

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון ז [אלף־קיט]

ש"פ ויגש

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וארבע עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ש"פ ויגש תשע"ז
גליון ז [אלף-קיט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- נשים במאי זכיון - לתחיית המתים 6
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
הוספת ערי מקלט לעת"ל (גליון) 14
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- הערה קצרה בענין עשרה בטבת 17
הרב חנניה יוסף אייזנבך
מסירת נפש דיוסף 19
הרב מרדכי פרקש
בגדר נרות הנוספים בנ"ח 21
הרב אפרים פישל אסטער
חיוב וקיום מצות פרי' ורבי' ב'בנין דלא מעלו' 28
הרב חיים רפופורט
קריאת המלך בהקהל בקול רגיל 34
הרב בן ציון חיים אסטער
מאכל הבהמות בתחלת הבריאה (גליון) 35
הרב נחום שטראקס

חסידות

- וויצער ה"א - ב' יודין 37
הרב משה מרקוביץ

38 כח יכולת וגבורה
הנ"ל

39 "אדמה לעליון" שבאצילות באורות ובכלים
הנ"ל

נגלה

40 האם מיגו פוטר משבועת היסת
הרב יהודה ליב שפירא

48 גדר ברי ושמא ברי עדיף.
הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

הלכה ומנהג

54 ברכות השחר בביה"ס
הרב יוסף שמחה גינזבורג

פשוטו של מקרא

55 אל תרגזו בדרך.
הרב שרגא פייוויל רימלער

56 כי הובאו בית יוסף.
הנ"ל

57 האחד איננו
הרב מנחם מענדל הכהן כצמאן

היום יום

59 היום יום - יז חשוון.
הרב מיכאל א. זליגסון

שונות

65 האם המלאכים אומרים ימלוך.
הרב יהונתן דוד רייניץ

- 71 טעם בשר בחלב באכילת המן.
הרב יהודה ליב אלטין
- 72 מהר"י בליץ.
הרב חיים דוד א. טיפענברון
- 79 פיענוח ציונים בספר התניא.
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמות ה'תשע"ז
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', י"ט טבת ה'תשע"ז

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה שמחים אנו לשלוח את ברכותינו
ברכת מזל טוב לידידנו היקר והנעלה
משכיל על כל דבר טוב, בעל מדות תרומיות, אהוב
לשמים ולבריות,

"חבר המערכת" בשנת תשע"ג

שלוחו של רבינו הק' ב"קאנעטיקיט"

וחפץ ה' בידו מצליח

הרב התמים הנעלה והמצויין שניאור זלמן שי'

גאלדבערג

לרגל נישואיו למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הדגולה הצנועה והחסודה תחי'

בת ידידנו היקר מ"חברי המערכת הראשונים" במסירה

ונתינה נפלאה,

הרה"ח הרה"ת הנעלה איש הטוב והחסד מקושר

לרבינו נשיאנו

מוה"ר שמעון שי' מאצקין

יהי רצון שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת, שיזכו

לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור ישרים

יבורך כרצון ולנח"ר רבינו הק', מתוך שמחה וטוב לבב

עם חיים מאושרים בגו"ר

המערכת

גאולה ומשיח

נשים במאי זכיון - לתחיית המתים*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ ביישיבה

פירוש המפרשים דלתחה"מ בעיני תורה דוקא

בברכות (יז, א) איתא: "גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים, שנאמר נשים שאננות קמנה שמענה קולי בנות בטחות האזנה אמרתי. אמר ליה רב לרבי חייא: נשים במאי זכיון? באקרוי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנווי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן". ובפני יהושע שם כתב: "ולכאורה יש לתמוה דמאי קשיא ליה לרב מעיקרא נשים במאי זכיון הרי נצטוו על כרחך מצות לא תעשה כאנשים וכן בכל מצות עשה שאין הזמן גרמא עד שהוצרך לתלות באקרוי בנייהו כו"? וכן תמיהו הרבה מפרשים וראה יערות דבש ח"א דרוש א'.

ובס' חכמת אדם (שער השמחה סיום בעניני סוכות) כתב וז"ל: איתא בכתובות דף קיא,ב "אמר ר' אלעזר עמי הארץ אין עומדין בתחית המתים שנאמר (ישעיה כ"ו, י"ט) טל אורות טלך מי שיש בו אור תורה אור תורה מחייהו ומי שאין בו אור תורה וכו' והיה ר' יוחנן מצטער ואמר ליה רבי מצינו להן תקנה שנאמר (דברים ד', ד') (עץ חיים) ואתם הדבקים וגו' חיים כולכם וגו'". והנה מאמר זה קשה מאד דבאיזה עם הארץ מיירי אי בצדיק ועושה כל המצוות אם כן למה לא יעמוד בתחיית המתים וכי חס ושלום אם לא יקיים אדם מצוה אחת לא יחיה וכדאמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש לא ניחה ליה למריה וכו' ואי ברשע אם כן אפילו תלמיד חכם נמי לא יעמוד, עוד אמרו חז"ל (ברכות דף י"ז א) נשים במאי זכיון במאי דנטרי לגובריהון שלומדים תורה גם כן קשה מאי שנא נשים מאנשים?

וממשיך - ונראה לי על פי מה שכתבתי במקום אחר על מדרש (בראשית רבה צ"א, ט) כי יש לכסף מוצא וגו' (איוב כ"ח, א') והחכמה מאין תמצא (שם, י"ב) דרצה

(* לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, ויה"ר שיקויים היעוד ד'הקיצו ורגנו שוכני עפר' תומ"י ממש.

לומר כי ארבעה מיני מתכות הנזכרים בפסוק הם נגד ארבעה יסודות, וכל מצוות התורה הוא גם כן נגד ארבעה יסודות יש מהן בעפר ויש במים ויש באש דוק ותשכח, והתורה הוא נגד יסוד הרוח והארכתי בזה, והנה ודאי אפילו מי שאין לו כלל שום שייכות בתורה עם הארץ גמור שלא למד מעולם וקיים שאר מצוות בודאי יהיה לו חלק ויושב בגן עדן ככל הצדיקים, אך שיעמוד הגוף בתחיית המתים זה אי אפשר אלא על ידי רוח וכמו שכתוב במתי יחזקאל (יחזקאל ל"ז, ט') הִנָּבֵא עַל הָרוּחַ וגו' וזה אי אפשר כי אם מי שיש בידו זכות התורה.. וזהו שדייק ר' אלעזר ואמר עמי הארץ אין עומדין בתחיית המתים ולא אמר אין להם עולם הבא. אלא ודאי דעולם הבא יש להם בעולם הנשמות, אבל הגוף לא יוכל לעמוד בתחיית המתים, וזהו שאמר כי בצל החכמה רצה לומר כי באותו צל שיושב בעל החכמה רצה לומר בעל תורה באותו צל יושב גם כן בעל הכסף שקיים מצוות ומעשים טובים, אבל יתרון דעת החכמה תחיה בעליה רצה לומר גוף שלו שיחיה בתחיית המתים, מה שאין כן על ידי כל מצוות ומעשים טובים, וזהו נמי שאמר נשים במאי זכיין רצה לומר לעמוד בתחיית המתים, ואמר בזכות דנטרין לגוברייהו והיינו שמחזיקין התורה עכ"ל.

וכן פירש גם החיד"א בס' 'פתח עינים' שם, וכן כתב שם בס' 'שלמי תודה' (להג"ר שלמה דאנה ז"ל). דלכאורה קשה מהו שאלת הגמ' במאי נשים זוכות, דאף שהן פטורות מתלמוד תורה הרי יש להם הרבה מצוות לא תעשה ומצוות עשה שאין הזמן גרמא שחייבות בהן? ותירצו ג"כ עפ"י הגמ' כתובות הנ"ל, דהגמ' איירי אודות תחיית המתים, דכיון דמבואר דכל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו וכל שאינו משתמש וכו' א"כ נשים דליתנהו בתלמוד תורה איך יקומו לתחיית המתים? ותירץ באקרוי בנייהו וכו' דעי"ז נחשב עליהם כאילו הם עצמן לומדות ויש להם אור תורה, וע"ד דאיתא בכתובות שם לענין מחזיק ת"ח וכו'.

וראה גם מ"ש הג"ר אלחנן וואסערמאן הי"ד בס' 'קובץ מאמרים' (ח"א עמ' לא ובכ"מ) דהא דעמי הארץ אינן חיינן אינו בתורת עונש על העבירה של ביטול תורה, דאפילו תינזק שנשבה דהוא אנוס גמור בעון ביטול תורה מ"מ אינו חי, דא"א להיות תחיית המתים בלא אור תורה, וראי' לזה מהא דפריך בגמ' ברכות (יז, א), נשים במאי זכיין ומשני באקרוי בנייהו ובאתנווי גבריהו, והביא בס' 'חומת הדת' (מאמר אות תורה ס"א) לפרש דפירכת הגמ' היא לענין תחיית המתים, דכיון דנשים אינן עוסקות בתורה איך תחייתה? ומשני דיש להן חלק בתורה שלומדים בניהן ובעליהן, ואף דבנשים לא שייך כלל עון ביטול תורה, ומ"מ אינן חיות אם אין להם אור תורה, הרי מוכח דאין זה בתורת עונש.

טעם בזה עפ"י היערות דבש

עוד טעם יש לומר למה בעיני לאור תורה דוקא לקום בתחה"מ, ע"פ מ"ש בס' יערות דבש ח"א דרוש י' (ד"ה אבל) שכתב וז"ל: אבל תדע כי כאשר קבלו ישראל התורה יצאה נשמתן והוריד הקב"ה טל של תחיה והחזיר נשמתן, (שבת פח) ויש להבין למה, היד ה' תקצר ח"ו לעשות תיכף נסים שלא יצאה נשמתן כלל? אבל כבר נודע כי ישראל נגועלו במצרים בתועבות, ומלולכים בעונות, והיה גופם בלתי כדאי לקבל התורה ולכנס בברית ה' ולכך יצאה נשמתן והרי הם מתים והגוף בטל, והוריד הקב"ה טל של תחיה, ונעשה גוף חדש ובריה חדשה שהוא ענין טל של תחיה שיהיה גוף חדש.. ואז היו ראויים לקבל התורה מפי גבורה.. וכן היו ישראל במתן תורה וכן יהיה לעתיד לבא, כי ודאי גופינו אינו ראוי למעלה נשגבה שיהיה לישראל בזמן אשר נאמר עליהם הנה ישכיל עבדי וכו', רק שאז גם כן יהיה כמו מתן תורה, כמו שאומרים והוא ישמיענו שנית וכו' וא"כ הגופים האלו המה מאוסים לפני הקב"ה כי המה מגועלים בעונות, ולית ליה סבר, אבל הקב"ה יחדש בטל של תחיה גופים אחרים בריה חדשה, והם ראויים לקבל כמו במתן תורה וכו' עכ"ל, דנמצא מבואר מדבריו דתחיית המתים הוא בכדי שיוכלו לקבל אור התורה כפי שהי' במ"ת, ולפי דבריו יש לבאר הטעם דתחה"מ הוא רק ל"המשתמש באור תורה - אור תורה מחייהו, וכל שאינו משתמש באור תורה - אין אור תורה מחייהו" שהו"ע דמדה כנגד מדה, דרק מי שלמד תורה וכו' קם לתחי' כדי שיוכל לקבל אור התורה של תורה חדשה כו' משא"כ ע"ה.

[אלא שבשיחות הרבי נראה לא כהנ"ל, דגוף של יהודי הוא קדוש, ולדוגמא ראה לקוטי שיחות ח"ד פ' עקב (עמ' 33) שכתב וז"ל: והנה דוגמת שתי המעלות שהיו בלוחות הראשונות (שמות לב, טז): א) ה"מעשה אלקים" של הלוחות עצמם, ב) ה"מכתב אלקים" שהי' חרות עליהם - יש דוגמתן גם באיש הישראלי, שהוא מורכב מגוף ונשמה: גופו של איש הישראלי הוא בדוגמת הלוחות עצמם שהיו "מעשה אלקים", וכמוהם גם גוף הישראלי יש בו קדושה נפלאה¹, והנשמה שניתנה בו היא דוגמת "מכתב אלקים" שהי' חרות על הלוחות וכו' עכ"ל, הרי מבואר בזה שכל גוף של איש הישראלי קדוש בקדושה נפלאה, ועוד בכמה מקומות, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' פד בארוכה בענין זה, והענין דתחיית מתים הוא כדי לשלם השכר להגוף, שעל ידו היתה הנשמה יכולה לקיים תומ"צ ואכמ"ל].

(1) ובהערה 27 שם מציין לתניא פמ"ט: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף", וראה בארוכה 'תורת שלום - ספר השיחות' עמ' 120 ואילך.

למה לא מספיק הא שהן לומדות הלכות הצריכות

והנה בשו"ע אדה"ז סימן מז סעי' י' כתב וז"ל: נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך לזהר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים עכ"ל, וא"כ צ"ב למה לא תירץ הגמ' שהן קמין לתחי' משום שהן מחייבות ללמוד תורה במצוות שלהן?

והנה כיוצא בזה מצינו בלקו"ש חי"ד פ' עקב (ב) שהביא דברי אדה"ז הנ"ל, והוכיח מזה דאף דהא דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן אף שהוא לא מצד מצות לימוד התורה מצ"ע כ"א בשביל לידע היאך לעשות המצוות והוא דבר הכרחי בשביל קיום המצוות, בכ"ז נעשה הלימוד ענין בפ"ע, ולכן מברכות הן משו"ז ברכות התורה, היינו שיש בזה גדר דלימוד התורה ולא רק הכשר לקיום המצוות², ומביא דוגמא לזה מעבודת "הולכה" בקרבנות, שהוא בשביל זריקת הדם על המזבח, ומ"מ נעשה ההולכה חשיבות מצ"ע עיי"ש.

ושוב הביא גם מ"ש אדה"ז בהל' ת"ת פ"א הי"ד: "אשה אינה במצות תלמוד תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם.. ומכל מקום אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודת שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידיה מה שאין כן באשה שלמדה תורה שיש לה שכר אבל לא שכר גדול כשכר האיש מפני שאינה מצווה ועושה עכ"ל, ומקשה דהו"ל להקדים ולהתחיל שנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, שיש בזה לימוד התורה בפועל, ואח"כ להוסיף גם דעי"ז שהיא עוזרת וכו' יש לה שכר וכו' דהרי בזה שהיא עוזרת אין זה ענין של לימוד התורה והשייכות הוא רק להשכר? ומביא גם גמ' הנ"ל בברכות ומקשה כנ"ל דלכאורה הי' לו להגמ' לתרץ שיש להן זכות ע"י לימוד התורה בהלכות הצריכות.

ונקודת הביאור בהשיחה הוא דכיון דהא שהן לומדות הלכות הצריכות הרי זה בגדר לימוד התורה כנ"ל, לכן הביא טעם זה שלכן מברכות ברכת התורה, כיון דעי"ז יש להן שייכות להתורה מצד עצמה ולא רק ע"י עזר, אבל מ"מ לימודה הוא בגדר דאינה מצווה ועושה כמ"ש אדה"ז בהדיא, אבל הא שהיא עוזרת לבעלה ולבנה הרי היא מקבלת שכר של מצווה ועושה כפי שהוכיח שם, ולכן כשדנים לענין "במאי זכיין" דאיירי לענין

(2) ראה שו"ת בית הלוי ח"א סי' ו' בענין זה.

השכר (וכן בסוטה כא,א, אם יש להם זכות תולה לה ומקשה זכות דמאי וכו' עיי"ש) נוגע רק מה שהן עוזרות וכו' כיון ששם יש להן השכר דמצווה ועושה עיי"ש בארוכה³.

ויל"ע אם אפשר לתרץ כן גם ע"פ שנת"ל דאיירי בנוגע לתחיית המתים, דלכאורה י"ל ששם נוגע יותר עצם הלימוד ולא הענין של שכר, אמנם מזה דקאמר בהמשך הגמ' אח"כ דעי"ז ש"עושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו"ג"כ זוכה לתחיה"מ אף שבעצמם אינם לומדים (ובפשטות גם בזה צריך לומר הביאור כהנ"ל דעי"ז מקבלים שכר של מצווה ועושה ע"ד ישכר וזבולון) הרי מוכח מזה דגם ע"י השכר של מצווה ועושה דאור תורה, זוכה לתחיה"מ, וא"כ ה"ה בנוגע לנשים.

אלא שכבר נתבאר בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' פג דנראה שהרבי חולק ע"ז וכדאיתא בס' 'תורת מנחם – מנחם ציון' (עמ' 392), דמבואר בחסידות דגן עדן תלוי בעבודת האדם, וישנם כמה תנאים כדי לזכות לג"ע, משא"כ עולם התחי' שייך לכאור"א מישראל דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב (דקאי על תחיית המתים) . . ואיתא בגמ' (סנהדרין קי"ב) קטן מאימתי בא לעוה"ב . . משעה שנולד שנאמר (תהלים כב, לב) יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה, ויש דעה משעה שנזרע אפילו הפילו אמו ונמחה דכתיב (שם, לא) זרע יעבדנו אעפ"י שבשעה שנולד אינו שייך עדיין לקיום המצוות ועכצ"ל שהענין דתחיה"מ הוא מצד מציאות הגוף של איש הישראלי כשלעצמו עיי"ש, וראה לקוטי שיחות ח"ז עמ' 85 דכיון שהבחירה הי' בגוף הישראלי לכן הוא מציאות נצחי הקם לתחיית המתים והמיתה דבינתיים אינו אלא שינוי החזור לברייתו, ומבאר דהא דהגוף קם לתחי' ה"ז מצד שנתקדש ע"י הנשמה וכו' עיי"ש בארוכה, והביאור בגמ' נשים במאי זכיין הרי ישנם פירושים אחרים בהגמ' (ראה פנ"י ועוד).

הטעם דנשים פטורות מת"ת

והנה הטעם דנשים פטורות מת"ת, הנה בלקו"ש חלק ל' ע' 239 וכן ברשימות חוברת ל' רצה הרבי לומר משום שצריכה להיות עזר כנגדו כו' ולכן לא חייבהו בת"ת

(3 וראה עוד בחי"ד פ' האזינו שם בענין זה דלימוד התורה אפילו בלי החיוב שבזה צריך ברכת התורה, וראה בס' השיחות תש"נ כרך ב' (משיחת ש"פ אמור) סעי' ד' דאשה שלומדת ענין בתורה גם בהלכות שאין צריכות לה, מברכת ברכת התורה ע"ד שמברכות על מ"ע שהזמן גרמא, וראה הערות וביאורים גליון תקמב ע' 5.

בדבר שאין בו קצבה, היינו במצות "והגית בו יומם ולילה" עיי"ש, וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ"ט) ע"ד טעם זה שלכן פטרתן התורה מהחיוב דת"ת משום שטרודות בעניני הבית וכו'.

וזהו ע"ד שנתבאר בראשונים הטעם שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג שכתב הכלבו (סי' ע"ג) וז"ל: כתב הבעל המלמד ז"ל.. לפי שהנקבה היא לעזר הזכר ואל אישה תשוקתה והוא ימשול בה (ע"פ בראשית ג, טז) להנהיגה ולהדריכה בדרכיו ולעשות כל מעשיה על פיו והיותה על הדרך הזה הוא סיבה ג"כ שהיא פטורה מכל מצות עשה שהזמן גרמא כי אלו היתה טרודה לעשות המצוה בזמנה, היה הבעל בלא עזר בזמנים ההם, והיתה הקטטה נופלת בהם, ותסור הממשלה המכוונת לתועלתו ולתועלתה.. עכ"ל.

וכ"כ האבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) וז"ל: והטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. ואם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו (שבת קטז, א), עכ"ל. וכן איתא בכ"מ, הובא בתורת מנחם – התועדויות חכ"ד [תשי"ט ח"א] עמ' 136.

ועי' גם בפירוש רבינו יוסף בכור שור על התורה (ויקרא כג, מב) וז"ל: ומה שאמרה תורה שמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכן עבדים דגמרי לה לה מאשה, לפי שהן ברשות אחרים ויש להן בעלים ושמא לא יתמצו להם בשעת הזמן שיוכלו לעשות המצוה בזמנה, או יצוה עליהם שום דבר שלא יהא להם פנאי ופטרם הקב"ה ברחמיו, אבל מצות עשה שלא הזמן גרמא אי אפשר שלא ימצאו מקום לקיימה ואם לא יוכל היום יוכל למחר עכ"ל.

לעת"ל האם יתחייבו הנשים בת"ת?

ובס' 'ברכת יצחק' (בהפטרות שבת ר"ח) כתב דטעם זה שייך רק בזמן הזה, אבל לעתיד לבוא לא תהא האשה צריכה לעשות מלאכות וכו' כיון שיהיו נעשים ע"י אחרים כמ"ש (ישעי' סא, ה) ועמדו זרים ורעו צאנכם, ואפילו מלאכות אלו שצריכות לעשות

בביתה כדתנן בכתובות נט, ב עיי"ש, לא שייך הטעם לעת"ל, ומשום זה מסיק ג"כ שלעת"ל תהיינה נשים חייבות במ"ע שהזמן גרמא עכתו"ד.

וכן כתב בשו"ת 'שם משמעון' השלם ח"ב או"ח סי' ד' (קונטרס מנחת העומר) דדן שם לגבי ספירת העומר לעת"ל, שהנשים תהיינה מחוייבות מדאורייתא אף דהוה זמן גרמא, וביאר זה ע"פ טעם האבודרהם הנ"ל, דלעת"ל כיון שתהי' אז אור הלבנה כאור החמה, ודאי לא תהיה הנוקבא מאז משועבדת להדיכרא, ועוד כיון דמ"ש (בראשית ג, טז) "והוא ימשול בך" לא הי' אלא מצד שחטאה חוה, ממילא לעת"ל שהחטא שלה הי' מתוקן ודאי לא ימשול האיש יותר בהאשה, ועיי"ש עוד מה שהאריך בזה.

ואף דמוכח דהפטור הוא גם במקום דלא שייך טעם האבודרהם, שהרי גם נשים פנויות וכו' פטורות ממ"ע שהזמ"ג וא"כ ה"ה ד"ל לגבי לעת"ל, הנה באמת כבר הקשו האחרונים על האבודרהם, דלפי"ז נשים פנויות אלמנות וגרושות יתחייבו במ"ע שהזמ"ג כיון שאינן משועבדות לבעליהן, ותירץ בפרדס יוסף (בראשית ב, ב) שהתורה לא פלוג בין נשואות וכו' ופטרתן לעולם, וכ"כ בס' שערי טהר ח"ו ע' 216 ובכ"מ, וראה שו"ת בית דוד סי' יח, וא"כ י"ל דזה שייך לומר רק בזה"ז, אבל לעת"ל שאצל כולן תתבטל ענין השעבוד יהיו חייבות⁴. ולפי זה יוצא שכן הוא במצוות ת"ת שהנשים תהיו חייבות כיון שלא תהיו משועבדות.

ועי' בספר 'לקח טוב' להגר"י ענגל (סוף כלל ז') שביאר טעם אחר למה נשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, דאיתא בברכות נא, ב, דאין פרי בטנה של האשה מתברך אלא מפרי בטנו של האיש ולכן נתן כוס של ברכה רק להבעל עיי"ש.

ולמד מזה הגרי"ע דכל ההשפעות והמשכות שיורדות מלמעלה באים תחילה להאיש, ומהאיש ה"ז עובר להאשה, והנה מ"ע שאין הזמן גרמא אינו קשור עם זמן מיוחד אלא תלוי בעצם קדושת הישראל דמחמת זה ה"ה מחוייב במצוות, משא"כ מ"ע שהזמן גרמא הנה קיום המצוה שייך דוקא אז משום דבזמן זה יורד המשכה מיוחדת מלמעלה, הקשור לזמן זה, והמשכה זו באה בתחילה אל האנשים כנ"ל ומהאנשים זה בא להנשים, ולפי"ז נמצא דבכל יו"ט וכו' באה ההמשכה בתחילה להאנשים ויש רגע דלא נמשך עדיין להנשים, וכיון שכן אמרינן דיש דיחוי במצוות,

(4) ועי' שדי חמד כללים מערכת מ' כלל ל"ז ד"ה ובעיקר, שכתב דטעם זה שהן פטורות ממ"ע שהזמ"ג משום שמשועבדות לבעליהן אינו עיקר והביא כמה ראיות לזה עיי"ש, ועי' גם בתורה תמימה שמות פ' בא פרק יג אות מ"ב בזה ואכמ"ל.

היינו דכיון דברגע הראשונה היו פטורות וכו' דאכתי לא נמשך להם המשכה זו, לכן אמרינן דכיון דנדחה ידחה לעולם ופטורות לעולם עכתו"ד.

ולפי טעם זה לכאורה י"ל ג"כ דכיון דמבואר דלעת"ל כתיב (ירמי' לא, כא) "נקבה תסובב גבר" שתתגלה מעלת הגוף על הנשמה ומעלת האשה על האיש, והגוף יזון את הנשמה וכו',⁵ א"כ י"ל דלא שייך טעם הנ"ל שההשפעות והמשכות יבואו תחילה להאיש ומהאיש עובר אל האשה, ולכן תהיינה גם הן מחוייבות במ"ע שהזמ"ג ובתלמוד תורה.⁶

וכן אפ"ל ע"פ ביאור האריז"ל (טעמה"צ פ' בראשית)⁷ ש"אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה" דכיון דלעת"ל דנקבה תסובב גבר תהיינה מחוייבות בעצמן.

לדעת המכילתא והמדרש

וראה לקוטי שיחות חל"א פ' יתרו א' (סעי' ד) שביאר פלוגתת המדרש והמכילתא בנוגע למ"ת, לדעת המדרש (שמו"ר כח, ב) הראשי דברים לנשים הי' מוגבל מצד הנשים מה שהן יכולות לשמוע, וניתן להם מעיקרא רק הדברים שהן שייכות להן, משא"כ לדעת המכילתא (יתרו, בחודש פרשה ב ד"ה כה תאמר) לא הי' שום הגבלה מצד הנשים עצמם בנתינתן וקבלת התורה כי ניתנה להם הכל אפילו מ"ע שהזמ"ג, אלא דלפועל אינן מחוייבות כו'.

וממשיך שם בסעי' ד' וז"ל: ויש לומר שיש בזה נפק"מ לענין מצות עשה שהזמ"ג שנשים פטורות מהן (וכן ת"ת שנשים פטורות ממצות ת"ת): לפי המדרש –

(5) ראה בס' תורת מנחם תשי"א ח"א ע' 149 ושם בהערה 62 נסמן.

(6) אלא שיש להקשות על טעם זה, דאפילו אלו דסב"ל שיש דיחוי במצוות, ולכן אם קטן הגדיל מיד אחר מיתת אביו, אמרינן כיון שנדחה מדין אבילות בתחילה כבר אין עליו דין אבילות כלל, ועד"ז באונן במוצ"ש שהי' פטור מהבדלה אמרינן דנדחה גם אח"כ, הנה זהו רק באופן שעיקר החיוב הי' בתחילה, ונדחה אז, לכן נדחה לעולם, וכגון באבילות דעיקר המחייב האבילות הוא המיתה ואז הי' קטן, אבל אם אין כאן עיקר וכו' אלא הוא מצוה הנמשך על משך זמן לכו"ע לא אמרינן דיחוי, וכגון קטן שנתגדל באמצע החג או גר שנתגייר וכו' בדודאי מחוייבות אח"כ, וא"כ גם הכא נימא כן לענין נשים ולא שייך דיחוי. (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ז' עמ' ער - רעא).

(7) הובא בלקו"ש שם חל"א ע' 98.

מלכתחילה לא ניתנו להן ענינים אלה, היינו שאינן מצוות עליהן כלל כי לא ניתן להן אלא "מה שהם יכולות לשמוע"; משא"כ להמכילתא כיון שניתן להם "ראשי דברים" דהיינו כללי כל התורה כולה, הרי שייכות הנה לכל התורה כולה והפטור הוא רק בענין קיומן במעשה, אבל נתינת התורה ומצוותי, הרי כל התורה ומצוותי (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים, וזה שאינן חייבות בעשייתן, אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה עכ"ל. וראה הערה 23 שם אודות ת"ת בנשים.

ולפי"ז צ"ל דמה שנתבאר לעיל די"ל דלעת"ל תהיינה מחוייבות בת"ת ה"ז מתאים רק לפי דעת המכילתא דמעיקרא בעת מ"ת ניתנו להן הכל גם מצוות ת"ת, והפטור הוא רק בקיומן בפועל, (וכן נקטינן אנו להלכה שהרי נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג) אבל אי נמא כדעת המדרש דמלכתחילה בזמן מ"ת לא ניתנו להן דברים אלו, וניתנו להן רק "מה שהן יכולות לשמוע" לא שייך לומר שלעת"ל ישתנה הדין ויתחייבו בת"ת, כי ידוע ש"מתן תורה לא יהי' עוד הפעם"⁸, וא"כ לא שייך שיתחייבו בהן לעת"ל, וראה בזה גם בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' מא.



הוספת ערי מקלט לעת"ל (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א' קי"ג הביא הר' א.ב. פ. שי' את דברי הרבי בספר מאמרים מלוקט ח"א ע' קמ"ז הע' 79.

וז"ל הרבי שם: "ארץ ישראל השלימה – כולל הקני הקניזי והקדמוני, וכנאמר בברית בין הבתרים לזרעך נתתי (כבר נתתי. ירושלמי חלה פ"ב, ה"א) את הארץ הזאת גו'. רמב"ם הל' רוצח פ"ח ה"ד (והמקור בספרי יט, ח, ואולי לא הי' זה בגירסת הספרי דהכס"מ. או שיפרש שאינו מוכרח שגם ערי המקלט יהיו בהקני קו"ק. וראה רש"י והרמב"ן עה"פ שם)".

(8) מובא בספרי חסידות בכ"מ: ראה מאמר ד"ה מצה זו תר"ם עמ' לט (תורת שמואל – ספר המאמרים תר"ם ח"א עמ' קעט), סה"מ תרמ"ז עמ' פו, סה"מ יו"ט של ר"ה תרס"ו עמ' כג ועמ' תקמו [בהוצאה החדשה עמ' לב ועמ' תשיט], ועוד.

והנה ז"ל הרמב"ם (בהל' רוצח שם): "בימי מלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנ' (שופטים י"ט ח'-ט') ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה. והיכן מוסיפים אותן בערי הקניז והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו. ועליהן נאמר בתורה (שם) ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבתיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבתיך ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה".

ובכס"מ שם מעתיק את דברי הרמב"ם "בימי מלך המשיח מוסיפין שלש אחרות וכו'" ומציין לירושלמי וכן גם לדברי הספרי שמצוין בדברי הרבי. ועפ"ז הק' הנ"ל, מדוע מק' הרבי על הכס"מ מדוע אינו מציין לספרי, כשהכס"מ כותב בפירושו שמקור דברי הרמב"ם הוא מהספרי.

וכתב לבאר, שציון הכס"מ לירושלמי וספרי הוא ע"ז שהרמב"ם כותב שבימוה"מ מוסיפים שלש ערים אחרות, והציון של הרבי לספרי הוא ע"ז שהרמב"ם כותב "והיכן מוסיפין אותן אותן בערי קניזי וקדמוני", שעל דברי הרמב"ם האלו – אודות קניזי וקדמוני – הכס"מ מעתיק את דברי הרמב"ם ואינו מוסיף עליהם כלום, שמוכח מזה שלא מצא מקור לדברי הרמב"ם האלו, לכן כותב הרבי ע"ז, שהמקור לדברי הרמב"ם האלו הוא בדברי הספרי – לפי גרסת הגר"א, אשר לפי גרסת הגר"א כתוב בספרי "אשר דבר לתת לאבתיך: זהו קניזי וקדמוני", וכדי ליישב דברי הכס"מ (שלא ציין לדברי הספרי האלו) כותב הרבי שאולי לא הי' זה בגירסת הכס"מ כו'.

והנה מה שכתב לבאר שדברי הרבי הם על הכס"מ בקטע השני, דבריו מתקבלים מאוד. ברם מ"ש שכוונת הרבי היא לדברי הספרי לפי גרסת הגר"א קשה לקבל הדברים, כי לכאורה מושלל לומר שהרבי נוקט בפשטות כגרסת הגר"א, ודוקא על הגירסא הנפוצה כותב שאולי זו הייתה גרסת הכס"מ.

לכן נראה להציע, שהציון צריך להיות לא לדברי הספרי בפ' שופטים (י"ט ח') אלא לדברי הספרי בפ' ראה (י"ב כ'), עה"פ "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך", שכותב הספרי, וז"ל: "ומה דבר לך – (בראשית טו) את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמוני". (ועי' לקו"ש חכ"ח ע' 213 הע' 50).

ברם הציון בסוף דברי הרבי ל"רש"י והרמב"ן עה"פ שם, הוא אמנם (כמ"ש הנ"ל) לרש"י ורמב"ן עה"פ בפ' שופטים שם, וכוונת הדברים היא, כמ"ש הנ"ל לבאר, שציון זה הוא בהמשך למ"ש הרבי בתירוצו הב' שהכס"מ סובר "שאינו מוכרח שגם ערי

המקלט יהיו בהקני קו"ק" שע"ז מציין הרבי לרש"י ורמב"ן עה"פ בשופטים שכתבו ג"כ שכוונת הכתוב היא על קקו"ק אבל הם לא כתבו שג' ערי המקלט צריכות להיות דוקא בתוך קקו"ק.

ב. עוד כתב הנ"ל לבאר, שמצד הבטחת התורה, כבישת קקו"ק יכלה הי' להיות גם לפני ימוה"מ, ושאינ סתירה לזה מדברי הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ב) שמביא הוכחה על ביאת המשיח מהוספת ערי המקלט בארצות קקו"ק, כי הרמב"ם מדבר על זמנינו כשהמציאות בפועל הוא שמעולם לא הייתה כבישת ארצות אלו.

ויש להעיר, שעצם האפשרות של כבישת קקו"ק לפני ביאת המשיח מפורש כבר בלקו"ש חל"ח ע' 107 הע' 44.

ועי' גיליון א'ק"ד שנתקשו לתווך את הכתוב בלקו"ש שם עם דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' מלכים. ונראה פשוט שהביאור בזה הוא כדברי הר' הנ"ל שהרמב"ם מדבר על זמנינו, ועי' לקו"ש חכ"ז ע' 204 הע' 96.



תורת רבינו

הערה קצרה בענין עשרה בטבת

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"לקוטי שיחות" חלק ט"ו לפר' ויגש, בסוף שיחת קודש המופלאה לעשרה בטבת, בדברי האבודרהם הידועים שהובאו ביתה יוסף סי' תק"נ, כתב: "וזהו התוכן הפנימי בענין ש"אפילו היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר" – כי בפנימיותו הוא גבוה משבת, כמו העילוי דעיני יום הכיפורים [שהוא מעין עולם הבא שאין בו אכילה ושתיה כו' (המשך תרס"ו סוף עמוד ק"ה) על האכילה ושתיה דשבת", עיין שם.

ודברי קודש אלו הם קילורין לעינים, גם בקשר לדברי האבודרהם עצמם לגבי צום עשרה בטבת, ויותר מזה לענין יום הכיפורים שחל להיות בשבת:

ב

הנה ב"מנחת חינוך" מצוה ש"ע חידש "דארבע צומות הללו מדברי קבלה אין נקבע להם יום מיוחד, עשרה בטבת או תשעה באב וכדומה, רק מדברי קבלה הוא על אלו החדשים דבטבת ותמוז ואב ותשרי מחוייבים להתענות בהם יום אחד, אבל לא נתייחד יום מיוחד רק איזה יום שירצה יוכל להתענות רק באלו החדשים, וראיה לדבר דבפסוק (זכריה ח, יט) אינו מבואר איזה יום כלל, רק צום הרביעי וצום החמישי וצום העשירי, דהיינו החדשים, אבל לא באיזה יום" עי"ש הראיות לזה.

ואף שאחת הראיות שלו היא ממה שנחלקו בגמרא אם הצום בה' טבת או בעשרה בטבת עי"ש, מ"מ אנו נוכל לומר שדוקא עשרה בטבת חלוק ואינו בזה כשאר הצומות, שכן ביחזקאל (כד, א-ב) נאמר מפורש: "ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחודש העשירי בעשור לחודש לאמור: כתב לך את שם היום את עצם היום הזה". הנה הכוונה היתה לעשרה בטבת דוקא, ולכאורה פשוט שלזה נתכוין האבודרהם ו"ל לומר שעשרה בטבת אינו כשאר הצומות שבאמת עיקרם החדשים ולא היום שבחודש.

ג

והנה ידועה תשובת רבינו ה"צמח צדק" (או"ח סי' ל"ו) לגבי השאלה שנשאלה בשו"ת הרשב"א שלריש לקים שחצי שיעור מותר מן התורה, ביום הכיפורים שחל בשבת, יהא מותר לו לקיים עונג שבת ששיעורו בכזית, שאינו אלא חצי שיעור לענין עינוי יום הכיפורים שהוא בככותבת, וכתב רבינו ז"ל שמכיון שהתורה אמרה תענו את נפשותיכם ולא חילקה בין שבת לחול, ועינוי של יום הכיפורים סותר לגמרי את ענין עונג שבת באכילה ושתייה, הוא כמי שציותה תורה במפורש שגם ביום כיפורים שחל בשבת, חייב להתענות ולא לקיים עונג שבת אפילו בחצי שיעור עי"ש.

וב"קול מבשר" להגאון ר' משולם ראטה ז"ל ח"א סי' ט"ו כתב: "ואחרי אלף מחילות מכקת"ה של הגה"ק בעל ה"צמח צדק" זצ"ל, מה ששנה ושילש כמה פעמים דבא הציווי בפירוש בתורה להתענות ביום הכיפורים אף כשחל בשבת, אני בעניי נעלם ממני המקור הלזה, ואולי כוונתו לדברי רבינו דוד אבודרהם שכתב בספרו בהלכות תענית, שעשרה בטבת הוא משונה משאר תעניות שאם היה חל בשבת לא היו יכולין לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו בעצם היום הזה כמו ביום הכיפורים, והבית יוסף או"ח סי' תק"נ הביאו וכתב עליו "ולא ידעתי מנין לו זה", ובאמת בגמ' יומא דף פ"א מפיק בעצם היום הזה דגבי יום הכיפורים לדרשה אחרת" עי"ש,

וב"תפארת ציון" להגרמ"ד ריבקין ז"ל סי' כ"ח הביא את דברי ה"קול מבשר" (ובסוגריים כתב: "והאריך .. עוד קצת בזה לדמות לדברי הב"י הידועים לענין עשרה בטבת אם היה חל בשבת, אשר הרבה יש להעיר גם בזה אבל אכ"מ) וכתב: "הנה אני בעניי לא ידעתי מה לו למקורים מיוחדים, וכי לא די המקור מהכתוב עצמו אשר התורה סתמה וכתבה כמה פעמים "בעשור לחודש תענו את נפשותיכם", אשר אם חל בשבת הרי גם כן עשור לחודש הוא? וכלשון רבינו ה"צ: "שלא חלקה התורה בין אם חל בשבת או לא" ומובן הוא דבזה בא הציווי מפורש בתורה להתענות ביום הכיפורים אף כשחל בשבת".

ד

ובודאי פשטני מדי להשיג בזה על ה"קול מבשר", ועיין בלבוש סי' תקפ"ח ס"ה לענין שופר בר"ה שחל בשבת: "אבל לי נראה שאין כאן קושיא כלל, דשאני מילה שבפירוש ריבתה תורה ביום השמיני אפילו בשבת כו' מה שאין כן בשופר ואתרוג

וכיו"ב שלא ריבתה תורה בפירוש ביום השבת, אלא כתבה סתמא, ושבת אינה אלא ממילא משמע" עי"ש.

אבל לפי מה שנ"ת למעלה, הרי זה גופא בא ה"כתב לך את שם היום את עצם היום הזה", לומר שתענית עשרה בטבת אינו תלוי בחודש אלא בעצם היום הזה, ויותר מסתבר ה"ואולי" של הגאון ר' משולם ראטה ז"ל למד מכאן, שכיון שלומדים עשרה בטבת מיום הכיפורים, הרי גם יום הכיפורים עצמו עינוי דוחה שבת, ועדיין צ"ע.

ה

ברם, לפי שיחת הקודש הנ"ל, הרי הדברים עולים כמין חומר, שכיון שעינוי יום הכיפורים הוא גבוה באין ערוך מענין העונג דאכו"ש בשבת, הרי כשהתורה ציתה על עינוי ביום הכיפורים, הרי ממילא הוא שלא שייך שענין עונג שבת (אפילו חצי שיעור) יהיה בבת אחת עם ענין העינוי של יום הכיפורים, שבאין ערוך הוא.



מסירת נפש דיוסף

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. בלקו"ש חלק לה שיחה לפ' וישב – חנוכה מבאר הרבי, שיוסף בהולכו לדותן העמיד עצמו במקום סכנה, אחרי שנאמר לו שהאחים הלכו דותינה "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם", וטעמו היה כי יוסף ראה בהנהגת אחיו שחסר בהם כיבוד אב, וסיבת שנאת אחיו אליו הרי באה מסיבת אהבת יעקב אביהם אליו. וראה בכך כ"פגיעה בכבוד אביו, ולכן סבר יוסף שחל על זה הדין דכאשר הדור פרוץ בכך רשאי למסור נפשו על זה, שיראו שהוא מוכן למסור נפשו בלי כל חשבון וכו", כמבואר בשיחה בארוכה, עיי"ש.

ולהעיר שעד"ז כותב בספר תבת גמא (לבעל הפמ"ג, בריש פרשת וישב), וז"ל: "קשה איך הלך יוסף וידע ששונאים אותו וסכנת נפשות ועבר על מ"ע ול"ת כמ"ש הר"מ ז"ל בהל' רוצח ושמירת נפש פי"א, יעקב לא ידע, ומ"ע דכיבוד לא דחי אף לדרבנן כבס"י ר"מ ביו"ד. ועסי' קנ"ז שם בשאר מצות אי אדם גדול הוא, וכ"ש כשבא קידוש השם על ידו רשאי למסור עצמו, ובדורו היו מזלזלים קצתם בכיבוד אב, מסר

נפשו, ומש"ה יוסף שטנו של עשיו כי כוחו במצות כיבוד, יוסף מסר עצמו במסירות נפש במצות כיבוד". עי"ש.

והוא המהלך של הרבי בשיחה שמסר נפשו לא בשביל קיום מצות אביו אלא לתקן פרצת הדור. אבל הפמ"ג כותב שהיה זה מצד חסרון בהנהגת הדור ולא מציין מקור לזה, לאידך הרבי לומד שהיה חסרון מיוחד בהנהגת אחי יוסף ומוכיח שכן מפורש בפסוקים כפי המבואר בשיחה שם ס"ד, ומסר נפשו כדי שיראו וילמדו.

ב. שם בהערה 21 מובאים דברי השל"ה "יוסף שמע לאביו וקיים ציווי אביו אע"פ שסכנה גדולה היה לו, ואע"ג שאמרו רז"ל אם אביך אומר לך לחלל שבת לא תשמע אליו כי אתה ואביך חייבים בכבודי, זהו בדבר השייך לבין אדם לבין המקום, אבל הנוגע לעצמו מחיל אנפשי' לעשות רצון אביו".

וצ"ב מה הפירוש "אבל הנוגע לעצמו מחיל אנפשיה לעשות רצון אביו", ממ"נ אם ציווי השם הוא שאסור להסתכן, אם כן מאי שנא מאיסור חילול שבת הרי בשתייהם חל הציווי "אתה ואביך חייבים בכבודי"? וצ"ב.

ג. בתחילת השיחה המהלך הוא שהרמב"ן ורש"י חולקים אם אכן יוסף ידע שהולך למקום סכנה, הרמב"ן סובר שלא ידע ואזיל בשיטת הרמב"ם שאם ידע הרי היה אסור לו ללכת להסתכן ולמסור נפשו ע"ז, משא"כ לרש"י אכן ידע יוסף שהולך למקום סכנה ואזיל בשיטת התוס' דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו ולכן הותר לו ללכת, עי"ש.

אבל בהמשך השיחה (ס"ד) מבאר שהנהגת יוסף מיוסדת על ההלכה ש"אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ רשאי לקדש את השם וכו'" שהוא שיטת ראשונים וביאור הכסף משנה בדעת הרמב"ם.

לפי"ז יוצא שהנהגת יוסף הוא לכל הדעות גם לשיטת הרמב"ם, אם כן צריך ביאור איך תוסבר דעת הרמב"ן שסובר שיוסף לא ידע שהולך למקום סכנה, שאם היה יודע היה אסור לו ללכת? הרי כנ"ל אם זה מצד פרצת הדור גם הרמב"ם מודה שמותר, וצ"ב.

ואולי יש מפרשים אחרים הסוברים שגם לפרצת הדור עדיין אסור, ואולי מפרשים הלומדים כן גם בדעת הרמב"ם (ולא ככסף משנה), ואין הז"ג לחפש⁹.



בגדר נרות הנוספים בנ"ח

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"כ חנוכה מתבאר בארוכה הנפק"מ בין ב' הטעמים בפלוגתת ב"ש וב"ה, ובתוך הדברים בסעיף ג' מבאר שאפ"ל שהנרות הנוספים במהדרין מן המהדרין הוא הידור בקיום המצוה דהגברא, אבל הנרות עצמם הם "בגדר של רשות". ובהערה 13 מצויין דכ"ה לשון הרמ"א בדרכי משה סי' תרעד.

וז"ל הדרכי משה שם "ואע"פ שמותר להדליק מנר לנר מ"מ נהגו להחמיר ואין לשנות המנהג והטעם שעיקר המצוה היא נר א' איש וביתו והאחרים הם רק רשות להידור מצוה".

והנה לכ' הכוונה במ"ש דהנרות הנוספים הם בגדר של רשות, הוא כפשוטו דהם לגמרי נרות של רשות וחול, אמנם צ"ע לומר כן דהנה בדרכי משה שם ממשיך "אם כבה א' מן הנרות אין להדליקו מן האחרים דאין בהדלקה זו מצוה דקיי"ל כבתה אין זקוק לה", ואם נאמר שהנרות הנוספים הם רשות וחול, מדוע אין להדליק מהם אפי' כשאין בהדלקה זו מצוה, הרי נרות אלו הם רשות וחול?

ועוד ראי' מהדין דאסור להשתמש לאורה, דדין זה הוא לא רק אנר איש וביתו, אלא גם על נרות הנוספים, וכמ"ש בבאר היטב תרע"ג סק"ב (ומוכרח לומר כן, דבלא"ה איך אפשר להדליק בכל הפתילות ושמינים בשבת, הרי שמא יטה בנרות הנוספים), והרי דין זה הוא מצד ביזוי מצוה, או משום שיהא ניכר שהוא נר של מצוה.

וגם מסברא, אם נאמר דמצות נ"ח היא להדליק נר א', מה מקום יש להדר במצוה ולהדליק עוד נרות נוספים של רשות? בשלמא להדר ולהדליק בשמן ופתילה שידלוק

(9) הערת המערכת: ראה בכ"ז גליון תקכ"ד.

בהידור ויופי וכמבואר בגמ' להלן כג, א, אבל להוסיף עוד נרות מצד מעלין בקודש אם המצוה היא להדליק נר א' מהו ההידור בזה?

לשון השיחה היא שהנרות הנוספים הם "בגדר של רשות", ואין הכוונה בזה שהם ממש נרות של רשות וחול, אלא לגבי נר הא' עיקר המצוה, הם בגדר של רשות. וכן מובן מהל' בהע' 16 "מעין רשות".

אבל מאידך, מצד תוכן הענין המבואר בהשיחה נמצא לכ' שהנרות הנוספים הם רשות ממש, שהרי מצות נ"ח הוא להדליק נר א' ותו לא, והנרות הנוספים הם רק משום מעלין בקודש, וא"כ נמצא שנרות אלו הם רשות.

וי"ל בזה, דהנה בדברי הברייטא דמצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין כו' והמהדרין מן המהדרין כו' יש לעיין, מדוע דוקא במצות נ"ח משמיענו התנא באיזה אופן הוא ההידור מצוה? והרי בשאר מצוות איתא בברייטא שבת קלג, ב, דזה א-לי ואנוהו התנא לפניו במצוות עשה לפניו סוכה נאה לולב נאה שופר נאה ציצית וכו', ואינו מפרש בכל הני אופן ההידור.

והפרטים באופן ההידור שמפרש בהמשך הברייטא לגבי ס"ת "וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה וכו'", ע"פ המבואר באחרונים שם י"ל דאינו לפרש אופן ההידור (שהרי לא פי' בשאר המצוות), אלא משום שבפרטים אלו יש חידוש שגם הם בכלל הידור, עיי"ש בדבריהם (ועד"ז לגבי הא דלולב צריך אגד (ברייטא בסוכה לא, א)). ואפי' א"נ דבפרטים אלו בא לפרש אופן ההידור במצוות, ומפרשו במצות ס"ת ומזה נלמד עד"ז בשאר המצוות, א"כ ה"ה במצות נ"ח ההידור הוא להדליק בפתיחות ושמנים שדולקין יפה וכיו"ב, ואי"צ לפרש עוד אופן ההידור.

אלא שי"ל דהא גופא אשמועינן דמלבד ההידור דהנר בהפתיחות ושמנים, גם להוסיף עוד נר הוא בכלל הידור במצות נ"ח. אבל זה צ"ע כנ"ל, דאם מצות נ"ח הוא נר א' איזה הידור בהמצוה הוא להוסיף עוד נר שאינו מקיים בזה המצוה.

וי"ל דזהו טעמו של רש"י שפי' ל' מהדרין כאן באו"א "והמהדרין אחר המצות", ולא מל' הידור מצוה, וכמ"ש בר"ח פי' המהדרין מהדרי מצוות כדאמרינן ב"ק ט, ב להדור מצוה עד שליש במצוה. דע"פ כהנ"ל לכ' מובן דההידור במצות נ"ח הוא שיהי' נר יפה, והכא איירי במהדרין אחר המצוות. וגם זה שהוצרך הר"ח לפרש פי' מהדרין י"ל כנ"ל משום דבפשטות אין זה בכלל ענינא דהידור מצוה.

(ולכ' יש להוסיף עוד טעם לזה דמפרש רש"י "והמהדרין אחר המצות", דקשה לי' איזה הידור יש במצות נ"ח של בעה"ב בזה שכאו"א מבני הבית מדליק לעצמו, הרי לא ניתוסף כלום בקיום מצוותו של בעה"ב שמדליק נר א' אבל אי משום הא י"ל בב' אופנים: א. לדעת הרמב"ם בפ"ד מהל' חנוכה ה"ב הבעה"ב הוא שמדליק נר לכאו"א, וא"כ הוא מוסיף הידור בקיום המצוה. ובחתם סופר כ' דל' רש"י "והמהדרין אחר המצות עושין נר א' בכל לילה לכאו"א מבני הבית", משמע כדעת הרמב"ם.

ב. א"נ דלא ס"ל רש"י כהרמב"ם, אלא כ"א מבה"ב מדליק, אפי' אי ליכא הידור להבעה"ב, איכא הידור לכל בני הבית שאין יוצאין י"ח בהדלקת הבעה"ב ומדליקין לעצמם. אלא דלכ' לאו דוקא שזה בגדר הידור, דבשו"ת רע"א (או"ח מהד"ת סי"ג) ובפרמ"ג (רסע"ו) כ' דבה"ב מכוונים שלא לצאת בהדלקת בעה"ב (ולכ' יש להעמיס בל' רש"י הנ"ל ואכ"מ), וא"כ כשהם מדליקין מקיימים בזה עיקר המצוה. אמנם מלבד מה שמהמג"א בסתרע"ו סק"ב מוכח דלא ס"ל כרע"א (וכמו שהעיר רע"א בעצמו שם), הרי זה גופא מה שמכוונים שלא לצאת עם בעה"ב הוא הידור, במה שמטריח עצמו לקיים המצוה בעצמו, וע"ד ל' רש"י ביומא ע, א ד"ה להראות "שטרח להתנאות במצוה").

והביאור שי"ל בכהנ"ל הוא, דבעצם התקנה דהדלקת נ"ח לא נאמרה שיעורא במספר הנרות, דעצם התקנה הוא להדליק נ"ח להראות ולגלות הנס וכל' הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה ה"ג "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל כה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס". ומשמעות ל' הרמב"ם הוא דעיקר התקנה הוא שיהיו ימי שמחה והלל, ולכן תקנו שמדליקין נ"ח להראות ולגלות הנס שבגללם הם ימי שמחה והלל. ומצד הל' זה דהדלקת נ"ח שייכא ונאמרה בעיקר התקנה דימי שמחה והלל, ליכא שיעורא, דעצם הדלקת הנרות מראה ומגלה הנס.

ובלקו"ש חט"ו ע' 367 מבואר עוד יותר, דיסוד התקנה דהדלקת נ"ח הוא (גם) זה, דהדלקת נרות הוא מהאופנים להלל ולשבח לה', ומציין לתוס' בסנהדרין לב, ב, ולל' התרגום (ירמי' כה, י) "דמשבחין בניהור בוצין". ולכן הוי הדלקת נ"ח לא רק זכר לנס דפך השמן, וכדמשמע לכ' מל' הרמב"ם הנ"ל "ומדליקין הנרות" דלכ' כוונתו דהוי זכר לנס הנרות שהוזכר בהל' שלפנ"ז, אלא זכר לכל הנסים דחנוכה, גם נצחון המלחמה

(ועיי"ש בהערה 4 עוד הוכחות לזה), דעפ"ז מובן יותר הנ"ל, דליכא שיעורא במספר הנרות אלא עצם הדלקת נ"ח הוא עצמו ההילול והשבח.

ושב נאמרה בזה הל' נוספת, והוא שקבעו כמה אופנים במספר הנרות שמדליקין, מצד הטעמים הנוספים שנאמרו בזה, ומתקיים בזה מצות הדלקת נ"ח דוקא בא' מאופני שיעורים אלו, דלולי זה כיון שעצם התקנה הוא להדליק נרות דהווי ימי הלל, כל מה שידליק שייכא ומוסיף בההילול, דכמו דליכא שיעורא למטה כך ליכא שיעורא למעל', (וגם אחר שקבעו שיעורא לנרות של מצוה, מ"מ שייכא הדלקת נרות וגם שלא בזמן ומקום מצות הדלקת נ"ח להא דהווי ימי שמחה והלל), אבל אחר שקבעו שיעור מספר הנרות, הרי איכא שיעור למטה, נר א' ואיכא שיעור למע' מהדרין מן המהדרין, והמדליק יותר מזה לא הווי נרות של מצוה.

וזהו דחילקם הרמב"ם לב' הלכות בב' פרקים, דבפ"ג איירי בעיקר תקנת נ"ח שתקנו להדליק בכל לילה על פתח ביתו, מצד מה דהווי ימי הלל, ומוסיף בעיקר התקנה (בה"ד) מיהו החייב בזה והברכות שמברכין עלי', ואינו מפרט עוד במצות הדלקת נ"ח, ושאר ההלכות בפרק זה הוא פרטי דיני הלל השייכים לפרק זה, "ימי הלל", ובפרק שלאח"ז חוזר למצות הדלקת נ"ח "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה וכו'", והמהדר את המצוה וכו'", והם שיעורים בקיום המצוה שקבעו מאי הוי בכלל נרות של מצוה. ועי' עוד לקמן בביאור יותר ב' ההלכות דהדלקת נ"ח שבדברי הרמב"ם.

ועפ"ז פשוט מה דאיכא הידור בזה שמוסיף עוד נרות, דא"נ דעצם התקנה היתה נר א', ושוב לא שייך הידור אלא באופן הדלקת נר זו, אבל מכיון שבעצם התקנה שענינה רק הדלקת נרות לא נאמרה שיעורא במספר הנרות, הרי הנרות הנוספים עד השיעור שקבעו חכמים הוי בכלל נרות של מצוה והוי הידור מצוה.

ועפ"ז מובן דהברייתא (בשבת קלא) לענין הידור מצוות בכלל, ושהשיעור בההידור הוא עד שליש, איירי בכל המצוות דאיכא שיעורא בעצם המצוה, ובזה איכא הידור מצוה עד שליש, אבל במצות נ"ח לא אתי לאשמועינן אופן הידור המצוה, אלא כנ"ל דכיון דליכא שיעורא בעיקר המצוה אתי לאשמועינן עד היכן הוי הנרות שמדליק עדיין בכלל נרות של מצוה, דלכל היותר מהדרין מן המהדרין הוי הנרות בכלל נרות של מצוה. וי"ל דזהו מה שמפרש רש"י "והמהדרין אחר המצות", דמפרש בזה דברי הברייתא, שלא אופן ושיעור הידור מצוה אתי לאשמועינן, אלא שג"ז בכלל מצוה שיכול להדר אחריו.

אלא שאחר שקבעו שיעור למע' שג"ז בכלל המצוה, הרי פשוט דהוי זה הידור מצוה מה שמוסיף נרות, ואין צ"ל שרש"י שולל הפי' דהר"ח דמהדרין הוא מל' הידור מצוה, אלא דהשיעור דעד שליש ל"ש כאן, דזהו רק במצוות דאית להו שיעור מצד עצמה, דמוסיף בזה בההידור על עצם המצוה עד שליש, אבל במצות נ"ח דליכא שיעורא בעצם תקנתה וענינה, ליכא שיעורא דעד שליש ומובן עפ"ז שאי"צ לחדש דההידור דנ"ח שהוא יותר משליש ל"ש לדין ההידור בכל המצוות ד"זה קלי ואנוהו" והוי דין בפ"ע, דמפורש בר"ח דלא כן, ואין מקור בראשונים לחדש כן.

ועפכ"ז מובן בנוגע למ"ש בהשיחה דזה פשיטא דכל נרות חנוכה כולל נרות הנוספים הם בכלל נרות של מצוה, וכנ"ל דזה גופא קמ"ל הבריייתא דעד השיעור דמהדרין מן המהדרין הוי בכלל נרות של מצוה. אלא שלאידך עצם הקיום להלל הנס בהנרות הוא בנר א' ואין בנרות הנוספים קיום נוסף, וזהו דמבאר בהשיחה דלהטעם דקבעו חכמים השיעור דג"ז בכלל נר מצוה הוא מצד מעלין בקודש, נמצא דהו נרות הנוספים מעין רשות דאין בנרות אלו שום קיום נוסף בהמצוה, אלא כללוהו בהשיעור דהמצוה מצד כללות הדין דמעלין בקודש. משא"כ להטעם דימים היוצאין הרי איכא קיום נוסף בעצם המצוה, דמלבד ההילול בנר הא', מוסיף להלל על הגדלת הנס, והו נר של מצוה מצד עצם ענינם.

וזהו ביאור החילוק בין ל' הרמ"א בד"מ דהוי רשות, ובהגהותיו על שו"ע דאינו מצוה כ"כ, דא"נ דאין לנרות הנוספים תוכן מצ"ע הוי "בגדר של רשות" ולכן מחמירים לא להדליק מנר לנר, אבל גם לפ"ז פשיטא דהו נרות של מצוה, וא"נ דאיכא לנרות הנוספים תוכן וקיום נוסף, הוי "בגדר של מצוה", אבל לא מצוה כ"כ כיון שעיקר ההילול על הנס כבר נתקיים בנר הא' ונרות הנוספים הוא רק הוספת קיום להגדלת הנס.

והנה בהערה 16 בהשיחה מוסיף עוד אופן דגם נרות הנוספים "נעשים כעיקר המצוה". ויש להעיר דכאופן זה מבואר מתוך דברי השפת אמת בהסוגיא, שכ' דמהדרין "כך הוא המצוה" דכ"א מברך לעצמו, ובמהדרין מן המהדרין נמי כך הוא המצוה שמוסיף והולך, ומק' ע"ז דא"כ "אמאי ממעט זמן בכל הלילות הא ניתוסף מצוה בכל לילה". ועוד מק' על הדין שכ' המג"א סי' תרע"א סק"א ביש לו שמן לב' נרות ולחבירו אין לו כלום, שיתן לחבירו ולא יהי' לו הידור מצוה והרי גם ההידור חשוב מצוה גמורה? ומת' "דודאי הוי מצוה גמורה ההידור, דכך הי' התקנה שהמהדרין יעשו המצוה באופן זה.. [אלא] דאין ב' הנרות והג' חשובין ב' וג' מצות, וזה המהדר אינו

עושה ג"כ אלא מצוה א' כמו המדליק נר א' רק המצוה שלו הוא באופן זה", שעפ"ז מובן מה דממעט זמן וצריך לבטל ההידור בשביל חבירו עיי"ש.

וא"נ דהגם דהוו נרות הנוספים מצוה מ"מ אינם כעיקר מצוה, ובפרט לפמ"ש דהוא שעיקר ההילול על הנס הוא בהדלקת נרות אלא דאיכא קיום נוספת במצוה זו שמוסיף בההילול על הנס, מעיקרא קו' ליתא שיברך שהחיינו ע"ז בפ"ע, שה"ז טפל לעיקר המצוה וגם קו' הב' לא קשה מידי כמובן, ומובן מזה דהשפ"א מבאר הענין אם נאמר דגם נרות הנוספים נעשים כעיקר המצוה, ובלשונו "מצוה גמורה".

עוד יש להעיר דבהערה 16 שם מסתפק להצד דשם מצוה על נרות הנוספים אבל אינם כעיקר המצוה, אי מברכין עליהם בפ"ע. ולכ' י"ל בזה דתליא אי כבר בירך על עיקר המצוה, דבאופן שכבר בירך ולא הי' לו נרות הנוספים ושוב הביאו לו נרות נוספים, (ודנו בזה הפוסקים ע"פ דברי המג"א בס' תרנ"א ס"ק כ"ה, לגבי שכח להדליק נרות הנוספים עי' מחצה"ש ר"ס תרע"ו ובאלי' רבה שם ס"ק ז' שנחלקו בזה), הרי אם נאמר דהנרות הנוספים אינם כעיקר המצוה איך יברך עליהם אחר שכבר בירך על עיקר מצוותם?

אבל בנדון שהדליק נר א' ושכח לברך, ושוב מדליק נרות הנוספים שדן בזה רע"א בתשובה (מהד"ת או"ח סי"ג), מסתבר דמברך ע"ז כיון דעדיין לא בירך כלל.

משא"כ א"נ דגם נרות הנוספים הם כעיקר המצוה, הרי גם בבירך על עיקר המצוה, מברך על נרות הנוספים אי בשעה שהדליק עיקר המצוה לא היתה כוונתו להדליק אחרים.

שוב נמלכתי דמקום להסתפק גם בכבר בירך על עיקר המצוה ולא כיוון לנרות נוספים להצד דאינם כעיקר המצוה, די"ל דכיון דעיקר שם המצוה הוא ההילול על הנס והנרות הנוספים מוסיפין הילול א"כ מצד עצם שם קיום המצוה הוו טפלים לעיקר המצוה, וא"כ גם אי לא כיוון להם ה"ה נפטרים בהברכה על עיקר המצוה שכבר בירך על הקיום דהילול על הנס, אבל י"ל דאין הנרות הנוספים נטפלים בעצם לעיקר המצוה, דכיון דאיכא קיום בפ"ע בהדלקתם, חשיב זה כשם מצוה נפרדת ולא נפטרים בהברכה על עיקר המצוה אי לא כיוון להם.

והנה המג"א בס' תרנ"א שם הביא משו"ת הרמב"ם דס"ל דאם בירך והדליק ואח"כ נזדמנו לו נרות מברך בכל פעם. ולהנ"ל מובן דס"ל הרמב"ם דבנרות הנוספים איכא עוד קיום בהדלקתם ואולי ס"ל דנעשים כעיקר המצוה כנ"ל.

ועי' באנצ"ת המצויין בהערה 17 בהשיחה בהערה 469 שהביאו דישנם ב' גירסאות בתשובות הרמב"ם אי איירי בנרות הנוספים שמדליק בעוד בתים שחייב להדליק בהם, או בנרות הנוספים משום מהדרין מן המהדרין.

ולכ' בשלמא לגבי הנרות הנוספים דמהדרין מן המהדרין שיש בהם קיום בפ"ע וכנ"ל בארוכה, מובן מה שמברך עליהם בפ"ע אבל במדליק בבתים אחרים כשכבר הדליק, על איזה קיום נוסף מברך? ועכצ"ל דכל בית הוי מחייב בפ"ע, דהוי זה חובת בית להדליק בבית זו, כמבואר בארוכה במק"א דאיכא חובת בית בהדלקת נ"ח, ואכמ"ל.

ועפ"ז יובן יותר משנת"ל שכ' הרמב"ם השיעורים בהדלקת הנרות בפרק בפ"ע מעיקר המצוה, והוא דעיקר המצוה הוא מפאת כללות התקנה דימי חנוכה הם ימי הלל. והשיעורים בהדלקת הנרות יש בהם מחייב וקיום נוסף, אי משום חובת הבית אי משום הקיום הנוסף בההילול הנוסף בנרות הנוספים. וגם בהנרות דמהדרין שכ"א מבני הבית מדליק איכא קיום נוסף שגם אחר שכבר יש נר בהבית המראה ומגלה הנס והילול לכל בני הבית, כ"א מבה"ב מדליק ומהלל בפ"ע.



חיוב וקיום מצות פרי' ורבי' ב'בנין דלא מעלו'*

הרב חיים רפופורט

ורב ומו"צ – לונדון, אנגלי'

שיטת רבינו זי"ע ושיטת הגרמ"פ זצ"ל בענין חיוב פרי' ורבי' בכה"ג שהבנים לא יקיימו תומ"צ

(א) איתא במס' ברכות (י, א): אמר רב המנונא, הקב"ה הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעי', לך ובקר את החולה, שנאמר (מלכים-ב כ, א), בימים ההם חלה חזקיהו למות, ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו, כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחי' וגו'. מאי כי מת אתה ולא תחי', מת אתה בעוה"ז ולא תחי' לעוה"ב¹⁰. אמר לי', מאי כולי האי, אמר לי', משום דלא עסקת בפרי' ורבי'¹¹. אמר לי', משום דחזאי לי ברוה"ק דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. אמר לי', בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמי' קודשא בריך הוא לעביד. אמר לי', השתא הב לי ברתך, אפשר דגרמא זכותא ידידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו. אמר לי', כבר נגזרה עליך גזירה. אמר לי', בן אמוץ, כל ה נבואתך וצא; כך מקובלני מבית אבי אבא, אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. עכ"ל הגמרא.

ובלקוטי שיחות (חכ"ה עמ' 35. ועוד) למד רבינו מדברי הגמרא אלו, דאפילו כאשר יודעים בבירור איך שיהי' מצבם הרוחני של בניו אסור להמנע מלקיים ציווי ה' לפרות ולרבות; ועאכו"כ כשאין הדבר ברור ואינו אלא בגדר ספק שחושש לזה מחמת חשבונו והשערות, ע"ש בארוכה.

אבל בספר דברות משה (להגרמ"פ ז"ל) על מסכת שבת (סי' מב ענף ב) הקשה על דברי הגמרא במס' ברכות מהא דתניא במסכת בבא בתרא (ס, סע"ב): "תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע, מיום שחרב בהמ"ק, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר

(* לע"נ האשה החשובה מרת שרה טעמא בת בנימין הלוי ע"ה גערליצקי.

(10) ראה ספר החינוך סוף מצוה א: "וענשו גדול מאוד שמראה בעצמו שאינו רוצה להשלים חפץ השם ליישב עולמו".

(11) מכאן [ועד"ז מיבמות (סג, ב) "כל מי שאין עוסק בפו"ר"] צע"ק על מ"ש בחדא"ג מהרש"א (שבת לא, א) "אמר 'עסקת בפו"ר', לא אמר 'קיימת פו"ר' אלא עסקת דהיינו להשיא יתום ויתומה".

ולא לשותות יין, אלא אין גוזרין גזרה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה; ומיום שפשטה מלכות הרשעה, שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות, ומבטלת ממנו תורה ומצוות, ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן [מילה], ואמרי לה לישוע הבן [פדיון הבן], דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

מברייתא זו משמע שמעיקר הדין אין חיוב ואין ענין להוליד בנים ובנות כשהסברא נותנת שלא יהיו מקיימי תומ"צ, ואם כן הוא, קשה למה נענש חזקי' על זה שלא עסק בפרי' ורבי'. [וכבר העיר בזה הג"ר שאול קאצינעלין בהערותיו שנדפסו בסו"ס פני שלמה על מס' בבא בתרא, וכתב שהסוגיות דמס' ברכות ודמס' ב"ב חלוקות הן, וקיי"ל כסוגיא דברכות, ע"ש].

ותירץ בדברות משה, שבאמת מי שמשער ויודע ע"פ דרך הטבע שהבנים שיוליד לא יהיו שומרי תומ"צ אכן פטור מלקיים מצות פו"ר, ומה שנענש חזקי' הוא משום שידיעתו לא היתה ע"פ דרך הטבע כי אם ע"פ רוח הקודש, ואמנם חזקי' הי' סבור "שאחרי שידוע ברוה"ק שהבנים לא יהיו מעלי הוא כידיעה בסברא שיש לדחות מצות פו"ר לשיטתו, ואין בזה דין דאין הנביא רשאי לחדש דבר (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"א), ואמר לו ישעי' ידיעה זו אינה פוטרתו מהמצוה, דהקב"ה לא גילהו כדי למנעו מהמצוה, דאם רוצה הקב"ה שלא יולדו לחזקיהו הבנים דלא מעלי יש לו להקב"ה כמה דרכים לעשות שלא יולדו לו בנים, דיהי' הוא עקר או אשתו עקרה וכדומה, ולכן צריך אתה לעשות מאי דמפקדת ולא להתחשב לדינא בידיעה זו. אבל בידיעה שבסברא, כהא דמלכות הרשעה מבטלת ממנו תורה, פטור מפו"ר. ומדויק מה שאמר ישעי' הנביא 'בהדי כבשי דרחמנא למה לך', דהי' לו רק לומר דהאדם מחוייב לעסוק בפו"ר אף שודאי יולד מזה בנין דלא מעלי, אבל הוא משום דאם יש ידיעה כזה בסברא אה"נ שפטור מלעסוק בפו"ר, אך ידיעה כזו שנתגלה לך ברוה"ק, כבשי דרחמנא, אינה ידיעה הפוטרת מהמצוה".

והנה בתוס' (ב"ב שם ד"ה דין הוא) כתבו וז"ל: תימה הכתיב פרו ורבו. ושמא על אותן שכבר קיימו פרי' ורבי' קאמר¹², והיינו זרעו של אברהם כלה שלא יוליד אלא בן

12 ולענין חיוב "לערב אל תנח ידיך" (יבמות סב, ב. רמב"ם הל' אישות פט"ו הט"ז. תוסו"ע אהע"ז סי' א ס"ח), ראה דברות משה שם מ"ש בזה.

ובת. עכ"ל התוס'¹³. ומדברי התוס' משמע דגם בכה"ג שיודעים ע"פ סברא שהבנים לא יקיימו תומ"צ, וכגון במצב שמלכות הרשעה גוזרת ומבטלת ממנו תומ"צ, עדיין חייבים לקיים מצות בפו"ר, ולכאורה הרי דברי התוס' סותרים את משנתו של הדברות משה.

אבל בספר דברות משה שם כתב דס"ל להתוס' "דזה שמלכות הרשעה מבטלת בגזירותי' ממנו תומ"צ, אין זה סברא ברורה, שכדאי לדחות מצות פו"ר דהא גזירה עבידא דבטלה, ואף תקנתא דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן כו', וכל שכן שאין לדחות מ"ע דאורייתא פו"ר בשביל דמלכות הרשעה, ולכן תירצו דהוא על אותן שכבר קיימו מצות פו"ר". וסיים דלפי פירושו "ליכא ראי' מתוס' שלא נדחה פו"ר כשיודע בודאי בסברא שלא יתגדלו לתורה ומצות כגון כשנשבה בין העכו"ם וכדומה, ולכן צ"ע לדינא".

ובדעת רבינו זי"ע נראה, דאילו הי' הדין נותן דמי שיודע ע"פ טבע שיוליד בני בליעל פטור מפרי' ורבי', היינו אומרים דהוא הדין והוא הטעם למי שיודע ע"פ רוח הקודש, שהרי לענין בירור המציאות סומכים גם להלכה ולמעשה על פי מה שנתגלה מן השמים וכמו שמצינו בדברי הראשונים והאריכו בזה האחרונים¹⁴, ומה שאמר לו ישעי' לחזקי' "בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד", פירושו דאע"פ שיודע בבירור שיוליד "בנין דלא מעלי" אסור לו להמנע מן המצוה, והא דאיתא בגמרא דמיום שחרב בית המקדש "דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים", י"ל דס"ל כמ"ש התוס' דלא היו גוזרים כי אם על אלו שכבר קיימו מצות פרי' ורבי', ולא ס"ל כמ"ש הדברות משה שהתוס' לא כתבו כן רק משום דזה

13) איתא בגמרא (סוטה יב, א): "תנא, עמרם גדול הדור הי', כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, אמר לשוא אנו עמלין, עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו, אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות; פרעה לא גזר אלא בעוה"ז ואתה בעוה"ז ולעוה"ב; פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת וכו' עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן". ובספר בעי חיי (להגר"י שור – נדפס בתוך 'משנת יעקב', ירושלים תש"ן) על פי' רבינו בחיי עה"ת (בראשית ד, כג) כתב שלפי דברי התוס' "צ"ל דשאני התם שכבר קיים עמרם פרי' ורבי', שהרי היו לו אהרן ומרים, וכן אלו שגירשו היו אחר שכבר קיימו פו"ר".

14) ראה ברכי יוסף או"ח סי' לב סק"ד בארוכה. ועוד. ואכ"מ.

שמלכות הרשעה מבטלת תומ"צ "אין זה סברא ברורה" [או דס"ל שהסוגיות חלוקות הן וכמשנ"ת].

הערה על הוכחת הדברות משה מסוגיא דבבא בתרא

(ב) קיי"ל (רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ז. טושו"ע אהע"ז סי' קנד ס"י) "נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראוי' לילד. ואם לא ירצה, כופין אותו עד שיוציא", וכתבו ראשונים (הו"ד במרדכי יבמות פ"ו סי' נ ובהגהות מיימוניות הל' אישות פט"ו ה"ח) דבזה"ו אין כופין להוציא, ונימוקם עמם, דכיון שבאמת "דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים" - "הלכך לכל הפחות אין כופין להוציא"¹⁵. ומבואר מדבריהם, שאילו גזרו היו גוזרים שגם מי שלא קיים מצות פו"ר לא הי' נושא אשה ולא הי' מוליד בנים, וע"כ דס"ל שבאמת הי' כח ביד חכמים לגזור שלא לקיים מצות פו"ר בכה"ג שמשערים ע"פ דרך הטבע שלא יהיו הבנים מקיימי תומ"צ. וכלפי תמיהת התוס' הנ"ל דכתיב פרו ורבו, י"ל כמ"ש בספר תורת חיים (ב"ב שם) "דלאו קושיא היא, דיש כח ביד חכמים לעקור ד"ת בשוא"ת", ע"ש.

ואף שכתב הט"ז (או"ח סי' תקפח סק"ה; יו"ד סי' קיז סק"א) "דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מה"ת משא"כ במקום שיש היתר מפורש מן התורה", ועאכו"כ במקום מצות התורה, וכתב הרש"ש (בבא מציעא סד, ב) שכבר קדמו התוס' להט"ז במ"ש (ב"מ שם ד"ה ולא ישכור) "לפי שהתורה התיירה בהדיא לא רצו להעמיד שם חכמים דבריהם"¹⁶ [וע"פ יסודו של הט"ז כתבו כמה אחרונים (שו"ת מהרש"ם ח"ח סי' רכט. ועוד) לבאר למה מיאנו התוס' (בבבא בתרא) בתירוצו של התורת חיים, ולפי דברי הרש"ש נמצא שהתוס' לשיטתייהו אזלי], י"ל שראשונים

15 וראה מ"ש בזה בשו"ת משיבת נפש (להגרא"ל צונץ) אבהע"ז סי' סט. קובץ שיעורים (להגר"א וואסערמאן הי"ד) בבא בתרא סי' רסח.

16 לפענ"ד נראה דמלשון התוס' "לא רצו להעמיד שם חכמים דבריהם" אי אפשר להוכיח דס"ל כשיטת הט"ז "דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו. . . היתר מפורש מה"ת", ודלא כמ"ש הרש"ש. אבל ממ"ש התוס' במק"א (ב"מ ע, ב ד"ה תשיך) "כיון דאמר רחמנא לנכרי תשיך לא הי' להם לחכמים לאסור", נראה כמ"ש הט"ז עכ"פ במקום מצות התורה.

אלו חולקים על כללו של הט"ז וס"ל ע"ד מ"ש בשו"ת חוות יאיר (סי' קמב) ד"אפילו מה שהוא לדעת קצת מצוה מן התורה מצינו שאסרו חכמים משום גזירה¹⁷].

ולפי שיטה זו הנה קושיית הדברות משה מסוגיא דב"ב מעיקרא לק"מ, דהרי לא מצינו שמותר להמנע מקיום מצות פר"ו כי אם במקום שגזרו חז"ל שהתורה העניקה להם הכח לבטל דבר מה"ת בשו"ת, ודבר זה מבואר בסוגיא דבבא בתרא, משא"כ ביחיד שאינו רוצה להפרות ולרבות¹⁸, אפילו על יסוד ידיעה ברורה ע"פ טבע שבניו לא יקיימו מצות, לאו כל כמיני' להמנע מקיום מצות עשה, ודלא כמ"ש בדברות משה.

מדברי המאירי מבואר דגם כאשר ידוע מסברא שהבנים לא יקיימו תומ"צ חייב במצות פו"ר

ג) יעויין בספר בית הבחירה להמאירי (ברכות שם) שלמד מהעובדא דישעי' וחזקי' ש"מ"ע של פו"ר אין לאדם להפקיעה על שם שהוא חושד את עצמו או בת זוגו שלא להעלות זרע הגון, אם ע"פ השמועה, אם ע"פ השכל, אם ע"פ הנסיון, שאין לאדם אצל סתרי השם כלום וכמ"ש בהדי כבשי דרחמנא למה לך, ומ"מ ישתדל בזווג במה שראוי להשתדל בבת זוג עד שיראה כמתכוין בזווג להולדת בנים הגונים כמו שהזהירו בבדיקת אחי' ובבת תלמיד חכם ובדומה לזה. ומדברי המאירי נראה מבואר דגם אילו הי' חזקי' חושש משום זרעא דלא מעליא ע"פ דרך הטבע [אם ע"פ השמועה, אם ע"פ השכל, אם ע"פ הנסיון"] לא הי' לו להבטל מלפרות ולרבות וגם ע"ז הי' נענש, ודלא כמ"ש בדברות משה.

והא דאיתא בגמרא "דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו", אשר מזה משמע דאם היינו יודעים מסברא, "על פי השכל", שלא יהיו הבנים מקיימי מצוות הי' לנו להמנע מלישא אשה ומלהוליד בנים, הנה נוסף ע"ז שי"ל כמ"ש התוס' דזה אינו אלא בכה"ג שכבר קיימו

17) ראה שו"ת רע"א (מהדו"ק סי' עד) דמ"ש הט"ז "דלא הי' כח לחז"ל לאסור המפורש בקרא להתיר לא מצינו שורש ויסוד לזה, דממ"ש תוס' [ב"מ ע, ב שבהערה הקודמת] כיון דאמר רחמנא מצוה לחסרם לא הי' להם לחכמים לאסור, מזה אין ראי', די"ל במקום שעשאו הכתוב למצוה אין ראוי לחכמים לאסור". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

18) ראה גם פניני ר' אברהם אלי' (קה"ת תשע"ב) על אגדות הש"ס (עמ' עו), "דיש הפרש בין יחיד דודאי אינו רשאי מטעם הנ"ל, משא"כ הסנהדרין והבית דין יכולים לבטל מצות עשה בשב ואל תעשה כמו שופר של ר"ה שחל בשבת כו".

פו"ר, הרי בספר בית הבחירה על הגמרא שם כתב בזה"ל: "ואף קדמונינו היו אומרים משנגזרו עלינו גזרות לבטל ת"ת ומצות ואין מניחין אותנו ליכנס לשבוע הבן דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים ונמצא זרעו של א"א כלה אלא הנח להם לישראל יעשו רצון קונם, ויעשה שליש¹⁹ מה שהושלש בידו, ובהדי כיבשי דרחמנא למה לך, אלא הרי אנו מקוים ומצפים למדת רחמיו ואיהי אדידה עבדא".

ומבואר מדבריו שהסוגיות בברכות ובבבא בתרא מתאימות זו לזו, ובאמת מה שאין אנו גוזרים על עצמנו שלא לישא אשה וכו' הוא מהאי טעמא שלא הי' לו לחזקה המלך להמנע מפו"ר, והוא מטעם בהדי כבשי דרחמנא למה לך, ובאיזה אופן שנולד לנו החשש שהבנים שיולדו לא יהיו שומרי מצוה, בין אם הוא ע"פ רוח הקודש ובין אם יהי' ע"פ שכל או נסיון, אין לנו להמנע מלפרות ולרבות.

הטעם שמחוייב לפרות ולרבות גם כשיודע שיהיו 'בנין דלא מעלי'

ד) והנה בספר מצות הראי' (להגרא"י הכהן קוק ז"ל, 'ירושלים תשמ"ה) אהע"ז (סי' א ס"ז) כתב שבכה"ג שהמיר הבן לע"ז לא קיים מצות פרי' ורבי', דממנ"פ, אם נאמר שטעם מצות פו"ר הוא כדי להוליד מקיימי מצות, הרי פשוט שלא קיים המצוה ע"י שהוליד מומר, ואם נאמר שטעם המצוה הוא משום ישוב העולם, הרי "רשעים מאבדים את העולם" (אבות פ"ה מ"א), נמצא שלפי "שני הטעמים אינו יוצא". וכתב עוד שם, דנראה שזה הי' טעמו של חזקי' המלך שנמנע מלפרות ולרבות, דכיון שידע ברוה"ק שבנו יהי' רשע, לא יקיים מצות פו"ר. "וגם ע"פ תשובת ישעי' דא"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך, נראה ג"כ שלא קיים המצוה, דאם גם בבנין דלא מעלו אכן קיים המצוה, הי' לו לישעי' לומר 'עכ"פ מצוה קיימת'. ועכצ"ל שבאמת לא קיים ומה שנענש חזקי' הוא משום "דמחויב לעשות, שמא לא יהי' כמו שרואה שהוא כבשי דרחמנא", אבל "לבסוף [שהוליד בן רשע] יש לומר דלא קיים" מצות פרי' ורבי'.

אבל נ"ל טעם אחר, והוא עפמ"ש הלבוש (אהע"ז סי' א ס"ז) "ישראל שהי' לו בן ונשתמד נ"ל שקיים, דאע"ג שחטא ישראל הוא". וכן נקט בפשיטות בערוה"ש (אהע"ז שם סי' ח) בדבריו ע"ד מי שהוליד בן שאינו סריס ונשא הבן אילונית דאע"ג שלא יולידו, מ"מ האב קיים פו"ר כיון שזרעו ראויים להוליד. ובתו"ד הביא סברת המפקפקים בדבר, "דכיון דעכ"פ מהם לא יהא ישוב העולם לא יצא הוא יד"ח", ודחה דבריהם, "דבשלמא כשהוא בעצמו הוליד סריס ואילונית עדיין לא קיים המצוה, אבל

(19) ע"פ מחז"ל (נדה לא, א) "שלשה שותפין יש באדם: הקב"ה ואביו ואמו".

כשהוא קיים המצוה כתקונו והם פשעו בנשואיהן, איזו סברא הוא שיפסיד מצותו בשביל מה שקלקלו בידיהם כו' דאם כן, אם הבן נשתמד נאמר ג"כ שלא קיים פו"ר [!]. הרי דס"ל להערוה"ש בפשטות שמקיים מצות פו"ר במשומד גמור. ולפי דברי הלבוש [והערוה"ש] פשוט שכן הוא בבן רשע, ועאכו"כ בתינוק שנשבה לבין הגוים.

וכיון שכן הוא, שגם ברשע, ואפילו במשומד, מקיים האב מצות פו"ר, י"ל דאין היתר להבטל מהמצוה מחמת זה שאין רצונו בבן בליעל, ומטעמא ד"מאי דמפקדת איבעי לך למעבד".



קריאת המלך בהקהל בקול רגיל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ ביישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חלק י"ט שיחה ד' לפ' וילך ע' 325 כשמבאר למה רש"י כתב שהמלך קורא בהקהל על בימה של עץ כי היכי שכולם יכולים לשמוע, מביא בהערה 28 הלח"מ ברמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ו שמפרש "ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו" – ש"הוא במקום רחוק ובמקום שאינו יכול לשמוע", וכתב שאינו ע"פ פש"ש"מ דכתיב באזניהם עיי"ש.

ויש להעיר על מש"כ הלח"מ שמי שאינו יכול לשמוע קאי על מי שעומד במקום רחוק ממש"כ רבינו הצ"צ בשו"ת אהע"ז ח"ב סי' שכ"ג אם מי ששומע רק כשמצווחין לו בקול רם מקרי חרש וכתב שם בס"ב דלענין הקהל וראי' מקרי חרש כי בגמ' חגיגה ג' ע"א ממעט מלמען ישמעו פרט למדבר ואינו שומע ומלמען ילמדו פרט לשומע ואינו מדבר, ולכן לפי זה נראה דמי שמצווחין לו בקול רם מאד ג"כ פטור דהא קריאת המלך מסתמא הוא בקול בינוני וא"כ לא ישמע ולא שייך למען ישמעו, ומביא עוד ממה שממעט הגמ' מאזניהם דאם חרש באוזן א' דפטור ומי שמצווחין לו ודוקא אז שומע גרע ממי ששומע בטוב באוזן א' וא"כ בודאי פטור מהקהל וראי' עיי"ש.

ועיין ג"כ ברמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"א "ושם נאמר למען ישמעו להוציא מי שאין לו שמיעה גמורה", וראה שם בלח"מ דממעט בזה א"כ מי שחרש באוזן א' דהרמב"ם למד זאת מלמען ישמעו ולא מאזניהם עיי"ש, ולפי הצ"צ מובן דלמען ישמעו הוא מי שיכול לשמוע המלך כשמדבר בקול רגיל ואם צריך לצווח אליו אין זה שמיעה גמורה

ולכן הרמב"ם נקט הדרשה יותר פשוטה, וגם מי שאינו יכול לשמוע באוזן א' ג"כ אין שמיעתו שמיעה גמורה ופטור.

ולפי זה דלא הי' חיוב על המלך אלא לדבר בקול רגיל נראה דמה ששק"ט האחרונים אם הגדול הדור יש לו קול יותר גבוה אף לאותם הסוברים דאין מצוה דוקא על המלך אלא על גדול הדור מ"מ אין עדיפות לגדול הדור מחמת שקולו גבוה מהרגיל כי אם הי' דין שצריכים קול יותר גבוה הרי נחית דבריו לשיעורין ואין ראי' לפטור מי שאינו שומע שמיעה גמורה שפטור דאולי המלך הי' צריך לדבר בקול רם דוקא, ומכיון שמשמע מגמ' דא"צ לדבר אלא בקול רגיל וכן"ל מהצ"צ (וכ"מ מהרמב"ם) אין עדיפות שהקריאה יעשה מי שקולו גבוה. ועצ"ע.



מאכל הבהמות בתחלת הבריאה (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'קט"ו הביא הרב י.ל.ג. שי' דברי רש"י (בראשית א' כ"ט-ל') "לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ: השווה להם בהמות וחיות למאכל ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם", ודייק מדברי רש"י "השווה להם בהמות וחיות כו" וכן מסיום דבריו שכותב "אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם", שכוונת רש"י היא, שכשם שלמדים דינו של האדם מבהמות וחיות - שהותר לאדם אכילת ירק ולא אכילת בשר, כך למדים דינם של החיות מהאדם (השווה בהמות וחיות לאדם) שנאסר לחיות אכילת בשר, ועפ"ז פירש בכוונת רש"י, שגם לחיות טורפות הי' אסור לאכול בשר.

ובמח"כ א"א לקבל את דבריו, כי זה שרש"י כותב "השווה להם בהמות וחיות כו", הוא כי דיבורו של הקב"ה כאן בפסוק הוא אל האדם ("ויברא אלקים את האדם כו" וזכר ונקבה כו' ויאמר להם אלקים כו' הנה נתתי לכם את כל עשב כו' לכם יהי לאכלה"), וגם סדר הדברים בתורה כאן הוא תחילה על האדם "לכם יהי לאכלה" ואח"כ על הבהמות "ולכל חית הארץ", לכן כותב רש"י "השווה להם בהמות וחיות כו" כי ההשוואה כאן בתורה נאמרה אל וכלפי האדם, אך אח"כ מפרש רש"י במה היא

ההשוואה, וכותב שהוא בזה ש"לא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר".
הרי שאין כאן שום לימוד מאדם לבהמות וחיות לאסור לחיות לאכול בשר.

ובכלל לא הבנתי, איך אפשר ללמוד מאדם לבהמות וחיות לאסור להם לאכול בשר,
כשטבע האדם הוא לאכול בשר, וא"כ איזה איסור אכילה יש ללמוד ממנו.

עוד זאת, לפי דבריו שרש"י כותב גם איסור אכילת בשר לבהמות, א"כ בהמשך
דברי רש"י כשכותב "וכשבאו בני נח היתר להן בשר, שנאמר (בראשית ט' ג') "כל רמש
אשר הוא חי וגו'", "כירק עשב" שהתירתי לאדם הראשון, "נתתי לכם את כל" --
מדוע לא כותב רש"י עכ"פ ברמז על היתר אכילת בשר לבהמות²⁰.

וזה שרש"י כותב "אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם" שמשמעו לכאורה שכל החיות
יאכלו ירק, גם חית טורפות, הרי זהו בעצם קושיית הרבי בשיחה בלקו"ש ח"כ ע' 7
(שהביא בדבריו), שאיך כותב רש"י שהושוו כולם יחד, כשהמציאות היא שחיות
טורפות אוכלות בשר²¹.

ומה שדייק מדברי הגור ארי' שכותב "מה בהמה וחיה אינם אוכלים רק עשב", הרי
דברי הגור"א משמעם ההיפך ממש, כי הרי לשון הגור"א הוא: "להשוות אותם יחד מה
בהמה וחיה אינם אוכלים רק עשב ה"נ אדם אכילתו עשב וירק", אשר מדבריו אלו
מובן שכל ענין ההשוואה היא כדי ללמוד על האדם שאכילת אדם תהי' רק עשב. וכן
גם בהמשך דברי הגור"א שם כותב כמ"פ שההשוואה לבהמה וחיות הוא כדי ללמוד
ממנה איסור אכילת בשר לאדם (וז"ל "ע"כ אתא שיאכלו עשב הארץ כולם יחד ולא
יאכל האדם בשר" ועיי"ש שכופל דברים אלו שם כמ"פ), ומאידך על איסור אכילת
בשר לחיות טורפות – אינו מזכיר מאומה, א"כ ודאי שסובר שכל האיסור הי' רק על
האדם.

(20) יתירה מזו, לפמ"ש הגור ארי' וכן מבואר בשיחה שהביא בדבריו (לקו"ש ח"כ ע' 7 ואילך)
שאיסור אכילת בשר נלמד מדברי הכתוב עצמו גם בלא ההשוואה לבהמות וחיות, א"כ באמת קשה,
מתי הותר אכילת בשר לחיות טורפות, הרי בדברי הכתוב שאחרי המבול הוזכר רק היתר אכילת בשר
לאדם ולא לבהמות.

(21) ומה שדייק מהמילים "אך . . כולם יחד" אינו מוכרח כלל, כי המלה "אך" הרי מוכרח הוא בהמשך
דברי רש"י, ומהמילים "כולם יחד" אין שום יסוד לומר שרש"י בא בזה לרבות סוג חדש בחיות (חיות
טורפות) שלא הוזכר בדברי רש"י שלפנ"כ.

ומה שהביא מדברי הצ"צ (אוה"ת בראשית ח"ג ע' תרל"ה) הרי המעיין בדברי הצ"צ יראה שאין משמעות לשונו כדבריו. כי הנה ז"ל של הצ"צ (אחרי שמביא דברי רש"י): "א"כ כמו שלא הורשה לאדם הראשון לאכול בשר והשוה להן כל חית השדה אם כן מסתמא שם בטבעם שלא יהיו דורסים ואוכלים הבעלי חיים", ואילו ה' סובר הצ"צ כדבריו שהשוואה ברש"י ("השווה להם בהמות וחיות") הוא כדי ללמוד ממנו איסור אכילת בשר לחיות, לא ה' צריך להאריך בלשונו כ"כ ולכתוב "א"כ כמו כו' והשוה להן כו'" מאחר שדברים אלו כתובים בפירוש ברש"י, אלא ה' צריך לכתוב בקיצור "כיון שלחיית השדה לא הורשה לאכול בשר א"כ מסתמא שם בטבעם כו'" (ולכל היותר ה' יכול לכתוב "כיון שלחיית השדה לא הורשה לאכול בשר כמו האדם א"כ מסתמא כו"). אלא ודאי שהלימוד של הצ"צ מדברי רש"י הוא ע"פ קושייתו של הרבי בלקו"ש שם, שאין אפשר להשוות אדם לבהמות וחיות כשיש חיות טורפות שאוכלות בשר, אשר עפ"ז מפרש הצ"צ שגם לחיות טורפות נאסר לאכול בשר, וזהו טעם הדגשו של הצ"צ שכותב "והשוה להן כל חית השדה".

ברם פירוש זה של הצ"צ ברש"י שגם לחית השדה נאסר לאכול בשר, מתאים בלימוד רש"י ע"ד הדרוש, אבל לפי שיטת הלימוד ברש"י לבן ה' למקרא כו' ודאי א"א לקבל פירוש כזה בדברי רש"י, כי חידוש כזה שגם לחיות טורפות נאסר לאכול בשר ה' צריך רש"י להשמיענו בפירוש, וכמבואר בשיחה שם. לכן מפרש הרבי ברש"י שלחיות טורפות לא נאסר לאכול בשר.



חסידות

וייצר ה"א - ב' יודין

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בספר המאמרים פר"ת ע' קלח:

"והענין, דהנה כתיב וייצר ה' אלקים את האדם ואמרז"ל וייצר תריין יצריין ביצ"ט וביצה"ר, דאי' ברמ"ז דיו"ד [אחד] מורגש והשני אינו מורגש, היינו שניתן כח להיצ"ט להתגבר על היצה"ר, והוא לברר את היצה"ר ולבער חלקי הרע".

והעירני ח"א, דלכאורה לפי פשוטו במקום "מורגש" צ"ל "מודגש", דהא היו"ד הראשונה של וייצר היא מודגשת והב' אינה מודגשת, ובדרך כלל הלשון הרגיל בכגון דא הוא "מודגש" ולא "מורגש".

אך באמת כשמעיינים ברמ"ז, הנה זה לשונו שם (במק"מ לזהר פ' תזריע מו, ב):
 "וייצר בתריין יודין שהם נמשכים מחו"ג, ושהם אש ומים אבל אחד מן היודין נקוד ונרגש והב' נסתר, רמז שחפץ השם שיצה"ר יהיה נכלל ביצה"ט ויכנע לו".

הרי שגם ברמ"ז לא כתוב שהיו"ד מודגש אלא "נרגש".

ובאמת האות יו"ד השני' לא רק שאינה מודגשת אלא גם אינה נקראת כלל והיא אות אילמת.

[ואגב יש להעיר, שבחסידות מבוארים דברי הרמ"ז באופן מיוחד, דברמ"ז איתא רק שזוהו חפץ ה' שהייצר הרע ייכנע ליצר הטוב, ואילו לפי ההסברה שבמאמר הכוונה היא שניתן כח ליצ"ט לברר את היצה"ר, ובפשטות הוא על יסוד מארז"ל שאיני מבקש אלא לפי כוחן].

ולא באתי אלא להעיר.



כח יכולת וגבורה

הנ"ל

בד"ה אדם כי יהי' תרס"ו בתחלתו מבאר דענין אור הכלול בעצמותו במדריגה הנעלית ביותר הוא היכולת שהיא גם להאיר וגם שלא להאיר וגם להאיר בגבול, ובהמשך לזה מביא דיכולת הוא כח כמ"ש "אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול", "דפי' כח בעצמותו הו"ע היכולת", וממשיך דהיכולת להאיר והיכולת שלא להאיר שניהם קרויים כח, ואחר כך ממשיך לבאר, "ואדרבה, זהו עיקר הכח והגבורה להעלים ולהסתיר, וכמו"כ לצמצם ולהגביל כו' וזה"ע שרש הגבורות במקורן למעלה מהחסדים".

והעירני ח"א, דלכאורה במדריגה זו דיכולת להאיר ושלא להאיר ולצמצם ולהגביל, דיכולת זו היא בשווה לכל הענינים, מה שייך כאן ענין מעלת הגבורות על החסדים. דבשלמא בסדר ההשתלשלות, שיש כבר גדר גילוי אור, יש מעלת בגבורות על חסדים

שענינם התכללות האור במאור, היינו ביטוי העצם שלמעלה מגדר גילוי. אבל בבחי' היכולת שהיא בשוה להאיר ושלא להאיר ולהגביל הגילוי, מה שייך בזה מעלה ביכולת אחת על זולתה.

ומשמע, שגם בבחי' היכולת הרי יכולת זו יש בה מעלה יתירה.

ולהעיר שב"תוכן התחלת המאמר" לאדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, איתא כאן "היכולת שבעצמות להפוך את האור לזיו", שזהו לשון שלא מצינו בתוך המאמר, ומשמע שיש כאן חידוש מיוחד אודות יכולת זו להגביל את האור.

וכמדומה כבר נכתב בזה בכ"מ, אבל עדיין יש לעיין בהבנת הדברים.



"אדמה לעליון" שבאצילות באורות ובכלים

הנ"ל

בד"ה אדם כי יקריב תרס"ז מבאר, דזה שעולם האצילות מקרי יש מאין לגבי אוא"ס הוא משום שהיחס של האורות דספירות דאצילות ואור הקו לאוא"ס שלפני הצמצום שבבחי' "כח הגבול" שבו הוא באופן דיש מאין, ומביא דוגמא לזה מהמבואר לענין הגבול דכלים שבספירות, שאין זה גבול ממש אלא רק היכולת להגביל ההשפעה מחוץ לאצילות (ועל זה מביא משל מכח הכתיבה שביד שכולל גם הכח להגביל הכתיבה, שכח זה גופא בהיותו ביד אין לו הגבלה), ולאחר הקדמה זו שההגבלה שבכלים דאצילות היא רק הגבלה רצונית והגבלה בכח ולא בפועל, מסיים שעד"ז ענין כח הגבול שבאין סוף אין זה גבול ממש אלא אין סוף, ובמילא הקו לגבי זה הוא כמו יש מאין. אך יחד עם זה האורות דאצילות הם מעין המאור דאוא"ס שלפני הצמצום, ולכן נק' "אדמה לעליון", עיי"ש בארוכה.

ובמאמר שלאחריו ד"ה אדם כי יהיה מבאר, שבאמת גם מצד הכלים שבספירות דאצילות ישנו ענין ד"אדמה לעליון" (ולא יש מאין) לגבי המדריגות שלמעלה מהם, והיינו לגבי מחשבה הקדומה דא"ק, דהכלים כלולים כבר במחה"ק דא"ק, ולפיכך אופן התהוותם הוא בדרך גילוי ההעלם בלבד.

והעירני ח"א, דקצת פלא, שהאריכות בזה שהכלים הם בבחי' א"ס והעדר ההגבלה נתבארה דוקא בד"ה אדם כי יקריב בתור דוגמא בלבד על כח הגבול שבאוא"ס שלפני הצמצום, ואילו בד"ה אדם כי יהי' ששם דן במעלת הכלים לא הביא פרט זה כלל, אלא היפוכו, שגם ההגבלה שבכלים כבר כלולה בא"ק.

ומשמע שיש בזה הדגשה מיוחדת, דגם מצד ענין ההגבלה שבכלים (אף שהיא דקה מן הדקה כמבואר בד"ה אדם כי יקריב) ישנו ענין ד"אדמה לעליון". ועצ"ע בזה.



נגלה

האם מיגו פוטר משבועת היסט

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (יח, א) אי': "וליתני מודה ר' יהושוע באומר לחבירו מנה לויתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן" (שהפה שאסר הוא הפה שהתיר), ומתוך, עיי"ש. וכתב רש"י ע"ז וז"ל: נאמן - מדאורייתא בלא שבועה. עכ"ל.

וכתב על זה החת"ס (וכ"כ הרש"ש) "ר"ל אבל היסט מדרבנן מיהת בעי", היינו שאף שיש לו מיגו דאי בעי שתיק, מ"מ אין המיגו פוטר משבועת היסט שכל "כופר הכל" חייב בה.

אמנם בשו"ע (חו"מ סי' פח סק"ג) ובנ"כ נמצא דיש הסוברים דמיגו פוטר משבועת היסט.

והנה כדי לבאר זה, ולהבין בכלל את סברות מחלוקתם, צריך להקדים: דהנה כאשר חכמים מתקנים תקנה ומבטלים דין מסויים דאורייתא [על יסוד הכלל (ברכות טז, א בתוס' ד"ה וחותרם) ש"ש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת" בשב ואל תעשה וכיו"ב], יש לחקור האם פירוש הדבר שהסירו לגמרי את הדין דאורייתא, ומעתה ואילך אין כלל חיוב מדאורייתא לעשות הדבר, או שהדין או המצווה דאורייתא, נשארים

במקומם, ורק חכמים אמרו שאין לקיים ציווי זה (במקום מסויים ובאופנים מסויים).

בסגנון אחר: האם הכח הזה שניתנה לחכמים לצוות לא לקיים דבר מה"ת, הוי כח חזק כ"כ עד שיכולים לעקור כל הדין דאורייתא, או שבכוחם רק להורות להאדם לא לקיים את הציווי, אבל לא לעקור את הציווי עצמו.

[ויש לקשר זה עם החקירה הידועה (אתוון דאורייתא כלל יו"ד. בית האוצר במערכת א' כלל קכד. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 106, ובכ"מ), האם יש כח לחכמים גם לשנות ה"חפצא", או רק לחייב ה"גברא" להתנהג באופן מסויים - דאם כל כחם הוא רק על הגברא, הרי יכולים רק להורות להאדם לא לעשות המצוה, אבל אין בכוחם לשנות (חפצא ה)מצוה, אבל אם יש בכוחם גם לשנות ה"חפצא", יש להם כח גם לשנות (חפצא ה)מצוה עצמה].

וכמו לדוגמא ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, דמדאורייתא יש חיוב לתקוע בשופר, וחכמים אמרו שאין לתקוע: דהאם עכשיו - לאחר תקנת חכמים - אין כלל חיוב מדאורייתא לתקוע בשופר, דחכמים הסירו החיוב לגמרי, או שמצוות תקיעת שופר במקומה עומדת, ורק חכמים תקנו שלפועל אין לקיים מצווה זו מפני החשש כו'.

והנפק"מ בענין זה: אדם שעבר על גזירת חכמים ותקע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת: לפי האופן הא', כיון שאין מצוה כלל לתקוע בשופר, הוא לא עשה כלום, רק עבר על דברי חכמים. משא"כ לפי אופן הב', הנה למרות שעבר על האיסור מ"מ קיים מצות תקיעת שופר, דהמצוה עצמה במקומה עומדת.

ונפק"מ בנוגע לפועל: אם הרופא אמר לחולה שיש בו סכנה בר"ה שחל להיות בשבת שעליו לתקוע בשופר לרפואה, האם יברך לפני התקיעות, כי אין עליו איסור (מטעם פקו"נ), ולאידך מקיים מצוה, או שאין מקיים שום מצוה, ואין לו לברך: וכן: האם כדאי שאחרים ישמעו התקיעות ממנו, כי עי"ז יקיימו מצות תק"ש, מבלי לעבור על האיסור דרבנן.

[וראה בדרוש וחידוש להגרעק"א מערכה ח', דגדול התוקע בשבת קיים מצוות שופר, אלא שעבר על שבות דשבת, וראה שקו"ט בזה בספר מקראי קודש ימים נוראים סי' לב].

וכן יש לחקור במצות תפילין בלילה, שההלכה היא שמדאו' לילה זמן תפילין ורק החכמים אסור להניח תפילין בלילה (ראה שו"ע אדמו"ר ס"ל ס"א): האם ביטלו כל מצות תפילין בלילה, או רק הוסיפו איסור בזה. והנפק"מ הוא כנ"ל, במי שמותר לו (מטעם פקו"נ וכיו"ב) להניח תפילין בלילה, האם יכיון ג"כ לשם מצוה. [או: מי שמעולם לא הניח תפילין, והוא בסוג "קרקפתא דלא מנח תפילין", ופעם אחת הניח תפילין בלילה, הנה אף שעבר על איסור דרבנן של הנחת תפילין בלילה, מ"מ הסא יצא מכלל "קרקפתא דלא מנח תפילין"].

[וראה הגדה של פסח ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים (ח"ב עמ' תריז) בהמכתב לחג הפסח תשכ"ח, שכ"ק אדמו"ר מדייק משו"ע אדה"ז (שם ס"ב) שאכן נשאר לילה זמן תפילין [וגם מביא דוגמא לזה שלפעמים מתבטל הדין דאורייתא, משו"ע אדה"ז סתל"ג ס"ל]. וראה לקו"ש (חי"א עמ' 15 הערה 10), שמשמע שיש מקום לומר (בדוחק) שהאוכל מצה בלי הסיבה – שחייב בהסיבה רק מדרבנן – לא קיים מצות מצה גם מה"ת. עיי"ש].

ועוד הלכה למעשה: אשה שבשום אופן אינה רוצה לספור שבעה נקיים אחר ראייתה, אבל מסכמת להמתין ז' ימים מהתחלת ראייתה ולטבול, האם להורות לה לעשות כן. כי רוב הנשים הרואות דם ה"ה נדות ולא זבות, ומה"ת אינה צריכה ז' נקיים, ולכן כשתטבול אחר הז' ימי נדה, תמנע א"כ עכ"פ מאיסור דאורייתא, ובפרט שהוא איסור כרת. – אבל זה תלוי מהי כוונת הדין דרבנן במה שאמרו שכל אשה הרואה דם צריכה ז"נ, האם זה רק הוספה על הדין דאורייתא, ז.א. זה נשאר שמה"ת כשטובלת אז ה"ז טהורה, אלא שרבנן אמרו שעדיין אסורה לבעלה מדרבנן, או שרבנן ביטלו כל הדין דאורייתא. וצ"ע בזה למעשה.

והנה חקירה זו נוגע גם לכמה ענינים בדיני ממונות, ולדוגמא בנוגע לגדר שטר, דהנה ידוע הכלל (גיטין ג, א) "עדים חתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרוך (קיום)", ויש לחקור מה היתה כוונת החכמים בזה, האם ביטלו תוקף השטר כשאינו מקויים, או שרק הוסיפו פרט על הדין דאורייתא, שרוצים הם עוד פרט כדי לקבל נאמנות השטר. כלומר: האם גרמו החכמים ששטר שאינו מקויים אינו שטר כלל, או שנשאר שטר מה"ת, אלא שהחכמים הוסיפו שהבי"ד לא תקבלו מבלי שיקיימו אותו. [ויש להעיר מתוס' (כתובות יח, בד"ה ואין) וז"ל: כיוון דקיום שטרות דרבנן לא פליגין דיבורא כדי לפסול השטר. עכ"ל].

והנה חקירה זו בנוגע לשטר גופא נוגעת לכמה ענינים, לדוגמא: להמ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, היינו כשהלוה טוען נגד שטר שאינו מקוים שהוא פרוע, שע"ז הוא עצמו קיים השטר, כי מודה שהוא אינו מזויף, ומ"מ נאמן הוא לומר פרעתי, אף דהוי כאלו טוען פרעתי נגד שטר מקוים. שהטעם ע"ז אפ"ל בב' אופנים: (א) שיש לו "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כי כל השטר נעשה על ידו, ע"ז שהוא הודה, הנה הוא עצמו אומר שפרעו, (ב) יש לו מיגו דאי בעי אמר מזויף הוא.

וב' אופנים אלו תלויים בהחקירה הנ"ל: האם השטר הוא "שטר" גם לפני שקיימו (גם לאחר שאמרו רבנן שצריך קיום), אלא שצריך לקיימו כדבר נוסף, אין לומר בזה "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", כי לא הוא העושהו לשטר, וצ"ל שנאמן מטעם מיגו דמזויף. משא"כ אם בלי קיום אי"ז "שטר" הרי הלוה הוא העושהו לשטר, מתאים לומר בזה "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", שהוא אסרו (עשאו לשטר), והוא מתירו (שפרוע הוא).

והנה עפ"ז יש לבאר סוגיית הגמ' בב"מ (ז, א). דהנה איתא שם: "ת"ד שנים אדוקין בשטר [המלוה והלוה. רש"י], מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולוה אומר שלי הוא ופרעתי לך [והחזרת לי וממני נפל. רש"י] יתקיים השטר בחותמיו, דברי רבי [וקס"ד שאחר שיתקיים השטר, יכול המלוה לגבות כל החוב], ורשב"ג אומר יחלוקו.. אמר מר יתקיים השטר בחותמיו, וגבי לי' מלוה כולי' [בתמי'. רש"י], ולית לי' מתני' שנים או חזין בטלית וכ' [דהרי במשנה כתוב שבנדון ששנים או חזין בדבר, וכ"א טוען שלי הוא, הדין הוא דיחלוקו, ואיך אומר רבי שאם יקיימו העדים את השטר יגבה המלוה כל החוב הכתוב בשטר], אמר רבא אמר רב נחמן במקוים דברי הכל יחלוקו (כדין המשנה), כי פליגי בשאינו מקוים, רבי סבר מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ואי מקיים לי' פליג, ואי לא מקיים לי' לא פליג, [ונאמן במה שאומר פרעתי], מאי טעמא חספא בעלמא הוא, מאן קא משוה לי' להאי שטרא, לוה, הא קאמר דפריע, ורשב"ג סבר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו [ואינו נאמן לומר פרעתי], ואע"ג דלא מקיים לי' יחלוקו".

אבל צלה"ב: אם כל מחלוקתם דרבי ורשב"ג היא רק בדין מודה בשטר שכתבו האם צריך לקיימו, מדוע חולקים הם בקשר לשנים אדוקין בשטר, הרי בעצם הדין דשנים אדוקין בשטר שניהם מודים שהדין הוא כדין המשנה, שחולקין: וצריך הי' להיות מחלוקתם באופן ישר בנוגע למודה בשטר שכתבו, שכאשר יש למלוה שטר שאינו מקוים והלוה אומר פרעתי, רבי ס"ל שאין מספיק מה שמודה הלוה בשטר, ועדיין

צריך קיום העדים, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי ופטור מלשלם, משא"כ רשב"ג ס"ל שאי"צ קיום נוסף על דברי הלוה, וממילא השטר כבר מקוים ע"י דבריו, ואין נאמן לומר פרעתי: ומדוע נחלקו בהציור דשנים אדוקין בשטר?

אמנם ע"פ ב' האופנים הנ"ל שנת"ל בפי' "מודה בשטר שכתבו צרך לקיימו" ה"ז מובן, כי אם נאמר כאופן הב' בהסבר שיטת המ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, שנאמן מטעם מיגו דמזויף, הנה בנדו"ד דשנים אדוקין בשטר, אין לפוטרו מטעם זה: דבשלמא בנדון רגיל דמודה בשטר שכתבו, שיכול הי' הלוה לטעון מזויף, ואין בזה שום חסרון, לכן גם כשטוען פרעתי, יש לו מיגו, אמנם בנדון דשנים אוחזין בשטר, אין כדאי ללוה לטעון שהשטר מזויף, דהרי אם יטעון מזויף, הנה אם המלוה יקיים השטר, יתחייב לשלם כל סכום ההלוואה (לא רק מחצית), דהרי הלוה כפר בשטר לגמרי, ואמר שהוא מזויף, ועכשיו שנתקיים השטר ונתברר כשרותו, חייב לשלם את כל הסכום שכתוב בשטר, משא"כ כשאינו כופר בשטר, אלא טוען פרעתי, הנה אם המלוה יקיים השטר, ישלם הלוה רק מחצית הסכום, כיון ששניהם אוחזין בו, ואמר' בנדון זה יחלוקו, וא"כ אין זה מיגו, כי הטענה פרעתי טובה יותר מטענת מזויף, והי' צ"ל הדין דבנדון זה דשנים אדוקין בשטר, אע"ג דאין השטר מקוים, אין הלוה נאמן לומר פרעתי, כיון שאין לו מיגו דמזויף. משא"כ לאופן הא' שזהו מטעם הפה שאסר הפה שהתיר, גם בנדון דשנים אדוקין צ"ל נאמן.

ועפ"ז יש לומר, שזוהי הסיבה מדוע נחלקו רבי ורשב"ג בנדון זה דוקא, ולא נחלקו בדין מודה בשטר שכתבו גופא: דאם היו חולקים במודה בשטר שכתבו, הי' אפשר לומר שטעמו דרבי שס"ל צריך לקיימו, הוא מטעם מיגו, וממילא הי' נמצא דבנדון דשנים אדוקין בשטר אין נאמן לטעון פרעתי, אף אם אין הודאת הלוה נחשבת לקיום, כיון שבנדון זה אין ללוה מיגו דמזויף, ומפני זה נחלקו רבי ורשב"ג בנדון זה גופא דשנים אדוקין, כדי "להודיעך כחו דרבי", שגם בנדון זה ס"ל לרבי שנאמן הלוה לומר פרעתי.

כלומר: זה גופא בא רבי להשמיענו, שמה שס"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, אי"ז מטעם מיגו, אלא מפני ששטר שאינו מקוים אינו נחשב לשטר כלל, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי (כאופן הא').

והנה ע"פ ב' אופנים אלו יש לבאר שרש ב' הפירושים שיש בתוס' לקמן (כתובות יח, ב ד"ה הרי), דהנה במשנה (שם) אי': העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים". והקשו בתוס', ולמה נאמנים, והא מיגו במקום עדים הוא, דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות... וי"ל דכיון

דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה, כיון דאינה גופייהו אמרי תוך כדי דיבור קטנים או אנוסים היינו עכ"ל.

וב' פירושים נאמרו בכוונת תירוץ התוס' [ראה בפרטיות בהמלוקט בגמ' הוצאת "מתיבתא"] (א) שמה שנאמנים אינו מדין מיגו (שאו יש להקשות שהוה מיגו במקום עדים), כ"א שאין זה שטר, שהיות ואינהו גופייהו אמרי שאין זה שטר, כ"א כתיבה בעלמא, מעיקרא אין כאן שטר [ואף שבגמ' לקמן אמרו ע"ז "שהפה שאסר הוא הפה שהתיר", ה"ז כעין שם המושאל, אבל אמיתית הכוונה היא, שמעיקרא אין כאן שטר]. ולכן אין להקשות ע"ז שהוה מיגו במקום עדים.

(ב) אה"נ שנאמנים מדין מיגו, מ"מ אין זה "במקום עדים", כי תוך כדי דיבור אמרו אנוסים היינו וכו', וא"כ אין זה נק' שיש עדים שהשטר כשר.

וי"ל שב' פירושים אלו תלוי בחקירה הנ"ל: אם החכמים ביטלו הא ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", הרי שהשטר נעשה "שטר" רק אחר הקיום (למפרע), וא"כ אם כשמקיימים השטר אומרים תוכ"ד שאנוסים היינו וכו', הרי מעולם לא נעשה השטר ל"שטר" כשר, כי הקיום עצמו הגורם להשטר להיות שטר הוא בבחי' "אלי' וקץ בה" – וזה מתאים עם הפי' הא' בתוס', שכאן אי"ז שטר מעיקרא.

אבל לאופן הב', שהחכמים לא ביטלו הא ד"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד", אלא שהוסיפו שצריך קיום, א"כ השטר הוא "שטר" כשר גם לפני הקיום, ורק ע"י אמירתם תוך כדי דיבור אנוסים היינו וכו' מבטלים הם השטר, א"כ אין לומר כפי' הא' בתוס', שאין כאן שטר, כי באמת יש כאן, אלא הפי' הוא שאי"ז נגד העדים, כי תוכ"ד אמרו אנוסים היינו וכו', כלומר: יש כאן שטר (היינו שלא נתבטל ה"שטר", שהוא כשר בעצם), אלא שע"י המיגו נאמנים לבטל העדים, ואין זה מיגו במקום עדים (ובמילא כתוצאה מזה ג"כ נתבטל – עכשיו – השטר, כמובן).

והנה עד"ז יש לחקור בדין שעבוד קרקעות במלוה בע"פ – לפי השיטה דשעבודא דאורייתא (היינו דמדאורייתא קרקע משתעבדת גם במלוה ע"פ, ומדרבנן תקנו שאין משתעבדת), דגם כאן אפ"ל שחכמים עקרו לגמרי הדין דשעבון קרקעות במלוה ע"פ, ואפ"ל לאידך, דהדין דאורייתא נשאר במקומו, ויש שעבוד קרקעות גם במלוה ע"פ, ורק החכמים גזרו בפועל שלא לגבות.

ויש לבאר עפ"ז מ"ש התוס' בב"מ (ד, ב ד"ה אין) בטעם שיטת ר' יוחנן שהכופר במלוה ע"פ חייב קרבן שבועה למרות שס"ל שעבודא דאורייתא והו"ל כפירת שעבוד קרקעות שפטור משבועה, "כיון שהפקיעו חכמים השעבוד במלוה ע"פ משום דפסידיא דלקוחות חשיב כאילו מחל לו השעבוד". ולכא' צע"ק מדוע כתבו התוס' "חשיב כאילו מחל לו השעבוד", דלכאורה הי' מספיק לומר שמדרבנן הפקיעו את השעבוד קרקעות, ולכן שוב אין כאן מניעה להישבע, ולכן גם מתחייב קרבן אם כפר, ולמה מוסיפים תוס' ש"חשיב כאילו מחל השעבוד"?

והביאור בזה י"ל ע"פ הנתבאר לעיל שיש ב' אופנים לבאר פעולת חכמים להפקיעה השעבוד קרקעות דאורייתא: א. אפ"ל שחכמים הסירו לגמרי את השעבוד, דלחכמים ניתן הכח לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, וכן הוא גם כאן, דרבנן עקרו לגמרי את הדין דשעבוד קרקעות, או ב. אפ"ל שרבנן לא עקרו הדין לגמרי, ונשאר עדיין דין שעבוד, רק שרבנן ציוו שבפועל לא יגבו מקרקעות במלוה ע"פ.

ועפ"ז צריך לומר, דתוס' כתבו "כאילו מחל לו שעבוד" כיון שסבירא להו לתוס' שגם לאחר שהפקיעו רבנן השעבוד, עדיין מדאורייתא נשאר השעבוד קיים, ולכן כתבו שהפקעת הדין ע"י חכמים נחשב רק כאילו מחל לו המלוה השעבוד, ולא שע"י הפקעת חכמים נעקר הדין לגמרי.

ע"פ זה יש לבאר גם את המשך דברי התוס' בסוף ד"ה זה, דצ"ל דאירי שאין ללוה נכסים בני חורין, כי אם יש לו, עדיין יש שעבוד קרקעות, כיון דתקנת חכמים להסיר השעבוד במלוה ע"פ היא רק בנכסים משועבדים ולא בבני חורין. אמנם הר"ן (שבועות שם) כתב שחכמים הסירו השעבוד קרקעות גם בנכסים בני חורין, ומה שבמלוה ע"פ גובה מקרקעות ב"ח, אי"ז מדין שעבוד, כ"א הר"ז כמו שגובה משאר נכסי הלוה המטלטלין. וצלה"ב במה נחלקו?

[ובפרט שבמחלוקת זו בין התוס' להר"ן יש נפק"מ למעשה: דההלכה היא (ראה) רמב"ם הל' מלוה ולוה כ"פ) שאם יש ב' בע"ח הבאים לגבות מלוה אחד, אם יש להם שעבוד קרקעות, הדין הוא שמי שקדם שעבודו גובה תחילה מן הקרקע. אבל בלא"ה "אין להן דין קדימה, אלא כולן שוין, וכל שקדם וזכה וזכה, אע"פ שהוא אחרון" (ל' הרמב"ם שם ה"א). והנה, בנדון מלוה ע"פ שיש ללוה נכסים בני חורין שהיו לו בעת שלוה, הנה לשיטת התוס' שהחכמים לא הסירו את השעבוד קרקעות בנכסים בני חורין, הדין הוא שכל שקדם חובו זכה, אבל להר"ן שחכמים הפקיעו השעבוד קרקעות

גם מנכסים בני חורין, הדין הוא שכל שקדם וזכה זכה, כיון שנכסים בני חורין הם רק עוד אופן לשלם את החוב, ממש כפי שיכולים לשלם בכסף או ממטלטלין].

וע"פ הנ"ל יש לומר שנחלקו בגדר ההפקעה דרבנן של השעבוד במלוה ע"פ, דתוס' אזלי לשיטתייהו שהרבנן לא עקרו דין שעבוד קרקעות במלוה ע"פ, לא רק ציוו שבפועל לא יגבו מקרקעות. וא"כ, מסתבר שציוו כן רק כאשר ישנה הסיבה לפסידא דלקוחות, היינו כאשר מכר את השדה ללקוחות והמלוה רוצה לגבות מהם, שזה גורם להם הפסד, אבל בנכסים בני חורין שאין הסיבה דפסידא דלקוחות, נשאר השעבוד קרקעות. משא"כ הר"ן ס"ל שהחכמים הפקיעו לגמרי השעבוד קרקעות, ומסתבר שאין חילוק בין נכסים משועבדים לנכסים בני חורין, כי כללות דין שעבוד קרקעות נתבטל ממלוה ע"פ.

והנה עפכה"ל י"ל שעד"ז הוא בנוגע הא דחכמים תיקנו שבועת היסת למי שמה"ת אינו חייב (כ"א נאמן בטענתו) שי"ל בב' אופנים: א. מדאורייתא נאמן בלא שבועה, אמנם החכמים ביטלו נאמנות זו, ואמרו שכדי להיות נאמן צריך להשבע. ב. לא ביטלו הנאמנות, כ"א אמרו, שאף שהוא נאמן, הוספנו חיוב שבועה, כדי ליפטר (וכיו"ב).

ומזה מסתעף המחלוקת האם מיגו יכול לפטור משבועת היסת. לפי אופן הא' היות וטעם חיוב השבועה מדרבנן הוא לפי שאין כאן נאמנות (כי החכמים ביטלו זה), ולכן צריך להשבע כדי לקבל נאמנות, אפ"ל שאם יש לו נאמנות של מיגו, כבר אין חייב שבועה. כי המיגו פועל נאמנות ג"כ. אבל אם החיוב השבועה הוא הוספה על הנאמנות שיש לו בלא"ה, מה מועיל המיגו, הרי ענינו של המיגו הוא ליתן לו נאמנות, והא יש לו נאמנות בלא"ה, ואעפ"כ הוסיפו חכמים חיוב שבועה, לכן אין המיגו פוטרו משבועת היסת.

או י"ל: לכו"ע הוסיפו חכמים חיוב השבועה, ולא ביטלו הנאמנות, מ"מ יש לחקור, אם כוונתם היתה חיוב שבועה דווקא, או הוסיפו שצ"ל עוד נאמנות על גבי הנאמנות שמה"ת, ונקטו שבועה, כי רק זה אפשר לחייב (שהרי אין לחייב שיהי' לו מיגו וכיו"ב כמובן, ולא רצו לחייב עדים, ואפי' לא עד א', כי זה חמור יותר מדי), ובזה תלוי המחלוקת: אם הוסיפו שבועה דווקא, אז אין לומר שהמיגו יהי' במקום השבועה, שהרי תיקנו שבועה דוקא. אבל אם הוסיפו שצ"ל עוד נאמנות, ורק נקטו שבועה, כי רק זה אפשר לחייב, פשוט שאם יש לו אופן אחר של נאמנות (בהוספה על הנאמנות מדאורייתא), שגם זה מועיל, ולכן במקום שיש לו מיגו אי"צ שבועת היסת.

גדר ברי ושמא ברי עדיף

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושלוח בברייטון ביטש ור"מ בתות"ל - חובבי תורה

א. כתובות יב, ב: מנה לי בידך כו' ברי ושמא ברי עדיף כו' עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא דאיכא מיגו: רש"י במתניתין כ' דקא סלקא דעתך דטעמא דר"ג משום ברי ושמא ברי עדיף, והיינו משום דבגמ' מסיק טעמא דר"ג משום מיגו או חזקה. ברם בהמשך הסוגיא מוכח דגם לפי המסקנא ר"ג נקט גם הסברא דבו"ש ברי עדיף, דעי' לקמן בגמ' ט"ז, א' "עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בברי ושמא", וכן בדברי רש"י י"ג, א' ד"ה אלא לר' יוחנן "אי לאשמועינן פלוגתא דר"ג ור"י בברי ושמא".

ובזה יובן שיטת ר' גמליאל במה דנאמנת להוציא ממון מיד המוחזק, דלכא' צריך להבין איך מוציא ממון ע"י מיגו בלבד, הרי מיגו להוציא לא אמרינן, ועי' בשטמ"ק דכן הוא טעמא דר' יהושע דאינה נאמנת והוא משום דמגו להוציא לא אמרינן. ועל פי הנ"ל מיושב, דכאן הוי בו"ש ביחד עם המגו וכ"כ במהר"ם שיף. ועי' בכללי מגו להש"ך מחלוקת הראשונים אי אמרינן מגו להוציא ממון ולכו"ע היכא דיש בו"ש עם המגו אמרינן מגו להוציא.

אבל עדיין צ"ע, שהרי הטעם דלא אמרינן מגו להוציא הוא, משום שהחזקת ממון יפה כחו שא"א להוציא ממון בלי ראי' מוכחת, דזה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראי', אלא צריך להביא עדים. אבל לא מוציא ממון ע"י מגו וגם לא ע"י רוב או שום סברא, וא"כ אפי' אם יצטרף המגו עם הברי ושמא סוכ"ס אין בהם הוכחה ודאית להוציא ממון מיד המוחזק.

ועוד צ"ע קושיית החמדת שלמה במש"כ התוס' דבשמא ושמא והעדאת עד א' אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם, והקשה החמדת שלמה דלמה לא יועיל דברי העד א' כטענת ברי, ומאי שנא אם התובע אומר ברי או עד א' אומר ברי, סוכ"ס יש ברי נגד שמא, והיה צריך להועיל מטעם בו"ש ולא משום מתשאל"מ. ובחמדת שלמה תי' דהטעם דאמרינן בו"ש ברי עדיף הוא משום שיש ס' גזל ביד הטוען שמא, וכשגם התובע אומר שמא א"א להוציא מיד הנתבע, כיון דגם לתובע יש ס' גזל, ולכן בכה"ג אוקמינן ממון על חזקתו. אבל היה קשה לו דא"כ כשיש עד א' המסייע להתובע ה' צריך להועיל להוציא מאיסור גזל, דקיי"ל עד א' נאמן באיסורין, והניחו בצ"ע.

ועוד צ"ע קושית הפנ"י דלמ"ד בו"ש ברי עדיף למה צריך לתת סימנים במציאה, כיון שטוען ברי שזה שלו גם בלי סימנים ה' המוצא צריך להחזיר לו, כיון שהמוצא טוען טענת שמא.

ב. ונראה שהטעם דרב הונא סבר בו"ש ברי עדיף אין זה בגלל דהוי בירור דהטוען ברי צדק בטענתו, כ"א הוא משום דכיון שטוען שמא איתרע החזקת ממון שלו שהרי הוא עצמו מודה שאינו בטוח אם הממון אכן שלו, וכשהתובע טוען ברי שהכסף המונח ביד הנתבע הוא שלו, והנתבע אינו מכחיש אזי התובע זוכה בדין כנגד הנתבע, כיון שאין כאן חזקת ממון.

ויש לבאר בזה שיטת התוס' דדווקא בברי טוב ושמא גרוע מוציאין ממון, והיינו משום דדווקא בשמא גרוע איתרע החזקת ממון, משא"כ בשמא טוב דלא הוי ליה למידע סבר התוס' דלא איתרע חזקת ממון, ולא אמרינן בו"ש ברי עדיף.

ובזה יובן למה לשיטת התוס' בו"ש עדיף מרוב, דכן מוכח מדברי התוס' בסוף ד"ה רב הונא שכתבו לתרץ הקושיא דשמואל אדשמואל דבכתובות פסק בו"ש ברי עדיף ובב"ק פסק לאו ברי עדיף, ותירצו דסוגיא דהכא סבר דזה כלל גדול בדין אזיל אליבא דתי' הב' בב"ק דהוא לענין רוב, נמצא לשיטתם הרוב אין בכחו להוציא ממון ומ"מ בו"ש עדיף להוציא ממון. וע"פ הנ"ל מיושב למה בו"ש עדיף מרוב משום דברוב הנתבע טוען ברי והוא חזק בטענתו שפטור מממון ואלים חזקתו נגד הרוב, משא"כ בבו"ש שהנתבע עצמו החליש חזקתו ואיתרע החזקת ממון שפיר מועיל להוציא ממון.

ג. והנה לקמן ט"ז, א בתוס' ישנים כתבו דכשיש חזקה עם רוב מוציאין מחזקת ממון, אבל בתוס' שם ד"ה כיון כו' לא ס"ל הכי, ועי"ש במלחמות דהרמב"ן כ' דאין שם חזקת הגוף. מיהו לתוס' י"ל דאפי' רוב עם חזקה אין בכחם להוציא ממון ושאיני חזקה עם ברי ושמא דע"י השמא איתרע החזקת ממון כנ"ל. ועי' בכורות כ, א ד"ה ור' יהושע דאין בכח דרוב וחזקה להוציא מחזקת ממון, אלא דשם י"ל דהוא רק אליבא דר' יהושע. אבל נראה דגם לתוס' ישנים הטעם דמהני הוא משום דע"י הרוב נעשה טענת הנתבע כטענת שמא כמש"ש בתו"י. ולדברינו עי"ז איתרע החזקת ממון ושוב מוציא ממון.

וכדברים האלו מצאתי בחתם סופר שם חי' משנת תקע"ג, דהקשה שם לתו"י, וכן לשיטת הרו"ה בבעה"מ שם דע"י רוב נעשה טענת הנתבע כשמא, א"כ לר' הונא דסבר

בו"ש ברי עדיף, א"כ גם ברי וברי כשיש רוב הי' צ"ל טענת הנתבע כשמא ולהוציא ממון ע"י הרוב וזאת לא שמענו דר"ה סב"ל דהולכין בממון אחר הרוב.

ותי' החתם סופר "דבשלמא אם המוחזק טוען שמא ה"ה עצמו אומר שמשופק בחזקת ממון שלו, א"כ בברי גרידא נוציא ממנו לרב הונא" משא"כ כשטוען ברי אין בכח הרוב להוציא. ועי"ש דמה דמועיל הרוב וחזקה "היינו כאן דחזקת הגוף מגרע חזקת ממון שלו בלאו הכי".

ועי' בבית יעקב ט, א, ד"ה הרא"ש כו' "דברי ושמא לא מהני רק בממון, דבממון שייך בו"ש כיון דהמוחזק אינו יודע אם הממון הוא שלו ותובע יודע בברי, שייך אז לומר בו"ש ברי עדיף כיון שזה אינו יכול להחזיק בממון אחרים מספק, וזה מחזיקו בברי". ומדבריו משמע דבבו"ש אין לו חזקת ממון כלל, ולא רק דאיתרע החזקה (כדברי החת"ס), כ"א דהוי כאילו המוחזק מודה שהממון אשר בידו הוא "ממון אחרים" ונעקר החזקת ממון לגמרי.

ויש לדייק עוד בלשון הבית יעקב (וגם בזה נראה דמחולק על החת"ס) דמשמע מדבריו דאין הנאמנות בגלל "השמא" לבד, כ"א שגם מה שהתובע יש לו תביעת "ברי" בממון המוחזק נחשב כאילו התובע "מחזיקו", היינו דטענת השמא נותן כח להתובע שיוכל לטעון שמה שבידו הוא של התובע. ובוה יומתק אריכות הלשון "בו"ש ברי עדיף" ולא נקט "ברי עדיף משמא", משום דעניית שמא לתביעה של ברי מחזק טענת הברי וגורם שהברי מתחזק עוד ומבטל השמא, והבו"ש ביחד משנה המצב, ושוב אין להנתבע חזקת ממון.

ד. אלא שעדיין צ"ע כי בדין המשנה יש להבעל שמא טוב כי לא הוי ליה למידע מתי נבעלה כמו"ש בתוס', נמצא דלר' גמליאל מאמינין אותה בברי גרוע נגד שמא טוב כיון שיש לה גם מגו או חזקה. וצ"ל דסבר דכשיש מגו ביחד עם טענת ברי מרעי לחזקת ממון של הבעל, כי סוכ"ס הוא טוען שמא, ורק אם היה הבעל טוען טענת ברי נגד טענת הברי והמגו של האשה היה מתחזק החזקת ממון שלו להחזיק בממונו נגד תביעת האשה.

ובכ"ז נראה דיש ליישב קושיית החמד"ש הנ"ל דדווקא כשהנתבע טוען שמא והתובע ברי אזי איתרע החזקת ממון של הנתבע, אבל כששניהם טוענים שמא אף שלכאורה יש ריעותא בהחזקת ממון של כל אחד מהם, ומצד השמא אין עדיפות בהתובע על הנתבע, מ"מ הנתבע יש לו מעלה כי הוא המוחזק בהממון אשר בידו

ואמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. כי בדין חזקת ממון יש שני פרטים, אחד במה שהוא מוחזק בממון שבידו, וב' במה שיש לו טענה ברורה להצדיק חזקתו בהממון. ובברי ושמא איתרע חזקתו לגמרי כי כשטוען שמא על מה שמחזיק בידו הוא כמו הודאה שאין לו זכות בזה והוא כחזקה בלא טענה, אבל בשמא ושמא שניהם שווין בהטענה לכן הממון צריך להשאר ביד המוחזק. ומה שהעד א' אומר ברי אין זה הוכחה להוציא ממון, שהרי מעלת טענת בו"ש אינו מצד שזה בירור בהמציאות כ"א מצד דאיתרע החזקת ממון כנ"ל, ובשמא ושמא לא איתרע חזקתו נגד התובע שהרי הוא לבד המוחזק, והעדאית עד א' אין בכחו להוציא מהמוחזק דלא יקום עד א' באיש כו'.

ובפרט להבית יעקב דבבו"ש מה שביד הנתבע נחשב כאינו מוחזק בזה, ואדרבה הוא כאילו אוחזו לטובת הטוען ברי, זה שייך רק כשהנתבע טוען שמא ולא כששניהם טוענים שמא.

ועד"ז יש ליישב קושיית הפנ"י מדין מציאה, משום דבמציאה אין להמוצא שום חזקת ממון בגוף המציאה, כ"א הוא כמו שומר פקדון של אחרים, וא"כ אין כח בטענת שמא של המוצא האבידה ליגרע הזכות של בעל האבידה, דדווקא כשהבעלים עצמם טוענים שמא איתרע החזקת ממון שלהם ואמרינן בו"ש ברי עדיף.

ולהמסקנא דקי"ל כרב נחמן דבו"ש לאו ברי עדיף, י"ל שהוא משום דאף דמצד הטענה איתרע החזקת ממון הרי עדיין הוא מוחזק בממון שבידו ואין בכח הברי לבד להוציא ממוחזק דהמוציא מחבירו עליו הראי' אפי' כשהמוחזק יש לו ספק. ומ"מ כשיש מגו או חזקה ביחד עם הבו"ש אזי כיון שעכ"פ נעשה ריעותא בחזקתו, שוב מועיל המגו להוציא ממוחזק דאיתרע חזקתו. ועי' ש"ש ש"ב פ"ז.

ה. אלא שעדיין צ"ע בשיטת התוס' כי בדין המשנה יש להבעל שמא טוב כי לא היה ליה למידע מתי נבעלה כמ"ש בתוס', נמצא דלר' גמליאל מאמינין אותה בברי גרוע נגד שמא טוב כיון שיש לה גם מגו או חזקה. ולהטעם של חזקה יש לומר דאליה כחה, כי יש ראשונים דסברי שחזקת הגוף בעצמה מוציא ממון עי' באנצ"ת ע' חזקת ממון אות ז וז"ל, ואף להחולקים יש לומר שהחזקת הגוף ביחד עם הברי אלים כוחם להכריע נגד החזקת ממון של הבעל. אבל להטעם של מגו הרי כאן אין מגו גמור כמ"ש לקמן יג,א תד"ה רב אסי, וגם דין ברי ושמא הוא חלוש כי הוא ברי גרוע, ואיך יצטרפו מגו גרוע עם ברי גרוע להוציא ממון.

אלא דבעיקר סברת התוס' לחלק בין ברי טוב לברי גרוע, לא כולי עלמא סב"ל כן. כי באורים ותומים מביא "דעת הרמב"ן בבעה"ת שער ט"ל ח"ב ד"ב דכתב על הך מימרא דרב הונא ורב יהודה מנה לי בידך וכו' ברי ושמא ברי עדיף, אל תטעה במה שאמרו מקצת מחברים דלא אתמר הכי אלא במנה לי בידך דהו"ל למידע, דהא טעותא הוא, דטעמא משום ברי ושמא ברי עדיף ולא משום פשיעותא כלל". ובאו"ת שם מוכיח כן מעוד ראשונים שחולקים בזה על התוס'. ולפי דבריהם צ"ל דגם בשמא טוב נגד ברי גרוע עדיין איתרע החזקות ממון ולר"ג מועיל להוציא ביחד עם מגו או חזקה. ולקמן יתבאר שיטת הרמב"ן באופן אחר.

ו. והנה יש עוד אופן לבאר הטעם דלרב יהודה ורב הונא בו"ש ברי עדיף דהוא מצד מעלת טענת הברי של התובע. והפני יהושע מבאר שהוא משום שיש להתובע החזקה של אין אדם תובע אלא א"כ יש לו, וכשטוען שמא נגד זה הוא מפסיד, דדווקא באם הנתבע טוען ברי יש גם להנתבע חזקה שאין אדם מעיז פניו כו' כדאיתא בשבועות. אלא שלדעת הפני יהושע נמצא שההוכחת החזקה הנ"ל הוא כמו הרוב ונצטרך לומר דלרב הונא הולכין בממון אחר הרוב. וצ"ע כי בתוס' ד"ה רב הונא בסופו הוכיחו שסברי דאין הולכין בממון אחר הרוב.

ויש עוד סברא לבאר מעלת הברי בדין בו"ש ברי עדיף ע"פ מש"כ הרמב"ם הל' טוען רפ"ו "בעלי דינים שבאו לב"ד טען האחד ואמר מנה לי אצל זה .. והשיב הנטען ואמר איני חייב כלום .. אין זו תשובה נכונה אלא אומרים ב"ד לנטען השב על טענתו ופרש התשובה", ועד"ז בטור ושו"ע ריש סי' ע"ה וברמ"א שם. ובלבוש מרדכי (להגר"מ עפשטיין) סי' ט' יליף מהפסוק "מי בעל דברים יגש גו'" שהתורה נתנה כח בבית דין להכריח להנתבע לענות על טענת התובע ובאם לא עונה חייב לשלם. ולמ"ד בו"ש ברי עדיף טענת שמא אינו מענה מספיקה לתביעה הברורה של התובע ולכן חייב, היינו שב"ד מחייבים אותו מצד שאינו עונה את התביעה (משא"כ לפמש"כ לעיל באופן הא' הוי ריעותא מצד הנתבע). ועי' עד"ז בקובץ שיעורים.

אלא שעדיין סוכ"ס צ"ע למה הבית דין מכריע נגד הנתבע לחייבו ממון אפילו באם אינו יודע, הרי אין להתובע ההוכחה להוציא ממון. עי' אגרות משה חו"מ סי' כד-ו.

ונראה שיש לצרף סברת החזקה דאין אדם תובע כו' לדין כח בית דין לחייב הנתבע לענות להתובע במענה ברור, כי אף שמצד החזקה עצמה אין הוכחה וודאית כי אין הולכין בממון אחר הרוב או החזקה להוציא ממון כנ"ל, מ"מ מצד דין של כח בית

דין הנתבע מחויב לענות מענה ברור נגד החזקה של התובע ובלאו הכי חייב לשלם כי התורה ניתנה כח להבית דין להכריח לענות או לשלם היכא שיש נגדו חזקה.

ולמסקנא דקי"ל דלאו ברי עדיף אזי אין הולכין בתר החזקה של אין אדם תובע כו' וגם אין כח ב"ד מועיל להוציא ממון כשהנתבע טוען איני יודע, כי טענת שמא שפיר נחשב כמענה בב"ד, שהרי הוא מתחשב בהב"ד ומה לו לעשות כשאינו יודע עי' ברמ"א שם. אמנם בדין המשנה שיש להאשה גם מגו או חזקה לבד מטענת הברי, אזי תביעתה יותר חזקה וברורה וטענותיה נראים יותר אמיתיים בעיני הב"ד, ואזי הב"ד מכריחים אותו לענות טענה ברורה, ובלא"ה לא נחשב כמענה ומפסיד ממנו.

ובזה מיושבת קושית החמד"ש, דהרי כששניהם טוענים שמא אין כאן תובע המחייב ולכן הנתבע אינו צריך לענות בטענת ברי עי"ש ברמב"ם וש"ע דבתחילה אמרין לתובע ברר דברך. ודברי העד א' אינו מדין תובע, כ"א מתורת עדות ואין בידו להוציא ממון, דלא יקום עד א' באיש כ"א לשבועה.

וכן מיושבת קושיית הפנ"י בדמציאה אין המוצא נחשב כהנתבע של בעל האבידה ואינו בעל דינו כלל, ולכן המוציא האבידה אין בו חיוב לענות לתובע מצד הל' טוען ונטען, ואדרבה אחריותו הוא כשומר שהוא צריך לשמור האבידה עד שיבוא הבעה"ב האמיתי עד דרוש אחיך בסימנם כו'.

ז. וי"ל כי כל זה תלוי מחלוקת הראשונים הנ"ל בדין ברי ושמא, שהתוס' כתבו שהוא דווקא כשיש ברי טוב ושמא גרוע דהוי ליה למידע, והרמב"ן סבר דגם בשמא טוב אמרין ברי עדיף.

וי"ל שתוס' סברי שע"י טענת שמא איתרע החזקת ממון, והוא דווקא בשמא גרוע דהוי ליה למידע, ומטעם דנחשב כפושע (או"ת שם) או דחשדינן שהוא משקר (נתה"מ שם סק"ז). אבל הרמב"ן סבר דעדיפות הברי ושמא הוא בגלל התוקף והוודאות של טענת הברי נגד הספק של טענת השמא אף במקום דלא הוי ליה למידע, והוא מטעם דהבית דין מחייבין את הנתבע לענות בטענה ברורה להפטר מתביעה ברורה של התובע.

ומחלוקת זו נוגע גם לשוב הקושיא הידועה דלכאורה בכל ברי ושמא יש להנתבע מגו דאי בעי אמר טענת ברי. ואף דסוכ"ס הוא טוען טענת שמא ולא מרוויח כלום בהמגו כי מאמינים אותו כי אכן יש ספק אצלו באם חייב, ולכן הוא חייב נגד הברי.

מ"מ לשיטת התוס' דבשמא טוב נאמן נגד הברי, היו צריכים להאמינו גם בשמא גרוע כי עדיין יש לו מגו ונאמנות והוי כשמא טוב.

ולפי הרמב"ן אין כאן קושיא כלל כי גם בשמא טוב אמרינן כי ברי עדיף. אבל להתוס' צ"ל שאין כאן מגו כי עדיף לו לומר טענת שמא ולא להכחיש טענת ברי של התובע כמ"ש בנדה"מ.



הלכה ומנהג

ברכות השחר בביה"ס

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

מנהגנו ומנהג הספרדים לומר ברכות השחר בבית (ראה גם ההוראה - לא לבי"ס - בס' שלחן מנחם ח"א עמ' יח ואילך).

מאידך, אצל תלמידים רבים עלול מאוד להיות, שאם לא יאמרו את הברכות בביה"ס - הם לא יאמרו אותן כלל.

והנה מצד הדין, ניתן לומר עם הילדים שלפני גיל מצוות (או להורות להם לומר) כל ברכה בתור חינוך, גם אם כבר יצאו ידי חובה (כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' רטו ס"ב).

לכן הנהיגו (עכ"פ בכמה) בתי"ס של ה'רשת' באה"ק, שכל התלמידים יתחילו באמירת ברכות השחר. ורק לילדים גדולים שהמורים יודעים שאכן הם אומרים זאת בקביעות בבית, "מוותרים" על כך באופן אישי.

ועדיין נותרה בעיית ארוחת הבוקר הנאכלת בבית (ראה בס' הליכות בת ישראל פ"ב ס"ג ואילך), ולא נותר לנו אלא להתיר זאת כדין חלש או חולה לפני התפילה, שהכל חולים לעניין זה.

ועוד להעיר בהזדמנות זו:

- אם יצאו לבית הכסא (ולכתחילה יש לצאת אם אפשר), ממתינים לומר 'אשר יצר' עם ברכות השחר (שו"ע אדה"ז סי' ו ס"א). אבל אין מקום לומר זאת פעמיים (אלא מצד חינוך כנ"ל).
- לפני ברכת התורה לא שייך לימוד (ויש להימנע אז אפילו מאמירת פסוקים במסגרת התפילה). הרבי אומר, שלימוד פרק תניא לפני התפילה (בלי קשר לחת"ת) הוא "לפני פתיחת הסידור" (התועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 75), וא"כ בענייננו הכוונה לפני 'מה טובו'.



פשוטו של מקרא

אל תרגזו בדרך

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' ויגש (מ"ה, כ"ד) ברש"י ד"ה אל תרגזו בדרך, מפרש "אל תתעסקו בדבר הלכה שלא תרגזו עליכם הדרך, ד"א אל תפסיעו פסיעה גסה והכנסו בחמה לעיר, ולפי פשוטו של מקרא יש לומר לפי שהיו נכלמים, היה דואג שמא יריבו בדרך ע"ד מכירתו להתווכח זה עם זה ולומר על ידך נמכר אתה ספרת לשון הרע עליו וגרמת לנו לשנאותו".

וצ"ל (א) מה חסר בפירוש לפי פשוטו של מקרא שהוכרח להביא פירושים נוספים ע"פ מדרשו? (ב) למה מקדים הפירושים שע"פ המדרש לפירוש לפי פשוטו? (ג) "לשון הרע עליו" הרי יוסף הוא שסיפר לשון הרע על אחיו אבל אחיו איפה מצאנו שסיפרו לשון הרע על יוסף?

והביאור הוא שלרש"י היה קשה מה שכתוב אל תרגזו "בדרך" הכתוב היה צריך לומר שיוסף אמר להם רק אל תרגזו ותו לא, ומאי נ"מ אם זה בדרך או בבית או במקום אחר?

לכן מפרש רש"י שליוסף הי' איכפת שלא יגרמו להם עיכוב בדרך שיאחר ביאתו של אביו למצרים, וע"י שיתעסקו בדבר הלכה שצריך עיון יטעו בדרכים ויתארך נסיעתם, וכן פסיעה גסה יכול לגרום לאיזה טעות או קלקול בדרך, וכן כשנכנסים בלילה לעיר אין רואים המכשולים בדרך ויכול לקרות אסון,

אבל פירושים אלו אף שמבארים הוספת המלה "בדרך" בכל זאת אינם לפי פשוטו של מקרא אלא הם ע"פ מדרש. ואעפ"כ מכיון שמישבים המלה "בדרך" מקדים רש"י פירושים אלו. אבל אינם לפי פשוטו של מקרא כי אז היה הכתוב צריך לומר אל תרגזו הדרך עליכם כמו שכותב רש"י בפירושו לפי פירוש זה.

וכיון שבכתוב נאמר "אל תרגזו" שזה קאי על האחים שהם לא יתרגזו אחד על השני, לכן הפירוש הפשוט הוא שהם לא יריבו ביניהם, אבל רש"י מביאו לבסוף כי אז אינו מובן מה שאומר "בדרך" כי מובן פשוט שיוסף לא רצה שאחיו יריבו בכלל ולא משנה אם זה בדרך או במקום אחר.

ומה שמזכיר רש"י בפירושו לפי פשוטו את הענין של סיפור לשון הרע, י"ל כי יוסף היה ביחסים טובים עם בני השפחות כמו שמפורש בכתוב, וחשב יוסף שלולי סיפור לשון הרע מבני לאה לא היו האחים בני השפחות משתתפים במכירתו, ולכן דאג שהאחים בני השפחות יתווכחו עם בני לאה ויאמרו להם שע"י שספרו לשון הרע על יוסף גרמו שגם הם ישנאו אותו ויסקימו וישתתפו במכירתו.

ולפי הנ"ל מובן למה הפירוש לפי פשוטו אינו מספיק ולמה הקדים רש"י הפירושים לפי המדרש, ומהו ענין הלשון הרע שרש"י מזכיר בקשר לדאגת וויכוח האחים.



כי הובאו בית יוסף

הנ"ל

בפ' מקץ בפירוש ד"ה כי הובאו בית יוסף (מ"ג, י"ח) כתב "ואין דרך שאר הבאים לשבור בר ללון בבית יוסף כי אם בפונדקאות שבעיר".

וצ"ל מאיפה למד רש"י בפשש"מ שהובאו בבית יוסף ללון שם, דהלא בפסוק ט"ז לפנ"כ כתוב שיוסף אמר "כי אתי יאכלו האנשים בצהרים" ולא נזכר כלל אודות לינה?! ומכיון שרש"י אומר כן בפשטות מוכרח לומר שמפורש בכתוב כן, ואיפוא מפורש כן?

ואולי י"ל, דהנה להלן בפ' מ"ד פסוק ג' נאמר "הבקר אור והאנשים שלחו המה וחמוריהם", ומזה מוכרחים לומר שהם היו ברשותו של יוסף שאז היה יכול לשלח אותם בבקר, כי אם היו לנים בפונדק לא היה כתוב שהם "שלחו" כי אם שהם "יצאו" ברצונם ולא "שלחו" ע"י אחר, ומזה הוכיח רש"י שהובאו ללון בבית יוסף ובבקר שלחם יוסף לדרכם.



האחד איננו

הרב מנחם מענדל הכהן כצמאן

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בפרשת מקץ עה"פ (בראשית מב, לו) "ויאמר אליהם יעקב אתי שכלתם", כתב רש"י בד"ה אתי שכלתם: "מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף".

וצ"ל מניין לו לרש"י לומר שיעקב חשדן שהרגו או מכרו את יוסף, הרי יעקב אמר לעיל (לו, לג) "חיה רעה אכלתהו טרף טרף יוסף", ובהפסוק שלאח"ז "ויתאבל על בנו ימים רבים", וא"כ למה חשדם שהרגוהו, (הרי חיה רעה אכלתהו), או מכרוהו (שהרי יוסף איננו נמצא בחיים).

הגם שהמשכיל לדוד מפרש ע"פ סברא שיש לומר שמכיוון שראה ששמעון לא חזר עם שאר האחים, ולפי שיקול הדעת היה מקום שלא להאמינם על מה שאמרו ששמעון בבית האסורים במצרים, כי איפכא מסתברא שהיה מניח כולם בבית האסורים והיה שולח רק אחד ליקח את אחיהם וכו', ועוד שחזרו עם הכסף, לכן חשדם יעקב בנוגע לשמעון שאומרים לו דברי שקר, ודוקא עכשיו חשדם שאולי הרגו או מכרו ג"כ את יוסף ולא חי' רעה אכלתהו.

אבל מ"מ מניין לו לרש"י ע"פ פשש"מ לומר שחשדן שבניו הרגו או מכרו את יוסף, וגם מניין לו לומר ש(אולי) יוסף עדיין נמצא בחיים.

ב. והנה יש מפרשים שסוברים שעכשיו יעקב כבר ידע שהשבטים הרגוהו או מכרוהו, ואביא לשון הרא"ם: "...דמהכא משמע שיעקב אבינו נודע לו עכשיו (שהיו מבקשים שירד בנימין עמהם) שבניו מכרו את יוסף או הרגוהו וכו'".

מפרשים אחרים סוברים שיעקב לא ידע, ורש"י מפרש ע"פ האמת, ואביא לשון הבאר היטב: "רש"י נקט ע"פ האמת ויעקב לא ידע", ומביא רא' מגבי תמור שגם שם "רש"י נקט כן מאחר שהאמת כן".

אבל לכאורה האופן הכי פשוט הוא לפרש שיעקב לא ידע רק שחשדן, ואביא לשון הצדה לדרך וז"ל: "אין הנדון דומה לראייה כלל ... דבע"כ צריך אתה לומר שיעקב מידי חשדא לא יצא, דבודאי חשדן כיון שאמר יעקב לבניו שכלתם משמע שאמר להם שהם הגורמים ומביאים לו השכול, ותני והדר מפרש יוסף איננו וגו', ואם איתא שהיה סבור יעקב שנטרף אם כן איך אמר להם שכלתם כאילו הם הגורמים והמביאים לו השכול...". וכ"כ הגו"א: "כי אין פירושו רק שהיה חושד אותם ... ולא שידע זה בודאי, רק חשד איכא".

[וכן מפרש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה (ע' 219 ואילך) "... מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף. ד. ה. אז דאן האט שוין יעקב געהאט אז געדאנק אז דאס וואס יוסף איז איננו איז ניט דורך חי' רעה אכלתהו...". משמע שרק עכשיו הי' לו חשד שלא נטרף ע"י חי' רעה.].

אבל לפי כל הפירושים צ"ל מהו סברת רש"י ע"פ פשש"מ לומר שיעקב ידע או חשד שהשבטים הרגו את יוסף או שמכרוהו (וא"כ עדיין נמצא בחיים).

ג. ולכאורה אפשר לומר שיעקב אבינו הבין מסיפור השבטים אודות הקורות איתם במצרים שיוסף עדיין נמצא בחיים, שהרי אמרו (מב, לב) "שנים עשר אנחנו אחים בני אבינו, האחד איננו והקטן היום את אבינו בארץ כנען", ומהלשון "האחד איננו" משמע שהם ידעו שיוסף לא נהרג, ואז התחיל לחשוד אותם וכו'.

כי רש"י פירש לעיל (לז, לה) בד"ה וימאן להתנחם: "אין אדם מקבל תנחומים על החי וסבור שמת, שעל המת נגזרה גזרה שישתכח מן הלב ולא על החי". כי מתחילה חשב ש"טרף טרף יוסף", אבל מאחר שראה שאינו יכול לקבל תנחומים אז התחיל לחשוב ש(אולי) יוסף חי, וכן פירש הלבוש שם בלבושי אורה: "...שודאי אלו הי' מת

לא הי' מתקשה עליו ... ומפני שהי' רואה שאין דעתו מקבל תנחומים ... אמר יעקב ודאי הוא חי". וא"כ כשבניו אמרו לו עכשיו ש"יוסף איננו" אז חשדן וכו'.

אלא שעדיין צ"ע כי אם ידע שיוסף בודאי חי א"כ למה חשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף?

ואולי י"ל שאפשר לדייק בלשון רש"י שלגבי שמעון חשדן שמא הרגוהו או מכרוהו, אבל לגבי יוסף מאחר שאמרו ש"יוסף איננו", וגם לא הי' יכול לקבל תנחומים, א"כ עכשיו רק חשדן ש"מכרוהו כיוסף".

אבל אעפ"כ כ"ז הי' רק חשד ולא ידע בודאי ולכן כתב רש"י הלשון "מלמד", כי יעקב חשדן אבל לא היה ברור, ועדיין צ"ע.



היום יום

היום יום - יז חשון*

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום יז חשון כותב הרבי: מ'דארף היטען דעם זמן, מ'דארף מקבל זיין עולה של תורה. יעדער זמן, יעדער טאג וואס גייט אוועק, איז דאס ניט נאר א טאג נאר א ענין אין לעבען, די טעג גייען כמאמר (ירושלמי ברכות פ"א ה"א) יום נכנס ויום יוצא

(* לע"נ אמי מורתי האשה החשובה מרת הינדא רחל בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה, ליום היא"צ ג' טבת. תנצב"ה.

והרי יום נישואין שלה עם אאמור"ר, רופא בית הרב, התקיימה בנר חמישי דחנוכה, אור ליום כט כסלו תשי"ב.

שבת נכנס כו' חדש כו' שנה כו'. דער טאטע האט געזאגט בשם רבינו הזקן: א זומערדיגער טאג און א ווינטערדיגע נאכט איז א יאהר".

וצריך להבין:

א. מהו הצורך להביא שלשה הדוגמאות של הזמן (יום, חדש, ושנה)?

ב. מהו שייכות הסיום לכאן באמרו "א זומערדיגער טאג און א ווינטערדיגע נאכט איז א יאהר"?

ג. מהו השייכות ליום זה?

והנה יובן בהקדם מה שהרבי נקט 'יום חדש ושנה' וכו' ולא יותר, כיון שזהו שלימות בזמן. והוא ע"פ ביאור הרבי:

השיעור של פרשת השבוע, הוא כפי שהפרשה מחולק לימות השבוע (ראשון עד שני וכו'); השיעור בתהלים הוא נחלק לימי החודש; והשיעור בתניא כפי שמחולק לימי השנה. איני יודע אם שמו לב לזה, אבל שלשת השיעורים האמורים כוללים כל הסוגים בהתחלקות הזמן: הענין דימות השבוע - הקשור עם השמש; הענין דימי החודש - הקשורה עם הלבנה; והענין דימות השנה.

וידוע מה שמובא בחסידות וקבלה, ש'שנה' שייך לספירת המלכות; 'שבוע' - שקשורה עם שמש - היינו לז"א (שמש הוי'); ו'יום' - קשורה עם ספירת הבינה 'אם הבנים שמחה'.

ועפ"ז נמצא שענינה דשיעורי חת"ת מקפת כל סדר ההשתלשלות: מספירת הבינה, ואח"כ שבעת ימי הבנין, ז"א, שכולל ספירת המלכות, שהרי היא ספירה השביעית, השלימות של ז' ימי הבנין, טבת; ואח"כ נמשך זה עוד יותר בפרטיות בימי החודש, שרומז על ספירת המלכות, "חודש אשתו", ועוד יותר - בחיי שנה שרומז על ספי' המלכות, כנ"ל (שיחת ש"פ בראשית (ב) תשמ"א סמ"ד).

עפ"ז יובן הצורך להביא שלשה הדוגמאות של הזמן (יום, חדש, ושנה) דוקא, כיון שכולם ביחד הם שלימות היקף הזמן (ע"פ פשוטות וע"פ קבלה כנ"ל).

(2) מהו השייכות של יום וכו' לשנה - באמרו "א זומערדיגער טאג און א ווינטערדיגע נאכט איז א יאהר" ?

ויובן בהקדם שכאן הרבי מדגיש עומק מיוחד בזמן והוא שזהו (לא רק כעין רקע ומסגרת וגדר 'זמן' כי אם) "ענין אין לעבן" היינו שהוא חלק בלתי נפרד מחיי ו[במילא] עבודת יהודי, ובמילא גם בהאדם עצמו.

השפעת נקודת הזמן בכל הבריאה

והנה בשיחת יו"ד כסלו תשמ"ח מבאר הרבי: כשהאדם אינו מבצע את עבודת היום, הרי לא רק שמחסיר את ה"עבדתי" דיום אחד, אלא יתירה מזה, הוא מחסר גם ענין כללי ביותר דכללות הבריאה כולה.

והענין בזה - ובהקדמה: כתיב "גם את העולם נתן בלבם", דהיינו שכל עניני העולם כולו - כולל כל המאורעות שבמשך כל שית אלפי שנין דהוי עלמא - "נתן", משתקפים הם "בלבם", בלבו וחיייו של כל יהודי ויהודי.

והענין יובן ע"פ משל מהשמש: עם היות שהשמש היא גדולה ביותר, מ"מ הרי היא משתקפת (גם) בטיפה אחת קטנה שבים. וכן הדבר בנדו"ד - כללות כל הבריאה כולה משתקפת בחייו של יהודי אחד.

ויתירה מזו - כל הבריאה משתקפת (לא רק בכל חיי האדם, אלא גם) בכל שנה מחיי האדם, מכיון שכל שנה כוללת בתוכה את כל חיי האדם, וע"ש זה היא נקראת שנה מלשון שינוי, שיש בה את כל השינויים של האדם, ולכן, כשם שבכל חיי משתקפת כל הבריאה, כמו"כ בכל שנה ושנה משתקפת כל הבריאה.

ועד שאפי' בכל יום משתקפת כל הבריאה כולה - מפני שכל יום הוא ע"ד כללות חיי האדם: בבוקר בקומו משנתו, אומר אז "מודה אני . . שהחזרת בי נשמת", והוא הזמן שבו "יצא אדם לפעלו ולעבודתו" - הרי זה כדוגמת "לידת" אדם (שבו מקבל נשמתו, ויוצא לעבודת ה'). ובערב בשכבו לישון, שאז, זהו הזמן שבו מסיים עבודתו, "יצא אדם לפעלו אומר "בידך אפקיד רוחי" ולעבודתו עדי ערב" - הרי זה דוגמת הזמן שלאחרי מאה ועשרים (שבו מחזיר את נשמתו וגומר את עבודת ה' בעולם).

נמצא, שכל יום ויום יש בנוסף לענין הפרטי שבו ("עבד עבדתי"), גם ענין השייך לכללות כל הבריאה כולה. - וראה גם אג"ק חל"א ע' לט וש"נ.

והנה יש להעיר בדיוק לשון קדשו בהפתגם "יעדער זמן, יעדער טאג וואס גייט אוועק, איז דאס ניט נאר א טאג נאר א ענין אין לעבען". היינו שמבחר: (1) לשלול שאין זה ענין פרטי. (2) שזה ענין כללי, ובמילא - עיקרי.

ויש להעיר בעומק יותר בתוכן שרש ענין הזמן. ובהקדם ע"פ מה שהרבי מבאר במאמר ד"ה ויקח תשי"ב, בתוכן ענין של עולם שנה ונפש.

"ויובן זה בהקדם הידוע שכללות סדר ההשתלשלות נחלק לג' ענינים, עולם שנה נפש, שעל זה הוסד כללות ההשתלשלות, דלכן בספר יצירה נתבארו ג' ענינים אלה, משום שהם היסוד דכללות ההשתלשלות.

וביאור ג' ענינים אלה בקצרה הוא, הנה הענין דעולם הוא בחינת מקום, שהם ו' קצוות, דהיינו ד' רוחות ומעלה ומטה. והנה ענין נפש הוא בחינת נקודת האור והחיות שלמעלה מענין הפרטים, והיינו נקודת האור והחיות שלמעלה גם מבחינת כלל הפרטים.

והנה להיות שבחינת הנפש הוא למעלה מענין הפרטים ואינה כלל אליהם, ועולם הוא בחינת ו"ק בחינת העלם והסתר, הנה איך יהי' ההתחברות דבחינת הנפש עם בחינת עולם, היינו התחברות הנפש בגוף, הרי זה ע"י בחינת רצוא ושוב, שהנפש מתלבשת בגוף ומיד כשהיא מתלבשת היא בבחינת רצוא מן הגוף אמנם מצד שהיא מרגשת הכוונה, שהכוונה היא שתהי' בהגוף, היא בבחינת שוב, והיינו שהתחברות הנפש בגוף אינה התחברות תמידית אלא בדרך רצוא ושוב, שזהו ענין שנה."

עפ"ז נמצא שענינו דזמן הוא בעצם החיבור של 'מקום' ו'נפש' יחד. והיינו תוכן הענין של חיות העולם. והיינו מה שמחבר חיות אלקי ('נפש' עם 'עולם').

ועפ"ז יומתק לשון קדשו "איז דאס ניט נאר א טאג נאר א ענין אין לעבען". והיינו בשתים - שאין זה רק פרט אחד בזמן אלא "א ענין אין לעבען", תוכן ענינו דענין עצמי, כיון שזה מחבר חיות אלקי עם העולם, ובמילא זה משתייכת לקיום העולם והחיים.

בהלכה

ועפ"ז יובן ביותר בקשר לפעולת הזמן על קביעות השבת וכו'. וכמ"ש אדמו"ר הזקן בשולחנו סי' א' סעי' ח': "זמן חצות לילה הוא שוה בקיץ ובחורף לעולם י"ב שעות אחר חצי היום שהוא אמצע הלילה ממש והיא עת רצון למעלה בכל זמן ובכל

מקום ואף שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב אין בכך כלום וכמו זמן קריאת שמע ותפילה וזמן כניסת שבת ויו"ט שהוא ג"כ בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה (כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב הוא למעלה מגדר המקום והזמן רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו וזהו ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ ביום טוב שני של גליות..") והיינו שהזמן מכריע קביעות היום טוב.

גדרי הזמן עבור הנשמה למעלה

עד"ז הוא גם בנוגע להנשמה כפי שכבר עלתה למעלה אחרי מאה ועשרים שנה. כפי שהרבי מבאר מיוסד על הסיפור שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב אמר מאמר חסידות ביום כ"ף חשוון שנת תש"ה על קאפיטל המתייחס למספר שנותיו אז.

והרבי סוכם: הרי אשר גם לאחר ההסתלקות ישנו לימוד ושמיעת תורה מנשיאים ולימוד התלוי בתוספת שבזמן דלמטה (סה"מ פר"ת ע' שנו).

ועד"ז בנוגע לכאו"א כפי שהרבי מבאר: "און דאס איז וואס דער ראגאטשאווער קאכט זיך אין דעם צי לאחר מיתה איז שייך דער ענין הזמן, און ער בריינגט א ראי' אז עס איז שייך, ווארום מען זעט בנוגע דער ענין ה"אראצייט" אז דאס טוט מען לויט דעם יאר וואס דאס איז תלוי אין זמן, ובמילא איז דאך דא כסדר א הוספה אין קדושה יעדער יאר (שיחת ש"פ חו"ב תשל"ב ס"ב).

זמן: בעבודת האדם

במאמר ויהיו חיי שרה תשל"ח ס"ח (מוגה) מבאר הרבי בעבודת האדם: "התכלית דמצוות [וכן התכלית דירידת הנשמה למטה] שהוא [לא בשביל הנשמה כ"א] בכדי לתקן את הגוף ונה"ב וחלקו בעולם, נשלם ע"י מצות הצדקה (יותר מאשר ע"י שאר כל המצוות), כמבואר בתניא. וזהו שצריך להיות יומין שלימין דוקא, שבכל יום ויום צריך להיות קיום מצוה, כי מכיון שגדר העולם הוא מקום וזמן, הרי מובן שהתומ"צ (שתכליתם הוא לתקן את העולם) צריכים לתקן גם את הזמן. ולכן מוכרח שבכל יום תהי' עשיית מצוה (הגם שגם כשחסר לו יומא חדא יכול הוא לעשות את הלבוש ע"י שיקיים מחר ב' מצוות), כי בכדי לתקן את הימים (הזמן) גופא צריך להיות כל יומא ויומא עביד עבדת'. עכלה"ק.

וע"פ מ"ש לעיל "שבכל שנה ושנה משתקפת כל הבריאה, ועד שאפי' בכל יום משתקפת כל הבריאה כולה". היינו מצד תוכן ענין הזמן, הרי הוא משקף כל הבריאה, ובכן הוא נחשב להיקף שלם בזמן, ובכן משקף שלימות איכות של שנה שלימה.

ועפ"ז מובן סיום הפתגם "א זומערדיגער טאג און א ווינטערדיגע נאכט איז א יאהר".

ויש לציין ליחידות נפלאה שהתקיימה בשנת תש"מ (בראשית-ב' תשמ"א סמ"ד "חשיבותו של זמן ביהדות"), ובין הדברים שהרבי דיבר בארוכה על יוקר הזמן אמר:

אדם ניעור, קם ממטתו ואמר מודה אני, נוטל את ידיו, מברך ברה"ש, ומתפלל שחרית. כל התהליך משריש בו את מטרותו בחיים, יש לו תפקיד והעניקו לו זמן של חיים למלאות בו את תפקידו. או-אז מביט על חשיבותו של הזמן בצורה אחרת. אדם שאין לשעתיו ודקותיו חשיבות אין לו סיבה לפתוח את היום בצורה שכזו. אדם שתחילת היום נעשית באופן הנזכר קולט כי כל שעה ודקה היא איכותית, חומר לניצול. ראי' לזה מהתורה שבכתב בהם מוגדרים ימי האדם בימים ולא בשנים, "ויהיו ימי נח" "אלה ימי שני חיי אברהם" (כפר חב"ד 1640 ע' 52).

ויש להעיר מהסיפור שכשהרבי ה' מתפלל לפני העמוד בשנת תש"ד לרגל אבילות על אביו הרה"ג הרה"ח המקובל, היו זמנים שהוצרך לחכות עד שיתאסף המנין. כשכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שמע מזה, הורה שלא יצטרכו לחכות וייל ביי עם איז א מינוט א יאר (כיון שאצלו כל דקה היא שנה).

3) השייכות ליום זה הוא [בנוסף למ"ש בס' מנהגי פרנקפורט) שביום י"ז חשון מתארכים הלילות, גם] במה שיום זה הוא הפתיחה להתחלת חודש האחרון של לוח החסידי של השנה, 'היום יום'. והיינו שלשים יום לפני יום ח"י כסלו.

ויש לחתום בזה שכללות ענין הזמן הוא מספירת המלכות [כמבואר בתניא-שער היחוד והאמונה פ"ז], והרי ספירת המלכות ענינה ופעולתה-חיבור אלקות [אצילות] עם עולם [עולמות בי"ע]- שתוכנה התהוות והשפעת חיים וכו' בעולמות שלמטה.



שונות

האם המלאכים אומרים ימלוך

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו היווען "בית דוד שלמה"

וחבר מערכת "אוצר החסידים"

א. דעת אדה"ז בשו"ע ובסידור

כתב אדה"ז בשולחנו הל' ק"ש סי' סו ס"ה (בנוגע לעניית קדושה בעת ברכות ק"ש), וז"ל: "ובקדושה יאמר רק קדוש וברוך ולא ימלוך, שימלוך אין אומרים המלאכים²², ואינו מעיקר הקדושה".

(ובמ"מ מציין המקור לזה ב"לחם חמודות" (לבעל התוס' יו"ט, ובדפוסים שלאח"ז נשתנה שמו ל"דברי חמודות") על הרא"ש מס' ברכות פ"ב אות כג, וז"ל: "ודעתי נוטה עוד שאין להפסיק אלא לקדוש קדוש וגו' ולברוך כבוד ה' ממקומו, שאלו שני הפסוקים הם שאמרו ישעי' ויחזקאל ששמעום מפי המלאכים ושייכים לענין הקדושה". [וראה עד"ז במחצה"ש או"ח סי' סו שם ס"ג].)

ואח"כ ממשיך אדה"ז: "ויש מי שאומר שגם ימלוך הוא מעיקר הקדושה, והעיקר כסברא הראשונה".

22 כ"ה גם דעת כמה מהראשונים, ראה ס' "כל בו" סי' ח [ועד"ז בס' ארחות חיים להר"א מלוניל דין קדושה מיושב ס"ג]: ולפיכך אין אומרים בו [בקדושת יוצר] ימלוך ה', לפי שאנו מספרים רק מה שהמלאכים אומרים ... אבל בשמו"ע שאנו אומרים נקדש את שמך, כלומר אנחנו בעצמנו נקדש, אומרים ימלוך ה' לעולם, שממליכים אותו אחר קדושה. ... והרב בעל האשכול ז"ל כתב [ס' האשכול ח"א סי' ה] בברכת יוצר אור אין אנו מזכירין אלא שבח המלאכים כשהם מקדישין הקב"ה, ואין לנו להזכיר ימלוך ה' לעולם אחר קדוש וברוך כמו בתפילה, שהוא שמשבחין ישראל, והתם מזכירין ימלוך.

ועד"ז בס' "המחכים" לרבינו נתן ב"ר יהודה דיני ברכות ק"ש (אודות קדושה שבברכת יוצר): קדושה מיושב, שאינו אלא סיפור דברי המלאכים, ואינו אומר ימלוך, שאין המלאכים אומרים אותו, אלא העטרה שמתיישבת אחר קדוש וברוך בראש יוצרנו ואומרת ימלוך, כך נמצא באגדה [כנראה כוונתו לדברי הפסיקתא רבתי שהובא לקמן בפנים].

(ובמ"מ מציין המקור לזה ב"הגהת יש נוחלין" (לר' יעקב ב"ר אברהם הלוי איש הורביץ – אחיו של בעל השל"ה) אוהרת התפלה אות יד, וז"ל: ונראה דלא מקרי קדושה כו' כי אם נוסח נעריצך כו' נקדש כו' [קדוש קדוש וגו'], לעומתם כו' [ברוך כבוד וגו'], ובדברי קדשך כו' [ימלוך ה' וגו'], הני לחוד. אבל שאר כל הנוסח שאומרים [בשבת ויו"ט] עם הקדושה, לא. ... וכן לענין הפסקה .. נראה שאין לו להפסיק כי אם להנוסח הזה שזכרנו. עכ"ל).

והמקור לדברי אדה"ז הוא (כמצויין בהמ"מ) בדברי המגן אברהם הל' ק"ש סי' סו שם ס"ק ו': "ובקדושה יאמר רק קדוש וברוך ולא ימלוך (כל זה בלחם חמודות). ובהגהת יש נוחלין משמע שעונין גם ימלוך²³, שזה שייך לקדושה, אבל בתוספתא פ"ק דברכות (הלכה יא)²⁴ משמע כדברי לחם חמודות".

אמנם בסידור אדה"ז הל' תפילין וק"ש ד"ה כשמפסיק, פוסק אדה"ז כסברא הראשונה: "ובקדושה יאמר רק קדוש וברוך וגם ימלוך הוא מעיקר הקדושה".

[וראה שער הכולל פ"ב ס"ז: בשו"ע סי' סו הכריע [אדה"ז] כהפוסקים שימלוך אינו מעיקר הקדושה, אבל בסידור פסק כהמקובלים שגם ימלוך הוא מעיקר הקדושה].

(23) נעתק לשונו לעיל בפנים. - ולהעיר שב"סידור רבינו הזקן - עם ציונים והערות" (קה"ת, תשס"ג) ע' פז, מעיר המו"ל על דברי אדה"ז בסידור: פסק כמשמעות "הגהות יש נוחלין" שהביא המג"א שם. - ב"הגהות יש נוחלין" (הנדפס בסו"ס השל"ה) לא מצאתי המשמעות לדבר זה. עכ"ל. אינני יודע איזה דפוס נודמן לו, אך הוא מפורש שם בהגהות ל"אוהרת התפלה" אות יד (ובכמה דפוסים הוא באות טו).

עוד יש להעיר שבמהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז (הוצאת קה"ת) סי' סו שם ציינו העורכים לאוהרת התפלה אות יב, והוא טה"ד, וצ"ל: אות יד.

(24) ז"ל בתוספתא ברכות פ"א ה"א (בנוגע להפסק בתפלה): "רבי יהודה ה' עונה עם המברך [הש"ץ] קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו, וברוך כבוד ה' ממקומו, כל אלו ה' רבי יהודה אומר עם המברך".

- אבל בהגהות הגר"א לשו"ע סי' סו שם ס"ק י, פי' שהתוספתא שם לא קאי אודות קדושה דחזרת הש"ץ, אלא קאי באמירת קדושה שבברכת יוצר, ששם אומרים רק קדוש וברוך ואין אומרים כלל ימלוך, וא"כ אין מזה כל ראי' אודות קדושה דחזרת הש"ץ.

והנה לכאורה ההבדל בין סברא הראשונה לסברא השני' הוא רק אם "ימלוך הוא מעיקר הקדושה" - היינו מעיקר "נוסח" הקדושה שלנו, או "אינו מעיקר הקדושה". אבל לכל הדיעות אין המלאכים אומרים "ימלוך".

ב. דעת אדה"ז במאמרי חסידות שלו

אך הנה מצינו בכמה ממאמרי חסידות של אדה"ז אשר שם נאמר בפירוש שהמלאכים אומרים גם "ימלוך"! ראה:

(א) לקו"ת בהר מא, ב²⁵: אומרים סדר קדושה של המלאכים איך שאומרים קדוש וברוך וימלוך.

(ב) לקו"ת במדבר י, ב (שם מדבר אודות עבודת המלאכים): שהשפעת אהבה ויראה הנמשך להם להיות כגחלי אש בוערות ולומר קדוש וברוך וימלוך כו'.

(ג) לקו"ת במדבר שם יא, א: השפעת המלאכים .. שמזה בוערים כמראה הלפידים באהבה ויראה לומר קדוש וברוך וימלוך וכו'.

(ד) לקו"ת פ' ברכה צח, א (ד"ה מזמור שיר חנוכת): אומרים סדר קדושה של המלאכים איך שאומרים קדוש וברוך וימלוך.

(ה) מאמרי אדה"ז תקס"ו ח"א ע' רד (הנחת הרה"ק ר' משה בן אדה"ז מד"ה מזמור שיר חנוכת): שיש כתות מלאכים שאומרים קדוש, ויש שאומרים ברוך, ויש שאומרים ימלוך כו'.

(ו) סדור עם דא"ח רעו, א (הנחת אדהאמ"צ מד"ה מזמור שיר חנוכת): קדושה של המלאכים ... ולכך אומרים קדוש ברוך וימלוך.. כמו ברוך וימלוך כו' שהמלאכים אומרים.

ועד"ז מצינו בעוד כו"כ מקומות בדא"ח:

(25) ולהעיר שכנראה נעתק קטע זה בלקו"ת בהר (ע"כ "ק אדמו"ר הצ"צ) כלשונו מד"ה מזמור שיר חנוכת שבלקו"ת ברכה דלקמן, וכמו שמציין הצ"צ בעצמו בהגה"ה: (וכמ"ש מזה בד"ה מזמור שיר חנוכת הבית). ואכן בהנחות אחרות מהמאמר שבלקו"ת בהר ליתא תיבות אלו.

מכ"ק אדמו"ר הצ"צ (מיוסד על לקו"ת במדבר שם): אוה"ת במדבר ע' רי. וע' ריא(2).

מכ"ק אדמו"ר מוהר"ש (מיוסד על ד"ה מזמור שיר הנ"ל): סה"מ תרל"ג ח"א ע' ער.

מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (מיוסד על ד"ה מזמור שיר הנ"ל): סה"מ תרנ"ג ע' רכ. תרנ"ד ס"ע רנה.

מכ"ק אדמו"ר (מיוסד על ד"ה מזמור שיר הנ"ל): סה"מ תשכ"א ס"ע קצא.

ג. דעת חז"ל בזה

ומצינו גם בדברי חז"ל שמפורש בהם שהמלאכים אומרים גם "ימלוך":

ב"פסיקתא רבתי" פסקא כ אות ג: ובשעה שיגיע כתר, כל חיילי מעלה ... עונין כולם ואומרים קדוש קדוש קדוש ... פותחים פיהם ואומרים ברוך כבוד ה' ממקומו ... וכל חיות ושרפים ואופנים וגלגלי המרכבה וכסא הכבוד בפה אחד אומרים ימלוך ה' לעולם אלקיך ציון לדור ודור הללויו'.

ועד"ז ב"פסיקתא חדתא" (אוצר המדרשים ע' 492): שרפים עומדים וגומרים אותה קדוש קדוש קדוש ... וחיות הקדש מתרעשים ומתרעדים ואומרים ברוך כבוד ה' ממקומו. ואח"כ עומדים כולם ואומרים בפה מלא ימלוך ה' לעולם וגו'.

ובפרקי היכלות רבתי פ"ז אות ב': "כיון שפתח דוד ואמר ימלוך ה' לעולם, פתח מט"ט וכל פמליא שלו קדוש קדוש קדוש ה' צבאות, והחיות משבחות ואומרות ברוך כבוד ה' ממקומו, ורקיעים אומרים ימלוך ה' לעולם".

[אבל ראה בפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר שהמלאכים אינם אומרים "ימלוך ה' לעולם", אלא את "ה' ימלוך לעולם ועד" כפי שאנו אומרים בקדושת ובא לציון ("קדושה דסידרא"), וז"ל שם (לאחר תיאור סדר אמירת הקדושה ע"י המלאכים, מסיים²⁶): וכשמגיע הכתר לראשו אז חיות ואופנים וגלגלי מרכבה וכסא

(26) ולהעיר שלשונו מיוסד כנראה על דברי הפסיקתא רבתי שם, אך בעוד שבפסיקתא נאמר שהמלאכים אומרים "ימלוך ה' לעולם", שינה זה הר"י בן יקר שאומרים "ה' ימלוך לעולם ועד". וראה

הכבוד בפה אחד אומרים כולם ה' ימלוך לעולם ועד וגו', אבל אין מלאכים אומרים ימלוך ה' לעולם אלקיך ציון, כי אם ישראל.

ולהעיר עוד שבפיוט "אדירי איזמה" ביוצר לשחרית יום א' דראש השנה, ועד"ז בפיוט "כל שנאני שחק" ביוצר לשחרית יום ב' דראש השנה, מפורש כו"כ פעמים שהמלאכים אומרים "ה' ימלוך".

ד. המשמעות מנוסח "אקדמות"

והעירני חכם אחד שעד"ז משמע גם מנוסח "אקדמות" לשבועות (מאת רבי מאיר בן רבי יצחק ש"ץ, שהי' בזמנו של רש"י), שמסופר שם אודות עבודת המלאכים, ומחלק את עבודתם לג' חלקים:

א) עבודת השרפים שהם בעלי שש כנפים, ומקבלין דין מן דין ואומרים ג' פעמים קדוש:

טְפִי יְקִידִין שְׂרָפִין, כָּלֹל גִּפִּי שְׁתָּא: טַעַם עַד יִתְיַהֵב לְהוֹן, שְׁתִּיקִין בְּאֲדָשְׁתָּא:

יְקַבְּלוּן דִּין מִן דִּין שְׁוִי, דְּלֹא בְּשִׁשְׁתָּא: יְקַר מְלִי כָּל אַרְעָא, לְתַלּוּתֵי קְדוּשָׁתָא:

ב) עבודת הכרובים והגלגלים [הם חיות הקודש והאופנים] שמברכין בריך יקריה דה' מאתר בית שכינתיה (ע"ד הפסוק: ברוך כבוד ה' ממקומו):

כָּקַל מִן קֶדֶם שְׂדֵי, כָּקַל מִי נְפִישׁוֹתָא: כְּרוּבִין קָבֵל גִּלְגְּלִין, מְרוֹמְמִין בְּאוֹשְׁתָּא:

לְמַחְזֵי בְּאַנְפָּא עֵין, כּוֹת גִּירֵי קִשְׁתָּא: לְכָל אֲתֵר דְּמִשְׁתַּלְחִין, זְרִיזִין בְּאוֹשְׁתָּא:

ג) ואח"כ מתאר איך שכל צבא השמים (כל חיל מרומא) משבחים איך שמלכותו יתברך נמשכת לדור ודור (ע"ד הפסוק ימלוך ה' לעולם גו' לדור ודור גו'):

מ"ש האבודרהם סדר שחרית של חול (פיסקא ובא לציון) אודות ההפרש בין ב' פסוקים אלו. ואכ"מ. וראה גם אוה"ת פינחס שהובא לקמן בפנים.

נָהִים כָּל חֵיל מְרוֹמָא, מְקַלְסִין בְּחִשְׁשָׁתָא: נְהִירָא מְלָכוּתָהּ, לְדָר וְדָר לְאַפְרָשָׁתָא:

ה. מסקנת אדה"ז: המלאכים אומרים "ימלוך"

מכ"ז נראה ברור שמ"ש אדה"ז בלקו"ת שהמלאכים אומרים גם "ימלוך", הנה אף שלא נזכר בדברי הנביאים, מ"מ יש לזה יסודות חזקים בדברי חז"ל וכו'.

ולכן נראה לומר שההבדל בין סברא הראשונה לסברא השני' אם "ימלוך הוא מעיקר הקדושה", אינו רק אם הוא מעיקר "נוסח" הקדושה שלנו או לאו, אלא אם הוא "מעיקר הקדושה" של המלאכים, דהיינו אם הם אומרים "ימלוך" או לאו. ובשו"ע פסק אדה"ז כסברא הראשונה "שימלוך אין אומרים המלאכים, ואינו מעיקר הקדושה". אך אח"כ בסידורו פסק "וגם ימלוך הוא מעיקר הקדושה".

ולכן במאמרי חסידות שלו שנאמרו לאחר כתיבת השו"ע אומר אדה"ז שהמלאכים אומרים גם "ימלוך".

ו. דברי אדמו"ר הצ"צ בזה

אך יש להעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר הצ"צ באוה"ת פינחס ע' א'רד: שאנו אומרים בסדר קדושה קדוש ברוך ימלוך, והמלאכים אין אומרים רק קדוש וברוך כנז' בישעי' ויחזקאל, אבל ימלוך לא נז' גבי מלאכים, שלכך י"א שאין להפסיק באמצע הפרק רק לומר קדוש וברוך ולא ימלוך, לפי שאין המלאכים אומרים ימלוך, אך אנן קיי"ל דמפסיקין ג"כ לימלוך.

ועד"ז באוה"ת פינחס ע' א'ריב⁽¹⁾: שמלאכים אין אומרים ימלוך כמ"ש בש"ע רבינו ז"ל סי' ס"ו ב' הל"ח [בשם הלחם חמודות], ולכן י"א שאין מפסיקין לימלוך, ואנן קיי"ל דמפסיקין.

ומסיים שם ע' א'ריב: ובזה י"ל ג"כ טעם שמלאכים אין אומרים ימלוך, משום דמל' מקננא בעשי' והמלאכי' הם בריאה ויצו', אבל אנן מפסיקין לימלוך (ובתורת חנוכת בהמ"ד דלאדי ע"פ מזמור שיר חנוכת [לקו"ת ברכה שם צח, א] ראיתי כ' דמלאכים אומרים ימלוך..).



טעם בשר בחלב באכילת המן

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

איתא בתנא דבי אליהו פי"ב: "כשם שעשה אברהם אבינו לחם למלאכי השרת, כך מי שהיה רוצה במן לטעום בו טעם פת טעם, בשר טעם, דבש טעם, טעם חלב טעם, חמאה טעם בו".

ובפירוש 'לוח ארז' (לר"ח פאלאג'י) כתב ע"ז: "צריך לדעת, מי שהיה רוצה לכלול תרי טעמי אם היה נעשה לו נס, או בדבר איסור לא היה נס, דהכא אין טעם כעיקר דהו"ל טעמו ולא ממשו, ועדיף מהעושה ע"י ס' יצירה דהא איכא משום מראית העין. אלא דאיכא למימר דכיון דזה היה לתשלום שעשה אברהם למלאכים, הרי אכלו בשר בחלב, ובא השילום בדרך זה שלישראל אין בו סרך איסור כל כה"ג. ואין הפנאי עמדי לראות בספרים אם דברו בזה" ובעניי לא עמדתי על סוף דבריו:

א. הלא הלכה רווחת היא דטעם כעיקר (או מה"ת או מד"ס), ולמה "הכא אין טעם כעיקר"?

ב. "דהו"ל טעמו ולא ממשו" - הרי זהו מחלוקת אמוראים (יומא עה, א) אם הי' נרגש במן רק טעמו של כל המינים או גם ממשו?

ג. למה הכא "עדיף מהעושה ע"י ס' יצירה"? לכאורה איפכא מסתברא, דבעגל שנברא ע"י ס' יצירה יש סברא שיהי' אסור לאכלו בחלב משום מראית עין, משא"כ פה הרי אין רואים כ"א מן, וא"כ לא יהי' בו חשש מראית עין? (ואולי מ"ש "דהא איכא משום מראית העין" קאי (לא על המן, אלא) על העושה ע"י ספר יצירה, ודו"ק).

ד. אם יש בזה משום מראית עין, מהו פירוש מ"ש בסוף דבריו "שלישראל אין בו סרך איסור כל כה"ג"? ואם אכן אין בזה סרך איסור, מה מוסיף הא דהוי תשלום על מה שעשה אברהם להמלאכים?

וראה שו"ת 'לב חנוך' (לר' אברהם מימון, ח"א סי' לו) שביאר דברי ה'לוח ארז', אבל לפענ"ד לא ביאר כל צרכו.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

מהר"י כלץ

הרב חיים דוד א. טיפנברון

לונדון אנגלי'



בהקדמת המלקט מביא אדה"ז על "ספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בה ומלתו על לשונם".

א' מספרי יראה אלו מזכיר אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בהרשימה על הגאון ומקובל רבי ברוך מוויאזין (ספר הזכרונות, התמים).

שם בתולדות ר' ברוך כותב הרבי על שאיפתו של רבי ברוך ללימוד מוסר וקבלה. ובין הספרים שהי' שוקד נרשם "ספר המפואר ממהר"י כלץ", שממנה למד לכוון ולדקדק

במזמורים ובתפילות בכל מלה ובכל אות, ולהקפיד שיהיו התפילות בלב טהור ובשפה ברורה כדי שיהיו ראויות לעלות ולהגיע אל כסא הכבוד.

והנה על ספר זה יש רקע "מפואר" מי הוא המחבר האם אמנם הוא מהר"י כלץ (כאלצאן)! ואם נכון נקרא הספר בשם זה, או בשם אחר, ואם נקרא בשם אחר למה בכאן נקרא בשם "המפואר", כדלקמן²⁷.

27 מה שכן ידוע, ד"ספר המפואר" הידוע הוא מהחכם רבי שלמה מלכו ז"ל, נדפס באמשטרדם בשנת "פ"ת ח א ת י ד י ב ו מ ש ב י ע ל כ ל ח י ר צ ו נ" לפ"ק (תס"ט) בבית הדפוס של ה"בחור" מר משה ב"ר אברהם מאדים קויטיגו, והובא לדפוס ע"י האלון התורני מהר"ר יחיאל בהר"ר צבי מק"ק קאוולא גליל וואלין, (אשר הוול כספו מכיסו לזכות הרבים ולהאיר לפנייהם יומם בעמוד

האש עמודא דנורא למען מלאה הארץ דעה (לשון מהרי"ל אמשטרדמר בהסכמתו). וע"י החריף ובקי משנתו קב ונקי מוהר"ר משה דבורקש דיין מצויין דק"ק הנ"ל.

תוכן הספר, הוא דרושים על דרך האמת וכמ"ש הג"ר יא"ל אמשטרדמר (הנ"ל) שהוא "תורה חדשה, וספר הזה כולה קדושה... הוא כולה סתרי תורה וסוד שיח".

ובאמת אם כי נדפס ספר המפואר של רבי שלמה מלכו בשנת תס"ט באמשטרדם, הנה כן נדפס לפני כן בשאלוניקי בשנת רפ"ט, דעל מחברו יש רקע מיוחד וכבר דנו בה חוקרי התקופות ורושמי הרשומות. מחברו נולד בקרוב לשנת רס"א [רס"ו] בדת הנוצרים, מאבות האנוסים ושמם בנצרותו הי' "דון דייגו פייריס" והי' ממקורבי המלכות בדור הגירוש, ונדד מפורטוגל דרך ערי איטליא לשאלוניקי בה הדפיס את דרשותיו. אולם כאשר רוח ה' דיבר בו דרש ברבים באמונת השי"ת וחכמת התורה"ק והלהיב לבבות ומוחות (בארץ תוגרמה (איטליה)) לביאת המשיח, בין שנות רפ"ח - רפ"ט, למורת רוח הקיסר ושריו, וכתוצאה נתפס בגזירת הקיסר האשכנזי קרלוס החמישי בעיר רגנסבורג, והוליכו למנטובה (איטליה) ונשרף עקה"ש בה' טבת רצ"ג.

וכן העיד עליו רבי עזריאל דאיינה אב"ד סביניטא בתשובותיו ח"א סי' צ"ט: הוא (הי') קרוב למלכות ועם שרים יכין מושבו לפרסם יחוד האלקות ית' ולהעלות תורתנו עד למרבה, ומדבר ברחבה בעדות אמונתו נגד מלכים ולא יבוש, ואף כי לובש מלבושי הגוים ומתקשט בתכסיסהן להיות לו מהלכים בין העומדים ולא יהי' בעיניהם נאמס, אין בו עון אשר חטא בזה...

אמנם ספר המדובר הוא מהגר"י כלץ, ולא מרבי שלמה מלכו ז"ל, ואם כי אין כאן מקומו על רבי שלמה מלכו ולדון על מקור מוצאו, ותולדות חייו ושייכותו עם רבי דוד ראובני שאמר שבא מעשרת השבטים להושיע את ישראל, אמנם ראה בס' דה"י לרבי יוסף הכהן שהי' בדור סמוך לו, וכן בספר אוצר הגדולים מר' נפתלי יעקב הכהן עמו"ר, על פרשה זו. וז"ל שם:

יצא חטר מפורטוגאל שלמה מולכו שמו מאנוסים, והוא נער את סופרי המלך, ויהי בראותו את האיש דוד [הראובני מעשרת השבטים] וישב וימול בשר ערלתו והוא לא ידע מאומה בתורה, ויהי בהמולו, וניתן חכמה לשלמה, ויחכם מכל האדם, כמעט רגע, ויתמחה עליו רבים, ויעיז פניו לדבר בתורה נגד מלכים, ולא הסתיר פניו מהם, ויעבור לרומא וידבר עם קלימנטי האפיפיור, ויט אליו חסד נגד כל יודעי דת ודין, ויש לו רשות נכתב ונחתם בשם האפיפיור לשבת בכל אשר יטב בעיניו, ויחכם בחכמת הקבלה וידרש לרבים בבולגריא וירצו רבים אחריו לשמוע חכמתו ולנסותו בחדות, לא היה דבר אשר נעלם ממנו, וילבשו רבים קנאה עליו, ולא יכלו להתגולל עליו רעה באיטליא, כי נחמד היה בעיני השרים, ויתחבר אל דוד ראובני והיו לאחדים, ויואל שלמה לדבר אל הקיסר על דבר האומנות באר היטב, בהיות הקיסר בראטיליבנה ולא שמע אליו הקיסר ויצו להשימו בבית הסוהר, ואת השר דוד ואת אנשיו, וישבו שם ימים אחדים, ויהי כאשר הקיסר שב לאיטליא, ויביאם אסורים בעגלות למנטואה, ושם עליהם משמר ויאמרו הוציאוהו לשריפה וכאשר השימו רסן בלחיו, אמר א' משרי הקיסר כי הקיסר שלח אם ישוב מדבריו יושאר בחיים, ויעמוד לפני הקיסר, והשיב כי לבו זעף ומר על אשר התהלך בדת הנוצרי מלפנים, ועתה כטוב בעיניכם עשו עמי, וישליכו להעצים אשר על האש, וימת, ואת משרתי הניחו לחפשי, ואת דוד הראובני הוליכו אל ארץ ספרד, וימת שם בבית הסוהר. עכ"ל שם.



באמת ספר זה ידוע יותר בשם "ספר המוסר" וכלשון שער הספר הנדפס בשנת "בשבי" את בשותיכם לפ"ק" (שנת ש"ך) במנטובה: "ספר המוסר כי בו יקח האדם מוסר לנפשו כדרך טובים לילך, גם הישרים בלבותם יוסיפו אומץ, ובפרט הבעלי בתים ידעו ויבינו מתוכו איך ינהגו בחכמ' הנהגות הקובעות יראת שמי' בלב האדם, גם אלה לחכמים ינעם כי בו ימצאו סודות עמוקות מרזי התורה, חברו החכם השלם כמה"ר יהודה כלץ זצ"ל.

ועוד שם ביתר פירוט: נודע כי היה אחד מהאנוסים בפורטוגאל נולד שנת קצ"א, והיה איש חכם ונבון, ונודמן לו איש חכם וצדיק ומקובל, בין האנוסים ולמד עמו בסתר את כל חכמת התלמוד והקבלה, אולם בנגלה לא שב עדיין אל היהודים, אך כאשר בא דוד הראובני אל פורטוגאל בדרשתו לילך למלחמה נגד התוגר, וכי יש תקוה לישראל כי זמן הקץ בא, אז הסכים לשוב בתשובה, ותחילה רצה להתקרב אל דוד הראובני, כי בהיות רבי שלמה שם סופר נוטריון הגדול, נודע חכמתו לרבים, ויהי נכבד מאוד, אך ר' דוד החכם לא רצה לקרבו, כי אמר שאם ידע המלך כי על ידו שב ליהדות, אזי יהי סכנה גם הוא, ואז קם ר' שלמה אשר היה נקרא "דייגוס פירס" וקרא עצמו "שלמה מולכו" וימל עצמו בעצמו, והיה בזה בסכנה גדולה, בזיבת דם הרבה, אך שמע צורו לתפילתו והיטב לו, ואז ברח לארץ טורקיא, ושם בא לבית מדרשי הרבנים באגרופולא, לבית מרן הבית יוסף ור' יוסף טיטצאק, וקיבל תורה מהם גם כן עד שכולם תמחו על גודל חכמת תורתו, ודבריו ודרשותיו, ורבים שבו בתשובה, ואח"כ אמר לנסוע לאיטליא, ונשא חן בעיני האפיפיור קלימונוס, וכמו' שכ' לעיל בשם ר' יוסף הכהן, אך כבוא אל הקיסר אז נתפס ונהרג, וכמבואר.

וכן כתב רבי יוזלמן השתדלן הגדול מרוסיהים בזכרונותיו: בשנת רצ"ב בא האיש ליעזר גר צדק המכונה ר' שלמה מולקא נ"ע בדעות חזוניות לעיר הקיסר באמרי שבא לקרוא כל היהודים לצאת למלחמה נגד התוגר וכשמעי כתבתי אגרת לפניו להזהירו שלא לעורר לב הקיסר פן תאכלו האש הגדולה וסלקתי מן העיר רעגנשבורג כדי שלא יאמר הקיסר ידי עמו במלאכתו על ידי דעות חזוניות, וכבואו אל הקיסר נתפס בחבלי ברזל, והולכיהו עד העיר בולאניא [מונטובה] שמה נשרף על קידוש השם דת ישראל, ורבים הסיר מעון, נשמתו צרורה בגן עדן, עכ"ל.

על מהר"י כלץ ידוע לנו על רבי יהודה כלץ הראשון, השני, והשלישי. רושמי רשימות מסיקים ש"ספר המוסר" נכתב ע"י רבי יהודה כלץ הראשון, ויותר נכון, נכתב ע"י ר"י כלץ, אמנם, עם הרבה הוספות מבן אחיו, מוהר"ר משה כלץ²⁸, שגם הביאו לדפוס, וכאילו פנים חדשות נברא בו²⁹, וכדלקמן.

מהר"י כלץ הראשון שחי בסביבות ר' - ר"ס, נולד בארץ קאשטיליה אשר בספרד, ובשנת ה' רל"ז טלטל אל ארץ ישמעאל, לגאנאדא (ספרד המוסלמית), ובשנת ה' רמ"ב עבר לעיר מאלקא ומשם בשנת רמ"ו עזב לגמרי את ארץ ספרד ונסע אל הוניץ שבצפון אפריקא, ומשם לעיר תלמסאן שבאלג'יר, ושם השתקע ישוב קבע (וזה

28 רבי משה ב"ר אליעזר כלץ, וז"ל בהקדמתו לספר זה שנדפס בשנת רצ"ז: ויהי אחד מהימים והנה בידי ספר מפואר שנקרא "ספר המוסר" שחברו הכמ"ר יהודה כלץ דודי והסתכלתי בו וראיתי שהוא הכרחי לכל בר ישראל הן חכם או בלתי חכם כו' לפי שיש בו כל הדינים הצריכים לכל בעל הבית, וראיותיהם מן התלמוד כו', ושמתי מגמתי פני להדפיסו ולעשות אגב חדא תרתי חדא ליכות את הרבים בזה החיבור כי רואיו יאמרו איו כי מדבש נמתק פריו ועוד כי אודיע בעולם שם המחבר וטבעו. עכ"ל.

ועוד יותר, כותב רבי משה כלץ כרקע ליצירת והדפסת הספר, וכן התלאות ועמל נידודיו וכו', שם בההקדמה: ויהי כאשר עווה הזמן נתיבותי ויטרדני מרבצי ומארץ משכותי לעזוב מחוז חפצי ונחלת אבותי שהיא ארץ הצבי מורשי לבבי, לשוטט ולהתהלך בה לראות כמה ארכה וכמה רחבה, כי גלגל הזמן גלגלי ועד קושטנטינה רבתי הביאני הלא היא עיר המהוללה מלאה חכמה ודעת ויראת ה', ויהי אחד מן הימים והנה ביחסי ספר מפואר שנקרא ספר המוסר שחברו הכמה"ר יהודה כלץ דודי.

29 רבי משה כלץ הוסיף חמישים ושבע הוספות. הגהות אלו הם על יסוד תורת הקבלה וחכמת הנסתר, שמגמתו היתה להחדיר תוך הספר תורת הסוד וחכמת הקבלה, להרבות ע"י זה הלימוד בתורה זו. וז"ל שם בהקדמה על ענין זה: וראיתי כי רוב העולם הרחיקו מחכמת הקבלה דרכיהם ויש בהם שלש כתות, אחת להיות בעיניהם מאוסה שלא יחפוץ כסיל בתבונה, רצוני לומר כי אם בדברים הגלויים לפי הפשט, ולא די לנו הצער הזה אלא שכופרים בה ואומרים כי אין בתורה אלא פשוטה. הב', בחשבם כי מי ומי הוא אשר יבוא אל שער המלך. הג', מפני פחדם משגיאה לחשבם כי שגגתה עולה דוון, ומי שהוא מן הכת הראשון או לו ולמלו נוח לו שלא נברא, כמו שאמרו בתיקונים מן הוזהר . . ומי שהוא מן הכת השנית עליו אמר החכם עליו השלום ראמות לאויל חכמות, כלומר מצד שבעיני האויל ראמות החכמות יתראל מללומדם, וזהו סיבה כי בחכמה הנשגבה והרמה והיא חכמת הקבלה שהיא שער לה' לא יפתח פיו. ואשר מן הכת השלישית כוונתו רצויה ומעשיו אמנם אינו רצויים כי לא מפני זה ראוי להתראל בה, ומה' הטוב יכפר בעדו, כי על כל פשעים תכסה אהבה, והשגיאה ההיא ערבה לפני הקב"ה כו' כדמבואר בספר הבהיר לר' נחוניא בן הקנה...

הקדמה זו נשמטה בהדפסת השניה והשלישית של הספר.

הודות הנגיד ר' אברהם בן סעדון ס"ט גיסו של ר' עלאל בן ר' יוסף נ' סידון (משנה למלך) שתמך בו).

בתכריך חיבוריו של מהר"י כלץ³⁰ מובאת תשובה, בה נאמר כי עיר תלמסאן מתנהג על פי פסקי הרמב"ם, על תשובה זו חתומים חכמים גדולים, ראש וראשון מהר"י כלץ (הבא מגירוש קשטיליה) ואחריו חתום מהר"י בירב (רבו של ה"בית יוסף" רבי יוסף קארו), ואחריו החכם השלם הרופא מר"ר יעקב גבישו (הבא מגירוש גראנטא - אביו של החכם השלם הרופא מה"ר אברהם גבישון), ואחריו מהר"ר אברהם זמירו.

מסדר החתימות, אנו למידים שמהר"י כלץ, עמד בראש חכמי תלמסאן, ועל פיו ה' נחתך כל דת ודין.

בנו של מהר"י כלץ, רבי שלמה ה' תלמידו של רבי יצחק אבוהב, כן מעיד ע"ז תלמידו ר' אברהם ב"ר יעקב גבישון בספרו "עומר השכחה", שהביא הרבה דברים מרבי שלמה רבו ששמע מרבי יצחק אבוהב, (וכן מביא דבריו של רבי שלמה ששמע מרבי יצחק דיליאון).

וכן מביא התשב"ץ מה"ר שלמה ב"ר צמח דוראן בספרו שו"ת חוט המשולש (שו"ת התשב"ץ ח"ד סי' ט"ז) שכתב: ומה ששמענו מפי זקנים הוא כי כאשר בא צר ואויב בשערי תלמסאן ונאבדו כל הכתובות, ואח"כ כאשר נתיישבו הנשואים מהקהל מה"ר שלמה כלץ ובנו הר"ר יהודה (כלץ השני) עשה תקנה והכריחו לכל האנשים לחדש כתובותיהם לנשיהם כמו שהדין נותן.

וכן מספר הר"ר אברהם בר"י גבישון בספרו "עומר השכחה" (הנ"ל): "הגידו לי מגידי אמת תורת עדות שבעת שנלכדה תלמסאן ביד עכו"ם שנת ותפל שב"ה ותקחם, ושפט הב"ה בעו"ה באותו הקהל בכל מיני שפטים הרעים ונהרגו ונשבו היהודים כמו ט"ו מאות נשמות וקצתו הלכו לפאס לבקש מהקהל פדיון וכו'".

על מהר"י כלץ השני (בנו של רבי שלמה דלעיל) נודע כי הוא הוא מחברו של ספר מגיד משנה על הלכות שחיטה של הרמב"ם ז"ל, שנדפס לראשונה בספר "זבחי

(30) ר' אברהם יוסף ורטהימר בהמבוא לספר המוסר שי"ל ע"י ר' שמואל חנוך ליברמן בשנת תשל"ג (צילום מהדפסה הראשונה של שנת רצ"ז) כותב שתכריך חיבוריו של רבי יהודה כלץ נמצא בכת"י ששון.

שלמים" לרבי אברהם אנקוה, ואחר כן צירפו אותו אל כל מהדורות השונות של הרמב"ם ויחסו אותו אל בעל המגיד משנה המפורסם הר"ר דון ווידל די טלושא, בעל המ"מ על כל יתר חלקי הרמב"ם.

והנה "ספר המוסר" [המפואר] הוא באמת קיצור של ספר האדיר והנפלא ספר מנורת המאור להקדוש רבי ישראל אלנקוה שנהרג על קידוש השם (ונשאר בכתובים עד שנת תרצ"ב), ותעלומה נעלמה אצל חוקרי קדמוניות למה לא נזכר ולא נרמז כי יסודו של "ספר המוסר" הוא "מספר מנורת המאור"³¹!

אמנם כאמור ר' משה כלץ הוסיף כו"כ הגהות חשובות תוך הספר, שהם יסוד תורת הקבלה וחכמת הסתר, ומגמתו בזה הי' להחזיר תוך הספר תורת הסוד וחכמת הקבלה להרבות ע"י זה הלימוד וההעסקות בתורה זו.

חוקרי "התקופות" משערים כי רבי משה כלץ נמנה על חבורת המקובלים שבאו מגירוש ספרד ועלו לארץ ישראל והי' משכנם בעיר הקודש צפת, אשר בחבורה זו נמנו הקדושים רבי דוד בן זמרא, רבי משה קודוברו, רבי משה אלשיך, רבי אליהו די וידאש בעל הראשית חכמה.

כן משערים כי אחד מכוונותיו להדפיס את ספר המוסר הי' כדי להחזיר תוך הספר תורת הקבלה, בהיות כי ידע כי "ספר המוסר" יתקבל ברחבי הציבור ויתעסקו בו.

בג' מהדורות נדפס ספר זה, לראשונה בשנת רצ"ז בקושטנינה (קושטא) ע"י רבי משה הנ"ל. מהדורה השני במנטובה (איטליה) שנת ש"כ - שכ"א, ע"י צעיר המדפיסים יעקב כהן מגאזולו אשכנזי. במהדורה זו השמיט המדפיס הקדמתו הנעלה של רבי

31) אולי יש להוסיף דמה שכתב הרב משה הירשלר ז"ל במאמרו על ה"מבוא התלמוד להר"י נ' כלאץ" (סיני נ"ה) כתב יד הנמצא כיום בבריטיש מוזיאום (מס' 430) קונטרס ישן המכיל 44 דפים בכתב רש"י ספרדי, (הכולל 58 כללי התלמוד והלכה). כותב הרב בעל המאמר, דקונטרס זה מלא טעויות, דבר שגם המעתיק עצמו עמד על כך.

אמנם הביא שספרו של מהר"ל כלץ "ספר המוסר" (ספר המפואר) רבים השתמשו בו, רבי ישראל אלנקוה מביא ממנו קטעים רבים בספרו "מנורת המאור".

וכאן הבן שואל האם זה גם שגיאה מכותב המאמר!

משה כלץ, והסתפק להביא רק תמציתו. וכן מייחס המדפיס רבי משה כלץ כנכד המחבר.

מהדורה השלישית נדפסה בקראקא שנת שכ"ח.

ואם כי מסתבר שרבי ברוך מוויאזין כשלמד "ספר המוסר" הנ"ל הי' לומד בתוך מהדורה השלישית, דחיי בחייו של הצו"ק רבי אדם בעל שם, וכמו"כ הבעש"ט, שחיו בחלק השני של התאפ"ים. וזה מטעם, ראש וראשון רחוק לומר שספר זה בכלל הגיע מקושטנטינה, וכן ממנטובה, הנדפסה לפני קרוב למאתיים שנה, לליטא הרחוק, ואם כן הגיע, האם נשאר שלם, כדי ללמוד מתוכה, אלא מסתבר לומר שהספר בא מקראקא הקרובה הן בזמן והן במקום.

אמנם בשער של המהדורה הראשונה נחקק: "זה הספר המפואר נקרא ספר המוסר

שחבר אותו החכם השלם כמה"ר יהודה כלץ זצ"ל". מלשון "זה ספר המפואר" נשאר בפי כל שספר זה נקרא ג"כ בשם "ספר המפואר" אם כי שמו העיקרי הוא "ספר המוסר" כמו המהדורה השנייה והשלישית!

וכן כותב בעל ה"תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליה" הג"ר מרדכי שמואל גירונדי³² (נדפס בשנת תרי"ג) "שספר המוסר", הנקרא ג"כ "ספר המפואר" וכשמו כן הוא כי כולל עשרים פרקי מוסרם מפוארים על התורה ועל התשובה ... ובסופו כתב נכדו מאמר מכבד



(32) על הגאון רבי מרדכי שמואל גירונדי, ראה בקובצי "אסופות וגנוזות מגדולי חכמי אשכנז" שהבאתי הרבה תשובות ממנו.

ללחום מלחמת ה' נגד הכופרים בחכמת האמת ומספר מעלותי' ושכר העולם בה בעוה"ז ובעוה"ב.

וראה גם בספרו של א.מ. הברמן "פרקים בתולדות המדפיסים העברים ועיני ספרים" שמציין "ספר המפואר" נקרא "ספר המוסר" לר' יהודה כלץ, בין הספרים הנדפסים בקושטאנטינה.



פיענוח ציונים בספר התניא

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

תניא פרק ל'

שאלני ח"א במ"ש בתניא פ"ל: "וגם אם הולך כל היום בשוק יכול להיות שאינו מחומם כ"כ בטבעו כי אין היצר שוה בכל נפש יש שיצרו כו' כמ"ש במ"א". ע"כ.

ובאיזה מפרשי התניא ציינו ללקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב (ב, ד) שמבאר ענין שתי המדריות חלוקות בנפה"ב, יש רתחן בטבעו ויש מי שהוא בעל תאוה בטבעו כו',

אבל הלא הדרוש שבלקו"ת הוא משנת תקע"ב, שהוא שנים רבות לאחר הדפסת התניא.

[וגם מצד הענין אין הלקו"ת שייך כ"כ לנדו"ד, כי שם מדבר בכמה סוגי רע שהם בעלי אותו משקל, ואילו כאן בתניא פ"ל מדובר כי יש מי שהרע יותר בטבעו ויש שהרע פחות בטבעו].

לשון התניא פרק ט"ז

ולפני שנבוא לציין המקורות לתניא פ"ל כאן, נרחיב קצת את הדיבור על מקורות לתניא פט"ו, כי שם מדובר ג"כ בענין המקביל לפ"ל כאן.

וז"ל בפט"ו: "... ואשר לא עבדו" ואעפ"כ אינו רשע כי לא עבר מימיו שום עבירה קלה וגם קיים כל המצות שאפשר לו לקיימן ותלמוד תורה כנגד כולם ולא פסיק פומיה

מגירסא אלא שאינו עושה שום מלחמה עם היצר לנצחו ... מפני שאין יצרו עומד לנגדו כלל לבטלו מתורתו ועבודתו ואין צריך ללחום עמו כלל, כגון שהוא מתמיד בלמודו בטבעו מתולדתו על ידי תגבורת המרה שחורה וכן אין לו מלחמה מתאות נשים מפני שהוא מצוין בטבעו וכן בשאר תענוגי עוה"ז הוא מחוסר הרגש הנאה בטבעו, ולכן אין צריך להתבונן כל כך בגדולת ה' ... ולכן אינו נקרא עובד כלל כי אהבה זו המסותרת אינה פעולתו ועבודתו כלל אלא היא ירושתנו מאבותינו לכלל ישראל ... [אך] להיות נקרא "עובד אלקים" ... לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה' ע"י שמתבונן בגדולת ה' במוחו לשלוט על הטבע שבחלל השמאלי המלא דם הנפש הבהמית שמהקליפה שממנה הוא הטבע וזו היא עבודה תמה לבינוני".

החידוש בפט"ו

והנה בשני הפרקים הן פרק ט"ו והן פרק ל', יש בהם נקודה אחת משותפת והוא אשר אין היצר שוה בכל נפש יש אדם שמחוסר הרגש הנאה בטבעו ויש אדם שיצר קשה.

אלא שבפט"ו מבאר דבר נוסף, כי כל מה שיצרו יותר גדול הוא יותר עובד לעורר את האהבה רבה לה', משא"כ מי שבטבעו אין יצרו קשה הלא אינו עובד לשנות טבע הרגילות כו'.

וכאן בפ"ל, אמנם מדובר ג"כ שאין היצר שוה בכל נפש, אך כאן הוא מביא את זה לענין עוה"ז ושפלות כי מי שהוא לומד תורה שאין לו כ"כ מלחמת היצר או מי שהוא מקורר בטבעו הוא צריך להיות שפל רוח לגבי בעל עסק שהולך בשוק כל היום ומ"מ מתגבר על יצרו כו'.

אם כן למסקנא דנים אנו בשלשה נקודות שונות:

א' החידוש בפט"ו כי בעל יצר קשה העובד עם יצרו הוא בדרגא נעלית בעבודת ה'.

ב' החידוש בפ"ל, כי מי שיצרו קל צריך להיות שפל רוח לפני מי שיצרו קשה.

ג' נקודה המשותפת בשני הפרקים, כי אין היצר שוה בכל אדם. שעל זה כותב בפ"ל: "כי אין היצר שוה בכל נפש יש שיצרו כו' כמ"ש במ"א".

ומעתה נדון במקורות על כל שלשת הנקודות:

מקורות לתניא פט"ו

בספר כתר שם טוב סקע"א מבאר את המשנה באבות "איזהו גבור הכובש את יצרו" (ונמצא ג"כ בס' לקוטים יקרים ע"ש הה"מ ממעוריטש, ושניהם הן הכש"ט וגם הלקוטים יקרים נדפסו לפני התניא, ונמצא ג"כ באור תורה להה"מ סת"ז והוא נדפס לאחר זה), ונביא כאן חלק מן הדברים:

"כי יש שני מיני צדיקים, אחד שאין מניח היצר הרע לקרב אצלו כלל וקודם בואו אליו מרחיקו מעליו. ויש צדיק שיניחו לבוא אצלו אך כובשו שלא להסיתו לעבירה... וזהו פירוש "איזהו גבור" וכו', כלומר איזה מב' צדיקים הללו נקרא גבור, "הכובש את יצרו", ולא זה שאינו מניח היצר הרע לקרב אצלו כלל, "שנאמר טוב ארך אפים מגבור" ר"ל זה מי שמאריך האף דהיינו היצר הרע הנקרא אף, שהיצר הרע תמיד אצלו ועם כל זה הוא כובש אותו זהו טוב ומשובח יותר מהצדיק הא' שאינו מניחו לקרב אצלו כנ"ל. "ומושל ברוחו" ר"ל מי שהוא מושל על היצר הרע וכובש אותו, הוא יותר משובח "מלוכד עיר", כי מי שהוא לוכד עיר בודאי מגרש את האנשים תחלה ואחר כך בא לעיר, אבל זה אינו מגרש את היצר הרע רק כובשו" [ומבאר שם עוד הענין במשל גשמי במעלת מי שכובש את הגנב ממנו שרק מבריא אותו]. ע"כ.

בתורה זו של הבעש"ט והה"מ ההדגשה במעלת הכובש את יצרו הוא מטעם כי הכובש משתמש ג"כ בכח היצר הרע לעבודת ה' ע"ד הידוע בדא"ח בענין ורב תבואות בכח שור משא"כ מי שאין היצה"ר מתקרב אצלו שהוא עובד רק בכח היצ"ט. ונמצא מזה הרבה בספרי בעל התולדות. וכן מביא בשם הבעש"ט בסה"מ תש"ט ע' 92 (בהוספות לכתר שם טוב).

אבל בתניא פט"ו מבאר במעלת מי שיצרו קשה והוא עובד עם יצרו, כי הוא צריך יותר להתבונן ולעורר אהבה רבה לה' מאשר מי שאין היצה"ר מתקרב אצלו.

[ועי' ג"כ בספר צוואת הריב"ש סקל"ח (ונמצא ג"כ באו"ת להה"מ סרכ"ט) במארו"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו: "כי בראותו שהצדיק כובשו ויש להש"י תענוג מזה, הוא מתגבר עליו בכל יום והוא כובשו ומתגבר על יצרו. וז"ש רז"ל הקב"ה קראו ליעקב א"ל, א"ל הוא לשון חוזק וגבורה כמו ואת אילי הארץ לקח, וזהו קראו א"ל כי הצדיק נקרא גבור הכובש את יצרו. ואמרו רז"ל לעתיד לצדיקים נדמה להם היצה"ר כהר גדול ואז יהיה ניכר וגלוי ומפורסם לכל גבורות של הצדיקים שכבשו הר

גדול כזה". הלא גם כאן מבואר במעלת גבורת הכובש את יצרו כשהיצר הוא כמו הר גדול].

ובאמת יש לדון כי שני הפירושים קשורים זה בזה, ועי' בתניא פ"ז בענין זדונות כזכיות "הואיל ועי"ז בא לאהבה רבה זו". וראה לקמן בסמוך בשם השל"ה.

מקור בשל"ה

ועי' של"ה (עש"מ מאמר ג' וד'): הדרך השני, הוא הדבר אשר זכרתי למעלה והוא יותר פנימי, כי לא די שעצת יצר הרע יהיה בטל לגמרי, אלא נוסף על זה ממנו יקח לעבוד את ה' ומצד יצר הרע יעשה קדושה ביותר, דהיינו במצות עשה יתעורר ללא תעשה של עצת יצר הרע ויקום כארי ויתגבר, ובמצות לא תעשה יתעורר לעשה של עצת יצר הרע ויקום כארי ויתגבר, ואז בזה יגדיל העבדות עבודת הקודש שעובד לה', ועל ענין זה מדויקדק לשון התנא "איזהו גבור הכובש את יצרו" לא אמר הדוחהו והרגו ומבטלו רק אדרבא לוקח אותו וכובשו תחת רגליו, ומדויקדק ביותר גם כן בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע (ברכות נד, א). והנה אם מקיים מצות עשה ולא תעשה כמאמרו בלי התעוררות ענין זה נקרא דיבוק כי הוא מתדבק בה', אמנם כשמתעורר לזה ועכ"ז מתגבר כארי בשביל שגזר הקב"ה זה נקרא חושק שנפשו חשקה לרע והוא מהפך החשק לחשוק בהקב"ה וזוהי עבודה באהבה רבה. ע"כ [ועיי"ש בשל"ה שמביא עד"ז מהרמ"ק. ונמצא עוד מזה בשל"ה בענין מי יתן טהור מטמא ובענין עתיד יצה"ר ליטהר ועוד כיו"ב. ובמ"א בשל"ה כשמביא ענין זה הוא כותב "והוא ענין נכבד מאד אשר כתבתי למעלה". ומלשון השל"ה שהבאנו הוא גם מקור לתניא פ"ז].

והנה במקורות שכתבנו כאן לפט"ו, כתבנו רק את אלו שמבארים הטעם על אשר הכובש את יצרו מגיע לדרגות נעלות יותר בעבודת ה' מאשר מי שיצרו קל. ועל זה הבאנו מתורת הבעש"ט והה"מ ומן השל"ה שנגעו ג"כ בענין זה בטעם שהכובש את יצרו מגיע לאהבה רבה יותר.

אבל יש עוד מקורות רבים וגם בראשונים שדיברו בפשטות, בענין שהעובד מתוך כיבוש היצר שכרו גדול יותר מאשר החסיד דמעיכא מצד ההגיון כי הוא עובד קשה יותר ולפום צערא אגרא כו'. ואת מקורות האלו נכתוב בסמוך בקשר לתניא פ"ל (כי שם קרוב יותר לענין זה).

מקורות לתניא פ"ל

ועתה נדון במקורות על החידושים בתניא פ"ל.

הנה בפ"ל גופא יש כמה נקודות שונות בנדו"ד:

א'. אין היצר שוה בכל נפש. ומסתעף מזה, אשר:

ב'. מי שיצרו רך אין חידוש בהתגברותו על היצר, ואינו מגיע לערך מי שיצרו קשה ומתגבר על יצרו.

ג'. מי שיצרו רך צריך להיות שפל רוח, בפני המתגבר על יצרו.

ספר "פרי הארץ"

והנה כל ג' נקודות אלו שבתניא פ"ל כאן, נמצא ג"כ בספר פרי הארץ להרמ"מ מוויטעפסק, וז"ל:

"והנה כתיב והאיש משה ענו מאד וכו', מפני שאין הענוה אמיתית אלא לבעל מעלה באמת והוא עניו נגדו ית' עילת העילות ובעל הכחות כולם, משא"כ מי שהוא ריקן וחסר מכל בלאו הכי הוא שפל אנשים ומאי רבותא בענוה, וכמו כן הגבורה שהוא בלב להיות עומד ומגביל וכובש את יצרו אינו מתגלה אלא אצל בעל מדות רעות בטבע והוא כובשם משא"כ מי שהוא מוטבע רך וטוב. וידוע הוא שעיקר בריאת העולם היה עבור עולם הגשם הזה החומרי אע"פ שהוא גוף קשה אעפ"כ יהיה מלא כל הארץ כבודו ולכן כל הצמצומים והגבורות היו ג"כ עבור התגלות אלהותו ית' בשפלים התחתונים, וממילא משמע ומובן מי שהוא מוטבע בתכלית מדות הרעות והתגבר על יצרו ונגלה כבוד ה' זהו תכלית בריאת העולם שאמר ונעשה רצונו אפילו בגשם היותר תכלית והתגלות האפשרי בתכלית". ע"כ [ועי' תניא פל"ו].

הלא גם כאן כותב בענין שיש מי שטבעו רך וטוב ויש מי שהוא בעל מדות רעות בטבע, ומי שטבעו טוב צריך להיות שפל בעיניו ממי שהוא רע בטבעו כי התגלות אלקותו ית' הוא בשפלים התחתונים כו'.

[ספר "פרי הארץ" להרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק נדפס בשנת תקע"ד לאחר התניא, אבל בהקדמת התניא מזכיר כ"ק אדה"ז על איזה ענינים שבתניא "וקצתם

שמעתי מפייהם הקדוש בהיותם פה עמנו" וקאי על רבותינו שבאה"ק שהוא הרה"ק הרמ"מ, ואין ענינים יוצאים מידי פשוטם, וגם הלא בודאי יש בפרי הארץ ענינים שמקורם בתורת הה"מ. אך אפשר שאין רגילים לציין לפרי הארץ בתור מקור לאדה"ז ועכ"פ יש כאן השוואת דברים מפרי הארץ לספר התניא].

מקורות בספרי הראשונים

וכעת נשוב לציין לדברי הראשונים ושאר קדמונים על שאר נקודות הנזכרות שבתניא פ"ל (וגם פט"ו):

בס' בעלי הנפש להראב"ד (בשער הקדושה, שהוא שער האחרון שם) כתב וז"ל:

"ורבותינו ז"ל כו' כל אחד היה גודר את עצמו לפי מה שהיה מכיר את טבעו ורואה במה תקנתו, וכן אמרו על ענין היצר אברהם השלים עמו ועליו נאמר ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו, אבל דוד עשה עמו מלחמה וראה שלא הי' יכול לעמוד בו עמד עליו והרגו שנאמר ולבי חלל בקרבי, פירוש "אברהם השלים עמו" כי הי' יצרו רך וטבעו נוח וערב שלא הי' צריך לעשות עמו מלחמה כמו"ש בנדרים כו' שהמליכו על רמ"ח אברים, אבל דוד הי' יצרו קשה וחזק והי' צריך לעשות עמו מלחמה בכל יום וכיון שראה שלא הי' יכול לעמוד כנגדו עמד עליו והרגו יש מפרשים הרגו בשקים ובתעניות כו' [ומאריך שם בפירוש "הרגו", וממשיך:] וכן כל האדם צריך לעשות כן כל אחד ואחד לפי מה שהוא מכיר". [ראב"ד זה הובא גם בארחות צדיקים שכ"ו (שער התשובה, תשובת הגדר), שבכלל כמדומה הוא מביא הרבה מבעלי הנפש שער הקדושה].

הלא כתב כאן שיש מי שיצרו רך וטבעו נוח ויש מי שיצרו קשה וכל אחד צריך לעבוד לפי דרגתו, וזהו קרוב למ"ש רבינו בתניא כאן פ"ל [אלא שבראב"ד כאן אין מפורש מ"ש בתניא במעלת מי שיצרו קשה, אך זה כן מפורש ברמב"ם ועוד ספרים דלקמן].

יש לציין ג"כ על הלשון המקביל בתניא פ"ל כאן, שממשיך בתניא: "והלכך צריך כל אדם לפי מה שהוא מקומו ומדרגתו בעבודת ה' לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך ובחי' מלחמה עצומה כזו כו' להלחם עם גופו ונפשו הבהמית שבו במלחמה עצומה כו'",

ודומה קצת אל הלשון בראב"ד שם: "כל אחד היה גודר את עצמו לפי מה שהיה מכיר את טבעו ורואה במה תקנתו כו' דוד הי' יצרו קשה וחזק והי' צריך לעשות עמו מלחמה בכל יום כו' וכן כל האדם צריך לעשות כן כל אחד ואחד לפי מה שהוא מכיר".

ספר "בעלי הנפש" בתורת אדמו"ר הזקן

אגב נציין כאן כי הספר בעלי הנפש להראב"ד היה לפני רבינו הזקן והוא הובא הרבה בשו"ע רבינו. ולפי הציון בלשון הקו"א בהל' נדה סקפ"ז סקי"ג ניכר שהיה לפני רבינו בעלי הנפש דפוס ברלין תקכ"ב, ולא דפוס ווינצי' או פראג.

[בראב"ד שם יש גם אודות לקדש עצמו במותר לו שיש מזה הרבה בתניא, ואודות שלילת התענית המבואר באגה"ת.

וראיתי בס' ישמיע תהלתו להגה"ח הר"ש עבצר שי' ח"ג ע' 320 שהוא כותב על לשון התניא פ"א על דוד המלך "שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית" כי מקורו הוא דוקא מבעלי הנפש זה שהבאנו למעלה.

ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, כי קדם לו גם לידידי הר"נ גרינוואלד שכתב בגליון "הערות וביאורים" פ' תרומה תש"ס על מקור זה לתניא פ"א: "אולם ברור לי שרבינו "הושפע" מספר "בעלי הנפש" להראב"ד (שהוא ספר יסוד בהל' נדה) שכותב בשער הקדושה "יש מי שפירש שהרגו בשקים ובתעניות". לשון הכותב כאן צריך תיקון אבל הכוונה מובנת.

כמדומה הרב נחום גרינוואלד כתב גם על מקור בתניא אגה"ק סכ"ה בענין הפסוק מלא כל הארץ כבודו שיש מזה בבעלי הנפש להראב"ד].

מקור בשמונה פרקים להרמב"ם

בענין מעלת הכובש את יצרו על חסיד שטבעו טוב (שזהו נקודת הדברים בכש"ט ובתניא פט"ו ופ"ל) יש ג"כ ברמב"ם בהקדמת אבות פ"ו וכותב שם "שהכובש את יצרו הוא יותר חשוב מהחסידי דמעיקרא וגמולו יותר גדול".

[ושקו"ט בדברי רמב"ם אלו בהגהות הר"י עמדין לשם ובספרו בית מדות, וחיד"א לאבות רפ"ד. ויש מזה גם אריכות בלקוטי שיחות ח"כ ואפשר עוד].

מקור ברמב"ן

וכן איתא באגרת המוסר של הרמב"ן: "וכל אדם יהי גדול ממך בעיניך, ואם כו' אתה עשיר או חכם ממנו חשוב בלבך כי אתה חייב ממנו והוא זכאי ממך שאם הוא חוטא הוא שוגג ואתה מזיד" [וקאי על הגמ' דת"ח שגגות נהפך להם כזדונות, ונקט הרמב"ן שאדם הפשוט חטאו הוא ע"ד שוגג לגבי חטא הת"ח].

ועי' ברמב"ן ס"פ וירא (הובא בלקו"ת פ' ראה) בענין מעלת הנסיונות כי ה' מצוה שכר על מעשה טוב ולא על לב טוב.

[וקרוב ללשון רמב"ן זה, יש מאמר יקר מרבינו הזקן בס' מאמרי אדה"ז ע' פה והתחלתו הוא על מארז"ל כל הגדול מחבירו כו', ומבאר שם שעיקר העבודה אצל כל החרד לדבר ה' היא שישמור כל היום בגילוי ולא בהעלם את מה שהתעורר וקיבל עליו בתפילה "וזהו ענין יותר גדול ממה שיקדש שם שמים הרבה בעבודה שבלב זו תפילה" כו'. ויש קרוב לזה בספרי הראשונים ובמקורות רבים ואכ"מ. וכשמעיינים בכל האריכות באותו מאמר כשלעצמו אפשר היה להסיק כי עבודת תפילה באריכות שייכת רק למי שברי לי' שמדותיו מזוככים לגמרי ואינו שייך לרע].

מקור בחובת הלבבות

כללות ההפרש בין יצר החלש בדורות הקדמונים לגודל היצר בדורות מאוחרים, נמצא גם בחובת הלבבות (שער הפרישות פ"ז):

אבל ההפרש שבין קדמונינו ובינינו בפרישות הוא, שחנוך ונח ואברהם ויצחק ויעקב ואיוב ורעיו היה שכלם זך ויצרם חלש, ונפשותם היו נמשכות אחר שכלם, והמעט מן המצוות היה מספיק להם בהשלמת עבודת האלקים עם אמונת לבם לאלהים כמו שנאמר באברהם "ומצאת את לבבו נאמן לפניך", ולא היו צריכים אל הפרישות כו'. אך כאשר ירדו בניהם אל מצרים וגרו בה בימי יוסף כשבעים שנה בשלוח וחקקה תאוותם וגדלה תשוקתם וגבר יצרם על שכלם נצטרכו מן הפרישות אל מה שיהיה הפך תאוותם ויעמוד כנגד יצרם והוסיף להם הבורא מן המצוות השמעיות מה שעמד להם במקום הפרישות הראויה להם, כפי תכלית יכלתם ופחות ממנה כו'. ע"כ.

עוד סוגיות הקשורות לכאן

וקרוב לענין זה שבתניא (פט"ו ופ"ל) נמצא בעוד סוגיות, כגון ביאור המעשה דרבי חנינא בן תרדיון כלום מעשה בא לידך כו' בתו"א פ' תולדות (ובאריכות בסה"מ תקס"ט), מעלת אתכפיא על אתהפכא שבתו"א פ' ויקהל (ובאריכות בסה"מ תקס"ח), בשם הה"מ במארז"ל שצריך לומר אפשי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי בלקו"ת פ' ואתחנן, מעלת עבודת הנסיונות בלקו"ת פ' ראה, מעלת בעלי תשובה על הצדיקים בדרושי עשי"ת, ובענין המדרשים טוב מאד זה יצה"ר וחפץ במעשיהן של רשעים, וגם כל ענין בירור והעלאת ניצוצין קשור לכאן, וראה בתחילת קונטרס "ענינה של תורת החסידות" בענין שעיקר החסידות הוא לשנות טבע מדותיו, ועוד כיו"ב.

עוד ציונים במעלת הכובש יצרו

בענין שכר ועונש: עי' בשער הגלגולים הקדמה כ"ז כי יש אנשים אשר להם טורח גדול להכניע היצר והשכר ועונש הוא לפי מדת התגברותו על היצר. והאריך על דרך זה גם המבי"ט בס' בית אלקים שער התשובה פ"ד.

ובס' חסידים ס"ז (והובא בשל"ה מס' יומא הל' תשובה), ז"ל: כי תשובת הזקן כאשר זקן ובטלה החמדה דומה לאדם שמדבר לה"ר וכלתה לשונו ולא דיבר יותר, אבל בשב אדם בעודו בכוחו וגבורתו ויצרו מתגבר עליו והרי הוא כובשו הרי זו התשובה המשובחת, וגבורה עושה על אשר כופה את יצרו העז וקשה, וע"ז נאמר ומושל ברוחו מלוכד עיר, ועל כל דבר שקשה לו לאדם ועושהו שכרו הרבה מאד. ויש לבדוק בעוד מקומות בס' חסידים.

ובס' בית מדות להגר"י עמדין מאריך בזה (על דברי הרמב"ם בשמונה פרקים), ובתוך הדברים הוא כותב: "ודעת חז"ל האמתית היא שהבעל תשובה שכבש יצרו בשכליות גדול ודאי מנעדר התאוה שלא חטא ולא ישובח הסריס על מיעוט חשקו" ע"ש באריכות.

ועי' ג"כ בעבודת ישראל בביאורו על פרק"א רפ"ד שם איזהו גבור הכובש את יצרו (והוא הי' ג"כ תלמיד הה"מ): או יאמר איזהו גבור הכובש את יצרו. רצונו לומר יצרו המיוחד לו שלכל אדם יש יצר מיוחד המומר לדבר אחד, ולזה צריך כל אחד לעשות לעצמו גדרים וסייגים בדברים שרואה שיצרו תוקף עליו להכשילו בו, כי כל אחד בגלל כן נברא כו'. ושם בהמשך: או יאמר איזהו גבור הכובש את יצרו שנאמר טוב ארך אפים

מגבור כו', רצונו לומר כי בוודאי כשהאדם עוסק בתורה או בתפלה בודאי אז אין חידוש לכבוש את יצרו אך צריך להתפלל על זאת שאף כשיתגבר יצרו עליו להסיתו לאיזה דבר שיהא הוא כובשו כו'.

עוד ציונים בענין שאין היצר שוה בכל אדם

ובשמן ששון על ע"ח שער הצלם פ"א: ונמצא כי יצה"ר שבאיש הזה אינו כעין יצה"ר של איש אחר כו' [ושם קאי על החילוקים בשורש ובחי' נר"נ שבכל אדם וגם בשרש ענין השם הניתן במיוחד לכל אדם].

ועי' בשע"ת לר"י ש"א אות לא: ונאמר (משלי יח, א) לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע, פירוש מי שמבקש ללכת אחר תאוותיו ורצונו נפרד מכל חבר ועמית, כי ירחקו ממנו אוהב ורע, כי תאוות בני אדם ומדותם חלוקות אין רצונו של זה כרצונו של זה כו'.

אך זהו ע"ד לקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב, ונמצא בספרי תורות הבעש"ט והה"מ כי יש דרגות חלוקות ביצה"ר ונפש הבהמית, ועי' גם תניא ספ"א. אבל כאן אנו דנים לענין מקומות שנזכר בהם שיש יצר רך יותר ויש קשה יותר.

מקורות בש"ס

גוף הענין שאין היצר שוה בכל נפש מוכח בגמ' סוכה דנ"ב סע"א שאביי אמר על שניים שעברו על יחוד ומ"מ לא חטאו שאם הוא היה מתייחד "לא הוה מצי לאוקומי בנפשיה" כו' ע"ש. ואפשר מוכח כן בעוד מאחז"ל ועי' כתובות דט"ז ע"א אי דמי עלייכו ככשורא לחיי כו' אבל בראשונים מבואר ששם הוא דוקא ברב אחא או רב אדא דהוה צדיק גמור. ויש לעיין בהוריות י"ג ע"א ועוד מקומות שנזכר בענין אדם "שסורו רע".

ועיין אצל הגר"י אייבשיץ ביערות דבש ח"ב דרוש הראשון וז"ל: וצריך תמיד מלחמת יצר לכבושו ועם כל זה קשה לעמוד וביחוד אם מזלות וכוכבי שמים הם בעוכרו במזג ההריון והלידה שיהיה טבעו נוטה לכך לכעסן או חמדן וזנאי וכדומה. ע"כ. וכוונתו לסוגיית הגמ' בשבת דקנ"ז ע"א.

אך כאן רוצים אנו לציין המקור למ"ש בתניא "יש שיצרו כו' כמ"ש במקום אחר", שאין כוונתו בזה לדיוקים מהש"ס.

וע"ד החידוד יש אולי לדייק מלשון התניא בפרק הקודם אשר כללות הענין שאין היצר שוה בכל נפש אינו דבר הפשוט ומפורש כל כך, ורק כי כך יש להבין ממאחז"ל ומתוך ספרים, וזהו בתניא בפכ"ט: "והלכ' יש בו בחי' ומדרגות רבות והכל לפי מה שהוא אדם ולפי הזמן והמקום כידוע ליודעים".

השוואות בתורת אדה"ז

בכלל בענין מעלת הכובש את יצרו ובענין כל הגדול מחבירו כו', נזכר מזה קצת גם באיזה מקומות במאמרי אדה"ז ועי' גם תניא לעיל פכ"ז,

אך גם אם מאמרים אלו הם מלפני התניא בכל זאת לשון התניא במה שציין "כי אין היצר שוה בכל נפש יש שיצרו כו' כמ"ש במ"א" אין נ"ל שכוונתו לדרושים אלו, מטעם שיתבאר להלן בסיום דברינו.

מסקנת הדברים

אחרי שהארכנו במקורות לתניא פט"ו ופ"ל, שמכל מקורות אלו יוצא שאין היצר שוה בכל נפש, נשוב להשאלה בתחילת דברינו להיכן הכוונה במ"ש בתניא "כי אין היצר שוה בכל נפש יש שיצרו כו' כמ"ש במ"א".

הנה כיום רגילים לציין בסגנון קצר, וי"ל כאן:

"ראה כתר שם טוב סקע"א (נדפס גם באור תורה לה"מ סת"ז). ושורש הדברים נמצא בס' בעלי הנפש להראב"ד בשער הקדושה שכותב כי יש שיצרו רך וטבעו נוח ויש שיצרו קשה וחזק. ועד"ז בכ"מ".

והטעם שמכל הספרים בחרנו בשני ציונים אלו (הכתר שם טוב, ובעלי הנפש להראב"ד), הוא משום כי אדה"ז רגיל לציין בתניא "כמ"ש במ"א" לתורות הבעש"ט והה"מ שנתפרסמו לפני התניא [וכתבנו מזה פעם בגליון "הערות וביאורים"],

והלשון בתניא "יש שיצרו כו'" מוכיח כי כוונתו לראב"ד זה, כי לפי הראב"ד יצא פיענוח הדברים: "יש שיצרו רך ויש שיצרו קשה וחזק", משא"כ לפי כל שאר הקדמונים שהבאנו (או שאר מקומות בתורת אדה"ז) יהיו תיבות "יש שיצרו כו'" בגדר הפשטה שצריכים אנו לצרף להם תיבות בעצמינו, ואין זה במשמעות הלשון.

ספרים על תניא

לא בדקתי הרבה בספרים על התניא אם נסמך כבר המקור הנזכר, אבל כידוע הרבה מ"מ נכתבו בעתים וזמנים שלא היו לפני המחברים כל הספרים כמו ספר בעלי הנפש להראב"ד שהוא מהספרים שהיו בלתי מצויים אז, וכעת שיש הספרים וקל למצוא חובה להשלים.

וכאשר רואים כיום, הנה הלשון "יש שיצרו" וכיו"ב לא נמצא לא בכל הש"ס בבלי וירושלמי ולא בכל המדרשים ולא בכל הראשונים הנפוצים ולא בפוסקים ולא בכל ספרי הקבלה והקדמונים הראשית חכמה של"ה כו', ועל כן מסתמא לא צויין עד עתה במקורות על התניא.



לעילוי נשמת

הרבנית בינה בת ר' יהושע ע"ה

הארליג

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשל"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יהודא ישראל וזוגתו מרת צפורה

ומשפחתם שיחיו

הארליג



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ע"ה

ביבדלחט"א

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל מאיר שליט"א

זילבערשטיין

נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש

עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לזכות

החתן הרה"ת זאב וואלף שי' מרזב

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' רפפורט

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ויה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצוה



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת פנחס זאב וואלף וזוגתו מרת נחמה דינה רפפורט

הרה"ת יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה צירל מרזב

שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת פעסי ע"ה

פרימערמאן

נפטרה ביום עש"ק פ' וישב כ"ד כסלו ערב חנוכה

בסמיכות להדלקת נרות שבת וחנוכה

ה'תשס"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן שיחי' וזוגתו מרת אסתר מרים תחי'

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן

לכבוד

שלושים שנה ליום הבהיר

ה' טבת "דידן-נצח"



לזכות

הרה"ח הרה"ת יוחנן מרזוב שיחי'

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

לרגל יום הולדתו ביום הבהיר ה' טבת, תשע"ז

לאורך ימים ושנים טובות

מתוך בריאות נכונה תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות

זוגתו מרת דבורה לאה

בנותיהם

נחמה מינדל, חי' מושקא, בלומא מרים, חוה, מארייאשא ליבא,

שרה הדס, בת-שבע, אהובה ברכה

לבית משפחת מרזוב שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר

צבי הירש בהר"ר יהודא חיטריק ז"ל

מראשוני שלוחיו של כ"ק אדמו"ר לדרום אמריקה

ומחשובי העסקנים בשכונת 'כאן ציווה ה' את הברכה'

העמיד דור ישרים הולכים בדרכי התורה והמצות

ומהם שלוחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נפטר בב' טבת תשע"ב



נדפס ע"י ולזכות

זוגתו מרת רבקה שתחי' חיטריק

ובתו מרת אלה ובעלה הרה"ח הרה"ת גרשון לייב שיחיו

לרמן

לזכות

החתן הרה"ת יעקב יהודה שיחי' ראסקין

והכלה מרת יעל שתחי' מלינש

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

בעש"ק ר"ח טבת תשע"ז

ויה"ר שיבנו בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

מתוך שמחה ואושר תכה"י

בביאת משיח צדקנו במהרה אכי"ר



נדפס ע"י ולזכות דודם ודודתם

הרה"ח הרה"ת מתתיהו וזוגתו מרת פנינה

ומשפחתם שיחיו

בראנדווין

לזכות

החתן התמים אלחנן שיחי' חייקין

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' שפירא

לרגל חתונתם בשעתומ"צ

ביום ד' י"ג טבת ה'תשע"ז

ויה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ח הרה"ת שלום דובער וזוגתו מרת שיינדל שיחיו

חייקין

הרה"ח הרה"ת גבריאל וזוגתו מרת מליא רחל שיחיו

שפירא