לציין לדבר מפליא בדברי כ"ק אד"ש מה"מ, המסביר הטעם על כך שכ"ק אד"ש מה"מ מעיר הערותיו, וכפי שרואים בשני האגרות דלקמן:

באגרת הראשונה שלפנינו (חלק ג' אגרת תכו) כותב כ"ק אד"ש מה"מ לשליח הר"ר שלום (ע"ה) פויזנר מהעיר פייטסבורג:

הרה"ח הו"ח אי"א נו"מ וכו' מוהר"ש שי' פוזנער שלום וברכה

ראיתי פה ספר משנת בנימין של הרב זילבערבערג דמחנו ונמצא שם כמה ענינים שהוה לי' להזכיר מס' הצ"צ וכיוצא בזה.

כנראה מדפיס הוא ספריו לעתים תכופות ויש בידו לתקן זה.

לו בעצמו איני רוצה לכתוב כי איני מכיר את האיש ואת שיחו ולכן הנני כותב את מכתבי לכת"ר בתוך מענה על שאלתו, ואל בינתו אשען אשר יכלכל הדבר באופן המתאים ומוכשר. מובן מאליו, שאם מוצא שאין כל ענין זה כדאי מפני תנאי המקום וכיו"ב, יוכל להחזיר לי מכ' המוסגר פה.

ובהמשך לכך כותב כ"ק אד"ש מה"מ באגרת הבאה (אגרת תכז):

בענין ספרי הרב אברהם בנימין שי' זילבערבערג דמחנו - הנה ספרי הנ"ל אינם אצלי ולא בספרי' של המל"ח, וראיתי מהם באקראי רק ספרו שו"ת משנת בנימין, ובעברי עליו שבעתי נחת, שבעת הזאת ובמדינה הזאת, אשר בלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א (ע"ד מדינה אחרת) במבואו לקונטרס עץ החיים:

"אברכים מתוארים בתוארי גאונים עילויים, קצוצי זקן וגדועי פאה, מפלפלים בסוגיא עמוקה ובונים מגדלים להקיל בכל דבר מצוה, ולהעמידה ערומה גוף בלא נשמה, וקרנים להם לסתור סברת הגאונים ולנתוץ איסורי ראשונים" - נדפס ספר מחזיק במנהגי אבותינו וכוחא דהיתרא לא עדיף לי' לכפות בשביל זה את השכל הישר ולהטותו מדין אמת לאמתו . .

אבל מה נשתוממתי בקראי בספר, וראיתי אשר אף שמביא אחרונים ואחרוני אחרונים הנה נזהר מלהביא אפילו להזכיר את רבנו הזקן או את הצמח צדק ופסקי דיניהם.

ועיין ברמ"א או"ח ונת"ב חו"מ סכ"ח לענין תוקף חיבורים שנתפשטו בישראל וטעות בנושאי כלי השו"ע דהוי כטועה בדבר משנה (ונרמז בהל' ת"ת לרבנו הזקן רפ"ב).

ובתחילה דנתי לכף זכות שאולי לא ראה המחבר או לא ידע ספרים הנ"ל (וראה של"ה ס"פ בלק על הפסוק חטאתי כי לא ידעתי), אבל שוב ראיתי שמביא את השדי חמד וכו' המביאים את אדה"ז והצ"צ בכמה מקומות.

והנני לציין בזה איזהו מקומן, ולא כולם, שמדובר בצ"צ על דבר הענינים, שבספר משנת בנימין הנ"ל הם עיקר השקלא וטריא שלו (כי אלו שבדרך אגב - רבו).

ונראה מכך, שהסיבה שכ"ק אד"ש מה"מ נחלץ חושים להעיר הערות דוקא בספר הנ"ל, כיון שראה במוחש שאף שידע המחבר מפסקי אדמו"ר הזקן והצמח צדק לא הזכירם כלל בספרו.

*

ולגוף הענין: כ"ק אד"ש מה"מ מעיר על דבריו שש הערות\השגות, ובהערה נוספת מחזק את מסקנתו של בעהמ"ס 'משנת בנימין' ממנהג חסידי חב"ד:

הערה ראשונה - שיטת הט"ז בסיבת ברכת כהנים בעמידה

בספר משנת בנימין סימן א' דן בשאלה, האם זקן שאינו יכול לעמוד על רגליו, והוא הכהן היחיד בעירו, יכול לברך ברכת כהנים מיושב, או שמא לא יעשה בכך ולא כלום. והנה כשדן בסוגיא זו מביא שישנם שני לימודים שונים לכך שברכת כהנים צריכה להיות דוקא בעמידה:

א. דעת חכמים¹: "כה תברכו" - בעמידה, אתה אומר בעמידה או אינה אלא אפילו בישיבה? נאמר כאן 'כה תברכו', ונאמר להלן 'אלה יעמדו לברך', מה להלן בעמידה אף כאן בעמידה?

היינו שמהמילים "כה תברכו" לומדים שברכת כהנים צריכה להיות דוקא בעמידה. ב. דעת ר' נתן: "אינו צריך, הרי הוא אומר 'לשרתו ולברך בשמו', מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה. ומשרת גופא מנא לי', דכתיב 'לעמוד לשרת'".

היינו שלומדים שברכת כהנים צריכה להיות בעמידה מההיקש בין שירות לברכה. וממשיך, שבשו"ע פוסק שנשיאת כפים צריכה להיות מעומד, והט"ז מביא הטעם "דכתיב 'לשרתו ולברך בשמו'", היינו שהט"ז סובר שהשו"ע פוסק כדעת ר' נתן בגמרא שם.

ומנסה להסביר שהט"ז משתמש דוקא בילפותא זו (אף שהיא דעת יחיד), כיון שמשמע מלשון ר' נתן ('אינו צריך') שהלימוד שלו פשוט יותר מלימודם של רבנן. אך מזה שהרמב"ם² כותב שלומדים דין זה כפי דעת רבנן משמע שדעת רבנן פשוטה יותר. וצריך לומר שהיתה להט"ז סיבה מיוחדת להביא דוקא הלימוד מר' נתן, כדלקמן.

ומביא, שכתוב בגמרא שהפסוק שממנו לומד ר' נתן עמידה בברכה, הוא 'אסמכתא' בלבד לענין זה:

¹ סוטה לה, א.

² הל' תפילה, פ"ד הלכה יא.

דהגמרא בתענית³ לומדת מההיקש בין ברכה לשירות, שכהן שתוי אסור בנשיאת כפיים, אך כהן בעל מום מותר בנשיאת כפים. ומקשה "מאי חזית דמקיש לקולא, אקיש לחומרא, אלא אסמכתא ניהו ולקולא". היינו שהפסוק שעליו נשען ר' נתן לדרשה הנ"ל הוא 'אסמכתא' בלבד, ומובן מדוע הרמב"ם אינו רוצה ללמוד ממנו את דין עמידה בברכת כהנים.

אלא שלפי כל זה מתעוררת תמיהה ובשתיים: (א) מדוע הט"ז בחר לומר שטעם העמידה בברכת כהנים הוא כפי דעת ר' נתן, אף שהפסוק הנ"ל הוא 'אסמכתא' בלבד. (ב) וכן בשיטת ר' נתן עצמו, מדוע לומד דין זה מפסוק שהוא 'אסמכתא', ואינו סובר כרבנן.

ומכח קושיות אלו חידש בעל ה'משנת בנימין' בדעת הט"ז, שאמנם ידע הט"ז שהפסוק הנ"ל הינו אסמכתא בלבד, וגם לדעתו מקור דין עמידה בברכת כהנים הינו כדרשת רבנן, אלא שמדרשת רבנן גרידא אפשר ללמוד שבדיעבד מותר לברך בישיבה, ועל זה מביא הט"ז הפסוק - אף שהינו 'אסמכתא' בלבד - לומר שאפילו בדיעבד אסור לשאת כפיים בישיבה, כמו עבודה שאפילו בדיעבד נפסלת בישיבה.

ולפי זה מסביר תמיהה נוספת בט"ז שם (ס"ק כז), שמקשה מדוע אדם בעל מום מותר לישא כפיו, והרי מקישים שירות לברכה, וכמו שבעל מום אסור לשרת כך יהי' אסור לישא כפיו. ולכאורה נראה שלא ראה הט"ז את הגמ' הנ"ל שמקישים מהפסוק ההוא כ'אסמכתא' ולקולא?

אלא שלפי הנ"ל מובן, שאף על פי שהפסוק הינו 'אסמכתא' בלבד, עדיין משתמש בו הט"ז, כאשר על פי הסברא אין לבעל מום זה לעלות, כגון כשהעם מסתכל בו בגלל מומו.

ובמילים פשוטות: ה'משנת בנימין' מסיק, שמכיון שהט"ז משתמש בפסוק "לשרתו ולברך בשמו" להיקש בין ברכה לעבודה, אף על פי שפסוק זה הינו אסמכתא בלבד (כדאיתא בגמ' בתענית), הרי שמתכוין ללמוד מכך שאסור לשאת כפיו בישיבה - אף בדיעבד.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

משנת בנימין שו"ת ס"א - עיין צ"צ שער המילואים ר"ס יב.

ששם כותב ה'צמח צדק' בנוגע לט"ז (ס"ק כז הנ"ל, שמקשה כנ"ל מדוע מותר לכהן בעל מום לברך, למרות ההיקש בין ברכה לשירות), שהט"ז כתב זאת מכיון ש'אישתמיטת' הגמ' הנ"ל דתענית שאומרת שפסוק זה הינו אסמכתא בלבד.

ואינו מובן מדוע ה'צמח צדק' צריך לומר חידוש גדול כזה, שנעלמה מעיני הט"ז גמרא מפורשת? מדוע לא יכול ה' לומר הסבר ה'משנת בנימין' בדעת הט"ז, שאף על פי שידע הגמ' דתענית, הביא פסוק זה ללמוד ממנו שאסור אף בדיעבד?

אלא שמיד לאחר מכן מציין ה'צמח צדק' הערה דומה ממש, על הט"ז בס"ק לה שכותב שם הט"ז: "ולא נמצא בגמרא רמז שיהי' היקש זה אסמכתא". וכותב ה'צמח צדק' כנ"ל, שנראה ד'אישתמיטת' הגמ' דתענית.

ונראה שמכח לשון הט"ז השני, ש'לא נמצא בגמרא רמז שיהי' היקש זה אסמכתא', מוכרח שנעלמה מעיני הט"ז הגמרא דתענית, ולכן אין סיבה לומר את כל החידוש של ה'משנת בנימין' בשיטת הט"ז בס"ק כז, אלא בפשטות שהט"ז למד כשיטת ר' נתן, והקיש מהפסוק 'ולשרתו ולברך בשמו' בין שירות לברכת כהנים - כיון שנעלם מעיניו שפסוק זה הינו 'אסמכתא בעלמא'.

ומכך יוצא שהערה זו של כ"ק אד"ש מה"מ טומנת בחובה סתירה לכל בנין ה'משנת בנימין', שאמנם לולא לשון הט"ז המפורש בס"ק לה, ה' מקום לומר סברתו, אך כיון שהט"ז כותב במפורש שאינו יודע שפסוק זה הינו אסמכתא, אזי אין כל סיבה לומר חידוש זה.

הערה שני' - האם מותר לאכול קדשים בעזרה בישיבה

בהמשך הסימן שם דן ה'משנת בנימין' מדוע צריך פסוק לפסול עבודה בישיבה בעזרה, הרי בלאו הכי אינו יכול לשבת בעזרה כי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ואינו יכול לשבת בשעת העבודה.

ואחת הסברות שמביא, שהיינו חושבים שעבודה מותרת בישיבה, משום שכל איסור ישיבה בעזרה הוא איסור לשבת לבטלה, אבל באכילת קדשים מותר לשבת בעזרה (ומביא לכך ראי' מתוס' במסכת יומא⁴), ולכן צריך פסוק ללמוד שעבודה בישיבה פסולה, כיון שלולא זאת יכול לשבת בשעת העבודה, שהרי אינו יושב בטל.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

דרך אגב⁵: מה שכתב בשו"ת הנ"ל דאכילת קדשים מותר בישיבה וציין לתוד"ה אין (יומא כה, א) - הנה שתי דעות בזה בתוס'. ולדעת המתיר ישיבה באכילה, הרי צ"ל דוקא בישיבה, כיון דנלמד מקרא דלמשחה ואם תימצא לומר כמו שכתב בשו"ת הנ"ל - צריך

⁴ כה, א.

⁵ וזהו ב'דרך אגב', כיון שאין ענין ישיבה בעזרה גוף הדין שם, אלא מביאו כהוכחה לענין עמידה בברכת כהנים.

להיות נשיאות כפים בישיבה דוקא! וזה מופרך, כמוכן. (עיין חולין קל"ב, ב: אין נאכלות אלא כו'. וראה משנה למלך הל' מעה"ק פ"י ה"י).

ומסתימת ל' הרמב"ם דאין ישיבה בעזרה משמע דסבירא ל' דגם כהנים בכלל זה (ורא' גמורה אינה, דדרך הרמב"ם להביא דינים המפורשים דוקא). ועיין באר שבע למס' תמיד פ"ק. וכ"כ הצ"צ בס' טעהמ"צ (מצוה ק"ב ורע"ז) בסתם דאכילת כהנים מעומד דוקא.

היינו, שמביא הרבי שישנם שתי דעות בתוס' הנ"ל, והדעה שאותה ציטט ה'משנת בנימין' אינה נפסקת להלכה, כדלהלן:

שהרי לפי הדיעה שהביא שמותרת אכילה בישיבה בעזרה, הרי יוצא שכשנלמד מכך לנשיאת כפים, נצטרך לומר שנשיאת כפיים צריכה להיות דוקא בישיבה, וזה מופרך.

וכהוכחה לכך שלפי הדעה הזאת בתוס' צריכה להיות האכילה דוקא בישיבה, מציין כ"ק אד"ש מה"מ לגמ' בחולין, ששם כתוב: "מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי. . מאי טעמא? אמר קרא 'למשחה' - לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים".

היינו שכשלומדים מהפסוק "למשחה" שצריך לאכול הקדשים צלי, הרי זו חובה ולא רשות. וכן מציין ל'משנה למלך', שמבאר שם דעת הרמב"ם שכשלמדנו שצריך לאכול צלי מהפסוק 'למשחה', הרי זה שצריך לאכול צלי, זו חובה ולא רשות.

ומכיון שהדיעה בתוס' הנ"ל שאפשר לאכול קדשים בישיבה לומדת זאת מ"למשחה", הרי גם כאן זו חובה ולא רשות, וממילא נצטרך להשליך זאת גם לברכת כהנים, שצריכה להיות בישיבה דוקא, וזה מופרך, שהרי להלכה נפסק בפירוש שנשיאת כפיים צריכה להיות בעמידה.

ולסיום מורה שמסתימת לשון הרמב"ם משמע, שגם הכהנים אסורים בישיבה בעזרה. ומציין לספר 'באר שבע' על מסכת תמיד, שמבאר שם מדוע שומרים על בית המקדש על פינותיו מבחוץ, כיון שאין ישיבה בעזרה, ומכך משמע שגם הכהנים אסורים בישיבה במקדש.

ומכל הנ"ל משמע היפך מסקנתו הפשוטה של ה'משנת בנימין', שמותר לאכול קדשים בישיבה.

הערה שלישית - מתי מברך על עטיפת הציצית

ב'משנת בנימין' סימן י"ח, דן בתשובתו של בעהמח"ס 'אמרי בינה', מתי צריך לברך ברכת 'להתעטף בציצית' - קודם העיטוף או תוך כדי העיטוף, שמכריע שם שצריך לברך קודם העיטוף.

וסברת ה'אמרי בינה' היא, שאף על פי שהמצוה נעשית רק לאחר העיטוף (כיון שמתחייב בציצית רק לאחר שלבש הטלית, כדעת התוס"י), אלא כיון שאם בשעת העיטוף לא תהי' ציצית בטלית יעבור על לאו, ומעשה העיטוף נמשך גם לאחר תחילת העיטוף - הרי שמעשה העיטוף גורם מצוה, ולכן צריך לברך קודם תחילת העיטוף.

ומקשה על כך ה'משנת בנימין', הרי כל סברת ה'אמרי בינה' לחייב ברכה קודם העטיפה אף על פי שהמצוה נעשית לאחר העטיפה, היא מכיון שבשעת העטיפה - אם לא יהי' ציצית בבגד יעבור על איסור. והרי אין מברכים על הפרשה מאיסור, כמו שאין מברכים על אי אכילת נבילה וטריפה.

ומסיק ה'משנת בנימין' שצריך לברך דוקא אחר העיטוף, כפי שמשמע מכמה וכמה מקורות⁸ שמהם משמע שמברכים אחר העטיפה.

ומביא שתי סברות מדוע צריך לברך אחר העיטוף: סברא אחת מודעת מהתוס' ביבמות⁹, שמצות ציצית היא 'שב ואל תעשה' ומתקיימת רק לאחר העטיפה בציצית; וסברא שני', שקיום המצוה היא דוקא לאחר השלכת הכנפות לאחריו כעטיפת הישמעאלים.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

שם סימן י"ח - עיין לקוטים שבסוף ספר פסקי דינים להצ"צ. שו"ת דברי נחמי' חאו"ח ס"ט. שו"ת שארית יודא חאו"ח ס"א.

א. בלקוטים שבסוף בספר פסקי דינים לה'צמח צדק', הביא שישנם 2 סברות מהו לשון 'עטיפה', האם הוא עטיפת ראשו או עטיפת גופו, ומביא מקורות לשני הצדדים¹⁰. ולכן פוסק ה'צמח צדק' שטוב שיברך אחר עיטוף ראשו וקצת גופו, ומיד אחר הברכה ילבישו על גופו כנהוג.

⁶ להר"ר מאיר אוערבאך.

⁷ סוכה לט, א.

⁸ טור הל' ציצית, שו"ע ריש סי' ה. תשובות בית יעקב סי' כט. תשובות הרמ"ע מפאנו, תשובות דרכי נעם, שערי תשובה, שלמי ציבור.

⁹ צ, ב.

¹⁰ ולדוגמא: רד"ק ישעי' ג, כב: "המעטפות - כסות שמתכסים ומתעטפים בו" שודאי שעוטף רק גופו ולא ראשו. ולאידך, בברכות נא, א: "עטוף - פריס סודרי' על רישיו".

היינו שה'צמח צדק' תולה הסברות מתי מתקיימת מצות ציצית, בשני האפשרויות בלשון 'עייטוף'.

ב. בספר שארית יהודה¹¹ דן בשיטת ר"י¹² ורא"ש¹³, שסוברים שלכתחילה צריך לברך קודם העייטוף בטלית, ורק בדיעבד מברך אחר העייטוף.

ומביא שלשיטתם יש מחלוקת בין ה'בבלי' ל'ירושלמי' מהי מצות עטיפה, האם עצם הלבישה או גם זריקת הציציות לאחוריו.

ומסיק שלשיטתם אכן המצוה נעשית בשעת העטיפה, ולכן לכתחילה מברכים קודם העייטוף. אך על פי הסברא שמובאת בגמ'¹⁴ (אף שאינם מסכימים עמה, וסוברים שהיא כדעת הירושלמי) שחייב מצות ציצית היא רק לאחר העטיפה בטלית ורק אז מתקיימת המצוה, לכן בדיעבד מברך גם אחר העייטוף, כיון שהעייטוף נמשך והולך כל זמן שהולך עם הטלית.

והיינו, שאמנם התוס' והרא"ש לומדים מהירושלמי¹⁵ שאפשר לברך גם אחר העייטוף, כפי שלומדת הגמ' ביבמות, אך אינם מסכימים עם סברא זו לכתחילה.

ג. בשו"ת 'דברי נחמיה'¹⁶ מקשה על דברי ר"י בתוס'¹⁰ וזה לשונו: "בירושלמי איתא נתעטף בציצית מברך להתעטף והיינו משום שהמצוה נמשכת הוי עובר לעשייתן".

ומקשה על כך מהו ההבדל בין כל המצוות שמברך קודם תחילת עשייתן, וכאן מברך אחר תחילת המצוה.

ומבאר שכל דברי התוס' הנ"ל בסוכה הם לפי הקס"ד של התוס' ביבמות שמצוות ציצית היא רק לאחר שהתעטף, אבל לפי מסקנת התוס' שם שהעייטוף עצמו מצוה, אין מקום כלל לדברי תוס' זה. ומציין בסופו שכן ראה בשאגת ארי' סימן לב, שמסכים כמעט לכל דבריו.

ולסיכום הערת כ"ק אד"ש מה"מ:

א. ה'צמח צדק': המחלוקת מתי מתקיימת מצות ציצית, וממילא מתי מברכים עלי', תלוי' בהבנת מילת 'עטיפה' - כיסוי הראש או כיסוי הגוף.

והי' ל'משנת בנימין' לציין לכך, שהרי זהו חילוק שנוגע לשאלה מתי ברכת ציצית, שאינו מביאו כלל.

⁽¹¹⁾ להרה"ח וכו' ר' יהודה לייב שניאורי, אחיו של הוד כ"ק אדמו"ר הזקן.

⁽¹²⁾ תוס' סוכה לט, א.

⁽¹³⁾ סוכה פרק ד, סימן ג.

⁽¹⁴⁾ יבמות צ, ב.

⁽¹⁵⁾ ברכות, פרק הרה"ח, הלכה ג.

⁽¹⁶⁾ להרה"ח ר' נחמיה הלוי גינזבורג מדוברבונה, חסיד של הוד כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

ב. ה'שארית יהודה': שיטת התוס' היא שהעיטוף עצמו מצוה ולכן לכתחילה מברכים לפניו, אלא שבדיעבד סומכים על סברת הירושלמי שהמצוה נעשית בסיום העיטוף.

ג. ה'דברי נחמיי': כל הבנת התוס' בסוכה בשיטת הירושלמי, היא רק לקס"ד של התוס' ביבמות, ולא למסקנא. ולכן אי אפשר ללמוד מהם (כפי שלמד ה'משנת בנימין') שהמצוה נעשית אחר העיטוף.

ומשמע שה'שארית יהודה' וה'דברי נחמיי' אמרו דבר אחד. שאמנם תוס' בסוכה מסיק מהירושלמי שאפשר לברך אחר העטיפה, אך כל זה הוא לפי הגמ' ביבמות שדעתה כהירושלמי, והקס"ד שבתוס' שם, אך למסקנת התוס' עיקר המצוה היא בתחילת העטיפה.

והי' ל'משנת בנימין' לציין לכך, שהרי מסתמך על התוס' דסוכה לומר שצריך לברך אחר העטיפה, ולפי הסבר זה - כל התוס' הנ"ל הוא כדעת הירושלמי!

הערה רביעית - האם חוששים לסכנה בנישואי אלמנה

במשנת בנימין סימן כ"ה, כתב לאדם שהתלבט האם לינשא לאישה גרושה או אלמנה, בזמן ששתיהן בעלי יחוס שווה; דכיון שכתוב בזהר¹⁷ שבאלמנה שורה רוח בעלה הקודם, וזה יכול להזיק לבעל השני - הרי כדאי להתחתן עם הגרושה, שלא להיכנס לחשש סכנה.

ועל כך מעיר כ"ק אד"ש מה"מ:

שם סו"ס כ"ה - עיין שו"ת צ"צ חאה"ע סו"ס י"א דדשו בה רבים שומר פתאים ה' - שייך גם בתלמיד חכם היודע הסכנה.

דה'צמח צדק' שם כתב לגבי נישואי בת כהן לתלמיד חכם, שהגמ' אומרת שלא יצליח זיווגם יפה, אך אף על פי כן אין חוששים לכך, דכיון שרוב האנשים לא מודעים לבעי' זו ודשו בה רבים - הרי "שומר פתאים ה'" שיעלה זיווגם יפה.

ובסוף הסימן כתב שענין זה ש"שומר פתאים ה'", שייך גם בתלמיד חכם היודע את הבעי' שבענין, אף על פי כן מותר לו לנהוג כפי רצונו - או להתייחס לבעי', או להתעלם ממנה.

ומעיר כ"ק אד"ש מה"מ שכך הוא גם בענין הנ"ל, כיון ש'דשו בה רבים' ולא נוהגים להיזהר בנישואי אלמנה, אפילו תלמיד חכם שמודע לסכנה שבזה, מותר לו להתחתן עם אלמנה, כיון ש"שומר פתאים ה'".

⁽¹⁷⁾ ח"ב קב, א.

ולאחר מכן מביא כ"ק אד"ש מה"מ מספר מקורות לגוף הענין של נישואי אלמנה:

ובגוף ענין דנישואי אלמנה וגרושה ראה פסחים קי"ב סע"א דיש ג"כ מעלה בגרושה לגבי אלמנה. ובשער הפסוקים להאריז"ל ס"פ תצא "והגרושה יותר נקי' מכולם - מאלמנה וגם חלוצה - אלמלא משחז"ל שלש דעות במטה". ובכמה ספרים (הובאו בניצוצי זוהר לזח"ב קב, א) דלאחר י"ב חודש אין סכנה, אפילו מועטת, באלמנה. ובזהר חי לזח"ב שם בשם הה"מ דאדרבה יש תיקון לנשמת הנפטר אם נשאת האלמנה לת"ח. וכבר נדפס תיקון נישואי אלמנה למהר"ש שרעבי.

אבל כמדומה שאין האשכנזים נוהגים בזה - ועיין צ"צ שם לענין ת"ח בזמה"ז בעינים כאלו. ומ"ש במשנת בנימין שם ע"פ השל"ה שאין לשדך עם גרושה שנעשית חלוצה אח"כ לא ציין מקומו בשל"ה לעיין הטעם. ולכאורה עפ"מ"ש בשער הפסוקים ה"ז טוב יותר מאלמנה.

היינו שמהגמ' בפסחים מביא כ"ק אד"ש מה"מ שאף שאין סכנה בנישואי אלמנה, עדיף להתחתן עם גרושה, וכן משער הפסוקים להאריז"ל ש'הגרושה נקי' מכולם'.

ומ'ניצוצי זוהר' מביא שאין סכנה באלמנה לאחר י"ב חודש, ומ'זהר חי' שאדרבה, יש תיקון לנשמת הנפטר שתינשא אלמנתו לת"ח. ואין בכך חשש, שהספרדים נוהגים ב'תיקון אלמנה להרש"ש' והאשכנזים אף בזה לא (כפי שמובא בצ"צ ש"שומר פתאים ה").

ולבסוף תמה מהו מקור השל"ה הנ"ל, דאדרבה מלשון האריז"ל שם משמע שהחלוצה שנתגרשה עדיפה מאלמנה.

הערה חמישית - האם כיסוי ראש בבית הוא חובה

ב'משנת בנימין' (סימן ל"ה) כותב על אדם המקורב אליו, שמקרבו אף על פי שיודע שאותו אדם יושב ומתהלך בביתו ללא כיסוי ראש. ומלמד עליו זכות, מכמה וכמה מקורות מגמרא, אגדה, ראשונים ואחרונים, שמשמע מהם שאין כיסוי הראש חובה לגמרי בבית, אלא דוקא במקומות מסויימים כמו תחת כיפת השמים, או הליכת ד' אמות, ובעמידה בעזרה. משא"כ כשיושב בביתו אין כיסוי הראש חובה.

והנה, רוב הוכחותיו לכך שכיסוי ראש אינו חובה אלא דרך חסידות, הם כהוכחותיו של הגר"א¹⁸ (החולק על הבית יוסף שפסק שכיסוי ראש הינו חובה) אף שאין ה'משנת בנימין' מביא זאת בשמו.

⁽¹⁸⁾ מופיע בספר בתים לבדים ע' שט.

ומעיר על כך כ"ק אד"ש מה"מ:

שם סל"ד¹⁹ - עיין שו"ת הצ"צ שער המילואים ח' בתחלתו ובפס"ד שם.

בשער המילואים ל'צמח צדק' תחילת חלק אורח חיים, מאריך להוכיח שכיסוי ראש הוא חיוב ממש, ומביא הסבר הגר"א²⁰ הנ"ל והוכחותיו שכיסוי ראש אינו חובה, ופורך הוכחות הגר"א אחת לאחת.

ובפסקי דינים שם, כותב מסקנת הענין בקצרה: "ולעניות דעתי . . לישב זמן בגילוי הראש י"ל אסור מדינא".

ולאחר מכן ממשיך לגבי משה שפרס סודר על ראשו וכותב: "וכמו מסוה דמשה דפשיטא וחלילה שבודאי גם מקודם המסוה לא ה' הולך בגילוי הראש ח"ו".

ומהנ"ל מובן למעלה מכל ספק, שהליכה בכיסוי ראש, או אפילו כשיושב בתוך ביתו למשך זמן - הרי היא חיוב גמור. ומה שאמר רב הונא²¹ "תיתי לי שלא הלכתי ד' אמות בלא כיסוי ראש" ומשמע שזו מידת חסידות בלבד - המידת חסידות שבענין הוא שלא הלך אפילו ד' אמות בלא כיסוי ראש. אבל עצם ענין כיסוי הראש, אפילו בישיבה במקומו למשך זמן - היא חיוב גמור.

הערה שישית - שהשמחה במעונו שאכלנו משלו

ב'משנת בנימין' (סימן מ"ז) משיב לאדם ששאלו על כך ששמע אותו בשעת שמחת נישואין, ואמר 'שהשמחה במעונו שאכלנו משלו' בלא וא"ו, אף שבכל הסידורים מופיע הנוסח עם וא"ו.

ועונה לו שאכן דקדק לומר בלא וא"ו, ומביא כמה מקורות שכך צריך לומר, וגם מסברא שמברכים את הקב"ה על האוכל ולא על השמחה, ולכן צריך לומר 'שאכלנו משלו' ולא 'ושאכלנו משלו'.

וע"כ מעיר כ"ק אד"ש מה"מ:

- מש"כ שם לומר בברהמ"ז שהשמחה במעונו שאכלנו משלו, ולא ושאכלנו משלו, הנה כן הוא בכל סידורי חב"ד.

והי' לו לציין לנוסחת סידורי חב"ד, כידוע שאדה"ז דקדק ביותר בנוסח הסידור.

⁽¹⁹⁾ נראה שנפלה טעות בהעתקת המכתב לדפוס, ובמקום 'שם סימן לה' נדפס 'סימן לד'. כיון שסימן ל"ד שם עוסק בנושא אחר מה'צמח צדק' שאליו העיר כ"ק אד"ש מה"מ, ואכן סימן לה שפיר עוסק בענין שבו דן שם ה'צמח צדק'.

⁽²⁰⁾ או"ח סימן מו, ס"ק ב.

⁽²¹⁾ שבת ק"ח, ב.

הערה שביעית - יתגדל ויתקדש בקדיש

ב'משנת בנימין' (סימן ל"ד) כותב לאדם שאשתו נפטרה ונותרו לו ממנה רק בנות, ושואל האם נכון שהבנות יגידו קדיש בבית הכנסת.

ומאריך להבהיר לו, שכיון שכל מטרת הקדיש הוא לתועלת ולעילוי הנשמה, הרי שאם אין עושים זאת כראוי, כגון כשהבנות יאמרו קדיש בבית הכנסת שאינו על פי ההלכה, הרי שאין זה מועיל כלל לנשמה.

ובסיום התשובה מוסיף: "העולם אינם מדקדקים באמירת הקדיש שיהי' בדיוק, ובאמת יש בזה הרבה ענינים שצריכין דקדוק, לומר יתגדל ויתקדש בצירי. ויסודו על הפסוק והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני עמים רבים וידעו כי שמי ה'".

ועל כך מעיר כ"ק אד"ש מה"מ:

מש"כ לומר יתגדל ויתקדש - דלתי"ן צריו"ת. הוראת ומנהג בית הרב הוא דלתי"ן פתוחות. וכן הוא גם כן נוסחת היעב"ץ בסידורו - וכמו שכתוב כל זה בסוף הקונטרס לב' ניסן תש"ח.

בסוף קונטרס ב' ניסן תש"ח ישנם הוראות והלכות כמנהג חב"ד, ושם כתוב שמנהג חב"ד²² לומר יתגדל ויתקדש - בדלתי"ן פתוחות, ובהערה נכתב שכן הוא בסידור היעב"ץ.

ובסידור היעב"ץ אכן כתוב יתגדל ויתקדש - בדלתי"ן פתוחות, ובביאור מוסיף היעב"ץ במפורש ש'כולן פתוחות'. ומיד לאחר מכן ממשיך היעב"ץ שיסוד הקדיש הוא על הפסוק "והתגדלתי והתקדשתי וגו'"²³.

²² להעיר מהמובא בקובץ מנהגי תפילה (חיפה, תשס"ז), אשר אדמו"ר הרשב"ה נהג לומר עם צירה, ואכ"מ. ²³ ולכאורה במבט ראשון צריך עיון גדול: כיצד אפשר להוכיח לשני הצדדים (פתח וצירה) מאותו פסוק? ויתרה מזו, הרי בפסוק שם כתוב עם חיריק, ולא כשניהם (וגם זו לא אותה מילה).

וכן מדוע בנוסח חב"ד כן אומרים עם צירה בקרי"ת של שבת ("ועל הכל יתגדל ויתקדש וכו'"). ולכאורה נראה, שהא בהא תליא - ששינוי המילה הוא הגורם לשינוי הניקוד, וזה רק בצירה ולא בפתח [כלומר: כיון שבהתגדלתי הטעמת המילה אינה בין הד' לל' - ממילא אין אפשרות שהדל"ת תישאר עם תנועה גדולה כאשר הל' נשאר שוא נח; ולכן: אם היתה המילה העיקרית (יתגדל) בצירה - מובן מדוע השתנה הניקוד לחיריק (תנועה קטנה), משא"כ אם המילה העיקרית היא בפתח (תנועה קטנה) - אין היא צריכה להשתנות לתנועה אחרת (חיריק) כיון שאחרי' יכול בכל מקרה לבוא שוא נח].

וא"כ נמצא שאכן ע"פ הדקדוק צריך לומר דוקא עם צירה. ומה שכתב שם היעב"ץ ששיטתו היא ע"פ הפסוק - לכאורה י"ל שמתכוון רק למילות הנוסח ולא לניקוד הנוסח; ואכן לא הקפיד על הניקוד כיון שהקדיש הוא בשפה הארמית. ועפ"ז את"ש נמי מדוע יש שינוי בנוסח חב"ד בין הקדיש לקרי"ת - כיון ששם זה קטע בלה"ק וממילא צריך להיות ע"פ הדקדוק דלה"ק, משא"כ בקדיש אין להקפיד ולכן אומרים כהמפורש ביעב"ץ.

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' ווילשאנסקי

וכל הנהלת הישיבה, הרמי"ם, המשפיעים,

משגיחים, נו"נים והצוות הגשמי

תלמידי התמימים ובוגרי הישיבה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ
הרה"ח
הרב רפאלע"ה
בן הרה"ח בצלאל ומרת דבורה ז"ל
ווילשאנסקי

שליח כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
במזכירות "לשכת ליזבאוויטש" בפאריז,
משפיע אנ"ש בשכונת המלך - קראון הייטס
וחבר ועד קופת רבינו,

נלב"ע בג' שבט תשע"ז

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי גדולה
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

**אי"א נו"נ וכו' הרה"ח הרב משה ע"ה
בן הרה"ג הרה"ח הרב מאיר והרבנית מרת טויבא
ליבא ז"ל אשכנזי**

עבד את ה' באמת ובתמים ופיזר מהונו לצדקה
מקושר בכל נימי נפשו לכ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע
ולכ"ק אד"ש מה"מ ממנו זכה להתייחסויות מיוחדות
ונתמנה על ידו לרב קהילת חב"ד בתל אביב
לחבר הנהלת אגודת חסידי חב"ד
והנהלת ישיבת תומכי תמימים באה"ק

נלב"ע כ"ג טבת ה'תשס"ז



ולע"נ

**הרה"ג הרה"ח הרב מרדכי שמואל ע"ה
בן הרה"ח משה ומרת דבורה ז"ל
אשכנזי**

רב אב"ד כפר חב"ד וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק
מסור ונתון בלונ"ל לכ"ק אד"ש מה"מ
נלב"ע בכ"ג טבת תשע"ה

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי גדולה בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומיד ממש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
איש החסד התומך ביד רחבה וברוח נדיבה
למוסדות תורה צדקה וחסד,
ובפרט בכל הקשור לעניני משיח וגאולה,
עוסק בצ"צ בגופו ובממונו באמונה,
פטרונם של תל' התמימים במזון - אש"ל,
לבוש - קרן חסדי אברהם, וברוחניות - מבצע דור דעה

הרה"ח הר' שלום דב בער שי'

דריזין

לרגל יום הולדתו בכ"ד טבת לאויוש"ט
שתהי' שנת הצלחה בכל עניניו, ובפרט בכל הקשור
לשליחות היחידה - "קבלת פני משיח צדקנו בפועל
ממש",
ויהי' מן העומדים ראשונה בהתגלות כ"ק אד"ש מלך
המשיח תיכף ומיד ממש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ
ר' ישכר דוב ב"ר שלמה ע"ה

נלב"ע יו"ד שבט ה'תש"נ
יה"ר שיזכה לעליית הנשמה העיקרית
בהתלבשות הנשמה בגוף בתחיית המתים
”והקיצו ורננו שוכני עפר” בהתגלותו המיידית
של כ”ק אדמו”ר מלך המשיח שליט”א
תיכף ומיד ממש



ולזכות
בנו יבדלח”ט ארוכים
ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
עוסק בצ”צ באמונה, מסור ונתון בלו”נ לכל עניני כ”ק אד”ש
ובפרט בכל הקשור בעניני גאולה ומשיח
אחיעזר ואחיסמך, ומעמודי התווך דישיבתינו הק'
הרה”ח הרב שלמה שי' קאליש
לרגל יום הולדתו בכ”ב שבט לאיוש”ט והצלחה בכל
הענינים בגשמיות וברוחניות



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות ולהצלחת

שליח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

הרב יוסף יצחק שי' אלגזי ומשפחתו

וכלל קהילת חב"ד קרית היוכל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

בכל מעשה ידיהם

ושיזכו למלאות השליחות היחידה לקבל פני משיח צדקנו

בחיות ובשמחה, ויראו בהתגלות

כ"ק אד"ש מה"מ תיכף ומיד ממש



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות ולהצלחת

משפחת **וילהלם** צפת

הרב **אלעזר שמחה ודבורה** שי'

וכל בני משפחתם

להצלחה רבה בגשמיות וברוחניות בכל הענינים
שיזכו לקבלת פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש

•

לע"נ

החייל בצבאות ה' **מנחם מענדל** ז"ל

בן יבלחט"א ר' **שלמה שושן**

נלב"ע בפתאומיות בטרם עת

ח' שבט ה'תשע"ז

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי גדולה

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש

הוקדש ע"י בוגרי ישיבה קטנה תורת אמת ע"ד

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד