

קובץ

הערת זבילארים

במה לפלפול ועיון תורני

גיליון ב

חודש סיוון

ישיבה גדולה ליובאוויטש
בית שמש ארצנו הקדושה ת"ו

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערת וביארם

במה לפלפול ועיון תורני

ובו הערות, חידושים וביאורים בנגלה, חסידות
גאולה ומשיח ובתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

גיליון ב

חודש סיוון

ישיבה גדולה ליובאוויטש
בית שמש ארצנו הקדושה ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים לבריאה

קובץ

הערות וביאורים



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לקראת חג הגאולה

- י"ב-י"ג תמוז - ה'תש"פ

הערות לקובץ יתקבלו עד יום ו', ד' תמוז ה'תש"פ

כתובת דוא"ל המערכת לשליחת הערות:

biurimBS@gmail.com



חברי המערכת:

הת' יוסף יצחק הלוי שיחי' באשה

הת' ירחמיאל משה שיחי' ברגר

הת' לוי יצחק שיחי' טייכמן

הת' שלום דובער שיחי' שניאורסאהן

בפתח הקובץ

לאור הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בהזדמנויות שונות להו"ל קבצי חידושי תורה, שמחים אנו להו"ל, קובץ חידו"ת - קובץ "הערות וביאורים" גיליון ב, הכולל הערות, ביאורים, פלפולים וחידושים בכל מקצועות התורה.

קובץ זה יוצא לאור בקשר עם חג השבועות - "זמן מתן תורתנו" - ה'תש"פ.

בראש הקובץ הצבנו "דבר מלכות", שיחת ש"פ במדבר, ערב חג השבועות, ויום ב' דחג השבועות ה'תש"א, העוסקת גם בכתיבת, הדפסת והפצת קבצי חידושי תורה.

ובהמשך לזה, הערות, ביאורים ופלפולים אשר נחלקו לה' שערים, בהם נסדרו ההערות ע"פ סדר הא"ב של שמות הכותבים.

ולסיום, הבאנו המאמר ד"ה "וידבר אלקים אכה"ד וגו'", שאמר כ"ק אד"ש מה"מ, בהתוועדות דיום ב' דחג השבועות ה'תשכ"ח, ויצא לאור לקראת חג השבועות ה'תשמ"ט. המאמר מופיע כאן בתוספת פענוח והרחבת מראי המקומות, שנעשה ע"י חברי מערכת פענוחים, ונתנו לנו הרשות לפרסם המאמר מע"ג במה זו, ותודתנו נתונה להם.



תודתנו נתונה בזאת לצוות הישיבה, ובפרט להגה"ח הרב ישראל נחמן שיחי' לרנר - ראש ישיבתנו, ולמנהל הרוחני של ישיבתנו, הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' טהאלער, על עזרתם הרבה בהכנת והוצאת קובץ זה לאור.

כאן גם המקום להודות לכל הכותבים הנכבדים שהואילו לשלוח לנו את הערותיהם, ויהי שחרם כפול מן השמים ויראו ברכה בכל מעשי ידיהם.

ובהזדמנות זו אנו פונים ומבקשים את קהל הקוראים, להוסיף ולשלוח עוד הערות וביאורים - ולא יאוחר מיום ו', ד' תמוז - על מנת שיתפרסמו אי"ה בקובץ שיצא לאור בקשר עם חג הגאולה - י"ב-י"ג תמוז - ה'תש"פ, ואין מזרזין אלא למזרזין, כפי ההוראה בכמה וכמה שיחות קודש, ובמיוחד בהתוועדות חג השבועות ה'תש"א, המובאת בקובץ זה: "לפרסם ולהדפיס חידושי תורה".

אנו תקווה כי קובץ זה יתקבל בחביבות אצל קהל שוחרי התורה ולומדיה, ויעלה על שולחנם של מלכים - "מאן מלכי רבנן" (גיטין סב, א), ויגרום נח"ר לרבינו נשיאנו, ויוסיף לתלמידי התמימים חיות בלימוד התורה, בנגלה ובחסידות, וע"י הגברת ההתמדה והשקידה יתוספו עוד חידושי תורה, ונזכה להו"ל, בעזהשי"ת, קבצי "הערות וביאורים" נוספים, להגדיל תורה ולהאדירה.

ויהי רצון מהשי"ת, שקובץ זה, וההוספה בלימוד התורה יזרוז וימהרו את התגלותו לעין כל של מלכנו משיחנו, וישמיענו נפלאות מתורתו - תורתו של משיח - "תורה חדשה מאיתי תצא", בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

המערכת

ימות המשיח
ערב חג השבועות - ה' תהא שנת פדותנו
קי"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ושבעים שנה לנשיאותו
בית שמש, ארץ הקודש תובב"א

תוכן עניינים

3..... בפתח הקובץ

גאולה ומשיח

24 בעניין תאנה צווחת ואיסור נדה לע"ל
הת' יששכר מאיר שמואל הכהן שיחי' רייכמן
תלמיד בישיבה

תורתו של משיח

34 י"ב גבולי אלכסון
הת' יוסף שיחי' טריאסטר
תלמיד בישיבה

37..... הציונים לשו"ע אדה"ז בהגדה
הגה"ח הרב מנחם מענדל שיחי' ללום
דיין בוועד רבני ליובאוויטש צרפת
מרבני מכון הלכה חב"ד

39 כללי רש"י
הרב לוי יצחק שיחי' שפרינגר
שליח, כוכב יאיר צור יגאל

נגלה

- 42 "דאפילו מזה שאמר אינו אמת"
הת' ירחמיאל משה שיחי' ברגר
תלמיד בישיבה
- 44 "הכא במאי עסקינן דאמר לי"
הת' יוסף שיחי' טריאסטר
תלמיד בישיבה

הלכה ומנהג

- 50 חיוב ברכת התורה לשיטת הרמב"ם והראשונים
הת' יוסף יצחק הלוי שיחי' באשה
תלמיד בישיבה
- 55 בדין טלית שאולה
הרב ישכר שיחי' דרתי
מאנ"ש נחלת הר חב"ד
- 57 שידוך בין איש ואשה ששמותיהם שווים
הרב מנחם מענדל שיחי' הראל
רב בית כנסת חב"ד דרום העיר צפת
מרבני מכון הלכה חב"ד
- 61 בהלכות ספירת העומר
הגה"ח הרב ישעיהו שיחי' הרצל
רב העיר גוף הגליל
- 71 דין המפר הנחיות משרד הבריאות בנושא הקורונה
הגה"ח הרב יעקב שיחי' חביב
דיין ומו"צ
חבר בד"ץ איגוד הרבנים צרפת
מרבני מכון הלכה חב"ד

- 90 ... בדין אם יוצאים י"ח לימוד תורה כשהוא בהרהור לבדו בלא דיבור ...**
הרה"ג עובדי' שיחי' יוסף
ראש כולל 'תפארת אוהל משה', בית שמש
- 95 סדר הטיית הראש באמירת "אחד"**
הרה"ח אריה הלוי שיחי' לוי
מאנ"ש רחובות
- 96 מנהגנו בעטיפת הטלית**
הרה"ח אריה הלוי שיחי' לוי
מאנ"ש רחובות
- 98 בהלכות ברכות הנהנין לשיטת אדה"ז**
הגה"ח הרב אלחנן משה שיחי' נחמנסון
ראש כולל אברכים, לוד
- 104 קטניות או שרויה לקטנים**
הגה"ח הרב יהודה ליב שיחי' נחמנסון
דומ"צ בבית הוראה ברחובות
מח"ס לב השבת, צהר המשפט, דיני איטר ועוד
- 112 השלמת קריאת התורה לציבור בשבת ויקהל-פקודי**
הרב פנחס שיחי' קדיש
מו"צ ברחובות
מרבני מכון הלכה חב"ד
- 114 נסיעה חזרה לבית בשבת עבור תינוק בן חודשיים**
הרב פנחס שיחי' קדיש
מו"צ ברחובות
מרבני מכון הלכה חב"ד
- 116 בענייני עביד איניש דינא לנפשי'**
הגה"ח הרב משה שיחי' קורנוויץ
ר"מ בישיבה
רב דק"ק חב"ד מיוחד נוף הגליל
מרבני מכון הלכה חב"ד

- 128..... שמיעת תפילה ברדיו
הרב ראובן שיחי' שאיוביץ
משיב בכולל יושב אהלים, בית שמש

חסידות

- 140 עבודת התפילה
הת' שמואל שיחי' גלפמן
תלמיד בישיבה
- 145..... ההבדל בין ג' היסודות אמ"ר לבין יסוד העפר
הת' יוסף יצחק שיחי' וובר
שליח בישיבה
- 150..... עמלק ושאר הקליפות
הת' יוסף שיחי' טריאסטר
תלמיד בישיבה
- 155..... ביאור כללי בהמשך רנ"ט (בביאור הב')
הרב יוסף שיחי' פיינ
מאנ"ש קראון הייטס

מאמר מפוענה

- 162..... מאמר ד"ה "וידבר אלקים" ה'תשכ"ח
- 177 מילואים



שער דבר מלכות



**משיחות ש"פ במדבר, ערב חג השבועות
ויום ב' דחג השבועות ה'תנש"א**

- תרגום מאידית -

באים מיד ליום השני בשבוע⁴, ולאחרי זה
- אסרו חג - ביום השלישי בשבוע.

כל הענינים, ובפרט הקשורים עם
קביעות ע"פ תורה של הימים טובים
והפרשיות בתורה⁵, הם בהשגחה פרטית⁶
ובתכלית הדיוק. ומזה מובן, שמקביעות
זו דחג השבועות ישנה הוראה מיוחדת
המדגישה עוד יותר ונותנת תוספת כחות
גם במילוי כללות הכוונה דיום טוב זה.

ב. השייכות דחג השבועות, זמן מתן
תורתנו, עם שבת - מודגשת במאמר
חז"ל: "דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה
לישראל".

כיון שכל הענינים הם בתכלית הדיוק
(כנ"ל), ועאכו"כ הקשורים עם הענין
הכללי דמתן-תורה, מובן שזה ש"בשבת
ניתנה תורה" (וכן הוא "לכולי עלמא")
הוא מכיון של(נתנית ה)תורה ולשבת
ישנה שייכות פנימית.

ויש לומר אחד הביאורים בזה⁸: שבת
ענינה - מנוחה. כמאחז"ל⁹, "מה הי'
העולם חסר מנוחה, באת שבת באת

א. דובר פעמים רבות, שבנוסף
לתוכן הכללי של יום טוב שבו שוות כל
השנים, ישנם גם לימודים מיוחדים
מהקביעות המיוחדת של היום טוב בשנה
מסויימת, המדגישים ומבהירים -
ומוסיפים כחות לביצוע - הלימוד הכללי
מהיום טוב בכל השנים.

שנה זו מתייחדת בכך שחג השבועות
בא מיד לאחר יום השבת; זאת אומרת,
שהעבודה דחג השבועות נעשית עם
ותחת ההשפעה דיום השבת קודש, ובפרט
שאינן ביניהם הפסק דימי ועובדין דחול.
כך שישנה חזקה של שלשה ימי-קדושה
רצופים¹.

ושבת זו היא גם - שבת פרשת
במדבר².

קביעות כזו מהולקת גם בכך שהיום
הראשון דחג השבועות הוא ביום ראשון
בשבוע, שהוא בדוגמת יום ראשון דמעשה
בראשית, כמובן מהשיר של יום זה³; ומזה

(1) ראה בארוכה המכתבים כלליים דתחלת שנה
זו (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 859 ואילך). ושיחת ש"פ
האזינו (סה"ש תנש"א ח"א ע' 3 ואילך) - ביאור
העילוי דקביעות שנה זו, שמימי ר"ה, וימים
ראשונים ואחרונים (בחול) דסוכות, נכנסו תיכף
ליום השבת, וכן ביי"ט כסלו, ובימי הפורים, ועוד.
וכמדובר כמ"פ במשך השנה העילוי וההדגשה
דענין של שלשה (חזקה) בשנה זו - ראה מכתב
י"א ניסן ש.ז. (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 893 ואילך).
ועוד.

(2) ש,המנהג הפשוט שיהיו קורין במדבר סיני
קודם עצרת" (רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ב.
טוש"ע או"ח סתכ"ח ס"ד).

(3) ראה לקו"ת שה"ש כה, סע"א: "אנו מונין
היום יום ראשון בשבת . . . וקשה הרי כבר עברו
רבות ימים משימ"ב עד עתה וא"כ איך אומרים

היום יום ראשון כו', אלא . . . כל יום א' הוא ממש
יום ראשון כמו יום א' של ששת ימי בראשית כו".
וראה גם סה"מ תש"ד ע' 192. וראה הנסמן בהערה
27.

(4) ובארץ ישראל יום השני הוא אסרו חג.
(5) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (רצו,
א).

(6) כש"ט הוספות סקי"ט ואילך. וש"נ.
(7) שבת פו, ב.

(8) ראה גם (באו"א) תו"א יתרו ע, ג. ויקהל
פח, א ואילך. ובכ"מ.

(9) פרש"י בראשית ב, ב. פרש"י מגילה ט, א
(ד"ה ויכל). וראה בר"פ פ"י, ט ובמתנות כהונה שם
(ד"ה "שאנן") בשם חז"ל.

ג. הביאור בכך שמנוחה נפעלת דוקא ע"י שבת ותורה (מתן-תורה וקבלת התורה):

העולם מצד עצמו נברא באופן דשינוי ותנועה (היפך המנוחה, „חסר מנוחה“)¹⁹, ולכל לראש - השינויים דכללות ענין הזמן (יום ראשון, יום שני וכו'), שענינו וגדרו הוא - חילוף ושינוי דעבר הוה ועתיד (ובכללות - קדימה ואיחור), וכל הנבראים שבעולם (שגדרו הוא זמן ומקום)²⁰ כפופים לשינויי הזמן, באופן כזה שהם משתנים כל הזמן²¹; ונוסף לזה ישנם השינויים הפרטיים של כל נברא בעולם.

ולהוסיף, שגם ההתחלקות דמקום - חילוקי הדרגות דמעלה ומטה והצדדים, והשינויים ממקום למקום - קשורים עם היפך המנוחה (ואדרבה - שינוי), כיון שלכל מקום יש את ענינו והנהגותיו

באופן נעלה יותר ממנוחת שבת לפני מ"ת (הבאה מלמעלה)*, ע"ד העילוי של כל המצוות לאחרי מ"ת לגבי קיומם לפני מ"ת. ב) ועיקר: פעולת מנוחת שבת בעולם היא על התנאי (שעשה הקב"ה עם העולם בתחלת בריאתו) שישראל יקבלו את התורה (כולל - מצות שבת), וקיום התנאי פעל מנוחה בעולם למפרע (בתחלת בריאתו).

19) ראה בארוכה תפארת ישראל (להמהר"ל) פ"מ.

20) ראה שעהיוה"א פ"ז (פב, א). לקו"ת בהר מא, ב. ברכה צח, א. ובכ"מ. - וראה לקו"ש חכ"ו ע' 61 ואילך.

21) כמאמר „כל הוה נפסד“ (ראה מו"נ ח"ב פ"ב), תינוק משגולד מתחיל להתייבש (ראה בחיי בראשית א, כח).

* ע"ד שמנוחת העולם (נח מלשון מנוחה ונייחא) (ראה פרש"י בראשית ה, כט. ב"ר פ"ל, ה) שנעשתה ע"י המבול („לא ישובותו“ (נח ח, כב)) היא נעלית יותר מהמנוחה שנפעלה ע"י השבת במעשה בראשית קודם המבול.

מנוחה". ובלשון ברכת המזון דשבת (מיוסד על לשון המשנה¹⁰), „(הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים“¹¹. ובהדגשה יתירה - בלשון תפלת מנחה דשבת¹²: „יום מנוחה . . מנוחת שלום . . מנוחה שלימה שאתה רוצה בה“ (ובכמה מקומות עוד לשונות של מנוחה).

ענין המנוחה בעולם נפעל בשלימותו ע"י מתן-תורה - כמאחז"ל¹³ על הפסוק¹⁴ „ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי“, „ה' יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו“¹⁵, כמש"כ¹⁶ „ארץ יראה ושקטה“, „בתחלה יראה ולבסוף (במ"ת) שקטה“¹⁷.

ולכן סבורים כולם ש„בשבת ניתנה תורה“, כיון שע"י נתינת וקבלת התורה נפעלה מנוחה ו„שקטה“ דעולם, שלימות הענין ד„באת שבת באת מנוחה“ (שהי „חסר“ בששת ימי בראשית, קודם שבאה שבת)¹⁸.

10) תמיד בסופה.

11) שכל שבת הוא מעין (והכנה ל) ה„יום שכולו שבת ומנוחה“ (ראה המשך תער"ב ח"ב ע' א'קכח. ועוד).

12) הטעם שאומרים זה דוקא בתפלת מנחה דשבת י"ל - כי אז הוא גילוי דשלימות מנוחת שבת. אבל ענין זה שייך לכל היום, כמפורש בהתפלה: „יום מנוחה“.

13) שבת פח, א. וראה גם ע"ז ג, א.

14) בראשית א, לא.

15) „הששי משמע הששי המיוחד . . ששי בסיון שניתנה בו תורה“ (פרש"י שבת שם).

16) תהלים עו, ט.

17) שבת שם. ע"ז שם.

18) ומה שאחז"ל ש„באת שבת באת מנוחה“ ביום השביעי למעשה בראשית (ריבוי שנים לפני מ"ת) - י"ל: א) מנוחת שבת בעולם שנעשה במ"ת (לאחרי הציווי לישראל על קיום מצות שבת) הוא

ביום השביעי²⁹, מנוחה וקביעות במקום³⁰.

והשלימות בענין זה נפעלה במתן-תורה - כשבנ"י קבלו את התורה מהקב"ה, כיון שזוהי התכלית שלשמה נברא העולם (בשביל התורה ובשביל ישראל³¹), וכאשר נפעלת בגלוי תכלית כל הבריאה - שהיא תכלית אחת ויחידה - באופן שנרגש בכל העולם, בכל פרטי העולם (זמן ומקום)³² - הרי זה מביא מנוחה בכל העולם, ע"י קיום התנאי „שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית . . אם ישראל מקבלים התורה

השונים כו', והליכה ממקום אחד למשנהו קשורה בטלטול²² ושינוי ממקומו ומצבו הקודם²³.

יום השבת הביא מנוחה בעולם („באת שבת באת מנוחה")¹⁹, כיון שהבריאה נסתיימה בששת ימי בראשית, „ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, ויכל אלקים גו' מלאכתו אשר עשה"²⁴, ונרגש בכל העולם ובכל פרטי העולם - בכל השינויים וחילוקי דרגות דזמן ומקום - איך שהכל נברא מה' אחד²⁵, הכוונה אחת דהקב"ה בכל פרטי הבריאה, שהיא נעלית משינויי הזמן והמקום²⁶, ולכן, הרי היא מביאה מנוחה בכל הבריאה, בהיותה קשורה עם „מנוחה", הן בזמן - כידוע²⁷ ששבת היא עלי' שלמעלה מבחי' זמן, ולכן מתחילים אח"כ לספור שוב: יום ראשון בשבוע וכו', והן במקום - כמ"ש²⁸ „שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו

(29) ואף שאיסור זה (יציאה ממקומו) הוא על „אלפיים אמה" של תחום שבת (עירובין נא, א*), וגם זה הוא דוקא מחוץ לעיר, אבל מותר לאדם לצאת ממקומו הקבוע (רשות היחיד שלו) ולהלך כל העיר וחוצה לה אלפיים אמה (ראה רש"י עירובין מא, ב ד"ה כאילו. ועוד), הרי מדיוק לי' הכתוב „אל יצא איש ממקומו", מובן, שכל זה נכלל ב„מקומו" של האדם, ואין בזה גדר טלטול והיפך הקביעות והמנוחה. וראה שו"ע אדה"ז אור"ח סשצ"ו ס"א: „עד אלפיים נקרא מקומו כו'", עי"ש.

(30) ואף שאמרו חז"ל בנוגע להמסעות במדבר „על פי ה' יחנו על פי ה' יסעו כמאן דקביע להו דמי" (בהעלותך ט, יח. כג. עירובין נה, ב), מ"מ אי"ז שלימות הקביעות ומנוחה - כפי שהוא ביום השבת. והרי בפשטות לא היו המסעות בשבת (כיון שקשור לכמה מלאכות וכו'). ראה שבת פו, ריש ע"ב (ובתוד"ה אתחומין שם).

וע"פ המבואר לקמן בפנים (סיו"ד), יש לומר, שממנוחת שבת (ש„מיני" מתברכין כוליהו יומין" (ראה זח"ב סג, ב, פח, א)) נמשך הכח לקביעות ומנוחה גם במסעות שבמדבר, שהוא היפך ממקום מנוחת האדם („בארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם" (ירמ' ב, ו)).

(31) פרש"י ר"פ בראשית. ובכ"מ.

(32) ראה זבחים קטז, א. וראה תנחומא שמות כה. שמו"ר פ"ה, ט. פרש"י יתרו כ, ב.

(* ראה הדיעות בזה - שו"ע אדה"ז רשצ"ו. הנסמן בתו"ש חיד"ע שלו"שלז).

(22) ובפרט טלטולי גברא דקשין מדאיתתא (כתובות כח, א. סנהדרין כו, א).

(23) וכמובן גם מדיני התורה בנוגע לשינוי מנהגי האדם לפי מנהגי המקום שהלך לשם או לפי המקום שיצא משם (ראה לדוגמא פסחים רפ"ד. ועוד).

(24) בראשית ב, א-ב.

(25) ראה חינוך מצוה לג, שאיסור מלאכה בשבת הוא כדי „לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם כו' ונזכר ביום אחד בכל שבוע ושבוע שהעולם נברא בששה ימים חלוקים ובשביעי לא נברא דבר, ובכל יום ויום נבראו ענינים חלוקים להורות על הרצון פשוט כו'". וע"פ המבואר בפנים יובן יותר לשון החינוך „בכל יום ויום נבראו ענינים חלוקים להורות על רצון הפשוט" - כי במנוחת שבת נתגלה אחדותו ית', הרצון אחד, בכל פרטי חילוקי הבריאה.

(26) ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 55 ואילך.

(27) לקו"ת וסה"מ תש"ד שבהערה 3. אוה"ת שבויעות ע' פו. ברכה ע' א'תצא. א'תצט. ובכ"מ.

(28) בשלח טז, כט.

אתם מתקיימין".

ושינויי הזמן והמקום - ע"ד מנוחת שבת, ש"מיני" מתברכין כולהו יומין³⁶, ששת ימי הבריאה, שבהם עסוקים במלאכת העולם (הסדר דתנועה ושינוי) - שגם כאשר עסוקים עם פרט שבפרט, נמצאים במנוחה, ועושים כל פרט מתוך מנוחה, במילא ה"ז נעשה בשלימות.

ד. ובפרטיות יותר - בעבודת השם:

אע"פ שבעבודת יהודי ישנם כו"כ פרטי דרגות ואופנים עכ"ז שלימות העבודה (מתוך מנוחה) היא דוקא כאשר בכל פרטי עבודת היהודי נרגשת הנקודה האחת והיחידה: „אני (לא³⁷) נבראתי (אלא³⁷) לשמש את קוני".

וכפי שזה בקיום המצוות: נוסף על הכוונה הפרטית שבכל מצוה ומצוה (מהתרי"ג מצוות), צריכה להיות (עוד קודם לכן) הכוונה הכללית³⁸, כנוסח ברכת כל המצוות - „אשר קדשנו במצוותיו וצווננו" (ורק לאחר זה מזכירים את המצוה הפרטית), הכוונה בכל המצוות שמקיימים את רצונו של הקב"ה³⁸.

ובלשון המשנה³⁹ והובא להלכה בהתחלת השו"ע⁴⁰ - „לעשות רצון אביך שבשמים" (לאחרי שמונה את ארבעת אופני העבודה: „הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי"), ובדיוק הלשון „רצון אביך" ולא „מצוות אביך":

„מצוות" קאי (גם) על התחלקות המצוות לפרטים - תרי"ג מצוות דוקא,

והביאור בזה - כפי שהוא בפשטות הדברים, בטבע בני אדם: כאשר אדם אינו מרגיש את הכוונה והתכלית בחייו (ש„אני נבראתי לשמש את קוני"³⁸), אינו יכול להיות במנוחה והתיישבות אמיתית, כיון ששינויי הזמן והמקום וכל ריבוי הפרטים ופרטי פרטים שבחייו גורמים אי-שקט תמידי, ש„שובר" אותו; דוקא כאשר הוא מרגיש את המטרה - הכוונה והתכלית - הטמונה בכל הפרטים, הרי זה מביא לו מנוחה, שהיא למעלה מתנועה ושינוי דפרטי החיים, ובמילא - לשלימות האדם, וכפי שרואים בפשטות שאדם נמצא יותר בשלימות כאשר יש לו מנוחה, מנוחת הנפש ומנוחת הגוף.

יתירה מזו: זה מביא מנוחה לא רק להאדם עצמו, אלא גם לכל הענינים שהוא עושה בעולם, שהם נעשים בשלימות יתירה וביתר הצלחה כאשר הם נעשים מתוך מנוחה, עד שזה מביא מנוחה בכל העולם כולו.

ועד"ז מובן גם, להבדיל, בנוגע למתן-תורה: כאשר בני קבלו את התורה נתגלתה התכלית דכל הבריאה - בשביל התורה ובשביל ישראל, שבנ"י יקבלו תורה ומצוות ויקיימו אותם, וישפיעו גם על אוה"ע שיקיימו את ז' מצוות בני נח שלהם³⁴, ועי"ז יעשו מכל העולם דירה לו יתברך בתחתונים³⁵. לכן הביא זה מנוחה („שקטה") בכל העולם.

עד שמוזה נמשכת מנוחה גם בפרטי

(36) נסמן בהערה 30.

(37) גירסת המלאכת שלמה ועוד, קידושין שם.

(38) ראה תניא רפמ"א. שער האמונה פי"ג.

עטרת ראש דרוש לעשיית נח, ב ואילך. המשך

תרי"ג ע' נז. סה"מ מלוקט ח"ב ע' נז.

(39) אבות פ"ה מ"כ.

(40) טור ושוע אדה"ז או"ח רס"א.

(33) משנה וברייתא סוף קידושין.

(34) ראה רמב"ם ה' מלכים פ"ח ה"י: צוה

משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם

לקבל מצוות שנצטוו בני נח.

(35) ראה תנחומא נשא טו. שם בחוקתי ג.

במדבר פי"ג, ו. תניא פל"ו.

ה. ענין הנ"ל רואים בהדגשה במצות אהבת ה' [הכוללת את כל מ"ע⁴⁸, וגם את מצות יראת ה' הכוללת את כל מצוות ל"ת⁴⁸] - „ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך”⁴⁹:

אהבה שבלב קשורה דוקא עם תנועה ושינוי - בבחי' רצוא ושוב. אעפ"כ כתוב שהעבודה צריכה להיות באופן ד, „אם רץ לבך שוב לאחד”⁵⁰. ולכאורה אינה מובנת תוספת תיבת „לאחד”, דלכאורה הי' מספיק לומר „אם רץ לבך (צריך להיות) שוב”, כמ"ש⁵¹ „והחיות רצוא ושוב”. ואדרבה: העבודה שבלב קשורה דוקא עם תנועה דרצוא ושוב, עד שחיות האדם ע"י השפעת הדם מן הלב תלוי' בכך שתמיד יהי' דפיקו דליבא, תנועה תמידית דרצוא ושוב, ועד"ז מובן בנוגע לעבודה שבלב (אהבה), שצריכה להיות באופן דרצוא ושוב, הרצוא מביא לשוב (בכלים), ואח"כ מביא השוב לרצוא נעלה יותר, ולאח"ז לשוב נעלה יותר וכן הלאה. משא"כ „שוב לאחד” מדגיש שהשוב צריך להיות לדבר אחד ויחיד - לא לריבוי, ואפילו לא שתי תנועות דרצוא ושוב!?

ויש לומר הביאור בזה: שלימות העבודה היא דוקא מתוך מנוחה, עד שאפילו במקום דשינוי ותנועה (רצוא ושוב), יהי' ענין המנוחה. וזה נפעל דוקא עי"ז שנגש רצון ה' - רצון אחד (כוונה

„לא תסיפו גו' ולא תגרעו”⁴¹, וכל מצוה מחולקת מכל שאר המצוות באופן קיומה וכו', עד ש„אין עושין מצות חבילות חבילות”⁴², „דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת”⁴³. משא"כ „רצון” הוא למעלה מהתחלקות (ושינוי דרגות) - רצון הוא אחד ויחיד, הן בנוגע לפרטי הדבר שהוא רוצה הרי הרצון הוא בכל פרט בשוה, והן בנוגע לכללות הענינים, הרי „אין הרצון משתנה לפי אופן הענינים שהרצון בהם”, „נאמר שבדבר זה הרצון הוא באופן כך ובדבר זה הרצון הוא באופן כך”⁴⁴.

ולכן נאמר הלשון „לעשות רצון אביך שבשמים” - כיון ששלימות העבודה (מתוך מנוחה) היא בכך שבקיום כל המצוות תורגש נקודה אחת ויחידה - שמקיימים בזה את רצונו של הקב"ה.

ומזה נמשך אח"כ גם בפרטי המצוות, כפי שכל מצוה היא „במקומה” (כמצוה פרטית) - כידוע שכל מצוה כלולה (ויש בה מעין) מכל שאר המצוות, ולכן „העוסק במצוה פטור מן המצוה”⁴⁵, כיון שהיא כוללת בתוכה את שאר המצוות, במילא ע"י קיום מצוה זו הרי זה „כמו שמקיים גם זה”⁴⁶ (המצוה שני')⁴⁷.

41) ואתחנן ד, ב. ובפ' ראה יג, א: לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו.

42) ברכות מט, א. וש"נ.

43) תוד"ה לפי - מו"ק ה, ב.

44) סה"מ קונטרסים ח"ב ע' שיב, וראה גם שם ע' שני. סה"מ תרס"ה ע' רסח. ובכ"מ. לקו"ש ח"ג ע' 67 ואילך.

45) סוכה כה, א.

46) צפע"נ כללי התורה והמצוה בערכו. וראה שיחת ש"פ מקץ (סה"ש תנש"א ח"א ע' 197). וש"נ.

47) ומ"מ לא נאמר „מצוות” (אלא „רצון אביך שבשמים”), כי גם בהעוסק במצוה שפטור מן המצוה (מפני שכלול בזה כל המצוות) הי' ניכר החסרון „בריחא דלבושייכו” (ראה המשך תרס"ו ס"ע סח ואילך).

48) תניא רפ"ד. ובכ"מ.

49) ואתחנן ו, ה.

50) ספר יצירה פ"א מ"ח. - בס"י שלפנינו: שוב למקום. וראה אוה"ת יתרו ע' תקקע. ע' תקקפא. סה"מ תרנ"ט ע' ריג בהערה. - ובתקו"ז בהקדמה (ז, א): אם רץ לבך שוב לאחור (נ"א לאחד). ובכסא מלך כתב ע"ז: שוב לאחד גרסין.

51) יחזקאל א, יד.

כפי שהוא נמצא בחדרו, משא"כ עני - כיון שאין לו כלל השגה בגילויי המלך, מבקש הוא לדבר עם המלך, ובמילא לבד בחדרו.

ועד"ז בעבודת ה': תפלת עשיר - בגלל השגתו בגדלותו ית', הגדלות דסדר השתלשלות, מלאכי השרת (שרפים חיות ואופנים), עד בעשר ספירות וכו' - יכולה להיות בכך שיבקש את הגילויים הגדולים שלמעלה, כפי שהמלך נמצא לבוש בלבושים ומוקף במשרתי המלך, מלאכי עליון, שהם ריבוי גדול ואדיר, „אלף אלפים ישמשוני ורבו רבבון קדמוהי יקומון“⁵⁶, עד ש„לגדודיו אין מספר“⁵⁷. או שהוא (העשיר) יבקש אפילו גילויים נעלים בעבודת ה' - אהבה ויראה (כסף וזהב רוחניים) וכיו"ב, עד הגילויים של הדרגות והספירות הכי נעלות בסדר השתלשלות, שמבלי הבט על גדלותן - הרי הן קשורות עם חילוקי דרגות, לא „שוב לאחד“, הקב"ה בעצמו (ה' אחד), ובמילא גם אין לו מנוחה בשלימות כיון שנרגשים אצלו חילוקי הדרגות שלמעלה (כנ"ל);

משא"כ תפלה לעני - אחד כזה שעומד בתכלית הביטול (כעני) - הרי דוקא בגלל ביטולו (והעדר ההשגה בהגילויים שלמעלה), מתבטאת תפלתו ב„לפני ה' ישפוך שיחו“, לדבר עם המלך בעצמו, עצמותו ית', ע"ד אני מתפלל לדעת זה התינוק⁵⁸, שתינוק אינו יודע אודות ספירות וגילויים וכו', אלא אודות „אלוקה מצוי“⁵⁹ עצמותו ית', שאינו שייך (שלמעלה) מכל הגילויים והתוארים.

ותכלית אחת) - בכל פרטי העבודות. ולכן אומרים ש„ואם רץ לבך שוב לאחד“: תכלית השוב צריך להיות לא (רק) בכדי להגיע לרצוא נעלה יותר, אלא „לאחד“ - לקיים את רצונו של הקב"ה. ז.א. שאינו מרגיש בזה את שינוי התנועה דלבו (רצוא או שוב), אלא את קיום רצונו של הקב"ה שהוא „אחד“ (ובזה אין שום נפק"מ אם זה רצוא או שוב). ויתירה מזה (כלשון הידוע⁶²): - אפילו נצטוונו לחטוב עצים.

ועי"ז נמשך אחר-כך ה„לאחד“ גם בפרטי העבודות ופרטי תנועות הלב, רצוא ושוב.

ו. וזה נפעל ע"י ביטול האדם להקב"ה, שהוא מרגיש שכל מציאותו היא רק עבד לה', „לשמש את קוני“. ודוקא ע"י ביטולו כעבד לה' - נעשה „עבד מלך מלך“⁵³, שנעשה (דבר אחד עם) מציאות המלך (וכביכול).

וע"ד הפירוש הידוע בחסידות⁵⁴ על „תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו“⁵⁵, שתוכן ה„תפלה לעני“ הוא בזה ש„לפני ה' ישפוך שיחו“, כיון שע"ז שעומד בתכלית הביטול, הרי תפילתו היא דוקא לדבר עם הקב"ה בעצמו.

עד"מ החילוק בין עשיר ועני כפשוטו: עשיר - בגלל השגתו בעשירות - יכול לפעמים לבקש את הגילויים של המלך, כסף וזהב וכיו"ב, כפי שהמלך נמצא מחוץ לארמון שלו, לבוש בלבושים ומוקף בשרי המלך, עבדי המלך צבא המלך וכו', במקום לדבר עם המלך עצמו

52 ראה לקו"ת שלח מ, א.

53 ספרי ופרש"י עה"פ דברים א, ז. תנחומא צו יג (הובא בפרש"י בהעלותך יב, ח). ב"ר פט"ז, ג. - ובשבועות מז, ב: עבד מלך כמלך.

54 כש"ט סצ"ז. אור המאיר פ' וישלח.

55 תהלים קב, א.

56 דניאל ז, י.

57 איוב כה, יג. וראה חגיגה יג, סע"ב.

58 שו"ת הריב"ש סקנ"ז. הובא ונת' בשרש

מצות התפלה להצ"צ פ"ח (דרמ"צ קיה, א).

59 תו"א וירא יד, ב.

מזו - שסוף-סוף אין זה באופן דשליטה (בעל-כרחך), אלא באופן פנימי (ברצון). והכח לזה הוא ע"י ביטול העבד - שמגיע ברצון המלך עד בעצם המלך, שלמעלה מהתחלקות גם דמוחין, וזה נותן כח להמשיך מנוחה אמיתית (מנוחה שלימה) בכל כחות הנפש, ולחבר את מנוחת המוח עם תנועת הלב. וי"ל שזה מרומז ב"כבד", שבו נקרא הדם⁶⁷ (שכא מהלב) במקום אחד (באופן של מנוחה).

ז. וענין זה - הגילוי דעצם המלך, מלך מלכי המלכים הקב"ה ע"י ביטול העבד (בנ"י) - נפעל בשלימות ובגלוי במתן-תורה:

במ"ת ה' הגילוי ד"אנכי ה' אלקיך"⁶⁸, גילוי עצמותו ית' בראי' חושיית⁶⁹, אתה הראת לדעת"⁷⁰, וההקדמה לזה היתה הביטול בתכלית דעם ישראל, על ידי זה ש"הקדימו ישראל נעשה לנשמע", שע"ז קשרו המלאכים לכא"א מישראל, שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע"⁷¹, ובפרטיות יותר - ישנם את ה"ג' עטרות" שבני המדינה עשו למלך, שבנ"י נתנו להקב"ה, ונתן בראשו אחת ושתים בראשם של בניו"⁷². דוקא ע"י ביטול העם נעשה הכתרת המלך, כיון שביטולם מגיע "לפני הוי"ו", בעצמותו ומהותו ית', ושם מתעורר ומשם נמשך רצונו להיות מלך, ועל ידי זה מתהווה כל סדר השתלשלות, עד עשי' למטה

ודוקא ע"י תכלית הביטול דעבד - שע"ז נעשה "עבד מלך מלך" (כנ"ל) - מקבל הוא אח"כ גם את כל הגילויים ועשירות מהקב"ה, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה⁶⁰ [כפי שהי' אצל משה רבינו, שע"י הביטול בתכלית שלו, ונחננו מה"⁶¹, היתה אצלו גם עשירות⁶², תפלה למשה"⁶³, תפלת עשיר⁶⁴]. באופן שגם בחילוקי הדרגות דסדר השתלשלות נרגשת אחדותו ית', וגם במקום דשינוי ותנועה יש לו שלימות המנוחה.

ויש לומר שענין זה מרומז גם בתיבת "מלך" ("עבד מלך מלך"), ר"ת מוח לב כבד⁶⁵:

החילוק בין מוח ולב הוא, שהמוח אינו מתנענע. ואדרבה: שלימות המוחין היא דוקא ע"י מנוחה והתיישבות. לעומת זאת הלב מתנענע בתמידות (רצוא ושוב דדפיקו דליבא), ודוקא בזה מתבטאת חיות הלב והשפעת הדם אל הגוף, ועד"ז המדות שבלב (אהבה וכו') - שנמצאות בתנועה ותשוקה, בבחי' רצוא ושוב (כנ"ל).

ע"י עבודת העבד (ביטול) - נעשה "עבד מלך מלך", החיבור דשני הענינים: מנוחת המוח ותנועת הלב, שמנוחת המוח נמשכת ותודרת גם בתנועת הלב (המדות) באופן ד"מוח שליט על הלב"⁶⁶, ויתירה

60 נוסח ברכה השלישית דברהמ"ז.

61 בשלה טז, ז.

62 נדרים לח, א.

63 תהלים צד"ק, א.

64 ראה זח"א קסת, ב. וראה ד"ה תפלה למשה תר"ס (ע' מט ואילך). תשכ"ט (סה"מ מלוקט ח"ה ע' ריז). - נעתקו ב"קובץ י"א ניסן שנת הצד"ק" (קה"ת תנש"א) אות יח, כא.

65 ראה ניצוצי אורות וניצוצי זהר לוח"ב קנג,

א. וש"נ.

66 זח"ג רכד, סע"א. וראה תניא פי"ב (יז, רע"א). פי"ז (כג, א). פ"ל (לח, ב). פנ"א (עא, סע"א).

67 חולין קט, ב.

68 יתרו כ, ב.

69 ראה תניא פל"ו (מו, א).

70 ואתחנן ד, לה.

71 שבת פת, א.

72 ויק"ר פכ"ד, ח. וראה סה"מ עזר"ת ע'

רכה, שהכתר השלישי הוא כנגד שהקדימו נעשה לנשמע (נוסף על שני הכתרים שכנגד נעשה ונשמע).

(כמבואר בדרושי ראש השנה⁷³).

וכפי שהי' במתן-תורה בפשטות, שיחד עם זה שהי' „קבלו מלכותי” - נקודה אחת בכל הענינים, הי' אח”כ „אגזור עליכם גזירות”⁷⁴, פרטי המצוות. אבל באופן שבכל הפרטים ישנה מנוחה שבאה ע”י הנקודה אחת שבכל המצוות.

ועד”ז בתורה עצמה - נוסף על גילוי התורה מלמעלה, „וירד ה' על הר סיני . . וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר”⁷⁵, ניתנה התורה באופן ש”לא בשמים היא”⁷⁶, אלא דוקא למטה, ופס”ד התורה נעשים דוקא ע”י הכרעת השכל דב”ד שלמטה, „ובאת אל הכהנים . . ואל השופט אשר יהי' בימים ההם”⁷⁷, כפי שהם מעריכים את התנאים ומצב העולם. ודוקא שם ממשיכים את המנוחה ושלום דתורה, שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם⁷⁸.

ומזה נמשך הכח דמתן-תורה לפעול מנוחה (”שקטה”) בכל העולם כולו, עי”ז שמתגלית התכלית והכוונה דכל הבריאה, כנ”ל.

ה. עפ”ז מובן גם סדר העבודה דבנ”י כהכנה למתן-תורה:

לאחרי יציאת מצרים היתה אצלם העבודה במ”ט ימי הספירה בבירור פרטי המדות מחסד שבחסד עד מלכות

שבמלכות (עבודה בבחי' שינויים, בכל יום ויום מדרגא לדרגא); ולאחרי המ”ט ימים - בסיום דמלכות שבמלכות, תכלית הביטול ד”תפלה לעני”, הגיעו ליום החמישים (שער הנו”ן), כידוע שמלכות מגעת לכתר, עד לפנימיות הכתר, „לפני הוי” - הגילוי דמתן-תורה⁷⁹, „אנכי ה' אלקיך”, עד באופן שזה נעשה „אלקיך” - „כחך וחיותך”⁸⁰.

וביחד עם זה קבלו בנ”י את כל הגילויים דסדר השתלשלות, גילוי מעשה המרכבה⁸¹, וירד ה' על הר סיני על כסא הכבוד שלוש⁸² וכו', נוסף על הגילויים והשפעות גשמיים ועשירות גשמית שהיתה להם מביות מצרים וביזת הים, הכל חדור בהכרה ב”שוב לאח”ד”.

ט. ע”פ הנ”ל תובן הנתנת כח מקביעות שנה זו, כשנכנסים הישר משבת לזמן מתן תורתנו, ביום ראשון בשבוע:

בכל שבת נפעל (בדוגמת שבת הראשונה) ענין המנוחה בהבריאה, „באת שבת באת מנוחה”. ובכל יום ראשון חוזרים מחדש הענינים שאירעו ביום ראשון הראשון דמעשה בראשית - בריאת כל העולם כולו מחדש (החל מבריאת הזמן מחדש, יום ראשון), „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ”⁸³, „את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיהם”⁸⁴.

ועד”ז הוא גם בנוגע למתן-תורה:

73) סידור (עם דא”ח) שער התקיעות רמה, ד ואילך.

74) מכילתא יתרו כ, ג.

75) יתרו יט, כ. כ, א.

76) נצבים ל, יב. וראה ב”מ נט, ב.

77) שופטים יז, י. ואחז”ל „אין לך אלא שופט שב”י” (ספרי ופרש”י עה”פ. וראה גם ר”ה כה, ב).

78) רמב”ם סוף הל' חנוכה (מספרי נשא ו, כג

- ראה לקו”ש ח”ח ע' 340 ואילך).

79) ראה לקו”ת במדבר יב, א ואילך.

80) ראה לקו”ת שם טו, רע”ד. ועוד.

81) ראה משפטים כד, י ואילך. שמו”ר פ”ג, ב, וש”נ.

82) פרש”י יתרו יט, כ.

83) בראשית א, א.

84) פרש”י בראשית א, יד.

שאינן זה מקרי ח"ו, אלא בהשגחה פרטית (במכ"ש מכל עניני העולם), כיון שלמתן-תורה יש שייכות עם ענין המדבר. ויש לומר אחד הביאורים בזה: בעולם גופא (שמצ"ע הוא „חסר מנוחה“) העדר המנוחה והתיישבות האדם - הוא במדבר, שמדבר הוא „לא ישב אדם שם“⁸⁹: אם הוא אדם, אזי אין מקומו במדבר, ועאכו"כ אין זה מקומו בהתיישבות („לא ישב אדם שם“). והחידוש דמ"ת הוא - המשכת מנוחה („שקטה“) אפילו במקום שהוא ההיפך בתכלית ממנוחה והתיישבות האדם („לא ישב אדם שם“), ועאכו"כ שעי"ז נעשית מנוחה גם בשאר העולם (מקום מושב האדם).

ולחוספי, שענין זה מודגש גם בכך שבתחלת פ' במדבר מדובר אודות מנין בני ישראל במדבר סיני: מנין קשור עם קביעות והתיישבות - דבר שבמנין אינו בטל⁹⁰. ובפרט מנין בני שמתוך חייבתן לפניו מונה אותם כל שעה⁹¹, שזה מוסיף עוד יותר בקביעות⁹² ומנוחה שלהם. לאידך גיסא מנין בני ה' דוקא במדבר, „ולא ישב אדם שם“ - המשכת המנוחה למטה במקום דהיפך ההתיישבות⁹³.

[וי"ל דוגמא לדבר - במנין דמעשר בהמה (להבדיל), שמונים דוקא כאשר הבהמות אינן עומדות במנוחה במקום אחד, אלא כאשר הן יוצאות מן הדיר (והרפת)⁹⁴, עד שמגיעים לעשירי - הרי

בזמן מתן-תורתנו בכל שנה ניתנת התורה „מחדש“, בדוגמת כפי שהי' במ"ת בפעם הראשונה [כהלשון „נותן התורה“ לשון הוה⁸⁵], ויתירה מזה - באופן ד„מעלין בקודש“⁸⁶.

ועפ"ז מובן שכאשר נכנסים משבת הישר לזמן מתן תורתנו - בלי הפסק דעובדין דחול - נמצאים בהדגשה שני לימודים:

(א) כיון שהערב וההכנה לחג השבועות הוא שבת, שענינה הוא מנוחה, כללות התוכן דמתן-תורה (שלכן „דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה“⁸⁷) - הרי זה נותן תוספת כח להמשכת המנוחה בזמן מתן תורתנו, בבואנו הישר מההשפעה דמנוחת שבת.

(ב) כיון שזמן מתן תורתנו הוא ביום ראשון בשבוע - הרי זה מדגיש עוד יותר שהמנוחה (דמ"ת) נמשכת במציאות העולם שביום זה (- ראשון) מתהווה מחדש (בדוגמת יום ראשון דמעשה בראשית), המשכת מנוחה בעולם שקשור עם שינוי והתחלפות דזמן ומקום.

ויתירה מזה: החידוש במציאות העולם נמשך מהחידוש דתורה (בזמן מ"ת), כמאמר⁸⁸ אסתכל באורייתא וברא עלמא, במילא מובן שהחידוש דזמן מ"ת בשנה זו קשור עוד יותר עם חידוש בהמשכת מנוחה („שקטה“) בקיום העולם.

י. עפ"ז מובנת גם השייכות המיוחדת עם (שבת) פ' במדבר דוקא:

מתן-תורה ה' דוקא במדבר. ומובן,

(89) נסמן בהערה 30.

(90) ביצה ג, ב. וש"נ. שו"ע יו"ד סק"י ס"א.

שו"ע אדה"ז סתמ"ז ס"כ.

(91) פרש"י ר"פ במדבר.

(92) ראה לקו"ש ח"ח ע' 25. וש"נ.

(93) ראה לעיל הערה 30.

(94) בכורות נה, ב במשנה. רמב"ם הל' בכורות

רפ"ז.

(85) של"ה כה, א. לקו"ת תזריע כג, א. ועוד.

(86) ברכות כה, א. וש"נ.

(87) ולהעיר שבזמן הוה (שקביעות החדשים

היא ע"פ החשבון) יום א' דהגה"ש (ו' סיון) אא"פ לחול ביום השבת.

(88) זח"ב קסא, א"ב.

- בכמות ובאיכות - בלימוד התורה, הן בשיעורים הכלליים השווים לכל נפש, כולל ובמיוחד בזמנים אלו - באמירת פרקי אבות בכל שבתות הקיץ, ומה טוב - שילמדו משנה אחת (או כמה משניות) בעיון, בהבנה והשגה,

וכמו"כ בשיעורי חת"ת הידועים - ללמוד בכל יום את שיעור החומש (כפי שנחלק לימי השבוע), שיעור תהלים (כפי שנחלק לימי החודש) ושיעור תניא (כפי שנחלק לימי השנה) - ששלשה שיעורים אלו הם כנגד ג' הרועים הקשורים עם חג השבועות: חומש - כנגד משה רבינו שקיבל תורה מסיני⁹⁹, תהלים - ספרו של דוד המלך, שמת בעצרת¹⁰⁰, ותניא - ביאור בתורת ישראל הבעש"ט שגם יום ההילולא שלו הוא בחגה"ש¹⁰¹;

וגם מה טוב ונכון וכו' בלימוד הרמב"ם (כפי שנחלק לשנה אחת (בערך) ע"י לימוד ג' פרקים ליום, או לג' שנים ע"י לימוד פרק אחד ליום, או בספר המצוות),

והן בשיעורים הפרטיים בכל חלקי התורה של כל אחד ואחת, כל אחד לפום שיעורא דילי'.

יב. ובענין זה (הוספה וחיידוש בתורה בקשר עם זמן מתן תורתנו) יש להציע לעורר ולעודד אודות ענין נוסף - לפרסם ולהדפיס חיידוש תורה.

ובהקדמה:

ידוע שיש בכחו של כאו"א מישראל,

„העשירי יהי' קודש“⁹⁵, קדש מלה בגרמי⁹⁶, שלמות המנוחה וההתיישבות].

יא. ההוראה לפועל מהאמור לעיל:

כיון שבזמן מתן תורתנו בכל שנה ניתנת התורה (באופן חדש) מחדש, והיא ניתנת למטה דוקא („לא בשמים היא“), באופן שמתוסף חיידוש במנוחה שבעולם - מובן שבנ"י צריכים בכל שנה לקבל את התורה (מחדש), באופן חדש, „בכל יום יהיו בעיניך חדשים“⁹⁷, עד „חדשים“ ממש, ובאופן שהם „קולטים“ זאת בשכלם למטה, עד באופן של (ממש מלשון) ממשות.

ועאכו"כ בשנה זו, כאשר נכנסים הישר משבת לזמן מתן תורתנו ביום ראשון - החידוש בזה צריך להיות ביתר שאת וביתר עוז, ובשני הקצוות: קבלת התורה מחדש מתוך הכרה בנותן התורה, ושהתורה היא תכלית כל הבריאה כולה, ובמילא מביאה היא לחידוש בהמנוחה אצל יהודי בעבודתו ומביאה מנוחה בעולם; וביחד עם זה - להמשיך מנוחה מהתורה בכל פרטי המצוות, בכל פרטי הכחות שלו ובכל פרטי עבודתו, עד בכל פרטי העולם.

החל מזה שמתוסף אצלו חיידוש בלימוד התורה שלו מתוך הכרה בנותן התורה, ובמיוחד - ע"י לימוד פנימיות התורה, „דע את אלקי אביך ועבדהו בלבב שלם“⁹⁸, וביחד עם זה - לימוד התורה בהבנה והשגה דשכל האדם. ובפשטות: כאו"א מישראל יוסיף חיידוש

95 בחוקתי כז, לב.

96 זח"ג צד, ב. וראה סידור עם דא"ח ר, ג ואילך.

97 פרש"י יתרו יט, א. עקב יא, יג. תבוא כו, טז.

98 דה"א כח, ט. וראה תניא קו"א קנו, ב.

99 אבות רפ"א.

100 ירושלמי ביצה פ"ב ה"ד. חגיגה פ"ב ה"ג. רות רבה פ"ג. תוד"ה אף עצרת - חגיגה יז, א. וראה לקו"ש ח"ח ע' 21 ואילך. וש"נ.

101 לקו"ד ח"א לב, א. מב, א. וראה לקו"ש

שם ע' 22.

שאפילו אם אין הם בטוחים אם חידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הרי לא רק שלא יעכבו את עצמם מכתובת החידושים, אלא - ישתדלו לכתבם, ולפרסם זאת גם בדפוס (בקובץ מיוחד בפ"ע, או בקובץ הכולל חידושי תורה גם מאחרים), ולא רק בין חבריהם ותלמידיהם, אלא גם בין לומדי תורה בכלל,

ועיקר טעם הדבר הוא - כנ"ל - כיון שרואים בפועל, ומעשה רב, שעיי"ז מתוסף ב"יגדיל תורה ויאדיר", בחיות ותענוג בלימוד התורה, הן בנוגע לעצמו, כפי שרואים בפשטות את התועלת שמתוספת בלימוד התורה עיי"ז שצריכים לכתוב זאת לאחרים, והן בנוגע לאחרים («קנאת סופרים תרבה חכמה»¹⁰⁹) - שזו (התועלת שבוה) היא הבחינה הטובה ביותר לצורך הדבר.

וכאמור, הגם שיתכן שהחידוש אינו מתאים לגמרי לאמיתתה של תורה (כנ"ל), הרי זה כדאי. ובפרט שניתן למנוע גם את זה ע"י שלא יפסקו מסקנא להלכה, או אפילו אם כותבים מסקנא - יכולים להוסיף שזהו: לפענ"ד, או אין לסמוך על זה, וכיו"ב.

ולהוסיף, שכאשר מפרסמים את החידושים בדפוס לאחרים - הרי טבע בן אדם (מפני כבוד עצמו, ומנהג העולם), גם דנה"ב, שיהיה עוד יותר ויסתכל שוב ויעייין במה שכותב ומפרסם.

ויישר כחם של כל לומדי תורה ומקיימי מצוות בהידור שינצלו את ההתעוררות דומן מתן תורתנו להשתדלות לחדש בתורה (ע"פ כללי התורה) ולפרסם את חידושיהם - ויהי

ויתירה מזה - יש לו חיוב, לחדש בתורה¹⁰², „לאפשה לה”¹⁰³, כפסק-דין אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה¹⁰⁴: „לחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו”. וכידוע שלכא"א מישראל יש את חלקו המיוחד בתורה - „ותן חלקנו בתורתך”¹⁰⁵ - שבו יש בכחו להיות תלמיד המחדש בתורה.

בדורות שלפנינו היו זהירים בנוגע לחידושי תורה (אפילו כאשר אין זה להלכה למעשה, אלא בדרך פלפול בלבד), הן בנוגע לכתובת חידושי תורה, ועאכו"כ בנוגע לפרסומם בדפוס. והנהגה היתה ש„לא כל הרוצה כו' יטול”¹⁰⁶, אלא דוקא לאחרים כו"כ תנאים המוכיחים שהחידושים מכוונים לאמיתתה של תורה כו'.

משא"כ בדורות שלאחרים זה, עד בדורנו זה - הרי מחד גיסא, צריכה אמנם להיות זהירות יתירה, כיון שלא כל אחד שכותב חידושי תורה וכותב פסקי דינים ניתן לסמוך עליו, אבל לאידך, בגלל ירידת הדורות - צריכים לחפש מה שיותר אופנים בכדי להוסיף בלימוד התורה, באופן ד"יגדיל תורה ויאדיר”¹⁰⁷, כולל יגדיל בפרסומה.

ולכן¹⁰⁸ כדאי לעודד ולורז את כל אלו השייכים לחדש בתורה - ובתנאי שנלמדת ע"פ כללי התורה כפשוט -

(102) אגה"ק סכ"ו (קמה, א).

(103) זח"א יב, ב.

(104) פ"ב ס"ב.

(105) אבות פ"ה מ"כ.

(106) לשון המשנה - ברכות טז, ב.

(107) ישעי' מב, כא. חולין סו, ב.

(108) ראה גם ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 249

ואילך.

(109) ב"ב כא, סע"א. כב, רע"א.

הנשמה (חלק אלוהי ממעל ממש¹¹²), שנמצאת למעלה מגלות, ונמצאת במצב של מנוחה, מעין שבת ומנוחה לחיי העולמים.

וזה בא באופן דמיוני - „מיד" ר"ת משה, ישראל (הבעש"ט), דוד מלכא משיחא, ג' הרועים הקשורים עם חג השבועות (כנ"ל) - ותיכף ומיד ממש: תיכף לת"ח ברכה¹¹³, מיד ר"ת כנ"ל, ממש - באופן של ממשות, בגשמיות וחומריות העולם, באופן שעושים מחומריות גשמיות, ואת הגשמיות - כלי לרוחניות, עד לרוחניות הכי נעלית, עד כביכול לעצמותו ית', הקשור דוקא עם היש הגשמי¹¹⁴,

בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, ובאופן של זריזות - לפעול ולעשות ענין זה, ודוד מלכא משיחא יבוא ויגאלנו וכל אחד מאתנו אומר למשיח צדקנו „שלום עליכם", עליכם לשון רבים - כולל כל הנשמות דכל בני"ש בדור הגאולה, והוא משיב לכל אחד בנפרד „עליכם שלום" [„עליכם" לשון רבים כולל - מעשינו ועבודתנו דכאו"א מישראל], ו„עליכם שלום" לכל בני"ש יחדיו,

ועוד והוא העיקר - מיד.

רצון ולהתפלל להתקרב ככל היותר לדרגת תלמיד ותיק, שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני¹¹⁰.

יג. ויהי רצון, שההוספה והחידוש בלימוד התורה בבואנו מזמן מתן תורתנו - יוסיף עוד יותר במנוחה, מנוחת הנפש ומנוחת הגוף דלומדי התורה, מתוך בריאות הנשמה ובריאות הגוף, ומנוחה דכל בני"ש בכל מקום שהם,

וכך גם במנוחה בכל העולם כולו.

עד שזה יביא בקרוב את המנוחה האמיתית והשלימה - ד„יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", ביטול הגלות דבני"ש, שגלות היא ההיפך הכי גדול דמנוחה והתיישבות דבני"ש - „אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם"¹¹¹, שמתבטלים הן טלטולי הגלות והן היפך המנוחה דהגלות פנימי בעבודת השם,

כולל ופשוט - הביטול דכל ההעלמות והסתרים דגלות, וכל השאלות בפרטי הגאולה ומשיח צדקנו, שזה בא מצד הגלות עצמה, מצד זה שנולדנו בגלות וגדלנו בגלות, במילא הרי אנו „אנשי גלות" ר"ל, ונמצאים ב„מצב-גלותי" - שכל זה יתבטל, ויתהפך (ע"י תשובה אמיתית), ע"י גילוי אצל עצמו והדגשת

(112) תניא רפ"ב.

(113) ברכות מב, א.

(114) ראה אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב). ביאורי

הזהר לאדהאמ"צ בשלח מג, ג. ובכ"מ.

(110) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב

ה"ד. שמו"ר רפמ"ז. הנסמן בלקו"ש ח"ט ע' 25 הערות 20-21.

(111) ברכות ג, סע"א.



שער גאולה ומשיח



בעניין תאנה צווחת ואיסור נדה לע"ל

הת' יששכר מאיר שמואל הכהן שיחי' רייכמן
תלמיד בישיבה

א.

איתא במדרש תהילים¹: "אמר ר' שמעון בשם ר' סימון חסידא בזמן הזה אדם הולך ללקוט תאנים, אין התאנה אומרת כלום, אבל לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת שבת היום".

ונתקשו בזה כו"כ על איזו תקופה מדובר במדרש זה: אם מדובר בתקופה הא' דימות המשיח - הרי לא יהי' שינוי ממנהגו של עולם, וכיצד האבן תזעק? ואם מדובר בתקופה הב' - הרי אז יהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, וכיצד יבוא יהודי לעבור עבירה?²

יש שביארו³ שמדובר בתקופה הב' דימות המשיח, וביאור המדרש הוא באופן של 'לו יצויר'. כלומר שאין הכוונה שבאמת אדם יבוא לקטוף תאנה, אלא שגם אם לו יצויר הייתה יכולה להיות כזו מציאות שהאדם יעבור העבירה, הרי העולם לא ייתן לו לעשות זאת.

והנה בהמשך דברי המדרש שם: "בעולם הזה אדם הולך ומשמש מטתו נדה, אין מיטתו מעכבתו, אבל לעתיד אדם רוצה לילך ואשתו נדה האבן צועק ואומר נדה היא".

ובמ"א⁴ במדרש תהילים נאמר: "מהו מתיר אסורים אין איסור גדול מן הנדה שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה. ולעתיד לבוא הוא מתירה. וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ⁵. ואין טומאה אלא נדה שנאמר⁶ ואל אשה בנדת טומאתה".

ויש שכתב⁷ שדברי המדרש על ביטול איסור הנדה, הוא בתקופה השני', שהרי המדרש מקשר זאת עם "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וכן הצ"צ מבאר⁸ שזהו "מפני שלע"ל יהי' פסקה הזוהמא לגמרי ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". והרי קיום הייעוד של "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" יהי' בעולם התחי".

(1) סוף מזמור עג.

(2) בעניין ב' התקופות בימות המשיח ראה: לקו"ש חט"ו ע' 417, חכ"ז ע' 198 ואילך בארוכה. הדרך על הרמב"ם תשמ"ז, תנש"א. סה"מ מלוקט ב ע' עג. שם ע' קפא, קפד. ועוד.

(3) קובץ הדרך הישרה גיליון קל"ז (י"א ניסן תשע"ח) ע' 63 ואילך. ענינו של משיח ע' 257 הערה 23.

(4) מזמור קמו. מובא גם בילקוט ראובני פ' שמיני ע' 34 ד"ה "המתיר".

(5) זכרי' יג, ב.

(6) ויקרא יח, ט.

(7) הת' ש.ד.ל. בקובץ הדרך הישרה הנ"ל ע' 70 ואילך.

(8) ביאורי זוהר ע' תקמה. ועד"ז מבואר ג"כ בלקו"ש חי"ד ע' 27 הע' 59.

(9) ראה אג"ק ח"ב ע' סט, ספה"ש תנש"א ח"ב ע' 576 הערה 108 ועוד.

ועפ"ז הקשה על ביאור הנ"ל שהמדרש על האדם שהולך ללקוט תאנה בשבת או לעבור על איסור נדה, הוא בתקופה השני' שהרי בתקופה השני' לא יהי' איסור נדה ומדוע תצעק האבן?

ב.

אמנם, באג"ק¹⁰ כתב כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "מבואר . . דשני זמנים לע"ל כשיהי' עדיין אסור וטמא וכו' . . ואח"כ כשרוח הטומאה יעביר מן הארץ . . מש"כ באגה"ק דאיסור יולדות ישאר - בזמן הא' הנ"ל - הוא בדיוק, כי איתא במדרש תהילים קמ"ו דגם נדה תטהר".

ביאור הדברים: באגה"ק סכ"ו¹¹ כתב כ"ק אדמו"ר הזקן שלא ישתנה דין יולדת, והרבי מדייק שכתב שלא ישתנה דין יולדת, ולא כתב שלא ישתנה דין נדה, ומסביר שזהו מפני דברי המדרש תהילים שלע"ל יתבטל דין נדה. והרבי כתב במפורש שזהו בזמן הא' כשעדיין יהי' טומאה בעולם!

וא"כ גם אם נעמיד את המדרש על האדם ההולך לשמש מטתו נדה בתקופה הא' דימות המשיח, לא יעמוד לנו זה בקנה אחד עם המבואר בביטול איסור הנדה - שזהו בתקופה הא' כנ"ל.

אלא לכאורה הביאור בזה הוא כפי שכותב כ"ק אד"ש בנוגע לדברי המדרש על איסור הנדה: "עיי"ש דמוכח דמדרשות חלוקות יש בזה", והיינו שיש דעות שם ש"מתיר איסורים" הולך על כל החיות והבהמות הטמאות שיתרו לע"ל¹², ויש דעות שלע"ל יאסר תשמיש המיטה לחלוטין (ולדעתם פשוט שלא יותר איסור נדה). וא"כ גם המדרש שמדבר על האדם שהולך ללקוט תאנה בשבת ולשמש אשתו נדה, חלוק על הדעה שאיסור נדה יתבטל לע"ל¹³ וניתן להעמידו בתקופה הב' ובאופן ד"לו יצויר" כנ"ל.

ומה שהמדרש והצ"צ מקשרים ביטול איסור הנדה עם הייעוד ד'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" - לכאורה הכוונה היא לרוח הטומאה ששייכת לאיסור נדה, ולא העברת רוח הטומאה באופן מלא שתהי' רק בתקופה הב'. ואף שכתב הצ"צ שם: "יהי' פסקה הזוהמה לגמרי" - צ"ל הכוונה להעברת הזוהמה לגמרי מבנ"י, שתהי' כבר בתקופה הא'¹⁴. וכן מובן מזה שהצ"צ¹⁵ מקשרים זאת עם המצב שלפני חטא עה"ד שאז הי' מציאות של רע בעולם¹⁶.

10) אג"ק ח"ג ע' קנג. נדפסה ג"כ בלקו"ש ח"ד ע' 260.

11) ע' קמג ואילך.

12) ולהעיר, שהיתר זה מבאר כ"ק אד"ש (באג"ק ח"ג הנ"ל) שיהי' בזמן הב' אחרי - "ואת רוח הטומאה". וא"כ יוצא שנחלקו גם בזמן קיום "מתיר אסורים" - אם זהו בתקופה הא' או בתקופה הב'.

13) שוב ראיתי שבספר ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ' כתב ער"ז.

14) אג"ק ח"ז ע' שנז.

15) שם. ומפורש יותר בלקו"ש ח"ד שבהערה 8.

16) ראה תו"א בראשית ה, ג. ועוד.

ג.

והנה¹⁷ כותב כ"ק אד"ש¹⁸: "הטעם להנצחיות שבמצוות התורה ("המצוות שניתנו לו למשה מסיני¹⁹") שלא יהיו מוחלפות, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים"²⁰, הוא להיותן רצונו של הקב"ה²¹, היינו שהרצון דמצוות אינו בשביל מטרה ותכלית אחרת, לברר ולזכך את האדם והעולם שיהיו בשלימות [שאו יש מקום לומר שכשהאדם והעולם מתעלים לדרגא נעלית יותר יצטרכו מצוות אחרות²², או שלא יצטרכו למצוות כלל], אלא רצון מצד עצמו²³, שלכן אין בו שינוי, גרעון או הוספה.

. הפירוש ד"מצוות בטלות לעתיד לבוא²⁴ אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות דייקא שגדרם הוא ציווי לאדם), ש"כיון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות"²⁵, היינו שגם בעולם התחי' (לאחרי גמר מעשינו ועבודתנו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם"²⁶) אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם אלא בתור רצונו של הקב"ה.

והסברה בזה:

הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא²⁷) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י

17) בכל הבא לקמן ראה גם ימות המשיח בהלכה חלק ב' סי' נג ובהנסמן שם.

18) ספה"ש תשנ"ב ע' 29 ואילך.

19) הקדמת הרמב"ם לספרו משנה תורה.

20) רמב"ם הלכות יסוה"ת רפ"ט.

21) "רצון עצמי שכל עצמותו כביכול ברצון זה . . . לפי נושא העצמות" (המשך תרס"ו ס"ע תקכא ואילך). וראה בארוכה ספה"ש תורת שלום ס"ע 190 ואילך.

22) כדעת העיקרים (מאמר שלישי פי"ד) "מה המונע שלא יהי' הוא ית' מוסיף או גורע כשתגזור חכמתו ית' . . . השווי ההקשי כבר אפשר שישתנה כפי הכנת המקבלים, כי המזון השווה אל הילד הוא החלב והשווה אל הבחור הוא הלהם והבשר והיין, וכן ישתנה המצוות האלוקיות . . . כפי השתנות הכנת המקבלים" (וראה הערה הבאה).

23) ומשאמרד"ל: "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות" (ב"ר רפמ"ד), ה"ז חיצוניות הרצון, כפי שנתלבש בחכמה. וי"ל שבספרי חקירה (כבהעיקרים שבהערה הקודמת) מבואר דרגת הרצון שנתלבש בחכמה (ובזה גופא כו"כ דרגות), משא"כ בספרו של הרמב"ם, ספר הלכות - רצון באופן שאין שייך בו שינוי.

24) נדה סא, ב. וראה בספרים שנשמנו בשד"ח כללים מ' ס"ק ריח (ח"ג תקסא, ג ואילך). דברי חכמים סנ"ג (ח"ט איתתקסב סע"ב ואילך).

25) נדה שם.

26) ס"פ ואתחנן.

27) ראה לקו"ת בחוקותי מה, ג. מז, ב. ובכ"מ.

אורייתא) וקוב"ה כולא חד²⁸ כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא - לא שייך הגדר דציווי להאדם, (כיוון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבוודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות" עכלה"ק.

ולכאורה עפ"ז צריך להבין כיצד יתבטל איסור נדה ואיסור אכילת חיות לע"ל, דאף שמוסבר מדוע לא יהי' צורך באיסורים אלו²⁹ לע"ל, הרי כל טעמים אלו זהו כפי כפי שהציוויים ירדו לעולם ולהאדם, ומצד התעלותו של העולם נתבטלו, אך מצד רצונו העצמי של הקב"ה כיצד ייתכן שיתבטלו? זה שגקה"ט יתבררו - לדוגמא - זהו ביאור מדוע מצד המצוות כפי שירדו לעולם אין מניעה לאכול חיות ובהמות טמאות, אך לכאורה איסור הבהמות אינו רק בגלל שהם מגקה"ט אלא מפני שכך הוא רצונו של הקב"ה שלמעלה מהעולם?

ועד"ז קשה גם על דברי רבינו בחיי³⁰: "אבל לע"ל בזמן ביטול היצה"ר והוא זמן תחה"מ . יהי' איסור בשר וחלב בטל". ולכאורה גם כאן נשאלת השאלה: כיצד זה מסתדר עם נצחיות התורה?³¹

ד.

אלא יש לחקור בכמה אופנים בביטול איסור נדה, חיות ובהמות ובשר וחלב לע"ל ועפ"ז לדון כיצד אי"ז בסתירה לנצחיות התורה:

(28) ראה זח"ג עג, א.

(29) בנוגע לנדה, ראה ביאורי הזהר ל"צ"צ שם: "שלע"ל יהי' פסקה הוזהמא לגמרי ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וגם לא יהיה עוד נאלמתי דומיה החשתי מטוב שהוא ר"ת נדה כ"א להפך וראו כל בשר כו' כי פי ה' דבר ועז"א מהרה ישמע כו' קול חתן וקול כלה כו' ע"ב לא שייך איסור נדה וגם כי איסור נדה מפני ששפכה דמו של אדם ולע"ל הנה ישכיל עבדי כו' וגבה מאד אותיות אדם שיהיה במדרגת אדם כמו שהיה קודם החטא אלה תולדות פרץ מלא בו"ו כו' ולכן ג"כ והיה אור הלבנה כאור החמה כי מה שבלבנה יש מיעוט וחסרון סוף כל חדש זהו כענין הנדות בנשים כו' ולע"ל שתיקן זה ויהיה אור הלבנה כאור החמה לכן יתיר ג"כ איסור נדה כו'".

וראה גם אוה"ת בראשית נא, א. ובנוגע להיתר החיות ובהמות ראה באג"ק ח"ג הנ"ל שזהו מפני שיהי' בירור ג' קליפות הטמאות.

(30) משפטים כג, יט (בסופו). הובא ונתבאר (הטעם לביטול האיסור) בלקו"ש חכ"ט ע' 128.

(31) עד"ז הקשה ג"כ השדי חמד (כללים מערכת ג' סי' עו. ופאת השדה מערכת ג, סי' ז (ע' 3226 והלאה). ושם בשירי פאה (ע' 3438)). על דברי שו"ת בנין שלמה (הקדמה שניה - חידושים על התורה) שכתב שגיד הנשה יתבטל לע"ל.

אך כבר העיר בזה בס' ימות המשיח בהלכה שלדברי הבנין שלמה, בפסוק עצמו מבואר שזהו לזמן או שיש תנה המציאות וראה לקמן. וראה מה שציינ' בס' ימות המשיח בהלכה לדעת כ"ק אד"ש (שיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 656-657) שלע"ל יתגלה העניין החיובי באיסור גיד הנשה עיי"ש בשיחה. והנה בלקו"ש חכ"ט הנ"ל (הערה 65) כתב בהמשך לביאור בשיחה בטעם ביטול איסור בשר וחלב: "ולכאור' עפ"ז צ"ל שגם כלאי בגדים יהי' מותר לע"ל. וצ"ע - ועפ"ז הצ"ע שבפנים הוא גם בנוגע לאיסור כלאים. אך להעיר שבספה"ש תשנ"ב הנ"ל ס' ה מפורש להדיא שיהי' לע"ל איסור כלאים. ובנוגע ל"עתיד חזיר ליטהר" - ראה לקמן.

אופן א' - לא כפשוטו: הנה, בנוגע לביטול איסור החזיר³² בימות המשיח³³ יש שביארו³⁴ שאין הכוונה כפשוטו אלא זהו משל (שכוח הרע של החזיר יהפך לטובה ושמלאך רע מסויים יחזור לטובה וכו'). ואולי אפשר לומר עד"ז בעניינינו שאין איסורים אלו יתבטלו כפשוטו אלא זהו משל מסויים.

אך מביאווה"ז³⁵ ואג"ק³⁶ ולקו"ש³⁷ ועוד משמע שזהו כפשוטו. ואף לא מצינו בשום מקום לבאר איסורים אלו כפשוטם, ואף בנוגע לחזיר משמע מכ"מ בדא"ח³⁸ שזהו כפשוטו.

ה.

אופן ב' - שינוי המציאות: ישנו ביאור נוסף³⁹ בענין ביטול איסור החזיר והוא שישתנו סימניו לסימני חי' טהורה ובמילא יהי' טהור. ועפ"ז י"ל עד"ז גם בנוגע לאיסור חיות ובהמות - שישתנו סימניהם. ועד"ז לאיסור נדה - שתשתנה המציאות עי"ז שלא יהי' דם נדה, ובנוגע לבשר וחלב - לא עולה בדעתי כעת איך תשתנה המציאות באופן כזה שהמציאות לא תחול, אבל כנראה אין זה אלא מקוצר בינתי והשגת שכלי, ויתכן שתהי' מציאות כזו שהמציאות תשתנה עד לאופן שהאיסור לא יחול.

ובזה וודאי שאין זה סתירה לנצחיות התורה שהרי ציווי התורה לא הי' לכתחילה על מציאות כזו.

אמנם בשיחת י"ט כסלו תשכ"ג מבאר הרבי שלע"ל יהי' מציאות של דם נידה ויהי' טהור. וכן משמע לכאורה מהלשון באג"ק⁴⁰: "דגם נדה תטהר". ואם לא יהי' דם נדה הרי אי"ז שהנדה תטהר אלא שלא יהי' מציאות של נדה. וכן משמע לכאורה מעוד כמה מקומות⁴¹. ולכאורה דוחק גדול לומר שבמקומות הנ"ל הכוונה שלא יתבטל דם נדה אלא שיהי' דם נדה טבעי שמראהו ישתנה למראה דם טהור. ואף בנוגע לחזיר הרי במאמר דאחש"פ תשמ"ה⁴² הרבי אומר שביאור זה אינו מספיק, מאחר שלפי ביאור זה שישתנו הסימנים הרי כעת - אין זה חזיר. ולפי המבואר **במאמר זה הרי פשוט שדם נדה שנשתנה למראה דם טהור הרי אי"ז דם נדה ולא ע"ז מדובר.**

(32) המקורות לביטול איסור החזיר נסמנו בלקו"ש חכ"ט הנ"ל שוה"ג להע' 58.

(33) בתקופה הא' - ראה אג"ק ח"ג הנ"ל.

(34) רבינו בחיי (עה"ת). ריטב"א קידושין מט, ב. שו"ת הרדב"ז חלק ב סימן תתכב ועוד. וראה עוד בענין הדעות השונות כפי' מאמרז"ל זה בשדי חמד: כללים אות ג' עו. פאת השדה ג, ז ואות ח, ח. שיו"ר הפאה ג, ז.

(35) שם. וראה גם אוה"ת בראשית נא, א.

(36) ח"ג שם.

(37) חי"ד (שבהע' 8).

(38) ראה במקומות שנשמנו לקמן ועוד.

(39) יבא לוי פרשת שמיני, תורת משה (להחת"ס) פרשת שמיני, סה"מ תשל"א-תשל"א ע' 320 ועוד.

(40) ח"ג שם.

(41) ראה הדרנים על הש"ס ח"ב ע' תעח הע' 65, וראה לקו"ש חי"ד שם. ועוד.

(42) בסופו - סה"מ ע' 1794.

ו.

אופן ג' - ע"פ בית דין: הנה, במאמר דאחש"פ הנ"ל (בלתי מוגה) מבאר: "אלא, הביאור הוא שיהי' חידוש ממש ע"י ב"ד חדש שהוא גדול בחכמה ובמנין כו'. ואף שאיסור חזיר הוא מן התורה שבזה אא"פ לב"ד לשנות ולחדש, הנה משום זה צריך לביאורים האחרים . . . והנה אין ברור מה הכוונה ש"משום זה צריך לביאורים האחרים" ומה המענה בזה, ואכן בסה"מ שם מצויין לאלתר שקטע זה אינו ברור. והנה, לכאורה כפי שיהי' הביאור במאמר זה כן יהי' ניתן לבאר בנוגע לחיות ובהמות, נדה ובשר וחלב. אך א"א לנו לדעת בברור מאחר שהביאור כאן אינו ברור כל צרכו.

והנה, במקום אחר מבאר כ"ק אד"ש בנוגע לאיסור דאורייתא אחר שיתור ע"י בית דין, וזלה"ק:

"בנוגע להחידוש בהלכות התורה (היתר שחיטת שור הבר בסנפיריו של הלוי) - אולי יש לומר שהחידוש הוא שדיני שחיטה שבתורה (שיהיו גם לעתיד לבוא) לא נאמרו לכתחילה על שחיטה מיחדת זו:

ובהקדם המבואר במפרשים שהיתר שחיטה זו הוא באופן דהוראת שעה . . . ויש לומר, שהיתר שחיטת שור הבר בסנפירי הלוי) אינו ככל הוראת שעה, כי אם "חידוש תורה" (ש"מאיתי תצא") שדיני שחיטה שבתורה לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה זו.

. . . ואף שחידוש זה אינו יכול להתגלות ע"י תלמיד ותיק שלומד ע"פ כללי התורה, כי אם ע"י הקב"ה, אינו בכלל התורה ש"לא בשמים היא" - יש לומר, שהמלך המשיח . . . יבאר וילמד ה"חידוש תורה" ב"בית דין הגדול שבירושלים" באופן שיתקבל אצלם בהבנה והשגה **בשכלם של הסנהדרין** (ע"פ כללי התורה) "עכלה"ק. ועיי"ש באריכות.

אמנם צ"ע אם ניתן לומר כן גם בעניינינו, דבפשטות הביאור שם הוא בנוגע לשחיטה **מסויימת ומיוחדת של הקב"ה**, ועליה אומרים שלכתחילה לא נאמר לגבה הציווי (וע"ד מה שמביא שם מהרגצ'ובי שאיסור שחוט) חוץ אינו חל לכתחילה על הוראת שעה של אליהו בהר הכרמל). אך לומר שהציווי לא נאמר לכתחילה על כל הנדות ועל כל הבע"ח הטמאים ועל כל הבשר וחלב החל מזמן מסויים זהו דוחק. ואם נאמר כן מדוע שלא נאמר בנוגע לכל המצות: "המצות נצחיות אמנם, אבל הציוויים לא נאמרו לכתחילה על מעמד ומצב מסויים שיהי' החל מזמן מסויים - ואין זה ביטול המצוות אלא שדיני התורה לא נאמרו לכתחילה על מעמד ומצב זה" - ופשוט שאין לומר כן כפי ששולל כ"ק אד"ש בספה"ש תשנ"ב שם.

ז.

אופן ד' - בפועל ימשיכו לקיימם: אולי אפשר לומר באופן נוסף, שגם בנוגע לאיסורים אלו הביאור הוא באופן דומה למבואר בסה"ש תשנ"ב בנוגע ל"מצות בטלות לע"ל". והיינו שהכוונה בביטול האיסורים אינה כפשוטה שבפועל לא ינהגו את האיסור, אלא שמצד המצוות כפי שירדו לעולם ו"לצרף את הבריות" יתבטל האיסור, אבל עדיין יישאר האיסור העצמי מצד

רצונו של הקב"ה שלמעלה מהעולם, ולכן ינהגו בפועל בזה איסור. ובה יש חילוק בין ביטול איסור הנדה שיהי' בתקופה הא' דימות המשיח, שאז לא יורגש בפועל ההתאחדות של יהודי עם הקב"ה באופן שעושה את הרצון ממילא ללא ציווי. אך מכל מקום הציווי על איסור נדה יישאר - ולא מצד ה"לצרף את הבריות" אלא מצד הרצון העצמי, וכפי שבזמן הגלות הציווי אינו רק מצד ה"לצרף את הבריות" אלא גם מצד הרצון העצמי. אמנם בנוגע לאיסור חיות ובהמות ובשר וחלב, הרי מכיוון שיהי' זה בתקופה השני⁴³ יורגש בפועל ההתאחדות עם הקב"ה והרצון העצמי, והקיום יהי' מצד זה ולא מצד הציווי כמבואר לעיל בנוגע ל"מצות בטלות לעתיד לבוא".

וע"פ ביאור זה יומתק הלשון במדרש תהילים שם בנוגע לביטול איסור חיות ובהמות: "ולמה אסר אותה לראות מי שמקבל דבריו ומי אינו מקבל", כלומר שביטול האיסור הוא בדרגה שהאיסור אינו אלא לראות "מי מקבל דבריו", כלומר כפי שהציווי ירד להאדם. אבל מצד הדרגה שבה האיסור הוא מצד רצונו ית' שלמעלה מהעולם לא יתבטל האיסור.

אמנם לפי ביאור זה ניתן להקשות מהו החידוש באיסור נדה וחיות ובהמות טמאות - הרי כל המצוות יתבטלו וקיומם יהי' רק מצד רצונו של הקב"ה ולא מצד ה"לצרף את הבריות"?

הרי בנוגע לנדה אין כל קושיא, שהרי איסור נדה יתבטל כבר בתקופה הא' לפני ש"מצוות בטלות". וגם בנוגע לאיסור חיות ובהמות טמאות ובשר וחלב - י"ל (בדוחק קצת) שעדיין יש בזה חידוש לגבי כל המצוות שיתבטלו, שהרי במצות אלו יש טעם נוסף - ואפי' מצד העולמות - לביטול איסורם, בבשר וחלב - שמתגלה שמציאות הבשר והחלב לא יתבטלו ע"י תערובתם⁴⁴ וכן בנוגע לחיות ובהמות שזהו מצד בירור גקה"ט⁴⁵. והיינו שעניין זה (ביטול האיסור וקיומו מצד הרצון העצמי) אינו רק מהתאחדותו של היהודי עם אלוקות, וקיומו את המצות מצד הרצון העליון ולא בתור ציווי - אלא שהחפצא של האיסור בעולם כבר לא בעייתי וטמא.

ועפ"ז לא חייבים לומר שהמדרש שמדבר על האדם שבא לשמש מיטתו נדה, חלוק על המדרש שכותב שאיסור נדה יתבטל לע"ל, שהרי ביטול האיסור יהי' רק מצד המצוות כפי שירדו לאדם ולעולם, אבל מצד רצונו העצמי של הקב"ה לא יתבטל האיסור ולכן בתקופה הב' דימות המשיח שהעולם יהי' מאוחד עם אלוקות ורצונו ית' יתקיים באופן דבדרך ממילא, הרי לו יצויר שהאדם הי' מגיע לשמש מיטתו נדה (אף שבפועל לא יהי' שייך כן) הרי אפילו "אבן מקיר תזעק"⁴⁶ שאסור לו לעשות כן.

אמנם צ"ע כיצד ניתן ליישב ביאור זה עם דברי כ"ק אד"ש באג"ק⁴⁷ שהטעם לכך שאדה"ז כותב שלע"ל יצטרכו לדעת דיני יולדת, ולא כותב שיצטרכו לדעת דיני נדה, הוא מפני שלע"ל

43) בנוגע לחיות ובהמות - כנ"ל מאג"ק ח"ג. ובשר וחלב - כנ"ל ברכינו בחיי שזהו ב"זמן תחה"מ".

44) כמבואר בלקו"ש חכ"ט שם באריכות - עיי"ש.

45) אג"ק ח"ג שם.

46) חבוקק ב, יא.

47) ח"ג הנ"ל.

יתבטל איסור נדה. ולכאורה לפי ביאור זה שבפועל יקיימו איסור נדה, אזי לכאורה יצטרכו גם לדעת את הלכות נדה?

ויש לעיין ולהאריך בכהנ"ל אשר סוגיות רחבות בתורת הגאולה קשורות בזה ותנן לחכם ויחכם עוד.





שער תורתו של משיח



י"ב גבולי אלכסון

הת' יוסף שיחי' טריאסטר
תלמיד בישיבה

א.

בשיחות הדבר מלכות מוזכרים ומבוארים כמה מספרים המבטאים דרגות מסוימות של גילוי אלוקי בעולם, כגון: שבע - שענינו אור אלוקי הנמשך בלבושי הטבע, שמונה, עשר ועד תכלית השלימות דרגת ה'אחד עשר' האחד שלמעלה מעשר וכו' המורה על תכלית השלימות "אנת הוא חד ולא בחושבן".

ובפרשת תצווה תשנ"ב¹ מזכיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דרגא שאינה מוזכרת לפני כן, והיא דרגת 'שתים עשרה', שמגיע בעקבות האחד עשר ונמשך ומתגלה בגדרי העולם. והדבר צריך ביאור כיצד לאחר עליה למקום הכי גבוה, שהוא שיא הגילוי - בחי' האחד עשר - ירדנו היישר לתוך גבולי וגדרי העולם?

ב.

בשביל להבין זאת יש להבין תחילה עניין י"ב גבולי אלכסון:

כתוב בספר יצירה²: "י"ב גבולי אלכסון מפוצלין לששה סדרים מפסיקין בין רוח לרוח, גבול מזרחית דרומית, גבול מזרחית רומית, גבול מזרחית תחתית. גבול מערבית צפונית, גבול מערבית רומית, גבול מערבית תחתית. גבול צפונית מזרחית, גבול צפונית רומית, גבול צפונית תחתית. גבול דרומית מערבית, גבול דרומית רומית, גבול דרומית תחתית".

ופירוש דבריו: בכל דבר בעולמנו בשביל שייחשב למהות מסוימת צריך שיהיה בו י"ב קצוות, למשל, חדר פשוט יש בו י"ב פינות של התחברות הקירות בין אחד לשני: הקירות המחוברים לתקרה ארבעה וכן לרצפה וכן בן כל קיר לקיר, והרי לנו י"ב פינות המתחמות חדר מסויים³.

אמנם אם היו בו רק שמונה גבולים, לא יחול עליו שם חדר, רק ייחשב לשלוש קירות, אך כאשר ישנם את כל י"ב הגבולים אפשר לקרוא לדבר בשלימותו - "חדר".

כך גם בכל דבר בעולם הי"ב מורה על שיא ההגדרה של כל נברא ונברא, ובלא כך אין הוא נקרא מהות מסוימת כ"א הרכבה ממספר דברים.

אך באמת, כיצד ישנם בכל דבר בעולם י"ב גבולי אלכסון, הרי למשל בעיגול אין אפילו קצה אחד? הספרים מלאים בהשוואות לי"ב גבולי אלכסון כמו י"ב השבטים, או צירופים של שם

(1) ספה"ש תשנ"ב ע' 400 הע' 92.

(2) פרק ה, משנה ב.

(3) ועיין ברמ"ק בהבנת הי"ב גבולים שהינם י"ב גבולים בין קצה לקצה באופן אלכסוני (דהיינו בין הפינות הרחוקות) וההפרש בין ההבנות.

הוי', ירושת הארץ ל"ב חלקים, וכן י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה, וי"ב אבני החושן, והיכן בהם ישנם י"ב גבולים?

ג.

רבי שלום בוזאגלו בספרו על הזהר מקדש מלך' על מאמר הזהר' "בי"ב תחומין אסתחר", כתב: "פירוש י"ב גבולי אלכסון שביסוד בד' סטרי דעלמא פרישא רגליה".

וכן מבואר בחסידות, דהנה כותב אדה"ז בלקו"ת⁴:

"והטעם שנק' בשם גבולים ותחומים. כי הנה ענין י"ב גבולי' האלו הם בחי' התכללות הו"ק שהם הששה מדות חג"ת נה"י כשמתכללים זה עם זה כמו התכללות החסדים בגבורות או התכללות גבורה בנצח כו' או התכללות הקוין כי חח"ן קו ימין ובג"ה קו שמאל והתכללותן הוא ע"י גבולי אלכסון כו".

ומבואר תורת חיים⁵:

"הנה ידוע דמדות העליונים דאצי' הם רק ששה כמ"ש לך ה' הגדולה והגבורה והת"ת כו' עד כי כל בחי' יסוד שהוא בחי' ו"ק מעלה ומטה מזרח ומערב צפון ודרום כידוע שנק' בחי' מקום גשמי שהוא בגדר ו"ק הללו והוא הנק' עולם, ולכך עיקר הכוונה בא [חד] להמליכו בשמים וארץ וד' רוחות העולם כידוע.

והנה בחי' מקום כזה יש ברוחני' בכל עולם ועולם דבי"ע עד רום המעלות והיינו בחי' ו"ק דבריאה ויצי' עד ו"ק דאצי' [כו' ו] למעלה שעז"א הנה מקום אתי שבחי' המקום העליון בטל ונכלל בעצמות אוא"ס שלמעלה מבחי' מקום וכמא' הוא מקומו ש"ע ואין העולם מקומו, וע"כ צריך להמשיך מלמעלה להיותו בחי' מקום כמו שהתהוות הזמן בא ממקור הזמן כך בחי' מקום שנק' עולם כידוע בענין עש"ן כו', וז"ש ברו"ך המקו"ם שנמשך להיות ממנו בחי' התהוות מקום דבחי' ו"ק מעלה ומטה כו".

ואופן התכללותם מבאר: "מספר י"ב מצד בחי' [ה] התכללות דו' מדות זע"ז שנק' ששה כפולות, והוא ע"י בחי' התכללו' די"ב ג"א כידוע שזוהו ג"כ בו"ק דמעלה ומטה מזרח ומערב צפון ודרום כו' [דהיינו] כמו מזרחית רומית עם מערבית תחתית ומערבית רומית עם מזרחית תחתית הרי ב' וכן בצפון ודרום דרומית רומית עם צפונית תחתית וצפונית רומית עם דרומית תחתית הרי עוד ב' כו'. וכמו"כ במעלה ומטה א' קו מלמטלמ"ע וב' קו ההולך מלמעלה למטה (ולא באלכסון שא"כ היינו אלכסון [ד] דרום וצפון ומזרח ומערב כנ"ל).

וכמו"כ התכללו' המדות בצירוף קוין דימין ושמאל ואמצע דאמצע כולל ב' הקוין שהן ו' מדות

(4) פרשת לך לך.

(5) עו, ב.

(6) פרשת מסעי צד, א.

(7) פרשת שמות תקיט, א-ב.

דחסד דרועא ימינא קו ימין שנכללים עם ו' מדות דגבורה דרועא שמאלא ג"כ באופן די"ב ג"א כנ"ל כמו מחסד שבחסד עם הוד שבגבו' (שזהו כמו דרומי' רומי' עם צפוני' תחת' כו') וכן מחסד שבגבו' קו השמאל עם נו"ה שבחסד קו הימין (וכה"ג בת"ת ומל' שהוא מזרח ומערב ומעלה ומטה [שהן] נו"ה כמ"ש בפרד"ס ומבואר במ"א בדרך פרטיות).

והנה ברור לנו שכל דבר בעולם יש לו מעלה ומטה וד' רוחות, הי"ב מסמלים את התכללותם להפוך לדבר מושלם ומוגדר מכל צד ופינה, הן בדרגות רוחניות והן בגשמיות העולם. וכך יובנו כל ההקבלות בספרים לי"ב גבולי אלכסון שמבטאים מעלה ומטה וד' רוחות.

וזהו המעלה בי"ב המגיע לאחר האחד עשר, היינו שהאור האלוקי הבלתי מוגדר - בחי' האחד עשר - מתלבשת בשיא גדרי העולם ופועלת בו ומשנה מציאותו, שהוא המעלה הגדולה ביותר הנמצאת בי"ב דווקא.

ד.

וכך כותב כ"ק אד"ש בשיחת צו תש"נ⁸:

"ומזה מובן גם בנוגע להיחס לגאולה העתידה לבוא והשפעתה על זמן הזה:

אילו הי' הקץ ידוע אזי היחס לה גאולה הי' כמו לדבר השייך לעתיד שאינו פועל שינוי (כ"כ) בזמן ההוא; משא"כ כשהקץ אינו ידוע וביחד עם זה, יודעים בוודאות שיכול להיות בכל רגע ומצפים שיהי' ברגע זה - אזי היחס להגאולה הוא כמו לדבר השייך להוא, היינו שההנהגה בהוא היא באופן המתאים למעמד ומצב דגאולה העתידה, דכיון שהגאולה יכולה לבוא תיכף ומיד ממש, הרי, בכל רגע ורגע צריכים להיות מוכנים להגאולה.

ובסגנון אחר קצת שנעשה החיבור דגלות עם גאולה, שבזמן הגלות עומדים מוכנים להגאולה, ולא עוד אלא שמהפכים הגלות לגאולה, שהאותיות ד"גולה" מתהפכות להיות חלק מ"גאולה" (עי"ז שממשיכים בהם האל"ף אלופו של עולם), כיון שמתגלית בחי' הכי נעלית של מעלה מגולה וגאולה שעל ידה נעשה החיבור ועד להפיכת גולה לגאולה".

והרי לנו שאופן העבודה צריכה להיות באופן כזה שהאחד עשר (כפי שמדבר שם בתחילת השיחה בנוגע לי"א וי"ב ניסן) ויחדור בי"ב המסמל את שיא הגדרות העולם, וכך תבוא הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.



הציונים לשו"ע אדה"ז בהגדה

הגה"ח הרב מנחם מענדל שיחי' ללום
דיין בוועד רבני ליובאוויטש צרפת
מרבני מכון הלכה חב"ד

א.

כשמעיינים בליקוטי הטעמים בהגדה, ואף בהעברה בעלמא, רואים דבר פלא: בעניינים רבים מאוד אין מציין כ"ק אדמו"ר לשו"ע אדמו"ר הזקן, אלא לשו"ע המחבר ונ"כ. ולפעמים כן מציין, וגם אז לעיתים הוא בציון "שו"ע אדה"ז" ולעיתים "שו"ע רבינו".
והדבר צ"ע.

ונראה כי יש בזה שיטה כללית ויסודית המתאימה עם כל דרך ההגדה של הרבי. ובהקדים:
ההגדה נחלקת לד' מחלוקות, כמפורש בכותרתה, "דינים מנהגים מקורות וטעמים להגדה של פסח" - ועל כן מבקש כ"ק לתת "מקורות וטעמים" לכמה עניינים:

א. להגדה של פסח - לנוסח ההגדה שבסידור אדה"ז.

ב. דינים - לדינים המופיעים בסידור, וכן לדינים שבשו"ע אדה"ז, וכפי שנראה בס"ד.

ג. מנהגים - מקורות וטעמים למנהגים המחודשים שמביא כ"ק אדמו"ר בהגדה כמנהגי חב"ד.

ב.

על פי הבנה זו, ואחר העיון בגוף ההגדה נראים הכללים הבאים (ובהמשך נראה בס"ד¹ כיצד זה מתאים בתוך פרטי ההגדה):

א. בכל פעם שמביא כ"ק אדמו"ר מקור לדין שמפורש בסידור או בשו"ע, לא יציין לשו"ע אדה"ז - שכן הוא מי שיש להביא לו מקור, ואין מביאים מקור לשו"ע אדה"ז משו"ע אדה"ז (וכן לא משו"ע אדה"ז לסידור אדה"ז).

ב. ועל כן יביא מקור - לא מהמקור הראשון לדין זה (כמו: רא"ש, מהר"י ברונא וכיו"ב) אלא למקור של אדה"ז - דהיינו, שו"ע ונ"כ.

ג. דברים המוסכמים, ומפורשים בשו"ע אדה"ז על אתר - לא יציין להם מקור, שכן פשיטא שאת דברי אדה"ז על אתר מכיר הלומד.

ד. לא פעם ידייק ויבחר במקור מסויים על פני אחרים - אף שיש רבים אחרים דוגמתו - כיון

(1) ועוד חזון למועד.

שהוא מבאר את דיוק הלשון או הלשון המדויקת של אדה"ז בשולחנו, וזאת אע"פ שאינו מפרש שהוא מפרש דין מסוים בשו"ע, וכפי שנראה בס"ד.

ה. כשמביא מקור לדברי אדה"ז, במקום אחר בשולחנו, וכפי שנראה בדוגמאות דלהלן, יכתוב "שו"ע רבינו" כיוון שהדגש הוא על היות אדה"ז "רבינו" - כלומר נשוא החיבור, והעובדה שהוא כותב כן, הרי היא הוכחה שזהו טעם דינו במקום אחר.

ו. כשמביא מקור למנהגים שאינם מפורשים באדה"ז - וודאי עדיף להביא מקור מאדה"ז שהוא מקור הסמכות שלנו, ובמקרים כאלו יכתוב "שו"ע אדה"ז".

ז. לפעמים יביא שו"ע ונ"כ ואז יציין גם כן "שו"ע אדה"ז" - כשהכוונה שמקור הדין דאדה"ז כאן הוא בשו"ע ונ"כ, והא ראייה - שכ"כ בשו"ע אדה"ז כאן².



(2) הערת המערכת: וראה מה שכתב בזה ראש ישיבתנו בקובץ "התמים" ניסן ה'תשע"ז.

כללי רש"י

הרב לוי יצחק שיחי' שפרינגר
שליח, כוכב יאיר צור יגאל

א.

בלקו"ש ח"ה ע' 228 בשוה"ג להערה 3: "מצינו שלאחרי רש"י מביא כמה פירושים באיזה ענין, מפרש הוא לפעמים אח"כ לפי פירוש אחד בלבד. . - מפני שלשאר הפירושים אין הכתוב זקוק לביאור כי מובן הוא מעצמו וכיו"ב".

וכן בלקו"ש ח"ט ע' 3 הערה 18: "לפעמים רבות דרכו של רש"י, כשמביא כמה פירושים, לפרש אח"כ לפי פירוש אחד בלבד - ואין זה מפני שמכריע כפירוש זה, כ"א (ברובא דרובא) מפני שלפירוש השני - הכתוב מובן בפשטות".

מלשונות אלו משמע, שדרכו של רש"י לפרש במקום אחד כאחד מהפירושים שפירש במקום אחר - היינו דווקא כאשר המקום בו מפרש כפירוש אחד הינו מאוחר יותר למקום בו הביא מספר פירושים.

והנה בפסוק "אשר כריתי לי" (ויחי נ, ה) פירש רש"י שלושה פירושים, עיי"ש. ומוקדם יותר - עה"פ "אשר רכשו בארץ כנען" (ויגש מו, ו) פרש"י: "אבל מה שרכש בפדן ארם נתן הכל לעשו שבביל חלקו במערת המכפלה אמר נכסי חוצה לארץ אינן כדאי לי, וזהו אשר כריתי לי העמיד לו צבורין של זהב וכסף כמין כרי ואמר לו טול את אלו". ובלקו"ש חט"ו (שיחה ה לפרשת ויחי) מבואר הציריכותא בג' הפירושים, וטעם סדרם. ובהערה 50 שם: "זוהי שבפרש"י ויגש שם לא כתב ע"ז ומדרשו, כי שם אינו בא לפרש הכתוב "אשר כריתי לי" אלא להביא ראי' שמה שרכש בפדן ארם נתן הכל לעשו. וכמדובר כמ"פ - מפרש רש"י לפעמים פסוק רק ע"פ פי' אחד שפירש בכתוב אחר".

ומכאן מובן שהכלל הנ"ל ברש"י ייתכן אפילו כאשר המקום בו מפרש כפירוש אחד - מוקדם יותר למקום בו הביא מספר פירושים. וא"כ צ"ל שבהלשון בח"ה ("שלאחרי כו") ובח"ט ("לפרש אח"כ כו") אין הכוונה שזה ייתכן דווקא כאשר הוא מאוחר יותר (אלא נצטרך לפרש שזה מצוי יותר, או כיו"ב).

אמנם כד דייקת המקרה המתואר בח"ה ובח"ט אינו בדיוק כמו זה שבחט"ו, אלא יש לפנינו שני אופנים שונים:

אופן הראשון: בח"ה וכו', הרי לפי כל א' מהפירושים בפסוק זה - משתנה פירוש הפסוק שבמקום האחר. והיינו שגם במשמעות הפסוק האחר ישנם פירושים שונים. (אלא שרש"י מפרש שם רק א' מהם, כי להשני זה מובן מעצמו וכיו"ב). ובזה יש מקום לומר שרש"י לא יפרש ככל הפירושים - דווקא אחרי שכבר הודיע שישנם מספר פירושים (כי דווקא אז הלומד

יכול להבין בעצמו מה הפירוש במקום השני לפי כל א' מהפירושים במקום הראשון שכבר למד. ורק פירוש שלפיו יש קושי מסויים בהבנת הפסוק השני - נצרך רש"י לבארו) אך לא לפני זה; אופן השני: הפסוק בפרשת ויגש "אשר רכשו בארץ כנען" - הרי פירושו שווה לפי כל ג' הפירושים שבפרשת ויחי. ורק שלפי אחד מהפירושים יש ראי' מהפסוק בפרשת ויחי לכך שמה שרכש בפרשן ארם נתן הכל לעשו.

וא"כ יש מקום לעיין האם האופן הראשון ייתכן דווקא בפסוק מאוחר יותר (כדמשמע מפשטות הלשון בלקו"ש כנ"ל, וכפי שנתבאר), או שיתכן גם בפסוק מוקדם יותר.

ויש להעיר ממקום נוסף בלקו"ש - חי"א ע' 141 הערה 13: "וכמדובר כמ"פ שבכו"כ מקומות מפרש רש"י פי' כתוב לפי פי' אחד שלו שבהביאור במקום אחר. כי לפי' השני שם - אי"צ פירוש במקום זה". כאן נקט סתם "במקום אחר", משמע שיתכן בין לפניו ובין לאחוריו.

ב.

בלקו"ש חי"ז ע' 242-243: "רש"י באנוגנט זיך מיט מעתיק זיין התחלת הכתוב והענין נאר דאן ווען די התחלה אנטהאלט (לכה"פ א טייל פון) דעם תוכן הענין וועלכן ער איז מפרש - ע"ד ווי אין די דוגמאות הנ"ל: רש"י באנוגנט זיך ניט מיט מעתיק זיין "ועשו", נאר איז מוסיף אויך "ועשו) את האפוד", ווייל דאס איז די נקודה וואס רעדט זיך אין זיין פירוש - עשיית האפוד; עד"ז אין פסוק אלה מועדי גו', איז ער מעתיק ניט בלויז "אלה", נאר "אלה מועדי ה'".¹

ובפשטות דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם מ"ש בלקו"ש ח"ו ע' 3: "אויב רש"י וואלט דא מפרש געווען אויך די ווערטער "שבעים נפש" און געוואלט אנצייכענען בתחילת דיבורו די ערשטע ווערטער פון עטלעכע פסוקים, וואלט ער געשריבן נאר "ואלה שמות" (אדער גאר "ואלה" אליין) און ניט געבראכט אויך די ווערטער "בני ישראל".²

ומסתבר לומר שזה אחד מהעניינים שבהם שונה דרך לימוד הפשט דשנת תשכ"ה ושנים שלאחרי'. - ראה בהקדמה ללקו"ש ח"ה ע' IV.



(1) ובתרגום חופשי: רש"י מסתפק בהעתקת תחילת הכתוב והענין - רק כאשר ההתחלה כוללת בתוכה את תוכן (או עכ"פ חלק מתוכן) הענין שהוא מפרש - כפי שבדוגמאות הנ"ל: רש"י אינו מעתיק רק את תיבת "ועשו", אלא מוסיף גם "ועשו) את האפוד", כיוון שבכך עוסק פירושו - עשיית האפוד; עד"ז בפסוק אלה מועדי גו', הוא מעתיק לא רק "אלה", אלא "אלה מועדי ה'".

(2) ובתרגום חופשי: אם רש"י היה מפרש גם את המילים "שבעים נפש" וכוונתו בתחילת דיבורו היתה לציין את המילים הראשונות של מספר פסוקים, היה כותב רק "ואלה שמות" (או "ואלה" בלבד) ולא היה מוסיף גם את המילים "בני ישראל".



שער נגלה



ביאור המילים: "דאפילו מה שאמר אינו אמת"

הת' ירחמיאל משה שיחי' ברגר
תלמיד בישיבה

א.

הגמרא במסכת בבא קמא¹ מביאה ברייתא בסוג הגניבה עלי' חייב גנב בתשלומי כפל: "תנו רבנן: עלי' כל דבר פשע - כלל, על שור על חמור על שה ועל שלמה - פרט, על כל אבידה - חזר וכלל; כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט - מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון. יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון".

כלומר, שמלימוד כלל ופרט וכלל אנו לומדים שחייב תשלומי כפל הינו בכל דבר, מלבד בדברים שאינם דומים לפרט כקרקעות ודברים שאין גופן ממון.

ומקשה הגמרא שלכאורה הברייתא יכלה ללמוד מעין הפרט מצומצם יותר, ובלשונה: "אי מה הפרט מפורש דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא, אף כל דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא, אבל עופות לא. ומי מצית אמרת הכי?! והא שלמה כתיב! אמרי, אנן בעלי חיים קאמרינן. אימא בעלי חיים דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא אין, דבר שאין נבלתו מטמא במגע ובמשא לא. דהא כל חד וחד כלל ופרט באפי נפשיה דרשינן ליה, אבל עופות לא".

כלומר שלימוד כלל ופרט וכלל אינו נלמד כמקשה אחת שלימה אלא כל פרט נלמד בפני עצמו. ולכן מחלקים את כל הפרטים ולומדים: בעלי חיים - הדומים לשור חמור ושה. שאר מטלטלין - הדומין לשלמה וכו'. וא"כ אפשר למעט את העופות בלימוד זה מאחר שנבלתם אינה מטמאה במגע ובמשא ככל בעלי החיים שבפסוק (אף שהשלמה ג"כ אינה מטמאה בזה).

ב.

על הנחת יסוד זו שבלימוד כלל ופרט וכלל לומדים כל פרט ופרט בפני עצמו, מקשים התוס'³ מכמה מקומות⁴ בהם נראה שלומדים את כל הפרטים כמקשה אחת.

ומתרצים (בתירוץ השני): "ע"כ אית לן למידרש כל חד פרטא באפי נפשיה, ולמעט עופות. דאי לאו הכי, לשתוק מכולהו פרטי ולכתוב שלמה לחודיה ותו לא, דמשלמה אתי כל מילי בין בעלי חיים בין אינם ב"ח מכלל ופרט וכלל, דמשום דהוּו ב"ח לא גריעי".

(1) סב, ב-סג, א.

(2) שמות כב, ח.

(3) שם, ד"ה "דהא".

(4) מהלימוד בהמשך הסוגיא שם מ"ונתת הכסף", ומהלימוד בקידושין (יז, א) לגבי הענקה.

כלומר: אמנם בדרך כלל אין לומדים כל פרט לחוד, אך כאן מוכח מהפסוק שיש ללמוד כל פרט לחוד. וזאת מאחר שאם 'מעין הפרט' הוא "כל דבר המטלטל וגופו ממון", היה מספיק לכתוב רק "שלמה" וממנה היינו לומדים שמדובר בדבר המטלטל ושגופו ממון, וודאי שבע"ח בכלל זה, ומזה שהתורה ריבתה בפרטים מובן שהתורה באה למעט משהו, ולכן מסתבר ללמוד כל פרט בפני עצמו.

עפ"ו מקשים התוס': "והשתא, בתחילה כשהקשה ואימא מה הפרט מפורש דבר שנבלתו מטמאה כו', הו"מ למפרך קושיא אחריתי: לפי מה שסובר דאמרינן מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון לא לכתוב אלא שלמה לחודיה ולשתוק מכל שאר פרטי". היינו, אם אכן את "דבר המטלטל וגופו ממון" היה ניתן ללמוד משלמה לבדה, הרי יכלה הגמרא להקשות קושיא זו גופא על מסקנת הברייתא, ומדוע נכתבו לפי דבריה כל הפרטים?

ומיישבים: "הא עדיפא ליה למיפרך שמקשה דאפי' מה שאמר אין אמת". דהיינו שהמקשן העדיף להקשות קושיא זו, מאחר שקושיא זו אינה רק מצד דיוק בפסוק, אלא שעצם דבריו אינם נכונים. כלומר שזה שהברייתא למדה ש'הכלל מעין הפרט' הוא "דבר המטלטל וגופו ממון", זה לא נכון שהרי ה'מעין הפרט' הוא "דבר המטלטל וגופו ממון מלבד בעלי חיים המטמאים במגע ומשא"?

ג.

ולכאורה צריך להבין: הרי כל יסוד הקושיא (לתירוץ זה) של "וליא דבר שנבלתו מטמאה במגע ובמשא", הוא מצד זה שהתורה האריכה בריבוי הפרטים, ולכן לומדים כל פרט בפני עצמו. אך אם לא יהי' קשה לנו מדוע התורה כתבה ריבוי פרטים, הרי ממילא אין מקום לקושיא: "וליא דבר שנבלתו מטמאה במגע ובמשא". ומה הכוונה בדבריהם "דאפילו מה שאומר אינו אמת" - הרי לולי הקושיא על ריבוי הפרטים היה דבר זה אמת.

ונראה לומר לענ"ד, שלשיטת התרצן שכתב שהסיבה לכך שהברייתא לא מיעטה "דבר שאין נבלתו מטמאה במגע ובמשא" היא המילה "שלמה", אין הכוונה שגם במקרה שיש ריבוי פרטים, אין מתייחסים אליהם ולומדים תמיד את כל הפרטים כמקשה אחת. אלא שיטתו היא שבליט ברירה ואין ביאור לסיבת מניית כל הפרטים, לומדים את כל הפרטים (למרות שחלקם מיותרים) כמקשה אחת גדולה. ולאידך סברת התוס' בקושייתם היא שכשיש ריבוי פרטים אין אפשרות כלל ללומדם כמקשה אחת.

לפיכך, כשהגמרא הביאה את הברייתא, הקושיא מריבוי הפרטים אינה קושיא. שהרי לשיטת התרצן שייך להתייחס לכל הפרטים כמקשה אחת אף שחלק מהפרטים מיותרים - במקרה שאי אפשר למעט מכל פרט ופרט בפני עצמו. לכן הקשה שאפילו לשיטתו שניתן לומר 'מעין הפרט' כאשר אין שום ברירה אחרת, הרי כאן כן יש אפשרות ללמוד כל פרט ופרט בפני עצמו ועל ידי זה למעט דבר שאין "נבלתו מטמאה במשא ובמגע". ובלשון התוס': "דאפילו מה שאומר אינו אמת".

בתוס' ד"ה "הכא במאי עסקינן דאמר לי"

הת' יוסף שיחי' טריאסטר
תלמיד בישיבה

א.

איתא בריש קידושין: "האשה נקנית בשלש דרכים . . . בכסף בשטר ובביאה". ובגמרא: "ת"ר כיצד בכסף נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה: הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו, הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא: הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו, אינה מקודשת". היינו, שבשביל שקידושין יחולו צריך ששתי הפעולות של אמירת הקידושין, ונתינת הכסף, יבואו מצד הבעל.

בהמשך לברייתא זו מביאה הגמרא את דברי שמואל: "אמר שמואל: בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה: הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את (לי) לאינתו, הרי זו מקודשת", אבל בגירושין אם אומר "הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את מותרת לכל אדם הרי זו מגורשת", ואם אמר "איני אישך, איני בעלך, איני ארוסך" אין לחשוש בזה לגירושין כלל.

מהדיוק בדברי שמואל, שלא גורסים את המילה 'לי', כמו שמדגיש זאת רש"י, משמע שסובר שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים, כלומר, שלמרות שהוא אומר בצורה בה לא ברור האם הוא מקדש את האשה לעצמו או לחבירו (שהרי אדם יכול לקדש אשה לחבירו²), הדין הוא, לדעת שמואל, שהאשה מקודשת לו, מכיוון שבדרך כלל אנשים מקדשים לעצמם ולא למישהו אחר.

ושואלת על כך הגמרא: "אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים? והתנן האומר: אהא, הרי זה נזיר. והוינן בה, ודילמא אהא בתענית קאמר? ואמר שמואל: והוא שיהיה נזיר עובר לפניו. טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לאו הכי, לא".

כלומר, שהרי מצינו בנזיר⁴ שאדם שאומר אהי, דינו שהוא נזיר. והגמרא שואלת שם⁵: אולי הוא בכלל התכוון להגיד שישב בתענית? כלומר מהיכן מצינו שהאומר "אני יהי", בלי לפרש דבריו, הדין הוא שיהי נזיר? אולי הוא התכוון לומר שיהי בתענית? ומסביר שם שמואל שמדובר שנזיר עובר לפניו, אז הדין הוא שהוא נזיר, מכיוון שמוכח שהתכוון לומר "אהי נזיר". ומדייקת הגמרא, שדווקא בשעה שנזיר עובר לפניו, שזה ידיים שמוכיחות, הדין הוא שיהי

(1) ה, ב.

(2) כן הוא בגמרא שם, שתיבת לי מופיעה בסוגריים.

(3) מא, א.

(4) ב, א.

(5) ב, ב.

נזיר, אבל באם אין נזיר לפניו, לא יהי' נזיר, לפי שזה ידיים שאין מוכיחות. כלומר שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, היפך דבריו בקידושין מהם משמע שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים? מתרצת הגמרא: "הכא במאי עסקינן? דאמר לי. אי הכי, מאי קמ"ל? הני לישני בתראי קמ"ל, הכא כתיב כי יקח, ולא שיקח, והכא כתיב ושלחה, ולא שישלח את עצמו".

היינו שבאמת המקדש צריך לומר "הרי את מקודשת לי". והיינו שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים. אלא שעל כך תמזה הגמרא מהו החידוש א"כ בדברי שמואל על דברי הברייתא? ומסבירה, שהחידוש בדבריו הוא שאם אומר "הריני אישך", וכן אם אומר "איני אישך", הדין הוא שאינה מקודשת (ומגורשת) כלל, ואין כאן אפילו ספק קידושין (או גירושין). מכיוון שכתוב בפסוק⁶: "כי יקח" ולא שיקח את עצמו, וכן בגירושין כתוב⁷: "ושילחה" ולא שישלח את עצמו. לסיכום א"כ, בקידושין מצינו ששמואל סובר שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים.

ב.

ממסקנת הגמרא מסיקים התוס⁸: "משמע דמסיק הכא לשמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים".

ומקשים: "ותימה דבריש מסכת נדרים⁹ אמר: האומר לחבירו מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, שאיני אוכל לך, שאיני טועם לך - אסור. וקאמר¹⁰ עלה בגמרא¹⁰ אמר שמואל: בכולן, עד שיאמר שאיני אוכל - לך, שאיני טועם - לך. ומסיק, מאי טעמא? דילמא מודרני ממך - דלא משתעינא בהדך משמע, מופרשני ממך - דלא עבידנא משא ומתן בהדך משמע, מרוחקני - דלא קאימנא בד' אמות דילך משמע". ולא שנאסר ליהנות ממנו.

ושואלת לזה הגמרא שם¹¹: "ופריך, לימא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים", שלכן מחייב לומר לשון ברורה?

ומסיקה הגמרא שם: "ומשני, שמואל מוקי מתני' כרבי יהודה, דאמר: ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים".

לפי זה מקשים התוס¹²: "ומדקאמר שמואל מוקי למתני' כרבי יהודה, מכלל דאיהו לא סבירא ליה כוותיה, אלא סבירא ליה דהויין ידיים. ואין לפרש דשמואל מוקי למתני' כרבי יהודה וסבר ליה כוותיה, מדאמר בתר הכי ומאי דוחקיה דשמואל לאוקמא מתני' כרבי יהודה. ומאי קשיא אמאי דחיק ומוקי מתני' כרבי יהודה, משום דסבר ליה כוותיה, לכך מוקי כרבי יהודה, אלא ודאי קים ליה דהויין ידיים".

(6) דברים כד, א.

(7) שם.

(8) ד"ה "הכא במאי עסקינן דאמר ליי".

(9) ב, א.

(10) שם ד, ב.

(11) ה, ב.

היינו: מכך שמעמיד שמואל את המשנה כרבי יהודה, למדים אנו שהוא עצמו לא סובר כדבריו, וסבור שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים, מכך ששואלת הגמרא בהמשך "ומאי דוחקיה דשמואל לאוקמא מתני' כרבי יהודה?", ואין מקום לשאלת הגמרא מדוע שמואל דוחק להעמיד את המשנה כרבי יהודה אם זוהי סברתו! הרי לנו ששמואל עצמו אינו סובר כרבי יהודה שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים.

ועוד מוכיחים התוס' את שאלתם מגיטין: "ועוד דאמר בגיטין¹², גופו של גט, הרי את מותרת לכל אדם. רבי יהודה אומר: ודן די יהוי ליכי מינאי, הוא גופו של גט. ופליגי רבנן עליה, ושמואל סבר כרבנן".

היינו שסופר הכותב טפסי גיטין שיהיו מוכנים לו לעת הצורך, צריך שישאיר מקום לכתוב בו "הרי את מותרת לכל אדם". ומסיקים מכך שלא אמר שמואל שצריך גם מקום לכתוב בו "ודן דיהוי ליכי מינאי" שמוכיח שהוא מגרש אותה, הרי מוכח דסבר כרבנן דאמרי ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים, ואכן אין צריך לציין "מינאי". כפי שכתב הר"ן¹³: "דמדלא מצריך שמואל להשאיר מקום ודן דהוי לכי מינאי מוכח דסבר כרבנן".

ואילו בקידושין מסקינן דסבר שמואל דידיים שאינם מוכיחות לא הויין ידיים, והאומר הרי את מקודשת ולא אמר לי, אינה מקודשת?

ועונים התוס': "וי"ל, דהרי את מקודשת ולא אמר לי, לא משמע כלל דמקודשת לי קאמר, דאדם עשוי לקדש אשה לחבירו, וידים שאין מוכיחות כלל כי הני ודאי קאמר שמואל לא הויין ידים. אבל בהאי דנדרים הוו מוכיחות טפי. וכן ההוא דכותב טופסי גיטין הוו מוכיחות, דאין אדם מגרש אשת חבירו".

היינו שבקידושין שלא אמר "לי", אלו ידיים שאינן מוכיחות, כי לא מוכח מדבריו שלעצמו מקדשה. אך בנדרים שאמר מודרני ממך, ולא פירש "שאינן אני אוכל לך", סובר שמואל כרבנן ש"ידיים שאינן מוכיחות הויין ידים" מפני שמוכח יותר שמתכוון לכך. וכן בגיטין שאין מצריך שמואל שישאיר מקום לכתוב "מינאי" היינו כי זה כן קצת מוכח. ואילו כשנזיר עובר לפניו הרי אין זה ידיים מוכיחות בכלל שהתכוון לנזירות.

ג.

צריך ביאור מדוע לא התייחסו התוס' לגמרא דידן, בסוגיית "היה מדבר עמה"¹⁴: "היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש [לשם מה הוא נותן], רבי יוסי אומר: דיו [היינו שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים], ר' יהודה אומר: צריך לפרש [דמשמע שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים] . . אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כר' יוסי".

12 פה, א.

13 נדרים ה, ב.

14 ו, א.

והרי מוכח להדיא ששמואל חולק על רבי יהודה, וסובר "שאינן צריך לפרש" כרבי יוסי? ומדוע התוס' מחפשים ברחבי הש"ס להוכיח לנו שאינו סובר כרבי יהודה ולא מתייחסים לסוגיא זו? ואף שבסוגיות שהביאו התוס' נאמר במפורש ששמואל ורבי יהודה נחלקו ב"ידיים", אמנם מדוע לא הסתייעו עכ"פ מסוגיא דידן, אשר היתרון הגדול בזה הוא, שהיא עוסקת בדיני קידושין?

אולי אפשר לומר שכאן אזלינן בשיטת רב פפא, והוא לא שמע הא דאמר רב יהודה אמר שמואל. שלכן הביאו התוס' ממרחק ראיותיהם בסוגיות אשר זוהי דעת שמואל עצמו, ולא שהובא מפי תלמידיו. וכעין זה חילק המהרא"ל צינץ בספרו טיב קידושין¹⁵ בנושא אחר. אמנם בכגון דא נאמר: "הקושיא היא טוב והתירוץ כהה"¹⁶, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



(15) אהע"ז כז, ה.

(16) ספר המאמרים תקס"ח ע' שנג בהגהת הצ"צ שם, וראה מאמר "למען תזכרו" תשכ"ד שמדייק בהגהה זו.



שער הלכה ומנהג



חיוב ברכת התורה לשיטת הרמב"ם והראשונים

הת' יוסף יצחק הלוי שיחי' באשה
תלמיד בישיבה

א.

מקור הדברים בדברי הגמרא

איתא בברכות: "אמר רב הונא: למקרא צריך לברך, ולמדרש אין צריך לברך. ור"א אמר: למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה א"צ לברך. ור' יוחנן אמר: אף למשנה נמי צריך לברך (אבל לתלמוד א"צ לברך). ורבא אמר: אף לתלמוד צריך לברך, דאמר רב חייה בר אשי זימנין סגיאיין הוה קאמינה קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב² הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין".

דהיינו שפלוגתת האמוראים היא על איזה לימוד צריכים לברך ברכת התורה, האם על מקרא, או מדרש, או תלמוד. ומוכיחה הגמרא לשיטת רבא שסובר שגם על תלמוד צריך לברך מכך שרב היה נוטל את ידיו ומברך ברכת התורה ורק אח"כ היה לומד.

ב.

פלוגתת הראשונים האם ברכה זו מדאורייתא או מדרבנן

לשיטת הרמב"ם³ והחינוך⁴ ועוד⁵ ברכה זו היא מדאורייתא. וכלשון הרמב"ם: "שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלנו". ומוכיחים זאת מדברי הגמרא:

א. ברכות כא, א: "מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוקינו", היינו שמשה רבינו בעת שבא לפתוח בשירה אמר לישראל שהוא קודם יפתח בברכה ("כי שם ה' אקרא") ואח"כ הם יענו אמן ("הבו גדל לאלוקינו"). וא"כ יוצא שברכת התורה היא מדאורייתא.

ב. ברכות מז, ב: "ברכת התורה מנין? אמר ר' ישמעאל: ק"ו: על חיי שעה מברך, על חיי

(1) יא, ב.

(2) ולכאורה קשה, והרי רבא רוצה להוכיח לשיטתו שעל תלמוד צריך לברך ומכאן רואים שעל תורת כוהנים (ספרא) מברך ולא על תלמוד (גמרא)? לכן אומר הצ"ח על הדרג ברש"י ד"ה "מדרש" שגם בדרג יד, ב הובא ג"כ הסיפור עם ר' חייא, ושם הגרסה היא: "ומתני לן פירקין", והושמטו התיבות: "בספרא דבי רב".

(3) בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם שכחת העשין טו.

(4) בספרו מצווה תל.

(5) כן הוא גם שיטתם של הרשב"א במסכתין מז, ב. מאירי כא, א.

עוה"ב לא כ"ש? רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל: אינו צריך, הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך, ולהלן הוא אומר ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו'". דהיינו שלפי ר' ישמעאל לומדים ק"ו מברכת המזון שצריך לברך ברכת התורה, ולפי רבי חייא לומדים זאת מגזירה שווה "נתן" "אתנה" של הלוחות, וא"כ יוצא שברכת התורה היא מדאורייתא.

משא"כ לשיטת הרא"ש והרי"ף⁶ ברכה זו היא מדרבנן, ופסוקים אלו שמהתורה הם רק אסמכתא⁷.

ג.

פלוגתת האחרונים בשיטת הרמב"ם

האחרונים דייקו מדברי הרמב"ם מכך שלא מנה את ברכת התורה כמצווה בפני עצמה שברכה זו היא מדרבנן, ושסובר שהפסוקים שהובאו לעיל הם רק אסמכתא בעלמא⁸. וכן מצינו⁹ בדברי השאגת אריה¹⁰ והצל"ח¹¹ ששיטת הרמב"ם היא שברכת התורה היא מדרבנן, והוכיחו זאת מדברי המשנה¹²: "בעל קרי מהרהר בלבו (בקריאת שמע שהיא מדאורייתא) ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה (שהיא מדרבנן)". והקשו מדוע לא מברך והרי קריאת שמע היא מדאורייתא וצריך לברך לפניו¹³? אלא מוכח מכאן כשיטת הרמב"ם שברכת התורה היא מדרבנן ולכן לא צריך לברך לפניו.

אמנם המבי"ט כתב¹⁴ שדעת הרמב"ם היא שברכה זו מדאורייתא¹⁵.

(6) על הדרף.

(7) ועיין בפני משה (שו"ת ח"א סי' ת) שכתב שכן היא דעת הטור מכך שסתמו בדבריהם ולא כתבו שברכה זו מדאורייתא, אך עיין בפרי חדש (או"ח סי' מז, ס' א) שכתב ששיטת הטור שברכה זו מדאורייתא והוכיח זאת ממספר מקומות, ומה שלא ציין הטור שברכה זו מדאורייתא מכיוון שכבר הביא את דברי הגמרא בנדרים שמשמע משם שברכה זו היא מדאורייתא.

(8) ואין להקשות ולומר שהסיבה שהרמב"ם לא מנה את ברכת התורה כמצווה בפני עצמה היא לפי שנכללת במצוות תלמוד-תורה, מכיוון (כך כותב הרמב"ן על מצוות התורה) שמצינו ב: א. בהבאת ביכורים שישנה מצווה גם לקרוא את הפסוקים וגם שם הבאת הביכורים והקריאה נמנים כשתי מצוות. ב. אכילת קרבן פסח ומצוות סיפור יציאת מצרים נמנים ג"כ כשתי מצוות.

(9) הובא בשערי תשובה סי' מז, ס' א.

(10) שו"ת סי' כד.

(11) ברכות כא, א.

(12) ברכות כ, ב.

(13) קושיא זו היא רק לשיטת מאן דאמר (רבינא) שהרהור כדיבור דמי.

(14) בספרו 'קריית ספר'.

(15) וכן יש להקשות ממה שהובא בהערה לעיל מדברי הרמב"ן ואין לדמות כלל וכלל את ברכת התורה להבאת ביכורים וסיפור יציאת מצרים מכיוון שמצוות סיפור יציאת מצרים היא גם אם לא הביא קרבן פסח, וכן מצוות אכילת קרבן פסח היא גם אם לא סיפר ביציאת מצרים, וכן הקריאה בהבאת ביכורים היא לא דין בהבאת הביכורים אלא כאשר מביא צריך לקרוא, משא"כ ברכת התורה היא ברכה על מצוות התורה והם

הנפקא מינה¹⁶ היא מה הדין באדם שמסופק אם בירך ברכת התורה, וצדדי הספק הם: אם נאמר שברכה זו היא מדאורייתא או יצטרך לחזור ולברך, אך אם נאמר שברכה זו היא מדרבנן אין צריך לחזור ולברך.

ד.

המעשה בפועל בהלכה

בשולחן ערוך כתב המחבר¹⁷: "צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא", והרמ"א כתב שכן הוא גם למדרש¹⁸. והרמב"ם כתב¹⁹ שחייב ברכת התורה היא: "בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבע"פ", ומשמע מדבריו שצריך לברך גם על מדרשים ודברי אגדה. וכתב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו²⁰: "צריך לברך בין למקרא לבד בין למשנה לבדה בין לתלמוד לבדו בין למדרש לבדו"²¹ שהכל תורה היא ונתנה למשה מסיני".

המהרהר בדברי תורה האם חייב בברכת התורה, איתא בברכות²² מחלוקת אמוראים: "אמר רבינא: זאת אומרת הרהור כדבור דמי, דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי, למה מהרהר? אלא מאי הרהור כדבור דמי. . . ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדבור דמי, דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי - יוציא בשפתיו, אלא מאי הרהור לאו כדיבור דמי". דהיינו שלשיטת רבינא הרהור נחשב לדיבור ולכן התחייב בברכת התורה, משא"כ לשיטת רב חסדא הרהור לא נחשב לדיבור ולכן לא צריך לברך ברכת התורה לפני שמהרהר בדברי תורה.

רוב הראשונים²³ פסקו כשיטת רב חסדא שהרהור לאו כדיבור²⁴ (אך יש מן הראשונים²⁵ שפסקו כשיטת רבינא שהרהור נחשב לדיבור), וכך גם נפסק להלכה בשולחן ערוך המחבר²⁶:

דבר אחד.

(16) הובא בבאר היטב סי' מז, ס' א.

(17) בהל' ברכות סי' מז, ס' ב.

(18) והפרי חדש כתב בסי' זה שהבית יוסף והרמ"א לא נחלקו האם מדרש צריך לברך לפניו או לא מכיוון שמדרש הוא חלק מהתלמוד, ועייין עוד בדבריו שמביא כמה תירוצים אחרים.

(19) בהל' תפילה פרק ז, הל' י.

(20) הל' ברכות השחר סי' מז, ס' ב.

(21) יש לעיין מדוע מוסיף אדמו"ר הזקן על כל דבר "לבדו"/"לבדו" בשונה משולחן ערוך המחבר.

(22) כ, ב.

(23) תוס' בד"ה "ורב חסדא" שהביא את דברי רבינו חננאל. רבינו יונה כ, ב. ועוד.

(24) ואולי בכך אפשר לתרץ את שיטת המבי"ט בקושיית השאגת אריה והצל"ח שלפי שיטתו הרהור לאו כדיבור דמי ולכן כתבה המשנה שאינו צריך לברך (כשיטת רב חסדא), משא"כ השאגת אריה והצל"ח סוברים שהרהור כדיבור דמי (כרבינא) ולכן הקשו שיצטרך הבעל קרי לברך לפני שמהרהר בקריאת שמע.

(25) רמב"ם הל' ברכות פרק א, הל' ז.

(26) הל' ברכות השחר סי' מז, ס' ד.

"המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך"²⁷, וכן כתב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך²⁸: "והמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך"²⁹.

בדין הכותב דברי תורה האם חייב בברכת התורה כתב האבודרהם³⁰ והובאו דבריו בבית יוסף³¹ שחייב לברך ברכת התורה על כתיבה. אך תמהו³² על כך האחרונים³³ מהו השוני בין כתיבה להרהור והרי כמו שהרהור לא צריך לברך כך גם כתיבה לא צריך לברך³⁴.

ה.

מעלתה של ברכת התורה

איתא במסכת נדרים³⁵: "דאמר רב יהודה אמר רב אמי: דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת, דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב ויאמר ה' על עוזבם את תורתו, היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכים בתורה תחילה", דהיינו שאומר הקב"ה מפני מה "אבדה הארץ" מפני שלא עסקו בתורה לשמה, דהיינו שלא בירכו בתורה תחילה. בשולחן ערוך כתב המחבר³⁶: "ברכת התורה צריך ליוזר בה מאד", ובט"ז הביא את טעמו של הר"ן: "דע" הברכה מבורר שעוסק בתורה לשמה"³⁷, וכן כתב אדה"ז בשולחנו.

בלקוטי שיחות מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א³⁸: "לפיכך אומרים חז"ל שצריך להיות ברכו בתורה תחילה כהכנה ללימוד התורה יש צורך בברכות התורה שבהן מודגש ונתן לנו את תורתו והן מביאות את הלומד לידי התבטלות כלפי נותן התורה שבאמצעותה הוא

(27) וכתב הט"ז: "ולפי זה יש ליוזר לאותן לומדים בעיון מתוך הספר שיזוהרו להוציא קצת דברי תורה בפה אחר הברכה".

(28) הל' ברכות השחר סי' מז, ס' ב.

(29) וכן כותב אדמו"ר הזקן בהל' תלמוד תורה פרק ב, הל' יב: "וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם אותם".

(30) שחרית של חול ד"ה "ואם השכים".

(31) סי' מז ד"ה "כתב הרב דוד".

(32) אך עיין בלבוש ס' ד שכתב לחלק בין הרהור לכתיבה: הרהור זה מחשבה ואין מברכים על מחשבה משא"כ כתיבה זה מעשה וכן מברכים.

(33) ט"ז סי' מז והובאו דבריו במחצית השקל כסי' זה. מגן אברהם ועוד.

(34) אך כתבו האחרונים הנ"ל שאם לומד ומבין בשעה שכותב אז צריך לברך, אך אם מעתיק בעלמא ואינו מבין אינו מברך. אך אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה פרק ב ס' יב-ג כותב שתורה שבכתב גם אם לא מבין אך הוציא מפיו את המילים צריך לברך ויוצא י"ח מצות "ולמדתם אותם", ולכן אם כותב אך מוציא המילים מברך, אך תורה שבע"פ אם לא מבין לא יוצא י"ח, ובלשונו הזהב: "אינו נחשב לימוד כלל".

(35) פא, א.

(36) הל' ברכות השחר סי' מז, ס' א.

(37) וכן מובא במשבחות זהב שבגלל שלא בירכו בתורה אבדה הארץ, וכן אינו זוכה לבנים לתמידי חכמים, וכן מובא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הל' ברכות השחר סי' מז, ס' א עיין שם בלשונו הזהב ובאריכות דבריו.

(38) חלק יט פרשת ואתחנן, שיחה א, אות ג.

נעשה לכלי הראוי לתורת ה"י"³⁹, היינו שברכת התורה מראה שהלימוד של האדם הלומד היא בהתבטלות לנותן התורה הקב"ה.

ויוצא שלפי הגמרא בנדרים וכן המובא במשבצות זהב⁴⁰ המעלה בברכת התורה היא תוצאה מזה שלא בירכו שלכן אבדה הארץ, משא"כ לפי ביאור כ"ק אד"ש בדברי הגמרא המעלה בברכת התורה היא בעצם עניין הלימוד, שהלימוד צריך להיות לשמה, וכלשונו של הרבי שם: "נעשה לכלי הראוי לתורת ה"י".



(39) וכן מובא בספה"ש תשנ"ב ע' 198 הע' 52, עיי"ש.

(40) הנ"ל.

בדין טלית שאולה

הרב ישכר שיחי' דרחי
מאנ"ש נחלת הר חב"ד

א.

בהל' ציצית¹ כותב אדמו"ר הזקן: "השואל מחבירו טלית מצוייצת, כדי לעלות לדוכן או לעלות לקרות בספר תורה או לירד לפני התיבה, אם המשאיל יודע שהשואל לובשו לשם מצות ציצית, אם כן אדעתא דהכי השאילו שיברך עליו, והוי כאלו נתנה לו במתנה על מנת להחזיר, ולכן מברך עליו השואל ברכה מחוייבת כאלו היתה שלו ממש. אבל אם אין בדעת המשאיל שהשואל לובשה לשם מצות ציצית, רק שהוא סובר שאינו לובשו אלא מפני כבוד הציבור, אם כן, אין עלינו לומר דהוי כאלו נתן לו במתנה על מנת להחזיר, ולכן אין צריך השואל לברך עליה ברכה מחוייבת, רק אם ירצה לברך הרשות בידו, כמו שנתבאר לעיל".

לכאורה מדברי אדמו"ר הזקן משמע, שמכיוון שהדבר תלוי בדעת המשאיל, לכן יברך עליה. היות ויתכן שדעתו של המשאיל שהשואל לבשו לשם מצווה, שאז חייב לברך עליה. וגם אם בדעת המשאיל שלבשו לשם כבוד הציבור, יכול לברך, לכן יברך על הטלית.

אבל צריך להבין בדברי אדמו"ר הזקן, כשאדם שואל טלית כדי לעלות לדוכן (או לעלות לספר תורה או לירד לפני התיבה (לנוהגים כך)), מדוע שהמשאיל יחשוב שהוא לובש הטלית לשם מצוות ציצית?

גם צריך להבין, באיזה אופן מדובר פה. הרי בפשטות בתפילת שחרית כולם לובשים טלית גדול, ואם כן למה הוא צריך לשאול טלית מחברו?

אפשר לומר, שמדובר כאן במי שאינו נשוי שאינו לובש טלית גדול. או מי שרוצה לגשת לפני העמוד לתפילת מנחה וערבית (לנוהגים כך). אמנם מסתימת לשונו של אדמו"ר הזקן, שכתב באופן כללי, לא משמע שהכוונה היא רק למקרים אלה.

ב.

לכן נראה לומר, שהכוונה לאדם שאין לו טלית משלו, (שהרי ציצית היא מצווה ולא חובה. כי מי שאין לו בגד של ד' כנפות, אינו מחויב בציצית. (וכנראה היו תקופות ומקומות שלא היו מצויות שם טליתות, או שלא יכלו לקנות בגלל עניות. ראה באר היטב סוף ס"ק 1)). ואדם זה מתפלל בלי טלית, לכן כשעולה לדוכן (אם הוא כהן) או עולה לתורה או ניגש להיות ש"ץ, שואל טלית מחברו.

עפ"י זה יובן למה הדין האם הוא מברך תלוי בדעת המשאיל, "אם המשאיל יודע שהשואל לובשו לשם מצות ציצית, א"כ אדעתא דהכי השאילו שיברך עליו", . אבל אם אין בדעת

(1) סי' יד, ס' ח.

המשאיל שהשואל לובשה לשם מצות ציצית, רק שהוא סובר שאינו לובשו אלא מפני כבוד הציבור . . לכן אין צריך השואל לברך עליה . . רק אם ירצה הרשות בידו".

כלומר, מכיוון שמצד אחד אדם זה לא קיים מצוות ציצית, ואילו מצד שני שאילת הטלית היא בגלל כבוד הציבור, (כדי לעלות לדוכן וכו'). לכן השאלה האם לברך תלויה בדעת המשאיל. האם נתן לו את הטלית גם כדי לקיים מצוות ציצית, שאז חייב לברך, או שנתן לו אותה רק מפני כבוד הציבור.

לפי זה, בחור ששואל טלית לעלות לדוכן, (וכן לעלות לתורה או להיות ש"ץ, לנוהגים כך), שבודאי אין בדעת המשאיל שהוא לובשה לשם מצוה, הוא אינו צריך לברך אבל הוא יכול לברך.

אולם באחת השיחות² סיפר הרבי, שנודמן לו להיות בברית יחד עם הרבי הרי"ץ כשהוא היה הסנדק, הרבי הרי"ץ ביקש שיביאו את הטלית שלו והוא לבש את הטלית בלי לברך, למרות שעברו כל שיעורי ההפסק. ואמר שהטעם לכך, מפני שבתפילה כשלבש את הטלית, כיוון להוציא גם את לבישתו לסנדקאות. ואמר הרבי הרי לכאורה יכול הי' לקחת טלית שאולה, שאז לא צריכים לברך, אלא שהרבי הרי"ץ עשה כך, להורות שגם אחרי שיעור ההפסק, לא צריך לברך.

(הרב יוחנן גורארי' בספרו³ הסיק מכך "הוראה מפורשת ומעשה רב" שלא לברך בטלית שלובשים בסנדקאות לשם כבוד הציבור, אבל מדברי הרבי לא משמע כך, שהרי הרבי הרי"ץ אמר (למרות שעבר שיעור ההפסק), שהטעם הוא, מפני שכשלבש את הטלית בבוקר כיוון גם על הסנדקאות).

אולם משאלת הרבי, שהרבי הרי"ץ יכל ללבוש טלית שאולה שלא צריך לברך עליה, משמע שלא לברך על טלית שאולה.



(2) ז' אדר ה'תשי"א.

(3) ציצית הלכה למעשה ע' נח הערה 5.

שידוך בין איש ואשה ששמותיהם שווים

הרב מנחם מענדל שיחי' הראל
 רב בית כנסת חב"ד דרום העיר צפת
 מרבני מכון הלכה חב"ד

איש ואשה ששמותיהם שווים, האם ניתן לשדכם?

א.

המענה לשאלה זו יהיה לכאורה על פי הידוע בעניין נישואי איש ואשה ששמותיהם שווים לשם אחד ההורים, והוא בהקדים:

כתב רבי יהודה החסיד בצוואתו: "לא ישא אשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו ואם נשא ישנה שם האחד אולי יש תקוה" "שני בני אדם ששמותיהן שוים לא יזדווגו יחד בילדיהן".

אזוהרה זו מיוסדת על הנכתב בספר חסידים סי' תע"ז שם כתב: "וכן האדם שלקח אשה ששמה רבקה או שם אחר ובנו לקח אשה ששמה רבקה ובן בנו לקח אשה ששמה רבקה לא יצליחו. תמצא היא לא תצלח שהיא משולשת או הוא משולש שהאדם והבת ובת הבת לקחו ג' שמות נמצא הוא לא יצליח והרבה כיוצא באלה אע"פ שלא יש לחוש ולא נאמר על זה תמים תהיה".

ובעוד שבספר חסידים כ' שהאזוהרה היא דווקא בשמות שווים ג' פעמים ("בשילוש"), הרי שר"י החסיד הכריע זאת אפילו בכפל פעמים, "לא יקח אשה ששמה כשם אמו".

בספר שבעים תמרים², הביא את תמיהת הנודע ביהודה בעניין זה, דלכאורה זהו מפורש נגד הגמרא. שהרי איתא בסוטה³: "אמר שמואל סבא חמוה דרב שמואל בר אמי משמיה דרב שמואל אמי" הרי שהזדווגו למרות ששמותים שווין, וכן בברכות⁴: "רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא".

אלא שהביא דברי המהר"ש קלוגר שכתב ליישב בזה, וז"ל: "הנה להכריע בזה אין בידי הדבר שאיני יודע טעמו ולא באתי בסוד ה' לדעת טעם הדבר. ומ"ש רום מעלתו מן הש"ס להיפוך אין רא'י, דהם סמכו על הנס בזכותם, וכמ"ש בר' חנינא . . . דלא נתיירא מן הכשפים".

היינו שלדבריו, החכמים הראשונים שהיו להם זכויות גדולות, יכלו לתלות בזכותם ולהנשא זל"ז ללא חשש, אך אנו אין לנו להכניס עצמנו בסכנה בעניין זה, מאחר ומי שידוע סוד ה' הודיענו להיזהר בזה.

(1) ס' כו-כח.

(2) במקומו.

(3) י', ב.

(4) מב, א.

ב.

והנה יש לדייק בזה גופא, דמה שכתב ר"י החסיד בצוואתו הוא רק כאשר שמותיהן שווים ממש, וכפי שהאריך לבאר בזה כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת שלו⁵, שכאשר לאם החתן ולכלה שם אחד שווה ושם אחד נוסף הרי אין זה בכלל שמותיהן שווין והראיה מדיני גיטין, שאם יכתבו רק שם אחד משמה הר"ז אינו גט, וא"כ ה"ה בנדו"ד כשיש לה שתי שמות אי"ז נחשב לשמותיהן שווין, ואלו דברי קדשו.

עוד כתב הצ"צ שם, שמקובל אצלו מאדה"ז שעיקר ההדגשה היא ששם הכלה כשם חמותה, ובפשטות הוא משום שבספר חסידים (הנ"ל) ההדגשה היא רק על שמות הנשים השוות בשילוש.

עוד מחלק הרבי הצ"צ שם ע"ד החילוק הנ"ל בין הדורות הראשונים לדורות האחרונים: "אין להביא ראיה מהאמוראים דנפיש זכותיהו והיו מובטחים שלא יזיק להם".

אך למסקנת דבריו המובאים שם וכן בשו"ת שלו⁶, נראה שכאשר יש שם נוסף אין לחשוש כלל מעיקרא (ומוסיף שם עוד "שי"ל שצוואה זו היא רק לזרעו דהחסיד נ"ע")⁷.

אביא כאן נקודות מדברי קדשו: "אם יש להקפיד משום מש"כ בצוואת רי"ח סי' כ"ז כ"ז ובס"ח סי' תע"ז . . בשם הכלה מוסא עד"מ ואם החתן מוסא הינדא והיא אינה נקראת גם למקצת אנשים בשם אחד לבד מוסא, רק כולם קוראים אותה בשני השמות יחד.

הנה בעיקר דבריו לכאורה קשה לי מתלמוד ערוך . . מצינו שהאמוראים לא היו מקפידים ע"ז

(5) הובא בשבעים תמרים שם.

(6) אהע"ז סי' קמג.

(7) מפני שתשובה זו קצרה בכמותה, אך רבתי תוכן לכללות עניין זה (כן כלפי תוכן העניין המדובר והן ביחס לכללות עניין צוואת ר"י החסיד), אעתיקה כאן:

"כדבר ששאלו ממני על קישורי התנאים שהמחותן נקרא שמואל בנימין. וגיטתם שהוא המחותן השני נקרא ג"כ שמואל ואחותיכם אשת גיטתם הנ"ל חוששת אולי מחמת זה נתגבר עליה החולאת שלה לפי ששמעה שיש לחוש לזה ע"פ צוואת ר' יהודה החסיד נ"ע. הנה בתשוב' שב יעקב חאה"ע סי' כ"ג נשאל על כיוצא בזה ששם החתן והמחותן היו שוים והשיב ששמע מכמה גדולי רבנים שלא הקפידו ע"ז אפילו לכתחלה מטעם המבואר שם שי"ל שצוואה זו היא רק לזרעו דהחסיד נ"ע. וכיוצא בזה כתב בשו"ת נודע ביהודה מה"ת חאה"ע סי' ע"ט והאריך בזה.

אך בנדון זה אין צריך לכל זה כיון שאין שמותיהם שוים ממש שזה נקרא שמואל וזה נקרא שמואל בנימין א"כ אין זה כלל שמותיהן שווין. (וכן השיב כאאזמו"ר הגאון נ"ע שגם בענין אם שם הכלה כשם חמותה שבוה יש קפידא יותר משאר שמות שווין לפי שזה הוזכר בספר משנת חסידים גם כן דף פ"ה ע"א ולא הוזכר שם עוד דבר כלל ואפשר הוא מהאריז"ל ולא נזכר שם שיהיה זה לזרעו דוקא. משא"כ בצוואת רי"ח שי"ל שזהו רק לזרעו כו'. עכ"ז אם אין השמות שווין ממש כגון שהאחת נקראת רחל והב' נקראת רבקה רחל עד"מ אין לחוש. כ"ש בנדון זה דשמות המחנותיים [אין] שווין שבלא"ה אין זה קפידא לפ"ד השב יעקב בשם גדולי הרבנים כנ"ל. דכשאין שווין ממש כנדון זה אין שום חשש כלל וכלל). ובחינם היא מצטערת ותולה בוקי סריקי בהשירוך ח"ו על לא דבר ממש. דבנדון זה אין שום חשש בעולם כלל".

כנזכר שם . . אמנם באמת יש לאמר דאין ראי' מהגמרא . . אין להביא ראי' מהאמוראים דנפשי זכותיהו והיו מובטחים שלא יזיק להם.

. . אמנם דו"ז ההגרי"ל ז"ל אמר לי משם רבינו הגאון ז"ל נ"ע זי"ע שהקפיד ביותר על ענין שלא יהי' שם הכלה כשם חמותה יותר מעל שמו כשם חמיו משום שזה נת' במשנת חסידים והמ"ח לא העתיק רק דבדי האר"י ז"ל מסתמא ראה זה בכתבי האר"י ז"ל ומש"ה הקפיד ע"ז ביותר ואמר הוא ז"ל שהוא סכנה.

. . נ"ל דבנ"ד אין לחוש כלל שהרי אין שמותיהן שוין ונחזי אנן לענין גיטין כתב על זו שנק' בשני שמות כתב רק שם אחד ודאי הגט בטל מדאורייתא.

הן אמת אם מקצת קורים אותה רק בשם אחד בפ"ע הי' אפ"ל דהוי שמה עכ"פ לגבי מקצת אנשים והלכך היה בזה מקום חששא למקפידים, משא"כ בנדו"ד שכולם קורים אותה בשתי השמות . . וסיפר לי אחד משום רבינו ז"ל ששאלוהו תרי גיסי שהי' בת של זה כשם אשתו של זה אם החתן ורצו לעשות שידוך והשיב שיוסיפו להכלה עוד שם, אמר למשל שהי' קורין אותה רחל יקראנה רבקה רחל".

ועצה זו של הוספת שם ובאופן שיהיה השם העיקרי, מהווה שיטתו של הוד כ"ק אד"ש הן כששם החתן ושם אב הכלה שווין, והן ששם הכלה ואם החתן שווין⁸, אביא כאן את אחת האגרות בעניין: "כנראה במכתבו השמות של בת גילו תחי' ושל אמו שוים, ולשניהם רק שם אחד - אסתר . . מהנכון שלאחת מהן יוסיפו עוד שם, ויקבעו ההוספה על ידי אמירת מי שברך בבית הכנסת איזה פעמים וכו"ו".

באם נצא מתוך הבנה, שיש להשוות בין נדו"ד להא דבצוואת ר"י החסיד, הרי שבפשוט גם כאן הפתרון יהיה זהה, ע"י הוספת שם לאחד מהם והשם הנוסף יהיה השם העיקרי ואז יגמרו השידוך למז"ט.

ג.

אלא שיש לעיין בכללות עניין זה, דמאחר וצוואת ר"י החסיד היא עניין סגולי כידוע, האם הדברים שנהגו בהם איסור, הוא רק בנכתב בה ממש או גם בדומה לה. ובנדו"ד אפשר לומר דמחד גיסא מאחר ולא כתוב איסור בכזה אופן, אין חשש כלל. או שמא ת"ל שזהו דבר שלא היה מצוי כלל בזמנו ולכן לא כתב עליו, ומכיוון שהתוכן הוא חשש סכנה בעניין ששמותיהן שווין, ממילא גם כאן איתא לצוואתו.

(8) הובא בהרחבה בשלחן מנחם חלק אהע"ז ע' קלג ואילך.

(9) אמנם יש להעיר בשינוי המהותי מגישתו של הרבי לעניין מהא דכ"ק אדמו"ר הצ"צ בהערה דלעיל (אג"ק ח"ד אגרת ה'רכו): "והנה רואה אני במכתבו אשר גם זוגתו תחי' חי' שרה מירל ושם אמו חי' שרה, ואתענין לדעת איך קוראים לזוגתו תחי' בפועל, אם בכל הג' שמות או לא, ובכל אופן יש להשתדל שעכ"פ מכאן ולהבא יקראו לזוגתו תחי' באופן שיהי' שינוי הכי גדול מאופן שקוראים בשמות חמותה תחי'".

ויש להביא ראיה לדבר, שכל מה שלא נזכר באופן פרטי וכפי הסדר הנזכר בצוואה זו, אין בו משום סכנה וחששא כלל, מדברי הוד כ"ק אדמו"ר הרש"ב באגרתו¹⁰:

"מכתבו נכון הגיעני בדבר שאלתו . . . וכפי הרשום בזכרוני כ' שם בצוואת ס"ח שלא ליתוץ תנור וכיריים שאופין בו לשמש במקומו אבל תנור בית החורף לא נזכר שם. גם הלא כ' לשמש במקומו אבל להעמיד תנור לאפות כו' ה"ז כסותר ע"מ לבנות אחר במקומו ואין בזה חשש.

ובפרט שבצוואה הנ"ל לא נזכר תנור בית החורף ושמעתי בשם כ"ק אאזמו"ר זצוקללה"ה שמה שאינו מפורש בהצוואה הנ"ל אין להחמיר, כי כללות הענין אינו ענין שכלי ולזאת אין להוסיף רק מה שכתוב בו מפורש" (ע"כ, ומביא שם דוגמא נוספת בעניין¹¹).

עוד יש לומר, שכעין נדו"ד מצינו בש"ס¹² ולא חששו לכך באדם שנשא שתי נשים ששמותיהן שווין (לעניין כתיבת גיטן), והתלמוד עוסק בזה בעמא דבר (לא באמוראים וכדו' בעלי זכויות), ולא מצינו שכתבו בזה חשש סכנה או צורך בשינוי שם של אחת מהן.

א"כ לפי זה נראה שבנדו"ד אין חשש כלל שישתדכו שניים ששמותיהן שווין מצד הענין הסגולי שבדבר (הנ"ל מצוואת ר"י החסיד). אולי רק מצד התימה שבדבר היה נכון שהחתן או הכלה יוסיפו לעצמם שם שהוא יהיה השם העיקרי, (וההוספה תהי' על דרך המבואר באגרות הרבי בעניין הנ"ל - היינו שיוועצו ברב ויוסיפו שם בקריאת התורה כנהוג והוא יהיה השם העיקרי), ואחרי שלושים יום יסגרו השידוך למזל טוב.



10 אגרת ס"ד.

11 גם בדבר הפתח, מאחר שנשאר מחצה פתוח אין בזה חשש . . . כי ידעתי אשר כ"ק אאמו"ר זצוקללה"ה הי' מצווה כשסותמין פתח או חלון להניח חלל קטן, והי' מתיר להניח בתוך החלל שפופרת של מתכת סנתומה בדעקלעך, וא"כ כשנשאר מחצה פתוח בודאי אין חשש.

12 פרק כל הגט משנה א.

בהלכות ספירת העומר

הגה"ח הרב ישעיהו שיחי' הרצל'¹
 רב העיר נוף הגליל

א.

מקור המצווה

לצורך הבנת עניין ספירת העומר ראוי להקדים, כי יש כמה מצוות של ספירה, ומעניין לציין כי כל המצוות התלויות בספירה כתובים בפרשיות של חודש אייר, שידוע כי הוא החודש היחיד שבכל ימי החודש אנו מקיימים מצוות ספירת העומר:

בפרשת מצורע אנו למדים על "וספר לו²" של הזב, וכן על "וספרה לה³" של הזבה - נידה. בפרשת אמור נמצאת מצוות ספירת העומר עצמה: "וספרתם לכם ממחרת השבת⁴", שהיא מצוות ספירת העומר. ובפרשת בהר ישנה למצוות ספירת השנים והיובלות: "וספרת לך שבע שבתות שנים . . ."⁵. בהמשך ימי ספירת העומר אנו למדים על מניין בני ישראל, אמנם שם לא מצינו לשון "ספירה".

הבדלי הלשוניות שבין מצוות הספירה של זב ונידה לספירת העומר והיובלות, יבוארו לקמן אי"ה.

גבי מצוות ספירת העומר נאמר בתורה: "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה: עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה".⁶ וכן כתוב: "שבעה שבעת תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות".

מהות מצוות ספירת העומר נלמדת מסוגי מצוות הספירה הנ"ל, דהנה, מהכתוב גבי זבה "וספרה לה" למדו בגמרא⁸: "לה לעצמה", היינו שהאישה נאמנת על הספירה. והתוס' שואלים: "אמאי אין מברכת זבה על ספירתה, כמו שמברכין על ספירת העומר, דהא כתיב וספרה", כלומר מדוע לא מברכת האישה לפני ספירתה כמו בספירת העומר, שהרי גם לספירתה יש ציווי בתורה?

(1) מתוך דברים שנאמרו בכינוס תורה, נכתב ע"י אחד השומעים.

(2) טו, יג.

(3) שם, כה.

(4) כג, טו.

(5) כה, ח.

(6) ויקרא כג, טו; טז.

(7) דברים טז, ט.

(8) כתובת עב, א.

(9) שם ד"ה "וספרה לה לעצמה".

ומתרצים: "דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד בכל שנה, שלעולם יוכל למנות כסדר, וכן עומר. אבל זבה שאם תראה תסתור, אין לה למנות". היינו שבספירת העומר והיובלות אנו מברכים מאחר ותמיד סופרים זאת כסדר, משא"כ ספירת נידה אין לברך מחשש שמא תראה, ותסתור את הספירה מלמפרע.

בתורה תמימה¹⁰ מעיר לדברי התוס': "אבל יש להעיר על סברא זו, דהלא בכמה מצות לא חיישינן למקרה מעין זה, יען כי הלא לעת עתה עושה היא כתורה וכמצוה". מעיר לדבריהם ממה שיש כמה מצוות שלא חוששים בהם למקרה מעין זה, שמא בהמשך תתקלקל המצווה מלמפרע, וזאת משום שעתה הרי הוא עושה המצווה כתיקנה?

ומתריך: "אבל לולא דבריהם אפשר לומר טעם פשוט על הא דאין האשה מברכת על ספירה זו, מפני שאין הספירה הזאת מצוה מיוחדת אלא רק הכשר מצוה והכנה לטהרה, ולא מצינו ברכה על הכשר מצוה, כמו שאין מברכין על אפיית מצה ועל אגודת לולב ועל טויית ציצית וכדומה. משא"כ ספירת העומר הספירה עצמה היא מצוה". שלכן מברכים על ספירה העומר.

על הכתוב "וספר לו" בזב, כותב התורת כהנים¹¹: "וספר לו - לו לעצמו". ומבאר בתורה תמימה שכוונתו היא כנ"ל מהגמרא גבי הכתוב בנידה, שהיא עצמה נאמנת על הספירה, וכך גם בספירת הזב יהיה הוא נאמן על הספירה.

ולגבי מצוות ספירת השנים והיובלות כותב התו"כ: "וספרת לך - בבית דין הכתוב מדבר". ומבאר התורה תמימה¹² שזה שנאמר "וספרת לך" בלשון יחיד הוא לפי שהציווי הוא לבי"ד. וזאת בשונה מספירת העומר, בה המצווה היא על כל אחד ואחד.

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו¹³: "מצות עשה מן התורה שיספ[ו]ר כל אחד מישראל שבעה שבועות ימים מיום הבאת קרבן העומר, שנאמר וספרתם לכם ממחרת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, ואומר שבעה שבועות תספר לך וגו' ודרשו חכמים¹⁴ תספר לך, יכול בבית דין כמו ביובל שסופרין בבית דין שבע שבתות שנים ומקדשין שנת החמשים ליובל? תלמוד לומר: וספרתם לכם, כדי לסופרה לכל אחד ואחד. ואין הציבור או שליח צבור יכולים לספור בעד כולם אף אם אחד מצוה לחבירו שיספור בשבילו ועשאו שליח לכך אינו יוצא ידי חובתו כשלא שמע הספירה מפי חברו.

אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חברו אם נתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעה זו וגם חברו המשמיע נתכוין להוציאו יצא ידי חובתו מן התורה שהשומע הוא כאומר והוא ששמע

10 ויקרא פרק טו, הערה קיח.

11 ספרא מצורע פרשה ג, פרק ה.

12 שם פרק כה, הערה לו.

13 סי' תפט.

14 ספרי פיסקא קלו. וראה בספרא פרשת בהר פרשה ב. תוס' מנחות ס, ה ד"ה "וספרתם".

מפי המחויב במצוה זו ויש חולקין על זה ואומרים שצריך שתהא ספירה לכל אחד ואחד ממש שכל אחד יספור בעצמו ויש לחוש לדבריהם לכתחלה שלא לסמוך על שמיעת הספירה מהש"ץ.

אבל הברכה יכול לשמוע מהש"ץ לכתחלה אף אם הוא יודע לברך בעצמו שעשרה שעושין מצוה בבת אחת יכול אחד מהן לברך בשביל כולם כמו שנתבאר בסי' ח' ואחר ששמע הברכה יספור מיד".

מצינו אם כן שמצוות ספירת העומר מיוחדת בזה שהמצווה היא על האדם עצמו, והציווי הוא "מימני יומי ומימני שבועי".

ב.

הדין בקטן שהגדיל, עבד שנשתחרר, וגר שנתגייר - בימי ספירת העומר

ידועה השאלה האם מצוות ספירת העומר היא מצווה אחת - לספור בכל הימים, או שכל יום הוא מצווה בפ"ע. הנפקא מיני' מזה למעשה היא בין היתר לגבי קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה, כיצד ינהג מאותו היום והלאה לגבי ספירת העומר? וממילא האם יכול לעלות כשליח ציבור ולהוציא י"ח אלו הרוצים לשמוע הברכה מהחזן?

והנה, יסוד הדברים נמצא כבר בדברי הראשונים, הלא הם הבה"ג¹⁵ ודעימי', אשר לשיטתם אם שכח אדם לספור בלילה אחד, הפסיד את מצוות ספה"ע לגמרי, שנאמר "תמימות תהינה", וכשלא ספר יום אחד חסר בתמימות. לעומתם לדעת הרי"ץ גיאת בשם רב האי גאון, כל לילה הוא מצווה בפ"ע ואין המצוות תלויות זו בזו.

ולהלכה נוהגים כי אם ספר ביום שלמחרת ימשיך לספור בלילות עם ברכה, כמו"כ אם הוא מסופק אם ספר או לא גם יכול לברך בשאר הימים עם ברכה.

והנה לגבי קטן שהגדיל, כבר דשו בה רבים, אמנם כאן נביא רק מקצת מן המבארים בזה. דהנה בפסקי תשובות כותב, שלמרות שיש פוסקים שאין הקטן יכול להמשיך בברכה מאחר וספה"ע אינה נחשבת אצלו ל"תמימות", שהרי מה שספר לפני בר המצווה לא מצטרף לאחרי ב"מ, בכל זאת דעת רוב הפוסקים היא שימשיך לספור בברכה¹⁶, כמובן שהדבר תלוי בכך שלא החסיר הספירה כלל בימי קטנותו.

ומביא בהערה שם בשם שו"ת קנין תורה¹⁷, כי קטן המופלא סמוך לאיש [בן י"ב שנה] שנדר, נדריו הם מהתורה, ומבואר ביו"ד¹⁸ שבאם נהג במנהג של מצווה הרי הוא כקבל עליו בנדר. וא"כ כיוון שקיבל ע"ע לספור ספה"ע, וסופר, הו"ל מדין התורה אף לפני שהגדיל.

15) הובא במנחות סו, א בתוס' ד"ה "זכר". וכן בטור סי' תפט.

16) שו"ת כת"ס סי' צט. מהר"מ שיק סי' רסט. מנ"ח מצוה שו. ערוה"ש. שו"ת מנחת אלעזר ח"ס סי' ג. שו"ת הר צבי חלק ב סי' עו.

17) חלק ד סי' נז.

18) סי' ריד.

ומביא דעה נוספת¹⁹, שאפילו אם החסיר קודם הבר מצווה, יכול מעת הב"מ אף שחלה באמצע ימי הספירה לספור עם ברכה, מאחר ורק מיום זה מתחיל אצלו תמימות.

ובשו"ת להורות נתן כותב אשר לפי שיטה זו מובן שגם גר שנתגייר באמצע הספירה יכול להתחיל לספור עם ברכה.

אמנם מסכם שם בפסקי תשובות, כי בכ"ז יש להקפיד שגדולים אחרים לא יצאו י"ח מספירת נער בר מצווה זה "שגדל באמצע הספירה", לחשוש לאלו הפוסקים שחיובו הוא רק מדרבנן, ואינו יכול להוציא י"ח אלו החייבים מן התורה. וזהו גם להסוברים שכל דיני ספה"ע כיום היא מדרבנן, לפי שלא יכול החייב בספה"ע מדרבנן רק ע"י צירוף עוד חידוש דרבנן, להוציא י"ח הגדולים שיש להם חיוב מדרבנן ללא חידוש נוסף.

והנה, הרב עובדי' יוסף בשו"ת יביע אומר, והאריך בזה בילקוט יוסף, כתב שיפסיק נער הבר מצווה מלברך ביום שהגיע לשלוש עשרה ויום אחד, ויספור בלי ברכה לפי שספק ברכות להקל, וישמע הברכה בכל לילה מפי הש"ץ.

ומסתייע שם מהגמרא שבאם אכל מצה כשנשתטה וחזר והבריא חייב לאכול מחדש הכזית מצה, אשר הוא הדין בזה, שכל מה שעשה לפני הבר מצווה כשהי' פטור הוי כאילו לא עשה, וא"כ לשיטת הבה"ג שסובר שצ"ל "תמימות", אם לא ספר יום אחד שוב אינו יכול לברך בספירתו, ובפרט שי"א שמצוות חינוך היא על האב ולא על הבן, לכן פוסק שם שקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה יספור מאז בלי ברכה.

אמנם, בחזון עובדי²⁰ כתב שלכתחילה יספור בלי ברכה, אך אם המשיך בברכה אין למחות בידו.

אולם בספר בירור הלכה להגר"ב זילבר מבאר באריכות, ותורף דבריו: מביא הפוסקים ששוללים את הברכה בקטן שהגדיל, ורוב הפוסקים המתירים לברך. וממשיך, מי איכא מידי שקטן יכול לברך וגדול אינו יכול לברך? ואם אין אתה יכול לתת לו מזמן גדלותו ואילך את הדין העדיף של ספירה המחוייבת, אמרינן דל גדלות מהכא, ומברך על הספירה מצד הדין שבירך עד עכשיו.

וממשיך, שאין זה קשור כלל לסברא שמצוות חינוך היא על האב והקטן פטור לגמרי: "שהרי הקטן העושה מצווה אין האב מברך ע"ז אשקב"ו על החינוך, אלא הקטן הוא המברך על המצווה. ואף קטן שאין לו אב יכול מעצמו לברך - והא חייבים גם לחנך את הבן להיזהר מן ברכה לבטלה,

19) שו"ת חסד לאברהם, ומהר"ש הענגיל.

20) יו"ט עמוד רכא. ושם כותב שכן פסקו חידושי הרי"ם והאבני נזר ועוד. ומביא שיש לזה השלכות לעוד הלכות, כמו בברכת הלבנה כשגדל ביום י"ד לחודש, וכן בנדר לכתוב ס"ת בהיותו בגיל י"ב ימתין לכשיגדיל אחרי הגיעו לגיל י"ג, כמו"כ לעניין קידוש בליל שבת שחל ביום הולדת שלו ימתין מלקדש עד אחרי צאת הכוכבים.

אלא ע"כ קטן העושה מצווה מקרי קיום מצווה לעניין ברכה, א"כ ה"ה שיכול להמשיך לברך בהמשך קיום המצווה בגדלותו.

וא"א לטעון כי בכ"ז חסר בגדלותו ה"תמימות" של גדול כי עכ"פ יכול להכניס עצמו במצווה ולברך מצד חינוך.

וא"א לומר שעניין החינוך הסתיים כבר וממילא חסר מהספירה (ועכשיו הוא כאילו מציאות חדשה) כי חינוך הוא לצורך הרגל מצווה ואין סברא שיפסיק בחינוכו הרגלו משום שגדל". עיי"ש.

ועל מש"כ בשו"ת יביע אומר בפשטות שלא יברך ומסתייע מן הפוסקים, כותב ע"ז שהוא עיין בפוסקים שמביא ביבי"א, ואפילו מאלו שמביא ראה שסוברים למסקנא שיברך.

ג.

השוכח לספור באחד מן הימים - אי הוי ברכתיו לבטלה

ישנה שאלה נוספת, האם שכחת ספירת העומר ביום אחד פוגעת גם בעבר, כלומר האם הספירה שספר בברכה בימים הקודמים, הוי ברכה לבטלה או לא?

ראה בחיד"א שמביא בספרו עבוה"ק²¹, אשר מביאים מהנוב"י²² שלפי דברי התוס' בכתובות הנ"ל משמע שספירה היא טובה רק כשהיא בשלימותה, ובחוסר יום אינה טובה, מתברר א"כ כי כל ברכתיו היו לבטלה.

לפי"ז לומדים כי באם האדם צריך לעבור ניתוח באמצע ימי הספירה, שאז לא יוכל לספור ספירת העומר ביום מסויים, מלכתחילה לא יתחיל עם ברכה²³, כמו"כ באם האדם יש לו ר"ל חולי של שכחה או זקנה, לא יתחיל כלל, כי על האדם להסתכל ע"פ הטבע איך הוא במצב הנוכחי.

אולם בשדה חמד²⁴ שואל לזה: "א"כ הכיצד תקנו כלל ברכה על ספירת העומר, אולי ישכח או ימות ח"ו, ואז יהיו ברכתיו לשווא".

ואכן רוב הפוסקים סוברים דלא כהחיד"א, ואין ברכתיו לבטלה.

(21) סי' ז, אות ר"ז.

(22) בשו"ת מהדו"ב יו"ד, סי' קכג.

(23) באתו עניין, אצל משפחתנו קרה מקרה מדהים הקשור לנושא המדובר, והוא, חותני אב אשתי הרה"ח ברוך פריז ז"ל, היה חולה והיה עליו לעבור ניתוח. לפני הניתוח שהיה בתחילת הלילה בקשו ממנו לחתום הסכמה על רצונו והסכמתו לניתוח, והוא הסכים רק בתנאי שיעירו אותו למחרת בבוקר לקרוא ק"ש בזמנה. הרופאים והאחיות צחקו מבקשתו, שהרי ההרדמה בניתוח כזה פועלת לשעות רבות, ואיך ייתכן שהוא יתעורר בבוקר? אולם מחוסר ברירה הסכימו, והנה זה פלא: בבוקר, בזמן ק"ש, התעורר מעצמו ורימז על רצונו לקרוא ק"ש. לאחר שקראו עמו ק"ש, חזר לישון מחמת ההרדמה.

(24) מערכת יוהכ"פ סי' א, סק"ג.

הבן איש חי מבאר, כי גם אם נאמר שבספה"ע כל הימים קשורים זל"ז ונחשבים כאחד, מ"מ גם חצי מצווה טעונה ברכה, כמו באיסורים שגם חצי שיעור אסור, כך גם במצוות חצי מצווה גם נקראת מצווה וראויה לברכה.

יש המסתייעים מן הדבר הפשוט שלא מברכים ברכה אחת לכל ימי הספירה אלא מברכים בכל יום ויום, הרי שהברכה חלה על כל חלק של המצווה.

וכן השיב בעל ה"להורות נתן"²⁵ לצוללן צבאי שקיבל צו התייצבות באמצע ימי הספירה, וסבר כי בהיותו בצוללות לא יוכל לספור, לכן שאל האם מזמן קבלת הצו יפסיק לברך או משעה שיכנס בפועל, הנ"ל השיבו כי ימשיך לברך עד אז, שהרי ייתכן וכלל לא יבצע הפעולה בפועל.

גבי עניין זה של ברכות, ידועה שיטת הרב עובדי', שלא לברך על ספק מסויים. משא"כ הרב מרדכי אליהו האוחז בדרך הבן איש חי סובר לגבי ספיה"ע כבן איש חי, וכן הוא רוב הפוסקים. הלוא יש לנו גם זכות לברך לה' וגם זה חשוב מאוד.

והנה כ"ק אדמו"ר דן בנושא זה²⁶, ותוכנו: ג' עניינים ישנם בגדר מצוות ספירת העומר: א. המציאות של ספירת הימים שנעשית מצד הציווי של ספירת הימים [כי לולי הציווי אין הספירה נחשבת למציאות]. ב. מציאות חשובה - ספירת הימים אינה סתם מציאות בעולם אלא מציאות של חפצא שהתורה מתייחסת אלי' - מצד ציווי התורה. ג. הספירה בקיומה בפועל אז נעשית מצווה ממש חפצא של קדושה.

ועוד מבאר הרבי²⁷ פרט נוסף, כי המצווה של ספיה"ע היא בזמן עצמו - הימים והשבועות [משא"כ בשאר המצוות הזמן רק גורם חיוב המצווה אבל המצווה עצמה היא פעולה בדבר אחר - כמו מצה וסוכה ועוד].

ובהערה 50 מוסיף ששונה הוא מספירת זבה. שם אין הספירה אלא השגחה לכך שיתנו לב על הימים, ולא שיתחייבו למנותם בפה ולברך על מניינם, וראה בחינוך וברמב"ן. (משא"כ לדעות שא"א לברך על ספירת זבה שמא תראה ותסתור ספירתה, ושאני ספה"ע שכל יום הוא מצווה בפ"ע) אך ספה"ע העניין הוא עצם הספירה.

ובהערה 51 אומר כי ספה"ע שונה גם מספירת היובלות, כי ספירת היובלות היא בכל משך הזמן מבריאת העולם עד סוף כל הדורות א"כ הספירה במניין זה אינו אלא בתוכן המנין, אך ספה"ע החידוש הוא במניין עצמו שמכל ימי השנה מונים מ"ט ימים וז' שבועות בלבד שייחודם אינו אלא בספירתם בלבד.

וידועה שאלת הרבי²⁸, שבאם נאמר שכל ימי הספירה הם מצוה אחת שלכן אם החסיר אינו

(25) שו"ת להורות נתן חלק א, סי' כו.

(26) לקו"ש חל"ח שבועות, וראה בשערי הלכה ומנהג חלק ב' ע' קמג.

(27) שערי המועדים ספירת העומר סי' א, סי' ח.

(28) שערי המועדים ספירת העומר סי' ב'.

יכול להמשיך לספור בברכה א"כ מדוע יספור בכל יום ברכה בפ"ע ליום הזה, הלוא הם מצווה אחת? ומתרץ אשר אכן הם מצווה אחת, אך היות והספירה היא כסדרה אשר בלילה הראשון סופרים הספירה הראשונה, ובשני סופרים השני, ובשלישי השלישית וכו', לכן כששוכח יום אחד אינו יכול להמשיך הלאה מצד חיסרון יום, למשל כשהחסיר היום ביום השלישי את ספירת היום שלושה ימים, איך יוכל לומר למחרת היום ארבעה ימים, הלוא אין רביעי מבלי שיש לפניו שלישי.

לפי"ז, החיסרון בזה ששוכח לברך אינו פוגע בימים שקודם ליום ששכח, רק בימים שלאחריו. ולפי"ז מובן כי קטן שהגדיל, וכן עבד שנשתחרר, יכולים להמשיך לברך על ספה"ע, לפי שהמציאות של ספירת הימים הקודמים אינה חסרה אצלם.

אלא שאפשר לומר סברא שונה, והיא, היות שכל המציאות של הספירה היא מצד המצווה, א"כ הספירה שספר העבד לפני"ז אינה ספירה של מצווה, וכן חסר בקטן בספירתו כי זה רק מדרבנן, ואין הספירה אלא על הגברא ולא על החפצא.

כמו"כ מוסיף שם שהנפק"מ גם בנוגע לגדולים - כאשר יבוא משיח צדקנו תיכף ומיד עוד באמצע ימי הספירה, ויבנה ביהמ"ק, וחיוב הספירה יהיה מהתורה, יש לחקור האם נוכל להמשיך הספירה בברכה.

אך לסיכום אומר הרבי, שיותר נראה לומר כי הפירוש "מצותיה אחשביה" היא שהמצווה עושה את הספירה למציאות חשובה, וציווי התורה כשלעצמו עושה החפצא שבעולם למציאות. לפי"ז כל מי שנתחייב באמצע הספירה יכול לספור בברכה, כי אף שספירת הימים שהוא ספר לפני זמן החיוב אינה מצווה כלפיו, בכ"ז ה"ה מציאות בעולם מצד ציווי התורה, לכן יכול שפיר לברך, כי המציאות של ספירת תשעה ימים שלו [למרות שאינה של מצווה], מאפשרת קיום מצוות ספה"ע ביום העשירי ואילך.

אלא שלפי"ז בגר שנתגייר אין הדין כן מאחר וכלל לא ספר בימים שלפני.

ד.

ספר לאחר השקיעה

עוד מצינו ששואלים, מה הדין באחד שנזכר לספור ספירת העומר בערך עשר דקות אחרי השקיעה שלמחרת, האם נחשב שספר ויכול להמשיך לספור בברכה?

טוב עשה שספר מיד, שהרי ייתכן ועדיין זה נחשב יום, וא"כ שפיר נחשב שהשלים הספירה, אך לגבי המשך הספירה, מביא בנטעי גבריאל²⁹ שתי דעות: א. מהר"ש הענגיל ועוד, שיכול להמשיך בברכה, כי יש כאן ספק ספיקא, אולי עדיין יום, וגם אולי הדעה הסוברת שכל יום הוי מצווה בפ"ע היא הנכונה. ב. הברכ"י ושע"ת ועוד, סוברים, שלא יספור בברכה. כי הספק של

(29) נטעי גבריאל פרק לו, ס' ה.

בין השמשות לא נחשב ספק גמור, שהרי יתכן וכבר לילה. לכן מכריע שיש לשמוע הברכה מן הש"ץ או מאחרים ויכונו להוציא אותנו י"ח בברכה וגם הוא יכול לציאת י"ח³⁰.

כ"ז בשיטה הרגילה של בין השמשות, אך אם נזכר בבין השמשות לשיטת ר"ת, אין כבר אפשרות לספור בברכה לכל הדעות, (פרט למי שנוהג בכל הדינים כשיטת ר"ת, ולעולם לא סופר קודם לכן, אפשר להקל לגביו שיספור מיד בזמן זה בלא ברכה ולאחר מכן ימשיך בברכה).

וראיתי כי הרב פרקש מביא בשיעוריו שאמנם הרב אויערבאך בספר שלמי מועד פוסק כי לא ימשיך עם ברכה, אף על פי כן היות שיש מגדולי הצדיקים שנהגו שאפילו אם החסירו יום המשיכו בברכה, א"כ כאן שלא החסיר ממש אלא אמר בבין השמשות יכול להמשיך בימים הבאים לברך.

כמו"כ היות שיש גם שקיעה הנראית שהוא כמה דקות מאוחר יותר א"כ זה סמוך יותר לשקיעה, א"כ יכולים לסמוך על פסק הרב פרקש בזה.

וראה בספר בירור הלכה להגר"ב זילבר הנ"ל שאכן כותב לגבי אחד ששכח לספור וספר רגע אחרי השקיעה, שימשיך עם ברכה, אך מדבריו בצירוף להיתר שמביא שם גם שקיעה הנראית המאוחרת, משמע שאפשר לכאורה לומר כדברינו.

ה.

דין הסופר על תנאי, ונשים

לגבי ספירה על תנאי - במתפלל במניין של ערבית בעוד יום [כגון במקומות שהלילה מתחיל בשעות מאוחרות מאוד], ורוצה לספור יחד עם המניין, על תנאי שבאם ישכח כלילה תיחשב הספירה שסופר עכשיו, שהוא יכול לספור איתם - אך אינו מברך ביום, ומבואר³¹ ההבדל בין קידושין על תנאי באם אביו יסכים, שלרוב הפוסקים יכול לברך על הקידושין, לפי בקידושין הלוא הוא רוצה בקידושין של עכשיו ובתקווה שאביו גם יסכים, משא"כ בספה"ע רוצה בספירה של הלילה, רק שמברך עכשיו מחשש שישכח כלילה, אשר בזה אינו יכול לברך עכשיו.

אך עיין בשולחן ערוך הרב שכתב שמועיל תנאי בזה³²:

"ומי שרוצה לדקדק לספור בצאת הכוכבים והוא מתפלל ערבית מבעוד יום עם צבור המתפללין ערבית עם סמוך לחשיכה וסופרים בבין השמשות טוב שיספור עמהם בלא ברכה ויחשוב בדעתו אם אשכח לספור כלילה הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי ואם לא אשכח כלילה הרי דעתי עכשיו שלא לצאת בספירה זו שאף להאומרים שמצות אין צריכות

30) אך ממשיך שם בשם היב"א כי יזהר שלא יספור מכאן ואילך אלא אחר צאת הכוכבים שלא יהי' כתרתי דסתר.

31) מובא בספר מאורות על כתובות עב.

32) אור"ח סי' תפט, ס' יב.

כוונה לצאת בהן ידי חובתו מכל מקום כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בעל כרחו ולפיכך כשיזכור בלילה יספור בברכה.

אבל אם לא התנה בדעתו בפירוש שלא לצאת בספירה זו כשיזכור בלילה אלא ספר סתם אף שלא בדרך עכשיו וגם לא ענה אמן אחר ברכת הציבור לא יברך כשיספור בלילה שמא היה כבר לילה כשספר בבין השמשות וכבר יצא ידי חובתו להאומרים שמצות אין צריכות כונה ואף להאומרים שמצות צריכות כונה מכל מקום הספירה בזמן הזה מדברי סופרים ויש אומרים שמצות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כוונה כמו שנתבאר בסי' תע"ה.

ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה".

ולגבי נשים כתב בילקוט יוסף³³ שאין להם לברך על ספירת העומר, ובכלל מצדד שם שע"פ הסוד לא יספרו כלל, ומבאר שם שהיות שספה"ע היא מ"ע שהזמן גרמא - פטורות. ומביא מהפרי מגדים שגם לדעת הרמ"א לא יברכו על מצווה שאין בה מעשה ורק דיבור. ומציין בזה לברכי יוסף³⁴.

אולם ראה בשו"ע הרב בהמשך שם, שכתב כי במקצת מדינות שמו הנשים מצווה זו עליהם חובה ואין חשש איסור במה שהן מברכות עליה אף שהן פטורות ממנה, ומוסיף שם עיין בסי' יז, ס' ג'³⁵.

ו.

הכנסת ספר תורה בימי ספירת העומר

לגבי הכנסת ספר תורה בליל ר"ח אייר, האם מותר לחגוג ההכנסה כרגיל עם תזמורת וריקודים או לא?

הנה לפי רוב הפוסקים³⁶ מותר לחגוג כרגיל, ואפילו בימי ספירת העומר הרגילים אלא שיש המוכיחים מאדמו"ר הזקן שסובר שאפילו לדבר מצווה אסור במחולות³⁷, ואוסרים.

אולם: א. לא מפורש כן בדברי אדה"ז. שהרי הוא מדבר שם בשמחות של שידוכין, ולא מודגש עניין של דבר מצווה. ב. אפשר לחלק בין שמחת מצווה פרטית עליה מדבר אדה"ז, לשמחת מצווה כללית, ובמיוחד הקשורה לבית מקדש מעט, בית כנסת, ולשמחת הכנסת ס"ת. ג. בליל ר"ח הבא בהמשך לחודש ניסן יש אפשרות נוספת להקל.

(33) שם.

(34) סי' תפט, ס' קכב.

(35) וראה בסי' רצו, סוף ס' יט ובקונטרס אחרון שם.

(36) שו"ת קרן לדוד סי' קיט, הלכות חג בחג פרק ו הערה 36.

(37) שולחן ערוך שלו, או"ח סי' תצג ס' א.

אך בכ"ז לכתחילה יש לסדר את התהלוכה עם שירים חסידיים מוקלטים.
כן ראיתי בספר דברי יציב [לאדמו"ר מקלזנבורג זצ"ל] שמצדד להתיר תספורת חלאקה של גיל שלש בימי ספה"ע, ומשתי סיבות, בגלל שתי סיבות אסרו תספורת: א. משום אבילות. ב. ע"פ קבלה מהאריז"ל.

אך שני טעמים אלו לא שייכים בקטן. ואדרבה, מסביר שם שהיות והאבילות היא על תלמידי ר"ע, שכמבואר שנאתם היתה בעניין לימוד התורה, שלא רצו להועיל זל"ז וכו', לכן בזה שמכניסים הילד לחינוך בהרגל לתורה בשעת התספורת, הרי לא תמוש התורה הזאת מפיו. לכן אדרבה מתאים להשתדל בזה מיד במלאות לילד שלש שנים [ומדמה זאת גם לאשה שלקראת טבילתה מותר להסתפר גם בימי הספירה]. עיי"ש.



דין המפר הנחיות משרד הבריאות בנושא הקורונה

הגה"ח הרב יעקב שיחי' חביב

דיין ומו"צ

חבר בד"ץ איגוד הרבנים צרפת

מרבני מכון הלכה חב"ד

הנה על דבר השאלה שנשאלת בזמן האחרון, על דבר מי שמפר את ההוראות של משרד הבריאות, כגון שחזר מחו"ל ממדינה שנמצאת ברשימה שמשרד הבריאות מחייב להיכנס לבידוד לתקופה של שבועיים, וכן מי שהיה בסביבתו של חולה הנגיף שגם עליו חל חיוב בידוד, וכן מי שמפר התקנות בנושא אסיפות, התקהלות, תפילה או חתונה או כל שמחה וכיו"ב, וכן כל הפרה שהיא מסכנת את עצמו ואת משפחתו ואת סביבתו והם יגרמו להדבקה רח"ל ולסכנת חיים רח"ל, האם די ומספיק להזהיר עושה זאת אפילו שיודע שהוא יעשה זאת כי דעתו היא לא לשמוע להוראות, או כגון שהתראה שלא לעשות ובכל זאת המשיך להפר את התקנות, האם מספיק לעשות מחאה ותו לא, או שבגון זה לא מספיקה ההתראה אלא עליו להעביר את המידע לגורמים הרלוונטיים שזה במקרה הזה המשטרה.

וכן האם במעשה זה עובר על איסור "מוסר" או היות כי דין המפר את ההוראות הוא שלא רק שמסכן את עצמו אלא גם מסכן אחרים שאם הם ח"ו נושאים הנגיף הם יכולים להעבירו לאין ספור אנשים שהם גם יעבירו את זה והדבר הזה היא סכנה של ממש, דינו של העבריין כדין "רודף" שעליו ניתן למסור אותו לשלטון, והיות כי בנפשות עסקינן אענה ע"ז את הנראה לפענ"ד.

כהקדמה צריך לדעת שהמעין בדברי הגמרא ראשונים שו"ע ואחרונים, הנה בדרך כלל האיסור למסור עבריינים לידי השלטונות חל הוא למרות החובה ההלכתית לקיים את דין המלכות, ובכך גם אם הנמסר עבר על חוק המדינה, או אף על ההלכה עצמה, אפילו מקרים שבהם חוק המדינה תואם להוראת ההלכה בנידון, ובפועל מעניש עבריינים העוברים על חוקי ההלכה, עדיין אסור לשתף פעולה עם מערכת החוק החילונית, ולמסור לידיו את העבריינים, שהרי במעשה זה עובר על איסור "מסירה" אשר חמורה היא עד מאוד.

עיקר המקורות בהלכה דנים הם על מוסר מידע על יהודי או על רכושו לידי שלטון עריץ, מהמקרים המובאים בגמרא עולה שהמוסר מידע על ממונו של חברו, לא רק שהוא חייב לכסות את הנזקים הממוניים שנגרמו בעטיו, אלא שההלכה אף מתירה להורגו ללא משפט. ועוד זאת במקרים מסויימים ניתן להורגו עוד בדרכו למסור את המידע לשלטונות, ודינו ומעמדו שווה למעמדו של רודף, אשר אפשר לעצור אותו, ואפילו במחיר חייו, והיות כי דין זה לא כ"כ פשוט,

ומפני ריבוי הפרטים, עלינו לרדת לעומק הדין ולבדוק מתי ואיך ניתן למסור לשלטונות ומתי יהיה אסור.

א.

תחילה יש להקדים המובא בגמרא בבא קמא: "רב הונא בר יהודה איקלע לבי אביוני, אתא לקמיה דרבא, א"ל: כלום מעשה בא לידך? א"ל: ישראל שאנסוהו עובדי כוכבים והראה ממון חבירו בא לידי וחייבתיו, א"ל: אהדר עובדא למריה, דתניא: ישראל שאנסוהו עובדי כוכבים והראה ממון חבירו - פטור, ואם נטל ונתן ביד - חייב. אמר רבה: אם הראה מעצמו, כנשא ונתן ביד דמי.

ההוא גברא דאנסוהו עובדי כוכבים, ואחוי אחמרא דרב מרי בריה דרב פנחס בריה דרב חסדא, א"ל: דרי ואמטי בהדן, דרא ואמטי בהדיהו, אתא לקמיה דרב אשי, פטריניה. א"ל רבנן לרב אשי, והתניא: אם נשא ונתן ביד, חייב! א"ל: הני מילי היכא דלא אוקמיה עילויה מעיקרא, אבל היכא דאוקמיה עילויה מעיקרא מיכלי קלייה. איתיביה רבי אבהו לרב אשי: אמר לו אנס הושיט לי פקיע עמיר זה או אשכול ענבים זה, והושיט לו חייב! הכא במאי עסקינן כגון דקאי בתרי עברי נהרא. דיקא נמי, דקתני הושיט ולא תני תן, ש"מ.

ההוא שותא דהוו מנצו עלה בי תרי, האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא, אזל חד מנייהו ומסרה לפרהגנא דמלכא, אמר אביי יכול לומר אנא כי מסרי דידי מסרי א"ל רבא וכל כמיניה, אלא אמר רבא משמתנין ליה, עד דמייתי ליה וקאי בדינא.

ההוא גברא דהוה בעי אחוויי אתיבנא דחבריה, אתא לקמיה דרב א"ל: לא תחוי ולא תחוי, א"ל מחוינא ומחוינא. יתיב רב כהנא קמיה דרב, שמטיה לקועיה מיניה. קרי רב עילויה בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר, מה תוא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו, אף ממון של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו.

ופירש רש"י: "לבי אביוני - מקום. נשא ונתן ביד חייב - דהציל עצמו בממון חברו. מעצמו - בלא אונס. דרי ואמטי - שאי והולך עמנו לבית המלך. ה"מ - דאם נשא ונתן ביד חייב. היכא דלא אוקמינהו - העובדי כוכבים על הממון מעיקרא ע"י האונס אלא הלך ונטל ונתנו להם אבל הכא דאוקמינהו על היין קלייה ואהיהיא שעתא פטור כי אמטי תו דידהו אמטי. פקיע - קשר. חייב - ואע"ג דקאי עכו"ם ע"ג הממון הואיל ונשא ונתן ביד חייב. בתרי עיברי נהרא - עכו"ם מצד זה והעמיר מצד זה דאי לא יהביה נהליה לא מצי אנס למשקליה".

ופירשו התוס': "כיון שנפל בידי עובדי כוכבים אין מרחמים עליו. כלומר שפיר מיקרי מסור שדבר ברור הוא שיקחו מאחר שהראהו".

וכן מביא המרדכי² שחייב המוסר מיתה, וזהו לאו דווקא בגלל שמעשיו יגרמו לסכנת חיים:

(1) קיז, א.

(2) פרק ט, רמז קיז.

”ואע”ג דשאר מזיקין, ואפילו גנב וגזלן, אין מורידין אותו התם [בדין מוסר] - היינו טעמא, דהואיל והולך ומרוויח לעכו”ם ומפסיד לישראל, מכוער הוא, שמרגיל עצמו למסור ממון ביד עובדי כוכבים, הלכך דינו חמור מכל המזיקין”.

והנה, הרא”ש³ כתב: ”על אודות ההוא גברא דבעי אחוויי אתיבנא דחבריה אתא לקמיה דרב א”ל לא תחוי א”ל מחוינא ומחוינא. הוה יתיב רב כהנא קמיה קם שמטיה לקועיה קרי רב עליה בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר מה תוא זה כיון שנפל למכמר אין מרחמין עליו אף ממון של ישראל כיון שנפל ליד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו ונוטלין היום מקצתו ולמחר נוטלין כולו ולבסוף מייסרין את נפשו והורגין אותו שיודה אולי יש לו יותר ממון וה”ל רודף וניתן להצילו בנפשו”.

וכן פסק הרא”ש⁴, שחז”ל השוו את המוסר לרודף אחרי גופו להורגו, וסמכו עצמם על הכתוב⁵: ”בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר” :”מה התוא הזה, כיון שנפל למכמר אין מרחמין עליו, אף ממון של ישראל, כיון שנפל ביד אנסינ, אין מרחמין עליו, נוטלין היום מקצתו, ולמחר כולו, ולבסוף מוסרין אותו והורגין אותו, אולי יודה שיש לו ממון יותר. הלכך הוה ליה רודף, וניתן להצילו בנפשו”. המוסר נידון אפוא על שם סופו, היינו לפי התוצאות היכולות לנבוע ממעשה המסירה, היינו תוצאות שיש בהן סכנת חיים ליהודי.

וראה לספר יראים⁶: ”והרודף אחר חבירו להורגו או בא לגזול לו ממנו בכלי זיינו, רשאי הנרדף להורגו, כדכתיב: ”ואם במחתרת ימצא הגנב”. תנן בפ’ בן סורר ומורה⁷ הבא במחתרת נידון על שם סופו. וטעמא מפרש רבא בגמרא אין אדם מעמיד עצמו ויודע שיעמוד בעל הממון ועל דעת להורגו הולך ואמרה תורה: ”הבא להורגך השכם להורגו”, והמוסר חברו ביד עובד כוכבים אפילו בדבור נקרא רודף, מזה הטעם כיון שאם יעמוד אדם עצמו על ממנו יהרגהו, כאלו להורגו מסרו. והיינו דתנינן⁸ המינין והמסורות מורידין אבל לא מעלין, ואמרינן בב”ק⁹ רב כהנא שמטיה לקועיה דההוא גברא דבעי לחווייה תיבנא דחבריה”.

לפי זה רואים עד כמה חמור איסור מסירה וזאת אפילו בדבור, שדינו כדין רודף והוא בדין של הבא להורגך השכם להורגו.

ב.

וחזי הוית להרמב”ם¹⁰ שפסק בזה”ל: ”א. המוסר ממון חברו ביד אנס, חייב לשלם מן היפה

(3) פרק י, סי’ כז.

(4) שו”ת יז, א.

(5) ישעיי’ נא, כ.

(6) סי’ קעה.

(7) עב, א.

(8) עבודה זרה כו, ב.

(9) שם.

(10) הלכות חובל ומזיק ח, א-ב.

שבנכסיו. ואם מת, גובין מיורשיו כשאר כל מזיקין. בין שהיה גוי בין שהיה ישראל, הרי זה המוסר חייב לשלם כל מה שלקח האנס, אף על פי שלא נשא המוסר ולא נתן בידו, אלא הרגיל בלבד. ב. במה דברים אמורים בשהראה המוסר מעצמו. אבל אם אנסוהו גויים או ישראל אנס להראות, והראה, הרי זה פטור מן התשלומין. ואם נשא ונתן ביד, אף על פי שהוא אנס, חייב לשלם. שהמציל עצמו בממון חברו חייב לשלם."

וכן פסק מרן השו"ע¹¹, וז"ל: "המוסר ממון בידי אנס בין אנס עכו"ם בין אנס ישראל חייב לשלם מהיפה שבנכסיו כל מה שלקח האנס אע"פ שלא נשא המוסר ולא נתן בידו אלא הרגיל בלבד, ואם מת גובים מיורשיו כשאר כל המזיקים. וי"א דדוקא שעמד בדין, אבל אם לא עמד בדין אין היורשין חייבין לשלם, ואשה שמסרה משמתין לה, ואם יש לה ממון שאין לבעל רשות בו משלמת, ואם יש לה נכסי מלוג הבעל אוכל פירות כל ימי חייה, ואם מתה חייב לשלם לנמסר וכן לשאר נזיק, ואין הבעל לענין זה רק כיורש שחייב לשלם."

במה דברים אמורים כשהראה המוסר מעצמו, אבל אם אנסוהו עכו"ם או ישראל אנס להראות והראה ה"ז פטור מתשלומין, ואם אנסו להראות שלו והראה שלו של חברו חייב, ואם נשא ונתן ביד אע"פ שהוא אנס חייב לשלם, שהמציל עצמו בממון חברו חייב, כיצד הרי שגור המלך להביא לו יין או תבן וכיוצא בדברים אלו ועמד מוסר ואמר הרי יש לפלוני אוצר יין או תבן במקום פלוני והלכו ולקחוהו חייב לשלם."

והוסיף הרמ"א: "ואפילו יסרוהו ולא א"ל על מה והראה ממון חברו חייב, ולא מקרי אונס אלא הכאות ויסורין אבל לא אונס ממון, היה רואה נזק בא עליו מותר להציל עצמו אע"פ שע"י זה בא הנזק לאחר."

ובס' ט פסק מרן השו"ע בזה"ל: "אסור למסור לישראל ביד עכו"ם בין בגופו בין בממונו ואפי' היה רשע ובעל עבירות ואפי' היה מצר לו ומצערו."

והוסיף הרמ"א: "ודוקא בדברים בעלמא אבל אם מסרו מותר למוסרו דהרי יוכל להרגו בדין במקום שיש חשש שיחזור וימסרנו, או אם אי אפשר להציל עצמו בדרך אחר, אבל אם אפשר להציל עצמו בדרך אחר הוי כשנים שמסרו זה את זה וכל מי שהפסיד חברו יותר חייב לשלם המותר בנזק שלם, וכל המוסר ישראל ביד עכו"ם בין בגופו בין בממונו אין לו חלק לעולם הבא."

וכן בס' י פסק מרן השו"ע: "מותר להרוג המוסר בכל מקום אפילו בזמן הזה ומותר להורגו קודם שימסור אלא כשאמר הריני מוסר פלוני בגופו או בממונו אפילו ממון קל התיר עצמו למיתתו ומתירין בו ואומרים לו אל תמסור, אם העז פניו ואמר לא כי אלא אמסרנו מצוה להורגו וכל הקודם להרגו זכה."

והוסיף הרמ"א: "ואם אין פנאי להתרות בו א"צ התראה. וי"א דאין להרוג המוסר אא"כ אי

(11) חו"מ שפח, ב.

אפשר להינצל ממנו בא' מאיבריו אבל אם אפשר להציל באחד מאיבריו כגון לחתוך לשונו או לסמות עיניו אסור להורגו דהרי לא גרע משאר רודף".

והנה הסמ"ע¹² כתב: "שמוסר אף שאינו מזיק ממון חברו בידיים גרע ממזיק וילפינן לה בגמרא מדכתיב "בניך עלפו שכבו בראש כל חצות" כתוא מכמר, מה תוא זה כשנפל למכמר שוב אין מרחמין עליו, כן ממונם של ישראל כיון שנפל ליד עכו"ם, אין מרחמין עליו, ומעלילין עליו עלילות כל כך עד שהרבה פעמים יבוא ע"י לידי סכנת נפשות משום הכי יש להמוסר דין רודף".

ג.

והנה כל הדין שהבאנו לעיל בדברי הגמרא והראשונים ובפסיקת הרמב"ם והשו"ע ונו"כ על חומרת איסור "מסירה" הנה עדיין ניתן להגדיר זאת במקרים שונים של מסירת מידע, לידי שלטון עריץ או לפושעים ולשודדים על גופו של יהודי או על רכוש המוחזק בידו, ולשלטונות על הפרת חוק שנעשתה על ידי יהודי בתקופה שבו חיו היהודים בהיותם בגולה כאשר ברוב הזמן חיו תחת משטרים עריצים והעומדים בראשם נמנו פעמים רבות על חבורות שודדים ופושעים, ומסירת מידע לידיהם, אפילו על הפרת חוק שנעשתה על ידי יהודי, עלולה הייתה לסכן את חייו ואת רכושו של היהודי, ולפעמים לסכן כל הקהלה היהודית המקומית. ובכך ניתן לומר שזאת הסיבה שגזרו על המסירה.

אמנם בימינו שרוב המשטרים שבהם חיים יהודים נחשבים לישרים, אמינים וצודקים, יש לעיין האם הדין שווה ויש עדיין איסור מסירה בכגון זה. אנו מניחים שהיסודות הבאים יש בהם כדי ללמד על מערכת משפטית צודקת: מערכת הענישה אינה חורגת מעבר להוראת החוק הכתובה (גם אם אינה תואמת את ההלכה היהודית). זהו אחד הקריטריונים לקביעה שממשל איננו מושחת. פעילות הממשל אינה מונעת, ככלל, ממניעים אנטישמיים, וגם פקדי הממשל, ככלל, אינם אנטישמיים.

אמנם ברוב מדינות העולם, אם לא בכולן, אין אפשרות לחייב אדם להתדיין בפני בית דין רבני, ובתי הדין הרבניים אינם יכולים לדון בעניינים המצריכים עונשים גופניים, כליאה, או הגבלה של האשמים, וגם לא לטפל במקרים הדורשים שימוש בכוח. אולם עובדות אלו אינן עושות את המדינות הללו למדינות מושחתות שאין בהם סדר ומשפט.

עוד צד גדול שצריך לבחון והוא על מידת חיובו של האזרח לדווח לשלטונות על עבירות הנעשות ע"י אחרים. היינו אם החוק אינו מחייב את האזרחים לעשות זאת הרי באותם מקרים שההלכה אוסרת על יהודי לדווח לשלטונות על פשעים הידועים לו, הוא לא יגיע למצב שבו עליו לעבור על חוקי המדינה כשאינו מדווח.

ובאמת ראשון לסוברים כדעה זו שכל דיני מוסר אינם תקפים במשטרים המנוהלים על פי

(12) שם, ס"ק כט.

חוק וסדר, הוא הגאון בעל ערוך השולחן¹³, אשר כותב בהקדם הל' מוסר בזה"ל: "ידוע לכל קוראי הדורות, שבזמן הקדמון במדינות הרחוקות לא היה לאיש ביטחון בגופו וממונו מפני השודדים והאנסים, אף שנשאו עליהם שם משרה. כידוע, גם היום מאיזה מדינות מאפריקא, השוד והחמס שפחות הממשלה עושים. ועל טוב ייזכרו מלכי איירופא, ובייחוד אדונינו הקיר"ה מרוסיא ואבותיו הקיסרים ומלכי בריטניא, שפרשו כנפי ממשלתם בארצות הרחוקות, למען יהי לכל איש ואיש ביטחון על גופו וממונו, באופן שהעשירים לא יצטרכו להסתיר עצמם שלא ישללו ממונם ויהרגו אותם. ועל זה סובב והולך כל דיני מסור ומלשין שבש"ס ופוסקים כאשר נבארם בס"ד כי המוסר ומלשין את חבירו לפני שודדים כאלה, הלא רודפו בגופו וממונו, ולכן ניתן להצילו בנפשו". עכ"ל.

והנה נחלקו הפוסקים אם דברים אלו שכתב הערוך השולחן נכתבו באופן אמיתי, או שמא רק מחמת אימת הצנזורה, ובאמת יוצא נפק"מ גדולה להלכה ולמעשה, והוא האם ניתן לקחת כצד או כסניף את שיטתו של הגאון בעל ערוך השולחן כי חילק הוא בין מה שהיה אז ומה שהמצב היום, ובכך אם כתב זאת שכך פסיקתו, בכגון זה נוכל להביאו לפחות כצד הלכתי במקום שיש צורך גדול, אבל אם כתב הקדמה זאת מפני חשש הצנזורה ושעשה זאת כדי שיוכל לכתוב את כל הל' מוסר המובאים בספרו בס"י שפח, הרי אין ללמוד מהקדמתו כלום ובאמת אין הבדל בין המציאות דאז למציאות של היום.

ובאמת נחלקו ביסוד זה הני תרי צנתרי דדהבא חברי בית הדין הגדול בירושלים, הראשון הוא הגאון הרב אליעזר ואלדנברג זצ"ל בספרו שו"ת ציץ אליעזר¹⁴ שכתב להוכיח שדברים אלו נכתבו בכוונת מכוון ולא רק מפני הצנזורה, שכן הוסיף גם את השלטון האנגלי בדבריו: "גם בערכאות של עכו"ם נראה שיש חילוק בזה בין מדינות פראיות לבין מדינות נאורות, וכדמצינו שמחלק בכזאת הערוך השולחן¹⁵ המעיר שם וכותב, שכל המדובר בדיני מסור בש"ס ופוסקים הוא בכגון מדינות הרחוקות שלא היה לאיש בטחון בגופו ובממונו מפני השודדים והאנסים הגם שנשאו עליהם שם משרה, כידוע גם היום באיזה מדינות מאפריקה וכו', מה שאין כן במלכי איירופא, עיין שם, ומוכח מהערוך השולחן שם שלא כוון בדבריו רק משום מלכות, כי מפרט והולך שם לדוגמא גם שמות של מדינות שהיו מרוחקים מרחק רב מאד ממקום מגוריו ומהמלכות שהיה חי בקרבה כדיעוין שם".

אמנם לא כך דעתו של הגאון ר' שאול ישראלי זצ"ל הובא בספרו שו"ת חוות בנימין¹⁶ אשר לדעתו ברור הוא שהדברים שכתב הערוך השולחן נכתבו אך ורק מחמת אימת הצנזורה ואין לסמוך עליהם, ומה שהוסיף הערוך"ש, לשלטון הרוסי גם את השלטון האנגלי, נעשה על מנת שלא יהיה ברור למצנזר שמדובר בהערה שנועדה רק לצנזורה. יש לציין שהגאון הר"ש ישראלי

(13) חר"מ סי' שפח, אות ח.

(14) חלק יט, סי' נב.

(15) שם, אות ז.

(16) חלק א, סי' כג.

זצ"ל ידע משמעות "משטר הרוסי" כי הם רדפו אותו ורק בחסדי שמים הצליח לברוח ולהגיע לאה"ק.

ולפי סברה זו שבמדינה מתוקנת לא חוששים לאיסור מוסר, פסק הגר"א ואלדנברג זצ"ל שם בסי' שהזכרנו והוא דן בהיתר להסגיר מורה המתעלל בתלמידיו, לידי השלטונות, וע"פ סברתו מחלק הוא "בין מדינות פראיות לבין מדינות נאורות", ובנוסף לכך גם הוא מסתמך על המונח של "אנס" בהקשר לדיני מסירה, כגון בדברי הטור¹⁷: "המוסר ממון חבירו ביד אנס - בין אנס כותי בין אנס ישראל - חייב לשלם לו". רואים א"כ, שדיני מוסר מתייחסים אפוא למסירה לדידי שודדים ואנסים או לידי משטרים מושחתים. וכך עולה גם מדברי הרא"ש בתשובתו, שהחשש הוא מפני רצח או עינויים של האדם עליו נמסר המידע.

וכך נשאל הוא ע"י הד"ר הרב אברהם סופר אברהם. בכמה שאלות: א. לדאבוני אין הדבר נדיר שמביאים תינוק או ילד לביה"ח כשהוא כולו פצוע קשה עם שברים בגולגולת ובגפיים, דימומים באברים פנימיים, ממכות או כוויות קשות ממים רותחים או מסגריות וכדומה עד מצב של ממש פקוח נפש, כשכל החבלות האלו נעשו במזיד ע"י אחד או שני הוריו¹⁸, כשמתלוננים במשטרה, אז אחרי שהתינוק טופל ומשתחרר מביה"ח מעבירים אותו ע"י צו בית המשפט למשפחה אומנת או למוסד כדי להציל אותו מהוריו, כי כבר היו מקרים לא מועטים שכשהחזירו את התינוק לביתו, מוכה אח"כ למוות. ב. במקרה שהאבא בא על בתו הקטנה פעמים חוזרות ואין כאן חשש של פיקו"נ. ג. יש מקרים ידועים של התעללות מינית של מורה בגן ילדים נקבות או זכרים.

בוה, וגם בשתי המקרים הקודמים, שואל אני כעת מצד הדין של מוסר, ואמנם אם מדובר באדם שמיצר את הרבים ומצערן כמו בשאלה ג (שיהיה מותר למסור אותו¹⁹) לפי גירסת הש"ך והגר"א, וכן בשאלה א (שמדובר על פיקו"נ ויש לו דין של רודף), אך מה יהא הדין בשאלה ב, הלא כותב השו"ע²⁰ שאסור למסרו "ואפילו הוא רשע ובעל עבירות, ואפילו היה מצר לו ומצער" האם מדובר גם על מקרה כזה כשיש נזק של ממש גם פיזית וודאי נפשית.

הנה על שאלת הד"ר הרב אברהם סופר עונה הגאון הצי"א: "הנה על המקרים האמורים בא כב' בשאלה נוספת בנוגע לדין מוסר, ומפרט וכותב, דבשאלה א שמדובר על פיקוח נפש ויש לו דין רודף יהיה מותר למסור אותו אך מה יהא הדין בשאלה ב הלא כותב השו"ע בחו"מ²¹ שאסור למסור, "ואפילו היה רשע ובעל עבירות ואפילו היה מיצר לו ומצער", וא"כ האם מדובר גם על מקרה כזה כשיש נזק של ממש גם פיזית וודאי נפשית.

וזאת תשובתי על זה, ראשית לדעתי כשם שברור לו בשאלה הא שמוטר למסרו באשר כי

(17) חו"מ סי' שפח.

(18) וכפי שכתבתי כבר בחו"מ של ספרי סי' תכד, ס"ק ב, עמ' ריט.

(19) חו"מ שם, יב.

(20) שם, ט.

(21) שם.

הוא רודף כך מאותו הנימוק מותר גם בשאלה השניה שהרי היא ערוה עליו, ויש לו איפוא דין של רודף אחר הערוה. וזאת שנית, אפילו אילו לא היתה ערוה עליו שחייבים על זה כרת, ג"כ היה מותר למוסרו, הן כדי להציל אותה מפגיעתו בה, וגם לרבות, כדי להציל אותו מרשעתו זה,

ומה שכבו' מצטט ממה שנפסק בחו"מ שאסור למסור אפילו הוא רשע ובעל עבירות, אין לו ענין לעל כגון נידונו, דבשם אין המדובר היכא שבא הדבר כדי להציל אותו מרשעתו, אלא המדובר שרוצים למסור אותו בשביל דבר אחר ורוצים לנהוג בו זלזול בגלל זה שהוא בין כך רשע ובעל עבירות, ולכן אסור, אבל משא"כ בכגון נידונו שהמדובר שרוצים עי"כ להציל שלא יוכל להוציא לפועל זממת רשעתו, ולכן שפיר מותר למוסרו. אמרנו שמותר זה גם בכדי להציל אותה מפגיעתו בה, באשר כי אין זה דומה גם למה שנפסק בשו"ע שם שאסור אפילו היה מיצר לו ומצער דבכאן הרי פוגע עי"כ בגופה ובנפשה,

ויעוין בשו"ע שם בסעי' ז שנפסק ברמ"א ד"א דאדם המוכה מחבירו יכול לילך לקבול בפני עכו"ם אע"ג דגורם למכה היזק גדול, והש"ך²² כותב בכעין החילוק הנ"ז, דשאני היכא שמוסר כדי שלא יוסיף להכות דמותו ע"ש. ומקרה כזה שלפנינו הוא יותר גרוע מהכאה, וא"כ יכולים למוסרו הן מפני שזה דומה למכה, ועוד יותר מזה, והן כדי שלא יוסיף עשות זאת. ובית דין אביהם של קטנים".

והנה המעיין בקובץ דבר סיני²³ יראה מה שהביא הגאון הרב סיני אדלר אשר הביאו שאלה קדם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, על אודות גנבה שנעשה במשרד המועצה הדתית אשר נגנב מהקופה כמה פעמים כסף והרי לפי כל הסימנים יד אחד מהעובדים בזה, אולם אין בידי המועצה הדתית האמצעים שיביאו לידי הודאתו. האם בכגון זה מותר לפנות למשטרה אשר אחרי חקירתה, אם תצליח, תביא את החשוד למשפט החילוני. המסקנות עלולות להיות חמורות, כי עלול להיות שהחשוד הוא בעל משפחה גדולה. נוסף לכך אם זה מישהו שקשור עם עבודת הקודש, עלול להיות חלילה גם חילול ה', ר"ל. מאידך גיסא, יתכן שכספי ציבור נעלמים ומי יודע מה עוד.

ענה ע"כ הגרי"ש זצ"ל: "עיינ בשו"ת פנים מאירות"²⁴, מ"ש בנידונו בא' שמצא תיבה פרוצה ונגנב מתוכה הון רב, ויש לו אומדנות המוכיחות שאחד ממשרתיו עשה את המעשה הזה, אי שרי ליה למוסרו לערכאות, ע"פ אומדן יעצו שיודה באמת. והביא שם מעשה רב מהגאון ר' העשל והש"ך, עיי"ש. אלא שבסוף הוא מסיק: "וחוכך אני מאוד שלא למוסרו לערכאותיהם, וכבר אמרו רז"ל כתוא מכמר; יש לחוש שאם יודה, ידונו אותו למיתה". ומכאן, דזה לא שייך בזמננו. הרי מן הדין רשאים לפנות למשטרה. אולם לפי"ד כת"ר עלול להיות חילול השם, ואין בידי להביע דעה ע"ז, הואיל ואינני יודע את הענין, והדבר נתון אפוא לשיקול דעת כת"ר".

וראה עוד שם בקובץ הנ"ל אשר הביא הגר"י גולדרייך על הגרש"ז אורבך זצ"ל, שנשאל

(22) ס"ק מה.

(23) ירושלים תשס, עמ' מה-ו.

(24) חלק ב, סי' קנה.

בדבר יהודי שגנב סכומי כסף גדולים, נתפס על ידי המשטרה בארה"ב ונידון לכמה שנות מאסר, אם ראוי לקיים לגביו מצות פדיון שבויים ע"י איסוף סכום כסף גדול 200,000 דולר. פסק ע"כ הרש"ז זצ"ל: "פדיון שבויים! מה זה פדיון שבויים! פדיון שבויים זה כאשר הגויים תופסים יהודי, סתם, ללא סיבה מוצדקת, ומכניסים אותו לבית הסוהר. לפי מה שידוע לי, בארה"ב לא תופסים סתם כך יהודים כדי לסחוט מהם כסף. הרי התורה אומרת "לא תגנוב", והוא גנב כסף, אדרבה, טוב שישב קצת בכלא וילמד שאסור לגנוב".

ד.

והנה האם יש בימינו המושג של איסור מסירה, מצאנו בזה שדנו בזה גדולי הדיינים האחרונים, ואף כי רבים הם מ"מ נביא לכאן כמה דעות עיקריות, ידידי הגאון הרב עזרא בצרי שליט"א, אב"ד ירושלים, מביא הוא בספרו דיני ממונות²⁵ שמסירה אסורה גם בימינו, ולא כמשמעות הערוה"ש, וזאת: "שגם במדינות הדמוקרטיות באמת, כשיש ענין שנוגע לממשלה יחרגו מהמסגרת, וכמו בעניינים ששייכים לבטחון המדינה. לכן כל דיני מוסר ומלשין שייכים גם היום. ומי שמבין ויודע ומסתכל, לא על פי מה שנראה כלפי חוץ, מבין שמה שהיה חוזר, רק הצורה החיצונית משתנית, אבל גוף הדברים לא השתנו. ואפילו שמביאים כל דבר לבית משפט, הרי בחקירות ובמשטרה יכולים לחסל, ובמקומות רבים מחסלים שם בני האדם, לכן לדעתו אפילו המערכות השיפוטיות במדינות הנאורות נגועות בחריגות מהכלל, לכן מסירה אסורה גם בימינו".

כן ראיתי להגאון הפתחי חושן הרב יעקב בלוי זצ"ל, חבר בד"ץ העדה החרדית ירושלים²⁶ אשר דעתו היא ששלב הענישה הוא הנגוע, שכן: "עונש תפיסה אפשר שהוא כמוסר גופו, מפני שתפיסה יש בו חשש של פיקוח נפש". שהרי בבתי הכלא קיימים מקרים רבים של התעללות פיזית הן מצד הסוהרים והן מצד האסירים שלא נגזרה עליהם בבית המשפט, גם למקרים מעין אלו חששו חכמי התלמוד באוסרם את המסירה לידי השלטונות. ומבחינה זאת הכליאה נחשבת כמס שאינו קצוב, ראה שו"ת הרשב"א²⁷ אשר בהגדרה מהווה סיבה לאיסור מסירה.

לאור הנחות אלו, יש מקום לחלוקה בין שלוש אפשרויות:

1. הנוהג או מאיים באלמות, מזיק לזולת, או מסכן את החברה שאז מותר למוסרו לשלטונות, כדי להרחיקו מהחברה, ואף במחיר התעללות ברוטלית בבתי הכלא.
2. פושע, שאינו מסוכן לחברה ואינו אלים (כגון עבירות צווארון לבן, הפצה מכוונת של המחאות ללא כיסוי, או שימוש אישי בסמים), סביר שמערכת הענישה תהיה אכזרית כלפיהם, ולכן לגביו מסירת מידע אסורה.
3. משא"כ כאשר העונש אינו כליאה, כגון חריגות בניה או נזק סביבתי לא מכוון הנה במקרים

(25) חלק ד שער שני, פרק ה.

(26) כרך ה, הלכות נזיקין ד, א.

(27) חלק א, סי' תתרה.

כאלו: "שכיון שעיקר החומר במוסר ממון הוא משום שיבואו להרגו, יתכן שבמדינות שיש שם שלטון מתוקן, אע"פ שלכתחילה ברור שאסור, מ"מ אם ברור שאין חשש שיהרגוהו, אינו אלא כמזיק ממון, ולא שייך בו כל החומרות שנאמרו במוסר גופו".

ובאמת על הנקודה השלישית במוסר ממון, נראה שכך היא גם דעתו של הגאון ר' יצחק יהודה שמלקיש זצ"ל אב"ד לבוב בספרו שו"ת בית יצחק²⁸: "כי היכי דמסרו ממון בזמן הזה לא הוי דין רודף, דאין חשש בזה"ז שיבוא לידי נפשות, ובוודאי לא נפסל המוסר לעדות רק מדרבנן".

וחזי הוית להגאון האגרות משה²⁹ אשר דעתו בזה שגם אם חוקי המדינה והתנהגות השלטון מאופיינים בצדק וביישר, בכל זאת איסור המסירה נותר בעינו, וכן נשאל הוא האם רב רשאי לדווח לשלטונות על אדם אשר זייף חותמות כשרות, ומכר נבלות וטרפות בתור כשרות - האם למסרו לערכאות המדינה שידונוהו קשה בכסף ובמאסר, או שידונו אותו הרבנים בדיני ישראל. ועל כך פסק האגר"מ³⁰, וז"ל: "אף שפשעו גדול מאד, וכנראה אינו בעל תשובה כלל, מ"מ כל זמן שלא ראינו שדייני ישראל אינם יכולים להפסיקו, אין לדונו בערכאות. ועוד, הא ודאי הם ידונו במאסר ובממון, שלא כדיני ישראל, שאז יש לחוש לאיסור מסור - שאסור למסור ישראל ביד עכו"ם, בין בגופו בין בממונו, ואפילו היה רשע ובעל עבירות".

וראה עוד שכך פסק³¹ על דבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מביהכ"נ, אם מותר למסרו לערכאות המדינה ולמשטרה, שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים, הנה: "לכאורה פשוט שאין שייך להתיר". הרי מדברי האגר"מ למדנו, שהעונשים שמטילים שלטונות המדינה חורגים בחומרתם מאלו הניתנים על פי ההלכה, ומשום כך חל איסור המסירה גם בארה"ב של ימינו.

ובהיותי בזה ראיתי שכך דעתו של הגאון החלקת יעקב³² אשר בימינו חל איסור המסירה גם כשלא קיימת סכנה לנזק גופני עקב הענישה. שם בספרו דן הוא האם דין "מוסר" הוא רק כאשר השלטונות מענישים את היהודים בלבד, או גם כאשר החוק הוא שוויוני כלפי יהודים וגויים. וענה ע"כ: "המעין בשו"ע ופוסקים יראה להדיא דאין חילוק, ואף כשהולך לערכאות להוציא את שלו. הנה הש"ך שם דעתו דמקרי מסור. ובגמרא ברכות³³ גבי ר' שילא, דאמר על המלכות דמקרי חמרי, אמר: האי רודף הוא, מחייה בקולפא וקטליה, אע"ג דוודאי גם אם נכרי יאמר חמרי על המלכות, יענשו ליה. באופן שמסתמא הפסק שלהם שווה לישראל ועכו"ם, ואפילו הכי קטליה ר' שילא משום מסור. ואף דיש לחלק, דבשם ידע ר' שילא דודאי יענשוהו על הזלזול שאמר כלפי המלכות, לא כן במוסר ממון ישראל לערכאות ודנין לעכו"ם ולישראל

(28) יו"ד חלק א, מט.

(29) חו"מ חלק א, סי' ח.

(30) שם.

(31) אר"ח חלק ה, סי' ט.

(32) חו"מ, סי' ה, חלק ג, סי' צו.

(33) נח, א.

בשווה. מ"מ כיון דמבואר בגמרא ב"ק³⁴ גבי עובדא דר' כהנא, "כתוא מכמר", אף ממון של ישראל כיון שנפל ביד עכו"ם אין מרחמין עליו, והובא בשו"ע והפוסקים להלכה, לא נשתנה הדין בזה, "וחסד לאומים חטאת" כתיב. והעובדות שראינו בעינינו בזמן השואה גם בימינו אלו יוכיחו על זה".

אשר ע"כ דעתם של האג"מ והחלק"י הם שיש איסור מוסר גם במדינה מתוקנת והוא כי חיישינן שהעונש שיוטל על ידי השלטונות הוא חמור מהעונש שמטילה ההלכה.

ה.

והנה מצינו כי דנו הפוסקים ראשונים ואחרונים שיש היתר מיוחד למסור לרשויות כאשר מצערו, וכן כאשר מצער את הרבים, אבל כמובן בזה יש גם כמה תנאים ופרטים.

ולחקדים, מובא בגמרא גיטין³⁵: "שלח ליה מר עוקבא לרבי אלעזר בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות, מהו? שרטט וכתב ליה "אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי"³⁶ אף על פי שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. שלח ליה: קא מצערי לי טובא, ולא מצינא דאיקום בהו! שלח ליה "דום לה' והתחולל לו"³⁷, דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים, השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאיליהן. הדבר יצא מפי ר"א ונתנהו לגניבא בקולר". ופרש"י: "העומדים עלי - לחרף ולגדף. ובידי למוסרן - כוח בידי להלשין עליהן. לנגדי - מריבני ומקניטני. גניבא - היה חולק עליו. קולר - שלשלת של ברזל שנותנין שם המוכתבים למלכות להריגה".

וראה עוד למאירי³⁸ שכתב: "הרי מדברי הגמרא בגיטין התבאר שאף מי שצערותו בני אדם שאין מהוגנין והיה בידו למסרן למלכות אסור לו ואפילו היו מצערים אותו הרבה לא הם ולא ממונם אלא יקיים בעצמו דום לה' והתחולל לו השכם והערב עליהם בבית המדרש והם כלים מאליהם, ומ"מ המצער את הצבור ומוסר הם או ממונם אם בכלל ואם בפרט הסכימו הגאונים שמוותר למסרו למלכות, ומ"מ לעולם אל יהא אדם נמהר בדברים אלו עד שיבלו שפתות כל העולם לומר די, ויראה לי שאם ראוהו משתדל להכביד את המלכות על הצבור מותר להרגו ממה שאמרו בחמשי של גיטין איזיל ואיכול קורצא, עד סבור למקטליה כי היכי דלא ליזול ולימא אמר להו רבי זכריה, ואמרו אחר כן ענותנותו של רבי זכריה בן אבקיילס החריבה את בתינו. אלא שזו אפשר שבענין נפשות היא אמורה ושמה כל שבצבור בדין זה".

וכן מצינו בשו"ת הרא"ש³⁹: "על דבר ששאלת: הא דאמר בגיטין⁴⁰ גבי "דום לה' והתחולל

(34) קיז, א.

(35) ז, א.

(36) תהילים לט, ב.

(37) תהילים לו, ז.

(38) בית הבחירה, מסכת בבא קמא קיז, א.

(39) כלל יז, סי' ב.

(40) שם.

לו", קא מצערן ליה טובא מהו פירוש: מצערן ליה טובא? אם כמשמעו, אפילו מלשין, שהלשין אותו בכל יום לשקר, או שהלשין וגרם לו היזק, שגם זה אסור למסרו למלכות. תשובה: אם הוא מלשין אותו, אפילו בידיים מותר למסרו למשפט; כההוא דפרק הגוזל בתרא⁴¹ דקם רב כהנא, אפילו אדם אחר, כל שכן הוא עצמו. ואחר שהלשין כבר, כיון שרשע הוא, ומסר אותו כתוא מכמר, וירא שמא ימסרנו פעם אחרת, יש שאמרו שמוותר לשכור עובד אלילים לענשו, ויש שאסרו, אחר שעשה מעשה, על ידי כותי. והביא רביה מהא דאמרין⁴² "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת", שמא התם משום חומרא דאשת איש הוא דאמרין הכי, אבל לענין הרהר תשובה בלבו. ויש דוחין אותה רביה ומביאין רביה מהא דאמרין⁴³ ההוא דזבין נפשיה ללודאי, לא שבקו לי דאיפרקינך, ולא אמרינך דילמא עבד תשובה".

וכן פסק הטור⁴⁴: "וכל המיצר לציבור ומצערם מותר היה למסרו ביד השלטון להכותו ולקנסו ולאסרו, אבל מפני צער היחיד אסור למסרו".

ולהוסיף עוד, והוא ממה שהביא הב"ח⁴⁵ ש: "מה שחילק בין מיצר ליחיד למיצר לציבור, נראה דטעמו מדאיתא בפרק האשה רבה⁴⁶ "אמר רבי אלעזר בן יעקב שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן הדין", לא מפני שהדין כך אלא שהשעה צריכה לכך, והיינו לומר שכשרואין שהעם פרוצים בעברות עושים גדר שלא יתפרצו העם, ומכאן למד דכשמיצר לרבים יש על בית דין לעשות גדר לצורך רבים שלא יתפרצו העם לצער הציבור, אבל משום מיגדר מילתא דיחיד לא, והכי משמע לקמן בס' תכ"ה⁴⁷ בדברי גאון, וז"ש הרמב"ם כאן "וכל המיצר את הציבור ומצערם מותר למסרו ביד גוים להכותו ולקנסו ולאסרו", כלומר דלמגדר מלתא דציבור עושים כפי הנראה להם להכותו על ידי גוים או לאסרו בתפיסה או לקנסו בממון, אבל לא מפני צער דיחיד".

וכן פסק מרן השו"ע⁴⁸, וז"ל: "כל המוסר הציבור ומצערן מותר למסרו ביד עכו"ם להכותו ולאסרו ולקנסו אבל מפני צער יחיד אסור למסרו. והוסיף הרמ"א⁴⁹: "מי שעוסק בזיופים וכדומה ויש לחוש שיזיק רבים, מתרין בו שלא יעשה, ואם אינו משגיח יכולין למסרו, לומר שאין אחר מתעסק בו אלא זה לבד, מי שרוצה לברוח ולא לשלם לעכו"ם מה שחייב ואחר גילה הדבר אין לו דין מוסר שהרי לא הפסידו רק שהוצרך לשלם מה שחייב, מ"מ ברעה עשה דהוי כמשיב אבידה לעכו"ם, ואם גרם לו היזק חייב לשלם לו מה שגרם לו".

(41) שם.

(42) קידושין מט, ב.

(43) גיטין מו, ב.

(44) חו"מ ס' שפח.

(45) שם.

(46) יבמות צ, ב.

(47) ס' ב.

(48) שם, ס' יב.

(49) שם.

ולהבין את דברי הרמ"א צריך לעיין במקור דבריו, והם ממה שפסק מהר"ם מרזבורג, אותם הביא הרמ"א להלכה ולמעשה, שם מדובר בדין של מוסר: "לאדם המוסר חברו בעקבות אלימות כלפיו, או בעקבות נזקים חוזרים ונשנים שעושה כלפיו, אשר מותר למוכה לקבול לגוים בשעת הזעם ואפילו אם יפסיד המכה כל אשר לו, ואם המכה רגיל בכך אפילו לקצוץ ידו אם יכול לעשות עם הגוים יעשה, וגם מותר לכל אדם להגיד לשופט ולצוות לתופסו ואפילו יפסיד מחמת כן כל אשר לו, דהוי כמו רודף, אכן אם באקראי בעלמא הכה ומתחרט, שניכר לעולם שלא יוסיף לעשות כדבר הרע הזה, אסור להורגו ולהפסיד ממנו.

ונראה שבעוד זעמו של המוכה עליו ואם לא נתקרב דעתו עליו בקבלתו בגוים לא יכול להעמיד עצמו מלנקום הוא עצמו או קרובו אשר יחם לבבו, ולא דווקא המוכה, אלא מצוה לכל אדם להגיד לשופט פלוני הכה פלוני, ועוד הולכים בכעסם תעשה כך שלא יוסיף עוד, ואם יעליל השופט עליו ויקח כל אשר לו פטור המגיד דאל"כ אין לך אדם מציל את חברו מיד מכהו. אמנם מ"מ ודאי שאם יכול להצילו באחד מאבריו יעשה כרב הונא דקץ ידא או שמא יותר טוב שיגיד לשופט ויפסיד ממון מלחסרו אחד מאבריו והא רפיא. ואין לומר כיון שהמוכה כבר הוכה יש לו לכופף את יצרו ולא לנקום, צא ולמוד מגואל הדם.

וכן מי שעוסק בפסולין או בגזיזת מטבע או בכל דבר שיכול לבוא מזה פשיעה לקהל אם הקהל התרו בו שלא לעשות ולא השגיח, יכולים להגיד לגוים פלוני עסק באילו עניינים מכוערים, ואם לא עשה כן אלא פעם אחד וחדל או יחדל, ודאי אסור להגיד לגוים ואפילו יחיד שבא מחמת כן כבר לידו עלילה שסבורים הגוים שהוא עשה מותר לומר פלוני עשה ולא אני".

וראה עוד בדברי הש"ך⁵⁰: "דאם כתב בד"מ וז"ל וכ"כ מהר"ם מריזבורק וכתב רגיל להכות הבריות מותר לקצץ ידו ע"י עכו"ם או להפסיד ממנו או להציל בא' מאבריו עכ"ל וע"ש שהאריך בדינים אלו, ואין דבריו נראין דהא אפילו מוסר גמור אסור לאבד ממנו וכ"ש זה כנ"ל עכ"ל ד"מ, ולא ירדתי לסוף דעת הר"ב, דז"ל מהר"ם מריזבורק מצוה לכל אדם להגיד לשופט פלוני הכה פלוני. ועוד הולכים בכעסם תעשה כך שלא יוסיף עוד ואם יעליל השופט עליו ויקח כל אשר לו פטור המגיד, דאל"כ אין לך אדם מציל את חברו מיד מכהו ודאי אם יכול להצילו באחד מאבריו יעשה כרב הונא דקץ ידא, או שמא יותר טוב שיגיד לשופט ויפסיד ממון מלחסרו אחד מאבריו והא רפיא עכ"ל.

וא"כ ל"ק ממוסר דהכא להציל הוא בא, וא"א להצילו אם לא שיגיד לשופט וע"י כך הוא מפסיד ממון, ופשיטא דאם יכולים להציל הנמסר ע"י שיפסיד המוסר ממון דשרי ומצוה הוא ועוד דממון מוסר דוקא לאבדו ביד אסור אבל להפסיד ע"י גרמי מותר. אשר על כן אם רגיל להכות הבריות הנה מותר ומצווה על כל אדם למסרו לערכאות שיקחו ממנו או להענישו שלא יוסיף להכות, והוא הדין המיצר ומצער לציבור מותר למסור ביד עכו"ם להכותו ולאסרו ולקנסו".

(50) שם, ס"ק מה, ד"ה "י"א דאדם המוכה".

והנה פסק רבינו הזקן בשולחנו⁵¹: "אסור למסור ישראל ביד נכרי בין גופו בין ממונו אפילו ממון קל בין בדבור להלשין עליו או לגלות מצפוניו וכל המוסר אין לו חלק לעולם הבא. ואפילו רשע ובעל עבירות אסור למסרו לא גופו ולא ממונו, ואפילו הוא מיצר לו ומצערו תמיד בדברים. אבל אם מסרו מותר למסרו במקום שיש חשש שיחזור וימסרנו וא"א להציל עצמו אלא א"כ ימסרנו. וכן מי שרגיל להכות הבריות וא"א להציל ממונו אלא א"כ ימסרוהו, מצווה על כל אדם למסרו לנכרים שיקחו ממנו או שיקצצו ידו שלא יוסיף להכות עוד. אבל מי שהכה חבירו באקראי אסור אפילו למוכה עצמו למוסרו שאע"פ שאם עבר ומסר יש פוטרין בדיני אדם משום שאין אדם נתפס על צערו מ"מ לכתחלה אסור לדברי הכל ומסור גמור הוא".

מדברי רבינו הזקן למדנו שמחלקים בין למי שרגיל להכות לבין אם הכהו באקראי, ובכך מיישב דברי מהר"ם מריזבורק שהזכרנו למעלה שכתב שלא לענוש המוכה משום שאין אדם נתפס על צערו, והקשה הרמ"א הרי ממון מסור אסור לאבדו, ולפ"ז ניחא שנכון שאסור לאבד ממונו מ"מ אם עבר ועשה מתוך צערו פטור. למדנו מדברי הרמ"א ומדברי רבנו הזקן שלא הקילו ענין מסירה אלא במוכה עצמו, אבל באדם אחר אין לו שום היתר למסור למשטרה או ללכת להעיד אם היה אחד שהכה באקראי ונחשב למוסר. רק אם המכה או המצער הוא רגיל בכך שאז אין איסור מסירה.

בהגדרה זאת למדנו דין של אדם המסכן את הציבור, אשר מצד ההלכה ניתן לכל הדעות למסור אדם זה למשטר, היות שאינו נוהג בהגינות ומסכן את הציבור במעשיו ובהתנהגותו. ולכן כשהעבירה מסכנת אחרים נחשב הוא לפושע, שחל עליו דין רודף, ובכך ההלכה מתירה במקרים כאלה להשתמש בכוח רב, אף כזה העלול לעלות לאדם בחייו, ואף ללא כל הוראה מפורשת מטעם בית הדין. וניתן להשתמש בכוחם של השלטונות, וזאת על ידי מסירת העבריין לידיהם.

יש פוסקים שמדבריהם עולה שאת החשש לסכנה ניתן להרחיב מעבר לחשש לסיכון ישיר, לדעתם, כל הפרה שיטתית של החוק עלולה להביא לידי אנרכיה ופשיעה, ופגיעה בחברה כולה. ממילא, כל מקרה של פשיעה יפול תחת ההגדרה של דיני רודף, וניתן יהיה להתיר תמיד מסירת מידע לשלטונות, כדי לסייע להם לעצור את הפשע.

ו.

הנה כעת נתמקד על כמה שאלות מעשיות, מתי ניתן יהיה להגדיר אדם שמותר יהיה למסרו למשטרה ולשלטון ושאינו בו איסור מסירה, ומתי לא. וכן מה הם דעות הפוסקים על מקרים מסויימים האם להגדרם כנוק או כסכנה המחייבת למסור אותה למשטרה או לשלטון.

הנה כפי שהזכרנו למעלה בנדון של יהודי שנוהג בקביעות בדרכים אלימות כלפי אנשים אחרים הנה לכל הדעות בהלכה יש להסגיר אדם כזה למשטרה, וזאת משום שיש הכרה הלכתית

(51) הלכות נזקי ממון, ו.

בצורך לעצור, בכל מחיר, אנשים אלימים, כולל הסגרתם לידי השלטון. וכפי שהזכרנו למעלה ומדברי הש"ך בשם מהר"ם מריזבורק.

דינו של יהודי שנוהג להזיק בקביעות לרכוש הזולת, אבל אינו נוהג באלימות כלפי אנשים. האם יהיה מותר, על פי ההלכה, לדווח עליו למשטרה או לשלטון, הנה אם הקהילה כולה סובלת ממעשיו, דינו כאדם אלים שמותר לדווח עליו למשטרה או לשלטון. וכמובא בשו"ע חו"מ⁵² שהזכרנו לעיל.

אמנם אם לא כולם סובלים ממעשיו, נחלקו הפוסקים שהזכרנו למעלה, לדעת הציץ אליעזר מותר למסור אותו לשלטון אבל רק אם החוק החילוני עולה בקנה אחד עם ההלכה. לדעת הבית יצחק רק למי שנעשה הנזק מותר לו לדווח לשלטון, כאמצעי להגנה על רכושו, מתוך הנחה שהמדינה תנהג עם המזיק בצורה הוגנת. כי מעשה עוולה מצד אחד מצדיק נקיטת מעשי עוולה מהצד השני. אמנם לדעת האגרות משה אסור למסור גם בשלטון של ימינו, ועלינו רק להשתמש בכוחם ובסמכותם של דיניי ישראל בלבד.

בנדון דומה דן הדיין הגאון הרב יהודה סילמן שליט"א מבי"ד בני ברק, מתי ניתן למסור לשלטונות שכן שעשה פעולה שיש בה חשש סכנה, וכן הובא בקובץ הישר והטוב⁵³ על אודות דייר שהתחבר שלא כחוק לחשמל של אחד השכנים בבית משותף, האם מותר לשכן לפנות לחברת חשמל בטענה שהחיבור הוא מסוכן, ויגרום שריפה. פסק שם הגר"י סילמן, שלא רק שמותר אלא אף מצווה להודיע עליו בחברת חשמל.

ועיין מאירי⁵⁴ לענין המוסר למלכות שלא יהא נמהר. וא"כ לא ימהר להלשין עליו בחברת חשמל בלי הפעלת שיקול דעת נכון, אלא יבדוק קודם את הענין לאשורו. אם אין ברירה מצוה למסור עליו, כי כך יש לנהוג כלפי נוכלים למיניהם שמרמים את הציבור, וכל שכן כאשר יש מצב של סכנה שמצווה להודיע לשלטון.

וראה עוד אריכות בספר משפטיך ליעקב⁵⁵ לאב"ד תל אביב הגאון הרב צבי בן יעקב שליט"א, במאמר על המתלונן במשטרה בימינו האם דינו כמוסר, והעלה שם למסקנת הדברים, שאדם אלים המכה את חבירו, רשאי המוכה להתלונן כנגד המכה במשטרה, ובפרט כאשר בתלונתו ימנע מהמכה להתנהג גם בעתיד באלימות וכן בדין של אדם שהגיע אליו מידע על אדם הנוהג באלימות במשפחה, וכיוצ"ב כשהוא פוגע פיזית ונפשית באחרים הנה רשאי להודיע את הידוע לו לאחרים. כמו כן רשאים למסור גנב לשלטונות, אם במסירתו ימנעו ממנו לחזור על מעשיו. כאמור, יש להתריע ולהזהיר את המושחת לפני שפונים לממונים עליו, או לפי שפונים

(52) סי' שפח, ס' יב.

(53) ד (תשס"ט), עמוד נג.

(54) שם.

(55) חלק ה, סי' יט.

למשטרה, אך אין שום מניעה לפנות למשטרה ואין בזה דין מוסר אלא אדרבה תיקון החברה והצלחתה מפני עושי מעשי עוולה.

ובהיותי בזה ראיתי לרב הראשי של אה"ק הגאון הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל⁵⁶: "על דבר רואה חשבון בשכר שהרגיש שמזכיר של חברה יהודית מועל בכספים ומזייף הפנקסים לבל ייודע הדבר, וגם לאחר שהוכיחו על פניו והתרה בו שאם לא יחזור בו יפרסם את הדבר ברבים, הכל ללא הועיל". הנה רשאי ואף מותר לרואה החשבון לפרסמו ולביישו ברבים כשא"א להציל רכוש החברה בענין אחר, שהרי הוא מחוייב לעמוד על המשמר ולמנוע נזק מכספי החברה, והוא גם כשומר שכר על כך. ולכן נראה שאפילו אינו מקבל שכר, אם יודע שהמזכיר גונב מכספי החברה, חייב להודיע להם, משום 'לא תעמוד על דם רעך, ואם אותו רו"ח מקבל שכר עבור עבודתו אזי הוא חייב להתריע ולהודיע ברבים בשל היותו אחראי כדין של שומר שכר. ועוד כשזה חלק מתפקידו לוודא שההתנהלות הכספית של החברה היא תקינה".

ז.

והנה ברור הדבר שמי שמסכן את הציבור וגורם להתפשטות הנגיף שהוא סכנת נפשות, שדינו כדין רודף המפורש בשו"ע שמותר למוסרו לשלטון, וכדפסק הרמ"א⁵⁷: "מי שמסכן רבים כגון שעוסק בזיופים במקום המלכויות מקפידות, דינו כרודף ומותר למוסרו למלכות", והוא כפי שפסק לעיל, והוא ע"פ נימוקי מהר"ם מריזבורק הנ"ל. ופסק הסמ"ע⁵⁸: "שדקדק לכתוב שהמלכויות מקפידות שאל"כ אין דינו כרודף, וכן הובא בנימוקי מהר"ם מרזוב"ורק".

וכתב הגר"א⁵⁹, שאע"פ שאינו מתכוון לסכן, כיוון שסוף סוף הוא עושה מעשה של רודף, דינו כרודף, וכמעשה דחמרא המובא בגמרא בבא קמא⁶⁰: "ההוא גברא דאקדים ואסיק חמרא למברא קמי דסליקו אינשי במברא, בעי לאטבועי, אתא ההוא גברא מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדייה לנהרא וטבע, אתא לקמיה דרבה, פטריה, אמר ליה אביי, והא מציל עצמו בממון חבירו הוא, א"ל האי מעיקרא רודף הוה".

ופרש"י: "אסיק חמריה למברא - מכניס חמורו לספינה מעבר הנהר והיו בה אנשים. בעא - חמרא לטבועי מעברא. מלח ליה - דחפו לחמור והשליכו למים לשון אחר מלח ליה כמו המלחים"⁶¹ "התחיל המלח להציל הספינה ודחפו והשליכו". האי - בעל החמור רודף הוא להרוג נפשות".

והרי אף שלא היתה כוונתו לסכן אנשי המעבורת, כיוון שמ"מ ע"י מעשיו באה סכנה הו"ל דין רודף. א"כ הוא הדין ג"כ בנדון של נושא נגיף הקורונה שהיא מחלה שמדבקת, הנה כשמסתובב

(56) התורה והמדינה, כרך ט, עמוד כג.

(57) חו"מ סי' תכה, ס' א.

(58) ס"ק ז.

(59) שם, אות יא.

(60) ק"ז, א.

(61) יונה א.

בחוץ במקום להיות בבידוד בביתו, אף שאינו מתכוון להזיק ע"י מחלתו, מ"מ יש לו דין רודף, כיוון שהוא רודף אחר חבריו להזיקו במחלתו זו שהיא מחלה מדבקת, ובכך לא רק שמותר אלא אף מצווה להודיע עליו לשלטון ולמשטרה.

ואנכי הרואה להגאון הרב יצחק וייס זצ"ל, גאב"ד העדה החרדית ירושלים, בספרו שו"ת מנחת יצחק⁶²: על דבר להודיע לשלטונות על נהגים בכלי רכב באופן המסכן את כל מי שנמצא לידם בדרכים, או בכלי רכב הסמוכים להם, הנה פשיטא דבנוסע במהירות מופרזת אשר לא יוכל לעצור את הרכב ברגע שיצטרך לעצור מבלי לגרום אסון שדינו כרודף. דהרי אף בהרבה פחות מזה, כתב בתשובת הרא"ש, הובא בטור⁶³: "מה שטוען שהוא פטור כיון שהוא ברשות הרבים והיה לניזק לשמור עצמו, לאו טענה היא, שאין לו לרוץ ברשות הרבים, ואפילו ברגליו, שיכול לעמוד כשירצה. כל שכן הרוכב סוס שאין לו לרוץ במקום שבני אדם רוכבין, שמא לא יוכל לעמוד כשירצה, ונמצא שפושע בו ומזיק בגופו הוא, כיון שרוכב על גוף הבהמה ומזיק בגוף הבהמה או באוכף שעליו לחייב לשלם כל מה שישומו בית דין וכו'". וכן פסק בשו"ע⁶⁴, ועיין בסמ"ע⁶⁵.

ואם כן ק"ו בן בנו של ק"ו, כמו בנידון דידן בנסיעה ברכב במהירות מופרזת דיש לו דין מזיק ממש, ואם הוא נוסע באופן היוצא מכלל השיעור הניתן יש לו בזה דין רודף, ואם אחרי ההתראה והאזהרה הוא ממשיך כרצונו, מותר למוסרו לשלטונות. וטעם הדבר שחובה למוסר את שמו של הנהג המתפרע לשלטונות כי הרי לנוסע ברכב במהירות מופרזת יש דין מזיק, ואם הוא חורג ממהירות הנסיעה המותרת יש לו דין רודף. והרי דין רודף מבוסס על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" כמובא בגמרא סנהדרין⁶⁶ והנרדפים הם כל האנשים שנמצאים בכביש, הנהגים האחרים, והולכי הרגל שנמצאים במצב של סכנה בגלל אותו הנהג. ולכן לפני החשיפה יש להתריע ולהזהיר את הנהג. אך אם האזהרה לא תועיל, יש לחשוף את ההתנהגות השלילית, ולדווח לשלטונות".

ובדרך זה פסק הראשל"צ הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל, הובא בספרו שו"ת יחוה דעת⁶⁷ בנדון של אדם שעשה מאמץ להשיג רשיון נהיגה, אך הוא חולה במחלה סמויה שאינה מתגלית על ידי בדיקת רופא רגילה, האם בכגון זה מותר לרופאו האישי או למי שידוע בבירור על מחלתו, להודיע על כך למשרד הרישוי, ובמעשה זה למנוע בעדו השגת הרשיון כדי שלא יגרום לתאונות ואסונות בנהיגתו, או שמא יש בזה איסור. אשר פסק שם הגר"ע זצ"ל שאף שחובה על הרופא לשמור סוד, אך בשל ההצלה של הרבים מפני אותו נהג פוטנציאלי, שהיות שיש

(62) חלק ח, סי' קמח.

(63) חר"מ סי' שעח.

(64) חר"מ סי' שעח, ס' ח-ט.

(65) שם.

(66) עג, א.

(67) חלק ד, סי' ס.

חשש גדול שעקב מחלתו אם הוא נוהג יכול לסכן את הציבור, לכך חובה על רופאו האישי ועל כל אדם שידוע על הסכנה הצפויה מאותו אדם אם יזכה לקבל רישיון נהיגה, להודיע מיד למשרד הרישוי את אשר ידוע לו, כדי למנוע אסונות בנפש וברכוש.

ולקראת הנעילה ראיתי בשו"ת נשמת כל חי⁶⁸ להגאון רבי חיים פלא"ג זצ"ל ראב"ד איזמיר, אשר נשאל על דבר רופא שהיה רופא חולים ובזמן מגיפה היה רופא לנגפים במגפה, והוא רוצה לבוא ולהיכנס לבהכנ"ס, והיחידים מעכבים בידו שלא יכנס, שהם מפחדים שמא יתנגפו בנגוע אליו, ואותו רופא טוען שרשותו ומקומו יש לו בבהכנ"ס, ואם הם רוצים לעשות איזו מחיצה לבל יגשו אליו שיעשו, והיחידים אינם רוצים לעשות, וגם רוצים שלא יכנס כלל ועיקר, ואם יכנס ע"י שיעשה מחיצה, טוענים היחידים שיכנס ראשון ויצא אחרון. ופסק מהר"ח פלא"ג זצ"ל שנראה כי הדין עם יחידי בית הכנסת שיכולים לעכב שלא יבוא ויכנס לבית הכנסת, כי חמירא סכנתא מאיסורא.

ח.

אשר על כן, העולה מדברינו להלכה ולמעשה:

ניתן לעכב מי שנושא מחלה או אפילו בחשש שנושא מחלה ופשוט שעל המזיק לברוח ממקום היושבים שלא יזיק אותם שם, ועליו להישאר בביתו עד כי יעבור החשש, ולכן מי שרואה אדם שידוע שחזר מחו"ל מאותם המדינות שקבעו במשרד הבריאות כאזורים שיש חשש להדבקות ושחל עליו חיוב להיות בבידוד, ובמקום זאת מסתובב בחוץ, וכן הדין מי שרואה אדם שידוע שהיה בקרבות מקום ממי שחלה ויש מקום גדול לחשוש שגם הוא נדבק באופן שגם עליו התקנות של משרד הבריאות מחייב אותו להיות בבידוד, הרי הרואה זאת יש להזהיר ולהודיע בשער בת רבים לכל מי שנמצא לידו שיברחו ממנו, שלא יעמוד על דם רעהו, ויהיה בכלל מכה רעהו בסתר, ולפני עור לא תתן מכשל, ואם אחרי התראה רואים שהוא מפר את ההוראות חייבים להודיע עליו לשלטון החוק.

וכן הדין אם רואה אדם שעובר על החוק ושמשתתף באסיפה אפילו באסיפה של מצווה (תפילה, חתונה, שיעור תורה וכיו"ב) ושם לא עומדים על התקנות של משרד הבריאות, עליו להודיע ולהזהירו לחזור לביתו ולהתפזר, ואם אינו שומע וממשיך במעשיו מצווה להודיע עליו למשטרה, ואפילו אם יקנסו אותו ואפילו שיעצרו אותו ואפילו שיכו אותו בשוטים, מצווה למוסרו כי דינו כדין רודף וכפי שהבאנו למעלה.

וההגשתי אפילו אם זה דבר שבקדושה, כמו תפלה בציבור או השתתפות בחתונה או שיעור תורה, שמא יבואו לומר אותם מפרי חוק, המסכנים את הציבור, הרי התורה אומרת "שומר מצווה לא ידע דבר רע" אלא אין בדבריו אמת כלל ועליך להגיד לאותו עבריין שעל סכנת נפשות כלל זה לא חל, כי התורה צוותה עלינו⁶⁹ "ונשמרתם מאד לנפשתיכם" וכן צוותה עלינו

68 חלק ב, חו"מ סי' מט.

69 דברים ד, טו.

התורה⁷⁰ "ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך". ולהשתתף בדבר מצווה כאשר הדבר מביא לידי סכנה הרי לא רק שלא קיים את המצווה אלא עבירה בא לידו.

ובענין דומה ראיתי בספר משוש תבל עה"ת, שהביא מעשה עם הראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל, שמספר הגרע"י בזה"ל: "באחד הימים ראיתי יהודי שומר תורה ומצוות שנוהג ונוסע ברכבו במהירות מופרזת, ובנוסף לזה לא ציית לתמרור "עצור" שהיה מוצב בכביש. וכששאלתי אותו מדוע עשה כן, השיב לי ואמר שהוא ממהר להגיע לבית הכנסת לתפילה, ו"שומר מצווה לא ידע דבר רע". אמרתי לו: "עליך אמרו חכמים בתלמוד ירושלמי⁷¹ "אי זהו חסיד שוטה, ראה תינוק מבעבע בנהר, אמר לכשאחלוץ תפילי אצילנו, עם כשהוא חולץ תפיליו הוציא זה את נפשו". והלא ידוע מה שמובא בגמרא פסחים⁷² היכן שמצוי נזק באופן ברור, לא אומרים בזה: "שומר מצווה לא ידע דבר רע".

לפיכך יש לזכור, אשר למען בריאות העם אשר יושב בארץ, יש לכל אחד להתנהל ביושר ובאופן חיובי ואחראי, ע"פ החוקים וההנחיות של הנהגת המדינה בכלל, ובפרט בנושא רפואה, אשר עצם זה הוא מן דיני התורה לשמוע לדברי הרופא.

לכן, יש למצוא את הדרכים היעילות ביותר לתקן את העוולה כשידוע מי הם הפוגעים במרקם החברה. ובכך נדרשים תעצומות נפש וחוסן גדול כדי לחשוף בפני הממונים או השלטונות את המושחתים ועושי העוולה ומפרי החוק ואלה שמסכנים את הציבור, ויש לעשות זאת בחכמה ובתבונה, לתועלת ולא לשום אינטרס אחר, ולכן בהתחלה עליו להזהיר את המפרי החוק המסכנים את הכלל, ואם אין תועלת באזהרה והתראה, מצווה להודיע עליהם אצל השלטונות. ומסיימים בטוב.



(70) שם ל, יט.

(71) סוטה פרק ג, הלכה ד.

(72) ח, ב.

בדין אם יוצאים י"ח לימוד תורה כשהוא בהרהור לבדו בלא דיבור

הרה"ג עובדי' שיחי' יוסף
ראש כולל 'תפארת אוהל משה', בית שמש

א.

בהל' ת"ת כתב אדמו"ר הזקן¹: "וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו וגו' וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו".

וכן כתב בספר התניא²: "ומכל מקום לא יצא י"ח בהרהור ועיון לבדו עד שיוציא בשפתיו".

יש לברר דעת אדה"ז בדין מעיין בשביל להבין דבר מתוך דבר, דהנה אפשר לפרש זאת בב' אופנים: א. בשעה שמעיין בלימוד נחשב שמקיים מצוות לימוד תורה, למרות שבד"כ צריך להוציא בפיו מה שלומד, מ"מ בשעת העיון אין הדין כן³, וכן נראה יותר. ב. אמנם אכן לא מקיים מצוות לימוד תורה⁴, כי בפועל לא הוציא מפיו את הלימוד, אך מ"מ יש לו דין של אנוס הפטור ממצווה זו⁵.

ב.

הגר"א⁶ למד מהפסוק "והגית בו" אשר יש מצווה גם במחשבה, שכתב: "וכי ליכא מצוה

(1) ב, יב.

(2) מט בסופו, עיי"ש. וראה פרק לו. ובפרק מ שמסביר מהי המעלה בלימוד שע"י כוונה.

(3) וכן הבין הרב יוסף מויאל.

(4) בזה גופא יש לדון, דייתכן שכן קיים המצווה, דהא גבי אונס קי"ל אשר "כמאן דעביד לא אמרינן", ולאידך קי"ל אשר במקרה ש"חשב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה". ולהעיר ממה שכתב אדה"ז (קו"א קסב, א): "והש"צ מוציאו י"ח אף שלא שמע, כאילו שמע שהוא כעונה ממש כדאיתא בגמרא גבי עם שבשרות דאניסי ויוצאים י"ח תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"צ כאילו שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל". עכ"ל.

(5) וכן הבין הגר"א ירחי, ועיין שו"ת ויברך דוד ח"ב (סי' קעז ברישי) שכתב כן, ושם שהוא מפסוק אחר, ראמ"א.

(6) אור"ח מז, ד.

(7) יהושע א, ח.

בהרהור והלא נאמר והגית בו כו' ר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי . .". היינו שברכת התורה היא גם על דבר שבלב, ומכריח לברך לזה ברכת התורה⁸.

והעירו במתיבתא ממש"כ בקובץ צהר אהל ברוך⁹, שבמצוות לימוד תורה ישנם כמה מצוות, מצד "והגית" - שהיא מצווה שבמחשבה, ומצד "ודברת במ" - שהיא מצווה שבדיבור, והגר"א קאי על מצוות "והגית", ולומד שיש לברך גם לזה ברכת התורה, אבל מודה הוא שיש חסרון ב"ודברת במ", עיי"ש. והוא חידוש גדול לומר שיש כמה מצוות במצוות לימוד התורה, גם בדיבור וגם במחשבה.

אמנם לכאורה הכרחי לומר כן בדעת אדה"ז, שיש מצוה גם בהרהור הלב, וכאופן הא'. לכן קאמר שהוא באופן שאי אפשר ללמוד בפה, שהרי גם הוא סובר שהגיון זה מחשבה. אמנם בספרו לקו"ת חקת¹⁰ כתב: "כמ"ש ודברת במ ולא סגי בהגיון במחשבה לבד", ובבלק¹¹ כתב דהגיון דיבור. ושם¹². ובפנחס¹³, דד"ת בעי רק דיבור. וכ"כ בתניא¹⁴.

ועיין ברש"י ברכות¹⁵: "יהגה יעיין", ע"כ. ועיין שו"ת ארץ טובה¹⁶ דכתב דהוי מחשבה בפשיטות. ועיין יב"א¹⁷ דוהגית הוי דיבור, וכ"כ ויברך דוד¹⁸. ובחתן סופר¹⁹ דהגיון מחשבה, ורק בק"ש בעי דיבור משא"כ כל היום.

ג.

והנה, בשו"ת יב"א²⁰, הביא מדברי המהרש"ם בדע"ת ובתשובותיו ח"ב²¹, שכתב שיש להוכיח בהוכחה ברורה מדברי הגמרא²²: "דאמר רב יוסף: מחלוקת בקריאת שמע דכתיב שמע ישראל, אבל בשאר מצוות, דברי הכל - יצא. והכתיב: הסכת ושמע ישראל? ההוא בדברי תורה כתיב", ע"כ.

(8) וכן הביא משמו בשו"ת בנין עולם, ולהגר"ח וולאז'ין בהקדמה לספרא דצניעותא.

(9) מהגאון ר' בצלאל שטרן (בעל בצל החכמה).

(10) נו, א.

(11) עא, ג.

(12) נח-נט, א.

(13) עו-עז, ב.

(14) אגה"ק קט, א, עיי"ש.

(15) סג, ב.

(16) סי' ג, אות ד.

(17) חלק ד, אות יג. עיי"ש.

(18) חלק ב, ריש סי' קעז.

(19) שער הטוטפות סוף כה, עיי"ש.

(20) שם, סי' ח, אות יא.

(21) סי' לח. וכן הוא במהרש"ם חלק ח, סי' יט.

(22) ברכות טו, ב.

פשט הסוגיא הוא שבלימוד תורה צריך רק דיבור ולא סגי במחשבה, אמנם כתב רש"י²³: "הסכת ושמע בדברי תורה כתיב, כדאמרינן בפרק הרואה (סג, ב), כתתו עצמכם על דברי תורה". ונדחק בפני יהושע שהכוונה שיש דרשה אחרת אבל עדיין דרשינן שצריך להשמיע לאוזנו, עיי"ש.

ולא ראו מש"כ הריטב"א שם, (שיצא רק לאחרונה), שביאר בדברי רש"י שבאמת אין לומדים שצריך להשמיע לאוזנו כלל, ולדברי תורה אתי לדרשה אחרת שהוא רק להבין וזהו לכתת בדברי תורה שיבין, אבל אין צריך להוציא בדיבור. עיי"ש. הרי שלא רק שיש ראייה מכאן שצריך להוציא ד"ת מפיו, אלא סגי במחשבה. ודוחק לומר שקאי על מצות ידיעת התורה שגדולה מכל המצוות כמש"כ בשו"ע אדה"ז באריכות גדולה.

[ועיין ברשב"א ורשב"ץ שאפ"ה ילפינן מהמילים "שמע ישראל" שלשאר מצוות אמרינן שצריך שישמיע לכתחילה לאוזנו, עיי"ש].

ובזה אתי שפיר טובא מה דאיתא שם²⁴: "ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר שמע ישראל ולהלן הוא אומר הסכת ושמע ישראל, מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת", עיי"ש. והוא נפסק להלכה שצריך כוונה, הרי שקאי על כוונה בלבד, ולדברי הריטב"א א"ש טובא שקאי רק על הכוונה. ודו"ק.

אמנם עדיין קצת קשה שהרי לעניין קריאת שמע אמרינן שהוא מחלוקת מהו שמע ישראל, אם בהרהור או דיבור, וכאן בסוגיא הוא פשוט שהוא בהבנת הלב ומועיל אפילו לא משמיע לאוזנו, וע"כ צריך לומר שקאי כדיעה אחת מהנ"ל. ואין כל כך ראייה מכאן. ודו"ק.

ד.

ומורי זקני אע"פ שביב"א שם נטה לאומרים שצריך להוציא מפיו, ולא סגי במחשבה, וכ"כ בספר ענף עץ עבות במשנה בעריכת שפתים שהחמיר בזה, אך יותר כתב בזה בענף עץ עבות שם²⁵, שנראה שיוצאים י"ח במחשבה בד"ת, וכמש"כ גם רבי אליעזר ממיץ בספר יראים²⁶ שכתב, על הסוגיא בברכות שם²⁷, שבכל שעה שאדם חושב בדברי תורה והוגה בהם בלבד, מקיים מצות ושמעתם את דברי אלה על לבבכם. וכן כתב בשיטה מקובצת אהא דאמרינן התם, והכתיב הסכת ושמע ישראל, ההוא בדברי תורה כתיב, שהכוונה שמצות תלמוד תורה בהרהור, ואף על פי שאינו מוציא בשפתיו, עיי"ש.

וביב"א²⁸ לא הביא מר"א ממיץ רק משטמ"ק, וצידד שנראה יותר מהסוגיא שצריך להוציא

(23) ד"ה "ההוא".

(24) ברכות טז, א.

(25) פרק ג, ע' קעה.

(26) מצווה כז.

(27) טו, ב.

(28) ראה הע' 17.

בשפתיו ושכ"כ מהרש"ם בדע"ת ובתשובותיו שם, עיי"ש. וכנ"ל, ואחר שלא ראו דברי הריטב"א בהדיא בזה, וכדמוכח מהמשך הסוגיא. ולכן נראה יותר שהוא ראי' להיפוך שיוצאים י"ח בזה. ועוד שסתם הגיון הוא מחשבה ולמה לומר שהוא דיבור. ועיין עוד ביב"א ח"ד²⁹.

ובילקוט ביאורים במתיבתא³⁰, הביאו משו"ת מהרש"ם ח"ח שם, שהעיר הרב שבדרון שפירוש המיוחס לרש"י באבות³¹: "ארבע מדות בהולכי בית המדרש. . . הולך ואינו עושה" שאינו לומד כלום אלא שומע מאחרים, משמע שלא מועיל רק דיבור, עיי"ש.

ולענ"ד הוא פלא כיוון שגם לאדה"ז בשומע כעונה יוצאים י"ח, וביטלת כל הלימוד של רב ותלמיד, ועוד בגמרא בברכות³² אגרא דפרקא, כתב רש"י: "כי לא זוכרים את הלימוד", עיי"ש. ולמה לא אמר כי רק שומעים אין בו לימוד תורה, הרי בהדיא לא"ה, וכן הוא בהדיא בתוספות בברכות³³. ונכון. אלא נראה שהביאור במסכת אבות שם ברש"י הוא ששם רק שומע ולא לומד לבדו, לכן לא נחשב שהוא לומד בכלל, אבל אם לומד לבדו כן יוצא י"ח.

ולאידך דעת הגרש"ק בהאלף לך שלמה³⁴ שאף ששומע כעונה עדיין הוא קל, ולא מברכים ברכה"ת ולא כהלק"ט ח"ב³⁵, עיי"ש.

ה.

הנה יש להעיר בזה מדברי רבינו יונה³⁶: "אין לי אלא שנים מנין אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר ר"ל שיושב ומחשב בתורה כי על מחשבה נותנין שכר כמו על העוסק בדיבור, שנאמר ישב בדד וידם כי נטל עליו כי השותק ומחשב בתורה כאילו נטל עליו עול התורה בהגיון כו". עכ"ל.

יוצא מהגיון פירושו דיבור, וכמורי זקני. וכן דיוצא י"ח ד"ת במחשבה. ועיין ברש"י דגם פירש דקאי על מחשבה שמקבל ע"ז שכר, וי"ל כן ברמב"ם. ודלא כרמ"ה שם, ואפשר דזהו מקור אדה"ז לומר דהיכא דא"א חשיבא לדיבור, וי"ל דרק שכר וזהו הרבותא אף דהוי רק מחשבה.

ובאלשיך שם: "או יאמר אצ"ל אם שניהם יודעי דעת ומביני מדע ומ(ת)ווכחים וע"ז שהוא משמעות עוסקי כ"א אפי' שהא' בלבד הוא היודע ומשמיע את הבלתי יודע שכינה שרויה ביניהם וזהו אומרו ויש ביניהם ד"ת, שגם שאין שניהם עוסקים לא יבצר ביניהם ד"ת זה מדבר וזה שומע כו". עכ"ל. ממש כאדה"ז. וכ"כ נשמת אדם³⁷.

(29) סי' ג, אות טז.

(30) ע' שדמ.

(31) פרק ה, משנה י.

(32) ו, ב.

(33) כ, ב ד"ה "אשכחן".

(34) סי' ל.

(35) סי' קנט.

(36) אבות פרק ג, משנה ב.

(37) כלל י.

אבל אחר דברי הראשונים שהם הריטב"א והיראים והשטמ"ק, שבהדיא יוצאים י"ח בהרהור מהני, ועיין גם בהליכות שלמה³⁸ שהתקשה בדברי אדה"ז לומר שצריך להוציא משפתיו, ואין כן דרך הלימוד. עיי"ש.

עוד כתב בענף עץ אבות שם בפ"ג שאין ראי' ממה שמרן לא סובר לברך ברכות התורה על הרהור, לפי שיש לומר שהוא כדברי הכל בו שהביא בב"י בסי' תלב שאי אפשר לברך על ביטול שבלב, אבל לשיטת הגר"א מה ההפרש? ועיין במשמרת חיים שיינברג שהעלה לבאר שבתורה הוא מתחיל בהרהור וממשיך לאחר מכן בדיבור, ועל כן יש לברך. עיי"ש.

ויש לעיין קצת בדברי הגר"א בתחילת פאה "שבכל מילה יש כאן מצוה", עיי"ש. ואי נימא שגם בהרהור מקיים וכי אין בכל מילה מצוה, וצ"ע.

ולדינא לעניין שומע בקלטת חייב בברכה"ת לכו"ע, כ"כ הגר"ח"ק במכתב לעלון דרשו גליון 3³⁹, וביאר יפה בפסקי תשובות⁴⁰ שמה שלא מברכים על הרהור הוא מפני שחוש השכל בלבד לא שייך לברך, משא"כ בשמיעה שיש כאן חוש אחר יש לברך, ודפח"ח.



(38) פרק ו, הע' ח.

(39) הב"ד במשנ"ב דרשו סי' מז הע' 10.

(40) סי' מז, ס"ק 59 משם לבושי מרדכי ח"א, סי' ז.

סדר הטיית הראש באמירת "אחד"

הרה"ח אריה הלוי שיחי' לויין
מאנ"ש רחובות

נפסק בשו"ע בהל' קריאת שמע': "צריך להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ. . . ויארץ בדלי"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם. ולא יארץ יותר מכשיעור זה. ויש נוהגים להטות הראש כפי המחשבה: מעלה ומטה ולד' רוחות".

וכן פסק אדה"ז: "כל המאריך בדלי"ת של אחד מאריכין לו ימיו ושנותיו וגם לא יחטוף בחי"ת אלא יארץ בה קצת כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ שז' רקיעים והארץ כמנין חי"ת. . . אבל בדלי"ת צריך להאריך יותר כדי שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם וא"צ להאריך יותר מכשיעור זה, ויש נוהגין להטות הראש כפי המחשבה מעלה ומטה ולד' רוחות".

מצינו א"כ, אשר בקריאת הפסוק "שמע ישראל" יש להטות הראש כפי הכוונה: מעלה ומטה (שממליך את הקב"ה בו' רקיעים וארץ), ולד' רוחות (כנגד מה שהקב"ה יחיד ומושל בד' רוחות השמים).

והנה, ראינו אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אשר נהג להטות ראשו במהירות: לד' רוחות (ימין, שמאל, קדימה ואחורה²), ורק לאחר מכן למעלה ולמטה, וצריך להבין טעם הנהגה זו, דלכאורה אינה כמפורש בשו"ע שמטין קודם מעלה ומטה ורק לאחר מכן לד' רוחות השמים?

ואולי אפשר לומר הביאור בזה, אשר הרבי קודם גמר אמירת המילים, ורק לאחר מכן היטה הראש לפי הכוונה³, אלא שהתחיל בכוונת האות ד מאחר וסיים בה, ורק לאחר מכן חזר אחורה לכוונת האות ת. ע"ד הא ד"פתח במאי דסליק"⁴: "דתנא מפרש ההיא דסליק מיניה ברישא כדאמרינן ריש פ"ק דנדרים וריש פ"ק דנזיר, דתנא זימנין ההוא דסליק מיניה מפרש ברישא, וזימנין ההוא דפתח ביה".



(1) סי' סא, ס' ו.

(2) דלא חושש להמשנה ברורה סי' סא, ס"ק כ.

(3) בדומה לדברי המשנה ברורה שם, ס"ק יח שכתב: "וי"א שלא יארץ בחי"ת כלל רק יכוין הכל בדלי"ת וכ"כ הגר"א בביאורו".

(4) מגיני שלמה שבת קב, ב. תוספות יום טוב שם פרק ו, משנה א. ועוד.

מנהגנו בעטיפת הטלית

הרה"ח אריה הלוי שיחי' לוינ

מאנ"ש רחובות

כתב אדמו"ר הזקן: "בטלית גדול יעשה נקב אחד לבד, ויכניס בתוכו הד' חוטין ויכפלים לח' וימתחם לאורך הטלית, שהוא לרוחב המתעטף, ויקשרם שם על צדי הטלית למעלה ממלא קשר גודל מזוית הטלית שלמטה, שנאמר ועשו להם ציצית על כנפי, ולא בכנפי, אלא בגובה הכנף למעלה ממלא קשר גודל מהזוית

[הגה"ה: וגם צריך להיות הציצית תולה ומנטפת, פירוש מגעת ומכה על קרן הזויות ולכן לא יקשרנה על שולי הטלית למטה שהוא אורך הטלית שנמצאת תלויה כלפי הקרקע ולא על הקרן בכנפות התחתונות אבל בכנפות העליונות יש בהן חילוקים כפי העטיפה כמו שיתבאר]

ולא די במה שהנקב שבו מכניס החוטין הוא למעלה מקשר גודל, שנאמר גדילים תעשה לך על ארבע כנפות, שיהא הגדיל נעשה בגובה הכנף ומהנקב עד הקשר הראשון אינו נקרא גדיל עדיין (שלכן אינו עולה בחשבון ומדת אורך הציצית שהוא רוחב י"ב גודלין אחר שנכפלו לח' חוטין וצריך להיות שיעור זה מלבד מה שמהנקב עד הקשר), ואם הטלית דקה ורכה ואינו תפור חתיכת בגד (שקורין כנפות) בכנפותיה להקשותה ולחזקה כנהוג מקדם, ולזאת גם אם יהדק וידחוק קשר הראשון על צדי הטלית לא יועיל כלום שלא תרד הציצית אח"כ ממקומה למטה ממלא קשר גודל בקל, וממילא וטורח הוא לעיין ולהשגיח על זה תמיד ובפרט בשעת התפלה, אזי עצה טובה לו, לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית שמצדה לרחבה למעלה מקשר גודל מהזוית שלמטה, ולהעביר שם חוט הכורך שהוא הארוך אחר שעשה הקשר העליון כראוי קודם שיתחיל לכרוך".

שמחדש לעשות עוד נקב בכנף הטלית מרחבה, בה יעבירו חוט הכורך בעת עשיית הטלית, אז תהיה הציצית מכה על הכנף ולא רק תלויה ממנו ולמטה.

וכן ראינו במוחש הקפדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ובפרט בשבתות אז עמד על הבימה) לסדר הטלית באופן שהציציות יכו על הכנף, וזאת על ידי שהיה מושך חלק הטלית התלוי בכתפו כלפי מעלה, עי"ז גרם שהציציות (שלפניו, כי מאחוריו זה מסתדר לבד) יכו על כנף הבגד ולא יהיו רק כתלויים ממנו ולמטה.

וכן ראינו שלאחרי שסידר זאת, משך הציציות מלפנים ומאחור שיהיו בשווה.

ולכאורה הטעם לזה הוא מאחר ומבואר בחסידות אשר עניין הטלית הוא 'מקיף', לכן הקפיד הרבי שהיא תהיה מקיף בשווה מלפנים ומאחור, שהרי באם היה בצד אחד יותר, לא הייתה

(1) פסקי הסידור הלי' ציצית.

הטלית מקיפה בשווה האדם, והרי עניין המקיף הוא שהוא בשווה (לכן ג"כ למנהגנו אין בטלית עטרה מאחר וגורמת שלטלית יהיה ראש וסוף, ושוב אין זה מקיף).

לכן בעטיפת הטלית יש להקפיד על ג' דברים:

א. שהציצית תהיה "על כנפי", ותכה על הכנף. אמנם הקפדה זו היא בעיקר מלפנים, כי מאחור זה בסדר בד"כ.

ב. שהטלית תקביל מלפנים ומאחור.

ג. שהטלית תהיה אמה על אמה גם מלפנים וגם מאחור לכל אורכה, וזאת ע"י שלא יגלגלו הטלית על הכתף (אז למטה נראית היא כמין צינור ואינה אמה על אמה שם), אלא יקפלוה.



בהלכות ברכות הנהנין לשיטת אדה"ז

הגה"ח הרב אלחנן משה שיחי' נחמנסון'
ראש כולל אברכים, לוד

א.

בנוגע להגדרת פת הבאה בכיסנין לשיטת אדמו"ר הזקן, הנה ידוע אשר יש מה שכותב מעיקר הדין, ובפרק ב של ברכות הנהנין מוסיף דיני בעל נפש.

אדה"ז מביא² ג' דעות בהגדרת פת הבאה בכיסנין, שהוא: "מיני לחמים שאין דרכם של בני אדם לקבוע סעודתם", ובאו רק כתוספת וכקינוח.

דעה א': הבצק הינו בצק רגיל (כמו לחם), אלא לפני האפייה הכניסו בו מיני מתיקה. שאז נהנים לאוכלו לא בשביל לשבוע, אלא רק מצד מתיקותו. אם הכניסו בו המתיקות רק לאחר האפייה, דומה הוא כבר ללחם אפוי, שגם אם נמרח עליו ריבוי שוקולד וכיו"ב יישאר הוא "המוציא", כי הזמן שקובע ברכתו היא שעת האפייה. (נפק"מ מדין זה היא למשל קורונסונים, שיש סוגים מהם שהבצק הומתק רק לאחר האפייה, שברכתם תהיה המוציא, אם אין בהם רכיבים נוספים יותר מהמים).

דעה ב': לא משנה לנו במה אנו ממלאים את הבצק, אלא רק ממה עשוי הבצק עצמו, שאם נעשה כשרוב הנוזל שבו הוא מי פירות, אזי ברכתו תהיה מזוונות. למשל פיצה, מלאווח וכיו"ב, ההבדל בין אלו שכתוב עליהם שברכתם המוציא לאלו שכתוב עליהם שברכתם מזוונות הוא מרכיבי הבצק, האם קמח ומים, או שרוב הנוזל לא היה מים אלא מי פירות, כגון מיץ תפוזים, חלב, יין. שעל בצק זה אין דרך לקבוע סעודה ולכן עליו יש לברך מזוונות ועל המחיה. וכן הוא מלאווח, בו יש שכבות בצק ביניהם יש שמן. ולדעה זו זוהי הגדרת פת הבאה בכיסנין גם בלי קשר למילוי שלו.

למעשה, ייתכן ואדם ייקח בצק עלים וימלא אותו במילוי שאינו עשוי לעידון ותענוג אלא לקביעות סעודה וליפות הפת, כגון בורקס, שלעיתים מילוי אינו עשוי לעידון ותענוג אלא לקביעות סעודה וליפות הפת. שדינו לדעת אדה"ז יהא שמאחר והוא למזון ולהשביע, המילוי לא הופך את הגדרת פת זו לפת הבאה בכיסנין, והטעם שכן נברך עליו מזוונות הוא מצד הבצק עצמו, שהוא בצק עלים, היינו שעשוי עם מי פירות ושמנים ולא ממים, ולכן נחשב פת הבאה בכיסנין להדעה השניה שמביא אדה"ז.

דעה ג': בצק שעשו אותו קשה. כלומר, שכאשר הכינו אותו, מיד באפייתו הראשונה נעשה קשה, באופן שבלעיסתו הוא יישבר, כגון קרקרים ומצה (המקובלת במאות שנים האחרונות, ולא כבזמן השו"ע אז היא הייתה מצה עבה ורכה, שהרי רק במאות שנים האחרונות שהתחילו

(1) מתוך שיעור שמסר לתלמידי הישיבה, נכתב על ידי השומעים.

(2) סי' קסח, ס' ז-יב.

לחשוש לחימוץ חלקי מצה התחילו לדקק את המצות) שעל לחם כזה אין לברך המוציא, וכך נוהגים הספרדים. שמאחר והוא קשה, אינו נחשב ללחם גמור.

ולמעשה פוסק השו"ע בכל אחד מג' הסוגים הנ"ל שברכתם תהיה מזונות מאחר וזהו ספק (והטעם שבפסח הספרדים מברכים על המצה המוציא זה משום שאז הוא הלחם היחיד, ואחר הפסח ברכתו חוזרת להיות מזונות). וכך גם כותב אדה"ז.

ב.

אמנם בהל' ברכות הנהנין³ משמיט רבינו הזקן את הסוג השלישי. ולומד מזה קצות השולחן שהשמיט זאת מאחר והסוג השלישי עדיין אינו מגדיר הפת זו כבאה בכיסנין, וברכת פת כזו תהיה המוציא.

לפי"ז, האם בייגלה ברכתו תהיה המוציא? זאת נדע ע"י שנבדוק מהם מרכיביו, ומאחר וע"פ חוק סדר המרכיבים מורה על הכמות הגדולה (הראשונים הם העיקריים), ובבייגלה (הפשוט) הרכיב הראשון זה קמח חיטה, והשני זה שמן צמחי (שדינו הוא שנחשב מי פירות), ולא מים, אח"כ מלח ועוד. ומתברר שאין בו בכלל מים. לכן ברכת הבייגלה היא מזונות מאחר ועשוי ממי פירות ולא ממים.

וכן יש קרקרים מסויימים (של בריאות) שאין בו מים, ודינם הוא מזונות לא מצד שנכססין, אלא מעיקר הדין מאחר ואין בהם מים.

וראיתי שיש ריבוי מחלוקות בקבצים שונים וריבוי מחלוקות על הקצות השולחן, מזה שאדמו"ר הרייצ בהיותו בארה"ב אכל קרקרים, ובירך עליהם מזונות, ורצו א"כ להוכיח מכאן שלא כקצות השולחן, אמנם באמת פשוט שזה היה מאחר ומרכיבי הקרקר עצמו גרמו שיהיה מזונות, לפי שהיה עם שמן, ולא מצד הסוג השלישי אותו השמיט אדה"ז.

ג.

ובפרק ב של סדר ברכות הנהנין⁴, אומר אדה"ז, שכל דין הנ"ל זהו רק מעיקר הדין, אך בעל נפש יחמיר, וגם אם יש רוב מי פירות אל מול המים יש לאכול זאת בתוך הסעודה, אא"כ יש רוב רכיבים שנועדו לעידון ותענוג כנגד הקמח, לא כנגד המים.

לדוגמא, עוגה שמרכיביה הם: קילו קמח, כוס וחצי שמן, מרגרינה, ביצים, סוכר ומשפר אפייה. לאחר מדידת רכיבי העוגה מהתוספות שעל הקמח כנגד הקמח, בלי לחשב את המים כלל, אנו רואים שזה לא יותר מהקמח, ולכן לדעת קצות השולחן שלא לוקחים דווקא דברים שהם מתוקים בפועל כדברי אדה"ז בס' ה, אלא שצריך שיהיה בסופו של דבר טעם של מתיקות, עוגה זו, מצד הדין ברכתה הוא מזונות, אך בעל נפש יאכל אותה רק בתוך הסעודה.

ביסלי בטעם בצל של אוסם, רכיביו הם 74 אחוז קמח חיטה, ואחרי זה יש עוד דברים, אזי

(3) פרק ב, ס' ז-ט.

(4) ס' ט.

מאחר ואין רוב מתיקות כנגד הקמח לכאורה לא תהיה ברכתו לבעל נפש מזונות מחוץ לסעודה. אלא שמאחר והכנתו היא לא ע"י אפייה אלא בטיגון בשמן עמוק, ברכתו תהיה מזונות גם לבעל נפש, ודינו יהיה כדין סופגניה ממנה אפשר לאכול גם כמויות גדולות מאוד בלי לברך המוציא.

עוד דוגמא: עוגת הבית (חוץ מעצם בלילת העוגה, שבזה יש להאריך בפ"ע), מצד הרכיבים, ברכת העוגה תהיה מזונות גם לבעל נפש, מאחר והמרכיב הראשון הוא סוכר, ורק לאחריו קמח, ויש עוד. ובסה"כ יש רוב מוצרים כנגד הקמח. וכן עוד דוגמאות רבות. משא"כ ופלים, על כל מאה גרם של מוצר יש 45 גרם סוכר, וחוץ מזה יש עוד 15 גרם שומן רווי, וא"כ זה מזונות מאחר ויש כנגד הקמח רוב מתיקות.

ובנוסף יש להזכיר הסוג של פת הבאה בכיסנין שהיא מבצק רגיל, רק שהכנסנו בו מילוי של מתיקה, והוא כ"כ חשוב עד כדי כך שאנו רוצים לאכול אפילו רק המין מתיקה בלא הקמח, גם בו תהיה ברכתו מזונות.



ד.

מה מברכים על ממתקים ומאכלים העשויים מדברים שאינם דגן, אך יש להם ציפוי או מילוי של דגן, הדוגמא המצויה לזה היא שוקולד כיפ-כף ופסק זמן וכדומה, שיש בהם מילוי או ציפוי של דגן, והשאלה היא מה נברך על ממתקים אלו נוגעת הן לברכה ראשונה והן לאחרונה.

ישנה טענה שאמנם יש בזה דגן, אבל הוא ממש טפל לשוקולד ועשוי רק לשינוי המרקם, וגם אם כן נאמר שהוא עיקרי, הרי כמעט ולא מרגישים אותו, ולכן טוענים שברכתו תהיה שהכל. וכן הוא בנוגע לגליליות, וכן ראיתי שיש הפוסקים בנוגע לוּפּל שברכתו שהכל.

דבר זה נוגע גם לברכת השניצל, בו לוקחים חתיכת חזה עוף ומצפים אותו בקמח או פירורי לחם וכיו"ב, וטוענים שאחרי הכל העיקר הוא הבשר, והפירורי לחם נועדו להחזיק את התבלינים בלבד, ובכל מקרה לא מרגישים את טעם הפירורים, ויש אומרים שכן יש שינוי בטעם.

הנה לזה כבר בשו"ע⁵ אומר המחבר: "חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה; אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל". וכן כותב אדה"ז.

משל למאכל בו נותנים הדגן לדבק בלבד הוא קציצות וכדומה בהם שמים קמח רק כדי שיהא עבה וסמיך, ולא בשביל שייטן טעם, ובכזה מצב ברכת הקציצה היא שהכל, אמנם אם התכוון גם לטעם אז הברכה היא מזונות.

(5) סי' רח, ס' ב.

ואומר הט"ז: "כאן בחמשת המינים שהם חשובים ביותר לא אזלינן בתר רוב רק כל שנותנים אותן למאכל משא"כ בשאר דברים אזלינן בתר הרוב. . משמע דכאן אפי' אינם נותנים טעם שיש להם חשיבות כיון שהם למאכל דהא כל דיש דבש אין מרגיש רק טעם דבש". היינו שבזה כלל לא הולכים אחר הרוב. ואפילו אם מין הדגן לא נותן טעם בפועל, מאחר ורוצה האדם לאוכלם גם בלי טעמם, וגם אם נאמר שהאדם שם בשביל לטעום טעם הדגן הרי אם יש דבש מרגישים רק טעמו, ובכל זאת ברכת המאכל תהיה מזונו, מוכח שעצם הרצון לאכול הדגן גורם שברכת המאכל תהיה מזונו.

אמנם יש אחרונים⁶ שמביאים מהמג"א שדווקא אם מרגיש טעם של דגן, וחושש לזה המשנה ברורה. אך הפמ"ג אומר ששניהם אומרים אותו דבר והמג"א בכלל לא חולק. ונתנית הטעם אינה שאני הרגשת הקמח - אותו הרי לא ירגיש האוכל, אלא מה ששונה מוצר באם הוא מאה אחוז מתיקות, למוצר שיש בו מעט עכ"פ קמח, שהרי באם יהיה מתוק מידי אנשים לא ירצו לאכול אותו וימאסו בו, כמ"ש: "אכול דבש הרבות לא טוב"⁷, לכן בשביל שהמאכל המתוק יהיה יותר טעים מוסיפים בו קמח. וא"כ אין רצון האדם בטעם הדגן, רק שישפיע על המתיקות, ובה יברכו מזונו.

חשוב שנדע שכל מוצר לפני שמוציאים אותו, עושים עליו ריבוי ניסויים בטעמים ומקמים שונים ונותנים לאנשים לטעום, ולפי מה שהכי אוהבים יוצרים התערובת. ורואים א"כ שמשקיעים ריבוי חשיבה באיזון המתיקות. לכן גם אם רצון האדם בטעם הדגן - גם אם לא ירגיש את טעמו, יברך עליו מזונו.

(וגם בסדבה"נ פ"ב ס"ט אומר שמדובר שיש כ"כ ריבוי דבש שרוצים לאוכלו רק בגלל הדבש ובכ"ז מזונו ברכתו מאחר והדגן מכשיר התערובת לאכילה.)

לכן, למעשה, ברכת הכיפ-כף והפסק זמן היא מזונו, מאחר והדגן אינו סתם כדי לדבק אלא גם לאיזון הטעם.

וכן שניצל, גם אם נעשה הוא עם חתיכה עבה של בשר וממש מעט פירורים (אם שמים קמח זה רק בשביל להדביק טעם התלבין ולכן ברכתו שהכל, אבל פירורי לחם לא כך), אזי לא משנה בדיוק האם יש להם טעם או אין, בכל מקרה הברכה תהיה מזונו, מאחר והדגן נותן איזון מסויים בטעם, וזה לבד גורם שברכתו מזונו. לכן לענ"ד הלכה למעשה ברכת כל הנ"ל הוא מזונו.

ה.

אמנם יש לדון בנוגע לברכה אחרונה, שבזה בפרק ח ופרק ג, (וברמז מוזכר בפרק א) כותב אדה"ז, שמה שאין בו כזית כנגד פרס (שהוא 3 ביצים), ולשיטת קצוה"ש שזה לפי משקל,

(6) ס"ק ג.

(7) אליה רבה סי' רח ס"ק ג.

(8) משלי כה, כז.

פרס זה 164 גרם, וכזית שזה חצי ביצה, זה 27 גרם. א"כ במאכל בו אין 27 גרם כנגד כל 162 גרם, ברכתו האחרונה לא תהיה על המחיה.

יש להדגיש שלדעת אדה"ז כדי לחייב מאכל בברכת על המחיה לא די שבשיעור זמן האכילה של פרס יהיה כזית, אלא שיהיה בתערובת כמות של דגן מתוך כל המוצר, בכמות של כזית דגן מול 3 ביצים. ז"א 1/6, שזה 16 או 17 אחוז של תערובת לערך.

וכן ביין למען הגדירו מזוג לשיטת הרמ"א שכך אומר אדה"ז, אפשר לערב אותו עד כדי שיהיה 17 אחוז יין ועדיין תהיה ברכתו הגפן אם טעמו הוא עדיין יין.

לכן כדי לברך על המחיה צריך שבתערובת יהיה אחוז של דגן. ולכן יש רבנים שאומרים שאין לברך על וופל ברכת על המחיה מאחר ואין במוצר 1/6 דגן.

אך המציאות היום בפועל היא שגם בתערובת שבתוך הוופל יש בין 25 ל-30 אחוז דגן, כי יש הרבה מפעלים בהם הוופלים הישנים נטחנים ומהם מייצרים את המילוי של הוופלים החדשים, ולכן ברכתו היא מזוונות ועל המחיה להכרעת אדה"ז, ואם אדם אוכל כזית וופל יברך בסוף על המחיה.

אמנם שניצל אינו כן, מאחר והיות ואין שם כזית בכדי אכילת פרס (17 אחוז) לכן גם אם אדם יאכל ריבוי שניצלים, בכמות כזו שבתוך 4 דקות אכל כזית של דגן - אינו מברך על המחיה, מאחר ואדה"ז אומר שלכתחילה יש לחשוש לדעות שאין בזה על המחיה, ויצטרך לאכול שני מוצרים שונים, כלומר שיאכל פסטה וישתה מים, ויברך עליהם ברכתם האחרונה ובוה יפטור גם את השניצל.



1.

בפרק ד שבהל' ברכות הנהנין, מדבר אודות אכילת פירות בתוך הסעודה, עליהם יש לברך גם בתוך הסעודה, כגון סלט גזר מתוק, וסלט גזר ואננס, שהם פירות, לא מצד שנברך עליהם פרי העץ, אלא מצד מתיקותם, (שלכן לדעת אדה"ז נברך שהחיינו גם על ירקות שמתחדשים מזמן לזמן. כגון מילון ואבטיח), ולא משנה אם הפירות הם חיים או מבושלים, ובכל מקרה נצטרך לברך עליהם את ברכתם גם בתוך הסעודה.

הטעם שאינם מתבטלים לסעודה ונפטרים בברכת הפת (ויש להדגיש שאין להסתפק בטעימה מן הפת כדי לפטור הנאכל בסעודה, אלא יש לאכול לכה"פ כזית פת, אז יכול מברך ברכת המזון, וגם נפטור מברכת הדברים שדרך ללפת בהם את הפת), אמנם פירות שאינם למזון ולהשביע ואין הדרך לאוכלם לליפות הפת, נברך עליהם גם בתוך הסעודה.

מהגדרה זו ניתן לפטור דילמה של האוכל זיתים בתוך הסעודה. שלדעת אדה"ז מאחר ואין אדם אוכל סתם כך זיתים, א"כ אין מברכים עליהם בפ"ע. וזה בשונה מתפוח עץ, שאם לדוגמה מגישים תפוח אפוי וכדומה, מאחר ודרך לאוכלו גם סתם כך לעידון ותענוג (נישנוש), אזי

גם בתוך הסעודה יש לברך עליו ברכה ראשונה. ולא ברכה אחרונה מאחר וגם סתם קינוחים נפטרים בברכת המזון. אלא שיש ספק מאחר והוא מבושל, וכן יש עוד ספק אם אדם קבע על פירות ברכה, שנכנסו למחלוקת, וא"כ בכל פעם שמגישים לאדם פירות באמצע הסעודה הפיתרון הוא לקחת חתיכה מהתפוח יחד עם לחם ואז זה טפל ללחם, ואח"כ אפשר לאכול את התפוח בפ"ע. ולפני גמר התפוח יש ללפת את אכילתו האחרונה גם בלחם, אז מכיוון שהתחלת וסיום אכילתו היו עם לחם - הרי מוכח שהוא לליפות הפת. וכך אפשר לנהוג בכל הדברים בהם יש ספק. אא"כ וודאי שזה קינוח ותענוג בלבד.

וכן הוא בשזיפים שיש המבשלים בשר עם שזיף או תפוז, כגון שזיף עם בשר שברור שאין לברך עליו בפ"ע, שהרי הבשר יותר חשוב, אזי גם ממידת חסידות אין לברך על השזיף את ברכתו, וכך זה כאשר הוא טפל לבשר, ולכן גם בתוך הסעודה אין לברך עליו. אמנם אם יש ספק האם נחשב לטפל, אזי אפשר לנהוג כפיתרון הנ"ל. וזה שייך גם לצימוקים עם אורז, וגזר מתוק (צימעס) שראוי לעשות כפיתרון הנ"ל.

ז.

נסיים בנקודה מאוד חשובה, שכאשר לומדים את שו"ע אדמו"ר הזקן אזי בכלל יש שתי שיטות בלימוד ההלכה. האם קודם הגמרא, או האופן המתאים לבעלי בתים שזה רק ללמוד לשון אדה"ז בע"פ, והיות והיום גם בחור שלומד בישיבה במושך כל היום, זמנו ללימוד הלכה קצוב ומדוד, אם כן אפשר להגדירו כבעל בית שאין לו זמן (לענין הזה), לכן צריך לחזור על כל סי' וס' עד שלשונו תיצרב בראש, אז לא יתבלבל מכל ספרי המלקטים שרבות לא פוסקים כשיטת אדה"ז, והרי לדברי אדמו"ר הרשב"ב הטועה באדה"ז או הצ"צ הרי זה כטועה בדבר משנה.



קטניות או שרויה לקטנים

הגה"ח הרב יהודה ליב שיחי' נחמנסון

דומ"צ בבית הוראה ברחובות

מח"ס לב השבת, צהר המשפט, דיני איטר ועוד

ילד קטן שישנה אפשרות להאכילו בפסח תחליפי מזון (מטרנה וכדו') שעשויים מקטניות או לתת לו מצה שרויה - איזה מהם יש עדיפות להקדים? כמו כן אדם גדול שמפאת מצב מיוחד אליו נקלע הוא צריך לאכול קטניות או שרויה - איזו חומרא חשובה יותר?

א.

מקור איסור קטניות ושרויה

כתב רבינו פרץ בהגהותיו על הסמ"ק: "ועל הקטניות כו' רבותינו נוהגים בהם איסור שלא לאוכלם בפסח כלל כו' וגדולים נוהגים בהם היתר", ומסיים: "ולכך נראה לקיים המנהג ולאסור קטניות בפסח, ולא מחמת חימוץ עצמו, כי טעות הוא לומר כן, אלא מטעם גזירה הוא, דכיון דקטנית מעשה קדרה הוא ודגן נמי מעשה קדרה הוא וגם במידי דמידגן הוא כמו חמשת המינים כו' וגם יש מקומות שרגילין לעשות מהם פת - כמו מחמת המינים ולכן אתו לאיחלופי".

לאידך הטור? הביא טעם אחר לאיסור הקטניות, "לפי שמיני חיטין מתערבין בהם".

דהיינו שישנן שתי סיבות לאסור את הקטניות: א. מפני הדמיון שלהן לחמץ. ב. מפני שמערבים את החיטים עם הקטניות.

והנה, אדמו"ר הזקן בשולחנו³ הביא רק את החשש שכתב רבינו פרץ, וזה לשונו: "נהגו במדינות אלו שלא לאכול בפסח כו' ושאר מיני קטניות כו', לפי שבדורות האחרונים רבו עמי הארץ שאינן בקיאים באיסור והיתר, ואם יראו שאוכלים בפסח תבשיל של מיני קטניות יטעו להתיר גם כן תבשיל של מיני דגן, הואיל וכל השנה דרך לעשות תבשיל ממיני קטניות כמו שדרך ממיני דגן, ידמה בעיניהם שדינם שוה בפסח, לפיכך נהגו לאסור הכל".

כלומר, לשיטת אדמו"ר הזקן הקטניות אינן חמץ, אך גזרו עליהם כדי שלא יטעו עמי הארץ ויתבלבלו בין קטניות לבין חמץ גמור חס ושלום.

המהרי"ל במנהגיו⁴ כתב שהעובר על איסור קטניות עובר על לאו דאורייתא, משום 'לא תסור', וזה לשונו: "ואל יאמר אדם כיון שאין אסור מדאורייתא אין לחוש, דכל דגזרו רבנן העובר עליו חייב מיתה, ועובר על 'לא תסור מן הדבר אשר ירוך'. וגם אין לומר 'מנהג' כאן

(1) סי' רכב, אות יב.

(2) אר"ח סי' תנג.

(3) סי' תנג, ס' ג.

(4) הל' מאכלות אסורות בפסח, ס' טז.

להתיר, דמנהג - טעות הוא, דדוקא על דבר היתר ויש מקומות שנוהגין בו איסור - על זה יכול לומר 'בכאן - מנהג היתר הוא', וגם זאת דוקא על ידי חכם הגון ותיק וחסיד שיוכל לידע ותוכן הענין. אבל דבר שפשוט איסורו ובא להתירו מכח מנהג שם, יסכר פי דוברי שקר וגם אם תולה בחכם, שוא ושקר דבר הנביא ההוא, ואילו היה החכם שם היה משיב הבדאות והשוא ומדוח על פניו". למדנו מדבריו כי אין לראות באיסור הקטניות מנהג בעלמא, אלא חמור הוא כאיסור דרבנן שחייבים עליו מיתה ועובר עליו בלאו של 'לא תסור'.

לאידך, בנוגע לשרויה כתב אדה"ז בשו"ת שלו: "כי גם שאינו איסור גמור וברור מדינא, מכל מקום המחמיר תבא עליו ברכה", והוסיף כי "טעמא רבא איכא במילתא ליהדר מחשש איסור דאורייתא", וסיים "ומכל מקום אין למחות בהמון עם המקילים כיון שיש להם על מה שיסמוכו כו'. אבל לפי מה שכתב האריז"ל⁶ להחמיר כל החומרות בפסח פשיטא שיש להחמיר". כלומר אף שהמיקל ואינו מקפיד על שרויה יש לו על מי לסמוך, מכל מקום כיון שיש דעות שיש בשרויה חשש חימוץ דאורייתא - המחמיר בכך 'תבוא עליו ברכה', בפרט על פי דברי האריז"ל שיש להחמיר בכל חומרות הפסח.

עולה מהדברים, שנדון שאלתנו - האם יש עדיפות לתת לילד קטניות או מצה שרויה - תלוי בחקירה מה חמור יותר, האם מנהג הקטניות שהתקבל בכל קהילות בני אשכנז, או חשש שרויה שנובע מספק איסור חמץ דאורייתא.

ב.

היחס למנהג - דאורייתא משום נדר

החתם סופר⁷ כותב בנוגע לאיסור חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו במקום שאין חלב בהמות טמאות מצוי, אשר: "כיון דיש דעה להחמיר כבר קבלו אבותינו עליהם כאותה דיעה, ואסור עלינו בני אשכנז מדינא ואין לו התרה כו', וקרוב בעיני [דהוי] נדר דאורייתא כו', לעבור על זה עובר על נדר דאורייתא". וכעין זה כתב גם במקום אחר⁸: "גדול כח המנהג כו' וקרוב לי לומר שהוא איסור דאורייתא בנדר שהודר ברבים ונתפשט בכל ישראל כו' וכעובר על כל יחל וכו'".

מדברי החתם סופר עולה כי דבר (שיש לו מקור הלכתי בפוסקים) שנהגו בו בני אשכנז במשך כמה דורות, קרוב בעיניו להיחשב כנדר דאורייתא⁹. וביארו האחרונים כוונתו¹⁰, שבוודאי

(5) שו"ת הרב, סי' ו, במהדורת כ"פ"ח תשס"ה סי' כח.

(6) משנת חסידים, מסכת ניסן, ג, ד.

(7) שו"ת יו"ד סי' קז, ד"ה "מ"מ".

(8) שו"ת א"ח סי' קמה, ד"ה "נחזור לנידון שלפנינו עוד".

(9) וראה שו"ת לבושי מרדכי תליתאה, וינקלר, חיו"ד סי' קסז, שהקשה מגמרא (נדרים טו, א) שמשמע משם היפך דברי החתם סופר. ובשדי חמד, מערכת מ' אות לו, דף לט, א, הביא שעד"ז כתב הגר"ח פלאג"י במשא חיים דף קנ אות קנח בשם החיד"א בשו"ת ברכה יו"ד סי' ריד. ראה גם שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' יא.

(10) ראה שו"ת מהרי"ץ, סי' פח, שהשיב על קושיית חותנו הלבושי מרדכי, דאף שמהגמרא משמע שמנהג

אין למנהג עצמו תוקף הלכתי של איסור דאורייתא, שהרי כל איסור חלב שחלבו עכו"ם הוא גזירה דרבנן¹¹, רק שמדאורייתא אי אפשר לבטלו כיון שיש לו דין של נדר דאורייתא, אך לענין העונש דינו ככל איסורי דרבנן, דאינו דאורייתא ממש¹².

על פי זה גם המנהג של איסור הקטניות, כיון שבני אשכנז קיבלו עליהם חומרא זו - יש לו תוקף של נדר דאורייתא.

ג.

קטניות לקטנים

מסתימת לשון כל הפוסקים שהביאו את גזירת הקטניות - ולא חילקו בין גדולים לקטנים - משמע שהקבלה הייתה גם על הקטנים. וכמו שמצאנו בתשובת החתם סופר¹³ לחותנו הגר"ע איגר, ששאל גבי: "פירות יבשים רוזאנגים [=צימוקים] כו' אם מותרים להכין ביום טוב שביעי של פסח לצורך מחר, דהרי על ידי עירוב תבשילין לא הותר אלא על ידי 'הואיל ואי מיקלעי אורחים' והכא לא שייך זה דהא אסורים ביומיה דו' של פסח נוהגים איסור בפירות יבשים", ולדעת הגר"ע איגר היה נראה להתיר הואיל "דמתירים פירות יבשים בפסח לכל חולה שאין בו סכנה ונימא הואיל וחזי לחולה אפילו שאין בו סכנה וזה שכיח". וכתב לו החתם סופר שדעתו לאסור כי: "נהי חולה שאין בו סכנה שכיח, אבל לא שכיח שאותו חולה יהיה צריך לרוזינגס".

ובשו"ת שם אריה¹⁴ הביא את דברי החתם סופר, והקשה: "יש לומר דחזי לקטנים כו' בדבר שהוא רק חומרא בעלמא בודאי מותר למספי לי. ובזה לא שייך דחיית החתם סופר". כלומר אף

הוא איסור דרבנן, "רק לענין העונש הוי מדרבנן, דכן עשו מעיקרא דלענין העונש הקילו עליו כו' אבל באמת הוי כעין תורה", עיי"ש מ"ש בשם המבי"ט ולחם משנה. וראה ספר תורת חתם סופר, ערך מנהג אות ג הע' ט, ח"א ע' שטז, שהביא בשם הגר"ד גולדשטיין לבאר כוונת החתם סופר ש"באופן שיש מחלוקת הפוסקים ואין בידו להכריע, בכה"ג מנהגו הוי כנדר דאורייתא". ובזה מיושב מה שהעירו על דברי החתם סופר בהע' הקודמת.

11 ראה כעין זה בדברי אדה"ז בהל' שבת סי' רסא קונטרס אחרון ס"ק ג, בטעם מה שהמקבל עליו שבת מבעוד יום ועדיין לא התפלל ערבית מותר לו לעשות איסורי שבות, "דכל המקבל תוספת אדעתא דתוספת דרחמנא קא מקבל ולא יותר", היינו שכמו שבתוספת שבת דאורייתא (בכין השמשות) התירו איסורי שבות בכמה אופנים, כך גם כשמקבל מעצמו תוספת שבת.

וראה ספר מנוחת שלום (גרס, עמ' צה-ו): "בדהיכא שעיקר האיסור הוא דרבנן, הנוהגין להוסיף בזה באיזה חומרא אף אם נימא שהוא נדר דאורייתא מ"מ אינו חמור יותר משאר איסור דרבנן להקל בספיקו וכדומה, דכל המקבל אדעתא דעיקר האיסור קבל ולא יותר, משא"כ כשעיקר האיסור הוא דאורייתא כל מה שנהגו להחמיר בזה כיון דהוי דאורייתא מטעם נדר דינו כדין תורה ממש, דלא שייך לומר שלא קבל עליו יותר מעיקר האיסור".

12 וראה שו"ת דברי חיים (י"ד ח"א סי' מה, אות ג) שכתב כהחתם סופר מדנפשיה. וראה גם ספר משמרת שלום (פרלוב, ח"א פ"ו, אות ו בהערות). אמרי בינה על מסכת פסחים (בוגנים, ע' רל). שו"ת דעת ישראל (שוורץ, ח"א ע' עד ואילך). שו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קיא, אות א).

13 שו"ת או"ח סי' עט, ד"ה "זה לי".

14 אבן העזר סוף סי' צה.

שכדברי החתם סופר אין לומר 'הואיל' עבור חולה כיון שאין זה מצוי, אך אפשר לומר 'הואיל' שהדבר ראוי לילדים קטנים שבהם לא החמירו ליתן להם פירות יבשים.

ובשדי חמד¹⁵ הביא את דברי השם אריה, והעיר "זוה הטעם עצמו שייך גם בבישול אורז בשביעי של פסח". כלומר, השדי חמד מבין שאת דברי השם אריה - דאמרינן 'הואיל וראוי' פירות יבשים לקטנים - אפשר לומר גם על איסור הקטניות. ומכך שהחתם סופר לא התיר על פי סברת השם אריה - משמע שסבירא ליה שפירות יבשים אינם 'ראויים' לקטנים בפסח, ולדברי השדי חמד כן הוא גם על קטניות שאינם ראויים בסתם לקטנים.

נמצאנו למדים מדברי השדי חמד, שלדעת השם אריה מותר לתת לקטנים בפסח פירות יבשים והוא הדין קטניות, ולדברי החתם סופר אין לתת להם פירות יבשים וקטניות.

וכך הורו למעשה האחרונים שאין ליתן לקטן קטניות אלא במצב שהוא צריך דווקא להם - החיי אדם¹⁶ כתב: "כל דברים הללו שהוא מנהג אבותינו מותר לצורך גדול או לחולה אפילו אין בו סכנה או לצורך תינוק אם צריכים הרבה לכך", ובשו"ת עטרת משה¹⁷ התיר לילדים דווקא כשהקטניות עיקר מאכלם, וכן כתב בקובץ מבית לוי¹⁸: "קטנים הזקוקים לאכול קטניות מותר להאכילם"¹⁹.

מכך שרק במקום צורך גדול התירו את הקטניות לקטנים, משמע שהבינו בפשטות שקבלת ההורים עליהם את נדר הקטניות כללה גם שלא להאכיל אותם לבניהם הקטנים, רק שלא קיבלו זאת במקום צורך גדול או חולי.

והנה בהל' קידוש²⁰ כותב אדמו"ר הזקן בענין נתינת אוכל לקטן לפני קידוש, וזה לשונו: "שלא אסרו להאכילו איסור בידיים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיוצא בה, אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן, שהרי מאכילים הקטנים ביום הכיפורים אפילו קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה". כלומר, דבר מאכל כשר מותר לתיתו לקטן לאכול בזמן שאסור לאכול, כמו קודם קידוש בשבת או במהלך יום הכיפורים.

על פי זה, היו שרצו להתיר לתת לקטן לאכול קטניות בפסח לכתחילה, אף שהקטניות אסורים להוריהם, מפני שהקטניות אינם אסורים מצד עצמן ורק בימי הפסח אסרו לאוכלם²¹.

(15) מערכת חמץ ומצה סי' ו, אות ו.

(16) כלל קבו, אות ו.

(17) ח"ב סי' קנו.

(18) ח"ב סי' קנו.

(19) כן כתבו קונטרס חשבתי דרכי וספר זה הקטן (ע' לז בשוה"ג. וראה גם קובץ תל תלפיות, גיליון סא ע' קעז).

(20) סי' רסט, ס' ג.

(21) ראה קובץ תפארת ישראל, גיליון כא ע' 276.

אולם, על פי המבואר לעיל ממשמעות הפוסקים שכאשר קיבלו בני אשכנז על עצמם את איסור הקטניות בנדר, הדבר כלל שלא יאכלום ולא יאכילום לבניהם. ממילא ברור שיש לחלק בין מאכל היתר שמוותר ליתנו לקטן בזמן איסור (קודם קידוש או ביום הכיפורים) לבין קטניות שאיסורן אמנם קיים רק בחג הפסח, אך קבלת האיסור גופא הייתה לא לאכול ולא להאכיל לקטנים.

סיכום: את חומרת הקטניות קיבלו על עצמם גם שלא להאכיל לקטנים שלא במקום צורך גדול או חולי.

ד.

שרויה כנדר מול נדר הקטניות

המקור להקפדת חסידי חב"ד לא לאכול שרויה הוא בתשובת אדמו"ר הזקן הנ"ל²², שבתוך דבריו כתב וזה לשונו: "שאינו איסור גמור וברור מדינא, מכל מקום המחמיר תבא עליו ברכה. ומכל מקום אין למחות בהמון עם המקילים כיון שיש להם על מה שיסמכו", ובהמשך סיים "פשיטא שיש להחמיר".

מדברי אדה"ז משמע ברור שלמרות שחומרת השרויה נועדה כדי "ליזהר מחשש איסור דאורייתא" (כלשונו הנ"ל בתשובה), מכל מקום לא הייתה כאן תקנה וסייג לרבים על דרך גזירת הקטניות, אלא הוראה פרטית לכל אחד ואחד ש"המחמיר תבא עליו ברכה".

וכן משמע מלשון החתם סופר²³ במכתב לתלמיד שראה בחלום שנדר להימנע משרויה, ועודדו לכך: "דמצוה הוא, פרישות שלא לאכול מצה שרויה בפסח". ובשערי תשובה²⁴ כינה את המחמירים בשרויה: "אנשי מעשה שמחמירין על עצמם". ומשמע שהיה פשוט שזו חומרא אישית של כל אחד, ולא תקנה לרבים.

והנפקא מינה היא לענין התרת נדרים. כי חומרא פרטית שמקבל אדם על עצמו, ואפילו קהילה שלימה הנוהגת בחומרא מסוימת אך לא תיקנוה כתקנה וסייג לרבים אלא כל אחד ואחד מבני הקהילה מחמיר לעצמו, אף שגם חומרא זו נחשבת נדר מדאורייתא, מכל מקום ניתן להתירה. וכמבואר בשו"ע²⁵ גבי איסור מלאכה בערב פסח: "ואם יש מקום שיש בו מנהג קבוע בבירור לאסור אף קודם הנץ החמה כו' כיון שבני העיר יודעים שדבר זה מותר הוא מן הדין ואף על פי כן נהגו להחמיר הרי חומרא זו כנדר על כל אנשי העיר ואינה ניתרת אלא בשאלה וחרטה כמו שנתבאר ביורה דעה סי' רי"ד". והוא הדין חומרת השרויה בפסח, שאפילו קיבלוה על עצמם כל אחד ואחד מבני הקהילה, ונהגו בה זמן רב, יכול כל אחד מהם לבטל מנהגו על ידי התרת נדרים בשאלה וחרטה, כיון שלא מדובר בתקנה שנתקנה לרבים. וכפי שמצאנו

(22) שו"ת הרב שם.

(23) שו"ת יו"ד סי' רכב.

(24) סי' תס, ס"ק י.

(25) סי' תסח, ס' ט"ז; י"ז.

באחרוני זמננו שנקטו בפשטות שגם מי שנהג בחומרת השרויה יכול להפסיק מנהגו על ידי התרת נדרים²⁶.

לעומת זאת חומרא שתיקנוה לרבים כתקנה וסייג לתורה, לא ניתן להתירה אפילו בהתרת נדרים. וכמבואר בשו"ע יו"ד²⁷: "אם היתה ההסכמה גדר לרבים או סייג לתורה ולדבר מצוה, אינם יכולים להתירו". ואכן מטעם זה כתבו הפוסקים שאת מנהג בני אשכנז להחמיר בקטניות בפסח אי אפשר לבטל אפילו על ידי התרת נדרים²⁸.

על פי זה, גדול שמסיבות בריאותיות אינו יכול לאכול בפסח אלא קטניות או מצה שרויה - יש להורות לו לערוך התרת נדרים על שרויה, ולא יאכל קטניות.

סיכום: לחומרת קטניות לא מועילה התרה, ולחומרת שרויה יש התרה.

ה.

חובת ההורים בחינוך לקטניות ושרויה

להבדל בין קטניות לשרויה יש נפקא מינה גם בנוגע לנתינתם לקטנים.

בשלחן ערוך אדה"ז²⁹ כתב הגדרות ברורות לענין חינוך קטנים למצוות: "ושיעור החינוך במצוות עשה הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי עניו, כגון היודע מענין שבת חייב לשמוע קידוש והבדלה, היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית כו' וכן כל יוצא בזה, בין במצות עשה של תורה בין בשל סופרים. אבל החינוך בלא תעשה בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול".

בשו"ת חקרי לב³⁰ ביאר בגדר הבנת קטן במצוות לא תעשה, דהיינו ש"כשגוער בו אביו פורש מן האיסור וגם אחר כך לא יעשה אפילו שלא בפניו, שכבר ידע קצת מאסור והיתר".

בספר ברית עולם³¹ (זילבר) כתב ש"כשהתינוק הוא בן שלוש יש לחשוש שהוא בר הבנה" לענין חינוך במצוות לא תעשה. אמנם בקונטרס חינוך הבנים למצוות³² כתב שבן שלוש עדיין אינו בגיל חינוך למל"ת.

26 ראה שו"ת דברי אפרים אליעזר סוף סי' צח, ארחות רבנו ח"ב ע' פ [ורלא כמ"ש בחוט שני, פסח, פי"ב הע' יב, אות ב ע' קסא].

27 סי' רכח, ס' כח.

28 כמו שכתבו הנשמת אדם כלל קיט שאלה כ, שו"ת חתם סופר או"ח סי' קכב ד"ה "איברא", וערוך השולחן סי' תנג, ס' ד.

29 סי' שמג, ס' ג.

30 אור"ח סי' ע, ד"ה "והנה ראיתי".

31 אמירה לנכרי וחינוך הבנים סי' כב, ס' י.

32 בסל"ח ע"פ תוספות שבת קכא, א ד"ה "שמע".

בלקוטי שיחות³³ מוכיח הרבי שדעת אדמו"ר הזקן היא כהראשונים³⁴ שסוברים שמצוות החינוך חלה לא רק על ההורים אלא גם על הקטן עצמו, שהוא מצווה לחנך ולשמור עצמו כדי שיהיה מורגל בקיום המצוות כדבעי כשיגדיל.

כפי המבואר לעיל (אות ג), גזירת הקטניות היתה גם ביחס לקטנים שלא הגיעו לחינוך, שלכן לא התירו אפילו "לצורך תינוק" אלא "אם צריכים הרבה לכך", כלומר, אף שמדובר בתינוק שעדיין אינו שייך בחינוך לדבר זה, מכל מקום קיבלו ההורים על עצמם שלא ליתן לו (חוץ ממקום צורך). לפי זה, החיוב של ההורים להימנע מליתן לו לאכול קטניות אינו נובע (רק) מצד חיובם לחנך את בנם, אלא (גם) מצד מה שהם קיבלו על עצמם שלא להאכיל את הקטן. והילד עצמו - כשמגיע לגיל חינוך למצוות לא-תעשה מוטלת אף עליו חובה לחנך עצמו ולהימנע מלאכול קטניות.

אולם, בנוגע לאיסור שרויה הורה הרבי שהדבר שייך: "כולל גם בנוגע לקטנים, אשר מצד ענין החינוך צריכים גם הם להזהר ממצה שרויה ובמילא התיקון והשלימות בענין זה נוגע גם אליהם"³⁵. מדברי הרבי עולה שהשייכות של קטנים לשרויה הוא "מצד ענין החינוך" והיינו רק מגיל שהילד שייך לחינוך, אבל קודם לגיל חינוך אין כלל חיוב על ההורים לחנכם להימנע מלהאכילם שרויה.

כלומר, בשונה מקטניות שקבלת הגזירה היתה מתחילה גם ביחס לילדים ותינוקות (אלא אם כן הם זקוקים לכך לבריאותם), בשרויה מעולם לא קיבלו את החומרא ביחס לילדים³⁶, ורק בהגיעם לגיל חינוך מלמדים אותם להימנע מכך כדי שיהיו רגילים בחומרא זו לכשיגדלו.

סיכום: בקטניות חיוב ההורים שלא להאכילם לקטנים הוא חלק מהגזירה ואינו נובע רק מדין חינוך, ואילו הקפדה על שרויה שייכת לקטנים רק מגיל חינוך.

33 ח"ז קרושים ד, אות ג והע' 26.

34 תוספות ברכות ה, א, ד"ה "עד שיאכל", ר"ן על מסכת מגילה סוף פרק ב. רמב"ם ברכות פ"ה, הל' טו ואילך.

35 תורת מנחם התוועדויות תשמ"ח ח"ג ע' 111 הע' 258.

36 ראה תורת מנחם ח"ג ע' 7, י"ג ניסן תשי"א, הוראת הרבי כי "אין ליתן מצות מכונה אפילו לילדים. אפשר להקל בנתינת מצה 'שרויה' או לוותר על שאר הידורים מעין זה, אבל לא מצת מכונה. עניינה של המצה הוא 'אמונה' ואותה יש להחדיר כבר מן הילדות".

וראה גם מה שאמר האדמו"ר מצאנז בדרשת שבת הגדול בדרשת שבת הגדול תש"פ (תמצית מדבריו נדפס בעיתון דיגיטלי שחרית, י"א ניסן תש"פ ע' 18) על הנהוג בצאנז, "על אכילת שרויה הקפידו אצלנו בחומרה רבה. יחד עם זאת, ילדים קטנים בגילאי 7-8 התירו לכתחילה כל השנים".

[אך להעיר מהגדרת שיעור חינוך קטנים למצוות לא תעשה (כמובא לעיל בפנים) שהוא מגיל שהקטן מבין ומסוגל להישמר בכוחות עצמו בזהירות הנדרשת בזה גם שלא בפני אביו - והדבר תלוי בחריפות ואי אפשר לקבוע בזה גיל מסוים כיון שהדבר משתנה מילד לילד, וזה יכול להיות גם קודם גיל 7-8].

1. קטניות מול שרויה לקטנים

בנדון שאלתנו - כשעומד בפנינו אפשרות לתת לקטן קטניות או מצה שרויה, נחלקו רבני חב"ד מה להעדיף. הרב אברהם צבי הכהן ע"ה מירושלים פסק להעדיף ליתן מצה שרויה³⁷, וכן פסק הרב הענדל³⁸ ועוד [כך נקט למעשה גם האדמו"ר הפני מנחם מגור "כי בוודאי יש להקל יותר בשרויה שהוא חומרא בעלמא ולא בקטניות שהוא איסור חמור שנתקבל מימות הראשונים בחומרא גדולה", וסיפר שבעודו קטן נתנו לו לאכול שרויה ובכלים נפרדים³⁹]. אך יש מרבני חב"ד שהורו להעדיף ליתן להם קטניות⁴⁰.

ועל פי המבואר לעיל יש לתת לקטן את השרויה על פני הקטניות בכל מצב וכדלהלן:

אם מדובר בקטן שלא הגיע לחינוך - בוודאי שיש להעדיף ליתן לו שרויה, כיון ששרויה לא שייכת עד גיל חינוך ואילו גזירת הקטניות היתה גם ביחס לילדים שלא הגיעו לחינוך (אלא אם כן יש לו צורך הרבה בקטניות, וכאן שיש לו אפשרות להיות ניזון ממצה שרויה, כאמור, אין כל כך צורך בקטניות).

והוא הדין אם מדובר בקטן שהגיע לחינוך, בין אם הוריו נותנים לו ובין אם לוקח בעצמו -

כשהוריו נותנים לו, ודאי יש להם להעדיף לתת שרויה ולא קטניות, כיון שקבלת גזירת הקטניות הייתה להימנע גם מלהאכיל (חוץ מבצורך הרבה, וכאן אין צורך הרבה כי יכול לאכול מצה שרויה), ואילו בשרויה לא קיבלו ההורים עליהם כלל שלא להאכיל.

אמנם, גם כשהקטן לוקח בעצמו ועומדות בפניו ב' אפשרויות או שרויה או קטניות, אף שהוא עדיין לא קיבל על עצמו בנדר את חומרת הקטניות ואף לא את חומרת השרויה, מכל מקום ביודעו שבגדלותו יקבל זאת על עצמו כי כך נוהגים הוריו והרי הוא מחוייב להמשיך במנהגייהם מדין "אל תישושו תורת אמך"⁴¹, הרי הוא חייב כבר בקטנותו לחנך עצמו לקבלות אלו שיהיה מחוייב לקבל בגדלותו, וכיוון שנתבאר לעיל שקבלת חומרת הקטניות חזקה יותר מקבלת חומרת השרויה (דהקטניות נאסרו בגזירה ותקנה לרבים, וגם קיבלוה אף ביחס לקטנים, מה שאין כן בשרויה), לכן גם בחנכו את עצמו לקבלות אלו עליו להקפיד יותר בקטניות מאשר בשרויה, ועל כן יעדיף את השרויה.



37) ספר ר' אברהם הערש ע' 284, התקשרות גיליון תקסב ע' 20.

38) קובץ מגדל דוד, גיליון יד, ע' 211.

39) כהלכות הפסח, ראנד, ע' קכ, וציין שם בשם הגר"מ בראנדסדורפר בשיעורי קנה בשם, פ"ה הע' יח, שכן הורה למעשה.

40) ראה פרדס חב"ד, גיליון 17, ע' 175.

41) ראה שו"ע סי' רמט, קונטרס אחרון ס"ק א. שם סי' תסא, ס' כז. שם סי' תסח, ס' ט.

השלמת קריאת התורה לציבור בשבת ויקהל-פקודי

הרב פנחס שיחי' קדיש
מו"צ ברחובות
מרבני מכון הלכה חב"ד

א.

קהילה שרובם נכנסו לבידוד, ועקב כך לא שמעו קריאת התורה בשבת פרשת כי תשא-פרה, האם בשבת שלאחריה (שבת ויקהל-פקודי - החודש) צריכים להשלים את הקריאה?

תשובה:

יכולים להשלים קריאת התורה של פרשת השבוע וכן של פרשת פרה, באמצעות הוצאת ג' ספרי תורה.

והיינו שיעלו 6 קרואים לפרשיות כי תשא, וויקהל-פקודי (כהן יעלה את כל פרשת כי תשא וראשון של ויקהל-פקודי, ובנוסף חמישה עולים לשאר הפרשות עד גמירא). השביעי יעלה בספר השני לפרשת פרה בברכה, והמפטיר - ספר שלישי - לפרשת החודש.

ב.

נימוקי התשובה:

ידועה החקירה אם קריאת התורה היא חובת הציבור או חובת היחיד, ואכ"מ להאריך בדעות השונות, ולמסקנה דמילתא קיי"ל כדברי אדמו"ר הצ"צ¹ שזה חובת הציבור, והאג"מ² חידש שכאשר יש יחידים שלא שמעו, והתקבצו, הרי שחלה עליהם חובת קריאה. ובפרט שבנידון דידן, יש כאן ציבור שלם שלא שמעו, הרי שיכולים להשלים את הקריאה שהחסירו³.

לעניין השלמת פרשת השבוע, הובא בשו"ע⁴ וברמ"א⁵ ובמשנה ברורה⁶, בשם שערי אפרים, שציבור שלא שמעו קריאה, אפילו שכל שאר הבתי כנסיות קראו כרגיל, יכולים להשלים⁶.

והנה, כיוון שבשבת הקרובה יקראו ויקהל-פקודי, כתב המהר"ם מינץ שאין יכולים להשלים,

(1) שו"ת אר"ח סי' לה, אות ה.

(2) שו"ת חלק א, סי' כח.

(3) כמתבאר לקמן, וראה גם במגנ"י חלק ז ס' ו. שו"ת גורן דוד סי' ה במעשה דרבו של החת"ס, רבי נתן אדלר. וראה בפסק"ת סי' קלה, אות ב.

(4) אר"ח סי' קלה, סי' ב.

(5) שם, ס"ק ז.

(6) ובשו"ת חיים שאל חלק א סי' עא, אות ה, ובחלק ב סי' טז.

כיון שאין קוראים ג' סדרים בשבת אחת, והביאו המג"א⁷ אך הביא המשנ"ב⁸, שיכולים להשלים, וכן נוטה דעת מגן גיבורים.

וכן כתב הערוך השולחן כאן⁹, שיכולים להשלים. "ומה לי תרי ומה לי תלת?" כלשונו.

ג.

ובנוגע להשלמת פרשת פרה, הנה בשערי אפרים¹⁰, ובפתחי שערים¹¹, כתבו שלא ניתן להשלים משום: "עבר זמנו בטל קורבנו", ופסקו כך הגינת ורדים¹², ובשו"ת יוסף אומץ¹³.

אך בספר לדוד אמת¹⁴, כתב שיכולים להשלים, ורק לעניין פרשת שקלים לא ניתן להשלים. וכן פסקו המהר"ם שיק¹⁵, ובשו"ת בית דוד¹⁶, ובספר כה"ח¹⁷ וכן כתבו בשו"ת שבט הלוי¹⁸.

ובשו"ת יחו"ד¹⁹, גם כתב להתיר, ושם בסוף התשובה הביא עצה למעשה שיקראו בספר הראשון פרשיות ויקהל-פקודי, ובספר השני פרשת פרה בברכותיה, ובספר השלישי פרשת החודש בברכותיה.

והנראה לענ"ד כתבתי, ולהלכה למעשה.



(7) ס"ק ד.

(8) שם ס"ק ז, בשם הא"ר (ס"ק ב).

(9) ס' ו.

(10) שער ח' ס' צה.

(11) שם.

(12) כלל א' סי' לה.

(13) סי' כז.

(14) להחיד"א, סי' ט, אות ה.

(15) חאו"ח סי' שלה.

(16) סי' קו.

(17) לרבי יעקב סופר, סי' קמו, ס"ק יז. ובסי' תרפה, ס"ק י.

(18) חלק ד, סי' עח.

(19) חלק ג, סי' נב.

נסיעה חזרה לבית בשבת עבור תינוק בן חודשיים

הרב פנחס שיחי' קדיש

מו"צ ברחובות

מרבני מכון הלכה חב"ד

א.

נשאלתי מאשה שהגיעה למיון בבית הרפואה - קפלן ב5:00 לפנות בבוקר בשבת, מביתה ביד בנימין.

לאחר סדרת בדיקות שוחררה ללא אשפוז, וברצונה לחזור לביתה (יד בנימין - מרחק של כ-20 ק"מ מבית הרפואה) ע"י נהג גוי, יען בנה התינוק בן החודשיים אוכל רק ממנה. אמנם היא שאבה לו בקבוקים לפני שנסעה, אך אינה יודעת אם יאכל מהבקבוקים הנ"ל כיוון שאינו רגיל כלל לבקבוק.

ב.

תשובת הגה"ח הרב יהודה ליב שיחי' נחמנסון:

תינוק בן חודשיים זקוק לאימו¹, לא רק לחלב, אלא גם לחום שלה, ולייחס שלה², ובפרט כשמדובר על שעות לא מועטות, ובגיל הזה הוא רגיל אליה יותר מכולם, ונוכחותה וקולה מרגיעים אותו ומיישבים דעתו כנראה בחוש, ודינו כחולה שאין בו סכנה שמותר איסור דאורייתא ע"י גוי כמובא בשו"ע³ - אומנם כאן הנסיעה היא חוץ לי"ב מיל שי"א שזה מדאורייתא, וכאן היא עצמה יוצאת ולא מהני גוי, אבל אדה"ד⁴ הביא את דעת הסוברים שזה מן התורה בשם "יש", ואת דעת הסוברים שתחומין מדרבנן⁵ בשם "ויש", ולפי כללי הפסיקה הלכה כ"ויש"

(1) ויש להוסיף, שאכן כך מובא בגמרא סוכה (כת, ב), ובחגיגה (ד, א) - קטן הצריך לאמו היינו שנכרך סביבה וכו', וכן בהר"ן יבמות (טו, א). וכן בדברי חנה לאלקנה (שמואל א א, כב) "וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער", וכתב רש"י שם: "לסוף כ"ב (ספרים אחרים כ"ד) חדשים" שכך זמן תינוק לינק), עד ובוודאי אף כאן בגיל חודשיים שזקוק ביותר לאמו יתר מאביו ושאר קרוביו שהרי רגיל בה יותר.

(2) ראה בשו"ע סי' רעו, סי' ו. וכן בסי' שמג, סי' ה שכתב רבינו: "או לצורך קטנים שדינם כחולה שאין בו סכנה לכל דבר" - ומזה מוכרח שזה לא רק במאכל אלא גם בשאר דברים. קצוה"ש סי' קלח, ס"ק כ דלא כדברי ה'תהלה לדוד' (שם, ס"ק כד) וכן פסקו בשו"ת יח"ד סי' קכד, ובש"ש"כ פרק לו, סי' ב (הובא בספר רפואה בשבת - הרב מרדכי ביסטריצקי - סי' שכח ציון 110).

(3) סי' שכח, סי' יט.

(4) סי' שצו, סי' א.

(5) יש לצרף מש"כ אדה"ז בסי' תד, סי' ב שיש הסוברים שכל הי"ב מיל צריכים להיות רשות הרבים. וכיום אין לנו רה"ר מהתורה - ראה שו"ע בסי' שמה סי' יא לאחר שהביא את שני הדעות בנוגע לגדרי רה"ר (רש"י ורמב"ם) כותב, שאין היום רה"ר מהתורה (אין סי' ריבוא (600,000 איש) עוברים בו מידי יום. ב. על אף שהם

שהם מדרבנן. ולכן לדעתי הייתה יכולה לחזור עם נהג גוי גם מחוץ לתחום. ובפרט בנדו"ד שגם עדיין לא הורגל בבקבוק אפילו צד קל שלא יתרגל לבקבוק מצטרף לכל הנ"ל.



רחבים ט"ז אמה (כדוגמת כבישים שבערים ובוודאי שגם בין עירוני) ירא שמיים יחמיר לעצמו (שלא לטלטל), וכן בקו"א סי' שא, ס"ק ג כתב במפורש שאין רה"ר כיום. ובסי' שמח קו"א א, ובסי' שנ ס"ק א. ובסי' רסו, סי' ו בסוגריים, וסי' יג וכו').

בענייני עבד איניש דינא לנפשי

הגה"ח הרב משה שיחי' קורנוויץ

ר"מ בישיבה

רב דק"ק חב"ד מיוחד נוף הגליל

מרבני מכון הלכה חב"ד

הנה ישנה שאלה מצויה מאוד שאנשים חושבים ש'פלוגי' גזל אותם או שפלוגי חייב להם כסף ולא שילם או שפלוגי חייב להם שכר על עבודה/שכירות או שעובד פלוגי לא עשה את עבודתו כראוי וכיו"ב. ויש בידם לקחת ממון של אותו 'פלוגי' בלא ידיעתו ולפרוע בכך את חובם. האם מותר לעשות כן? וכן האם מותר להציג תעודה מזוייפת במקום תעודה מקורית שנעלמה?

א.

הנה שורש הלכה זו הוא בבבא קמא¹: "איתמר רב נחמן: אמר עבד איניש דינא לנפשיה, ורב יהודה אמר: לא עבד איניש דינא לנפשיה. היכא דאיכא פסידא לכו"ע עבד איניש דינא לנפשיה, כי פליגי היכא דליכא פסידא, רב יהודה סבר כיון דליכא פסידא ליזיל קמי דינא, ור"נ סבר כיון דבדין עבד לא טרח".

ואכ"מ להאריך ולהביא את דעות הראשונים והשו"ט בזה, רק נציין את יסודי הדעות:

א. דעת המאירי²: "דהא דקיי"ל עבד איניש דינא לנפשיה היינו דוקא בעת שגזולו או שאונסו לקחת ממנו כליו, שהואיל והוא שם בעוד שזה אונסו, עושה דין לעצמו ומכהו עד שידחהו מעליו. הא כל שעבר האונס כגון שכבר גזל או גנב ממנו או שהלוהו ואינו רוצה לפרעו, אינו בדין זה שלא אמרוהו אלא בעוד שהלה אונסו", היינו שלפי המאירי כל דין עבד דינא לנפשי' הוא רק לפני המעשה, בשביל למנוע את הגזלה וכו', אך אין רשות לאדם ליקח דבר מחברו.

ב. דעת המרדכי³: "דהא דקיי"ל בהמניח עבד איניש דינא לנפשיה ה"מ בחפץ" המבורר וידוע לכל" שהוא שלו אבל לא בדבר אחר". וכ"כ האור זרוע ועוד רבים, שרק כשיש חפץ מבורר וידוע ואין על זה חולק מותר לעשות דין לעצמו.

ג. דעת הנימוקי יוסף: "ודוקא נמי היכא דאית ליה ראייה למצייל, דממונא דידיה הוא, אי נמי דמודה ליה בעל דיניה בהכין, אבל היכא דליתיה ראייה ולא מודה ליה, אי עבד דינא לנפשיה ע"י הכאה וכיוצא בה, מיחייב לשלומי לניזוק דמי חבלה". וכע"ז כתב הרא"ש.

היינו שלנמו"י לא צריך שיהיה ידוע לכל שזה החפץ שלו, אלא סגי בכך שיש לו ראי' ברורה

(1) כז, ב.

(2) בבא קמא שם.

(3) פרק הגזול בתרא, סי' קצג.

שהחפץ שלו. אך אם נוטל חפץ שאין לו עליו ראי' ברורה, אף אם התברר אח"כ שאכן החפץ שייך לו, יתחייב לשלם על הנזקים שגרם ל'גזלן'. - וראה בים של שלמה⁴ שהביא חבל ראשונים האוחזים בדעה זו שכל היתר דינא לנפשי' הוא רק כשיודע ברור שהחפץ הזה שבא לתפוס שייך לו, ויש לו על כך ראי'.

ד. דעת הים של שלמה⁵ שאף כאשר לא ידוע לכל שזה החפץ שלו ואף אין לו עדים שהחפץ שלו: "מכל מקום מאחר שהוא יודע אמיתתו, שעדיין בחדרו, ובבירור יקח את שלו, הוה כמאן דאית ליה פסידא, ומותר לדברי הכל".

ה. בשו"ת הריב"ש⁶ האריך בביאור דין זה: "עוד אמרתי לו האי עביד איניש דינא לנפשיה, לא נאמר בכל ענין כמו שאתה סבור. כי לא נאמר רק ליטול את שלו ממש, אם גזלו או הפקיד אצלו. כההיא דבן בג בג (ב"ק כ"ח). דבכי האי גונא הוא דהא שרי ליכנס לחצרו, כל שלא יעשה בדרך גנבה. ואי משום מלוה שיש לו עליו הא כתיב לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו. וכן אם חבירו רוצה להזיקו בממונו, זה יכול להזיקו את חברו, כדי להציל את שלו ולשמור שלא יזיקנו חברו. ופטור על הזיק שמזיק לחברו אם בממונו, כההיא דשור שעלה על גבי חברו להרגו. ובא בעל התחנותן ושחט (ושמט) את שלו, ומת עליון פטור. וכן ההיא דמשבר ויוצא משבר ונכנס. או אפי' להזיק בגופו, כההיא דבן בג בג (בבא קמא כ"ח) דקאמר שבור את שניו. וכן ההיא דנרצע שכלו לו ימיו. וכן ההיא דמי שהיתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו. וההיא דפאה דאמרינן בהו לנקוט פזרא וליתיב. בכל אלה עביד איניש דינא לנפשיה, ולא נאמר לא היה לו ליקח את שלו אלא לילך לב"ד. וכן לא היה לו להזיק את חברו אלא שאם יזיקנו חברו ילך לב"ד. דמצי אמר לא מצינא דאטרח.

וכן נשתמשו הגאונים ז"ל מדין זה בענין התפיסות. שיוכל אדם לעכב פקדון שבידו לטעון עליו, אם הוא חייב לו מצד אחר. שהיה אפשר לומר יתן לו הוא את שלו, ואח"כ יתרעם (כנראה צ"ל יתבעם) ממנו בב"ד על מה שחייב לו. אלא שמטעם עביד איניש דינא לנפשיה, הוא יכול לעכבו כדי להציל את שלו. אף על פי שהיה יכול להציל בב"ד, כגון דאיכא עדים וליכא פסידא. או אפילו לתפוס מטלטליו כל שמצאום ברשות אחרים. או אפי' ליקח מידו ומביתו כל שהחוב אינו הלואה ממש. אבל בהלואה ודאי אין לו ליכנס לביתו למשכנו ולא לחטוף מידו אלא דאי עבד מהני".

היינו שלדעתו אף יסוד דין תפיסה הוא מצד עביד דינא לנפשי', היינו שרשאי לתפוס חפץ שאינו מבורר אך רק כשהחפץ כבר בידו בהיתר, וגם אז לא הותר לו אלא לתפוס בחפץ ולא להחזירו לבעליו, אך לא הותר להשתמש או למכור את החפץ.

(4) בבא קמא פרק ג, אות ה.

(5) שם, אות ו.

(6) סי' שצו.

וכבר כתב הדרכי משה⁷ ששיטת המרדכי הנ"ל היא דלא כשיטת הריב"ש⁸: "הריב"ש סימן שצ"ו האריך בזה וכתב דוקא בשביל חוב ממש אסור לתפסו אבל אם חייב לו בלא הלוואה או שאין צריך ליקח מידו רק שהוא אצלו בפקדון או מצאו ביד אחרים יכול למיעבד דינא לנפשיה ולתפסו".

ו. דעת מהרי"ק⁹: שבכל תביעה שאיננה של הלוואה, מותר לתפוס ולעשות דין לעצמו. וכבר תמה ביש"ש¹⁰ דלא שבק חיי' לכל ברי'. וראה בש"ך¹¹ שמצדד כן כמהרי"ק, והיינו שרשאי לעשות תפיסא ואח"כ לירד עמו לדין, אך המהרי"ק לא מתיר לקחת בתורת גבייה. וזה בעצם גם דעת הריב"ש.

והובאו דעות אלו להלכה בחו"מ סי' ד, דהשו"ע סתם כדעת המרדכי, והרמ"א הביא עוד דעות בזה, עיי"ש.

אמנם יש לדעת כי לדעת רוב הראשונים כל היתר דינא לנפשי' הוא אך ורק בתביעה על חפץ מבורר ולא בתביעה על חוב, ואף בזה לא התירו אלא כשידוע שזה הוא החפץ ששייך לו.

ב.

סוגיא נוספת השייכת לעניינינו היא במסכת ברכות¹²: "רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא, על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה: רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה: לעיין מר במיליה. אמר להו: ומי חשידנא בעינייכו? אמרו ליה: מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא? אמר להו: אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא - לימא. אמרו ליה: הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה. אמר להו: מי קא שביק לי מידי מיניה? הא קא גניב ליה כוליה! אמרו ליה: היינו דאמרי אינשי: בתר גנבא גנוב, וטעמא טעים. אמר להו: קבילנא עלי דיהיבנא ליה. איכא דאמרי: הדר חלא והוה חמרא; ואיכא דאמרי: אייקר חלא ואיזבן בדמי דחמרא".

היינו שרב הונא נענש על כך שקיזז את שכר אריסו תחת הגניבות שהיה האריס גונב לו. דעם היות שהאריס היה חייב כסף לרב הונא עכ"ז עשה רב הונא שלא כדין כשניכה משכרו.

וגם בסוגיא זו רבו הדעות:

א. הר"מ במרדכי בבא קמא¹³, מפרש שרב הונא ידוע בוודאות שהאריס גזל אותו ואעפ"כ הוא נענש, כיון שלא הותר לעשות דין לעצמו אלא דווקא כאשר הוא לוקח: "אותו דבר עצמו

(7) חו"מ סי' ד, ס"ק א.

(8) מובא בדרכ"מ שם, ס"ק ג.

(9) שורש קסא.

(10) שם, אות ה.

(11) תקפו כהן, סי' קטז.

(12) ה, ב.

(13) פרק המניח רמז ל.

שנלקח לו לאדם מותר לו ליקחנה בכל מקום שיכול להשיגו . . אבל הכא לקח זמורות אחרים שלא גנב לו הארוס". ומכאן הוא מביא ראיה לשיטתו הנ"ל.

ב. ראה ביש"ש¹⁴ - שם נחלק עם המהרי"ק אליבא דהר"מ האם מיירי שהיה ידוע לכל שהוא גנב או שרק לרב הונא היה ידוע, עיי"ש.

ג. הריא"ז¹⁵ כתב: "מי שהיה האריס שלו חשוד שגונב מממונו ונוטל יותר מחלקו, אינו רשאי ליטול ממנו כלום אלא נותן לו כל חלקו משלם, שאין אדם רשאי ליטול ממון חבירו אלא ע"פ ב"ד אבל אם היה חבירו אלם ונוטל משלו באונס רשאי להתנהג בו בדרך מרמה כדי להציל את שלו שנאמר ועם עקש תתפתל", משמע שהבין שרב הונא לא ידע בוודאות רק היה חושד בו ולכן לא הותר לו לתפוס.

ד. לעומתם בראבי"ה¹⁶ כתב כי כל האיסור היה מפני שנטל בצנעה: "אבל יטול בפרהסיא, דקיי"ל עביד איניש דינא לנפשי' במקום פסידא כדאי' בהמניח את הכד. ותניא בן בג בג אומר אל תכנס לחצר חבירך ליטול את שלך שמא תראה עליו כגנב אלא שבור את שיניו ואמ[ו]ר [לו] שלי אני נוטל".

ה. השפ"א מבאר שרב הונא אמנם ידע בוודאות שהאריס גנב ממנו, אך לא ידע שגנב זמורות, אך אם היה ידוע היה מותר לו לא לתת לו זמורות בתשלום.

ו. הש"ך¹⁷ מבאר שרב הונא כבר תבע את האריס וזקף עליו את החוב במלווה ולכן היה איסור בדבר.

ז. השו"מ¹⁸ מבאר שיייתכן שמצד הדין מה שעשה רב הונא היה מותר, רק שאין זה מדת חסידות ועל כך נענש.

ג.

ולדינא, כתב אדה"ז¹⁹, לחומר העניין [שהרבה לא מודעים להלכות אלו ומקלים לעצמם באיסורי גו"ג החמורים] נעתיק את כל לשונו עם מעט ביאור:

"אם נודע לבעל הבית שהאריס גונב פירות מהפרדס אינו רשאי לנכות לו מחלקו כשבאו לחלוק אלא על פי בית דין אבל לא יעשה דין לעצמו לגזול את האריס כנגד מה שגנב ממנו מפני שאסור לגזול או לגנוב מן הגנב או הגזלן כנגד מה שגנב וגזל ממנו אלא יתבענו בבית דין, ואם ינכה לו שלא על פי בית דין הרי זה גזול חלקו המגיע לו בפירות הנשארים. ואף שכבר נטל הרבה יותר מחלקו, הרי לא נטל בתורת חלוקה אלא נתכוין לגנוב משל בעל הבית ושיהיה חלקו

(14) שם.

(15) בפסקיו לברכות פרק א, הל' ב, אות ו.

(16) חלק א - ברות סי' ה.

(17) בתקפו כהן.

(18) תליתא ח"א סי' שעא.

(19) חו"מ, הל' גזלה וגנבה, ס' כז-כט.

נשאר עדיין בפירות הנשארים שהרי הם שותפים בכל הפירות כולם, וכשבעל הבית מפקיע חלק האריס בפירות הנשארים בעל כרחו של האריס הרי זה גוזלו כנגד מה שגנב ממנו. ואף שהדין הוא כך אינו רשאי לעשות דין לעצמו אלא על פי בית דין אם יזכה בדין שיוכל לברר שגנב ממנו ואם לאו יפסיד וכן כל כיוצא בזה".

היינו שאף באם הפועל גנב מבעה"ב, אין בעה"ב רשאי לגנוב את שכרו. שאין כל היתר לגנוב או לגזול מגנב או גזול, ודלא כדאמרי אינשי. אלא כל תביעה צריכה להתברר בבי"ד. וכך מפורש בסמ"ק²⁰ בשם רבינו יונה: "וכן אסור לגנוב את שלו מאחרי הגנב שלא יראה כגנב". וכ"ה בספר חסידים²¹: "אל תאמר כאשר עשה לי במאזני מרמה אשלמה לו, ואם העיד עליך שקר אל תאמר כן אעשה לו אם גנב לך אל תגנוב לו".

היינו שאדה"ז פוסק בזה כדעת המרדכי בב"ק²², שהנהגה בהתאם לשיטתו הנ"ל בפרק הגזול בתרא, שעביד איניש דינא הוא רק בחפץ מבורר ולא בשאר תביעות. ודלא כדעת פסקי ריא"ז²³, שכתב: "מי שהיה האריס שלו חשוד שהוא גונב ממונו ונוטל יותר מחלקו, הרי זה אינו רשאי ליטול ממנו כלום, אלא נותן לו כל חלקו משלם, שאין אדם רשאי ליטול ממון חבירו אלא על פי בית דין. ואם היה חבירו אלם ונוטל את שלו באונס רשאי להתנהג בו בדרך מרמה כדי להציל את שלו, שנ' עם נבר תתבר ועם עקש תתפל, כמו שמבואר באגדה בפרק ראשון שלמגלה". ועיין בשו"ת יבי"א חלק ו חו"מ סי' א, שהביא דעות הראשונים בזה.

ממשיך אדה"ז:

"במה דברים אמורים שאינו רשאי לעשות דין לעצמו כשנוטל כנגד מה שנטל ממנו ולא גוף החפץ בעצמו שנטל ממנו, אבל ליטול גוף החפץ בעצמו שנטל זה ממנו בין בגנבה בין בגזולה מותר ליטלו ממנו בעל כרחו ואין זה גזול אלא מציל את שלו, ואם הלה אינו מניח לו ליטול מותר אפילו להכותו עד שיניח, אם אינו יכול להציל ממנו בענין אחר ואינו מחוייב להוליכו לבית דין שבכגון זה שגוף החפץ שלו הוא בעין אדם עושה דין לעצמו להצילו ממי שגזלו או ממי שבא לגזלו או ממי שבא להזיקו בכל הצלה שיכול אפילו בהכאה ואף אם לא יגיע לו שום הפסד אם ילך לבית דין אינו צריך לטרוח כלל".

היינו כדעת הנמו"י ועוד הנ"ל שרשאי לעשות דין לעצמו כשבא ליטול חפץ מבורר וידוע/ יודע שהוא החפץ שלו.

"אבל לא ילך לבית הגזול לגנוב חפץ שלו שמא יראה עליו כגנב אלא אם כן אי אפשר להצילו בענין אחר, במה דברים אמורים להציל בעצמו אבל להציל על ידי נכרי אסור בכל ענין.

וכל זה כשיכול לברר שזה החפץ שלו אם יתבענו הלה לבית דין, אבל אם לא יוכל לברר אין

(20) מצוה רסב.

(21) סי' תרפ.

(22) פרק ג, סי' ל.

(23) ברכות פרק א, אות ו.

צריך לומר שאינו רשאי להכותו, שאם יכהו יענישוהו הבית דין, אלא אפילו בלא הכאה אין הצלתו כלום. אלא אם כן אין עדים כשמציל מידו שאז מועלת לו הצלה זו שיהיה נאמן בשבועה לומר שלי תפסתי במיגו שהיה יכול לכפור ולומר לא תפסתי כלום, מאחר שאין עדים. אבל כשיש עדים אין תפיסתו מועלת לו אלא למשכון אם מודה לו הלה שהוא חייב לו איזה חוב, והוא שהחוב הוא הבא שלא מחמת הלואה, שבחוב הבא מחמת הלואה אסור למשכנו בעצמו בכל ענין כמו שנתבאר בהלכות הלואה". היינו שלעניין תפיסא כן רשאי לתפוס זה ויעיל לו לעניין מיגו, כדברי הש"ך בתקפו כהן. אך גם זה רק לעניין שבאם ישבע בבי"ד הרי זה שלו.

ולכן נראה שאדה"ז פוסק כדעת הנמו"י והרא"ש, וכפי שאכן מצויין בגליון השו"ע: "רא"ש".

מדברי אדה"ז למדנו: א. שאין היתר לעשות דין לעצמו, א"כ מדובר בגזל ממנו חפץ מבורר, ולא סתם חוב או ממוץ. ב. גם אז אין להיכנס לבית הגנב א"כ א"א להציל בעניין אחר. ג. רק כאשר יוכל להוכיח שזה החפץ שלא הותר לו לקחתו בחזקה, אך אם לאו יקחנו בצנעה ויעיל מדין תפיסה. ד. אף כאשר הפועל חייב לבעל הבית כסף איננו יכול לנכות את שכרו. ה. וכל זה כאשר אין זה חוב מחמת הלואה.

ד.

מה שלא נתבאר בפירוש בדברי אדה"ז הוא: א. מה הדין כאשר איננו צריך לתפוס את הכסף אלא הכסף כבר נמצא בידו, האם גם בזה תהיה בעיה לעשות דין לעצמו בחפץ שאיננו מבורר? ב. מה הדין כאשר ה'חוב' הוא בסך מבורר אך לא חפץ מבורר האם יש היתר בדבר?

הנה את ב' הספקות לכאורה ניתן לפשוט לאיסורא, ממה שכתב כאן שאין לנכות משכר האריס את מה שגנב ממנו. אף שכאן הכסף בידו של הבעלים וברור לו מה סך הגניבה. דכאמור אדמו"ר הזקן פוסק כשיטת המרדכי²⁴ שאין לאדם לעשות דין לעצמו א"כ הוא לוקח את החפץ שגזל ממנו ממש.

אך מה שצריך עיון הוא מדוע א"כ כן הותר לתפוס, ויתירה מכך, התומים²⁵ הביא את דעת הש"ך²⁶ שכל מה שנחלקו הריב"ש והמרדכי הוא רק כאשר צריך לתפוס מיד הנתבע, "אבל בדברים דלא שייכי לא ימשכנו אלא בב"ד כמש"כ הריב"ש בפקדון בידו או ביד אחרים כו"ע מודו דמצי תפיס, ואין כאן מחלוקת". אך לפי ביאור הש"ך קשה ביותר מדוע יש איסור לתפוס את גנבתו של האריס?

ולכן נדחק הש"ך לומר שמירי "דמה דגנב האריס מיד רב הונא הוה כזקף במלוה", היינו שבאריס לא הוי כסתם חוב או גזלה אלא כבר זקפו כמלוה, ולכן היה אסור לתפוס ממנו.

אך התומים דוחה את דבריו: "ולא הועיל דמלבד דגוף הדבר אין שייך במה שהאריס גנב

(24) שם.

(25) סי' ד, ס"ק ב.

(26) בתקפו כהן, סי' קטו-קטז.

לר"ה ואמר לא פעל און באמרם בתר גנבא גניב דהאריס גנב לר"ה, וא"כ איך שייך זקף במלוה וכי ירד עמו לחשבון כך וכך יש לי בידך וחייב אני לך, דאם כן למה קראו רז"ל גנבא, אף גם לו היה כן מ"מ ר"ה דעיכב תחת ידו מה שהיה מגיע לחלק של אריס (כדאמרינן לא יהיב מר שיבשי לאריסי, וכ"כ בבני שמואל) בשביל מה שהאריס חייב לו בבירור, מה לא ימשכן אלא בב"ד שייך כאן, הא הוא תחת ידו, ופשוט".

וכן מוכח מלשון אדה"ז שלא ס"ל כדברי הש"ך: "ואם נודע לבעה"ב שהאריס גונב פירות", היינו שרק נודע ועוד לא ירד עימו לדו"ד, ולא שייך לומר שזקף כבר במלווה.

וראה גם בקונטרס התפיסה לשובות יעקב, שמביא שיש מחלוקתם ראשונים האם מותר לתפוס בלא עדים. ולכאורה אדה"ז מזכר שטרה לבי' תרי.

והנה, את הדין המובא לעיל שמותר למשכן, כותב אדה"ז גם בהל' הלואה²⁷: "אבל בחוב אחר כגון שכר בהמתו או כליו שהיו מושכרים אצלו או שכר ביתו או שכר עצמו שנשכר אצלו או דמי גזילתו וגניבתו מותר למשכנו בעצמו שלא על פי בית דין ואף ליכנס לביתו למשכנו. ואם זקפן עליו בהלואה אסור שנאמר משאת מאומה. וכן הערב למלוה מותר ליכנס לביתו למשכנו אפילו המלוה עצמו. ואם הוא ערב קבלן דינו כלוה ואסור".

ועל כך שדין זה איננו שייך כלל לדין עביד איניש לנפשי', שהינו כאמור לעיל רק בחפץ מבורר כדעת הרא"ש והמרדכי. אלא זה דין 'משכון', היינו שאין היתר להשתמש בחפץ אלא כוונת הדברים היא שאחרי שלוקח את המשכון ירד עמו לדין.

כפי שכתב המהרי"ק המובא ברמ"א²⁸: "אבל תפיסה בעלמא שתפסו למשכון, יכול לעשות בכל ענין, ויורד אח"כ עמו לדין".

וכמו שביאר התומים בארוכה: "דאם תפס החפץ ולא בא תיכף לב"ד לומר כך תפסתי וכך יש לי עליו ודונו לי כתורה, רק מחזיק החפץ בידו הוא בכלל עביד דינא לנפשיה ואינו מותר כי אם באופנים הנ"ל, אבל באם תופס ותיכף בלי עיכוב בא לב"ד ואמר מילתא כצורתו כך וכך הייתי תופס ועשו אתי כתורה וכדין הראוי, זהו אינו כלל בגדר עביד דינא לנפשיה, כי לא עשה דין לנפשיה רק תפס בשביל זכות שלו ותיכף בא לב"ד, ובכה"ג היה תפיסה של רב פפא ורב הונא הנ"ל, כי תיכף לאחר תפיסה באו לב"ד ואמרו תפסנו שלא יהיה בכלל מטלטלי דיתמי ואתם דונו כדין תורה, ובאופן זה מותר. וכן בעובדא דמהרי"ק דכל טענת הקהל היה משום קים ליה, וטעמא של קים ליה הוא משום דעביד איניש דינא לנפשיה כמש"כ בעל התרומות²⁹ וכמש"כ לקמן בקונטרס הספיקות³⁰, וא"כ אילו לא מצוי למיעבד דינא לנפשיה אף טענת קים לי לא שייך ביה, דכיון דלעצמו בלי הודע תיכף לבית דין לא מצוי לתפוס כלל".

(27) ס' יד.

(28) שם.

(29) שער יד, חלק ב, אות ז.

(30) קת"כ, ס' פז.

ועל כרחק שגם לזה מתכוון אדה"ז, שאל"כ דבריו לא מובנים, כנ"ל.

מכאן למדנו שאין כל היתר לקחת ממון של אחר תחת חוב שהוא חייב לנו, באם זה חוב מחמת הלוואה הוי איסור מפורש בתורה, ואם מיירי בשאר חובות אסור לקחת ממון של אחר אף כשהתופס סבור שהנ"ל גזלו, דסו"ס כשלוקח ממון זה ה"ה גזול. ולא הותר אלא לתפוס ממון ואח"כ לירד לדין כדברי התומים.

וראה בשו"ת מחנה חיים ח"ב או"ח לב, שחקר האם כאדר אדם עושה תפיסה בממון חבירו תחתח מה שהלה חייב לו, האם נקרא זה ממון של התופס [ונ"מ למצוות שבעינן משלכם] או לאו, והביא שבזה נח' הראשונים בשטמ"ק ב"מ דף ו ע"א, דדעת הריטב"א ועוד שלא הוי ממון, ודעת המהרי כץ דהוי ממון. וכתב המחנה חיים דקשה לסמוך המהרי כץ לדינא נגד הרבה ראשונים. ודו"ק שא"כ כל מעשה התפיסה חלוק מדין עביד אינש דבעביד אינש בודאי נעשה ממון לכו"ע ואילו בתפיבה לא נעשה זה ממון אל הוא רק תפוס בו עד שידון עימו וק"ל.

והנה כתב בצוואת ר"י מליסא בעל הנה"מ ועוד [בראש הספר נחלת יעקב אות יט] כתב חילוק אחר "אם יבא לידכם ממון חבירכם בלי ידיעתכם ותהיה לכם תביעת ממון עליהם, אל תאמרו הואיל ובא לדינו החזקנו ולא נודיעם כלל רק נתפוס הממון בשביל המגיע לנו אצלם, שהרי בברכות ה ב אמרו בתר גנבא גנוב וטעמא טעים, אף על גב דר"ה קושטא קאמר, משום שלא הודיעו לאריס, אבל אם הודיעו מותר, דעביד אינש דינא לנפשיה", - אך מדברי אדה"ז נראה שלא ס"ל חילוק זה שהרי כתב בדין האריס שאין לתפוס אלא על 'פי בית דין', ואילו לפי סברת הנה"מ לא צריך להגיע לבי"ד אלא סגי שמודיעו.

ה.

והנה, בשו"ת רב פעלים³¹ כתב חידוש בדין זה [וכ"כ עוד פוסקים ואכמ"ל], ע"פ מה שביאר ביסוד הדין, וז"ל:

"דאינש דעלמא אינו יכול ליטול כי אם רק אותו דבר שגזלו ממנו ממש, אבל דבר אחר אפילו שהוא דבר מבורר, כגון שגזל ממנו מנה ושוב בא לידו מעות משל אותו אדם שגזלו, לא יוכל ליקח מאותם המעות מנה כנגד מה שגזלו אף על פי שהוא דבר מבורר כיון שאין זה הדבר שגזלו ממנו ממש, דהחמירו בכה"ג באינש דעלמא, מפני דחשו אם יתירו לו בכך יבא ליקח גם בהיכא שאין הדבר מבורר, דהיינו אם גזל ממנו חפץ יבא ליקח חפץ אחר ששם אותו לפי דעתו ששום כמו אותו חפץ הנגזל ממנו, או אם גזלו ממנו חפץ אחר ולוקח כנגדו מעות כפי שומה ששם את החפץ, על כן אמרו באינש דעלמא לא יוכל ליקח דבר אחר אפילו זוזי בזוזי, אלא דוקא אם מצא החפץ שגזלו ממנו בעין, יוכל ליקח אותו בלא רשות".

היינו שמה שיש הבדל בין 'חפץ' מבורר ל'חוב' מבורר, הוא גזירת חכמים שחששו שאם יתירו לקחת שווי החוב יקחו גם כאשר החוב איננו מבורר.

31 חלק ג, חו"מ סי' ה.

ועפ"ז הוא מחדש שבתלמיד חכם שאין חשש כזה מותר לו לעשות דין לעצמו אף בחוב מבורר: "הת"ח היכא שגזלו ממנו מנה בבירור יוכל ליקח מנה ממעות אחרים אשר ימצא, כיון שהוא דבר ברור והוא זווי בזווי, ולא חששו בו שמא יעשה כן גם בדבר שאינו מבורר". ומקור החידוש הוא מהסוגיא דמו"ק³²: "צורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה, במילתא דפסיקא ליה". ורש"י פירש שהוא לעניין ממון.

ולמעשה האידנא אין לנו דין ת"ח, כמבואר במהרי"ק שורש קסג, ומרן הב"י הביא דבריו בשו"ע³³, וכן כתב הב"ח בסי' הנ"ל: "דבזמן הזה לא דיינינן דינא דצורבא מרבנן לענין קנס ליטרא זהב ולכמה דברים, גם בזה לא דיינינן ליה אף לפרש"י, ולא מצי למיעבד דינא לנפשיה להוציא ממנו ממון ולנדותו אם לא יתן לו".

מכח חידוש זה, שמעיקר הדין מותר לעשות דין לעצמו אף שלא בחפץ מבורר, אלא שחכמים חששו שמא זה יביא למכשלות, הוא מחדש דבר נוסף:

"אך נ"ל הא דאסרו היינו בהיכא דאפשר לעשות דין לעצמו לקחת את שלו בגלוי, אבל אם הגזלן גברא אלמא שא"א להוציא בלעו מפיו בגלוי, או שיש סיבה אחרת שא"א לו לעשות דין לעצמו בגלוי, כ"ע מודו דיוכל להציל את שלו בסתר", אך הוא מגביל זאת בג' תנאים: א. "בתנאי שיהיה הדבר מבורר דהיינו ברור וידוע לו כמה הוא הסך שגזלו", ב. "ותנאי הב' הוא ע"מ שיקח כנגד סך מעותיו ממעות של הגזלן דאז הוי זווי בזווי דנחשבים אחד, ולא יקח חפץ ששוה כפי ערך מעות שגזל ממש, כי בזה אוסר המרדכי וכן אסר מהרי"ש בזה להדיה", ג. "ותנאי הג' הוא שזה הגזלן הוא גברא אלמא או יש סיבה אחרת שא"א לו להוציא בלעו מפיו בגלוי".

אך קשה לסמוך לדינא על שיטת הרב פעלים:

א. דכבר האריך להוכיח בשו"ת יבי"א³⁴, שאין שום קולא מיוחדת לת"ח. ואדרבה מקור הדין דאריס מייירי בת"ח, ומש"כ במו"ק, כבר פירש הנמו"י: "וא"ת מאי איריא צו"מ אפי' כ"ע נמי, דהא קי"ל עביד איניש דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא. וי"ל דרבנן קאמר, דאפי' צורבא מרבנן שצריך שיהיה נוח לבריות במשאו ובמתנו עביד דינא לנפשיה במילתא דפסיקא ליה" וכ"כ הריטב"א בחידושו שם, עיי"ש עוד ביבי"א.

ב. שמסתימת לשון אדה"ז³⁵: "וכשבעל הבית מפקיע חלק האריס בפירות הנשארים בעל כרחו של האריס הרי זה גוזלו כנגד מה שגנב ממנו, ואף שהדין הוא כך אינו רשאי לעשות דין לעצמו אלא על פי בית דין אם יזכה בדין שיוכל לברר שגנב ממנו ואם לאו יפסיד וכן כל כיוצא

(32) יז, א.

(33) יר"ד סי' שלד.

(34) שם.

(35) שם.

בזה", משמע שמי שעושה דין לעצמו בחפץ שאינו מבורר הרי הוא כ'גזול' ואין זה רק חשש בעלמא.

ו.

בעמדנו בזה אמרתי להציג עוד שאלה, שרבים נוטים להקל, האם מותר להציג תעודת אחריות לא אמיתית, כאשר התעודה המקורית נאבדה? וכן כל כיו"ב שתובע יודע שהצדק עמו, האם רשאי להציג תעודה/ראי' שקרית.

ואכתוב בזה בקיצור נמרץ, כתב בספר שו"ת דבר אהרן³⁶ שלכאורה תלוי במחלוקת הש"ך ורש"ל והקצה"ח.

דהנה בקצה"ח³⁷ דן במקרה "שיש תביעה לאחד עם שלשה ואחד נעשה בעל דין ושנים עדים", ואח"כ הם הודו שב' העדים הם בעלי דבר ופסולים לעדות אך טענתם שהכסף מגיע להם, האם הם צריכים להחזיר את הכסף שהוצא שלא כדין?

מביא הקצה"ש דהרש"ל³⁸ הובא בש"ך³⁹ סבור שבאם מודים אח"כ, צריכים להחזיר המעות אף שאמרו שבדין לקחו ממנו שהוא חייב להם. "וטעמא דידיה וז"ל, ולא דמי לשלשה שנושים באחד אף דאין לך תרעומות גדולה מזו, שאני התם דמעידין עדות שקר שאומרים הוא חייב כל המנה לזה ואינו אמת, וגם עדותם אינו עדות מאחר שנוגעים בעדותם, וא"כ רחמנא הוא דפטריה לזה בטענתו אינו חייב והם הוציאו ממנו שלא כדין תורה, ואם הודו אח"כ בפני ב"ד פשיטא דמחוייבין להחזיר כל המנה, וליכא כאן מגו דמגו במקום עדים לא אמרינן (והנראה) [והודאתם] שהוציאו ממנו מנה שלא כדין כמאה עדים דמי, וגם איתרע חזקתיהו דלאו קושטא קאמרי".

אך הקצה"ח מאריך בביאור הסוגיא דפרק חזקת הבתים⁴⁰: "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה מינך זבינתיה והא שטרא, אמר ליה שטרא זייפא הוא, גחין לחיש ליה לרבה אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואבד ואמינא אינקט האי בידאי כל דהו", ומבאר דשם הוי מיגו להוציא, ולכן לא מועיל. אך כאן שכבר הוציאו את הממון לא יצטרכו להחזיר.

אלא שכל הדמיון למחלוקת הקצה"ח והרש"ל צריך ביאור, דשם מיירי שכבר נעשה מעשה וכאן השאלה האם מותר לכתחילה לעשות מעשה רמיה כזה כדי להוציא את המגיע לו בדין, דנראה לענ"ד שהדבר אסור דיש לו לירד עמו לדו"ד. ולאידך נראה שבאם כבר עשה זאת והוציא

(36) סי' יח, א.

(37) סי' לב, ס"ק ב.

(38) ביש"ש דבבא קמא פרק ד, סי' יח.

(39) ס"ק ד.

(40) בבא בתרא לב, ב.

כסף מהביטוח, כו"ע מודים שלא צריך להחזיר את הכסף, שהרי בנדון אחריות שהשטר הוא רק גילויי מילתא ואולי כו"ע יודו?

בנוסף להנ"ל יש לדון האם מותר לשקר כדי להוציא את הכסף שמגיע לאותו אדם בדין?

דהנה מדברי היעב"ץ⁴¹ משמע שמותר לשקר מחוץ לבי"ד כדי לזכות בממון שמגיע לאדם. ממה שנאמר שם בגמרא: "רב ששת הוה ליה אשרתא דסרבלי במחוזא, א"ל לרב יוסף בר חמא: בהדי דאתית אייתינהו ניהלי. אזל, יהבינהו ליה. אמרי ליה: ניקני מינך, אמר להו: אין, לסוף אישתמיט להו. כי אתא לגביה, אמר ליה: שפיר עבדת דלא שוית נפשך עבד לוח לאיש מלוה".

אך כבר העירו האחרונים שאין כלל מן הגמרא שמותר לשקר כל שקר כדי להציל ממון, לפי שאפשר לדחות ראייתו של הגר"י עמדין. שיש למילה אין שתי משמעויות חיובי ושלילי, ורק זה הותר לומר בלשון שלא יבינו. כפי שהמגיה על היעב"ץ הוסיף: "לענד"נ משום דלשון אין, יש בו שני משמעויות א. אין שמסכים לדבריו, והשני הוי משמעויותו כמו לא, עיין ב"ק לג, והוא אמר להם בלשון אין, והם סברו כי הבטיחם על זה, והוא חשב בלשון לא, עכ"ל".

וכן ראה בשו"ת תורה לשמה (לבעל הרב פעלים) סי' שעא. ששאלו אותו האם מותר לשקר בשביל למנוע עבירה והנידון שם שבת מרדה בדין תורה ותבעה ירושה מנחלת אביה, במקום שיש בנים - והעצה למנוע הוא לעשות שטר צוואה או מתנה, בשקר מפי האב, ע"ש הבנים. והנה כל מהלך תשובתו דשרי, מפני טעמים וצדדים להקים דגל התורה, ולתיקון העולם ושלא יהרהרו אחרי בי"ד - וקצת יש לדייק שלא הזכיר להתיר לשקר משום פסידא - דס"ל שגם מחוץ לבי"ד אסור.

וכן מפורש בפתחי תשובה⁴² כתב: "ועיין בתשובת בית יעקב סי' קט"ו שכתב דרש"ל מיירי ביש לו ממון ליתן המס אז לא שרי אלא בת"ח אבל אם אין לו גם בשאר בני אדם רשאי לומר לישנא דמשמע לתרי אפי. וכ' עוד דטעם השני שכ' רש"ל מאתר (מאחר) שהוא פטור ממס כו' הוא עיקר ולפ"ז אם באים עליו לעשות לו גזילה בדרך מותר לכל אדם לומר לישנא דמשמע לתרי אפי' דדוקא במס יש חילוק בין ת"ח לשאר אדם אבל בגזילה אין חילוק ע"ש".

והנה המהרשד"ם⁴³ נשאל אודות מקרה, שבו דין המלכות הוא שהנושא אשה שני' בני' יורשים אותו לאחר מיתתו, וכשנודע לו הדבר הלך וכתב בדיני המלכות שגירש את אשתו וכעת היא רק משרתת שלו, אף שבאמת לא גירשה אלא היא אשתו, ובני' טענו שאסור לו לשקר כן,

על זה השיב המהרש"ם: "ורשאי היה לעשותו ויש להבי' ראי' ממה שאמרו בנדרי' פ' קונם אמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא לא יהיבנ' כרגא מאי טעמא לאברוחי ארי מיניה אמר, ולא מבעיא לפרש"י דעבדא דנורא היינו עבד של ע"ז פ' שהדברים ק"ו וכן בנו של ק"ו דהשתא ומה הת' שמראה עצמו בפ' עבד ע"ז כי מפני זה פטורים מהמס מותר

(41) גיטין יד, א.

(42) יו"ד סי' קנז, ס"ק יח.

(43) אבה"ע סי' קנה.

משום דמוכח מלת' דלא אמר הכי אלא לאפטורי מכרגא כ"ש בנ"ד דמצי למעבד מאי דעבד כדי שיורשיו לא יפסידו נכסיו, אלא אפי' לדעת שאר המפרשים שפירשו עבד' דנורא אנא עבד לאיש שהוא כומר לעובדי האש דמשמע דוק' שמר' עצמו עבד לכומר מ"מ אית לן ראייה מהתם דהיכ' דעביד דבר שאינו ראוי לעשות ועושה אותו כדי להנצל מהפסד ממון שיש בידו לעשותו". וראה שם שלא התיר אלא למנוע הפסד שלא כדין אך לא התיר לשקר כדי להוציא ממון שמגיע לו בדין, עיי"ש.

ואף אם סוברים שהדבר מותר עדיין יש להימנע כדי שלא להיגרר בשקרם, ואכמ"ל.



שמיעת תפילה ברדיו

הרב ראובן שיחי' שאיוביץ

משיב בכולל יושב אהלים, בית שמש

שאלה: האם ניתן להצטרף לתפילה בציבור על ידי שמיעת תפילה במניין המשוודרת ברדיו או דרך הטלפון וכדומה, ולענות 'אמן' ושאר דברים שבקדושה?

תשובה:

א. אין אדם מצטרף לתפילה במניין על ידי שמיעת השליח ציבור דרך הרדיו או הטלפון. ולכן אינו יוצא בכך ידי חובתו מכל הדברים שחיובם בשמיעה. (כגון קריאת התורה או ברכות המצוות וכו').

ב. ולכן מי שיש לו חיוב באמירת קדיש אינו יכול לאומרו במקומו יחד עם המניין המתפלל ברדיו.

ג. ומכל מקום, אם אפשר, טוב לכוון עצמו שיתפלל תפילת שמונה עשרה יחד עם המניין, כיון שיש בזה מעלת המתפלל בשעה שהציבור מתפלל, שהוא עת רצון. אבל אין זה נקרא "תפילה בציבור".

ד. ויכול, ואף חייב, לענות אמן לברכות השונות שהוא שומע, כי יש בזה משום שבח לשמו ית', אבל לא יכוון לצאת ידי חובת אותם הברכות או שאר דברים שבקדושה. וה"ה גם לקדיש ולקדושה ולברכו שיכול לענות 'אמן'. אבל מודים דרבנן אין צריך לאומרו ואין צריך לשחות. ולציין שראינו שהרבי ענה 'אמן' בעת שידור הדלקת נרות חנוכה בלויין.

ה. וצריך להיזהר בזה אם יש הפרשי זמן בין האמירה ע"י החזן בפועל בעת שידור לשמיעת המאזינים, שאם עוברים יותר מכמה שניות (3-4) אסור לענות 'אמן' כדי שלא להיכנס לשאלה של אמן יתומה!.

ולכן יש לחלק לפי האמצעים השונים:

שמיעה דרך אינטרנט

נראה שאין לענות אם הוא שומע דרך אינטרנט, שבזה קרוב לוודאי שיש הפרשים של כמה שניות ואף יותר.

שמיעה ברדיו

ברדיו פעמים רבות הוא בזמן אמת או בהפרש של שניות בודדות בלבד, אבל דבר זה דרוש

(1) מברירי העניין עולה כי הרבי ענה תוך זמן זה בשידורי הלוויין, וראה לקמן.

בירור עם התחנה המשדרת כיוון שזה משתנה מתחנה לתחנה ומשידור לשידור (אפשר להתקשר אליהם ולשאול). [ובמקרה של ספק או חוסר אפשרות לברר נראה שיש להחמיר שלא לענות].

שמיעה בטלפון

אבל בטלפון אין כמעט הפרשי זמן ואין לחשוש, ומותר לענות אמן ושאר דברים דרך הטלפון.

במקום של ספק בכל הנ"ל

במקום של ספק בעניין זה, נראה שיש להחמיר ולא לענות 'אמן', מספק איסור 'אמן יתומה', שהוא חמור כספק ברכה לבטלה.

ו. גם בתחנון, אם שומע מניין שאומרים תחנון, יכול לענות עמהם י"ג מידות הרחמים, ואף יכול ליפול על פניו יחד עם המניין.

ז. בנוגע לחזרת הש"ץ, בזמנים כתיקונם לכתחילה אין לשמוע חזרת הש"ץ ברדיו או טלפון, אלא יש ליזהר לכתחילה לשמוע ישירות מפי הש"ץ. אבל במקרה שאינו יכול לשמוע ישירות, כגון שאינו יכול להגיע לביה"כ, [וכן במצב של היום שאין אנו יכולים להתפלל במניין], מי שרוצה לשמוע דרך הרדיו או הטלפון ולענות אמן, יכול לעשות זאת לכתחילה, כמפורט לעיל².

ח. דברים הנ"ל נכונים הן לבני אשכנז (וחסידי חב"ד), והן לבני ספרד ההולכים ע"פ פסקי מרן מחבר השו"ע ושאר גדולי פוסקי ספרד.

ורק באנו להסיר מכשול, מכיוון שהרבה אנשים שאלו אם יוצאים ידי חובה על ידי שמיעת תפילה ברדיו ושאר אמצעים טכנולוגיים, ומתי אפשר לענות וכו', ופנו אלינו לשאול ולברר הדבר. לכן אמרנו להעלות על הכתב דעה ברורה בזה ולהסיר מכשול, שאין זה נקרא תפילה בציבור, ואי אפשר לצאת ידי חובה על ידי זה, אלא יש בזה מעלה של מכוון תפילתו באותה שעה של הציבור כנ"ל.

ויהי רצון שתיכף ומיד נוכל כבר להתפלל כל עם ישראל יחד, בבית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה!

נימוקים בקצרה:

א.

רוב הפוסקים סוברים שאין הקול הנשמע ברדיו נקרא קול לעניין דברים שחיובם בשמיעה,

(2) ויש מקום לומר שאף במצב של היום, לכתחילה עדיף שלא לשמוע חזרת הש"ץ דרך רדיו או טלפון, כי יש בזה ספק אמן יתומה, אבל בדיעבד אם שומע יכול לענות אמן, ויכוון שלא לצאת ידי חובה, עיין בנימוקים.

(3) הבהרה חשובה: כיון שמטרת כתיבת התשובה הייתה לענות הלכה למעשה לכמה שואלים, לכן לא הארכנו די צרכו במקורות ומראה המקומות, אלא רק נצמדנו בעיקר לפסקי האחרונים, וגם זה בקיצור. ועוד חזון למועד בע"ה להרחיב ולבאר כל הסוגיות ממקורן, ש"ס ראשונים ושאר אחרונים.

ואין יוצאים בזה י"ח, והוא מועיל רק לדעת מתי הש"ץ אומר ברכה זו, והיינו שהוא כעין סימן בלבד כמו הנפת סודר⁴. וכן דעת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו⁵.

בנוסף לזה, אין אדם מצטרף למניין כאשר נמצא ברשות אחרת⁶, אלא שגם כאשר נמצא ברשות אחרת מותר לו לענות לש"ץ לדברים שבקדושה ואמן לברכות⁷ אם יש עשרה במקום אחד. ואף אם אינו שומע ישירות מהש"ץ מותר לו⁸, וכאן הרדיו הוא סימן בעלמא המראה לו מתי לענות. והחידוש הוא שאף שיש כאן תרתי לגרועותא גם אינו שומע קולו של הש"ץ וגם אינו נמצא במקום עמהם, מ"מ מהני לענות. ועצ"ע. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

ב.

מטעמים הנ"ל שאינו מצטרף למניין, ולכן אינו יכול לומר דבר שדרוש עשרה במקום אחד כדי לאומרו ולצי"ח. ואינו דומה לשאר דברים שמותר לענות להם אפילו שהם דברים שבקדושה הדרושים עשרה, כיוון שאינה דומה עניינה בלבד לאמירה של דבר שבקדושה. וק"ל. ואין להביא ראייה גם מנפילת אפים אפילו בביתו שאין ס"ת, כמבואר באות ו להלן, דשם הוא מעשה ולא אמירה ואינו דומה. וק"ל.

ג.

כן כתבו השו"ע והרמ"א סי' צ, ט, וכן כתב אדה"ז שם סי' י, והוסיף ע"פ תוס"ו ומג"א⁹ דאין זה אלא משום שהיא עת רצון ואין תפילתו נדחית, אבל אינה תפילה בציבור ממש להתקבל ברצון כמו בביה"כ עם הציבור, עיי"ש.

ד.

שו"ע המחבר סי' רטו, ס' ב שחובה לענות אמן לכל ברכה משום "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו"¹⁰. וכן בשו"ע אדה"ז שם ס' ב. אלא שלדעת אדה"ז החיוב הוא אפילו כאשר לא שמע כלל את הברכה אלא רק יודע איזה ברכה היא. אבל לדעת המ"ב בביה"ל שם ד"ה 'שלא שמע'

4) כן דעת הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ט. וכ"פ בשו"ת מנח"י ח"א סי' לז, וח"ג סי' לח, אות טז. ובשו"ת צי"א ח"ד, ס"ק כו. ובשו"ת משנה הלכות ח"ד סי' פה במכתב שכתב לרבי. שו"ת ירושת הפליטה סי' י. שו"ת משפטי עוזיאל ח"א סי' ה וכו', וח"ב סי' ב. שערים המצויינים בהלכה ח"ג סי' קמא, ס"ק ו וס"ק יא. וכן פסק הגר"ע יוסף בכמה מקומות שאין יוצאים כלל י"ח ברדיו ורמקול (יבי"א ח"א או"ח סי' יט, אות יח. שם ח"ה סי' יא אות ד. יחוד"ב ח"ב סי' סח. ושם ח"ג סי' נד. חזו"ע פורים ע' נו-נז).

5) אג"ק חיי"ג ע' קעט, ושם ע' רכא. לקו"ש ח"ט ע' 336. לקו"ש חכ"א ע' 496.

6) שו"ע סי' נה יג-כ. ובשו"ע אדה"ז שם ס' טו-כב, ובעיקר ס' כב.

7) סי' נה, ס' כב.

8) סי' נז, ס' ב.

9) עבודה זרה ד, ב ד"ה "כיון".

10) שם ס"ק יז.

11) דברים לב, ג.

אינו אלא א"כ שמע את השם מפי המברך, אבל אם לא שמע הרי אינו מחוייב אלא אם ירצה מותר לענות אמן ואינה אמן יתומה. וכן פסק בפסק"ת¹².

חיוב עניית אמן לעניינינו

אבל לעניינינו ששומע דרך הרדיו או הטלפון, והרי הוא שומע את שם השם א"כ לכאורה יש לומר שאף לדעת הביה"ל הנ"ל חייב לענות אמן שהרי שמע הזכרת השם, ושפיר שייך בזה "הבו גודל לאלוקינו". ומה לנו ששומע ברדיו, הרי מ"מ שמע את השם ויודע שנאמר ממש עכשיו מפי המברך, וכעין סברתו של אדה"ז שאף שלא שמע ורק יודע איזה ברכה עדיין חייב לענות משום ששייך בזה הבו גודל וכו', וא"כ כ"ש כאן ששמע את השם, ואינו מעכב שאינה שמיעה ממשיית מפי המברך אלא מהמכשיר. ודלא כמש"כ הפסק"ת¹³.

אבל עצ"ע בכל זה, ועכ"פ אין איסור בדבר גם לדעת הביה"ל והפסק"ת, אלא מותר לענות 'אמן', אם יודע שהוא תוך כדי דיבור, ושאינ דבר טינוף החוצץ, עיי"ש בפסק"ת. אבל לדעת אדה"ז בכל אופן חייב לענות אמן, אפילו כששומע ברדיו, שהרי לדעתו חייב אפילו כשלא שמע כלום מהברכה אלא רק יודע איזה ברכה היא שמברך, וה"ה כאן שאף אם נאמר שהשמיעה ברדיו אינה שמיעה כלל מ"מ ע"י שמיעה זו הרי הוא יודע איזה ברכה מברך עכשיו ממש¹⁴, וא"כ חייב לענות אמן.

קדיש, קדושה וברכו

ולעניין עניית קדושה וקדיש וברכו, עיין שו"ע סי' נה, ס' כ. ובמ"ב שם, ס"ק ס. ובשו"ע אדה"ז שם, ס' כב. וכן ברמ"א סי' קכד, ס' יא. ובאדה"ז שם, ס' יא בסופו. ובמ"ב שם, ס"ק מו. וכן בשו"ע אדה"ז סי' נז, ס' ב. ובמ"ב שם, ס"ק ב. ועיין גם בשו"ע אדה"ז סי' נו, ס' א בשם הזהר¹⁵ והובא בב"י, שצריך ליהזר מאוד בעניית הקדיש, שקדושת הקדיש גדולה מכל הקדושות, ויש יותר מצווה בעניית הקדיש מבעניית קדושה. ע"כ, עיי"ש. ועיין במ"ב שם ס"ק א וס"ק ו. וראה בשו"ע אדה"ז סי' קכה, ס' א שכשם שמצוות קדיש היא שהש"ץ אומר והציבור עונים אחריו כך מצוות הקדושה שאומר הש"ץ ועונים הציבור אחריו. עיי"ש. וראה בשו"ת צמח צדק¹⁶ שדן אם אמירת קדושה היא מצווה מן התורה, ומסיק שהיא דרבנן. אבל יש לציין שבספרו דרך מצוותך מנה מצוות אמירת קדושה בכל יום כמצווה בפני עצמה, ע"פ רע"מ, עיי"ש.

הפסק מקום מטונף

ואין חוששים בכגון דא להפסק מקום מטונף המבואר בשו"ע שם ובשו"ע אדה"ז שם, שהרי ראינו מעשה רב שהרבי בפועל ענה אמן לברכות בשידור חי בלויין. ועוד שיש כמה פוסקים

(12) כסי' נו, אות ג. וסי' רטו, אות ג.

(13) שם, ושם.

(14) ולא גרע מהנפת סודרים באלכסנדריא, וכמ"ש הרבי בפירוש במכתב הנ"ל בלקו"ש חכ"א ע' 496.

(15) תרומה קכט, א-ב.

(16) מהדורת תשנ"ד כסי' קיג, מהדורת תשע"ח סי' צה.

שכתבו שאם אין הטינוף נראה לעין אין לחשוש, כ"כ הגר"א וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר, ויש לסמוך עליהם. ואף שמלשון אדה"ז לא משמע כן כל כך¹⁷ מ"מ לא כתב אדה"ז אלא שיש לחוש לדברי האוסרים בזה, ולכן נוכל לסמוך על הדעות הנ"ל, ועוד שאפשר לתרץ בכמה אופנים ואכ"מ (כגון שמכיוון שעובר דרך הלויין שבשמים הרי ביניהם אינו עובר דרך המקום המטונף, ויש שדחו זאת, ואכ"מ).

מודים דרבנן

ובעניין מודים דרבנן, נראה שאין חיוב לשחות וגם לא לומר, מכיוון שהחיוב לשחות לציבור הנמצא עם הש"ץ שהוא ג"כ שוחה, וכן אמירת הנוסח דמודים דרבנן אינו אלא תיקון של חכמים ואין בו חיוב כקדיש וקדושה וברכו. עיין בשו"ע סי' קכז ס' א וב מירושלמי¹⁸ ורמב"ם¹⁹, וראה בשו"ע אדה"ז שם ס' א, עיי"ש. ועוד דיש לדייק משם שכתבו שהנכנס לביה"כ ומצא הציבור אומרים מודים, ישחה עמהם כדי שלא יהא נראה ככופר במי שחבריו משתחוים לו, והיה לו לומר טעם יותר טוב מזה, משום שיש חיוב להשתחוות, ולא אמר כן, אלא משמע דאין זה חובה. ודו"ק.

ה.

שו"ע ורמ"א סי' קכד, ס' יא. ורמ"א שם, ס' ח. וט"ז שם, ס"ק ד. ומג"א שם, ס"ק יג. ואדה"ז שם ס' יא. אלא שהרמ"א כתב שלא ימתין אלא יענה "מיד". ואדה"ז ג"כ לא חתך שיעור מדוייק אלא השאיר זאת להשערה של זמן ממושך שבו מסיימים כל העונים לענות 'אמן', וז"ל שם: "ולענין מעשה הכל לפי ענין שיהוי שמגמר ברכת המברך לסיום עניית העונים". עכ"ל²⁰. ובפמ"ג²¹ כתב שתוך כדי דיבור כדיבור דמי, וכ"כ במ"ב²² וכתב שיש מחלוקת אם תכ"ד הוא ג' תיבות או ד' תיבות, ועכ"פ יותר מזה לא יענה. וסיים דבציבור עד שכלו כל הציבור לענות אמן. ע"כ.

ולכן מובן שקשה לתת בזה שיעור מדוייק בשניות, ולפי הנראה אין זה עולה על 3-4 שניות²³. לכן יש להיזהר בזה. ומ"מ גם בזה ראינו מעשה רב, שהרבי ענה 'אמן' לברכות בשידור לויין, ולכן יש לסמוך ע"ז שזה מספיק בסמיכות לאמירת הברכה. או שאפשר לומר שמחשבים את התוך כדי דיבור מזמן השמיעה ברדיו או ברמקול או בטלפון, וקצת דחוק.

17) סי' נה, ס' כב. שהרי מיירי שם בנמצא בבית וכמה בתים מפסיקים בינו לבין ביה"כ, ובכל זאת כתב שי"א שלא יהיה מפסיק טינוף, ולא פירש שזה דווקא אם נראה, והרי אם הוא נמצא בבית ויש כמה בתים המפסיקים בפשטות אין הטינוף נראה, וצריך דקדוק.

18) ברכות פרק א, הלכה ה.

19) תפילה פרק ט, הלכה ד.

20) וההבדל בין שתי הדעות שם הוא רק בזמן של עניית העונים אם גמרו או לא, ומובן שזהו זמן של כמה שניות בודדות.

21) שם, ס"ק יד.

22) שם, ס"ק לד.

23) כ"כ בפסק"ת סי' קכד, אות יד.

ושמעתי מכמה אנשים שפעם בשנים אלו השידור היה יותר ישיר מהיום, וכמעט ולא היו הפרשים, כי היום המשדרים מכניסים הפרשי זמן בכוונה כדי לשלוט יותר ולמנוע בעיות של שידור חי. ואחרים אומרים שהיום זה יותר סמוך. גם שמעתי שהפרשי הזמן משתנים מתחנה לתחנה ומשידור לשידור, לכן צריך לברר ישירות עם אותה תחנה לגבי אותו שידור. ולכן צ"ע וברור עמוק בפי הטכני והמעשי בעניין זה. ואשמח לשמוע מאנשי מקצוע ולקבל יותר מידע. אבל בטלפון, לפי מומחים, השידור עובר היום דרך סיבים אופטיים שמעבירים במהירות רבה מאוד את האות החשמלי.

ובשו"ת מנחת שלמה²⁴ החמיר הגרשז"א לאסור אפילו עניית אמן לברכה שאינו חייב בה כשומע ברדיו או בטלפון, כיוון שרק כאשר נמצא בתוך ביה"כ התירו משום הסודרים דאלכסנדריא לפי שהוא נגרר אחר הציבור, אבל כאשר הוא בריחוק מקום נפסק היחס בינו לבין המברך ואין לו לענות.

וכ"כ בשם הגרב"צ אבא שאול ע"ה בספר אור לציון²⁵.

וכבר כתבנו לעיל שהרבי כתב²⁶ שמותר לענות אמן כששומע ברכה בטלפון, כיוון דדומה להנפת סודרים דאלכסנדריא, שנוגע רק לכיוון זמן הברכה בלבד, עיי"ש. אבל הדברים אמורים בטלפון או ברדיו שהשמיעה היא מיידית²⁷, אבל לא באופנים אחרים כשהשמיעה היא אחרי כמה שניות.

עניית הרבי בשידורי הלויין אם היתה תוכ"ד

ולגבי שידורי הלויין שראינו בהם שהרבי ענה אמן אחר הברכות, חקרתי ודרשתי אצל רבנים ומומחים, ובהתחלה נאמר לי שראו בחוש שיש הפרשים גדולים של קרוב לחצי דקה או יותר בין הברכה לעניית אמן ע"י הרבי. אבל אח"כ כמה רבנים מאנ"ש אמרו לי שברור להם שהרבי ענה תוך 3-4 שניות מאמירת הברכה, וכן אמר לי הרה"ח הרב יוסף שמחה שיחי' גינזבורג שברור לו שכך היה והוא בדק זאת בזמנו. וראה בחוברת התקשרות²⁸ שכתבו העורכים שלאחר הבירור עם מומחים התברר להם שעניית הרבי היתה תוך 3 שניות, כיוון שאופן ושיטת השידור הלווייני של אותו זמן היה מאפשר דבר זה (שידור אנלוגי מלויין אחד), משא"כ בימינו שהשידור נעשה באופן דיגיטלי. והסבירו שם למה גם אז השידור החוזר לארה"ק לקח יותר זמן, כיון שעבר דרך לויינים נוספים. עיי"ש.

וכן אמר לי הרה"ח ר' נפתלי שיחי' רוט, שהנחה את המעמד בג' הפעמים בכותל, ואמר

(24) ח"א סי' ט.

(25) ח"ד ע' כ.

(26) לקר"ש חכ"א ע' 497.

(27) ובעיקר בזמנם שהמיכשור היה יותר פשוט ופחות משוכלל מהיום, ולא היה אפשרות כל כך להכניס הפרשי זמן מכוונים, אבל היום עושים זאת יותר.

(28) גליון 645 ע' 17 בהערה 3.

לי שהוא זוכר שהשידור היה מהיר מאוד וראו תגובות של הרבי להנעשה בכותל (כגון עידוד לשירת הילדים בכותל) תוך שתי שניות (מתחילת השירה). אלא שסייג דבריו שלא היה מרוכז כל כך במסך מפני שהיה מרוכז יותר בתפקידו, ולכן חשוב לברר עם עוד אנשים שעמדו שם.

אך כאשר שוחחתי עם ר' שמואל שיחי' רבין מכפר חב"ד, שהיה ממארגני השידור והאחראים הטכנים בתור איש מקצוע, הוא אמר לי שקשה לו להאמין שהיה זה תוך 4 שניות, ותלה זאת בחישוב פשוט של מהירות האור (שהיא מהירות קרני השידור) בין התחנה הקרקעית ללויין העומד בחלל בגובה 36,000 ק"מ מכדור הארץ, ושעפ"ז יהיה אפשרי לדעת בערך כמה זמן זה לקח. ופירט שמסלול קרני השידור היו כך, שמהכותל שודר ללויין אירופאי, שהחזיר את השידור לתחנה קרקעית באנגליה, שהם שוב שידרו ללויין נוסף אמריקאי, שהחזיר את השידור לתחנה קרקעית בארה"ב, ושהיא שידרה ל-770.

אלא שלאחר מכן, התברר לי בחישוב הנ"ל, שכל התהליך אמור לקחת קרוב לשניה אחת בלבד! שהרי מהירות האור היא קרובה ל-300,000 ק"מ לשניה. צא וחשוב ותמצא.

ולכן העצה היעוצה היא לברר עוד עם אנשים נוספים שעמדו במעמד בכותל ובשאר המקומות ששידרו משם, ולשאול אותם אם זוכרים כמה זמן לקח עד שראו תגובותיו של הרבי לדברים שעשו שם, כגון כמה זמן מהברכה ראו את עניית אמן של הרבי על המסך שלהם. וזה יכול להיות הוכחה חזקה. וכנ"ל עם הרב רוט שיחי'. ועוד חזון למועד בע"ה להמשיך לחקור בעניין זה. וכל מי שיש בידו פרטים ונתונים מדוייקים בזה, מאוד אבקש ממנו להודיעני. בתודה מראש.

במקום ספק

ואם יש ספק בדבר, שאינו יודע אם יש הפרש שהוא פחות מ-4 שניות, יש להחמיר ולהימנע מלענות 'אמן', משום ספק איסור עניית אמן יתומה, שהוא איסור חמור מאוד, וחז"ל פירשו עונשו החמור ח"ו²⁹. ועוד אמרו³⁰ 'גדול העונה אמן יותר מן המברך', וא"כ נראה לומר שאם מתייחסים בחומרא רבה לברכה לבטלה ולספקה, כ"ש לאמן יתומה ולספקה.

דעת מרן השו"ע ופוסקי ספרד

ובספר ילקו"י³¹ כתב באריכות לבאר שלדעת מרן השו"ע אין דין אמן יתומה נאמר רק על מש"כ בפירוש בשו"ע³² דהיינו כאשר רוצה לצי"ח איזו ברכה ואינו שומע מפי הש"ץ, אבל לא כתב כלל דין עניית אמן מיד ותוכ"ד, וא"כ מוכח שהמחבר אינו סובר כך, ולפי"ז אפשר לשיטת מרן לענות אמן לאחר כדי דיבור ואפילו יותר כל עוד וניכר שעונה אמן על ברכה זו. ועפ"ז לא

29) ברכות מז, א עיי"ש. ועיין בספר קשר גודל של החיד"א סי' ט, אות ה.

30) ברכות נג, ב.

31) ימים נוראים סי' תקפא, ס' ט ובהערה שם, מהדורת תשע"ה ואילך.

32) סי' קכד, ס' ח.

חשש כלל מהפרשי זמן בשידור, והתיר לענות 'אמן' וי"ג מידות ושאר דברים שבקדושה אף לאחר כמה שניות, והוסיף שכן הורה אביו הגרע"י ז"ל.

אבל עיין שם באריכות שהקשו עליו כמה וכמה קושיות, וגם בדעת מרן השו"ע, ואף שטרח לתרצם, מכל מקום אין זה חלק וההיתר נסמך על כמה סברות דחוקות וצירופים. ואף צירף דעות האומרים שקול הנשמע מהמכשירים הוי שמיעה, ובוזה רצה לדחות דעת המחמירים. ומובן שזה דוחק גדול³³.

וזה קצת מלשונו שם, אחרי שהביא שיש שרצו לדייק בדעת מרן לחומרא ולהסתמך בזה על דברי החיד"א: "ובאמת יש לומר דכיון שכל איסור אמן יתומה הוא מדרבנן, אף שהחמירו בעונשו, מ"מ אכתי ספק דרבנן לקולא, ואזלינן ביה שפיר אחר פירוש רוב הראשונים". ולכן העדיף לנקוט בפירוש דברי מרן לקולא, ואף שהביא עוד כמה קושיות שהקשו עליו, מ"מ תירצם, עכ"פ בדוחק³⁴.

[ובמכתבו מיום כ"ח חשון תשע"ז שעסק בנושא זה כתב שאף אם עובר קרוב לדקה עדיין אפשר לענות אמן ואין זה אמן יתומה, וכתב שכן שמע מפי אביו הגרע"י ז"ל (אבל בתשובותיו של הגרע"י שציין שם ובעיקר ביחוד ח"ב סי' סח כפי שכתב שם שהיא משנה אחרונה (וכ"כ בספר הלכה ברורה ח"ד ע' קפד), לא מוזכר כלל על היתר זה של עניית אמן לאחר זמן רב, אף שמתיר בפירוש לענות אמן לברכה ברדיו, עיי"ש].

וראה בספר הלכה ברורה³⁵ שפסק בפשטות שצריך לענות אמן מיד ואסור לענות אמן אחר תוך כדי דיבור, גם לבני הספרדים. ונימק³⁶ שאפשר לומר ששיטת הפוסקים שאסור לענות אמן לאחר זמן מקובלת ומוסכמת על כל הפוסקים, היינו על כל שאר הג' שיטות בדין אמן יתומה, ולא נחלקו אלא בדין הברכה שרוצה לצי"ח או שאינו יודע מה היא או בברכות דחזרת הש"ץ, אבל כו"ע מודו דאסור לענות לאחר זמן.

וביאר שאפשר לומר כן גם בדעת השו"ע שהביא שיטה זו בב"י בשתיקה ובלא חולקים, ולכן לא כתב בשו"ע אלא הכרעתו בשאר הדעות ולא בדעה זו. וכ"פ הכה"ח³⁷ שאסור לענות אמן אחר זמן, וכדעת הפמ"ג שם שאחר זמן הוא אחר תכ"ד. וכן בכללות העניין דאמן יתומה פסק³⁸ שנכון להחמיר גם לבני הספרדים כשיטת הרמ"א ושאר הפוסקים, משום שאיסור עניית אמן

33 עיין לעיל באות א מה שהבאנו בזה דעת רוב הפוסקים.

34 ויש על מה לדון בסברות המובאות שם.

35 ח"ו סי' קכד, ס' כה. ובשו"ת אוצרות יוסף בסוף הספר סי' ו.

36 בשו"ת שם בסופו.

37 שם, ס"ק מח.

38 שם, ס' כד ובשו"ת שם.

יתומה חמור ביותר לכן יש להחמיר בו, וגם החיד"א³⁹ והבא"ח⁴⁰ והכה"ח⁴¹ פסקו בזה להחמיר בכללות דין אמן יתומה, והוסיף שגם אביו הגרע"י פסק כן בהליכות עולם⁴² דיש להחמיר בזה כדעת הרמ"א (אבל לא חשש לדין ברכות חזרת הש"ץ הנ"ל). עיי"ש ועייין לקמן אות ז. ולכן כתב בהלכה ברורה שאין לענות אמן לאחר תוך כדי דיבור, וגם בעניין חזרת הש"ץ יש להחמיר לכתחילה לשמוע מהש"ץ כדי לענות, וכדעת שהפוסקים להלן באות ז, וגם לעניין ברכה שאינו רוצה לצאת בה י"ח ואינו יודע איזה ברכה היא, פסק להחמיר לכתחילה כדעת הרמ"א. עיי"ש.

ו.

רמ"א סי' קלא, ס' ב. אדה"ז שם ס' ג. מ"ב שם ס"ק יד. אפילו אם אין שם ספר תורה. וכן הוא לשון אדה"ז שם: "אפילו יחיד המתפלל בביתו כשמתפלל בשעה שהציבור מתפלל בבית הכנסת יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים שהרי הוא כאלו עומד עמהם שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כל שיש עשרה במקום אחד כמו שנתבאר בסי' נ"ה". והמ"ב שם כתב דלפי מה שנתבאר בסי' נה מיירי באין טינוף מפסיק בין ביתו לבית הכנסת.

ויש להעיר לכאורה דשונה הוא משם, שהרי שם מדובר כאשר שומע ועונה למה שהוא שומע, וא"כ הקול ששומע עובר דרך מקום מטונף וזה מפסיק, אבל כאן מיירי בפעולה שהוא עושה ללא קשר עם שמיעתו, אלא כמכוון לעשות באותה בשעה שהציבור עושה, ודומה למש"כ בסי' צ' ט'⁴³ שמכוון להתפלל באותה שעה שהציבור מתפלל. ואין סברא לומר שהטינוף מפסיק בזה. וכן אפשר לדייק מאדה"ז שלא הזכיר דבר הפסק הטינוף, אלא רק ציין לסי' נה לענין שאפילו מחיצה של ברזל וכו', ולא הזכיר הפסק טינוף, ואם איתא היה לו להוסיף "אם אין מפסיק טינוף", אלא משמע שכאן לית לן בה, וק"ל. כנלע"ד.

ומש"כ שיכול לענות י"ג מידות הרחמים, הוא מכיוון שנתבאר בסי' נה⁴⁴ שיכול לענות קדושה, וא"כ הוא הדין בשאר דברים שבקדושה. וק"ל. ועייין במקורות לעיל באות ד. וכן פסקו כמה אחרונים. ילקו"י יחוד הלכה ברורה סי' נה, ס' מח. עיי"ש.

ז.

טעם הספק בזה הוא משום שיש מהראשונים הסוברים שבכל אופן כל הקהל חייב לשמוע חזרת הש"ץ, ואי אפשר לצאת ידי חובה אלא ע"י שמיעת קולו של הש"ץ בלבד, וא"כ העונה אמן כשאינו שומע את קולו אלא מידיעת הסימן, הרי זו אמן יתומה. וכן פסקו הרבה פוסקים

(39) קשר גודל סי' ט, אות ה.

(40) ש"א תרומה אות יג, עוד יוסף חי ויחי אות יט.

(41) סי' קכד, אות מז-מט.

(42) ח"א תרומה, אות י.

(43) ובאדה"ז שם ס' י.

(44) ס' כ, ובאדה"ז.

לחוש לכתחילה, אבל בדיעבד יענה, כ"כ הלבוש⁴⁵, והמג"א⁴⁶ בשם הב"ח, והאל"ר⁴⁷, והמ"ב⁴⁸, וכ"פ החיד"א⁴⁹ והבא"ח⁵⁰ והכה"ח⁵¹ להחמיר בזה לכתחילה. וכ"פ אדה"ז⁵² לחוש לכתחילה לדעה זו, וליזהר לשמוע דווקא מפי הש"ץ. אבל, משמע שם, שבכל אופן יענה אמן אם יודע שעכשיו בירך (כגון ע"י סודרים), רק שלכתחילה ישתדל בכל זאת לשמוע מפי הש"ץ כדי לחוש ולצאת גם ידי דעה זו הנ"ל. אבל אם לא שמע מפי הש"ץ עונה 'אמן' בכל זאת, כפי שהמש"ן לבאר שם, עיי"ש.

ובנדו"ד הרי שמיעה על ידי רדיו או טלפון אינה אלא ידיעת הסימן בלבד, כהנפת סודרים [וכמש"כ הרבי במכתבים הנ"ל], ואינו יכול לצי"ח ע"י שמיעה זו, ולכן כתבנו שיש מקום לומר שלכתחילה לא ישמע כדי לא להצטרך לענות אמן, כדי לא להיכנס לספק, שהרי לדעה הנ"ל הרי זו אמן יתומה וחוששים לה לכתחילה, אבל אם שמע כבר בדיעבד יענה אמן⁵³. ולכן בזמנים כתיקונם, שיש אפשרות ללכת לביה"כ ודאי שלכתחילה אין לשמוע חזרת הש"ץ דרך מכשירים, אלא יש לו ללכת לביה"כ לשמוע מפי הש"ץ. אך אם שמע בדיעבד, יענה אמן.

אבל בזמנים טרופים, כמו המצב כעת (עם נגיף הקורונה, רח"ל), שכל אחד חייב להישאר בביתו ואסור לצאת למניין, מכיון שיש לבאר כנ"ל דעתו של אדה"ז, שבכל אופן עונה אמן, והחומרא היא רק להשתדל לשמוע מהש"ץ, א"כ מובן שכאן שאינו יכול לשמוע מהש"ץ - אין שום מניעה מלשמוע ולענות אמן. ועוד יש לומר, שהרי כלפי מי ששומע ברדיו אין שום חיוב בשמיעת החזרה, שזה נאמר רק על מי שנמצא בביה"כ ומצטרף לציבור, וא"כ אין בעיה מלכתחילה ולא נכנסים כלל לספק של אמן יתומה אפילו לדעה הנ"ל. [והדברים צריכים עדיין עיון]. לכן בנדו"ד יכול לשמוע לכתחילה אם ירצה, ולענות אמן. וכך כתב לי הגה"ח הרב יהודה לייב שיחי' נחמנסון, שדעתו שבנדו"ד ששומע ברדיו או טלפון אין לו חיוב ואין בזה ספק אמן יתומה ויכול לענות אמן לכתחילה, ועוד שאינו יכול לקיים את החומרא לשמוע לכתחילה מפי הש"ץ, ולא בגלל זה יימנע מלשמוע החזרה ולענות אמן, כמו שמשמע בדברי אדה"ז הנ"ל.

ולדעת המחבר שאין אמן יתומה אלא כאשר חייב בכרכה ואינו שומעה ישירות מהש"ץ, י"ל שהוא סובר שאם כבר התפלל אינו דבר שחייב בו כ"כ, אף שיש מצווה לשמוע מהש"ץ, ולכן אין

(45) סי' קכד, ס' ד.

(46) שם, ס"ק יג.

(47) שם, ס"ק טו.

(48) שם, ס"ק לג.

(49) קשר גודל סי' ט, אות ה.

(50) ש"א תרומה אות יג, עוד יוסף חי ויחי אות יט.

(51) סי' קכד, אות מז-מט.

(52) סי' קכד, ס' יא.

(53) ותודותיי נתונות לידידי היקר, ת"ח מופלג, אב בחכמה ורך בשנים, הגה"ח הרב ברוך שיחי' יעקובוביץ', שהאיר עיניי בנקודה זו שחידש, ובעוד עניינים הכתובים במאמר זה, ולאחר עיון ראיתי שהם דברים של טעם. ה' יברכהו ויצליחהו.

זו אמן יתומה, ויכול לענות אף שאינו שומע מפיו ישירות. וכ"כ המ"ב⁵⁴ ע"פ האחרונים והכסף משנה. וכ"כ עוד כמה אחרונים.

וראה בילקו"י הנ"ל ובמכתבו הנ"ל⁵⁵ שלדעתו מותר לכתחילה לשמוע ולענות אמן גם בחזרת הש"ץ אפילו אינו שומע מפי הש"ץ, וכן בנדו"ד בשמיעה ברדיו. אבל ראה לעיל⁵⁶ שלדעת אחיו בעל ההלכה ברורה נכון להחמיר בזה לכתחילה כשאר הפוסקים, כיוון שגדולי פוסקי הספרדים החמירו בזה, והם החיד"א והבא"ח והכה"ח, ואיסור דאמן יתומה הוא איסור חמור מאוד, וכ"פ אביו הגרע"י בהליכות עולם, עיי"ש.

ח.

וכן כתב הרב יצחק יוסף שליט"א במכתב שפרסם ביום כ"ב אדר תש"פ, שאין זו תפילה בציבור אבל יש מעלה להתפלל באותו זמן של הציבור. וכ"כ בילקו"י ימים נוראים סי' תקפא, אות ט. אבל עיין שם ושם שיש כמה שינויים מהנ"ל, בעיקר בדין אמן יתומה ועניית אמן לחזרת הש"ץ. וכמש"כ בס' ה זו. אבל אין זה מוסכם על כולם, עיי"ש. וכמובן שכל אחד יעשה בזה כהוראת רבותיו.



(54) שם, ס"ק לא.

(55) כנ"ל אות ה.

(56) אות ה.



שער
חסידות



עבודת התפילה

הת' שמואל שיחי' גלפמן
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם במשנה תורה ריש הלכות תפילה:

"מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם, אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה."

בהל' ב: " . חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו."

כלומר, שלשית הרמב"ם חייבה התורה את האדם להתפלל פעם אחת בכל יום, אמנם, לחיוב זה אין זמנים ונוסח קבוע.

ומסביר הקרית ספר¹, שמקור הרמב"ם לכך שיש חיוב להתפלל בכל יום, שהוא לפי ש"סמך אסופי דקרא, דכתיב: וברך את לחמך ואת מימך וגו'", דהוא צורך כל יום, הכי נמי תפילה". היינו, שכשם שבכל יום זקוק האדם ללחם ומים, כך חובת התפילה היא מידי יום.

ב.

והשיג הרמב"ן² על שיטת הרמב"ם, ובשנים:

על מה שכתב הרמב"ם שהתפילה היא מהתורה, הוכיח מריבוי מקומות שתפילה היא מדרבנן, שהרי: "כבר בארו החכמים בגמרא תפלה דרבנן כמו שאמרו בפרק שלישי שלברכות לעניני בעל קרי שקורא ק"ש ומברך על המזון לאחריו ואינו מתפלל והעלו הטעם בזה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא תפלה דרבנן . . .", ומביא עוד ראיות לזה.

ועל מה שכתב הרמב"ם שאין מהתורה חיוב להתפלל ג"פ ונוסח מסויים, אלא פעם ביום ובלשון האדם, כתב הרמב"ן: "וגם זה אינו נכון בעיני", ומוכיח דבריו: "שבעל קרי מברך על המזון לאחריו מפני שהוא מן התורה, ואינו מתפלל עד שיטבול אפילו עמד כמה ימים בקריו. ועוד, שמי שנאנס ולא התפלל בשחרית ובמנחה מסתפק בעצמו ספק התפלל ספק לא התפלל, אם כן לפי דבריו שלהרב היה צריך לחזור ולהתפלל, והם פסקו לעולם בכל ספק בתפילה שאינו חוזר ומתפלל, מפני שהיא דרבנן . . .",

(1) להמב"ט לרמב"ם שם. נעתק בלחם משנה שם.

(2) בהשגותיו על ספר המצוות להרמב"ם מצווה ה, עיי"ש.

כלומר, שלשיטת הרמב"ן אין חיוב מן התורה להתפלל בכל יום, ונוסח התפילה אינו אלא מדברי חכמים.

ושואל הרמב"ן: "ואם איננה מצוה בכל יום, מתי תהיה החובה הזאת המוטלת עלינו מן התורה להתפלל, יום אחד בשנה או בכל ימיו פעם אחת. וכבר אמרו ברב יהודה דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי, לפי שהיה עוסק בתורה, וסומך על מה שאמרו: חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה שהיא דרבנן לעולם?"

ג.

ומפרש הרמב"ן שיטתו: "אלא ודאי כל עניין התפלה אינו חובה כלל, אבל הוא ממדות חסד הבורא ית' עלינו ששומע ועונה בכל קוראנו אליו".

ומה שהרמב"ם מפרש מהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" שזוהי תפילה, אומר הרמב"ן: "ועיקר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם מצות עשה שתהיה כל עבודתנו לאל ית' בכל לבבנו, כלומר בכונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כונה או על הספק אולי יש בהם תועלת . . . ומה שדרשו בספרי ולעבדו זה התלמוד ד"א זו תפלה - אסמכתא היא, או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעניי עבדים אל יד אדוניהם".

ומבאר דבריו: "וזה כענין שכתוב וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות . . . והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבוא על הצבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה".

היוצא לנו: לשיטת הרמב"ם חיוב התפילה בכל יום הוא מן התורה, ולמד זאת מן הכתובים. לעומתו הרמב"ן סובר אשר התפילה שמן התורה היא רק זו שבעת צרה, משא"כ התפילה בכל יום - אינה חובה כלל.

ד.

והנה, כתב אדמו"ר הזקן³ שעיקר מצוות התפילה היא סידור שבחיו של מקום, ובלשונו:

"כל ברכת התפלה הן מצוה אחת ג' ראשונות כעבד שמסדר שבח לפני רבו וי"ג אמצעיות כעבד שמבקש פרס מרבו וג' אחרונות כעבד שקיבל מרבו ונפטר ונוטל רשות . . . לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקדוש ברוך הוא לא הצריכו לחזור ולהתפלל כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבבו בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפלה שהרי אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אף על פי שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו".

ומלשונו נראה כי עיקר מצוות התפילה היא סידור שבחיו של מקום. החידוש שבדבריו על פני דברי הרמב"ם, הוא שלדברי אדה"ז סידור שבחיו של מקום אינו אמצעי בלבד בתפילה ע"מ להגיע לעיקר (בקשת צרכיו), אלא הוא עיקר התפילה.

(3) שו"ע סי' קפה, ס' ב.

ה.

והנה, בלקו"ש⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, אשר: "החילוק בין שני הכתובים ד"ועבדתם גו"⁵ ו"ולעבדו בכל לבבכם" הוא: עיקר ההדגשה בכתוב "ועבדתם גו"⁶ היא על בקשת הצרכים (כמ"ש לאח"ז "וברך את לחמך גו"), ואילו בכתוב "ולעבדו בכל לבבכם" נאמר רק הענין דעבודה שבלב. וזהו שמשמיענו הרמב"ם בזה שהקדים הכתוב ד"ועבדתם גו", כי מהות מצות התפלה היא בקשת צרכיו, וזה שהתפלה היא "עבודה שבלב" הוא רק כדי שבקשה זו תהי' כדבעי, "כבקשה ובתחינה" (כלשון הרמב"ם), שזהו רק כשדיבור התפלה הוא מתוך רגש הלב, ולכן צריך האדם לעורר את לבו כדבעי, שאז בקשת צרכיו היא כמתאים להמבקש צרכיו מאת המלך".

היינו שמדייק מדברי הרמב"ם, שעיקר התפילה היא בקשת צרכיו, רק שכדי שתהי' כדבעי יש לסדר שבחיו של מקום כהקדמה לזה, שלכן הביא הפסוק "ועבדתם את ה' אלהיכם", שבהמשכו מדובר על בקשת צרכי האדם ("וברך את לחמך"), ורק לאחר מכן הביא הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם", שהוא מורה על עבודת שבלב.

ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדברי הרמב"ם, נראה לענ"ד להסביר דברי אדמו"ר הזקן⁷: " . עיקר מצות התפלה היא מן התורה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה". שמאחר וסובר שעיקר מצוות התפילה היא סידור שבחיו של מקום, לזה מביא הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" דווקא, לפי שהוא מדבר על סידור שבחיו, בשונה מ"ועבדתם", כנ"ל.

אך יש עדיין לעיין מה מקום עניין בקשת צרכיו לשיטת אדה"ז, בפרט ע"פ מה שכותב: "על פי סברא זו נהגו רוב הנשים שאינן מתפללין י"ח בתמידות שחר וערב לפי שאומרות מיד בבקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומן התורה יוצאות בזה ואפשר שאף חכמים לא חייבו יותר", כלומר שהם מסתפקות בבקשת צרכיו בלבד, ללא סידור שבחיו של מקום, אף שכתב ש"אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אף על פי שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו", שזהו מאחר ולא סידר שבחיו של מקום.

ו.

הדרך לצאת ידי חובת תפילה לדעת כל מוני המצוות הנ"ל, ביאר כ"ק אד"ש מה"מ בהתוועדות ש"פ וישב תשי"ז:

כאשר יהודי מתבונן בשפלותו ובמצבו הרוחני, וכנגד מתבונן בגדולת הבורא, ממנו נלקחה נשמתו, אשר ירדה "מאיגרא רמא לבירא עמיקתא". מתעורר אצלו רגש של חיסרון עצום, וכיוון שמצבו נוגע לו באמת, ממילא נעשה אצלו החיוב מדאורייתא (לשיטת הרמב"ם), לבקש מאת הקב"ה כי ימלא את צרכיו, וכאשר מתפלל אזי מקיים מצוות עשה.

(4) חלק לה שיחה ב לפרשת ויצא ס' ג.

(5) ס' קו, ס' ב.

(6) שם.

בזה נכללת גם המצווה (לדעת הרמב"ן) שהיא "לזעוק ולהריע", לפי שזועק לקב"ה ומתחנן אליו ש"יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו"⁷, וכמבואר בתניא⁸ שלאדם יש שתי נפשות שנלחמות זו עם זו, ומאחר והיהודי מתקשה לנצח המלחמה, מתפלל הוא לקב"ה כי יעזור לו לנצח היצר הרע שבו. כך גם לדעת הרמב"ן הוא יוצא ידי חובת תפילה מדאורייתא.

אמנם, כדי להצליח לחוש החיסרון ולעורר הרגש בזה, עד כדי שיזעק לקב"ה, צריך להיות קודם לזה הקדמה באמירת כל פרטי העניינים שלפני התפילה. ובפרטות:

בתחילת התפילה מתבונן ב"הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו", ז"א בכך שאפילו בעמים יודעים עלילותיו, וממשיך בפסוקי דזמרה, שמתבונן בעניין ד"וירם קרן לעמו", לעמו דייקא, כיוון שבכל הבריאה "נשגב שמו לבדו" ורק "הודו" שהוא זיו והארה "על ארץ ושמיים", וכיוון שכן נמצא שהוא במצב שהוא עני ומדוכא שאין לו מאומה לחלוטין.

וברכות ק"ש שם מדובר אודות השרפים והחיות ואופני הקודש שעומדים בתנועה של אמירת "קדוש וברוך כו", מתבונן בכך שאפילו שורש נפשו הבהמית המגיעה מהמלאכים הנ"ל יש רגש עצום של ביטול לקב"ה, ואילו אצלו העניין של עבודת המלאכים אינו שייך לגמרי, ואז יבכה במר נפשו מצד גודל התאוה והצימאון להיותו "בארץ צייה ועייף בלי מים"⁹. ובתנועה זו מתפלל לבורא עולם ומבקש שירוה וישביע צמאנו.

ואז מגיע לתפילה עצמה:

שמונה עשרה: בתחילתו הוא מפרט ומסדר שבחיו של הקב"ה, ולאחר מכן הוא מבקש צרכיו, ובקשה עניינה - מה שחסר לו. הבקשות של שמונה עשרה אינן רק על הבקשות הגשמיות אלא גם ובעיקר הבקשות הרוחניות. כלומר, כל הבקשות בשמונה עשרה מתפרשות כבקשות לתיקון המצב שלא מאיר אצלו בגילוי אלוקות, וכדלהלן:

תחילת הברכות האמצעיות היא ברכת "חונן הדעת" שמבקש שהקב"ה יחנן אותו בדעת לידיע ולהכיר שעיקר החיסרון הוא ברוחניות, ומזה משתלשל החיסרון בגשמיות. וזה מה שמבקשים: "ברוך אתה ה'", שתהיה ברכה והמשכה למטה בבחינת גילוי. דהיינו, שיתבונן על גודל ריחוקו מה' ויתמרמר מאד ויבקש מעומק הלב שיומשך גילוי אלוקות בעולם וכך הוא ממשיך לשאר הברכות.

ובזה הוא מגיע למלחמה שנלחם בתפילה עם היצר הרע, שעניין תפילת שמונה עשרה אינה כמו חרב שהורגת רק מי שקרוב, אלא כמו קשת, שהורגת דווקא הרחוק, וכמו שבקשת ככל שימשוך יותר לכיוון אחד, החץ יגיע לצד השני רחוק יותר. כך גם בתפילה, ככל שיתבונן בריחוקו יותר, יוכל להרוג גם את דקות הרע שבו שאינו נרגש.

(7) תהילים קט, לא.

(8) פרק ט.

(9) תהילים סג, ב.

ולפי זה המשך סדר הברכות: לאחר שביקש מהקב"ה שיחנן אותו בדעת להכיר את דקות הרע שלו וזהו על ידי השגה אלוקית, מגיע היהודי לידי תשובה.

התשובה היא הברכה השנייה בה מבקש היהודי מהקב"ה שיהיה לו עזר מלמעלה ושהתשובה שלו תהיה אמיתית, כך הוא יכיר בחטאו. כך בא היהודי לידי בקשת סליחה ומחילה על העבר. ובה בא לידי בקשת "גאל ישראל", שיגאל את הנפש האלוקית ממאסר ומיצר הנפש הבהמית. ולאחר מכן מבקש היהודי רפואה, לרפאות נפשו האלוקית מן התחלואים שנדבקו בה בהיותה בגלות אצל הנה"ב.

ומזה בא לברכת השנים שמבקש על "השנים" של הנפש שהם התורה ומצוותיה. וכן עד"ז בשאר הברכות.

ע"פ הנה"ל מובן מדוע הווידיים הם דווקא אחרי שמונה עשרה. שלכאורה קשה, מהו עניינם אחרי עבודת היהודי בפסוקי דזמרה, ברכות ק"ש, ק"ש ושמונה עשרה?

אך אדרבה: דווקא אחרי התפילה זה המקום, משום שלפני התפילה האדם מודע רק לגסות הרע שבו ואינו מכיר דקות הרע, ורק לאחר התפילה יודע הוא את דקות הרע שבו, עליה הוא אומר ווידוי¹⁰.

וממילא כאשר מתפלל לפי הפנימיות וביאר תורת החסידות, זוכה הוא לקיים מצוות עשה מן התורה - להתפלל - ג' פעמים ביום.

"ובה בשעה יהודי שאינו לומד תורת החסידות "א עולם שער" - יכול לחיות שבעים שנה מבלי לטעום טעימה של תפילה אמיתית"¹¹.



(10) ספר המאמרים תש"ד פרשת ויחי.

(11) התוועדות שבת פרשת וישב תשי"ז.

ההבדל בין ג' היסודות אמ"ר לבין יסוד העפר

הת' יוסף יצחק שיחי' וובר
שליח בישיבה

א.

בתניא¹ מבואר החילוק בין ג' קליפות הטמאות ורעות לגמרי, שנקראו ביחזקאל²: "רוח סערה ענן גדול ואש מתלקחת"³ לבין קליפת נוגה⁴ ומבואר בהלקח והליבוב⁵ ד'רוח סערה' קאי על יסוד הרוח, 'ענן גדול' קאי על יסוד המים, 'ואש מתלקחת' קאי על יסוד האש⁶, וצ"ע מדוע אין נמנה בקליפות גם יסוד העפר דהא בפרק א בסופו מביא אדה"ז את שער הקדושה להרח"ו⁷ דהנה"ב שמתלבשת בדם האדם כלולה מארבע יסודות הרעים אש רוח מים עפר⁸, דהיינו שגם יסוד העפר הוא חלק מקליפות הטמאות ומדוע אין נמנה עמהם?⁹

והנה בלקו"ת¹⁰ מבאר ההבדל בין יסוד העפר לאש רוח מים עפר, וז"ל: "עד"מ כששורפים עצים ועי"ז נעשים אפר שהאפר הוא מהותו ועצמותו של העץ הנשרף כי הכל הי' מן העפר"¹¹ רק שנרכבו בו עוד ג' יסודות אר"מ אל העפר. . וע"י השריפה באש אזי ג' יסודות אר"מ שהיו בהעץ חלפו וכלו בעשן המתהווה מהרכבתן ויסוד הד' שהי' בעץ שזהו עצמותו שהוא העפר שבו הוא הנשאר קיים. . והוא ג"כ ענין חומר וצורה. . חומר הפשוט של העץ הוא יסוד העפר וג' היסודות אר"מ הן רק הצורה של העץ וע"י שריפת העץ נשאר רק עצם החומר הפשוט כו"¹², עכ"ל.

והנה מהמשל הנ"ל מובן שיסוד העפר הוא הבסיס (עצם החומר) לשאר היסודות¹² ושאר

(1) סוף פרק ו.

(2) א, ד.

(3) ראה הביאור למה לא מציין גם "ואש מתלקחת".

(4) שגם היא נרמזת בפסוק "ונוגה לו סביב".

(5) להרה"ח ר' אלכסנדר סענדר יודאסין.

(6) וראה עוד ביאורים כמו בספר פניני התניא שמבאר שזה קאי על מידות חג"ת, עיי"ש.

(7) ובע"ח שער נ, פרק ב.

(8) ראה שם פירוט המדות הרעות של כל אחד מסודות.

(9) בהלוה"ל שם (ע' מג) מבאר דיסוד העפר לא נמנה עמהם מאחר שהג' קליפות נמשכו ונשתלשלו מרוח ניות משא"כ התהוות גשמית (עפר-ארץ) היא מהארת בחי' א"ס הסוכ"ע שהוא כל יכול (עיי' בתו"א מג"א צ, ב), אך זה גופא צ"ע מתניא פ"א, כנ"ל.

(10) חוקת נו, ג.

(11) קהלת ג, כ.

(12) ולהעיר מהמבואר במאמר ד"ה "זה היום" תשמ"ב (יצא לאור בקונטרס ר"ה תשמ"ט ונדפס בסה"מ

היסודות אר"מ הם הצורה¹³ ועד"ז גם ברוחניות העניינים יסוד העפר הוא היסוד והשורש - חומר לצורה דגקה"ט¹⁴ (כמו שיתבאר). וצריך להבין: א. איך יסוד העפר הוא מקור לשאר היסודות? ב. מדוע אינו נכלל עמהם?

ב.

ויובן בהקדים המבואר במאמרי אדהאמ"צ¹⁵:

על הפסוק "ויספו ענוים בהוי' שמחה", מקשה מהו הקשר בין שמחה לענוה? דלכאורה הם הפכים, דענוה היא תנועה של כיווץ ושפלות, ושמחה היא תנועה של התפשטות?

ומתחיל לבאר גדר עניין הענוה שאין הכוונה שמרגיש שפלות עצמו אלא שאינו מרגיש עצמו כלל. דהיינו שכל העבודה שלו בתורה ותפילה לא פועל בו ישות ואדרבא נדמה בעיניו כאילו אינו כלום. ושואל כיצד אפשר להגיע לענווה כה גדולה ואפילו בפני גוי עע"ז?

ומסביר דכיוון שכל מעלותיו בקדושה אינם מצ"ע כי אם מצד הירושה מאבותינו והיא האמונה והדביקות בה' שמיוחדת לבנ"י (כמו שמבואר בחסידות¹⁶ שהאמונה מתיישבת רק בבנ"י ולא באומה אחרת, שאמונה הוא לשון 'אומן את היונק'¹⁷ שהיונק נמשך אחר אמו כך בנ"י נמשכים אחרי הקב"ה), וממילא אין לישראל מה להתנשאות ואפי' לא על גוי דאלולי זה הי' בוודאי נופל ממדרגתו דאלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו כו'.

ולפי"ז מבאר הטעם שישנם כאלה שנופלים ממדרגתם בעבודה דכיוון שעובד את ה' רק לגרמי', על כן כאשר יחטא אזי יתעצב ועי"ז מסירים ממנו שמירת המקיפים ששומרים עליו מהחיצונים שלא יתקרבו (כמאמרז"ל¹⁸ "אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו") וכך יפול מטה מטה ר"ל. וצ"ל הלא כאשר מתעצב זה טוב דמתמרמר על חטאיו שחטא לה' ולמה נענש שמסירים ממנו שמירת המקיפים?

מלוקט (ה) אות ז בסופה, וז"ל: "כשנברא האדם והתחיל לעבוד את האדמה, שבהאדם גופא וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה (בראשית ב, י) ואח"כ עי"ז גם את האדמה שמחוצה לו, היינו כל סדר ההשתלשלות (דהכל הי' מן העפר)".

וצ"ע מהלכות יסודי התורה לרמב"ם (פרק ג-ד) ששם משמע שלא מחלק בין יסוד העפר לשאר היסודות אר"מ.

ואולי י"ל ע"פ מ"ש שם פרק ג, הל' י (בשינוי לשון) שהארץ למטה מכולם וכל ג' היסודות מעליה, וכן בפ"ד הל' ד שרוב בנינו של האדם מהעפר (שלכן נאמר בו אל עפר תשוב) ואפ"ל עד"ז כיוון שהאדם עולם קטן והעולם אדם גדול (מר"ר קהלת א, ובאדר"ג פל"א) אזי גם בעולם רוב בנינו מן העפר.

13 ולהעיר מקונטרס ע"ח בהתחלה, וז"ל: "שהחומר הוא עצם גוף הדבר בכלל כמו השמים בכלל או הארץ בכלל וצורה הוא ציור ותמונת הדבר כמו מה שהשמים הוא כדורי כו'".

14 שכנגד אר"מ כנ"ל.

15 נ"ך, ד"ה "ויספו ענוים בהוי' שמחה" ע' כט ואילך, ובכ"מ.

16 ראה תניא פי"ח ופל"ג. סידור שער חגה"מ רפד, א. ספר המאמרים תקס"ד ע' פח. ועוד.

17 בהעלותך יא, יב.

18 קידושין ל, ב. בבא בתרא עה, א.

ומבאר דזה לעומת זה עשה אלוקים¹⁹: דבסיטרא דקדושה ענווה ענינו כנ"ל העדר הרגשת עצמו וביטול מוחלט, כמו אסקופה הנדרסת ("ונפשי כעפר לכל תהיה"²⁰) שהכל דורסים עלי, כך ברוחניות ע"י הענווה שהיא האסקופה [היינו מעבר להיכנס לפתח וכן מחדר לחדר] להיכנס להיכלות הקדושה "זה השער לה"²¹. ולעו"ז בקליפה, העצבות שהיא נובעת מהרגשת עצמו היא אסקופה הנדרסת להיכנס להיכלות הקליפות וס"א כיון שזה הביטוי לכך שעושה בשביל עצמו ולכן כאשר יחסר לו משהו גם בדברים גשמיים ממון וכיו"ב ועאכו"כ בכבוד והדומה לזה יפול בעצבות גדולה.

ומפרט יותר בסגנון הקבלה: דעצבות נק' לילית שזה נוקבא דקליפה, ודכר דקליפה הוא גסות רוח והוא כח המתפשט להיות יש ודבר בפני עצמו ולרדוף אחרי תאוות וכבוד וזה כל חיותו, והוא המשפיע לבחי' עצבות, דהיינו שסיבת העצבות היא כיון שחסר משהו לישותו ומצר על העדר התפשטותו וממילא נופל לעצבות. ובקדושה הוא ההיפך ממש, דבחי' דכר הוא הענווה שהוא רוח שפילה ונמוכה (דהוא מתלמדיו של אברהם אבינו משא"כ גה"ר הנ"ל הוא מתלמדיו של בלעם²²) וגם כשחסר לו לא מפריע לו כלל ואדרבא הוא שמח מאחר שיודע שאין לו משהו מצד עצמו אלא מצד חלק אלוקה ממעל ממש והירושה מאבותינו²³, כנ"ל.

ולפי"ז מובן מדוע זה שמתעצב מחטאו פותחים לו שערי טומאה, מאחר שבזה שנופל בעצבות מתברר למפרע שלא אכפת לו באמת מכך שחטא לה' ומתבושש ממנו על כך כו' אלא רק שנחשב כריקן ופחות הערך בעניו, ועי"ז יוצא מהיכלות הקדושה ונופל לעבירות חמורות ר"ל כמארז"ל²⁴: "הבא להטמא פותחין לו".

ובזה יובן היטב הא דיסוד העפר אינו חלק מהם אלא הוא השורש לשאר היסודות, דעצבות קאי על יסוד העפר²⁵ שאינו חלק משאר היסודות אלא הכניסה והשורש לכל העבירות²⁶ דע"י שהוא בעצבות אזי נופל לקליפות כנ"ל דהיינו אש (כעס וגאווה) רוח (הוללות וליצינות כו') מים (תאוות התענוגים) בין בהיתר בין באיסור²⁷.

ג.

ויש להוסיף דכשם שבקליפה יסוד העפר הוא השורש לכל העבירות, כך גם בקדושה היסוד

19) ראה עד"ז תניא ריש פ"ו.

20) ברכות יז, א. ובנוסח התפילה.

21) תהילים קיח, כ.

22) ע"פ אבות ה, יט.

23) ראה תניא פל"ג.

24) שבת קד, א.

25) תניא פ"א.

26) כמאמר ר' אהרן מקרלין שהעצבות היא לא עבירה אבל היא גורמת לכל העבירות.

27) ראה תניא פ"ז ובפ"ח שמבאר שגם תאוות היתר שאינם לש"ש לא עדיפי מהנה"ב בעצמה שזה הרע דנוגה דהיינו שיורד לגקה"ט וההבדל הוא רק לעניין ההעלאה לקדושה כו'. עיי"ש.

והשורש לעבודת ה' הוא יסוד העפר (העניין מובא בריבוי מקומות ובהרחבה ויבוא כאן עיקרי הדברים בקיצור):

כתיב ונפשי כעפר לכל תהי' (ואח"כ דווקא) פתח ליבי בתורתך²⁸, וצ"ל למה תולה זאת אחד בשני, היינו מדוע דווקא כאשר האדם שם עצמו כעפר רק אז 'פתח ליבי בתורתך'? ומבאר ע"ז האדמו"ר הצ"צ²⁹ דאע"פ שעפר הוא המדרגה התחתונה (דומם) מ"מ יש בה מעלה שאין באר"מ, והוא, שדווקא בו יש את כח הצומח, שענינו הוא בריאה יש מאין, שהוא גילוי כח האין סוף (דזה מ"ש³⁰ ארץ קדמה לשמים דהתכלית הוא דווקא בארץ שמקורו הוא יותר נעלה).

ובעבודה הוא: דתחילת העבודה הוא לפעול בעצמו שפלות וביטול בחי' עפר שהכל דשים עליה, ועי"ז דווקא פתח ליבי בתורתך, שעל התורה נאמר: "ה' קנני ראשית דרכו"³¹ שראשית גילוי אור אין סוף בתורה ומצוות (דאורייתא ודרבנן) הכל נמשך ע"י ונפשי כעפר לכל תהיה, דהיינו³² שבשפלות זאת הטביע הקב"ה את כח הצמיחה שמתגדלים בעבודתם הן בהאוי"ר שבלבם והן בידיעת והשגת אלוקות שבמוחם מזמן לזמן עד אשר יגיע לשרש ומקור הנשמה.

וליתר ביאור: יובן³³ "עד"מ כמו רקבון הגרעין שמתבטל ונפסד צורתו לגמרי אז יומשך בו כח הצומח להצמיח מאין ליש בחידוש גמור שלא הי' כל זמן שלא נרקב כו' ועל כך ארז"ל³⁴ אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עלי' כו' וכן אמרו כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מור כו' דבכדי שיהי' כלי לקבל זהו דוקא ע"י ביטול המציאות שלו. וכן הוא בעליית הנפש בתפילה שנעשית דוקא ע"י המרירות והשפלות הקודמת לזה כו'".

ד.

ובעומק יותר (בעבודה דכוחות הנפש) יש לבאר ע"פ המבואר בד"ה "השמים כסאי" תשל"ו³⁵ (אות ו ואילך) דישנם ג' חילוקים בעבודת האדם:

א. שהמחשבה דיבור ומעשה שלו בתורה ומצוות נמשך רק בדרגת נה"י דהיינו חצוניות המדות שהם הרגליים שהולכים בדרך ה'³⁶ אך עדיין אין לו חיות בעבודה ויכול ליפול ממדרגתו³⁷ והעבודה היא בעיקר באופן של אתכפיא וקב"ע [- עניות שלמטה מטעם ודעת].

(28) ברכות יז, א. ובנוסח התפילה.

(29) אור התורה, בלק ע' תתקיט.

(30) מד"ר בראשית פ"א.

(31) משלי ו, כב וראה גם אבות ו, י.

(32) בהבא לקמן ראה סה"מ תש"ה ע' 90.

(33) בהבא לקמן ראה סה"מ תרס"ו ע' יג.

(34) ברכות, סג.

(35) יו"ל בקונטרס ב' אייר תשמ"ט ונדפס בסה"מ מלוקט ח"ג.

(36) כנאמר בפתח אליהו: "נצח והוד תרין שוקין" הם.

(37) ולכן אומר הרבי שם שהעבודה מצד ג' המדות נה"י הם כנגד ג' קליפות הטמאות (שבה בהקשר לג' שני ערלה שזה שאסור ליהנות מהם הוא מצד זה ששייכים לגקה"ט).

ב. שהמחדו"ם שלו בתומ"צ נמשך גם בדרגת 'חג"ת' דהיינו שיש לו חיות ושמחה בעבודת ה' "וכן שמחת לבב בתפארת ה' והדר גאונו" ע"י הבנה והשגה באלוקות "מסתכל ביקרא דמלכא ותפארת גדולתו"³⁸ והעבודה היא לא באופן של כפי' וקב"ע שהרי הרע כבר התהפך לטוב, ועיקר ההתעסקות היא בתוספת אור גופא [אבל זה רק בדרגת הגילויים ולכן זה עדיין מוגבל].

ג. שמתעלה מעל ההגבלה של הבנה והשגה (ואפילו היותר נעלית) לאמונה שלמעלה מטו"ד שהיא ההכרה 'דלית מחשבה תפיסא ביה', ובזה ישנם את ב' המעלות גם שהוא בדרגת העצם, וגם שזה נרגש אצלו בגילוי (עצם וגילויים).

והנה סדר העלי' מדרגה לדרגה, היא שככל שהוא יותר בביטול לקדושה ע"י השגת התורה שמקורה בחכמה (כח מה) יותר מאיר אצלו הרגש אלוקי במדות, דבהתחלה משפיע קצת ורק בחציוניות המדות ואח"כ ע"י תוספת יגיע בהבנה והשגה באלוקות (שקשור עם פנמיות התורה ועבודת התפילה) יאיר אצלו אור אלוקי ביתר שאת.

ומזה מובן שע"י היפך הביטול דהיינו שמרגיש עצמו מתרחק יותר מאלוקות (דאין הקב"ה שורה אלא על כל מי שבטל אצלו ית'³⁹) דהיינו שכאשר אין לו חיות בקדושה שאוחז בדרגת נפש ונה"י אזי בהעדר העבודה באופן של אתכפיא יכול ליפול בקל מעבודתו, והתיקון לכך הוא דווקא ע"י הביטול (יסוד העפר) שהוא השורש ויסוד העבודה כנ"ל באריכות ודווקא ע"י הוא יכול לעלות דרגה אחר דרגה בדרך ה' העולה בית א-ל!



38) ע"פ תניא ריש פ"ט.

39) תניא פ"ו.

עמלק ושאר הקליפות

הת' יוסף שיחי' טריאסטר
תלמיד בישיבה

א.

על עמלק נאמר "מלחמה לה' בעמלק מדור דור".¹ בחסידות מבואר שברוחניות עמלק הינו המנגד לספירת הדעת דקדושה, ואת קליפה זו למדו החסידים כיצד לשנוא באמת.

וצריך להבין, הרי מבואר בחסידות על שאר האומות שמסמלות מנגד לקדושה שהינם מנגדות לדרגות הגבוהות יותר מעמלק, למשל: מדין ומואב משויכים כמנגדים לספירת החכמה. עמון לבינה. ומהו ההפלאה שישנה בעמלק שהינו המנגד לספירת הדעת.

להבנת עניין זה יש להקדים תחילה מהו עניין הקליפות הללו בפני עצמן:

ב.

קליפת מואב

מבואר שקליפת מדין ומואב, שניהם מסמלים את ההתנגדות לספירת החכמה דקדושה, וצריך להבין מהו ההפרש ביניהם.

מהות ספירת החכמה מבטאת את הקדושה שבכל עולם ועולם ובחי' הביטול לאלקות המורגש בו.

מואב עניינו הריקנות מאור החכמה, ובלשונו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע²:

"מואב שהוא בחי' הריקניות דחכ' דקדושה וההיפך מזה לגמרי, והו"ע המרמה והתחבולה שהוא היפך האמת רק למצוא דרך איך להעלים האמת ולהסתיר אותו בכמה מיני לבושים והעלמות להעלים בדברי שקר עד שיהי' נראה כאמת שזהו כל עיקר ענין המרמה והתחבולה להעלים האמת".

דהיינו, שקליפת מואב מסמלת את הערמומיות שנגד הקדושה.

והנה, מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב³ שבחי' "העורמה דקדושה" היא הבחינה העליונה בחכמה, ובלה"ק:

"יש גם ערמה טובה, כמ"ש "כל ערום יעשה בדעת"⁴. וכן נאמר בתחילת ס' משלי "לדעת

(1) שמות טז, יז.

(2) סה"מ עת"ר ע' עב. וראה גם מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ז ע' ער.

(3) סה"מ תרע"ח ע' פג-ד.

(4) משלי יג, טז.

חכמה . . לתת לפתאים ערמה". ובילקוט⁵ אמר שלמה, אני הייתי פתי ונתן בי הקב"ה ערמה כו'.
ובמשלי⁶ "חכמת ערום הבין דרכו", ופרש"י, מי שהוא חכם הבין דרכו לפלס אורחותיו.

וא"כ י"ל דבחי' זו בקדושה היא בחי' עליונה שבחכמה. ולכן אמר המדרש [מן כמה שנים
אדם צ"ל בו ערמה] מבן עשרים שנה, כי אז זמן המשכת מוחין דאבא בנפש. ועד"ז איתא⁷ ע"פ
"אני שכנתי ערמה" אל תקרי שכנתי אלא שכינתי . . נמצא שורש הערמה החכמה העליונה.
ושורש ענין ערמה זו דקדושה הוא ע"ד "עם עקש תתפל", והוא כי "והנחש היה ערום", וצריך
להתנהג עמו ג"כ בערמה.

זו הייתה עורמתו של יעקב עם לבן בענין המקלות, שעל-ידם המשיך מפנימיות הכתר,
העלה נשמות דבי"ע בהעלאת מ"ן, והמשיך בחי' העקודים נקודים ברודים. גם הנהגת אסתר
עם המן הייתה בערמה. עד"ז היה גם מה שצוותה רבקה ליעקב בענין לקיחת הברכות. וכן הוא
ענין שעיר המשתלח⁸.

[ענין שעיר המשתלח הוא ענין גדול בפני עצמו והוא ע"ד מה המובא בענין ע' פרים⁹:
והנה בזהר משמע דטעם הקרבת ע' פרים שהן כדי ליתן יניקה מן המותרות . . דמה
שנותנים להם יניקה ע"י הקרבת ע' פרים הוא רק בחי' השפעה בחיצוניות בלבד . . ודוקא ע"י
השפעה חיצונית שנותנים להם, מבררים מהם בחי' הטוב והפנימיות שלהם כו'. וכמו הברכות
שלקח יעקב במרמה . . מפני שלבש בגדי עשו החמודות כו'. וכמו שנאמר אם רעב שונאך
האכילהו לחם, שהוא לחם הקרבנות].

והיוצא לנו הוא שקליפת מואב היא המנגדת לדרגה הגבוהה ביותר בחכמה⁹.

ג.

קליפת מדין

לעומתו מדין מסמל: "מדין הוא לשון מדון ומריבה, דזהו כל ענין קליפת מדין, שהוא הפירוד
וההתחלקות, והו"ע שנאת חנם ופירוד הלבבות, שהוא ההיפך לגמרי מסטרא דקדושה שהוא
בחי' האחדות דוקא¹⁰".

ומבאר ענין קליפה זו בעבודת האדם:

"וז"ע קליפת מדין שהוא המדון והריב ושנאת חנם מאיש לרעהו, גם שלא עשה לו שום רעה

(5) ריש משלי.

(6) יד, ח.

(7) זהר, אירא דנשא קמר, א.

(8) מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ד, ע' א'תפט.

(9) וראה מאמרי אדה"ז תקס"ב ע' תפ, על ערמת השועל על הזאב במשלי רבי מאיר: "שורשה של ערמה
זו גבוה הוא מאוד, ככתוב "אני חכמה שכנתי עורמה" . . ומה שאינו יכול לבוא בבחי' חכמה צריכים לסבב
שיבוא בערמומיות. ובה מבררים את בחי' "הנחש היה ערום", ערמה דקליפה".

(10) תרנ"ט (החלצו) ע' נה ואילך.

כלל, ולא נגע בכל אשר לו, לא דבר וחצי דבר כו', וגם הוא אינו חורש רעה עליו כלל, רק שלא יוכל לסובלו, והוא שונא אותו בתכלית, עד שלא יכול לדבר עמו ולא להתערב עמו בשום דבר, אף בדבר שבקדושה.

והסיבה לזה הוא רק מצד הישות שלו אינו נותן מקום להזולת, והוא מנגד לו (אף שלא עשה לו שום רעה, ואין בו שום התנגדות פרטי נגדו) רק בזה שהוא נמצא בעולם, שבזה ה"ה ממעט ישותו, ומשום זה אינו יכול לסובלו ושונא אותו, ומכ"ש שאינו יכול להתחבר עמו כו'.

וכמו שנמצא בעו"ה בדורות האחרונים בכל מקומות מושבות בני"י, שיש חילוקי דיעות בכל דבר ובכל ענין מענינים הכללים, ובפרט בדברים שבקדושה (כמו בעניני הרבנים ושוחטים ועניני ביהכנ"ס וכדומה) שא"א להתאחד, אדרבא, מה שזה אומר אומר חבירו בהיפך, ומה שזה בונה זה מהרס.

והחילוקי דיעות באמת הם פירוד לבבות, דמה שאומר מזולתו, אין זה מצד ששכלו מחייב כן, כ"א אומר מה שהוא רוצה, ולא מצד הכרח השכל, ולמה הוא רוצה כך, זהו רק מפני שחבירו רוצה באופן אחר כו'. דהכלל הוא שצריך לרצות ולאמר בהיפך מזולתו, והיינו מצד הפירוד לבבות, שאינם יכולים לסבול זא"ז, ומשום זה הם מנגדים זל"ז כו' (ועי"ז נפסד הענין הכללי הנצרך ומוכרח כו'. ואינם מביטים ע"ז כלל, כי העיקר הוא ישות עצמו כו').

. . וזהו ענין קליפת מדין, ל' מדון ומריבה שהו"ע הפירוד וההתחלקות, כענין שנאת חנם הנ"ל, שהוא ההיפך ומנגד לכללות שם הוי' שהוא בחי' היחוד וההתכללות דוקא, כמשי"ת, וקלי' מדין הוא המנגד לזה לגמרי.

וגרוע יותר מהז' עממין, שהן הז"מ רעות, וכמו התאוה והכעס ורציחה והגאווה כו', שכאו"א פוגם רק באות פרטי מש' הוי' כו', וכן גם באיסור תורה בשם"ה ל"ת ר"ל, שפוגם רק במדרי' א' פרטית . . משא"כ בקליפת מדין, שהו"ע הפירוד וההתחלקות, פוגם בכללות שם הוי' כו'. ולכן קשה מאד לתקן קלי' מדין יותר מהקלי' דז"מ רעות, גם באיסורי התורה כו'.

והראי' לזה, ממה שג' ראשון שה על עוונות חמורים דע"ז וג"ע ושפ"ד, מ"מ הי' רק שבעים שנה, דבזמן ע' שנה תיקנו הפגמים שנעשו ע"י החטאים ועוונות הנ"ל. וג' האחרון הזה שהוא על שנאת חנם, וכידוע דבעון שנאת חנם נחרב הב"ש כו', ונמשך הגלות המר יותר מי"ח מאות שנים, והיינו מפני שהפגם הוא בכללית".

והיינו שבשונה מקליפת מואב שמנגדת בגלל משהו מסוים ותכונה מסוימת, קליפת מדין מסמלת התנגדות סתמית לקדושה (ולכן בעבודה היא שנאת חנם).

ד.

קליפת עמון

על קליפת עמון מבאר אדמו"ר הצ"צ¹¹: "אותיות עמון הוא אותיות נועם אלא שהוא בהיפך

11) אור התורה לך לך תת"פ, ספר הליקוטים: עמון.

אתוון ומואב מבחי' אב שהוא החכמה והרי ידוע דהתענוג נק' נועם ובבינה דוקא הוא עיקר התגלות התענוג להיות בבחי' המרחב ונק' רחובות הנהר כידוע וע"כ קליפה דעמון הוא בחי' בינה דקליפה ששם משכן העונג הנק' נועם. אלא שהוא בא בבחי' האחוריים בהיפוך אתוון".

דהיינו שעניינו הוא התענוג דקליפה המנגד לבחי' התענוג וההרחבה דקדושה. כעת, לאחר שהבנו מהות כל אחת מקליפות אלו ניגש להבנת קליפת עמלק.

ה.

קליפת עמלק

כתב הרמב"ם¹²: "לעורר הנפשות במאמרים להילחם בו".

השוני של עמלק משאר הקליפות הוא שהקליפות הנ"ל נובעות מהעדר האור האלוקי (במוחין או במידות) אזי ממילא נופל בקליפה, היינו שרק אדם ריקני מתוכן רוחני יכול להיתפס בקליפות. אך עמלק חידש סוג קליפה ברף אחר לגמרי, והוא ה"יודע ריבונו ומכוון למרוד בו", למרות שהאדם 'מקובע' בעבודת ה', יודע ומתבונן בחסידות, בא אליו עמלק ומקררו.

וזהו שמנגד לספירת הדעת, שאינה ספירה פרטית, גדר של אור מסוים, אלא ההתקשרות וההתחברות לדבר, שזהו עניין כללי ביותר, וע"ז בא עמלק עם כל ה"ידיעות" שלו, הוא מבין חסידות ויודע באמת את ריבונו, ועכ"ז מכוון למרוד בו.

ולכן לתיקונו בעי שבירה, ולא כבשאר הקליפות בהם נדרש לחדש את ההארה האלוקית שבאותה הספירה, כי הוא יודע ומכיר העניין אך מקרר ומצנן כל חום וחיות שיש בקדושה. אך המלחמה בו נפעלת כן ע"י 'אנשי הדעת' אנשי משה¹³.

ו.

למה היא התנגדותו

"כי יד על כס י"ה מלחמה לה' בעמלק", ואומרים על זה חז"ל¹⁴ ש"אין שמו שלם. . . עד שימחה שמו של עמלק", כל עוד קיים עמלק אין שם ה' מושלם, והוא י"ה בלבד. היינו שעמלק מנגד לאותיות ו"ה של שם הוי'.

ולכאורה תמוה: כיון שעמלק מתכוין למרוד בו, בקב"ה, יש לשאול:

א. מדוע הוא מתנגד רק לשלימות השם ולא לשם ה' בכלל?

ב. בהתנגדות לשלימות השם, מדוע אין התנגדות לי"ה שבשם, הקודם ונעלה מו"ה?

ג. אדרבה - כאשר נשאר י"ה, הרי נשאר שם שלם משבעת השמות שאינם נמחקים?

(12) ספר המצוות, מצוה קפט.

(13) ע"פ מאמר ד"ה "זכור" תשח"י.

(14) הובא בפרש"י עה"פ.

ההסבר לכך הוא:

ההשפעות של ארבע אותיות של שם הוי' על היהודי, וכפי שהן בנפש האדם, אדמה לעליון, בצלמנו, הן: יו"ד ה"א - חכמה בינה (שכל). וא"ו - מדות שבלב, ותורה. ה"א - דיבור ומעשה, מצוות.

עיקר מלחמת עמלק היא על המעשה בפועל ממש. לגבי מהות השכל בלבד, בחינת י"ה אין הוא מתנגד לה כל כך. לפי שלא כל כך אכפת לו שיהודי יודע את ריבונו ויש רק הבנה באלקות. אלא שאין הוא רוצה שההבנה הזו תשפיע על המדות והרגשות שבלב, המביאות לידי מחשבה דבור ומעשה, בחינת ו"ה. ואדרבה, אז המרידה היא חמורה ביותר. כפי שמודגש בדברי חז"ל "יודע את רבונו", אך למרות זאת "מתכוין למרוד בו", כי הידיעה אינה משפיעה על המידות ועל כחות המחשבה דבור ומעשה.

ובפרט זה של עמלק, שהעניין של "יודע את רבונו" אינו מביא לידי קבלת עול ולפחות בהתאם לידיעתו, והרי קבלת עול מחייבת את קיום התורה והמצוות, וכאשר קבלת העול פגומה, הרי זו (בדקות) מרידה בריבונו - בפרט זה צריך כל אחד לוודא שלא ייפגם, כי בכל דרגה של עבודת וידיעת ה' עלול להיות מקום לטעות לגבי ענין קבלת העול¹⁵.



15 לקר"ש חכ"א, שיחה לפרשת זכור.

ביאור כללי בהמשך רנ"ט (בביאור הב')

הרב יוסף שיחי' פיין

מאנ"ש קראון הייטס

בהמשך תרנ"ט מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע את דברי המדרש "בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים שיתף עמו מדה"ר", דמשמע שהיה מעלה בבריאת העולם אם היה במדת הדין (אף ש"טבע הטוב להיטיב"), ומבאר זאת בב' אופנים (האופן הא' מבאר בג' המאמרים הראשונים, והאופן הב' מבאר בה' מאמרים שלאחריו).

[קיצור תוכן הביאור הא': ע"י שאינו מאיר גילוי אלקות, אופן העבודה היא באופן נעלה יותר, שמתגלה עצם הנפש של היהודי].

קיצור תוכן הביאור הב' (כפי שמבואר בב' המאמרים, ד"ה "לולב וערבה", וד"ה "ביוהשמע"צ"): בשביל התהוות עולמות בי"ע, מוכרח להיות צמצום האורות דאצי', ואפי' למעלה מאצי'.

א.

הנה במאמר ד"ה "לולב וערבה", מתחיל הביאור וזלה"ק:

"ויובן זה בהקדם להבין מה שכתוב כל הנק' בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו. דחשיב כאן ג' עולמות בי"ע, בראתיו כו' וכל הנקרא בשמי הוא עולם אצי' . . דמה שנקרא שמי הוא כמו השם שהוא בחינת הארה לבד, ולא עצם, וכמו שם האדם שהוא התפשטות הארה לבד מן הנפש כו', ומ"מ ה"ה מיוחד עם הנפש כו' וכידוע דהשם הוא האור וחיות הנפש הנמשך להחיות את הגוף, שהאור הוא מיוחד בהנפש כו' כמו"כ הו"ע עולם האצילות שהוא בחינת התפשטות הארה לבד מאור א"ס ב"ה, שז"ע אצילות לשון ואצילתי כו' שהוא הפרשת הארה לבד כו' ומ"מ הוא דבוק ומיוחד באור א"ס המאציל שזהו אצילות מלשון אצלו וסמוך . . ."

היינו שמגדיר באצילות ב' קצוות: מחד הוא רק הארה והתפשטות, אך לאידך גיסא, הוא הארה המיוחדת ודבוקה במאצילה, מלשון אצלו וסמוך.

וממשיך לבאר "ענין עולם האצילות" באריכות גדולה, ונקודת הדברים שמבאר, הוא הגדרת אופן העשר ספירות באצילות - ע"פ משל מהגדרת עשר כחות הנפש - וזלה"ק בפתיחת הביאור: "דהנה זה פשוט דשכל ומדות אינן עצמיות הנפש שהרי עצם הנפש הוא עצם פשוט שאינו בגדר ציור כחות ולא בבחינת התחלקות כלל כמו"ש בס"ב".

וע"ז מאריך באריכות להוכיח נקודה זו, דאף שיש מקום לומר שההתחלקות באה מצד הכלים, מ"מ בהכרח לומר שישנו גם התחלקות באורות מצד עצמם, וכמו"כ השכל ומדות מחולקים כבר בנפש, דמוכרח להיות שישנו ענין של התחלקות הכוחות גם קודם שמתלבשת בכלי הגוף

(1) מקור המדרש והלשון, ראה ב'ספר המאמרים תרנ"ט' - הוצאה החדשה בהערה 24.

(אלא שביחס לאופן הציור של האורות כפי שהם בכלים, נחשבים האורות ל'פשוטים'). ומביא על זה כו"כ ראיות.

ולאחרי שמאריך בנקודה זו מסיים, וזלה"ק:

"ואחכ"ז אם היות שהכחות אינם עצמיים מ"מ ה"ה נפשיים, דהיינו שאינם מהות אחר מהנפש, כ"א הם מהות א' אלא שהן הארה לבד, שבזה הם חלוקים מהנפש ורחוק ערכם מאד, שזה עצם וזה הארה כו' אבל מ"מ ה"ה ממהות הנפש . . . וכמו"כ יובן בדוגמא כזאת בבחי' האורות שאם היותם פשוטים ובלתי מוגבלים לגבי הכלים כו' מ"מ יש בהם בחי' חכמה וחסד כו' . . . אמנם . . . הם דבוקים במקורם והם מהות אלקות ממש עד שגם בהתלבשותם בכלים אין מהות ההתחלקות והציור שמצד כלי נקנה בהם בבחי' קנין עצמי כו' כנ"ל . . ."

ולכאורה צריך להבין:

תוכן הביאור במאמר, כנ"ל - וכמו שממשיך מיד אחרי זה - הוא לבאר את הצורך בצמצום בשביל שיהי' מציאות עולמות ב"ע, דעל זה מבאר שעולם האצ"י הוא כ"כ נעלה, שבכדי שיהי' מציאות עולם הבריאה צריכים לצמצום.

ולפי"ז לכאורה הי' צריך להיות אריכות הביאור בהפלאת המעלה של עולם האצ"י, ולמה נוגע לכאן לבאר החסרון של עולם האצ"י מה שהוא נקרא "שם", על צד היותו רק התפשטות הארה, ושבדקות יש בו התחלקות הפרטי ספירות - דאף על פי שמסיים דלאחרי כל זה עדיין יש בהם מעלה, דאף שאינם עצם מ"מ הם 'נפשיים', הנה למה לי כל הביאור בזה לכתחילה?

ובפרט: לאחרי שמאריך לבאר כל הנ"ל וחוזר לבאר את ההבדל בין עולם האצ"י לבריאה שבגללו צריך לצמצום, אינו מזכיר כלל את החסרון של עולם האצ"י עליו האריך לבאר עד כה, וזלה"ק:

"וכ"ז הוא עולם האצילות שעז"נ כל הנקרא בשמי שהוא בחי' התפשטות הארה מא"ס המאציל שההארה היא ג"כ אלקות ממש והיא מיוחדת במקורה דאיהו וחיוהי חד ואיהו וגרמוהי חד דהן בחי' האורות והן בחי' הכלים מיוחדים באלקות היינו בא"ס המאציל בתכלית היחוד כו', אך עולמות ב"ע הם נבראים נפרדים בבחי' יש וגבול . . ."

ואם כן אינו מובן כלל, מהו הצורך בכל האריכות הגדולה לחפש ולמצוא ולהוכיח שישנו איזה צד חסרון באצ"י, והי' צ"ל הדגש רק על מעלותיו של עולם האצ"י שמצד מעלות אלו הי' צ"ל הצמצום.

ב.

הנה בבואי לפרוש שיחתי לפני כו"כ, רצו לתרץ שכל אריכות הביאור הוא הקדמה אל המבואר במאמר שלאחריו (מאמר ד"ה "ביום השמיני עצרת"), שם מבואר שבאמת גם האורות דאצ"י ושלמעלה מאצ"י הוי בגדר יש, ונעשו ע"י הצמצום, וגם הם כלולים במה ש"עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד".

אמנם זה דחוק ביותר מכמה טעמים:

א. סו"ס ישנו הפסק ארוך בין תוכן הביאור כאן לבין העניין המבואר במאמר שם, ונראה ברור שכל האריכות בא בשביל הביאור המבואר במאמר כאן.

ב. במאמר "ביוהשמע"צ", אינו משתמש כלל בביאור זה שישנו התחלקות, בכדי לבאר למה נחשבים ליש וצריכים לצמצום, ואף אינו יכול להשתמש בביאור זה שם במאמר דהא מתחיל מיד:

"והנה כשם שהתהוות בי"ע מבחי' מלכות דאצילות הוא ע"י בחי' גבורות וצמצומים דוקא כנ"ל, כמו"כ הוא בהתהוות עולם האצילות, וכן העולמות שלמעלה מאצילות שהתהוותם הוא ע"י בחי' גבורות וצמצומים דוקא כו' שהרי גם האצילות וגם מה שלמעלה מאצי' ה"ה ג"כ בבחי' יש לגבי אור א"ס",

היינו שכולל את אצי' עם מה שלמעלה מאצי', ושם אינו שייך הסברא של התחלקות, אלא מבאר סברא אחת לשניהם למה נחשבים ליש, ונקודת עניינו הוא דכל מה שנמשך לאחרי הצמצום הראשון הרי הוא כבר בגדר פעולה לפעול, ואינו בערך לאור כמו שהוא לפני הצמצום, דביאור זה כולל את אור הקו וכ"ש את האורות דאצי'.

וא"כ, לא מצינו שמשתמש בסברא זו, מה שישנו התחלקות של הספירות בהאורות, ובפרט שבאור הקו אינו שייך כלל להתחלקות ואפי' לא בהעלם וכו', וכמו שמזכיר בהמשך המאמר.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מפני מה מאריך כ"כ בביאור החסרון דעולם האצי'?

ג.

עוד שמעתי תירוץ בעניין, אך אף הוא נראה דחוק, ונקודתו:

ענין זה שמבאר כאן במאמר בנוגע למעלת עולם האצי' שהוא עולם אלקות, הנה שלא כפי הנראה בהשקפה ראשונה, שמעלתו - זה שהוא עולם האלקות - הוא הדבר המובן בפשטות, ואלו חסרונו - זה שיש בו איזה צד, הפרדה מהמאציל - הוא החידוש שמבאר כאן במאמר, אלא להיפך:

בעצם בהשקפה ראשונה היה נראה לומר שגם אצילות הוא עולם, והוא יש וכו', (וכמו שמבואר בכ"מ דלע"ל כשיתגלה מעלת עולם העשי' הרי שהיא תשפיע גם על עולם האצי'), דהא הוא עולם נאצל וכו', וזה שאומרים דבאמת אע"פ שהוא הפרשה מהמאציל, מ"מ הוא נשאר באותו המדריגה, זהו החידוש שבענין,

ולפי"ז הי' אפ"ל דמה שמאריך בנקודה שישנו התחלקות באורות, אינו כדי לחדש את החסרון שבאורות אלא כאילו לומר, דאף שכ"כ ברור שישנו חסרון באור, מ"מ הם באמת, עכ"פ 'נפשיים', וכו'.

אמנם הדוחק גם בזה מובן למעיין, דהא ממהלך המאמר מוכח שהצד המחודש הוא הצד לומר שיש בו התחלקות מצד עצמם, דמכריח שאי אפשר לומר שפעולת הציור הוא רק מצד

הכלים והאורות הם פשוטים, ושע"כ ישנם שינויים בהתגלות הכחות - דבר שמוכיח שהם רק גילויים וכו' - ואינו מאריך כלל להוכיח שהאורות הם באמת אלקות, אלא זהו הדבר וההבנה והיסוד המובן בפשטות.

ד.

ונראה לומר הביאור בזה, ועל היסוד העולה מכהנ"ל, אשר על כרחק עניין זה שהספירות אינן עצמיים אלא נפשיים, נוגע ל- גופו של - הביאור המבואר כאן (ולקמן באות ה יתבאר בעוד אופן, אך זה נראה עיקר):

הנה ההנחה ראשונה בהבנת הביאור שמבאר כ"ק אדנ"ע, הוא, שבכדי לעבור מ'ענין' ו'מדריגת' האצילות ל'ענין' ו'מדריגת' הבריאה, צריך להיות קודם צמצום, ולכן "עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד", דהיינו הצמצום, שלא יאיר שום אור מענינו של אצילות.

אך נראה דיש להעמיד דברים על דיוקם: התוכן המבואר במאמר הוא, שישנו עולם, ו'נברא', שהוא עולם האצילות, ובשביל שיהי' סוג עולם ו'נברא' באופן של עולם הבריאה, צריך להיות ענין הצמצום. וכדלקמן.

ה.

וביאור הענין, ובהקדים:

בתחילת ההמשך הקשה כ"ק אדנ"ע, "למה עלה מחשבה לברוא את העולם במדה"ד . . והלא מצד טבע הטוב להיטיב הי' צ"ל ברה"ע במדה"ר, ובפרט שבאמת זהו סיבת ברה"ע . .",

ולכאורה אינו מובן:

הרי לפי פשטות נראה שקושייתו היא (וכמו שנתבאר לעיל), למה צריכים לצמצום בשביל בריאת העולמות, וכוונתו בקושייתו לכל הצמצומים, מתחיל (ובעיקר) - מצמצום הראשון.

אמנם זה יפלא לומר כן, דהא התירוץ על זה פשוט, והוא כבר ערוך לפנינו ב'שער היחוד והאמונה' דאפי' לגבי ה'דבר הוי" המהווה את העולם בכל רגע, הי' מוכרח להיות צמצום בשביל שיהי' ענין של "בריאת העולם", ועוד לפני כן, מבואר, דלפני הצמצום לא הי' מקום לעמידת העולמות, ורק ע"י צמצום הי' שייך לברה"ע. ומהי א"כ קושייתו כאן? ועד שמביא על זה ב' תירוצים שונים, ואין מוזכר באף א' מהם התוכן הנ"ל, שהוא הרי כ"כ פשוט.

וביותר קשה: באמת מסגנון הקושיא נראה שאינו מקשה למה מוכרח שיהי' הבריאה ע"י מדה"ד, אלא נראה מדבריו שישנם ב' אופנים לברוא את העולם או במדה"ד או במדה"ר, והוא רק מקשה למה בחר ה' בתחילה לברוא את העולם באופן של מדה"ד. היינו שבאמת אפשר לברוא את העולם בלא מדת הדין ורק שה' בתחילה רצה לבראותו במדת הדין והשאלה היא למה. ותמוה כנ"ל הרי בלא צמצום איך יכול להיות מציאות לעולמות?

ומשמע א"כ שאין כוונתו בהקושיא "למה עלה במחשבה לברוא את העולם במדה"ד", למה צריך למדה"ד בשביל בריאת העולם, דזה פשוט (כנ"ל) שמוכרח להיות.

אלא הקושיא היא, דמשמע מהמדרש שגם לאחר שה' ברא את העולם (ע"י צמצום הראשון וכו' וכו'), עדיין שייך שיהי' זה באופן של מדה"ר או באופן של מדה"ד - וכן מובן מהלשון "לברוא את העולם, במדת הדין" דמשמע שלברוא את העולם ומדה"ד הם ב' דברים,

(ובפרט כפי שמביא בתחילת מאמר ד"ה "לולב וערבה", בפ"י "עד שלא נברא העולם הי' הוא ושמו לבד", ד"נברא העולם" הכוונה על צמצום הראשון, דכמו"כ מובן בנדו"ד, שישנו "בריאת העולם" - הצמצום, ואח"כ ישנם ב' האופנים של "ברא את העולם במדת" וכו').

ועל זה מקשה אם יש באפשר לברוא את העולם לאחר הכל, ובאופן שיתקיים, ועדיין יהי' מדה"ר, למה שלא יהי'?

והביאור הא' בהמשך הוא (כנ"ל בהקדמה), דשייך לברוא את העולם ולא יורגש בו אלקות, ושייך לברוא עולם ויורגש בו אלקות, והחסרון באם יורגש אלקות הוא, שמדריגת עבודתם לא תהי' באופן של תשובה, ששייך רק ע"י הסתר האלקות וכו' (נוסף על העניין דאם הכל יהי' באופן של "רחמים" לא יפחדו מן העונש וכו').

ו.

עפכ"ז אפשר לחזור ולהבין את הביאור הב' שב'המשך':

באם היה שבועולם האצילות אין שום התחלקות ספירות, והם הם מהותו ועצמותו ית', א"כ לא הי' זה שום ביאור על כך שיש מעלה של בריאת העולם באופן של מדת הדין, דהא עולם האצילות (שממנו ולאחריו המשיך ע"י מדה"ד, העולמות בי"ע) אינו בכלל בגדר של "לברוא את העולם", וזה שבשביל לעבור ממצב של "לא נברא העולם" ל"נברא העולם", צריך לצמצום הוא פשיטא, כנ"ל.

לכן מאריך לבאר איך שאצילות הוא כבר בגדר "נברא העולם" אך הוא לפני ההתפלגות של "מדת הדין והרחמים", כיון שהוא רק עצם הענין של "נברא" העולם - לאחר הצמצום.

ועל זה מבאר, דמכיון שבריאת העולם מצד עצמו הוא באופן של עולם האצילות, לכן, בשביל לברוא באופן של עולם הבריאה מוכרח להיות התעלמות האור דאצי'.

משא"כ - כנ"ל - אם לא הי' מובן נקודה זו, לא הי' אפשר להבין את דברי המדרש "נברא העולם במדה"ד", דמה שמאצי' צריך לצמצום כדי לבוא לבריאה אינו משום שרצה לברה"ע במדה"ד, אלא משום שרצה "לברוא את העולם" והרי אי אפשר לברוא את העולם בלא מדת הדין.

ולכן מאריך להוכיח דאף שנראה לפי פשוטות, ובפרט לאחר ההקדמה שבאצי' מאיר שם הוי' וכו', שהוא אלקות עצמו, הרי הוא מדגיש מיד היסוד דוודאי אינו עצמי, ומאריך להוכיח זאת - משום שבפשוטות אינו נראה כן - כדי שיובנו דברי המדרש, שישנו מציאות של אצילות מול מציאות של בי"ע.

ז.

ועדיין יש לבאר:

היוצא לפי"ז הוא שלפני מצב של "ברא את העולם במדת הדין" ישנו שלב שהוא עצם ה"ברא את העולם".

הנה במאמר הבא (ד"ה "ביוהשמע"צ") מבואר דבאמת גם מדריגת הקו נחשב כבר כ(-לפי הסגנון הנ"ל) "נברא העולם", ולא רק כנברא העולם אלא כ"נברא העולם במדה"ד", היינו שגם אופן המשכת אור הקו הוא ע"י התעלמות האור שלפני הצמצום.

ולפי מה שנתבאר, צריכים לומר הרי שישנו דרגא שלפני"ז הנחשב "נברא העולם" שעליו אומר שעשאו באופן של מדת הדין. דהיינו שגם האור שקודם הצמצום הראשון הוא בבחי' "נברא העולם", שעל זה אומר שיהיה אופן שיהיה אור זה באופן של מדת הדין, והוא ע"י הצמצום.

אמנם באמת לא יפלא הדבר כל כך, דלפי ערך העניינים נחשב האור שלפני הצמצום גם בבחי' "נברא העולם" לגבי האור כמו שהוא לעצמו, וכ"ש לגבי עצם האור, וכ"ש לגבי המאור וכ"ש לגבי עצמו"ה.

- דאף שבכללות הם ענין אחד (עצמו"ה, וענין המאור), מבואר בכ"מ² דאפי' זה שעצמו"ה עשה עצמו 'מאור' הוא גם ע"י צמצום, וכמו שהזכיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א³, שבאמת ישנם צמצומים עוד לפני צמצום הראשון -

וכמו שבנוגע ל"נברה"ע" כפשוטו, ישנם צמצומים בשביל גוף הבריאה (כגון צמצום הראשון וכו'), ואח"כ ישנו הבריאה באופן של מדה"ד, התעלמות האור שמאיר באצי', ועי"ז התהוות עולם הבריאה, כמו"כ ישנם הצמצומים בשביל שיהי' מציאות האור שלפני הצמצום בדרגא הג' (שדרגא זו הוא הרי המקור לאור לאחרי הצמצום, ועיין במאמר ד"ה "שמח תשמח" תרנ"ז, שמבאר בארוכה במדריגה הג' שבאור שלפני הצמצום, ואיך שהוא מקור אל השתלשלות וכו').

ח.

אופן אחר לגמרי שהי' נראה לבאר השאלה הראשונה (לעיל אות א. והוא בדומה קצת לביאור באות ד, אך לפי אופן זה סרה השאלה על הביאור):

המכוון בכל אריכות הביאור הוא, לשלול הטעות לומר שכוונת המדרש על התהוות העולם באופן של מדה"ד הוא על עולם האצי', ולכן מאריך ומדגיש שאפי' במה שנראה העולם האצי' ליש קצת שמשום זה היה קס"ד לומר שהוא העולם שנברא במדה"ד, וזאת מצד שגם בו ישנם עשר כחות, שזה הרי מוכרח כמו שמאריך להוכיח. הנה באמת - אומר - שזה לא נקרא "מדת הדין", אלא הוא עדיין באופן של אלקות - "נפשי".

(2) ראה מאמר ד"ה "החודש" שבסה"מ מלוקט ב, ע' רפה ואילך ובהערות.

(3) ראה שם.



שיעור

מאמר מפורענה



סיבת נתינת התורה ובריאת כל העולמות באופן ד'כלל ופרט' היא, ע"מ שנעשה לו ית' דירה בתחתונים.

הקדמת ה'כלל' היא ה'נתינת כח' להגיע ע"י העבודה בפרטים לעצם האור - שבאין ערוך לעבודתינו;

וכן בתורה ע"י היגיעה ב'פרטי' התורה זוכים לעצם התורה עד מעין 'תורתו של משיח' - שזוכים לכיאתו ולגאולה האמיתית והשלמה שאף היא באין ערוך ע"י היגיעה בתורה.

ואיכות

מערכת כיענוחים

Pianuchim@gmail.com

בס"ד. יום ב' דחג השבועות ה'תשכ"ח

וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר אנכי גו'¹, ומדייק אדמו"ר הזקן² מהו אומרו את כל הדברים האלה, דלכאורה הול"ל וידבר אלקים אנכי גו'. ומבאר, דכל הדברים האלה קאי³ על כל התורה כולה, כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש וכו'⁴. וזהו וידבר אלקים את כל הדברים האלה, דבעשרת הדברות (אנכי וגו') נכלל כל התורה כולה (כל הדברים האלה). ויש לקשר זה עם פירוש רש"י עה"פ⁵, דמ"ש את כל הדברים האלה (קודם לאנכי גו') הוא ללמד שכל עשרת הדברות נאמרו (תחילה) בדיבור אחד, ואח"כ חזר ופירש כל דיבור ודיבור בפ"ע, דתוכנם של שני הפירושים הוא, שנתינת התורה היתה בדרך כלל ופרט.

(1) יתרו כ, א ואילך.

(2) בלקו"ת במדבר ד"ה זה בתחילתו (טו, ג). להבין מהו את כל הדברים האלה והל"ל וידבר אלקים אנכי כו' אך הנה ביאור מלת האלה הוא הוראה על דבר הנראה ונגלה באתגליא . . . וכן תשבע"פ הוא בחי' אתגליא שהוא גילוי התשב"כ שהתשבע"פ הוא דרך פי' וביאור המצות שהן בהעלם בתושב"כ ועל כולם הוא אומר את כל הדברים האלה. דהיינו כל בחי' אתגליא הן התשבע"פ והן משנה תורה הכל נכלל בעשרת הדברות.

רד"ה זה תקס"ח (סה"מ תקס"ח ח"א ע' רכד). [ראה מילואים]

(3) ראה חגיגה ג, ב (וכ"ה בבמדב"ר פי"ד, ד). [ראה מילואים]

שמו"ר רפמ"ז. כתב לך את הדברים האלה, הדא הוא דכתיב אכתב לו רבי תורתו כמו זר נחשבו, בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא בסיני לתן תורה לישראל, אמרה למשה על הסדר מקרא ומשנה תלמוד ואגדה, שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה, אפלו מה שהתלמיד שואל לרב אמר הקדוש ברוך הוא למשה באותה שעה. מאחר שלמדה מפי הקדוש ברוך הוא, אמר לו למדה לישראל. אמר לפניו רבונו של עולם אכתב אותה להם, אמר לו איני מבקש לתנה להם בכתב, מפני שגלוי לפני שעובדי כוכבים עתידים לשלט בהם ולטל אותה מהם ויהיו בזויים בעובדי כוכבים, אלא המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מבדלים מהם. ועוד - הובאו בלקו"ת שם.

(4) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר שם. ויק"ר רפכ"ב. קה"ר פ"א, ט (ב). [כ"ז ראה מילואים]

פ"ה, ח (ב). רבי נחמיה אומר ויתרון ארץ בכל הוא, דברים שתראה הן מיתרין בתורה, כגון תוספות של בית רבי, ותוספות של רבי נתן, הלכות גרים ועבדים, אף הם נתנו למשה מסיני, וכגון הלכות ציצית, תפלין ומזוזות, בכלל התורה הם, כדכתיב ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים. וכתב כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם וגו', כל, ככל, דברים, הדברים. מצוה, המצוה. מקרא משנה הלכה תלמוד תוספות ואגדות, ואפלו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כלן נתנו הלכה למשה מסיני. ועוד.

(5) ממכילתא עה"פ. ועיין ג"כ במדב"ר פי"א, ז (הובא בלקו"ת שם). "המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא" כשהקדוש ברוך הוא קורא אותם הוא קורא שמות כולן כאחת והם עונים, מה שאי אפשר לו לבשר ודם לקרוא שני שמות כאחת וכן הוא אומר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר מלמד שכל עשרת הדברות אמר בדיבור אחד.

אלא שלפי פירוש רש"י מדבר הכתוב בעשרת הדברות עצמם, שמתחילה נאמרו בבחינת כלל (דיבור אחד) ואח"כ נפרטו כל דיבור ודיבור בפ"ע, ולפי פירוש אדה"ז מדבר הכתוב בהפרטים דתורה, שגם הם ניתנו תחילה בבחינת כלל, בעשרת הדברות, ואח"כ נפרטו ונמשכו בגילוי. ויש להוסיף, שגם זה גופא (הפירוט והגילוי דעשרת הדברות) הי' באופן דכלל ופרט. דתחילת ההמשכה והפירוט דעשרת הדברות הוא בתורה שבכתב, ואח"כ בפרטיות יותר בתושבע"פ, דכל התושבע"פ היא פירוש וביאור דתושב"כ⁶ (מנא הני מילי אמר קרא), והתושבע"פ גופא היא ג"כ באופן דכלל ופרט, משנה ברייתא⁷ גמרא וכו' עד כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. וצריך להבין⁸, מכיון שכל הפרטים דתורה, עד לכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, הכל ניתן למשה בסיני⁴, למה לא ניתן מלכתחילה באופן גלוי, ומדוע ניתן תחילה בבחינת כלל.

6 ראה לקו"ת ברכה צד, א ואילך. כי הנה תושבע"פ הוא הפירוש על תורה שבכתב, כי בתשב"כ אינו מפורש היטב פרטי המצות רק התשבע"פ מבאר ומפרש כל פרטי תשב"כ.

וראה אגה"ק סכ"ט (קנ, ב ואילך). והנה מודעת זאת כי הנה רצון העליון ב"ה המלוכה בתרי"ג מצות שבתורה שבכתב הוא מופלא ומכוסה טמיר ונעלם ואינו מתגלה אלא בתורה שבע"פ. . . וכן כל מצות שבתורה בין מ"ע בין מצות ל"ת אינן גלויות וידועות ומפורשות אלא ע"י תורה שבע"פ. . . כמ"ש ועלמות אין מספר אל תקרי עלמות אלא עלמות אלו הלכות דלית לון חושבנא כמ"ש בתיקונים וכוללן הן בחי' גילוי רצון העליון ב"ה הנעלם בתושב"כ. ובכ"מ.

7 ראה תענית כא, א: מי* איכא מידי בברייתא דלא פשיטנא לי' ממתניתין.

וראה לקו"ת שה"ש מא, ב. הנה הענין הברייתא היא לבאר המשנה בפרטיות יותר כדי שיובן גם לתלמידים שאינן גדולים כל כך כי לחכמים גדולים היה די במשנה לחוד שבאמת נרמז במשנה כל פרטי הדינים שבברייתא כמאמר אילפא מי איכא מידי בברייתא דלא פשיטנא ליה ממתניתין כו'. . . ועד"מ בהשפעה מרב לתלמיד שכדי שיבין התלמיד צריך הרב לשית עצות בנפשו איך להשפיע לו שיוכל לקבל וצריך לומר לו פסקי פסקי ולקצר ולהעלים עומק המושכל עד שיהיה ביכולת המקבל להכיל ההשפעה.

8 וכמו שמדייק עד"ז בד"ה וידבר גו' ושבתה תרע"ג (סה"מ תער"ב-תרע"ו ע' רנ ואילך). וגם צ"ל מה שבתושב"כ נאמרו כל המצות בכללות ובקיצור שלא נתבארו בפרטותיהן, ורק בתושבע"פ נתבארו בכל הפרטים שבהם. . . שזהו כללות הענין דעשרה מאמרות שבהן נבאר העולם דעש"מ הם בחי' ע"ס דאצי' ומה שמאמר א' יכול להבראות ז"ע המא' דבראשית בחי' חכמה, דראשית הוא בחי' חכ', דבחק' נתהוו כל הנבראי'. . . אך כ"ז הוא רק בבחי' כללות לבד דז"ע כולם בחכמה עשית בבינה דכולם בחכ' זהו מה שהכלליות דכל הנבראים הוא בחכ' ועשית בבינה דבינה מצירא ציורין שנפרטו בה בפרטיות כו'. . . והטעם ע"ז הוא מפני שהעולמות אינם בערך לגבי אוא"ס דאפי' האור שיש לו שייכות להעולמות ואפי' מה שנמדד לפ"ע העולמות מ"מ אין זה בערך לגבי העולמות כלל, וע"ז הוצרך להיות מתחלה ההמשכה בבחי' כלל דע"י שבא האור בבחי' כלל ע"ז נתעלם האור בזה ובא בהגבלה, דלכן גם הפרטים שאח"כ הם פרטים מוגבלים שנעשים בערך להתלבש בכלים, ובשביל זה הי' צ"ל ההמשכה מתחלה בבחי' כלל.

(* כן הובא בלקו"ת שה"ש שם. ובכ"מ.)

(ב) ויובן זה⁹ ממה שמצינו עד"ז גם בכריאת העולם (אסתכל באורייתא וברא עלמא¹⁰), שהיתה באופן דכלל ופרט. דארז"ל¹¹ בעשרה מאמרות נברא העולם כו' במאמר אחד יכול להבראות, וידוע¹² דמאמר אחד הוא המאמר

9 בהבא לקמן (סעיף ב-ד) - ראה (בסגנון אחר קצת) בד"ה ושבתה תרכ"ז (סה"מ תרכ"ז ע' רנז ואילך); אך הענין יובן בהקדם ענין מה שארז"ל בעשרה מאמרות נבה"ע והלא במאמר א' יכול להבראות אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וצ"ל מפני מה מגיע העונש כ"כ לרשעים על מה שהם מאבדין את העולם שנברא בע"מ הלא במאמר א' יכול להבראות, ובמדרש שמואל איתא משל ע"ז מאחד שקנה כלי ביו"ד זהובים שהכלי זו קונים אותה בעד זהב אחד ואח"כ גנבו את הכל ונמצא הגנב האם יתכן לומר שישלם הגנב בעד הכלי יו"ד זהובים מפני שזה הוציא עליו יו"ד זהובים מאחר שיכולים לקנות כלי הלזה בזהב אחד, וכמו"כ מפני מה העונש של הרשעים להפרע מהם על שמאבדין את העולם שנברא בע"מ מאחר שבמאמר א' יכול להבראות.

והענין הוא דהנה מאמר א' הוא מאמר דבראשית . . ולהבין היטב ענין כלל ופרט, הנה על בראשית ת"י בחוכמתא שראשית הוא בחי' חכ"י כמ"ש ראשית חכמה, והנה אנו רואים למשל שכאשר האדם מחשב השכל במוחו, הנה בשעתא חדא ורגעא חדא יחשוב כל השכל בהברקה אחת, אבל כאשר בא לפרשו לזולתו יצטרך לדבר בזה הרבה, וכ"ש כשיצטרך ללמוד שכל זה עם הקטן יצטרך לבוא שכל זה בדיבורים וצירופי הרבה מאד כו', כמו"כ יובן למעלה ענין הכלל ופרט שהכלל כולל הרבה מהפרט, ולכן במאמר בראשית כולל כל הפרטי שנתבאר בטי' מאמרות והטי' מאמרות הם פרטיות שהוא בחי' צירוף אותיות שבדבור . . וכמ"ש בכתבי האריז"ל כשעלה ברצונו לברוא את העולם הנה ע"י מחשבה זו נברא כו' . . וזהו בחי' מאמר דבראשית שהוא בחי' הכלל בחי' מחשבה שכאשר עלה במחשבתו נברא כל הנבראי, וזהו בראשית נמי מאמר הוא פ"י שהוא בחי' מאמר א' מאמר כללי שכולל כל העש"מ. וא"כ צ"ל למה הי' צריך עוד ט' מאמרות פרטיות מאחר שבמאמר א' דבראשית נברא כל הנבראי. והענין הוא דהנה אם הי' בריאת העולם מבחי' מאמר א' הי' העולם בטל במציאות ולא בחי' מציאת יש ודבר נפרד כלל, כ"א הי' הכל בטל בתכלית כו' ולא הי' שום בחירה כו'.

תרע"ג הנ"ל שם.

10 זה"ב קסא, א-ב. [ראה מילואים]

11 אבות פ"ה מ"א.

12 פרדס שער ב (שער טעם האצילות) פ"ו. רז"ל במתני' באמרם בעשרה מאמרות נברא העולם ומה ת"ל והלא והלא במאמר אחד יכול להבראות ר"ל כי לא היה בנמנע ח"ו להיות בריאת העה"ז במאמר אחד שיהיה כולל כל הדברים והמדרגו' והבריאות וההיות אשר נתהוו עתה.

לקו"ת בהר מא, ד. שכל ההתהוות נמשכו מהעלם לגילוי מבחי' חכמה שבתחלה היו כלולים יחד בבחי' חכמה, והוא בחי' המאמר האחד שבו יכול להבראות דהיינו שהוא הכולל לכל ט' מאמרות, וכן הוא למטה ג"כ כשעלה ברצונו לברא העולם במחשבה א' נבראו כל העולמות בדרך כלל והוא מ"ש בראשית ברא.

ד"ה דבר גו' כי תבואו גו' ושבתה תקס"ב (סה"מ תקס"ב ח"א ע' קפה. שם ע' תלב. סה"מ צ' להצ"צ קסז, א). מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' רפד-ה. ח"ב ע' תעז (וש"נ). אוה"ת עקב ע' תפ. שם ע' תצג. ובכ"מ. ובארוכה - סה"מ תרנ"ט ע' קמג ואילך. [כו' ראה מילואים]

דבראשית (בראשית נמי מאמר הוא¹³), שהוא מאמר כללי שכולל ט' המאמרות שלאחריו. דוהו מ"ש¹⁴ בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ וארז¹⁵ את השמים לרבות צבאיהם ואת הארץ לרבות צבאי, שכל הנבראים נתהו מהמאמר דבראשית (להיותו מאמר כללי שכולל את כל המאמרות). אלא שהיו בבחינת כלל¹⁶, ואח"כ נפרט המאמר דבראשית בהט' מאמרות שלאחריו¹⁷, ועי"ז נעשו הנבראים בבחינת התחלקות פרטים.

והנה כמו שהוא בעשרה מאמרות כפי שנמשכו בפועל ובגילוי (בספירת המלכות¹⁸), שהמאמר דבראשית הוא מאמר כללי שכולל כל המאמרות,

ה'תש"ד ע' 67 ואילך. דהנה ספיי המלי נקי כנס"י שהיא אוספת וכונסת את האורות של הספיי שלמע' הימנה דוהו שארז"ל בעשרה מאמרות נבה"ע והלא במאמר א' יכול להבראות אלא כדי להפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעש"מ, והיינו שע"י עסק התורה שכללותה היא עשה"ד מקיימים את העש"מ, וענין הקיום הוא ע"י שממשיכים גילוי אור עליון יותר שע"י מתקיים.

(13) **ר"ה לב, א. מתני:** אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמר ג' ג' מכולן יצא. גמ': הני עשרה מלכיות כנגד מי אמר (רבי) כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים הלולים טובא הו הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני ר' יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם הי ננהו ויאמר (ויאמר) דבראשית ט' הו בראשית נמי מאמר הוא דכתיב בדבר ה' שמים נעשו.

[רש"י: עשרת מאמרות שהעולם נברא בהן - בראש השנה: בראשית נמי מאמר הוא - ואף על גב דלא כתיב ביה ויאמר יהי שמים כמאן דכתיב דמי דבאמירה נמי איברי ולא בידים דכתיב (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו:]

מגילה כא, ב. [ראה מילואים]

(14) **בראשית א, א.**

(15) **ראה פרש"י עה"פ בראשית שם, יד.** יהי מארת וגו'. מיום ראשון נבראו, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע, וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב את השמים, לרבות תולדותיהם, ואת הארץ, לרבות תולדותיה.

(16) **ראה תדא"ג מהרש"א לר"ה שם, שמהמאמר דבראשית נברא "חומר הראשון אשר ממנו נתהו כל הצורות".** וראה גם לקו"ת בהר שם, "שכמו"כ בגשמיות בהתהוות עוה"ז. . נתהווה ע"י מאמר דבראשית כו' אלא שנפרטו אח"כ ע"י ט' מאמרות", ומציין לרמב"ן עה"ת ר"פ בראשית, דמזה מוכח שכוונתו היא ל"חומר הראשון".

(17) **ראה שעהיוה"א פ"א, שהחיות הנמשך מהעשרה מאמרות עצמם "גדול מאד מבחי' הנבראים פרטיים", והמשכת החיות לפרטי הנבראים מהעשרה מאמרות הוא ע"י צירופים וחילופים כו' - דעפ"ז נמצא, שגם העשרה מאמרות (עם היותם בחי' פרט לגבי הכלל דמאמר אחד) הם בחינת כלל שנפרטו אח"כ ע"י הצירופים וכו' - בדוגמת מה שגם עשרת הדברות הם בחינת כלל ונפרטו אח"כ בתושב"כ ובתושבע"פ.**

(18) **היינו, שגם המאמר דבראשית הוא במלכות, כדמוכח ממ"ש בהערה 16 שמהמאמר דבראשית נתהווה "חומר הראשון".** וראה סה"מ עזר"ת ס"ע יד, שהוא "הפנימיות דחיצוניות

עד"ז הוא בשרשם, בהעשר ספירות, שהמאמר דבראשית הוא כלל, ויש בזה כמה דרגות¹⁹. דבתרגום ירושלמי איתא בראשית בחוכמתא²⁰, שהחכמה²¹ היא כלל שכוללת כל הספירות. ובתרגום אונקלוס איתא בראשית בקדמין, והיינו הרצון דכתר שלמעלה מהחכמה²², ועד למחשבה הקדומה דא"ק שהוא הרצון הכללי על כללות ההשתלשלות, ולמעלה יותר הרצון לברוא עולמות כמו שהוא לפני הצמצום, שהוא בחינת כלל גם לגבי מחשבה הקדומה דא"ק. ולפני הצמצום גופא יש ג"כ כלל ופרט, דלאחרי שעלה ברצונו שיער בעצמו בכח כל מה שעתיד להיות בפועל, דהרצון וההשערה הם בחינת כלל ופרט²². ונמצא, דכמו שההמשכה

המל' המקור לבי"ע". ומה שמבואר בכ"מ שהמאמר דבראשית הוא חכמה או כתר (כדלהלן בפנים), הוא - לפי ששם מדובר בענין העשרה מאמרות כמו שהם בשרשם, בהספירות.

19) ולהעיר שעד"ז הוא הכלל דעשרת הדברות - שיש בו כו"כ דרגות, דב' דברות הראשונות הם כללות כל התורה כולה" (תניא רפ"כ. וראה תו"ש יתרו כרך טז מילואים אות א. וש"נ), למעלה מזה הוא הדיבור "אנכי" שכולל גם הדיבור לא יהי' לך (ראה "הדרן" על הרמב"ם (קה"ת, תשמ"ה) סעיף ו), למעלה מזה - תיבת אנכי, תיבה הראשונה שכוללת כל הפרטים שבדיבור אנכי (ראה פורת יוסף (כג. ד) בשם הבעש"ט), ובתיבת אנכי גופא - האל"ף שהוא "ראש" התיבה שכולל כל האותיות שבה (ראה פנים יפות (לבעל ההפלאה) עה"פ יתרו כאן).

20) כ"ה בכ"מ בדא"ח. ובתרגום שם: בחוכמא.

21) ראה גם לקו"ת במדבר יג, א. ואמרו רז"ל בראשית נמי מאמר הוא פי' כדי שיומשך דבר ה' למטה בתחוננים יהי אור וגו' יהי רקיע וגו'. הוצרך להיות ראשית הגילוי בחכמה בכללות. ואח"כ נחלק לפרטיות בתשעה מאמרות אחרות ותרגם אונקלוס בראשית בקדמין רומז על בחינה יותר עליונה שהוא ענין קדמות השכל מחשבה קדומה דהיינו בחי' רצון העליון מקור להיות בחי' חכמה ראשית הגילוי כי מה שהחכמה נקרא ראשית הוא בערך הנאצלים והנבראים וכו' משא"כ לגביו ית' הרי רם ונשא רבבות מדרגות כו' שאפילו שנקרא חכים ולא בחכמה ידיעה וכו' מ"מ הרי לית מחשבה תפיסא ביה ולא שייך לקרותו אפילו בשם זה כלל ועליו נאמר כולם בחכמה עשית שאפילו חכמה עילאה נחשבת בעשיה גשמיות לפניו. וזהו סוף מעשה במחשבה תחלה. פי' מה שהוא ראשית הגילוי שהוא בחי' חכמה הוא סוף מעשה של הקב"ה ע"כ תרגם אונקלוס בראשית בקדמין שהוא מחשבה קדומה להיות מקור לבחינת החכמה.

22) ראה שער היחוד (לאדהאמ"צ) פ"י וי"א.

ד"ה צאינה וראינה תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' שב ואילך). כמו"כ י"ל בבחי' שמו הגדול ג"כ ב' מדריגות הנ"ל, והענין דהנה אי' בע"ח תחלת הכל הי' אוא"ס ממלא כל המציאות כו' וכשעלה ברצונו הפשוט לברוא את העולם כו' צמצם עצמו כו' הרי בחי' הרצון הזה הוא רצון השייך למעשה שהרי התעוררות רצון זה הי' סיבה אל הצמצום וכשנתעורר כביכול ברצון זה הרי נכללו שמה כל העולמות כמו שהם לאחר הצמצום. . וזהו"ע ההשערה בכח בעצמותו על כל העולמות כמו שהן בפועל ולאחר הצמצום נתהוו בפועל כפי ההשערה בכח כו' ונמצא בעצמותו גופא כבי' בחי' רצון זה הוא אור וגילוי בעצמותו השייך לעולמות הגם שאינו בערך מקור לעולמות כ"א צ"ל צמצום תחלה וההארה מצומצמת שאחר הצמצום הוא המקור לעולמות גם לעולם היותר עליון כו' כנ"ל, מ"מ בעצמותו גופא כבי' הרי כבר הי' הרצון איך ומה שיהיו העולמות וא"כ הי' שייך אל העולמות כו' וה"ז בחי' אחרונה שבאוא"ס, ובהכרח שקדם לזה בחי' רצון כללי דמשום זה נתעורר כבי' בבחי' רצון הנ"ל, וכמו עד"מ

תורה היא בבחינת כלל ופרט בכו"כ דרגות, כנ"ל, עד"ז הוא בההמשכה דעולמות שהיא בבחינת כלל ופרט בכו"כ דרגות. וגם בזה צריך להבין, הרי הכוונה בבריאת העולמות היא שיהיו נבראים פרטיים בהתחלקות, וכוונה זו היא הסיבה להתעוררות הרצון לפני הצמצום בכדי שימשך ממנו אח"כ (ע"י ריבוי השתלשלות) עשרה מאמרות פרטיים שמהם יתהוו נבראים פרטיים, וא"כ הי' צריך להיות לכאורה התעוררות הרצון מלכתחילה בבחינת פרט באופן שיהי' אפשר להיות ממנו התהוות נבראים פרטיים כפי הכוונה, ולמה הי' התעוררות הרצון בתחילה בבחינת כלל.

ג) **ויובן** זה ע"פ משל שהשפעת שכל מרב לתלמיד, דאמרו חז"ל²³ לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה, וידוע²⁴ הדיוק בהלשון דרך קצרה (ולא

באדם למטה ותחלה נתעורר ברצון כללי באיזה ענין ושם לא יש עדין גם הפרטים מהענין, הגם שבהכרח לומר דמאחר שנתעורר בכללות כלולים שם בהעלם הפרטים ג"כ, מ"מ אינם ניכרים שם כלל שאינו יודע עדיין בעצמו איך ומה הוא רוצה כו'.

23) **פסחים ג, ב.** כל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה כדאמר רב הונא אמר רב ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום ר"מ לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

[רש"י: **וכל היכא כו'.** והני דלעיל עיקם ללמדך שצריך לחזור אחר לשון נקי ובשאר מקומות כתיב לשון מגונה וקצר ללמדך שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה:]

24) **ראה לקו"ת בשלה א, א.** ואין זה הצמצום העלם והסתר גמור אלא ע"ד לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה כו'. וכמו בתשב"כ נרמו בקצרה כל מה שבא בתשבע"פ באורך שלכן נק' תשב"ר מוסר אביך ותשבע"פ נק' תורת אמך כמו טפת האב נכלל בה כל כח רמ"ח אברי הולד בדרך קצרה כו'.

ביאורו ל"אדהאמ"צ פ' אחרי (עו, ד) [ראה מילואים] **ולהצ"צ שם (ח"א ע' שסג-ד).** וכמאמרם ז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, וענין דרך קצרה זאת אינו ענין העלמת דברים לקצר והעלים דברים ממש אלא ענין הוא שיכלול כל ההשפעה ההוא בדברים קצרים שיהיו מיעוט הדברים מחזיק כל האורך והרוחב שיש בפרטים באותה ההשפעה ואז מפני שהדברים באים במיעוט יוכל המקבל לקבל והרי לא נעדר שום דבר מן המקבל שהרי באותם הדברים המועטים יוכל לעמוד על כל האורך ורוחב וכל פרטי המסתעפי' שכללם בדברים המועטים עד שלא ימצא שום דבר חדש בכל הפלפול האורך כי הכל נכלל באותן הדברים המועטים.

ד"ה וידעת תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' מט). וזהו שארז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה, והיינו שלא יגלה לו העומק ורוחב כמו שהוא אצלו שאינו לפ"ע המקבלי כ"א צריך למצוא דרך קצרה שלא יהי' נגלה בזה כל הפנימיות היינו העומק או"ר שלו כ"א מה שלפי"ע המקבל ומגלה לו בדברים קצרים כו'. מ"מ מ"ש שילמד לתלמידו בדרך קצרה אין הכוונה שלא יהי' בזה פנימיות ועצמיות שכלו כו', דא"כ אין זה דרך קצרה כ"א כמו שכל אחר. והכוונה הוא ששכלו העצמי ילמדנו בדרך קצרה. והיינו שבהעלם יש בההשפעה כל עומק שכלו וחכמתו בהמושכל ההוא, אלא שהוא בהעלם לגמרי בהענינים ובדקדוקי התורה וכדומה בזה נעלם עומק פנימיות ועצמיות חכמתו בזה. וכמו משנה ששנה לנו רבינו הקדוש הי' הקיצור מכל אריכות הפלפול והעומק או"ר שהי' אצלם בהענין שנה לנו כ"ז רבה"ק

שכל קצרה), שצריך להשפיע להתלמיד כל העומק והפרטים שבהשכל, אלא שכל זה צריך ללמדו בדרך קצרה, בדיבורים קצרים, שמהם יוכל התלמיד להבין כל הפרטים. וכמו המשנה ששנה לנו רבינו הקדוש, שבלשון המשנה ישנם (בהעלם) כל הפרטים, האורך הרוחב והעומק, שנתבאר אח"כ בגמרא, אלא שבמשנה הם בקיצור נמרץ²⁵. והטעם על זה (שההשפעה צריכה להיות בדרך קצרה דוקא) הוא, כי באם ישפיע לו (בתחילה) כל הפרטים בגילוי, יתבלבלו חושי התלמיד, וגם אפשר שמצד ריבוי ההתפשטות ילך בדרך עקלתון, ולכן צריך ללמדו בדרך קצרה דוקא, שע"ז בא השכל בצירוף מוגבל (שהוא יודע את הענין בכללותו), וע"ז, הנה גם לאחרי שמעייין בהפרטים, בריבוי סברות, תהי' ההתפשטות לפי אופן הציור של הדיבורים הקצרים ולא ילך בדרך עקלתון. וכמו שהוא בההשפעה להתלמיד בפועל, דתחילת ההשפעה צריכה להיות בדרך קצרה דוקא, עד"ז הוא גם בהמצאת השכל השייך להתלמיד בהרב עצמו, דתחילת המשכת (והמצאת) השכל היא בבחינת נקודה. דהנה ידוע²⁶ שבשכל הרב כלול גם חיצוניות השכל ששייך להתלמיד, אלא, שבהיותו כלול בשכל הרב, הנה נוסף לזה שאינו ניכר שם בפ"ע (להיותו כלול ומעורב עם הפנימיות), הנה גם חיצוניות השכל (השייך להתלמיד) הוא בריבוי אור, ולכן צריך הרב לצמצם את שכלו, היינו להעלים את שכלו העצמי שלא יאיר כלל, שע"ז נבדל החיצוניות מהפנימיות וניכר בפ"ע,

בלי המשנה בקיצור נמרץ שיהי' לפי ערכינו. אמנם באמת יש בלי המשנה כל עומק או"ר פנימיות ועצמיות חכמתם.

וראה גם לקו"ת שה"ש מא, ב. [ראה לעיל הערה 7]

25 ראה הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות ד"ה אחר כן ראה, שלשון המשנה הוא "דבר קצר וכולל ענינים רבים".

26 ראה המשך תרס"ו ע' סה. סה"מ תרס"ח ע' קסד. [ראה מילואים]

תרפ"ד ע' שז-ת. והמשל בזה הוא כמו בהשפעת הרב לתלמיד, כשהרב משכיל ומבין את השכל לעצמו ה"ז השכלה מה שהיא לפ"ע שכל הרב בעצמו ואינו בערך התלמיד כלל, ועם היות שיש בזה ג"כ מה ששייך אל התלמיד, דהיינו בחינת חיצוני' השכל של הרב, דרב ותלמיד עם היותם שהם רחוקים זה מזה בתכלית, ומ"מ הרי יש להם שייכות זה לזה עכ"פ, ולכן הרי חיצוני' השכל של הרב הוא בכללותו מה ששייך אל התלמיד, אמנם הכל מעורב יחד ואינו ניכר כלל החיצוני' מן הפנימי' גם להרב בעצמו דהרי הרב רואה בזה כל הפנימי' ממש כמו שהוא בלי הבדל בין סברא זו לסברא השני' שבהשכלה ההיא וכולא חד, ואם ישפיע אז השכל להתלמיד יומשך ויושפע ג"כ בחי' הפנימי' שבו כו', ובהכרח שיצמצם הרב שכלו, והיינו שיתעלם גילוי אור השכל לגמרי שלא יאיר בגילוי כלל, וע"ז נבדל בפ"ע וניכר חיצוני' השכל מה ששייך אל המקבל, וגם מזה החיצוני' מתעלם בחי' האור והגילוי הרב שבו כו', ומה שנשאר בהאור שאפשר שיתגלה אל המקבל, מצתמצם בבחינת נקודה אחת כללית, אשר הנקודה ההיא כוללת בתוכה כל בחינת האור הזה בהעלם, והוא בחינת העצמי של אור השכל השייך אל המקבל, אשר גם זה הוא למעלה עדיין מבחינת גילוי אל המקבל כו', ומנקודה זו נמשך אח"כ האור והגילוי אל המקבל.

תרפ"ו ע' מב. ה'תש"ט ע' 4-133. [ראה מילואים] ועוד.

וגם החיצוניות שנמצא אצלו אז הוא בבחינת נקודה בלבד, ורק לאחרי זה (לפני שמשפיע בפועל) הוא משער בעצמו את הפרטים שישפיע אל המקבל. והטעם על זה שבתחילה בא השכל בבחינת נקודה הוא, כי באם השכל ששייך להתלמיד הי' נמצא מלכתחילה באופן דהתפשטות בריבוי פרטים, יהיו אז הפרטים באופן כמו שהם נובעים משכל הרב, בריבוי אור, ולא יהיו מכוונים ומתאימים לחושי התלמיד. ולכן, המצאת השכל בתחילה הוא בבחינת נקודה (ענין של התעלמות), שעיי"ז נגבל השכל. דעם היות שבהנקודה כלולים כל הפרטים שישפיע אח"כ להתלמיד [ויתירה מזו, שיש בהנקודה בהעלם גם מפנימיות השכל]²⁷, מ"מ, מכיון שכל זה הוא בהעלם, הנה עיי"ז נעשה הגבלה וציור (כללית) בהשכל שיהי' באופן ששייך להשפיע אותו להתלמיד, ולאחרי שנעשה בו הגבלה זו, הנה גם לאחרי שנמשך ברוחב והתפשטות (כשמפרט את הפרטים), יהי' הרוחב כפי אופן ההגבלה והציור של הנקודה.

ד) **והנמשל** מזה יובן למעלה, דבכדי שהאור שמהווה את העולמות יהי' לפי ערך הנבראים, באופן שיוכל להאיר בהם בפנימיות, הוצרך להיות תחילה ההמשכה באופן דכלל ופרט. כי מכיון שהעולמות הם באין ערוך לגבי אוא"ס, לכן, באם ההמשכה מאוא"ס היתה מלכתחילה בריבוי פרטים, היו אז הפרטים בבלי גבול (כמו שהם מצד אוא"ס), ולכן הוצרך להיות תחילה ההמשכה באופן דכלל, שעיי"ז נעשה ציור כללי בהאור שיהי' לפי ערך העולמות, ועיי"ז, גם הפרטים שנמשכו אח"כ הם לפי ציור זה.

וכמו שבהשפעת השכל מרב לתלמיד, קדימת הכלל להפרטים היא הן בההשפעה בפועל, שההשפעה היא בדרך קצרה, דיבורים קצרים שכוללים כל הפרטים שהתלמיד יבין אח"כ, והן בהמשכת השכל (השייך להתלמיד) בהרב עצמו, שתחילת המשכתו היא בבחינת נקודה, שכוללת כל הפרטים שנמשכים אח"כ (אצל הרב, לפני ההשפעה בפועל), עד"ז הוא גם למעלה, שקדימת הכלל להפרטים היא הן בהמשכת האור שלצורך התהוות העולמות, שבתחילה היתה ההמשכה בבחינת כלל ואח"כ דוקא נמשכו הפרטים [וענין זה דקדימת הכלל להפרטים הי' בכל דרגא ודרגא, כנ"ל (סעיף ב) בארוכה], והן בהתהוות בפועל, שבתחילה

נברא העולם במאמר אחד, המאמר דבראשית, ורק לאח"ז היתה ההתהוות בכל מאמרות פרטיים.

ה) אך צריך להבין, דלכאורה, המשל דרב ותלמיד אינו דומה להנמשל. דבהמשל, הרי זה שישנו שכל הרב שלמעלה מגדר השפעה להתלמיד, הוא ענין שמצד הרב עצמו ולא בשביל ההשפעה להתלמיד. משא"כ בהנמשל, הרי כל הגילויים, גם הגילויים הכי נעלים, כולל גם האור שבבחינת גילוי העצם שלמעלה גם מהכלל הראשון השייך לעולמות (עליית הרצון), הוא בכדי²⁸ שאח"כ יומשכו ממנו (ע"י ריבוי צמצומים) העשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ועפ"ז צריך להבין, מדוע לא נמשכו מלכתחילה עשרה מאמרות. דביאור הנ"ל על הצורך דקדימת הכלל להפרטים הוא לאחרי שהוקבע שבתחילה יהי האור שלמעלה משייכות לעולמות וממנו דוקא תהי המשכת האור שלפי ערך העולמות [דכיון שהאור שלפי ערך העולמות נמשך מהאור שלמעלה משייכות לעולמות, לכן הי צריך להיות תחילה ההמשכה בבחינת כלל, שע"ז נעשה הגבלה בהאור, כנ"ל]. אבל אינו מובן, דכיון שהכוונה בהמצאת האור שלמעלה משייכות לעולמות היא בכדי שאח"כ יומשך ממנו האור שלפי ערך העולמות עד לעשרה המאמרות שבהם נברא העולם, הרי לכאורה הי צריך להיות מלכתחילה המשכת (המצאת) העשרה מאמרות²⁹.

28) דמכיון שלמעלה הגילוי אינו בדרך הכרח ח"ו - הרי מובן, שגם גילוי האור שבבחינת גילוי העצם הוא בשביל הכוונה דדירה בתחתונים (סה"מ עטר"ת ע' לא. ויש בזה חילוקים בהכוונה בגילוי האור שהוא בבחי' גילוי מן העצם ובהאור שהוא בבחי' גילוי העצמות כו' וכמ"ש במ"א. אבל עכ"פ בכל גילוי יש בזה כוונה מאחר שהוא גילוי רצוני. תרצ"ט ע' 48. [ראה מילואים] ובכ"מ).

29) ראה עד"ז סה"מ תרע"ח ע' רפג וסה"מ תרפ"א ע' חצר שמדייק שם "למה הי הגילוי תחילה בבחי' א"ס שיהי הצמצום ואח"כ המשכת הקו, הרי בכח הא"ס הי יכול להיות בתחילה המשכת הקו בבחי' מדה וגבול" [ראה מילואים] (ולהעיר מהמשך תרס"ו ע' תסה. שאם נאמר שהאור נמצא מן העצמות באופן שיהי בבחי' מקור כו' אז צ"ל דהתהוותו הוא בבחי' התפעלות ח"ו מן העצמות להוות דבר, כי זה שנמצא שלא לפי אופן העצמות במה שהוא מציאות אור, הנה בדוגמא כזאת הוא בכל גילוי אור, דכל גילוי ההעלם הרי כמו שהוא בהעלם אינו במציאות זו כמו שהוא בגילוי, וכידוע דכל אור כשהוא במקורו אינו בבחי' מציאות וכמ"ש בסש"ב במשל אור וזיו השמש כשהוא במאור השמש שאינו עולה בשם אור וזיו כו' וע"י הגילוי נעשה ממילא בבחי' מציאות אור כו' וכמו"כ בדוגמא כזאת במציאות האור מן העצמות שהעצמות אינו בבחי' מציאות נמצא והאור הוא בבחי' מציאות אור, מובן שאין זה בבחי' התפעלות ח"ו אלא שע"י הגילוי נעשה ממילא בבחי' מציאות כו', אבל זאת שיהיה שלא לפי אופן העצמות להיות בבחי' מקור לעולמות, אין זה בדרך ממילא כ"א שיהיה בבחי' התפעלות להוות באופן כזה, וזאת א"א לומר ח"ו בעצמות כו', הב' דהרי ידוע דרצון וכוונת העצמות הוא שתהי ההתהוות בהדרגה דוקא . . ואם הי התהוות האור שיהי בבחי' מקור לעולמות אין זה בהדרגה כלל כו', הגי' אם הי התהוות האור להיות בבחי' מקור לא הי בבחי' אור כלל . . וכמו"כ הוא באוא"ס אם נא' שנתהווה באופן כזה להיות בבחי' מקור לא

ו) **אך** הענין הוא, דבכדי שתושלם כוונת הבריאה, שהנבראים ע"י עבודתם יהיו בטלים לאלקות, היתה הבריאה³⁰ באופן כזה שגם קודם העבודה תהי' בהנבראים כעין הכנה והכשרה להביטול שיפעלו ע"י עבודתם. ולכן היתה הבריאה באופן שבתחילה נמצא האור שלמעלה משייכות לעולמות, וממנו דוקא נמשך האור שלפי ערך העולמות, שע"ז נעשה ההכשרה בעולם להיות דירה לו ית'.

ויובן זה בהקדים מה שארז"ל¹¹ דהטעם על זה שבריאת העולם היתה בעשרה מאמרות (אף שבמאמר אחד יכול להבראות) הוא להפרע מן הרשעים כו' וליתן שכר טוב לצדיקים כו'. וידוע הביאור בזה³, דבאם היתה ההתהוות ממאמר אחד, הי' העולם בטל בתכלית [שהרי אפילו עולם הבריאה, שנתהווה מהמאמר דבראשית שבספירת המלכות, אינו יש ממש, ומכ"ש באם היתה ההתהוות מהמאמר אחד דחכמה או דכתר, ועאכו"כ מהרצון שלפני הצמצום, שאז היו העולמות בתכלית הביטול], ובמילא לא הי' שייך ענין הבחירה. ולכן היתה הבריאה בעשרה מאמרות פרטיים, שע"ז נעשו הנבראים בבחינת יש, ושייך בהם ענין הבחירה (וענין שכר ועונש, להפרע מן הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים). אבל, מכיון שההתהוות שמצד העשרה מאמרות היא בבחינת יש ועד שאפשר לבחור בהיפך, הגה בכדי שתושלם כוונת הבריאה, שיהי' גילוי אלקות

הי' בבחי' אור כנ"ל. ובכ"מ).

30) כי הכוונה ב"דירה בתחתונים" היא שהתחתונים יהיו דירה לו ית' מצד ענינם הם (לקו"ש חי"ב ע' 73. הכוונה דדירה בתחתונים היא שהתחתונים מצד ענינם הם יהיו דירה לו ית', ולכן צריך שה"דירה" תיעשה ע"י העבודה דנש"י המלוכשות בגופים, כי דוקא אז נעשים "התחתונים" דירה לו ית', משא"כ אם ה"דירה" הייתה נעשית מצד הגילוי שמלמעלה הרי אז, התחתונים עצמם, מצד ענינם הם, לא נעשו דירה לו ית'. ובכ"מ).

ולכן היתה הבריאה באופן כזה, בכדי שהביטול בעולם (שיהי' אח"כ ע"י עבודה) יהי' (גם) מצד ענין וגדר העולם.

31) ד"ה ושבתה תרכ"ז שבהערה 9. סה"מ תרנ"ב ע' נא. ועפי"ז יובן מ"ש והלא במאמר א' יוכל להבראות אלא כדי להיפרע כו' היינו בכדי שיהי' בחירה. דהנה העולמות כמו שהיו בבחי' מאמר א' בחי א"ק לא הי' בהם ענין הבחירה, דהנה נת"ל דשם הם חי בטלים ומיוחדים וכלולים בהעצמות ולא יש בהם שום צד פירוד כלל ח"ו מפני שאינם במציאות יש כלל כ"א נרגש בהם אור העצמי דעצמות אוא"ס ואינם במציאות יש בפ"ע כלל, וא"כ ה"ה כמו העצמות וממילא אינו שייך בהם חפשית הבחירה לבחור באו"א ח"ו שהרי נרגש בו מקורו ואינו יכול להיות באופן אחר ממקורו כו', כ"א ענין הבחירה שייך דוקא כשנעשה בבחי' יש והוא מרוחק ממקורו שאין המקור נרגש בו.

תרנ"ט ע' קמד. ואם הי' התהוותם ממאמר וספי' א' לבד והיינו מספי' הכתר כמ"ש אח"כ לא הי' העולמות בבחי' תכלית וגבול כו'. והגם דבאמת לא הי' נמנע ח"ו מאיתו ית' שיהי' בבחי' גבול גם אם הי' מתהווים מספי' א'. אמנם אז הבריאה ענין הבריאה למעלה מן הדעת לגמרי.

ה'תש"ד ע' 70. אמנם. מאמר א' הוא בחי' הכתר שהוא בחי' הכולל כולם ואם הי' ההתהוות בבחי' הכתר לא היו העולמות בבחי' גבול ושיהי' שייך בהם ענין הבחירה ושכר ועונש.

בעולם ושהנבראים יהיו בטלים לאלקות, לכן היתה הבריאה באופן שבתחילה נמשך המאמר אחד וממנו נפרטו עשרה מאמרות פרטיים, דע"ז יש בהעלם בהעשרה מאמרות הכלל דמאמר אחד, וע"י עבודת האדם, הוא מגלה את הכלל דמאמר אחד³² (שבכל הדרגות, עד להרצון שלפני הצמצום) בהעשרה מאמרות ובהעולם³³ שנתהווה מהם, שיהי' גילוי אלקות בעולם ושיהי' בטל לאלקות³⁴.

ז) **ועפ"ז יובן גם זה שבתחילה האיר האור שבבחינת גילוי העצם שלמעלה משייכות לעולמות, וממנו דוקא נמשך האור שלפי ערך העולמות. הדנה ידוע³⁵ שהביטול בעולם שמצד גילוי האור שלפי ערך העולמות, הוא רק**

32) להעיר גם מלקו"ת נשא כו, ב (בענין ויקרא האדם שמות), ד"ע"י האדם באים למאמר הכולל". והנה כתיב ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים כו' שהוא קרא והמשיך שמותיהן שהם צירופי אותיות שבע"מ שבהם נבראו מההעלם אל הגילוי להיות בהם גילוי החיות מרוח פיו ית' כדי להעלותן ולקשרן במקורן. כי עלייתן והתקשרותן במקורן הוא ע"י האדם שהוא הראש לכל בחי' הדצ"ח והוא הממשיך גילוי חיותן ממקור החיות מרוח פיו ית' . . וא"כ מש"כ שבו ועל ידו יבואו לשרשן ומקורן בחינת פי ה' בעצמו היינו שיבואו לשרש ומקור האותיות כמו שהן במקורן . . להחיות את האדם בכדי שבו ועל ידו יבואו לשרשן ומקורן בחי' פי ה' בעצמו שעליו אמרו והלא במאמר אחד יכול להבראות הוא המאמר הכולל כל הע"מ וממנו נמשכו ונתחלקו ע"מ פרטים וע"י האדם באים למאמר הכולל. כי הוא הממשיך להם הגילוי משם.

33) ועפ"ז יומתק זה שבריאת העולם (בתחילה) היתה במאמר אחד, בכדי שהשייכות דעולם להמאמר אחד תהי' (לא רק ע"י העשרה מאמרות שהם הפרטים דהמאמר אחד, אלא) גם מצד העולם.

34) ראה גם סה"מ תרנ"ב ע' נב, "שיומשך בחי' מאמר אחד בעש"מ ועי"ז נעשה בחי' ביטול היש לאין".

35) ראה קונטרס ע"ה פ"ו. והנה ביטול הנ"ל הוא בחי' כביטול דיחוד"ע, איך שכולא קמי' כו'. אמנם בחי' הביטול דיחוד"ת הוא כמו שלגבי הנבראים הלא הש' אלקים מסתיר לגביהם . ועי"ז הם נמצאים בבחי' מציאות יש כו', וכמ"ש בסש"ב, והדעת וההתבוננות בזה הוא דעם חיות שנעשה בבחי' מציאות יש מ"מ הרי יש אור אלקי המחי' אותו תמיד כו'. אלא שהוא אינו מרגיש את הכח האלקי המהווה אותו ואף גם את האור והחיות שבו כו' . . אמנם גם אם אינו מרגיש מ"מ ה"ה בלתי ספק הוא אצלו ומבין בשכלו היטב איך שיש כח אלקי המהווה ומחי' אותו ובשרי אחזה כו' וכמ"ש במ"א וע"י התבוננות הזו בהעמקת הדעת ה"ה בא לבחי' אהבה לאלקות והיינו שלא ירצה בחומריות וגשמיות העולם כ"א בהאלק' שבו, וכל דבר שעושה יהי' כוונתו לש"ש והיינו שירצה בהאלקות שבו כו'. אבל בזה לא יהי' בעבודה וביטול הרצונות לגמרי מאחר שכל וההתבוננות שלו הוא בהכח האלקי המהווה את היש, הרי יש כאן מציאות יש ואיך יהי' בעבודה זו ביטול כל הישות לגמרי. וזה שייך רק בעבודה דיחוד"ע הנ"ל שהוא מצד האוא"ס שלמעלה מבחי' התלבשות בישות היינו שמבחינה זו א"א להיות מציאות יש . . ובעבודה זו הוא ביטול כל הישות לגמרי וכל עשיותו הגשמים אינם גשמים כלל, כי אם אלקות כי אינו שייך לישות כלל כו'.

המשך תרס"ז ע' תלו. ולגבי בחי' זו מציאות היש דעולמות הוא בבחי' אין ערוך ממש וכל יכול הוא להוות גשמיות ורוחניות כו'. אבל לגבי האין האלקי אינו כן, דהארה זו היא בהי' היותר תחתונה שבבחי' הרוחניות . . שיש לה ערך ושייכות אל ענין היש כו' . .

ביטול היש, מכיון שלגבי אור זה יש להם ערך, ואמיתית ענין הביטול, ביטול במציאות, הוא דוקא מצד האור שלמעלה משייכות לעולמות. ולהיות שכוונת הבריאה היא שהנבראים יהיו בטלים לאלקות בתכלית הביטול, ביטול במציאות, שע"ז דוקא נעשים דירה לו ית', לכן הי' תחילה האור שלמעלה משייכות לעולמות, וממנו דוקא נמשך האור שלפי ערך העולמות, דע"ז יש בו בהעלם גם מהאור שלמעלה משייכות לעולמות, וכמו שידוע²⁷ שבנקודת הרשימה יש בהעלם (לא רק כל הפרטים שיומשכו אח"כ בהקו, אלא גם) מפנימיות האור שלמעלה משייכות לעולמות, וכבהמשל דרב ותלמיד, שבנקודת השכל של הרב (שנשאר אצלו בעת הצמצום) יש בהעלם כל הפרטים שישפיע אח"כ להתלמיד (שנמשכים מחיצוניות השכל של הרב), וגם מפנימיות השכל של הרב. ומכיון שהפרטים שנמשכים אח"כ עד להעשרה מאמרות שמהם נברא העולם בפועל הם (לא ענין בפ"ע, אלא) הפרטים של הכלל דמאמר אחד (עד לשרשו הראשון) שיש בו בהעלם מהאור שלמעלה משייכות לעולמות, לכן, ע"י העבודה, מגלים בהעשרה מאמרות (ובהעולם שנברא מהם) לא רק הכלל דמאמר אחד אלא גם האור שלמעלה משייכות לעולמות [ובדוגמת המשל דרב ותלמיד, שע"י שהתלמיד מעיין בהפרטים, הנה סוף סוף נעשה קאי אדעתי' דרבי³⁶, שמגיע לשכל העצמי

ומה שההתהוות היא בדרך אין ערוך שנתהווה מציאות יש כו', והו רק מפני שמתעלמת ומסתתרת להיות רק בבחי' סיבה לא בבחי' עילה דע"ז נתהווה מציאות יש שאינו בערך המקור שהוא אין ולא יש כו', ובאמת אמיתת ההתהוות היא בכח א"ס הסובב דוקא, אלא לפי שכל פעולה צ"ל ע"י התגלות הפועל והיינו בחי' ההארה אלקית שמתלבשת להוות בבחי' כח הפועל בנפעל כו' דלגבי הארה זו הוא רק שמתעלמת ומסתתרת כו' כנ"ל, אבל היש תופס מקום כו' וה"ז מאין ליש כו', וד"ע הוא בבחי' עצמות אלקות שאינו בערך מקור לעולמות ואינו נותן מקום ליש כו', דבבחי' ומדרי' זו הדיעה היא מיש לאין דעצמו אלקות הוא היש ואין הכוונה בבחי' מציאות ח"ו אלא שזהו אמיתית הענין כו'. והעולמות שנתהוו הן בבחי' אין שאינם מציאות אמיתי ואינם תופסים מקום כלל דכלא חשיבו כו'. ובכ"מ.

(36) **ראה ע"ז ה, ב.** תנו רבנן מי יתן והיה לבבם זה להם אמר להן משה לישראל כפויי טובה בני כפויי טובה בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל מי יתן והיה לבבם זה להם היה להם לומר תן אתה כפויי טובה דכתיב ונפשנו קצה בלחם הקלוקל בני כפויי טובה דכתיב האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל אף משה רבינו לא רמזה להן לישראל אלא לאחר ארבעים שנה שנאמר ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה וכתוב ולא נתן ה' לכם לב וגו' אמר רבה ש"מ לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין.

[רש"י: **כפויי טובה** - אינן מכירין להחזיק טובה לבעלים: **בלחם הקלוקל** - קל הוא המן ומפני שהיה נבלע בכל אבריהם ואינן יוצאין לחוץ קראוהו קלוקל ורגנו על כך והיא היתה להם טובה גדולה שלא היו צריכין לטרוח ולצאת שלש פרסאות לפנות דתניא (ברכות דף ס) כשהן נפנין אין נפנין לא לצדידיהן ולא לפניהן אלא לאחריהן ומחנה ישראל ג' פרסאות היה: **אשר נתתה עמדי** - לשון גנאי הוא שתולה הקלקלה במתנתו של מקום והוא עשאה לו לעזר: **לא רמזה** - לתוכחה זו אלא לאחר מ' שנה במשנה תורה בערבות מואב אמר להם ולא נתן לכם לב לדעת שתהיו יודעים לשאול מה היה מבקש מכם [אלמא] אף משה רבינו לא נזכר לתת על לבו דבר זה עד מ' שנה: **לא קאי איניש אדעתיה דרביה** - לדעת סוף דעתו ותבונתו

דהרב], דע"י גילוי אור זה, נמשך בעולם שיהי' בטל לאלקות בתכלית הביטול, ביטול במציאות.

ח) **ובעומק** יותר יש לומר, דע"י העבודה בהפרטים, מגיעים לבחינת עצם האור, שלמעלה גם מהאור שלמעלה מעולמות שישנו בעולם הכללי דעולמות. דמה שיש בעולם הכללי דעולמות הוא בחינת התפשטות האור, שבתחילה הי' אוא"ס ממלא את מקום החלל³⁷, שהוא האור שבבחינת התפשטות וגילוי, ואח"כ (באור זה³⁸) עלה ברצונו להאציל ולברוא, הרי שהשייכות דהרצון לעולמות (הכלל דעולמות בשרשו הראשון) לאור הבל"ג שלמעלה מעולמות, היא רק להאור שבבחינת התפשטות וגילוי, וע"י העבודה בהפרטים מגיעים לעצם האור.

והענין הוא, דשרש הפרט הוא למעלה מהכלל³⁹. וכמו חכמה ובינה, דהגם שחכמה היא הכלל שממנה נמשכים כל הפרטים דבינה, מ"מ מצד זה גופא, שרש הבינה הוא למעלה משרש החכמה. שלכן, ע"י העיון בהפרטים דבינה ניתוספים (לפעמים) ענינים חדשים שלא היו בנקודת החכמה. ועד"ז הוא בדיבור, דכשנמשך השכל בדיבור נעשים בו ריבוי פרטים יותר גם מהפרטים דבינה (אפילו לאחרי שהבינה מתלבשת במחשבה, דמה שחושבים במחשבה אחת הנה בדיבור הוא משך זמן), דשרש הדיבור הוא למעלה יותר גם מהשרש דבינה, שלכן כשלומד את השכל בדיבור, מתחדשים אצלו ענינים שלא היו תחילה במחשבה, גם בההשגה דבינה. ועד"ז הוא בהשפעת שכל מרב לתלמיד, דע"י

עד מ' שנה שהרי משה לא רמזה לישראל עד מ' שנה:]

37) עץ חיים **שער א** (דרוש עגולים ויושר) ענף ב. דע, כי טרם שנאצלו הנאצלים. ונבראו הנבראים, היה אור עליון פשוט, ממלא כל המציאות, ולא היה שום מקום פנוי, בבחי' אור ריקני וחלל, אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט ההוא. ולא היה, לא בחי' ראש. ולא בחי' סוף אלא הכל היה אור פשוט, שוה בהשוואה א', והוא הנק' אור א"ס.

38) **המשך תרס"ו ריש ע' קפה**. דזהו בבחי' גילוי האור כו' וכמ"ש בע"ח כשעלה ברצונו הפשוט להאציל כו' דזהו כאשר אוא"ס הי' ממלא מקום החלל כו' דזהו בחי' גילוי האור. ובכ"מ.

39) **ראה בארוכה המשך מצה זו תר"מ פרק יז ואילך**

ובסה"מ תרנ"ט ע' ג ואילך (בענין בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש). שע"ז אמרו בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש, דהיינו שבה דווקא ניתן הכח הזה שע"י שהיית הטפה ברחם הנוק' יהי' התהוות הולד בבנין שלם ברמ"ח איברים ושס"ה גידים ובכל הכחות נפשיים דשכל ומדות כו' מה שלא ניתן זה באיש. דעם היות דבטפת הדכר כלול כח הולד כו' וכנ"ל, מ"מ אין בזה שום הוי' חדשה, כי אם דוקא ע"י הנוק', דבכחה דוקא נעשה התהוות הולד בבחי' הוי' חדשה ממש כו'. וזהו בינה יתירה באשה, שיש בה תוס' כח להוות התהוות חדשה מה שלא יש בכח האיש מצ"ע כו'. ובדוגמא כזאת אנו מוצאים ג"כ בדיבור, שיש בו יתרון כח על השכל ומדות כו'.

וראה שם הדוגמאות דלקמן. וראה גם ד"ה ושבתה תרע"ג שבהערה 9 (ע' רנד ואילך).

שהשכל מתפרט לריבוי פרטים [ובפרט על ידי ההשפעה לתלמיד קטן, דכל מה שההשפעה היא לתלמיד קטן יותר, צריך לפרט את השכל בריבוי פרטים יותר]⁴⁰, הנה עי"ו מיתוסף אצל הרב עומק חדש שלא הי' אצלו לפני ההשפעה, כמאמר⁴¹ ומתלמידי יותר מכולן. ובפרט כשהתלמיד מקשה קושיות על השכל, שבכדי לתרץ ולהסיר את הקושיא, מתעורר אצלו עומק חדש.

והנמשל מזה יובן למעלה בענין העשרה מאמרות, דהגם שהעשרה מאמרות הם הפרטים דהמאמר אחד, מ"מ, מצד זה גופא, מכיון ששרש הפרט הוא למעלה מהכלל, לכן ע"י העבודה בהעולם שנברא בעשרה מאמרות [ובפרט שמצד זה שהעולם נברא בעשרה מאמרות יש אפשרות לבחור גם בהיפך (כנ"ל סעיף ו), בדוגמת הקושיות שסותרים את השכל], מגיעים למעלה יותר מבחינת הכלל דעולם דמאמר אחד, ויתירה מזו, שמגיעים גם לעצם האור, שלמעלה גם מהאור (התפשטות האור) שבו הי' העלאת הרצון לעולמות.

ט) והנה עד"ז הוא גם בהמשכה דתורה, דע"י שנמשכה תחילה בבחינת כלל ואח"כ נפרטה לפרטים, הנה גם הפרטים הם (לא ענין בפני עצמו, כי פרטים שנובעים מהכלל, ועי"ו ישנו הכח שגם בהפרטים דתושבע"פ, ועד לכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, יהי' בגילוי האור דהכלל דתושב"כ, ועד להכלל דעשרת הדברות (שלימוד כל פרט שבתורה יהי' באימה וביראה וברתת ובזיע כמו שהי' בעת אמירת עשרת הדברות)⁴², ועד להכלל דדיבור אחד שבו נכללו כל עשרת הדברות.

ויתירה מזו, דע"י העיון והיגיעה בהפרטים דתושבע"פ, מגיעים למעלה גם מבחינת הכלל. דזהו מה שאמרו כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש (לחדש⁴³ דוקא)⁴⁴, כי ע"י היגיעה בתורה ממשיכים מבחינת התורה כמו שהיא מושרשת בהעלם העצמי דא"ס, שלמעלה מבחינת התורה כמו שבאה בבחינת

(42) **ברכות כב, א.** והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע.

וראה תו"א יתרו סז, ב. [ראה מילואים]

(43) **ראה לקו"ש חי"ט ע' 252 הערה 21.** בירושלמי ומדרשים שבהערה הקודמת לא נאמר הלשון "לחדש" (כ"א "להורות" "לומר" וכיו"ב) . . אבל כן הובא בכ"מ . . ולהעיר שגם בירושלמי ויק"ר וקה"ר (פ"א) שם הובא ע"ז הפסוק (קהלת א, י) זה זה **חדש** גו'. ובויק"ר הוצאת מרגליות מביא גירסא (מכת"י) בויק"ר שם - "עתיד לחדש".

(44) **ראה המשך תרס"ו (ע' שפג. שם ע' שצג. ועוד), ש"הגם דלכאורה כל הענינים דתושבע"פ (שחידשו חז"ל) הכל מתושב"כ", הנה באמת "כל עניני תושבע"פ הן בבחי' חידוש בכת עצמם ויגיעתם דוקא", וע"י היגיעה שלהם המשיכו "לא מבחי' תוה"ק לבר כ"א מבחי' העלם העצמי דא"ס".**

המשכה וגילוי⁴⁵. וזהו יגעתי ומצאתי⁴⁶, דענין מציאה (מצאתי) הוא שמוצא דבר חדש שבתחילה לא הי' אפשר לשער, כמו מציאה שבאה⁴⁷ בהיסח הדעת. וזהו יגעתי ומצאתי, שע"י היגיעה בתורה מוצאים ומגלים ענינים חדשים, ועד שע"י היגיעה בתורה [ובפרט בפנימיות התורה שהיא מעין תורתו של משיח] עכשיו, נזכה לגילוי תורתו של משיח, שבא⁴⁷ בהיסח הדעת, מצאתי דוד עבדי⁴⁸ (מצאתי דוקא), שאז יהי' גילוי עצמות אוא"ס בלי לבוש⁴⁹ (ועד שגם הגילוי בשעת מ"ת הי' רק מעין הגילוי דלעתיד⁴⁹), בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.



(45) ומה שאמרו דכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה בסיני - הוא, לפי שבמ"ת "ניתנה" התורה כמו שהיא מושרשת ב"העלם העצמי דא"ס" (שלמעלה מבחינת התורה כמו שבאה בבחינת המשכה וגילוי).

(46) מגילה ו, ב. ואמר ר' יצחק אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן לא יגעתי ומצאתי אל תאמן יגעתי ומצאתי תאמן הני מילי בדברי תורה אבל במשא ומתן סיעתא הוא מן שמיא ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי אבל לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא היא.

(47) סנהדרין צז, א. ג' באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב.

(48) תהלים פט, כא. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1165. ה"יגעת" מביא ל"מצאת", לא לפי ערך היגיעה, כמו שמציאה באה "בהיסח הדעת". ושכבר נקבל סוף כל סוף הגילוי של פנימיות התורה ע"י משיח צדקנו - שביאת המשיח הוא בענין של "מציאה" וכמ"ש "מצאתי דוד עבדי", שמדבר על משיח, שהוא בא בהיסח הדעת.

(49) תניא פל"ז (מו, א). וכמארז"ל שהקב"ה נותן כח בצדיקים לקבל שכרם לעתיד לבא שלא יתבטלו במציאות ממש באור ה' הנגלה בלי שום כנף ולבוש כדכתיב ולא יכנף עוד מוריק. . ונודע שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאות העולם הזה שלכך נברא מתחילתו וגם כבר היה לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה.

מילואים

הערה 2:

ודרש דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה תלמוד לומר כולם נתנו מרועה אחד אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב וידבר אלהים את כל הדברים האלה אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

מדב"ר. תני מעשה ברבי יוחנן בן ברוקא ורבי אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני רבי יהושע בפקיעים, אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים. אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה, שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה, ובמה היתה הגדה היום, אמרו לו בפרשת הקהל, ומה דרש בה. . דברי חכמים כדרבנות, למה נמשלו דברי תורה כדרבן, לומר לך מה דרבן זה מכון את הפרה לתלמיה להביא חיים לעולם, אף דברי תורה מכונין לב לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלים, תלמוד לומר: וכמשמרות נטועים. אי מה מסמר זה חסר ולא יתר, אף דברי תורה חסרים ולא יתרים, תלמוד לומר: נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרים ורבים. בעלי אסופות, אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו

תקס"ח. וידבר אלקים את כל הדברי האלה לאמור אנכי כו'. ויש להבין מהו שאמר הדברים האלה הל"ל וידבר אלקים אנכי כו'. אך הנה ידוע דתיבת אלה מורה בכל מקום על בחי' הגילוי. . והדברי' האלה לשון רבים הכוונה על כמה בחי' גילוי בין דמשנה תורה בין דתושבע"פ שכולם נקראו בשם אלה שכולם נכללין כאן בי' הדברות ואת כולם דיבר ה' בי' הדברות הללו רק שניכללו בהן ע"ד בחי' התכללות הגילוי בהעלם בכל מקום' וזהו וידבר אלקים את כל הדברי' האלה שכל בחי' אלה בגילוי הכל וידבר אלקים בסיני כו' וד"ל.

הערה 3:

חגיגה. ת"ר מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת של מי היתה שבת של ר' אלעזר בן עזריה היתה ובמה היתה הגדה היום אמרו לו בפרשת הקהל ומה דרש בה הקהל את העם האנשים והנשים והטף אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באין כדי ליתן שכר למביאייהן אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני ועוד דרש את ה' האמרת היום וה' האמירך היום אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי עמך ישראל גוי אחד בארץ ואף הוא פתח

בסיני, שנאמר יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא, חברו משיב עליו כבר היה לעולמים.

קה"ר פ"א. יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא, כתיב ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים, אמר רבי יהושע בן לוי, עליהם, ועליהם, כל, ככל, דברים, הדברים, המצוה, כל המצוה, ללמדך שמקרא ומשנה הלכות תוספתות והגדות ומה שתלמיד ותיק עתיד להורות, כבר היה ונתן הלכה למשה מסיני, מנין, ממה שכתוב יש דבר שיאמר ראה זה דבר חדש הוא, והרי חברו מוכיח עליו כבר היה לעולם.

הערה 10:

זח"ב. זכאין אינון כל אינון דמשתדלי באורייתא. ובגין דכד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אסתכל בה באורייתא, וברא עלמא, ובאורייתא אתברי עלמא. . וכי אורייתא אומנא הוה. אין. למלכא דבעי למעבד פלטרין, אי לא שוי לגביה אומנא, לא יכיל למעבד פלטרין. כיון דפלטרין אתעבידו, לא סליק שמא, אלא דמלכא. אלין פלטרין דעבד מלכא, מלכא שוי באינון פלטרין מחשבה. כך קודשא בריך הוא, בעי למברי עלמא, אסתכל באומנא, ואף על גב דאומנא עבד פלטרין, לא סליק שמא אלא דמלכא, אלין פלטרין דעבד מלכא, ודאי מלכא בנה פלטרין. . בי ברא קודשא בריך הוא עלמא, דעד אתברי עלמא. . וכד בעא קודשא בריך הוא למברי עלמא, הוה מסתכל בה באורייתא, בכל מלה ומלה, ועביד לקבלה אומנותא דעלמא. בגין דכל מלין ועובדין דכל עלמין, באורייתא אינון. ועל דא קודשא בריך הוא הוה מסתכל בה, וברא עלמא. לאו דאורייתא ברא עלמא, אלא קודשא בריך הוא, באסתכלותא דאורייתא ברא עלמא. אשתכח דקודשא

אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר: נתנו מרעה אחד, אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה, אף אתה עשה אנך כאפרכסת וקנה לך לב שומע את דברי המטמאין ואת דברי המטהרין, את דברי האוסרין ואת דברי המתירין, את דברי הפוסלין ואת דברי המכשירין, בלשון הזה אמר להם אין דור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו.

הערה 4:

מגילה. ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש.

ירושלמי. ריב"ל אמר עליהם ועליהם כל ככל דברים הדברים ממקרא משנה תלמוד ואגדה אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני מה הטעם יש דבר שיאמר אדם ראה זה חדש הוא וגו' משיבו חבירו ואומר לו כבר היה לעולמים.

ויק"ר. אפלו דברים שאתה רואה אותן יתרון למתן תורה, כגון הלכות ציצית תפלין ומזוזה, אף הן בכלל מתן תורה, שנאמר ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים. רבי יהושע בן לוי אמר ועליהם ככל הדברים, וכתוב כל המצוה אשר אנכי וגו', כל ככל, דברים הדברים, מצוה המצוה, מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות ואפלו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, כלן נאמרו למשה

נגלית על הנייר רק האלף כו' אבל הכח שביד שפעולתו לעכב כנ"ל.

תלב. אך הענין הוא, שארז"ל בי' מאמרו' נברא העולם והלא במאמר יכול להבראו' כו' ופי' שתחל' הי' במאמר א' . . בראשי' נמי מאמר כו' ובראשי' בלבד שהוא בחי' חכ' כדכת' ראשי' חכמ' ברא כו' ופי' שתחל' הי' במאמר א' ולא י' מאמרו' רק במחשבה א' אנא אמלור כו' וד"ל ואח"כ האציל י"ס ונתחלק לי' מאמרו' פרטיי' יהי אור כו' יהי רקיע כו' אבל תחל' שיתה' י' מאמרו' הי' קוד' במאמר ומחשבה א' אנא אמלור כו' וד"ל.

סהמ"צ להצ"צ. ויובן כ"ז ע"פ מארז"ל הידוע דבעשרה מאמרות נברא העולם והלא במאמר א' יכול להבראות כו' פי' המאמר האחד הוא מאמר דבראשית שהוא הכולל כל הי"מ וכמ"ש בזהר ע"פ בראשית ברא את השמים ואת הארץ את השמים לאכללא כל עובדוי דבשמים כו'. והענין הוא כי בראשית הוא בחי' חכמה וכתוב כולם בחכמה עשית שבחכמה נכללו כל שאר המאמרות ונהו עד"מ כמי שחושב במחשבה א' שנכל בה הרבה דיבורים שידבר אח"כ, כמ"כ המאמר דבראשית הוא בחי' מחשבה א' דאנא אמלור שעלה במחשבתו ית' להבראות השמים והארץ וכל אשר בהן שמיד שעלה במחשבתו נתהוו כולם ע"י מחשבה זו וכדאי' בדברי רז"ל שבמחשבה א' נברא העולם, וז"ש שבמאמר א' יכול להבראות, שהרי באמת נתהוו כולם ע"י מאמר זה הא' רק שלא יצאו לגילוי כמו שהן עתה אלא ע"י ט' מאמרות.

מאמרי אדהאמ"צ. וזהו שאמרו בראשית נמי מאמר הוא, להיות ידוע שיש מאמר סתום ומאמר פתוח מא' סתום הוא במחשבה והוא בחי' דיבור שבמחשבה שנעשה מחשבה שבדיבור ומחשבה שבדיבור ממש נק' מאמר

ברוך הוא איהו אומנא, ואורייתא לקבליה ולגביה אומנא . . הואיל וקודשא בריך הוא אסתכל בה, אצלו הוה אומנא. ואי תימא מאן יכיל למהוי אומנא לגביה. אלא אסתכלותא דקודשא בריך הוא בגוונא דא . . באורייתא, כתיב בה, בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, אסתכל בהאי מלה, וברא את השמים. באורייתא כתיב בה, ויאמר אלהים יהי אור, אסתכל בהאי מלה, וברא את האור. וכן בכל מלה ומלה דכתיב בה באורייתא, אסתכל קודשא בריך הוא, ועביד ההיא מלה, ועל דא כתיב ואהיה אצלו אמון. כגוונא דא כל עלמא אתברי.

[אשרי כל אלה שעוסקים בתורה בגלל שכשברא הקב"ה את העולם הסתכל בתורה וברא העולם וע"י התורה נברא העולם . . וכי התורה היא אומן? כן. משל למלך שרצה לעשות ארמון ומוכרח לקחת אומן בשביל לבנותו והארמון נקרא ע"ש המלך כי נתן בו את מחשבתו כך שהקב"ה ברא את העולם הוא הסתכל בתורה . . וא"ת מי יכול להיות אומן כן. למלך שרוצה לעשות ארמון אם אין לו אומן לא יכול לבנות הארמון . . אצל הקב"ה אלא הסתכלותו של הקב"ה הייתה באופן שבתורה הוא כתב בה בראשית ברא וגו']

הערה 12:

ושבתה תקס"ב. ויובן דוגמת זה באדם התחתון כשפועל בהם שבידו לכתוב וכדומה הרי הכח שביד הי' מתפשט הרבה מאד ויש בכלי היד כח רוחני מכח היד עצמו שפעולתו לעצור ולעכב בלתי תפשט אלא בקצבה וגבול כך וכך היינו לכתוב אות אלף לבד וכדומה הנה כשמקיים בפועל ממש צימצום זה וכותב רק אלף לבד הרי בא כח היד לידי גבול ממש שלא נמשך מכח היד בפעולה

שם. וזה בחי' בראשית נמי מאמר הוא שכולל כל שאר המאמרות יהי אור יהי רקיע כו' והו בחי' הד' רבתי מקור כל ההשתלשלות וההתהוות מאין ליש בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם רק רוח פיו הוא בחי' ההתהוות עלמין דאתגלין . . דאע"פ שד' רבתי היינו בחי' מח' א' כנ"ל אך הוא בחי' הדיבור שבמח' כנ"ל שבחי' זו הוא שרש ומקור התהוות כל העולמות.

תרנ"ט. וז"ש בע"מ שהם ע"ס נפרדות נבה"ע והלא במאמר א' שהוא מקום אריך שנקרא אחד יכול להבראות . . ונמצא מפרש דמאמר אחד הוא למעלה יותר מע"מ, דמאמר אחד הוא בחי' אריך.

הערה 13:

מגילה. ורבי יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם הי ניהו ויאמר דבראשית הני תשעה הוו בראשית נמי מאמר הוא דכתיב בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם.

[רש"י: **בראשית נמי.** דמשתעי בשמים ובארץ דכתיב בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם: **מאמר הוא.** אף הן במאמר נבראו:]

הערה 24:

ביאורו"ז לאדהאמ"צ. וכמאמרם ז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצר' וענין דרך קצר' זאת אינו ענין העלמת דברים לקצר והלעים דברים ממש אלא ענין הוא שיכול כל ההשפע' ההי' בדברים קצרים שיהיו מיעוט הדברים מחזיקים כל האורך והרוחב שיש בפרטים באות' ההשפע' ואז מפני שהדברים באים במיעוט יוכל המקבל לקבל והרי לא נעדר שום דבר שהרי באותם הדברים המועטים יוכל לעמוד על כל האורך והרוחב

פתוח בגילוי ומאמר סתום הוא מה שחושב באותיות שבמחשבה . . ועד"ז אומן הבונה מצוה לעשות כך וכך , ועל האומן יש ממונה שהוא עיקר הבונה את הבנין בחכמתו ורצונו דייקא. וכך יובן למעלה בבחי' אלקים דבינה מ"מ אלה נק' אומנא . . וה"ז כמו האומן שמצוה בדרך פרט מה שכולל אצלו במח' אחת, כך בחי' בינה נק' אומנא לצוות במאמרים פרטים בהתחלקות האותיות דמחשבה כו'. ואבא אמר לאימא הוא בחי' מאמר סתום יותר שזהו כמו שמצוה לאומן שהוא בחי' כללי יותר . . וזהו שאמרו דבראשית נקודה בהיכלא הנ"ל נמי מאמר הוא מחכמה עצמה אלא שהוא מאמר סתום וכללי היותר מכולם שכולל הכל.

ח"ב. והיינו מ"ש בדבר ה' דמשמע שהוא רק דיבור א' לבד ואעפ"י שנתחלקו לי' מאמרות שורש ומקור כולם הוא מא' א' לבד כמארז"ל והלא במא' א' יכול להבראו', והוא דיבור הגדול הכוללם כולם כו'. וביאור הדברים דהנה כולם בחב' עשית, פי' עד"מ שרוצה לומר דבר שכל שכשבא השכל מכח שכלו לכח המדבר שבנפשו הנה הוא עדיין רק שכל א' לבד ואח"כ כשיגלה השכל בקול ואותיות יתחלק להרבה מאמרות כו', וזהו משל לדיבור העליון שהי"מ נחלקו בבחי' לבוש הדיבור , אבל במקור הדיבור הנמשך בבחי' אצ"י עדיין אינו אלא דיבור א' לבד אלא שנק' גדול ע"ש שהוא הכולל כל מה שיתחלק ממנו אח"כ כנ"ל.

אזה"ת. שכולם ממאמר אחד נמשכו ומאמר א' כוללם יחד כמאמר רו"ל והלא במאמר אחד יכול להבראות כו'. והוא מאמר דבראשית כו' והוא עד"מ כמו המחשבה באדם שכוללת כמה דיבורים . . והרי מח' האחת שקדמה לריבוי הדיבורים שנמשכו ממנה היא אמיתת מקורם וכוללת כולם מראש לסוף.

החיצוני של פנימי' זו, אלא שאינו ניכר לעצמו כלל, וגם המשפיע עצמו אינו יכול להכיר ולהבדיל בין הפנימי' והחיצוניות ומכש"כ להכיר את החיצוני' שבערך המקבל. דהנה לאחר שמצמצם המשפיע את אור שכלו אז הוא ניכר ונבדל החיצוני' מן הפנימי'.

ה'תש"ט. והמשל בזה הוא כמו בהשפעת הרב לתלמיד, כשהרב משכיל ומבין את השכל לעצמו ה"ז השכלה מה שהיא לפ"ע שכל הרב בעצמו, ואינו בערך התלמיד כלל, ועם היות שיש בזה ג"כ מה ששייך אל התלמיד, דהיינו בחינת חיצוני' השכל של הרב, דרב ותלמיד עם היותם שהם רחוקים זה מזה בתכלית, ומ"מ הרי יש להם שייכות זה לזה עכ"פ, ולכן הרי חיצוני' השכל של הרב הוא בכללותו מה ששייך אל התלמיד, אמנם הכל מעורב יחד ואינו ניכר כלל החיצוני' מן הפנימי' גם להרב בעצמו דהרי הרב רואה בזה כל הפנימי' ממש כמו שהוא בלי הבדל בין סברא זו לסברא השני' שבההשכלה ההיא וכולא חד, ואם ישפיע אז השכל להתלמיד יומשך ויושפע ג"כ בחי' הפנימי' שבו כו', ובהכרח שיצמצם הרב שכלו, והיינו שיתעלם גילוי אור השכל לגמרי אור השכל לגמרי שלא יאיר בגילוי כלל, ועי"ז נבדל בפ"ע וניכר חיצוניות השכל מה ששייך אל המקבל, וגם מזה החיצוניות מתעלם בחי' האור והגילוי הרב שבו כו', ומה שנשאר בהאור שאפשר שיתגלה אל המקבל מתצמצם בבחי' נקודה אחת כללית הכוללת כל בחי' האור הזה בהעלם.

הערה 28:

תריצ"ט. ולכן יש חילוקים בהגילויים מטעם כוונתם, ואשר על כן אינו דומה כוונת הגילוי בגילוי מן העצם, לכוונת הגילוי בגילוי העצמות, אבל עכ"פ הנה גם בגילוי העצם הרי יש בזה כוונה מאחר שהוא גילוי רצוני.

הערה 29:

תרע"ח. דהנה לכאור' מהו כל ענין התהוות עולם התהו שהי' ריבוי אור ומיעוט הכלים

וכל פרטי המסתעפים שכללם בדברים המועטים עד שלא ימצ' שום דבר חדש בכל הפלפול האורך כל הכל נכלל באותן הדברים . . ונמצא בחינת צמצום כזה אינו ענין העלם דבר ולא חצי דבר אלא אדרבא כדי שיבא הכל לידי הבנה במקבלים ע"כ כללו בדרך קצרה כנ"ל וד"ל.

הערה 26:

תרס"ח. כמו בהשפעת הרב לתלמיד הנה כשהרב משכיל ומבין את השכל לעצמו ה"ה לפ"ע שכל הרב בעצמו ואינו בערך התלמיד כלל, ועם היות שיש בזה ג"כ מה ששייך אל התלמיד דהיינו בחי' חיצוניות השכל של הרב כו', הרי הכל מעורב יחד ואינו ניכר כלל החיצוניות מן הפנימיות גם להרב בעצמו כו'. ואם ישפיע השכל להתלמיד יומשך ויושפע ג"כ בחי' הפנימיות שבו כו', ובהכרח שיצמצם הרב שכלו והיינו שיתעלם גילוי אור השכל לגמרי שלא יאיר בגילוי כלל, ועי"ז נבדל בפ"ע וניכר חיצוניות השכל מה ששייך אל המקבל, וגם מזה החיצוניות מתעלם בחי' האור והגילוי הרב שבו כו', ומה שנשאר בהאור שאפשר שיתגלה אל המקבל מתצמצם בבחי' נקודה אחת כללית הכוללת כל בחי' האור הזה בהעלם.

תרפ"ז. ויובן זה עד"מ במשפיע ומקבל, הנה האור שכל כמו שהוא מאיר אצל המשפיע הרי אינו בערך המקבל כלל. והגם דבודאי הרי יש בו גם האור שכל השייך אל המקבל, והיינו שיש בזה חיצוני' השכל שהוא בערך המקבל דמה שהוא בערך המקבל הוא רק חיצוני' השכל בלבד, וכשמאיר אור שכל המשפיע העצמי לעצמו הרי יש שם גם מה שהוא בערך אל המקבל והיינו חיצוני' השכל, דכל פנימי' הרי מוכרח שיהי' לו חיצוני' ג"כ, א"כ הרי יש שם גם חיצוני' השכל שהוא

בקו, אשר באמת כן הוא גם עתה (ע"י הצמצום) שהרי הקו המשכתו מן העצמות והוא גילוי מן העצם, והי' יכול להיות המשכה כזו מתחלה, בלי הצמצום, ולא הי' צורך ענין בהתהוות עולם התהו.

הערה 42:

תו"א. וכענין דברי אשר שמי' בפ"ך וכה זה ניתן לישראל להיות הלכה היוצאת מפיהם דבר ה' ממש שנאמרה למשה מסיני ניתן בזמן קבלת התורה בעשרת הדברות לאמר מה שכבר נאמרה דהיינו בחי' בטול אליו ית' שאין הדבור נעשה נפרד אצל האדם להיות יוצא מפי עצמו כאלו הוא שלו רק כמ"ש תען לשוני אמרתך שהתורה היא אמרתך אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר מה שהוא אומר . . ומזה יתבונן המשכיל ויפול עליו אימה ופחד בעסק התורה בשומו ללבו כי דבר ה' הוא ממש שנאמרו למשה מסיני. וזה שארז"ל ע"פ והודעתם ולבני בניך וסמ"ך ליה יום אשר עמדת כו' מה להלן באימה ויראה כו' אף כאן כו' שלכאורה אינו מובן דמיון זה מה להלן אף כאן כו' שהרי במעמד הר סיני וכל העם רואים את הקולות ופב"פ דבר ה'. משא"כ בעסק התורה של כל אדם כשלומד בפני עצמו. אלא הענין הוא כמש"ל כי גם עסק התורה שבכ"א ובכל זמן הוא דבר ה' ממש שנאמר למשה מסיני.

ונשברו הכלים ונסתלק האור כו' והלא לפניו ית' הי' גלוי וידוע שיהי' כן, וא"כ על מה הי' כל ענין ההתהוות דעולם התהו כו' ומבו' במ"א וכן הוא במבו"ש שזהו בשביל הפרדת הפסולת שנתהוו ע"י הצמצום כו' דהצמצום הו"ע הגבו' וטבע הגבו' שמתהווים מזה פסולת, וע"ז ענין התהו להפריד הפסולת כו' הנה ג"ז צ"ל על מה הוצרך כל ענין הצמצום, שהרי הצמצום הי' רק בהאור, והיינו מפני שהי' גילוי אור בבחי' א"ס ובבחי' בל"ג ולא הי' מקום לעמידת העולמות כו' הוצרך להיות הצמצום שנסתלק האור שבבחי' א"ס ונמשך אור הקו בבחי' מדה וגבול כו'. ולכאו' על מה הי' הגילוי תחלה בבחי' א"ס שיהי' הצמצום ואח"כ המשכת הקו, הרי בכח הא"ס יכול להיות בתחלה המשכת הקו בבחי' מדת וגבול כו'. ובאמת הרי הקו נמשך מן העצמות שהוא גילוי מן העצם כנודע, והי' יכול להיות מתחלה המשכה זו.

תרפ"א. דלהיות האור בבחי' א"ס ובבלי גבול, ולזאת לא הי' מקום לעמידת העולמות והוצרך להיות הצמצום ונסתלק האור שהוא בבחי' א"ס ונמשך אור הקו במדה וגבול, ולמה היתה כזאת מלפניו ית' שתחלה יאיר אור שהוא בבחי' א"ס ושיצורך להיות הצמצום ואח"כ המשכת הקו, הרי בכח הא"ס הי' יכול להיות שיהי' המשכת הקו במדה וגבול שלא ע"י הצמצום ומן הא"ס הבל"ג הי' ההמשכה

לזכות

התמימים המייסדים

תלמידי ישיבתנו הק', שיעור א' ה'תש"פ

הת' יוסף יצחק הלוי שיחי' באשה

הת' ירחמיאל משה שיחי' ברגר

הת' שמואל שיחי' גלפמן

הת' שניאור זלמן שיחי' גורליק

הת' משה שיחי' דרחי

הת' יוסף יצחק שיחי' הלפרן

הת' ישראל שיחי' חמילבסקי

הת' לוי יצחק שיחי' טייכמן

הת' יוסף יצחק שיחי' טראיסטר

הת' יוסף יצחק שיחי' מרגליות

הת' יעקב שיחי' פישר

הת' שלמה אברהם שיחי' קויפמן

הת' ישראל שיחי' קומער

הת' משה אהרון הכהן שיחי' רויטמן

הת' זושא שניאור זלמן הכהן שיחי' ריבק

הת' יששכר מאיר שמואל הכהן שיחי' רייכמן

הת' יוסף יצחק שיחי' שובל

הת' שלום דובער שיחי' שניאורסאהן

לזכות

רבני ישיבתנו הק'

הרה"ח ר' הוד דוד שיחי' אריה
הרה"ח ר' חיים דוד שיחי' וילהלם
הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' טהאלער
הגה"ח הרב ישראל נחמן שיחי' לרנר
הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' פרידמן
הגה"ח הרב משה שיחי' קורנוויץ
להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק



לזכות

התלמידים השלוחים

שלוחי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לישיבתנו הק'
הת' שמואל שיחי' אסולין
הת' מנחם מענדל שיחי' גולדשטיין
הת' יוסף יצחק שיחי' וובר
הת' נתנאל הכהן שיחי' סוחייק
הת' לוי שיחי' פארסט
הת' שמחה אלכסנדר שיחי' פרענד
להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות



לזכות

התה"ש בישיבתנו הק'

הרה"ת נתנאל הכהן שיחי' סוחייק
לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג שתחי'
שיזכו לבנות בניין נאמן בישראל
בניין עדי עד על יסודי התורה והמצווה

לזכות
הוד כבוד קדושת
אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
להתגלותו המיידית תיכף ומיד

