

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



עיונים וביאורים בתורת
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א,
בענייני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון א (שצא)
חג הסוכות

ק"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריא

יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש בית משיח 770"

*

הקובץ הבא י"ל אי"ה לקראת ש"פ נת,
הערות ניתן לשלוח עד ליום ג' – ב' חשון

לפקס (אה"ק) : 1534-6974278

או לדוא"ל heores770@gmail.com

וכן ניתן לשים בתיבת "הערות" במערב 770
(בצד ספריית גאולה ומשיח)

להקדשות: 347.228.5235

דבר מלכות

ברכת כ"ק אד"ש מה"מ בסוכת האורחים

א. פותחין בברכה – "גוט שבת" ו"גוט יום טוב", לכל אחד ואחת, אנשים ונשים וטף,

כולל ובמיוחד – להמשיך את האווירה והתוכן דשבת ויו"ט על כל השנה כולה,

ובזה גופא – בנוגע לענינו המיוחד של חג הסוכות, כדלקמן.

ב. ענינו של חג הסוכות הוא – "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתו את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים", וכפס"ד רבינו הזקן בשו"ע "צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה . . . זכר ליציאת מצרים". היינו, שכוונה זו – "למען ידעו דורותיכם גו'" – היא חלק מקיום מצות סוכה.

והענין בזה:

"בסוכות הושבתו את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" – מדגיש את גודל אהבתו של הקב"ה לישראל, שכן, סוכות אלו הם "ענני הכבוד", ענני כבוד של הקב"ה ("זיינע פערזענלעכע וואַלקענעס"), שבהם הקיף הקב"ה את בני, כדי להגן עליהם, "לבל יכה בהם שרב ושמש", ונוסף לזה, ליישר לפנייהם את ההרים, "מנמיך את הגבוה ומגביה את הנמוך", כדי להקל עליהם, לקרב ולמהר יותר את כניסתם לארץ ישראל.

וענין זה נמשך מידי שנה בשנה, בכל הזמנים ובכל הדורות, עד לימינו אלו – שהקב"ה מגיץ על כאו"א מישראל, והעיקר, שמקרב וממהר את כניסתם לארץ ישראל בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ג. ועוד ענין עיקרי בחג הסוכות – "זמן שמחתנו":

בפירוש ד"זמן שמחתנו", לשון רבים – הרי, נוסף על הפירוש הפשוט דקאי על שמחתם של כל בני, ישנו גם הפירוש הפנימי דקאי על ב' שמחות, שמחתם של ישראל, ושמחתו של הקב"ה, "ישמח ישראל בעושו" ו"ישמח ה' במעשיו", כפי שמתאחדים לשמחה אחת (כמדובר בארוכה לעיל – בבית הכנסת).

ובהתאם לכך, הרי מובן גודל מעלת השמחה דחג הסוכות – הן מצד שמחתם של ישראל והן מצד שמחתו של הקב"ה, שמתחברים יחדיו.

ועד לשלימות השמחה דחג הסוכות – שמחת בית השואבה, עלי' אמרו חז"ל: "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו".

ולכן, יש להרבות בשמחה, ובפרט שמחת בית השואבה, בכל לילה ולילה מהלילות דסוכות, ובמיוחד – בלילה הראשון, התחלת השמחה, כפי שרואים במוחש שבהתחלת כל דבר משקיעים את מירב ההשתדלות והיגיעה, בכל החיות והתוקף כו', שהדבר יהי' בשלימותו, ועד"ז בנדו"ד, שיש להשתדל ולהתייגע – מתוך תענוג, כמובן – ששמחת בית השואבה דלילה זה תהי' בתכלית השלימות.

ולא עוד, אלא באופן של חידוש לגבי שמחת בית השואבה בשנים שלפנ"ז, כמדובר לעיל בארוכה.

ד. וכאמור, מחג הסוכות נמשכים הענינים האמורים (מלבד כללות האווירה של התעלות מ"עובדין דחול") על כל השנה כולה,

הן בנוגע לענין ד"בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים", היינו, להקל לקרב ולמהר את הכניסה לארץ,

והן בנוגע להמשכת השמחה על כל השנה כולה, כמדובר כמ"פ – על יסוד מארז"ל "מי שלא ראה שמחת בית השואבה", ראי' אמיתית שחודרת את כל מציאותו כו', מאפשרת (הסרת המניעה) וגם פועלת ראיית שמחה בכל ימיו, הן בענינים הכלליים, והן בענינים הפרטיים – שמחות משפחתיות, רוב נחת אמיתי מבנים ובני בנים, לאורך ימים ושנים טובות.

ועד שזוכים לשמחה העיקרית דכלל ישראל – "שמחת עולם על ראשם", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ה. ענין נוסף בחג הסוכות – הקשור ומודגש במיוחד בסוכה של הכנסת אורחים – "אושפיזין עילאין":

בכל שבעת ימי הסוכות באים "אושפיזין עילאין" – הן האושפיזין המפורסמים בזהר: אברהם, יצחק, יעקב, משה, אהרן, יוסף ודוד, והן האושפיזין החסידיים – ענינם הפנימי של האושפיזין שבזהר – שנתגלו ונתפרסמו ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו: הבעש"ט, הרב המגיד, אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי, הצמח-צדק, אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר מהורש"ב, ביחד עם כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, "אלה תולדות יעקב יוסף" (כמדובר לעיל).

בזה גופא ניתוסף חידוש – כמדובר בארוכה בבית הכנסת, שהאושפיזין דסוכות בשנה זו אינם אותם האושפיזין שהיו בסוכות דשנה שעברה, דמכיון שבמשך השנה החולפת עסקו בלימוד התורה בג"ע, ביחד עם רבותיהם חבריהם ותלמידים שבג"ע, בודאי נתעלו בעילוי שבאין ערוך כלל לגבי מעלתם בשנה שעברה, ובמילא, הרי הם "אושפיזין" חדשים לגמרי.

ויש להוסיף, שכן הוא גם בנוגע לאורחים כפשוטם, אנשים ונשים, וכן בנוגע למארחים, איש וביתו, שנחשבים כגוף אחד:

במשך כל השנה החולפת, שהיתה שנת העיבור, "שנה תמימה", י"ג חדשים – בודאי ניתוספו אצל כל אחד ואחת מכם, בתוככי כלל ישראל, ריבוי מופלג דעניני תורה ומצוותי, ובלשון חז"ל – אפילו על הסוג הכי תחתון דישאל – "מלאים מצוות כרימון", החל ממצות הצדקה, השקולה כנגד כל המצוות, כולל – הכנסת אורחים, שהיא חלק ממצות הצדקה, וכמו כן מצות התפלה ג' פעמים בכל יום, וכן לימוד שיעורי תורה כל חד וחד לפום שיעורא דילי'.

ועד"ז בנוגע לקטנים וקטנות – החל מאמירת "מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך" בכל בוקר. ברכות השחר

וברכות הנהנין, וכן החינוך בקיום המצוות, "כל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי עניניו", אשר, עי"ז נעשה הגידול שלו (לא רק בגוף, בהבנה והשגה, ידיעות כו', אלא) גם בנשמה.

ומכיון שכן, הרי גם האורחים שהיו כאן בשנה שעברה – אינם אותם אורחים, כי אם, אורחים חדשים לגמרי.

והרי כללות הענין דהכנסת אורחים, כולל ובמיוחד ה"אושפיזין עילאין" – קשור ומוסיף בענין השמחה, ומצד ההוספה והחידוש ב"אושפיזין עילאין" ובאורחים כפשוטתם – ניתוסף חידוש גם בענין השמחה.

ו. והמעשה הוא העיקר:

בחג הסוכות דשנה זו יש להרבות בשמחת בית השואבה ביתר שאת וביתר עוז, עד לאופן של חידוש, לגבי שמחת בית השואבה בשנים שלפנ"ז.

ובפרט בלילה זה, התחלת השמחה, וכמודגש גם באמירת "שהחיינו" – הן אצל האנשים, באמירת קידוש, והן אצל הנשים – ואדרבה: לפני האנשים – בהדלקת נרות שבת ויו"ט מיד בכניסת השבת ויו"ט, "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה",

כולל – השמחה עד לברכת "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה" על כך שזכינו עוד הפעם להפגש ולהתוועד יחדיו בסוכה.

וכאמור, התחלת השמחה היא בבית הכנסת ובית המדרש, ואח"כ – בסוכה, ואח"כ – להמשיך את השמחה והריקודים גם ברשות-הרבים, אשר, עי"ז פועלים גם על אוה"ע שברה"ר, "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו", ומחג הסוכות נמשך גם ענין זה על כל השנה כולה.

וכדי שיוכלו לשמוח ולהרבות בשמחה כו' – יש לאכול תחילה סעודת שבת ויו"ט, סעודה גשמית כפשוטה, כולל – אמירת "לחיים", שע"ז ניתוסף עוד יותר בענין השמחה, עד שיוצאים בריקוד, ומהריקוד בסוכה – לריקוד ברשות הרבים, כנ"ל.

ז. ויה"ר אשר מהשמחה וריקודים במקום זה, ובכל שאר המקומות – נזכה תיכף ומיד לשמחה וריקודים דשמחת בית השואבה בשלימותה, בארצנו הקדושה, בירושלים עיר הקודש ובבית המקדש.

ובפרט כאשר בני מוסיפים בבקשה ובתפלה: "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו",

כן תהי' לנו – "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו" ממש, אמן כן יהי רצון, ובאופן שהרצון נמשך למטה בפועל ממש,

במהרה בימינו ממש, ומתוך שמחה וטוב לבב.

טרם צאתו – אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: "א' גוטן יו"ט, א' גוטע סעודה, און א' אמת'ע פריילעכע שמחת בית השואבה".

האמור לעיל (שהאנשים והנשים פועלים על ה"טף", וה"טף" פועלים על האנשים והנשים) קשור במיוחד עם כללות הענין ד"שנת הקהל":

אודות כללות הציווי ד"הקהל את העם האנשים והנשים והטף" – דרשו חז"ל (חגיגה ג, א) "אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין – כדי ליתן שכר למביאייהן".

זאת אומרת: האנשים והנשים פועלים על ה"טף" שבזה שמביאים אותם לבית המקדש לשמוע וללמוד כו', ובאופן ד"ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת גו' כל הימים אשר אתם חיים על האדמה"; וה"טף" פועלים על האנשים והנשים – "ליתן שכר למביאייהם".

ומאחר שהתורה היא נצחית, מובן שכל הענינים הקשורים עם קיום מצוות "הקהל" שייכים גם עתה, ובפרט כאשר נמצאים בסיום וחותרים ד"שנת הקהל" – שאז הרי זה הזמן המתאים להשלים את כל הענינים שחסרו (באם חסרו ח"ו) בכללות העבודה שבמשך "שנת הקהל".

והשלמת ענינים אלו צריכה להיות גם באופן ד"שלימות" – והרי ענין השלימות הוא אצל כאו"א לפי מעמדו ומצבו, ומאחר שמיום ליום מתעלה כאו"א מישראל לדרגא נעלית יותר (כי כאשר מתבגר ביום נוסף נעשה פיקח

יותר כו') – מובן, שנדרשת ממנו שלימות נעלית יותר מהשלימות שנדרשת ממנו בהיותו במעמד ומצב הקודם.

וצריכים להזדרז להשלים ענינים אלו ביום האחרון ד"שנת הקהל", ובפרט שביום זה גובר מזלו של בעל יום ההולדת – אדמו"ר הצמח צדק.

וע"י הפעולות בכל הענינים האמורים לעיל – ממהרים ומזרזים ביאת משיח צדקנו – "מנחם שמו", במהרה בימינו ממש.

. . בהמשך להמדובר לעיל בארוכה אודות כללות הענין ד"הכנסת אורחים" – כאן המקום להודות לכל המתעסקים בסידור אכילה ושת"י ולינה לכל האורחים שהגיעו לכאן, החל מאלו המתעסקים בזה באופן מיוחד, והם ישפיעו גם על אחרים שיעזרו ויסייעו להם בפעולות אלו, בגופם ובנשמתם או בממונם כו'.

וגדול זכותם של כל המתעסקים בזה – כאמור לעיל ש"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה", ואין להאריך כו', כי המפורסמות אין צריכות ראי'.

(משיחת ליל א' דחה"ס תשמ"ז – בלתי מוגה)

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת הננו להגיש בזה למלכנו נשיאנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ולקהל שוחרי התורה ולומדי' את הגליון הראשון (שצ"א) של הערות התמימים ואנ"ש, לשנה זו – ה'תש"ע, ובו הערות חידושים וביאורים בתורתו של כ"ק אד"ש, בעניני גאולה ומשיח, נגלה וחסידות ובכל מקצועות התורה.

חידוש מיוחד בגיליון זה אשר רוב העניינים שנתבארו הינם פרי עטם של תלמידי התמימים האורחים שבאו לכבוד חודש החגים, המושבע והמשובע, לבית חיינו, בית משיח – 770, בשנת 770 – ה'תש"ע. ובאים כחלק ממערך סדרי הלימוד של ארגון 'הכנסת אורחים', מתאים לרצונו הק' של מלכינו, לשלב האורחים שי' בתוך סדרי הלימודים (ראה בשיחת ש"פ האזינו תשכ"א ועוד).

וכאן אנו באים בבקשה נפשית עבור קהל קוראינו שי':

אף שרבו גם רבו ב"ה קובצי פלפולים מכל ישיבות וקהילות ליובאוויטש מכל רחבי תבל, דבר אשר ללא ספק יש בו עונג ונחת רוח רב למלכינו שחידש ועודד דבר זה רבות בפעמים, הרי שלקובץ זה יחודיות מיוחדת, בהיותו שופר של תורה לבית חיינו, בית המשולש, בית תורה, תפילה וצדקה.

והאריכות בזה למותר, עד כמה שהופעתו של קובץ זה מוסיפה כבוד ויקר למלכינו, ומרעננת התקשרותם של אחינו החסידים בכל רחבי תבל, בראותם כיצד בית רבינו ממשיך להיות מגדלור של תורה, ונותנת עוצמה חזקנה וכלי ביטוי לתוקפו של בית רבינו כ"בית ממנו יוצאת הוראה" לכל העולם כולו. ובפרט בעת האחרונה אשר ברחמים רבים וכו' זכינו, ובאופן דשטר שקרא עליו ערעור וכו', ונקבע סופית אשר ההנהגה בבית חיינו צריכה להוות מתאימה ל'בית משיח', בית בו יתגלה מקדש העתיד תחילה.

ובאשר ע"כ באנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש אשר קולמוס הכתיבה בידם, ושייכים להעלות הערות והארות על הכתב – וע"פ דברי כ"ק רבינו הזקן באגה"ק סי' כ"ו כל אחד ואחד שייך לזה – להשתתף עמנו בכתיבת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר ללבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת ששיגי את אחת ממטרותיו החשובות – כתביעת כ"ק אד"ש – להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם התורה והחסידות.

ונחתום בברכה הכי עיקרית, אשר בשנת 'פרצת' נזכה לפריצת כל העלמות וההסתרים, ובאופן אשר תהא שנת "עיניך רואות את מוריך", ובאופן דשנת עין בעין יראו, ועד לשנת התגלות העצמות, תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח, יום חמישי י"ג תשרי
יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר המהר"ש – "מלכתחילה אריבער"
מאה ושבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
ה' תהא שנת ענני שמיא

תוכן הענינים

15 גאולה ומשיח

- 15..... תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת לע"ל
 תירוץ הקושיות על שי' הרשב"ם
 17..... בנוגע לנחלת שבט לוי בארץ לעתיד לבוא
 24..... גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה
 25..... "ולא ציווה הקב"ה לתוהו"
 28..... לא איברי עלמא אלא למשיח

29 תורתו של משיח

- 29..... בשיטת ר"ע שהעתיד מכריע ההוה
 32..... בלבול השטן בתקיעת השופר – תרתי דסתרי?
 33..... נתינת התורה ברשות הרבים
 35..... נושא עוון
 36..... הואיל ונדחה יידחה
 37..... בטעם שא"א סליחות בעשי"ת למנהג חב"ד

38 הסידות

- 38..... הילוך הצל גורם להילוך השמש
 39..... "ושאר (רמ"ה) אבריו" [גליון]

41 נגלה

- 41..... כח אחר מעורב בו – שי' רש"י ותוס'.
- 42..... במחלוקת רש"י ותוס' גבי אש שאינה שלו.
- 44..... ברכת המילה וביעור חמץ.
- 48..... אין בנין בכלים (ב).
- 59..... גורמי סדר המשנה "ארבעה אבות נזיקין".
- 63..... ברכת לישב בסוכה כל ז' הימים.
- 64..... מחלוקת האחרונים ב"הבא על אחותו".
- 67..... מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדר חיוב נזקי ממון.
- 71..... בעניין לימוד הנזיקין דשן ורגל.

75 הלכה ומנהג

- 75..... "ויהי נועם" במוצש"ק כשחל יו"ט בשי"ק הבא.
- 78..... הערות על קונטרס "תפילין הלכה למעשה".
- 83..... ספק ברכה לבטלה – והעצות לזה.
- 86..... דם שע"ג בשר.
- 88..... זהירות בברכות [גליון].

89 רמב"ם

- 89..... דין תשובה ופיוס במזיק ובגוזל ממון.
- 92..... המעלה של תפילת הבינונו.

111 שונות

- 111..... מעלת לימוד התורה ע"פ כל דברים שבעולם.
- 114..... תיקוני טעויות.
- 114..... דגל מחנה יהודה תימנה.
- 115..... דעת רבותינו נשיאינו בנוגע לחזו"א [גליון].

גאולה ומשיח

תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת לע"ל

הת' יחיאל שיחי' אלפנביין

ישיבת תורת"ל נתניי, אה"ק

בשיחת ראש השנה תשנ"ב (בלתי מוגה) אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (סי"ב) "ועוד והוא העיקר, שתיכף ומיד נזכה לגאולה האמיתית והשלימה, וממילא ה"שבע שבתות" יהיו בבית המקדש השלישי והמשולש.

ששם היו תוקעין (ויתקעו) בשופר גם כשחל יו"ט של ר"ה להיות בשבת (אף שבשנה זו אין צורך להגיע לזה), וכמו כן אפילו בבית דין שביבנה תקעו בשופר בשבת. ויש לומר, שלעתיד לבוא יתקעו בשופר בשבת בכל המדינה, שהרי כל עניני גזירות דרבנן החלו בבית שני כמבואר בלקוטי תורה, ואם כן לעת"ל יתבטלו כל החששות לגזירות אלו וכל הענינים הבלתי רצויים, וממילא יתקעו בכל מקום, כשיהי' רק "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". עכלה"ק.

והנה, בשיחת ש"פ נצבים וילך תשמ"ט (מוגה) אומר כ"ק אד"ש מה"מ (התוועדויות ח"ד ע' 345) "ועפ"ז מובן שבמקדש היו תוקעין גם בר"ה שחל בשבת:

כל זמן שישנו גדר של מציאות (שלילת המציאות), לא יכולה להיות הפעולה דתק"ש, כי כל עבודה ופעולה, גם עבודת ופעולת הביטול, היא בסתירה להביטול במציאות לגמרי.

אבל במקום ודרגא שלמעלה מגדר של מציאות כלל, עד שלא שייך אפילו שלילת המציאות - אין הכרח במצב של העדר הפעולה דווקא (שלילת

המציאות), אלא יכול להיות גם מצב של פעולה ועשי', ואין זה בסתירה להביטול, כיון שאין זה ביטול של שלילת המציאות, כי אם, למעלה מגדר של מציאות כלל - להיותו חד ממש עם הקב"ה, "ישראל וקב"ה כולא חד", ובמילא, כיון שתקיעת שופר בר"ה היא מצוה בתורה, נעשית פעולה זו (לא באופן שישנה מציאותו של האדם שתוקע בשופר, אלא) באופן ד"מדנפשי' כרע", ועד שאינו מרגיש אפילו ש"מנפשי' כרע", כי אם, שהפעולה דתק"ש נעשית מאלי". עכלה"ק שם, ועיי"ש בהרחבת הביאור.

והיינו, שבבית המקדש התגלתה עצם מציאות ישראל, שהוא חד ממש עם הקב"ה, וממילא אז שייך תקיעה בשופר גם בר"ה שחל בשבת.

וע"פ המבואר בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב בארוכה בנוגע לגילוי עצם הנשמה, שלעתיד לבוא תתגלה עצם מציאותם של בני ישראל, שהיא חד עם הקב"ה - עצם הנשמה.

ובלשונו הק' (ס"ט): "שלעתיד לבוא יראו בפועל ובגלוי את מציאותם האמיתית של ישראל, עצם הנשמה שהיא חד עם עצמותו ומהותו ית', "ישראל וקב"ה כולא חד", כפי שנמשך וחודר ומתגלה בכל הדרגות דחמשה שמות שנקראו לה, בכל כחות הנפש, תענוג ורצון, שכל ומדות, ולבושיהם מחשבה דיבור ומעשה, ובגוף הגשמי, בכל רמ"ח אברים ושס"ה גידים, שניכר בהם בפועל ובגילוי ש"ישראל וקב"ה כולא חד" -

ניתן לומר בדרך אפשר, שזהו הטעם לכך שלעתיד לבוא יתקעו בראש השנה שחל בשבת בכל מקום ולא רק בבית המקדש, דמאחר ולעתיד לבוא תתגלה עצם מציאותם של בני ישראל עם הקב"ה "ישראל וקב"ה כולא חד" - שמצד דרגא זו הרי שייכת תק"ש בר"ה שחל בשבת (כנ"ל בשיחת ש"פ נצו"י), לכן יתקעו בראש השנה שחל בשבת בכל מקום.

תירוץ הקושיות על שי' הרשב"ם בנוגע לנחלת שבט לוי בארץ לעתיד לבוא

הת' יהודה ליב שיחי' ויסגלס

'קבוצה' תשס"ט – בית משיח – 770

א

ידוע ציווי התורה¹ בנוגע לנחלת הארץ לבנ"י "ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל . . . בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה". ובפרשת שופטים² "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל". והיינו, ששבט לוי אינם נוחלין כשאר ישראל.

וכתב הרמב"ם³ "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הם מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים".

במה דברים אמורים? בזמן הזה, אבל לעתיד לבוא, חולקים הראשונים, האם גם אז לא תהיה לשבט לוי חלק ונחלה.

עיקר המחלוקת היא, בפירוש דברי הנביא יחזקאל בנוגע לחלוקת ארץ ישראל לעתיד לבוא⁴, ובפירוש דברי הברייתא בגמ' בבבא בתרא⁵.

דהנה איתא בבבא בתרא "איבעי' להו: ארץ ישראל, לשבטים איפלוג או לקרקף גברי איפלוג . . . תניא עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים, שבתחילה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים . . . לא כחלוקה של

¹ במדבר כו, נג. ואילך.

² דברים יח, א.

³ הלכות שמיטה ויובל פ"ג, ה"י.

⁴ פ' מז-מח.

⁵ קכב, א.

העולם הזה העולם הבא, העולם הזה אדם יש לו שדה לבן אין לו שדה פרדס, שדה פרדס אין לו שדה לבן, בעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק, שנאמר "שער ראובן אחד, שער יהודה אחד, שער לוי אחד"⁶. . שמע מינה לשבטים איפלוג שמע מינה".

ובפירושו דברי הברייתא, חולקים הרשב"ם (וכן דעת התוס'⁷) והר"ן⁸:

לדעת רשב"ם, שבט לוי נוחלין לעתיד לבוא, שכן מפורש בברייתא, וכך כתב הרשב"ם "ועוד תניא כו' - שתתחלק לעתיד לבוא לי"ג שבטים, כלומר, לי"ג חלקים שוין, ולקמן מפרש מאי ניהו, אותו החלק דטפי התם, דאי משום לוי דנקיט נחלה כשאר שבטים כדכתיב התם שער לוי אחד, הא מנשה ואפרים מי לא יטלו, אלא חלק אחד כדכתיב התם שער יוסף אחד⁹ נמצאו י"ב שבטים נוטלין י"ב חלקים והי"ג לנשיא כדלקמן. שבתחלה¹⁰ כשבאו לארץ, לא נתחלקה אלא לי"ב שבטים, שלוי לא היה לו חלק בארץ אלא שכל שבט ושבט נתנו לו ערים לשבת בהם להיות ערי מקלט אבל מנשה ואפרים נטלו שני חלקים כדכתיב אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". עכ"ל.

והיינו, שמכיוון שנאמר "שער לוי אחד" וכדברי הברייתא "לא כחלוקה של העולם הזה העולם הבא, העולם הזה אדם יש לו שדה לבן אין לו שדה פרדס, שדה פרדס אין לו שדה לבן, בעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק, שנאמר שער ראובן וכו'", כלומר שהפסוק מדבר על שבט לוי יטלו בשוה עם כל השבטים - הרי שבט לוי נוחלין לעת"ל (ולכן צריך להבין למי החלק הי"ג, כי בפסוק שם יש רק י"ב שערים ו"שער יוסף

⁶ יחזקאל מח, לא.

⁷ ב"ב שם, ד"ה "ואידך למאן".

⁸ הובא בשיטמ"ק שם.

⁹ יחזקאל מח, לב.

¹⁰ בדפוסים שלפנינו תיבת "בתחלה" הוא ד"ה, וגם התיבות "לא נתחלקה אלא לי"ב שבטים" הם ד"ה, אבל אני העתקתי משיחת כ"ק אד"ש בלקו"ש חל"ח עמ' 103, ושם הכל הוא דיבור אחד.

אחד").

אבל הר"ן מקשה על דברי הרשב"ם (כדלקמן), ולכן מסיק ש"כשם ששבט לוי לא נטל חלק בראשונה כך לא יטול בשניה" ומשמעות דברי הפסוק "שער לוי אחד" הוא לענין אחר, כי גם שבט לוי "נתנו להם ערים לשבת סמוך לירושלים", אבל לא כחלק ונחלה אלא "הן מכלל תרומת הקודש", והיינו ע"ד ארבעים ושנים ערים שניתנו להם.

אלא פירוש דברי הברייתא "שעתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים", הוא שתתחלק ליי"ב השבטים שנתחלקה בתחלה, והחלק הי"ג יהיה לנשיא.

ודברי הברייתא "לא כחלוקה של העולם הזה העולם הבא . . שער לוי אחד", הוא דרשא בעלמא, ואינו כהפשט דהפסוק¹¹.

ב

הר"ן מקשה על דברי הרשב"ם מכמה פסוקים:

דהנה כתיב ביחזקאל¹² "בהפילכם את הארץ בנחלה תרימו תרומה לה' קדש מן הארץ . . קדש מן הארץ הוא לכהנים משרתי המקדש יהיה . . והיה להם מקום לבתים . . וחמשה ועשרים אלף ארך ועשרת אלפים רחב יהיה ללויים משרתי הבית להם לאחווה".

והיינו, שנחלת שבט לוי היא מכלל תרומת הקודש, וא"כ אין זה נחלה.

ועוד כתיב שם¹³ "כה אמר ה'א זה גבול אשר תתנחלו את הארץ לשני עשר שבטי ישראל יוסף חבלים". ופרש"י "יוסף חבלים - יוסף יטול שני

¹¹ ראה דברי הרש"ש שהובא לקמן, ומה שמציע להגיה דברי הברייתא, ועיי"ש.

¹² מה, א-ה.

¹³ מז, יג.

חלקים אחד למנשה ואחד לאפרים¹⁴."

וכן כתיב¹⁵ "ואלה שמות השבטים מקצה צפונה . . ועל גבול נפתלי מפאת קדמה עד פאת ימה מנשה אחד, ועל גבול מנשה מפאת קדמה עד פאת ימה אפרים אחד, ועל גבול אפרים מפאת קדים".

והיינו, שאפרים ומנשה נוחלין כשלעצמן, כמו שנחלו בתחלה.

וכך הקשה המהרש"א: "צ"ע בספר יחזקאל שם כתיב תתנחלו את הארץ ל"ב שבטי ישראל יוסף חבלים, ופרש"י יוסף יטול שני חלקים אחד למנשה ואחד לאפרים, עכ"ל. וזה סותר לדרשא דהכא, וק"ל".

וברש"ש הקשה¹⁶ "ואנכי תמה, דהא תניא חשיב שם (מ"ח ד' ה') למנשה אחד ולאפרים אחד (ולכהנים ולוים ניתן בתוך חלק הנשיא (שם מפסוק י' עד י"ד) ושם (מ"ה) מתחילתו עד פסוק ח'). וכתב נמי שם (מ"ז י"ג) יוסף חבלים ופירש"י והרד"ק ות"י דיוסף יטול שני חלקים ומזה העיר גם המהרש"א".

ועוד הקשה "ומה שהביאו מהשערים ג"כ תימה דהמה יהיו לעיר ושם יקראו ע"ש השבטים. ומאי ענינים לנחלה. והגמרא שהביאה לקמן ראייה מהם לנחלה אינה אלא דרשא בעלמא מתיבת אחד".

ומסיים הרש"ש "ולולי דמסתפינא הייתי אומר דשער שער שבגמרא ט"ס וצ"ל ראובן אחד יהודה אחד ויכונו לפסוקי ו' ז' דשם ותפסו ראובן הבכור

¹⁴ וכן ברד"ק "יוסף חבלים - שבט יוסף יקח שני חלקים כמו שהיה מקדם וכן תירגם יונתן יוסף יקבל תרין חולקין". ובמצו"ד "יוסף חבלים - בזה יפרש אמריו איך הם י"ב שבטים אם שבט לוי לא ינחלו נחלה כמי"ש למעלה ואמר הנה יוסף יקח שני חלקים א' למנשה וא' לאפרים". ובמצו"צ "חבלים - חלקים".

¹⁵ מח, ד-ו.

¹⁶ ב"ב שם, ד"ה ר"ש ועוד תניא כו'.

ובחידושים וביאורים בעניני גאולה ומשיח, סי' ז', ע' 122, פענחו את מה שמציין כ"ק אדי"ש שם לקושיית הרש"ש, לד"ה בתוס' "איך למאן", ואינו נכון, כי אין דברי הרש"ש שם קושיא על הרשב"ם, וכונת כ"ק אדי"ש היא לציין לד"ה הנ"ל. ויש לתקן.

ויהודה החשוב שבשבטים ושער לוי אחד הוא ג"כ ט"ס ומיותר והכל הוא מטעות אחד".

ובאמת, גם ראייתו של הרשב"ם מהפסוק שער לוי אחד דרושה ביאור (כדברי הרש"ש לעיל), דהנה ביחזקאל¹⁷ נאמר "ואלה תוצאת העיר מפאת צפון חמש מאות וארבעת אלפים מדה, ושערי העיר על שמות שבטי ישראל שערים שלושה צפונה שער ראובן אחד שער יהודה אחד שער לוי...".

ופירש המצו"ד: על שמות שבטי ישראל - ר"ל יקראו על שמות השבטים וזהו לאות שיהי' לכל השבטים חלק בעיר זה כזה: שער ראובן אחד - ר"ל אחד יהי' נקרא שער ראובן וכן כולם:

והיינו, שאין שום ענין של חלוקה אלא רק שמות בלבד¹⁸.

וא"כ, הרי שפשטות הפסוקים כשיטת הר"ן ודלא כהרשב"ם.

ואם ראייתו דהרשב"ם, היא מפירוש הברייתא את הפסוק, הרי שלכאורה - כדברי הרש"ש לעיל - אין ראיה מזה, כי הוא לדרשא בעלמא, ובפרט שפירוש באופן הזה הוא לכאורה נגד הפשט.

ג

ויש לומר הביאור בזה בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

דהנה בלקוטי שיחות חל"ח ע' 103 דן כ"ק אד"ש מה"מ בדעת הרמב"ם בענין זה - האם יטול שבט לוי חלק בארץ לע"ל - ומציין למשנה למלך, המביא את דברי הסמ"ג (לאוין רעו, רעז) "לעתיד לבוא נוטלין חלק בארץ,

¹⁷ מח, ל-לב.

¹⁸ ולהעיר שהר"ן ועוד, פירשו שהפסוק איירי בחלוקה, אלא שהחלוקה המדוברת היא רק בירושלים, אבל בארץ ישראל אין שבט לוי נוחלין, ודלא כהרשי"ש, וז"ל: "ושבט לוי יקח מתרומת הנשיא... והא דכתיב שער לוי אחד היינו בעיר הנשיא". ויש לומר, שההכרח לפרש באופן זה, הוא מדרשת הברייתא, דאלת"ה (דאיירי בחלוקה) אין מקום לדרשת הברייתא, וקי"ל.

שנאמר שער לוי אחד, כדאיתא בפרק יש נוחלין".

ומסיק כ"ק אד"ש דדעת הרמב"ם כהסמ"ג. ומדייק כן בלשון הרמב"ם "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען", והיינו ארץ שבעה עממין, אבל אין איסור שינחלו שבט לוי בארץ ישראל שבעבר הירדן (לע"ל).

ולפי זה מתרץ כ"ק אד"ש, שלדעת הרמב"ם שבט לוי נוחלין לע"ל שנאמר שער לוי אחד, אבל נחלתם תהיה בעבר הירדן¹⁹.

ויש לעיין, כיצד (לביאור כ"ק אד"ש) מפרש הרמב"ם את דברי הנביא יחזקאל, דלכאורה ע"פ הנ"ל פשוטות הפסוקים היא ששבט לוי מקבלים רק מתרומת הקודש ולא כנחלה וכו' וכו'?

ד

אלא יש לומר, ובהקדים שהנביא יחזקאל בפרק מז²⁰ כשמבאר גבולי הארץ אומר "כה אמר ה'א זה גבול אשר תתנחלו את הארץ לשני עשר שבטי ישראל . . וזה גבול הארץ . . ופאת קדים מבין חורן ומבין דמשק ומבין הגלעד ומבין ארץ ישראל הירדן מגבול על הים הקדמוני תמדו ואת פאת קדימה".

ומפרש רש"י²¹: "ואין עבר הירדן בתוך מצרים הללו כי אם ארץ כנען לבדה . . הירדן הוא מצר מזרחי שלה מגבול מקצוע הצפון".

ולפי זה מובן שכל מה שמתואר לאחר מכן בפרק מח "ואלה שמות השבטים מקצה צפונה" הוא רק בגבולות ארץ כנען לבדה, אבל אין מדובר שם כלל על עבר הירדן שבו ינחלו הלויים.

וממילא מובן מדוע בפסוקים שבפרקים מז ומח אין מדובר על נחלת

¹⁹ ובהערה 42 שם מציין כ"ק אדי"ש לדברי המהר"ם שיק (מצוה תקה ל"ת רצט) שמיישב ש"י הרשבי"ם עפ"י ביאור זה. ועי"ד הא דלקמן.

²⁰ פ"י יג ואילך.

²¹ פ"י יח, ד"ה "ומבין הגלעד ומבין א"י", וד"ה "הירדן מגבול על הים הקדמוני תמדו".

הלויים, כי מדובר רק על ארץ כנען שבה הלויים אינם נוחלין, ובה יחלקו שנים עשר השבטים בשווה (והי"ג לנשיא).

אבל הפסוקים שבסוף פרק מח על השערים, מדברים על נחלת כל ארץ ישראל (כולל עבר הירדן), ובוה נאמר שער לוי אחד, ושער יוסף אחד, כי "לא כחלוקה של העולם הזה העולם הבא, העולם הזה אדם יש לו שדה לבן אין לו שדה פרדס, שדה פרדס אין לו שדה לבן, בעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק".

והיינו, שבחלוקה לעתיד לבוא, יחלקו את ארץ ישראל (כולל עבר הירדן) לשלושה עשר חלקים שוין, ובוה יהיה חלקם של שבט לוי (שיהיה כולו בעבר הירדן), שוה בגודלו ובמעלותיו לשאר החלקים (שיהיו חלקם בארץ כנען וחלקם בעבר הירדן).

ולפי זה מובן שחלקם של שבטי יוסף בארץ כנען יהיה נחלק לשנים, אבל בחלוקה הכללית של כל ארץ ישראל יקבלו רק חלק אחד משלושה עשר.

ה

ולפי"ז אפשר לבאר גם בדברי הרשב"ם²², שלמד מדרשת הברייתא שהפסוקים על השערים מדברים על החלוקה של כל ארץ ישראל כולל עבר הירדן, ולכן פירש דהחלוקה לי"ג חלקים שוין לעת"ל היא שער לוי אחד ושער יוסף אחד.

והיינו, שאין זו דרשא בעלמא (כדברי הרש"ש), אלא הפשט הנלמד בפסוקים אלו, ואין כאן טעות.

ואין להקשות (כקושיית המהרש"א), מהפסוק "יוסף חבלים" כי הוא מדבר

²² מצד ב' ענינים נראה שכן כוונת כ"ק אדי"ש בשיחה לתרץ גם שיי הרשב"ם, א. כי מבאר שהסמ"ג הוא ע"פ שיי הרשב"ם, והסמ"ג הרי דרכו להלוח אחרי הרמב"ם. ב. מלשון הערה 33 שם "ומובן שכל זה דוחק לפרש (הן ברשב"ם וכן) בסמ"ג".

על החלוקה בתוך ארץ כנען.

ואין להקשות (כקושיית הר"ן), מהא דמשמע שמה שיקבלו שבט לוי חלק הוא מכלל תרומת הקודש, דאה"נ, דבאמת יקבלו מלבד נחלתם בעבר הירדן, גם תרומה בא"י.

ואין להקשות, מדוע הפסוק אינו מספר לנו על נחלת הלויים בעבר הירדן, כי הוא - ע"פ הנ"ל - מפורש בפסוק "שער לוי אחד", וקודם לכן מפרש שאינו מדבר אלא בארץ כנען לבדה.

ולפי כהנ"ל אתי שפיר כל הענין, ומתורצות כל הקושיות.

גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה

התי' יחיאל שיחי' יעקובוביץ'

ישיבת חח"ל צפת, אה"ק

ב"דבר מלכות" דש"פ תזו"מ ה'תנש"א כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בזה"ל:

"וכדאי ונכון לקשר ההוספה בצדקה עם ההוספה בתורה בענייני משיח והגאולה - עי"ז שההוספה לצדקה היא מתוך כוונה לקרב ולזרוז את הגאולה, כיון שכוונה זו כשלעצמה היא חלק מלימוד התורה בענייני הגאולה - הלימוד (במחשבה - מזמן לזמן) דמאמר חז"ל "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה" (כ"ז בהמשך להוראה ללימוד ענייני גאומ"ש).

ולכאו' לימוד מאחז"ל זה הוא רק בקירוב הגאולה, ולא לימוד מחז"ל בענייני הגאולה עצמה.

ואולי יש לומר, ע"פ המבואר בתניא פל"ז שעניין הגאולה הוא העלאת כחות נפשו, ובצדקה מעלה הכי הרבה כחות (ראה תניא פל"ד), ולכן י"ל שעניין הצדקה הוא עצמו עניין הגאולה, כי על ידי הצדקה פועל גאולה, ואין זה רק ש"מקרבת את הגאולה". וכשלומדים מאחז"ל זה, הרי אין זה רק

שלומדים דרך לקירוב הגאולה – כ"א תוכן המצווה הוא הגאולה.

אך דוחק: א. בכל המצוות מעלים כחות הנפה"ב, רק שבצדקה מעלים יותר – ואי"ז אותו תוכן דהגאולה (בשונה משאר המצוות).

ב. ועיקר: ב"דבר מלכות" לש"פ משפטים ה'תשנ"ב מבאר הרבי שליט"א הקשר דמסכת בבא בתרא לגאולה – שבמסכת זו נמצאת הסוגיא הידועה ע"ד כו"כ מהיעודים דלעת"ל. ובהערה 80 כותב הרבי: "נוסף על קירוב הגאולה ע"י מצוות הצדקה" – שמוזה מובן שאי"ז חלק מענייני הגאולה.

ואוי"ל, שכאן עיקר ההדגשה הוא (כלשון הרבי): "התפעלות והשמחה ברגש הלב, שעיי"ז הולכת וגדלה ההשתוקקות והצפי' לביאת המשיח". שלכן, אך שבד"כ אי"ז לימוד גאומ"ש, אך כשמקשרים עם מעשה בפועל – הרי לעניין רגש הלב זה חלק מהלימוד.

ואם כנים הדברים, יש לבאר מדוע כותב הרבי דווקא "במחשבה" למרות שאדה"ז פוסק בהל' ת"ת שצריך להוציא בפיו (ואע"פ שחשיב לימוד, כמ"ש הרבי בסה"מ מלוקט ח"א ע' ריא, אי"ז מתרץ את ההוראה לכתחילה ללמוד באופן כזה), כי מכיוון שההדגשה כאן היא על רגש הלב – אין זה צריך להיות בדיבור, כי אי"ז לעניין הלימוד שבזה, כ"א לפועל יוצא מזה.

כ"ז לפענ"ד. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

"ולא ציווה הקב"ה לתוהו"

הרה"ח ר' מנחם שיחי הכהן כהן

רב קהילת "בית מנחם" וראש ישיבת תות"ל באר שבע, אה"ק

בלקו"ש חל"ד ע' 114 (נדפס גם בלקוטי שיחות גאולה ומשיח שופטים שיחה ב בתרגום מאידיט) כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א: "בהלכה שלאח"ז ממשיך הרמב"ם "אף בערי מקלט הוא אומר "אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו'" ומעולם לא הי' דבר זה, ולא ציווה

הקב"ה לתוהו, אבל בדברי נביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה". עכלה"ק.

ועל המילים "ולא ציוה הקב"ה לתוהו" כותב הרבי שליט"א בהערה 4: "צע"ק ממחז"ל (סנהדרין ע"א, א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות . . (אלא) דרוש וקבל שכר". ואולי יש לחלק. ואכ"מ". עכלה"ק.

וכבר שקו"ט בקובצים שונים¹ בתירוץ הקושיא, ולענ"ד עדיין אין זה מרווח, ולכ' נראה שהחילוק בין ערי מקלט לבן סורר ומורה הוא פשוט.

דהנה בדין בן סורר ומורה ועיר הנדחת אין כאן ציווי ורצון אלקי שיווצר מציאות דבס"מ או עיר הנדחת, ואדרבה, מציאות כזו היא היפך רצון ה' ורק שבמידה ונוצרת מציאות כזו הרי שרצון ה' הוא לעשות כך וכך, ולכן לא שייך לומר שמכיון שהתורה דיברה על בן סורר ומורה ועיר הנדחת א"כ זה חייב להתקיים (כיון שלא ציוה הקב"ה לתוהו), כיון שזהו רצון ה' שציווים אלו לא יתקיימו בפועל! ועל זה גופא ציוה ה' שלא יהי' כדבר הזה (ולכן ודאי שאין זה תוהו).

ורק, שא"כ קשה, אמאי נדרשים כל פרטי הדינים דבסו"מ (שצריכים לומר "בננו זה" ולא סומים ולא חרשים וכו' כמובא ברמב"ם²), וכן ד"עיר הנדחת" (שצריך לשרוף את כל ששלה כנ"ל, ומה מותר ליהנות ומה אסור וכו'), שהרי גלוי וידוע לפניו שדברים אלו לא היו ולא יהיו? ע"ז מתרצת הגמ' "דרוש וקבל שכר", שיש ענין גם בלימוד ופולפול ההלכות כפי שהם מצד עצמם.

ולחידוד הענין: אילו יצוייר שלא היו ציוויים אלו כתובים בתורה ולא הי' זה החלק מרצון ה' (לכאורה), ודאי הדבר שהי' שייך שיקרו מקרים כאלו

¹ ראה למשל "מגדל דוד" א' שנה זו, ועוד.

² ומוכרח לומר שרק על פרטי דינים אלו היא קושיית הגמ', דאילו על זה שדין בסו"מ הוא דווקא בתרטימר בשר ושיאכלנו חצי בישולו וכו', ע"ז לא הקשתה הגמ', כי זה מלמד אותנו מה אסור שיהי' ומהו רצון ה' שלא יהי' (ולזה א"צ להגיע ל"דרוש וקבל שכר").

בפועל, ורק ציווי ה' הוא זה שפועל שגם בפועל ממש לא יקרו מקרים כאלו, ובמילא לא שייך לומר על כך למה ציוה ה' לתוהו? כיון שלזה גופא הי' ציווי ה' – שמקרים כאלו לא יקרו!

אמנם, בציווי ה' "ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים" יש גילוי של רצון וציווי ה' לעשות פעולה חיובית – שיהי' מצב מסויים שבו נצטרך לקיים את מצות ההוספה של השלש ערים (וכפי שהרבי מלך המשיח מאריך בשיחה זו על כך שבקישור הגאולה עם מצוה בתורה יש לנצחיות התורה תוקף מיוחד), אם כן במידה ונניח שמצב זה לא הי' ולא יהי', נשאלת מיד הקושיא העצומה – האם הקב"ה ציווה לתוהו? וכי כל ציווי זה הי' לחינם?! הרי ודאי שאם זהו ציווי השם וזהו רצונו, הרי זה יתקיים בפועל! וע"ז אומר הרמב"ם ש"לא ציווה הקב"ה לתוהו", וזה יקרה בגאולה. ומכאן ראי' נוספת להבטחת הגאולה.

א"כ יש כאן הבדל ברור, ברגע שמדובר בציווי חיובי, ודאי שהדבר יקרה ולא ציוה הקב"ה לתוהו³, משא"כ כשמדובר בציווי שלילי, ודאי שלא מחוייב שאותה פעולה שלילית תקרה.

ניתן להביא מעין דוגמא לדבר, משיחת ש"פ אמור תשכ"ד (לקו"ש ח"ז, הובא ותורגם בלקו"ש גאומ"ש אמור שיחה א') שם מבאר דמה שישנם פרטים בעוה"ז המשמשים כמשל ל"למעלה", היינו רק בפרטים מסויימים – "וכמו בנוגע לשמש – שבזה שהיא אינה משתנה על ידי האור והזיו היוצא ממנה, ה"ה משל על "אני ה' לא שניתי". . אבל מובן, שההגבלות השונות וכו' שישנן באור השמש (מצד זה שהיא נברא) אינם משל על אוא"ס".

וא"כ ה"ה בנדו"ד: מה שרצון ה' חייב להתקיים כאן בעולם (ולא ציוה הקב"ה לתוהו) הוא דווקא בענינים חיוביים שציוה ה' כבניית ערי מקלט וכן

³ ואף שמטרת הערי מקלט היא למנוע מצבים שליליים – הרי עצם הקמתם (והכוונה לרוצחים) היא פעולה חיובית.

בכל ציווי וציווי (כי תבנה בית חדש ועשית מעקב לגגך וכו'), שודאי חייב להתקיים), משא"כ בציווי שלילי, שאם תקרה פעולה שלילית כזאת או אחרת שיתנו עונש כך וכך, אין זה חייב להתקיים, ואין כל חסרון בזה שהדבר לא יתקיים (כדוגמת הדברים הקיימים בנבראים מצד היותם ברואים שבזה אין הם משמשים משל על למעלה).

לא איברי עלמא אלא למשיח

הת' מנחם מענדל שיחי גנדל
קבוצה תשס"ט – בית משיח, 770

איתא בסנהדרין (צח, ב) "אמר רב: לא אברי עלמא אלא לדוד. ושמואל
אמר: למשה. ורבי יוחנן אמר: למשיח".

וכבר ביארו ("באר שבע" ועוד), ש"לדוד" הכוונה לשירות ותשבחות שלו,
"למשה" הכוונה לתורתו, ו"למשיח" הכוונה לגאולה.

ולכאורה צ"ע שהרי כ"ע לא פליגי שתכלית הענינים זהו משיח, ומה
היתה כוונת רב ושמואל מלכתחילה?

ואפשר לומר בדא"פ, ע"פ הסבר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
("לקו"ש חי"א בתחילתו) שבמשיח יש את ענין ה"משה" שבו וענין ה"דוד"
שבו וענין ה"משיח" שבו שכ"א הוא ענין בפ"ע.

ובזה הוא מחלוקתם, מהו הענין העיקרי במשיח.

תורתו של משיח

בשיטת ר"ע שהעתיד מכריע ההוה¹

הרה"ח ר' שמואל אלכסנדר סענדער שיחי ווילשאנסקי
שליח ור"י תות"ל "היכל מנחם" מילאנו, איטליה

א

בלקו"ש חלק כ"ד (ע' 239) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מחלוקת ר"י ור"ע אם צריך לפרט מעשיו בעת הוידוי (כר"י) או לאו (כר"ע), ומבאר בב' אופנים:

א. על יסוד התוס' בגיטין (ד"ה ליחוש – לה, ב), דר"י ס"ל שצריך לפרט כדי שיתבייש במעשיו ויחזור בתשובה שלימה יותר, ור"ע ס"ל שאין מפרט – מפני החשד שיחשדוהו חבריו לעתיד. ולפי זה מקשר שיטת ר"ע לסברא שהעתיד מכריע ההוה [וכמבואר חקירה זו באחרונים] (ראה בלקח טוב להר"י ענגל כלל ו אות ג, ועוד), ובדוגמת: חשש שצום גדליה יבטל האפשרות לצום יוהכ"פ, אם מבטלים צום גדליה מפני העתיד – יוהכ"פ, או לאו].

- אלא שלפי זה יש לעיין, שלכאו' נוכל לומר לר"ע שיפרט בלחש שלא ישמעוהו חבריו ואזי יש (במדת מה) המעלה של הבושה, וגם אין חשש שיחשדוהו בעתיד. וע"כ מבאר באופן נוסף:

ב. על יסוד המבואר (יומא פו א-ב) שישנם ב' סוגי תשובה: תשובה

¹ מתוך שיעור שנאמר במסגרת סדרי 'הכנסת אורחים' בבית משיח 770 בימים הראשונים
חדוש תשרי ש.ז.

מיראה, שירא מהעונש או מהפסד שזכר המצווה עכ"פ (מעין 'סור מרע'), ותשובה מאהבה, שרוצה לידבק בה' (מעין 'ועשה טוב'). ויש לומר, שבתשובה מיראה מתאים שיפרט שאזי היראה גדולה יותר, אבל בתשובה מאהבה א"צ, שהרי עיקר הענין לידבק בה', ואין נפק"מ בפירוט העבירות.

ומבואר בחסידות שכל תשובה, אפילו מיראה, בפנימיותה היא אהבה וחפץ להתקשר לה'. ובאיזה שהוא שלב זה אף יתגלה ויפרוץ החוצה.

ולפ"ז, ר"ע סובר שה'עתיד' - פנימיות התשובה, מכריע את ההווה, תשובה מיראה, וממילא שאין צורך לפרט. ע"כ תוכן השיחה.

ב

ונראה לומר, שאופן הב' בשיחה, הוא לא ביאור באופן נוסף גרידא, כי אם גדר חדש בגדר הכלל דעתיד מכריע את ההווה.

ודבר זה נוכל לראות לכאן - ע"פ הכלל של ד"ת עניים במקום אחד כו' - כשנעייין במבואר במ"א (לקו"ש חי"ט שיחה לפרשת נחמו), בביאור שיטת ר"ע דעתיד המכריע את ההווה:

ומתוכן השיחה שם אפשר אנו מדייקים בג' מעשיות דר"ע ומזה לומדים ג' בעתיד המכריע את ההווה, זו למעלה מזו:

דרגא הא' - הסיפור (ברכות ס, א) על ר"ע שמנעוהו מלהתארח בעיר אחת, ונשאר לבדו בשדה ללון, ואף שם חמורו ותרנגולו נטרפו ונרו כבה. וכ"ז היה שווה לו שע"כ ניצול מהשבאים ששבו את כל יושבי העיר באותו הלילה. שבה ראינו שהעתיד של הצלה חשוב ומכריע את נזק ההווה.

אולם: א. לא רואים בהווה שום סמל לעתיד שכדאי להכריעו. ב. גם לאחר הנס העתידי, ההווה עדיין היה נזק שיכל להימנע, על ידי שלא יהיו שבאים וממילא יוכל ללון וכו'. רק שלאחר שכבר יש הנזק, הרי העתידי, נס ההצלה, מכריע נזק ההווה.

וע"כ מביא דרגא הב' - הסיפור (בסוף מכות) דר"ע וחביריו החכמים ששמעו קול המונה של רומי, ובעוד והם בכו הרי הוא שחק, וטעמו שלמד

מזה: "מה לעוברי רצונו כך - לעושי רצונו עאכו"כ"

וכאן: א. בהווה יש סמל ולימוד לעתיד, וגם: ב. ההווה מוכרח, כי ללא הוא לא היינו יודעים על העתיד. אך מ"מ: סוכ"ס ההווה נשאר חסרון, אשר לעוברי רצונו יש שכר!

ולזה יש לנו דרגא הג' - הסיפור (שם) שראו שועל יוצא מבית קדשי הקודשים, ור"ע משחק כי אמר שזה סימן עד כמה תהיה העלי' דלעתיד נעלית. ומבאר שם בארוכה איך שהירידה היא עצמה מביאה העליה, והיא חלק ממנה (עיי"ש בארוכה), ובאופן זה הרי העתיד הופך את ההווה כולו לדבר טוב וחיובי!

ע"כ תוכן השיחה, ועיי"ש בארוכה ביאור נפלא בזה.

[ואולי יש לקשר ג' דרגות אלו לג' הדרגות המפורסמות בשליחות (עיין באתון דאורייתא בתחילתו, ובלקו"ש חל"ג שיחה לפרשת קרח).

היינו: שג' הדרגות בשליחות הם - לא רק גדרים בתוך דין שליחות דווקא, כי אם - ג' דרגות כלליות בהחלפה של דבר אחד בחבירו. וממילא אפשר למצוא דוגמא לזה בעניינים דומים (וראה מה שהארכתי בזה בא' מקובצי הפלפולים 770 ואכ"מ):

דברגא הא', הרי העתיד החיובי מכריע את ההווה השלילי רק לענין התוצאה, אבל ההווה לכשלעצמו הוא מציאות בפ"ע - שלילית.

ובדרגא הב', העתיד יוצר בתוך מציאות ההווה פעולה של חיוב, שיש כאן סימן לשכר של עושי רצונו, אפילו שבכלל מציאות ההווה היא שלילית.

ובדרגא הג', כל מציאות ההווה הופכת להיות חלק מהעליה החיובית דלעתיד. וק"ל].

ג

ולפי זה אפשר לומר, שאופן הא' בשיחה הנ"ל הוא לדרגא א', כי סוכ"ס יש חסרון במעשה התשובה, וחסרון זה נשאר תמיד, ורק שהעתיד, שמא יחשדוהו, שהוא דבר נפרד ואחר לגמרי, מכריע אותו.

אולם לאופן הב' הוא ממש כדרגא הג', שבתוך ההווה של תשובה מיראה יש תשובה מאהבה. ואין מפרטים החטא, כי אין צריך לפרט! וק"ל.

בלבול השטן בתקיעת השופר – תרתי דסתרי?

הת' מנחם מרדכי שיחי' ישראלי

קבוצה' תשס"ט – בית משיח – 770

כתב המגן אברהם (סתקפ"א סקי"ד) " . . אין תוקעין בערב ראש השנה . . במנהגים כתוב הטעם לערבב השטן א"כ אין לתקוע כלל".

אמנם בספר מנהגים להר"א קלוזנר (רבו של המהרי"ל) מנהגי ראש השנה (ובעוד כו"כ ספרים) כתוב " . . מתחילין לקרות בראשית משמחת תורה כדי שלא יבין את ראשית שנה או אחרית שנה". כלומר: דהיה ראוי להתחיל את התורה בראש השנה. ומדלא מתחילים, מזה מבין השטן שעדיין לא הגיע ראש השנה".

וצ"ל איך אפשר לבלבל השטן בשני הפכים? מצד א' - "שעבר יום הדין". ומצד ב' - שעדיין לא בא יום הדין?

בפשטות אפשר לומר דלכן כתב (מהרא"ק) "כדי שלא יבין את ראשית השנה או אחרית שנה". דלכאורה כיון שלא מתחילים לקרות את בראשית – השטן אינו מבין מתי ראשית השנה, ולמה כותב שאינו מבין (גם) מתי הוא סוף שנה? אלא דמפני שיש עוד כו"כ מנהגים (ולדוגמא הנ"ל) והם להיפך, שיחשוב שעבר יום הדין אזי בצירוף כולם יחד "לא יבין את ראשית השנה או אחרית שנה". (ודחק קצת¹).

¹ שהרי כאן עוסק רק בטעם שאין מתחילים לקרות מבראשית.

אבל יותר נראה לבאר זה ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א², דהא שאין תוקעין בער"ה וכן אין מתחילין לקרות בראשית הוא כיון שישראל כ"כ בטוחים בנצחונם בדין (ע"י שעשו תשובה באלול) הרי אין צריכים לזכויות נוספות (לתקוע בער"ה ולהתחיל מבראשית ועוד, כמובא בשיחה עיי"ש), וזהו בלבול השטן – שאינו יודע מתי יהיה יום הדין, דכיון שכבר זכו בדין לפני ר"ה שוב לא יהיה עוד דין.

ולפ"ז מובן שאין הטעמים סותרים, שהרי לא עסקינן בלבבלב השטן שיחשוב שעבר התאריך א' בתשרי או לא עבר א' בתשרי, אלא בעניין אחר לגמרי, כנ"ל.

נתינת התורה ברשות הרבים

הרה"ח ר' מנחם שיחי' הכהן כהן

רב קהילת "בית מנחם" וראש ישיבת תות"ל באר שבע, אה"ק

איתא בגמרא שבת (ו, א ואילך) "ואיזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה . . . (ומקשה הגמ') ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא: איזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר! - אמר אביי: לא קשיא, כאן - בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן - בזמן הזה".

ומבאר רש"י ד"בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכחי".

א"כ, בזמן שישראל שרויין במדבר חשיבא רשות הרבים משא"כ בזמן

² בלקו"ש חכ"ד ראש השנה.

הזה. וכן כתב הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א) "ארבע רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים. . אין זו היא רשות הרבים מדברות ועיירות". (והסמ"ג מבאר שכוונתו בזמן שישראל שרויין במדבר).

אמנם, לפי זה צריך להבין. דהנה, ב"דבר מלכות" לפרשת בהר בחוקותי תנש"א מקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על כך שהתורה ניתנה במדבר שהוא מקום הפקר, בה בשעה שהקב"ה לא הסיר את בעלותו מן התורה והפקירה, אלא נתן לנו את תורתו, לכל בני ישראל.

וממשיך "ועפ"ז צריך להבין הטעם ששייכותה של התורה לכל ישראל שנעשית בר"ח סיון מודגשת בכך ש"ביום הזה באו מדבר סיני", מקום הפקר ולא מקום שבבעלותם של כל בני ישראל (ברשות הרבים וכיו"ב), כמו שהתורה ניתנה לבעלותם של כל בני ישראל?" עכלה"ק בהנוגע לענינינו.

ולכא' צלה"ב דהא ע"פ דברי הגמ' לעיל לא קשה מידי. מדוע ניתנה התורה במדבר, שהרי באותו הזמן שהיו ישראל במדבר הי' למדבר דינא דרשות הרבים וא"כ הי' זה "מקום שבבעלותם כל בני ישראל", וא"כ נתקיים כאן "נתן לנו את תורתו", ואין כאן הפקר?

יתירה מזו: בהערה 19 כותב הרבי שליט"א "להעיר ש(הרחוב ד)רשות הרבים נלמד מ"רוחב הדרך במחנה לויים שבמדבר" (שו"ע אדה"ז או"ח סש"מ"ה סי"א) וא"כ ודאי שהי' למקום בני ישראל במדבר דין דרשות הרבים!?

אמנם, כשמתבוננים היטב נראה דלא קשיא. שכן כוונת הרבי בשיחה היא (לא להקשות אמאי ניתנה התורה במדבר ולא ברשות הרבים, אלא) להקשות דמכיון שהתורה ניתנה במדבר – שיש לו גם גדר דרשות הרבים – אמאי נתנית התורה לבני ישראל מודגשת בכך ש"באו מדבר סיני" – מקום הפקר.

כלומר: התורה ניתנה גם במדבר וגם ברשות הרבים (שכן למדבר הי' דין דרשות הרבים) ולכן מקשה הרבי מדוע הדגישו דווקא שהנתנה היתה במדבר ולא ברשות הרבים?

ועפ"ז יומתק מאוד תירוץ כ"ק אדמו"ר שליט"א, שבנתנית התורה ישנה

הדרגא השייכת לבני ישראל וישנה הדרגא שלמעלה מהבנתם, דלפי ההבנה הראשונית נראה שבנתנית התורה במדבר מדגישים רק את המעלה והיוקר דהתורה שלמעלה מרשות בני ישראל, שגם היא ניתנה להם (נתינת התורה במדבר) – "ולכן ניתנה התורה במדבר מקום הפקר – כדי לרמוז . . שמקבלים גם דרגת התורה שלמעלה לגמרי משייכות לעולם".

אמנם, כשמדייקים בהבנת השיחה כנ"ל, מובן שבנתנית התורה (ברשות הרבים) במדבר, ישנה גם דרגת התורה השייכת לבני ישראל – רשות הרבים (שכן אז המדבר הי' שייך ל"רשות הרבים" כנ"ל) וביחד עם זה אין זה עיקר נתינת התורה (שלכן לא כתוב בתורה שמ"ת הי' ברשות הרבים) אלא דווקא במדבר סיני, שזוהי דרגת התורה שלמעלה לגמרי משייכות לעולם, דווקא בזה היא "השלימות האמיתית דקבלת התורה", כנ"ל.

נושא עוון

ר' שי שיחי עזרן

צפת, אה"ק

במאמר ד"ה שובה ישראל התשל"ו אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (סה"מ מלוקט ח"א ע' קע) "וממשיך בכתוב אמרו אליו כל תשא עון. והענין הוא, כי תכלית ענין התשובה הוא לא רק שימחלו העונות אלא שהזדונות גופא יהפכו לזכיות.

וזהו גם מה שלאחרי שובה ישראל צ"ל אמרו אליו כל תשא עון, תשא עון הו"ע נושא עון, דלא רק שהוא יכבוש עונותינו ותשליך במצולות ים כל חטאתם, אלא שהוא גם נושא עון, שנושא ומגביה את העון, שהעונות נעשים לזכיות כמבואר בארוכה באוה"ת". עכ"ל.

ויש לומר, שמה שהרבי מזכיר ריבוי אין ספור פעמים שרבותינו הם גם נשיאנו, הוא כי תפקידם של רבותינו הוא לפעול בישראל שישארו ויגביהו ע"י עבודתם את העונות.

ועוד י"ל, שענין זה הוא ביותר בנשיא השביעי, שענינו כידוע לפעול הדירה בתחתונים כפשוטו (ראה ד"ה באתי לגני תיש"א), וזה עצמו ע"י שישראל הפכים העונות לזכיות, היינו שהופכים ועושים את המטה מטה ללמעלה מעלה. ולא באתי אלא להאיר.

הואיל ונדחה יידחה

התי' שניאור זלמן שי' צייגר
שיבת חח"ל נצרת עילית, אה"ק

ב"דבר מלכות" לפ' ראה ה'תנש"א הערה 100 כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "וע"פ הצעת רבינו הקדוש ש"ביקש לעקור תשעה באב, הואיל ונדחה יידחה (מגילה ה, ב) נעקרו ונדחו לגמרי".

ולכאורה אין מובן כוונת מילים אלו, שהרי הלשון "הואיל ונדחה יידחה" מראה רק שרוצים לדחות את הצום ולא לבטלו לגמרי?

אמנם, כך לשון הגמרא שם: אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים, ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז, ובקש לעקור תשעה באב, ולא הודו לו. אמר לפניו רבי אבא בר זבדא: רבי, לא כך היה מעשה. אלא: תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינוהו לאחר השבת, ואמר רבי: הואיל ונדחה - ידחה, ולא הודו חכמים. ע"כ.

ומהבנת לשון הגמרא והקודם לכך בגמרא מובן הכל על נכון, והוא ששיטת רבי בהלכה היא שכשיוצא צום בשבת אין צמים כלל את אותו הצום בשנה זו¹. משא"כ חכמים חולקים עליו ונפסקה הלכה כחכמים (ע"פ הכלל

¹ משא"כ הפתגם הידוע "הואיל ונדחה ידחה" (מהרבי הרש"ב), שמשמעותו ציפי' לדחיית הצום בלבד.

דיחיד ורבים וכו') וכ"כ בדבר מלכות לש"פ בלק ה'תנש"א הערה 10, וא"כ מובן היטב שע"פ הצעת רבינו הקדוש (דהיינו שזו היתה דעתו ההלכתית בהו"א), א"כ לדעתו לא הי' כלל צום בשנה זו, ו"נעקרו ונדחו לגמרי", אך כאמור אין זה להלכה כלל.

בטעם שא"א סליחות בעשי"ת למנהג חב"ד

א' התמימים

ישיבת "תורת אמת" ירושלים עיה"ק

בסה"ש תש"נ (ע' 351 הע' 132) אומר כ"ק אדמו"ר מה"מ: ". . . פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם הצ"צ בביאור מנהג חב"ד לומר סליחות לפני ר"ה ולא בעשי"ת, שעד כאן (עד ר"ה) מצוות אמירה ומכאן ואילך מצוות עשיה". א"כ משמע בפשטות שזה פחות נעלה מקודם ר"ה.

ואילו בהמלך במסיבו חלק ב' (ע' כב) מובאים דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ: "שאלו את אדמו"ר הצ"צ מדוע אין אומרים סליחות בעשי"ת והשיב שעד ר"ה ה"ה העבודה היא כדיבור ומשם ואילך עד יוהכ"פ העבודה היא במחשבה". א"כ משמע להיפך. ובפרט ששניהם מהצ"צ.

ואולי אפשר ליישב בדוחק, שפי' עשיה היינו עשיה שבמחשבה [וענין זה נתבאר באג"ק בסוף ססימן יט בד"ה האותיות הנגלות כו'] וא"כ אי"ז סתירה אלא שאי"ז לכאורה הפשט הפשוט בדברי הצ"צ, ומצווה לישב.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.

הסידות

הילוך הצל גורם להילוך השמש

הת' בצלאל אלי' הלוי שיחי' גבעוני

תות"ל המרכזית, בית משיח – 770

במכתב מז' מ"ח תשי"ד [נדפס באג"ק ח"ח עמ' יד] כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (למשפיע הרה"ח ר' שלמה חיים קסלמן ע"ה) בזה הלשון:

"ואין להתרשם ולהתפעל ממה שנדמה שההליכה היא לאט לאט מועט מהמדה, כי אי אפשר לשער אמיתת ההליכה, וע"פ הנרמז בסוף אגרת התשובה שהעתקת הצל בארץ טפח הוא לפי (ובמילא גם גורם) הילוך גלגל השמש ברקיע אלפים מילין וכו' ויתר על כן לאין קץ כו".

המשל מהילוך הצל – מקורו באגרת התשובה פרק יב, וז"ל: "כמשל הילוך והעתקת הצל בארץ טפח לפי הילוך גלגל השמש ברקיע אלפים מילין", ובמכתב זה מביא זאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ומוסיף בתוך סוגריים את המילים "ובמילא גם גורם", היינו שלא רק שהילוך הצל טפח מראה שהשמש זזה אלפי מילין, אלא הילוך הצל גורם לכך שהשמש זזה מרחק זה.

בנמשל – ההליכה הרוחנית – ענין זה ברור ומובן, שהליכתו הרוחנית של האדם מעט מעט בעוה"ז גורמת למעלה הילוך לאין שיעור; אך במשל דבר זה צריך ביאור גדול – איך אפשר לומר שהילוך הצל גורם להילוך השמש?

אמנם נראה לי הביאור בזה ע"פ המבואר בהמשך 'בשעה שהקדימו' תער"ב (פרק לו) בענין השתלשלות האור והכלים – מה גרם למה, האם

השתלשלות האורות גרמה להשתלשות הכלים או להיפך.

ומסקנתו היא ש"באמת שניהם אמת", ומבאר שם ש"המדידה בכלים באיזה אופן יהיו הוא כפי מדידת האור, והיינו שלפי המדידה באיזה אופן יהי' בחינת החכמה, נמדדה כלי החכמה באופן כך – בכדי שתקבל האור והגילוי דבחי' החכמה".

במילים פשוטות: אכן צמצום הכלים גרם טכנית לצמצום האור שנכנס לכלים, אך באמת צמצום האור גרם לצמצום הכלים, היות שבתחילה נקבע באיזה אופן צריך להיות צמצום האור, ולפי קביעה זו הכלים צומצמו במידה כזו שיגרמו לאור להצטמצם כפי הנדרש.

ועד"ז יש לומר גם בנדו"ד:

תכלית בריאת השמש הינה אך ורק להאיר על העולם. וגם זה שהליכת הצל איטית (שהולך טפח בפרק זמן ארוך) אינו משום שהשמש אינה יכולה ללכת מהר יותר אלא כמאמר הגמ' [סנהדרין צא, ב]: "משום פועלים ומשום עוברי דרכים" (שידעו שהולך להחשיך וילכו לבקש מקום לינה).

הרי נמצא שבתחילה נקבעה מהירות הליכת הצל לפי הנצרך והמתאים לעולם, ולפי זה נקבעה מהירות השמש – שתלך במהירות גבוהה כזו שתגרום לצל ללכת במהירות הרצויה'.

ומשום כך מתאים לומר שהעתקת הצל בארץ טפח גורמת להילוך גלגל השמש ברקיע אלפים מילין.

"ושאר (רמ"ה) אבריו" [גליון]

הת' מאיר שלמה שיחי' הלוי פייפ

'כאן צווה ה' את הברכה'

בגליון הקודם העיר הת' ח.ל.א בדיוק לשון אדה"ז בתניא, שבפ"ו כתב "מחשבתו שבמוחו ודיבורו שבפיו וכח המעשיי שבידיו ושאר אברים", ובפ"ב

כתב "בגוף במוח ובפה ובשאר רמ"ח אברים", ובפי"ג כתב "במוח והפה והידים ושאר אברי הגוף",

די"ל, דבכל מקום שמזכיר הידים, אינו כותב "שאר רמ"ח אברים" (דהרי מאחר שכלל ידים לפני כן, שוב אינם רמ"ח), כי אם סתם "שאר אברים", ובכל מקום שלא הזכיר ידים, כתב "רמ"ח אברים".

וצ"ע איך לתווך זה עם הלשון בספ"ט: "וכח המעשיי שבידיו ושאר רמ"ח אבריו.

נגלה

כח אחר מעורב בו – שי' רש"י ותוס'

הת' חיים שיחי' אייגרמן

ישיבת "תורת אמת" ירושלים, אה"ק

איתא בבבא קמא (משנה ב, א): "ארבעה אבות נזיקין: השור, והבור, והמבעה, וההבער. לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור. ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים, כהרי האש שאין בו רוח חיים . . .".

ובתוס' שם (ד"ה ולא זה וזה) כתבו "גבי שור ומבעה לא הוצרך לפרש החומרא כי הכא, משום דחד מחד קל למצוא חומר באחד מה שאין בחבירו. והא דלא תני הכא לא הרי האש כהרי השור ומבעה כדקתני לעיל לא הרי המבעה כהרי השור, משום שלא היה יכול למצוא חומר מה שאין בשניהם – דאי משום דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו אין זה חומרא מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור . . .".

וברירא דן שי' תוס', ש"כח אחר מעורב בו" ה"ז קולא ולא חומרא.

אמנם, לקמן (ג, ב) איתא " . . . תולדה דאש מאי ניהו? אילימא אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי? אי בהדי דאזלו קא מזקי, היינו אש! מ"ש אש? דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך! אלא, תולדה דאש כאש, וכי קאמר רב פפא - אתולדה דרגל".

וברש"י ד"ה "דכח אחר מעורב בה" כתב "והוה לי' לאסוקי אדעתיה", דמכאן משמע שכח אחר הוא טעם לחומרא, שמכיון שכח אחר מעורב בה, לכן הוה לי' לאסוקי אדעתיה'.

ואם כנים הם הדברים, יש להעמיס כן גם ברש"י בריש פרקין (ב, א) שכתב בד"ה "לא הרי שור כהרי המבעה" "כלומר אי כתב רחמנא שור, לא נפיק מבעה מיניה ואמטו להכי איצטריכו למיכתב. ולהכי נקט ברישא כהרי המבעה ולא נקט להו כסדר לא הרי השור כהרי הבור, משום דתו לא הוי מצי למיתני לא זה וזה שיש בהן רוח חיים, דהא בור אין בו רוח חיים. ועוד טעמא אחרינא, דהא רבותא אשמעינן – שאע"ג שיש לשניהם רוח חיים לא נפיק חד מחבריה. ובגמ' מפרש מאי לא הרי דקאמר".

ואפשר לדייק, דבאם כח אחר מעורב בו הוא קולא, הי' אפשר להקדים שור ובור ל"אש", ועדיין לומר שישנה קולא, ש"כח אחר מעורב בו". אלא ודאי שהוא טעם להחמיר ולא להקל.

במחלוקת רש"י ותוס' גבי אש שאינה שלו

הת' מנחם מענדל שיחי ברוצקי
ישיבת תורת"ל רחובות, אה"ק

איתא בריש פרקין (בבא קמא ב, א): ארבעה אבות נזיקין: השור, והבור, והמבעה, וההבער. לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור. ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים, כהרי האש שאין בו רוח חיים. ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק, כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק. הצד השווה שבהן - שדרכן להזיק ושמירתן עליך. וכשהזיק, חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ.

וברשב"א הביא שרש"י גורס במשנה "שדרכן להזיק וממונך, ושמירתך עליך". וכן כתב ברא"ש.

ואילו בתוס' (ד, א) כתבו "אדם שמירת גופו עליו - מכאן משמע דלא גרסינן במתני' וממונא מדלא פריך נמי הכי אדם ממונו הוא ומש"ה אין צריך למחקו כדפירשתי לעיל".

ובגליון רע"א רוצה לבאר דמחלוקת רש"י ותוס' לגי' המשנה תלוי' במחלוקתם לקמן (כב, א): "אתמר, ר' יוחנן אמר: אשו משום חציו, וריש לקיש אמר: אשו משום ממונו".

וברש"י כתב "משום ממונו - כשורו ובורו שהזיקו וקס"ד¹ דאיכא בינייהו כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו דלרבי יוחנן חייב דחציו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא".

והתוס' כתבו "אשו משום ממונו - כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו דאפילו הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפ' הכונס (לקמן דף נו). בכופף קמתו של חברו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש אע"ג דמסתמא מפקיר ליה ועוד דאין לך אדם שיתחייב בדליקה שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חברו ולא כפ"ה דפי' דאיכא בינייהו דאדליק בגחלת שאין שלו".

היינו שרש"י ותוס' פליגי אליבא דר"ל ד"אשו משום ממונו" אי חייב באש שאינה שלו או לא. דלרש"י פטור באש שאינה שלו ואילו להתוס' חייב.

ולכא' הדבר תלוי במחלוקתם בגירסא במשנה. לרש"י שגרס "ממונך" אזי אם האש אינה שלו, ה"ה פטור, ומה שחייב לר"י, הוא משום שר"י אומר שעל אשו חייב כמזיק בידים - נזקי עצמו. משא"כ לתוס' שלא גורס "ממונך" הרי אין משנה של מי זה, בכל מקרה חייב על היזק שגרם.

אך עדיין צלה"ב לשי' רש"י, שהרי מוכח מהגמ' שהביא התוס' שהוא חייב גם על אש שאינה שלו, שהרי "הכופף קמתו של חברו לפני הדליקה חייב" אף שאי"ז שלו?

והנה, הרא"ש בפ"ב סי' ח כתב "ור"ל אמר משום ממונו פירוש התורה

¹ עיין מהרש"א ועוד אחרונים שהאריכו בזה, שודאי דלמסקנא לא חוזר בו רש"י אליבא דר"ל, ומה שכתב "קס"ד" הוא אליבא דר"י, וגם זה תלוי במחלוקת הגירסאות לקמן.

חייבתו אם לא שמר גחלתו כאילו ממונו מזיק ואפילו הדליק בגחלת שאין שלו".

ולכא' לפי רע"א שקישר המחלוקת בגי' שבמשנה למחלוקת בחיוב אש שאינה שלו, קשה שי' הרא"ש, שהרי במשנה גורס "ממונך" וכאן כותב במפורש שחייב אף באש שאינה שלו?

אלא שיש לדייק מלשון הרא"ש שכתב "ואפילו הדליק בגחלת שאינה שלו", היינו שהוא חייב על מה שהדליק, על המעשה שעשה בידי, ולא דווקא שחייב על התוצאות.

והראי' לדבריו היא מהגמ' לקמן (שהובאה בתוס', נו, א) "אמר מר: הכופף קמתו של חברו בפני הדליקה. היכי דמי? אילימא דמטיא ליה ברוח מצויה, בדיני אדם נמי נחייב! אלא דמטיא ברוח שאינה מצויה", ששם גדר החיוב הוא לא חיוב אש אלא חיוב מעשה מזיק, ואם כנים הדברים, אין ראי' בדברי התוס' לשי' רש"י, והכל בא בקל על מקומו.

ברכת המילה וביעור חמץ

הת' מנחם מענדל שיחי' גורליק
ישיבת תורת"ל נחלת הר חב"ד, אה"ק

א

בגמ' פ"ק דפסחים איתא (ו, ב): "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיברך. מאי מברך? רב פפי משמי' דרבא, מברך לבער חמץ, רב פפא משמי' דרבא על ביעור חמץ". מסבירה הגמ' במה הם חולקים, "לכו"ע לבער משמע להבא", אלא הם חולקים ב"על ביעור". מר סבר (מ"ד לבער) מעיקרא משמע, וזה לא ברכה "עובר לעשייתן", ומר סבר (מ"ד על ביעור) דלהבא משמע, וזה בסדר.

שואלת הגמרא על מאן דאמר "לבער" - הרי במילה, שזה "להבא" מברך

"על המילה", ומשמע ש"על ביעור" זה להבא? וממשיכה "נימא למול?" (בתמיה), הרי לא על המוהל המצווה למול, אלא על האב. אבי הבן מל – מאי איכא למימר – ומתוצת "אין הכי נמי" (שצריך לומר למול – רש"י), ולבסוף הגמרא אומרת "והלכתא שמברך על ביעור חמץ (וגם במילה אפי' אם אבי הבן מל, מברך על המילה – רש"י).

וצריך להבין: א. הרי לכולי עלמא "לבער" משמע להבא, וזוהי ברכה עובר לעשייתם, ומדוע מ"ד על ביעור מתעקש לומר שיברכו "על ביעור" – למה לנו להכניס ראשינו בין המחלוקות?

ב. רש"י לכא' סותר את עצמו. כשהגמ' שאלה ורצתה לומר שכשאבי הבן מוהל יברך "למול" ואמרה "אין הכי נמי", אומר רש"י שצריך לומר "למול", וכשהגמ' פסקה להלכתא "על ביעור חמץ" אומר רש"י "וכן במילה לא שנא אבי הבן משאר איניש" וכולם מברכים "על המילה"?

ב

תוס' מסבירים במסקנת הגמרא ב' הסברים מהי ההלכה, שהגמרא אומרת "והלכתא על ביעור חמץ", ומזה נבין במה חולקים רב פפי ורב פפא. א. לכו"ע "לבער" זה טוב, השאלה היא אם כשאמר "על ביעור" יצא ידי חובה. וע"ז אומרת הגמרא "והלכתא" שיצא י"ח. ולפי זה מובן, שמ"ד "על ביעור" לא רוצה שיאמרו דווקא "על ביעור" אלא רק לומר שבאם אמר "על ביעור" יצא י"ח בדיעבד¹. ב. ההלכה היא כמ"ד "על ביעור", שצריך לומר דווקא "על ביעור" ולא "לבער", ור"י לא מצא טעם לזה.

ולפי ההסבר השני עדיין צריך להבין, מהי המעלה ב"על ביעור", שלכן מ"ד "על ביעור" אומר דווקא "על ביעור" וכן ההלכה היא כך? והרי "לבער" יותר טוב מבחינת הלשון של "להבא"?

¹ כלומר, לפי כולם "על ביעור", משמע קצת להבא (עיי' תוס' ד"ה כי פליגי), והמחלוקת היא האם זה מספיק בשביל שיהי' כשר בדיעבד.

ג

הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פוסק כפסק הגמ', שמברך אקב"ו על ביעור חמץ, אבל בהלכות מילה פוסק כפשטות הגמ' אבל לא כרש"י – שמברך על המילה גם כשאבי הבן מוהל, אלא כותב שאם אביו הבן מוהל מברך "למול".

וכן בהגהות מימוניות כותב, שדברי הרמב"ם הם להדיא בגמרא. וממשיך ואומר, שרש"י לא סובר כך, אלא אומר שמסקנת הגמ' היא שלא חילקו בברכות, ומברכים במילה – גם אם אבי הבן מל – "על המילה".

ועל פי זה יש לומר הסברא של מ"ד "על ביעור", שמתעקש לומר ולחלוק על מ"ד לבער, אף שזה לכו"ע, כי מכיון שיש לנו את הענין של "לא חלקו בברכות", ואם נגיד "לבער" – בכל אופן יהיו מקרים שיהי' צריך לברך "על ביעור", כגון שבדק לאחרים, ומכיון ש"על ביעור" משמע גם להבא, כפי שאומרים רש"י ותוס', אז מ"ד "על ביעור" מעדיף לומר כך, כדי לא לחלק בברכות, אף ש"לבער" משמע יותר להבא.

ואולי יש לומר, שמחלוקתם היא האם הדגש הוא על החלוקה בברכות או על בהירות הלשון.

עפ"ז גם תתורץ הסתירה ברש"י, האם אבי הבן מברך "למול" או "על המילה". שכשהגמ' אומרת "אין הכי נמי" היא מתכוונת שבאמת כך צריך להיות, אבל מכיון שלא חילקו בברכות, לכן להלכה פוסקת הגמ' שיברך – גם כשאבי הבן מל – על המילה.

ד

אמנם, לפי הרמב"ם שחולק על רש"י וסובר שמה שהגמ' אומרת "אין הכי נמי" הוא להלכה, ומה שהגמ' אומרת "והלכתא על ביעור" זהו רק על ביעור ולא על דברים אחרים, ולכן חייבים לומר שהטעם שלו זה לא בגלל ש"לא חלקו בברכות", כי אם כן אז כך היה צריך לפסוק בכל הברכות, כי לא חלקו זהו כלל בכל הברכות.

ואי אפשר לומר שהרמב"ם סובר כהתי' הראשון של תוס', שהמחלוקת היא אם "על ביעור" מועיל בדיעבד, כי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה לא מזכיר

כלל את הנוסח של "לבער חמץ".

אלא הכסף משנה מסביר בהלכות ברכות פי"א הי"א, שהרמב"ם לומד את הגמ' באופן אחר מרש"י: למ"ד "לבער" – "על ביעור" בטוח בסדר, והוא סבור שצריך לשון של להבא, ולכן גם "לבער" בסדר, כי "לבער" הוא גם להבא. ואין נוסח שמשמעו לשעבר, והוא אומר "לבער", שגם בזה יצא י"ח, ולמ"ד "על ביעור", הרי זה דווקא על ביעור, כי זה משמע לשעבר, ובביעור חמץ ברגע שביטל בלב כבר קיים את המצווה, ולכן מברך דווקא "על ביעור" שמשמעו לשעבר.

וע"ז הגמרא שואלת הרי מילה זה להבא, ומברך על המילה. ומתרצת שמכיון שלא הוא מוהל, צריך לברך "על המילה", כי הוא לא מצווה, ואם אבי הבן מוהל, אין הכי נמי, הוא יברך "למול", כי זה להבא. וזהו לפי הרמב"ם שכך נפסק להלכה.

ויוצא מזה, שסברת המ"ד "על ביעור" – שמתעקש לומר "על ביעור" זהו מכיון שביעור חמץ נעשה כבר לפני הברכה כשביטל בלב, וצריך לברך דווקא "על ביעור", שמשמעו לשעבר.

ה

ואולי יש לומר, שמחלוקתם של הרמב"ם ורש"י היא האם ביטול שמדאורייתא הוא טוב ומדרבנן צריך עוד משהו (כגון בענינינו שצריך לבער בפועל) האם זה נקרא שכבר קיים את המצווה או לא, לפי הרמב"ם זה נחשב שקיים את המצווה, ולכן צריך לברך שעבר, ולפי רש"י זה לא נחשב שקיים את המצווה, ולכן יכול לברך להבא.

אין בנין בכלים (ב)

הרה"ח ישראל העשיל שיחי, גרינבערג

שליח כ"ק אד"ש מה"מ בויליאמסוויל, ניו יורק

בגליון הקודם (יז) כתבנו בשיטת רש"י בענין בנין בכלים – ששיטתו היא שאין בנין בכלים כלל. והקשינו ע"כ כמה וכמה קושיות.

ה

וליישב שיטת רש"י צריך להקדים ביאור שאר שיטות הראשונים בזה.

דהנה כתבו התוס' בסוגיין דתלוי באומנות של הבנין, זאת אומרת דמה שאין בנין בכלים היינו שבנין גרוע אי"ז בנין, אבל אם זה בנין חזק שפיר אמרינן בנין בכלים לכו"ע, וכלשונם בריש הבונה: "ואע"ג דאין בנין בכלים, אור"י היינו דוקא בהחזרת תריסין או במנורה של חוליות, אבל בנין גמור מיחייב בכלים כמו בקרקע כו' ואין חילוק בין כלים לקרקע אלא במקום שאין חיזוק ואומנות, דבכלי לא חשיב בנין ובקרקע חשיב בנין".

ולכאורה ביאור דבריהם הוא ע"ד שביארנו לרש"י שגדר של בונה הוא שעושה דבר הקיים, וכשבונה דבר בקרקע, זה מקרי דבר הקיים בעצם, אבל כשעושה כלי, אם אי"ז באופן חזק, אז ליכא בזה קיום, ואי"ז בונה כלל.

ובאמת גם בבנין בית אם אינו עומד להתקיים ישנו שקו"ט אם זה נקרא בנין, ונחלקו בזה בירושלמי (סוף ה"ג), ובבלי מס' ביצה (לב, ב), דרק בנין קבע אסרה תורה. ועי' בכת"ס (או"ח סי' ע"ב) ושו"ת הר צבי (ט"ל הרים – מלאכת בונה), ושם דלכו"ע אם אין הבנין עומד להתקיים מצ"ע לכו"ע אי"ז בונה, ועי' שו"ע אדה"ז (סי' שי"ג סעיף כ"א) ועוד.

הרי שגדר של בנין צ"ל בו קביעות.

ויש להסתפק אם זה תנאי בגדר של בונה, או שאי"ז נק' בנין כלל.

בסגנון אחר: הא דצריך שיתקיים, יש להסתפק אם זה ענין חיובי או שלילי, זאת אומרת, דכאשר בנה בית הרי זה מלאכת בונה, רק שאם לא מתקיים זה מפקיע ע"ד מלשאצ"ל, שבעצם הוי מלאכה רק שהתורה הפקיע החיוב, או כשעשה המלאכה כלאחר יד וכיו"ב. נמצא שאינו מתקיים הוא ענין שלילי ששולל חיוב במלאכה זו, או נימא שהוא ענין חיובי, שבכדי שיהא קרוי מלאכת בונה צריך שיהא עומד להתקיים.

וי"ל דהנפק"מ בזה הוא שאם זה עצם פירושו של בנין, הוי הפירוש שבנין נקרא עשיית דבר הקיים, וי"ל דצריך שיהי' בעצם דבר של קיימא, אף אם בפועל אינו מתקיים, אבל אם הפירוש שבעצם הוי מלאכה, צ"ל שמה שאינו חייב כשאינו מתקיים היינו כשאינו מתקיים בפועל. דלאופן הא' צ"ל בר קיום בעצם, ולאופו הב' צ"ל שיתקיים בפועל.

וי"ל דבזה תלוי המחלוקת בגמ' אי יש בנין בכלים או אין בנין בכלים, דמכיון שכלים בעצם אינם קיימים כמו בנין בקרקע הם מופקעים מגדר של בונה, אבל זה נכון רק אם נגיד שהעדר קיום הדבר אי"ז בנין כלל, אבל אם זה רק תנאי במלאכת בונה, הרי שכלי אם נעשה בחוזק י"ל ששפיר נק' בנין, כיון שעומד להתקיים, ורק אם נימא שגדר של בונה הוא דבר לקיום הרי כלים הם בעצם אינם עומדים לקיום, ויש מקום להפקיע.

ויש לומר שבזה נחלקו רש"י ותוס': דלרש"י י"ל שעיקר גדר של בונה הוא עשיית דבר המתקיים, שזה עצם גדרה של מלאכה זו, וכלים הם בעצם מופקעים גם אם הם חזקים ועומדים ימים רבים, כיון דבעצם אינם קבועים כמו בית.

אבל התוס' ס"ל דמה שאינו עומד לזמן רב זה ענין שלילי שמפקיע ממלאכת בונה, ולכן אי יש בנין בכלים תלוי אם זה מעשה אומנות וחוזק או לא.

ו

והנה הרמב"ן (בסוגיין, ועד"ז הרשב"א והר"ן) תירצו קושיות התוס' בהסתירה אי יש בנין וסתירה בכלים וז"ל: "דכי אמרינן אין בנין בכלים ה"מ

בכלי שנתפרק כגון מנורה של חלויות, אבל הכא עושה כלי או מתקן כלי מתחילתו אין לך בנין גדול מזה, ואי"ז נקרא בנין בכלים שהרי אינו כלי, אבל עושה כלי מיקרי".

והוסיף הרמב"ן ש"אפשר לפי דעת זו שכל כלי שצריך אומן בחזירתו מיחייב עלי' משום בונה, דהו"ל כעושה מעשה מתחילתו, שהרי משעה שנתפרק ואין ההדיוט יכול להחזירו בטל מתורת כלי".

וכיו"ב כ' כמה מהראשונים, דמחלקין בין אם עשה כלי מתחילה או שכבר נעשה ולא נתבטל, דרק אין בנין בכלים, אבל לעשות כלי בודאי שהוא בנין.

וביאור דבריהם: דגדר של בנין הוא לדעת הרמב"ן עשיית דבר חדש שלא הי' מקודם, ומה שאין בנין בכלים הפירוש בזה הוא שבכלים אין כאן דבר חידוש, כיון שלא עשה שום דבר רק החזיר כלי שנתפרק שכבר ישנו לכלי, נמצא שלא חידש שום דבר.

והיינו שמדייק בלשון "אין בנין בכלים", ולא "אין בנין בעשיית כלים" וכיו"ב, דר"ל אין תורת בנין על מה שמוסיף בהכלים שכבר ישנם במציאות, דהיינו להוסיף במה שכבר קיים, שזה אינו חידוש, דזה לא מיקרי בונה, אבל כשעושה כלי מתחלתו שנתחדש כלי, פשוט שזה בנין גמור כמו בנין בית.

אבל ביאור זה צע"ק, שהלא גם להרמב"ן, אם הוסיף על בנין בית, פשוט שחייב משום בונה, אף שלא חידש שום דבר, ועי' בריטב"א החדשים בהבונה שעשיית חור בלול נק' דבר חדש, וכן מקום סתימת החור שבקרב גם אם חשוב כתלוש דמיקרי שעשה דבר חדש. ועדיין דורש ביאור.

והנה בהשקפה הראשונה יש לדמות תי' הרמב"ן ושאר ראשונים לתי' התוס', ובפרט שהתוס' לעיל (עד, ב. ד"ה חביתא) תי' הסתירה בדין אין בנין בכלים, וז"ל: "דדוקא במחזיר מטה ומנורה של חוליות אמרינן דאין בנין בכלים, אבל כשעושה לגמרי כל הכלי מיחייב משום בונה", משמע דתירצו ע"ד הרמב"ן. וראיתי מביאים מהפמ"ג (שי"ג, משבצות סק"א) ואבנ"ז (סי' רי"א ס"ק כ"א) שהבינו שתי' התוס' והרמב"ן ושאר הראשונים הנ"ל הם א'.

אבל גם בהשקפה הראשונה נראה שדברי התוס' בהבונה שונה לחלוטין

מתני' הרמב"ן, ובפרט לפי מה שביארנו שהתוס' ס"ל דגדר של בונה הוא עשיית דבר של קיימא, והרמב"ן ס"ל דגדר של בונה הוא עשיית דבר חדש, והביאור בהחילוק שביניהם הוא: שלהתוס' מה שאין בנין בכלים זה רק כשעושה דבר שאין בו חוזק, ולהרמב"ן מה שאין בנין בכלים היינו רק כשאינו מחדש דבר בהכלי, א"כ דברי התוס' כאן הם לא כדברי הרמב"ן.

וראיתי לכו"כ ממחברי זמננו שביארו שגם התוס' דף ע"ד שמחלקים בין עשיית כל הכלי נמי הולכים בשיטתם דתלוי בחוזק ואומנות, וראיתי להרחש"ד (בקובץ "הערות וביאורים" – קובץ ג') שביאר בטו"ט לפי דברי התוס' בעירובין שהשתמשו בלשון "בנין גמור", והיינו כשעושה ע"י אומנות וחוזק ה"ז בנין גמור, ועד"ז כשעושה כל הכלי, ה"ז בנין גמור.

ויש כמה נפק"מ להלכה בין דעת הרמב"ן וכו' לדעת התוס':

חדא: אם תקע פרקיו בחוזק ואומנות אבל אפשר הי' לו להחזירו בקל ע"י פעולת הדיוט, דלהתוס' חייב משום דמיחשב כבנין גמור, אך להרמב"ן ודעימי' תלוי במה שאין ההדיוט יכול להחזירה, וכיון שאפשר להחזירו, לא נתבטל מתורת כלי, ואין כאן עשי' חדשה.

שנית: מי שסתור כלי שתחלת עשייתו הי' ע"י אומן בדוקא, אך לאחר כן סתרו, וגם הדיוט יכול להחזירו, דלגישת התוס' מיחייב כיון שסתור מעשה אומן, משא"כ להרמב"ן כיון שעתה אין צורך במעשה אומנות, נמצא שאי"ז כלי חדש, ואין זה בונה.

שלישית: בכלי גמור וצריך אומן להדקו, שלדברי התוס' ה"ה חייב כיון שהוטא מעשה אומנות, אף שלא עשה כלי, אבל לשאר הראשונים הנ"ל, אי"ז עשיית כלי כ"א תיקונו.

רביעית: בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן ל) דן אם מותר לשחק בשבת באבני פלא אי יש בו משום איסור בונה, שבס' שמירת שבת כהלכתה (במלואים מהרש"ז אורבך שליט"א) שכותב בנוגע לזה דבאבני פלא נודע לו שרגילים לעשות בהם דברים שונים, וכיון שכן הו"ל כמי שיש לו פרקים שונים וכו', דמסתבר שאסור אפילו ברפויה שאין רגילין להדק בחוזק, כיון

דבשעה שהוא עושה כלי אינו מחזיר את הפרקים לקדמותם, אלא בכל פעם חשוב כעושה דבר חדש, ולכן אע"ג דבנדו"ד אין זה בנין גמור וגם עומד לסתרו בו ביום דקיל טפי, אפשר דאסור.

והשואל העיר: שלדעת הרמב"ן עשיית כלי ה"ז בונה, אבל להתוס' אי"ז מעשה אומנות ואי"ז בונה, ונקיט לחילוק זה להלכה בשו"ע אדה"ז בסי' שי"ג סעי' ט', וכן בסעי' כ' ולא נחית לחלק בין מחזיר לבין עושה החיבור בפעם ראשון וכו', וא"כ בבניית אבני פלא ג"כ אין לחלק בין הבניה הראשונה לבניה השניה, דהרי הוי בנין גרוע שאינה תקועה בחוזק ויוכל ליטלה ממנה בקל. ועוד העיר ממה שעומד לסתור ביומו, אבל אי"ז נוגע לעניננו.

והמחבר הנ"ל השיב: דאין הכרח שהתוס' יחלקו על דברי הרמב"ן, והביא שהאבנ"ז אכן חיבר דברי התוס' להרמב"ן ועד"ז בדברי אדה"ז. אמנם בקובץ הנ"ל הוכיח מהב"י ועוד הוכחות שאכן התוס' והרמב"ן פליגי, וכיון שאדה"ז נקט כהתוס', שפיר ישנו היתר זה, שאי"ז מעשה אומן.

וא' מהראיות הוא ממה שאדה"ז (שי"ד) ביאר טעם ההיתר לשבור החבית כמו התוס' דמיירי במוסתקי, ואילו הר"ן ביאר משום דהוי כלי קטן.

ז

והמורם מכל זה שישנם ג' שיטת עיקריות בהא דאין בנין בכלים:

שיטת רש"י ודעימי' דאין יוצא מן הכלל, דגדר של בונה הוא שהוא דבר הקבוע ועומד להתקיים.

שיטת התוס' ודעימי' דמודים לרש"י בענין זה דגדר של בונה הוא שהוא דבר קבוע, אך ס"ל דאם עושה הכלי באופן של חוזק ומעשה אומן, גם זה מקרי מתקיים, וביארנו דפיגי בגדר של מתקיים.

שיטת הרמב"ן ודעימי' שגדר של בונה הוא עשיית דבר חדש, וכשעושה כלי מחדש או שמחזירו באופן שנתבטל כיון שצריך אומן להחזירו, ה"ז דבר חדש וה"ז בונה.

ובגדר דבר המתקיים שכבר חקרנו שיש בזה ב' סברות, י"ל שהרמב"ן

יסבור כמו התוס' דעשיית כלי שפיר הוי דבר המתקיים גם אם אינו מעשה אומן, דכל דגדרו של קיום שונה בכל ענין, קיום בית אינו בדומה לקיום של כלי, וגם אם הוי מעשה הדיוט דנקרא מתקיים.

אמנם נראה שיש לבאר ג' שיטות אלו באופן אחר קצת, דרש"י התוס' והרמב"ן פליגי במהות מלאכת בונה, אי הוי בפועל, הפעולה או הנפעל, דהנה בכל מלאכות שבת ישנם ג' הענינים: דבלי התערבות של פועל כל שהיא אי"ז מלאכה רק גרמא, ואם יש חסרון בפעולתו אי"ז מלאכה, כגון שעושה ע"י שינוי, או שחבר בשלימות המלאכה, כגון שעשה עקירה בלי הנחה, שחסר בעצם פעולת המלאכה, וגם אם לא נפעל שום דבר אי"ז מלאכה, אלא שיש לחקור בכל מלאכה מהי העיקר, הפועל הפעולה או הנפעל.

די"ל שבזה פליגי הראשונים הנ"ל: רש"י ס"ל דעיקר מלאכת בונה הוא בנפעל, ואף שעשה ופעל בשלימות פעולת בנין, ממש כמו בבנין בית, מ"מ אי"ז בונה כיון דלא נפעל בזה בנין בית.

וי"ל בביאור הדברים: שכשבונה בנין נעשה דבר קיים, וגם אם יהרסו זה נקרא שהרס דבר שהי' קיים, שזהו גדר של בנין. משא"כ בעשיית כלי כנ"ל בארוכה, כיון שאי"ז דבר העומד להיות קיים, דבדרך כלל או שמפרקים הכלי או שעומד להישבר, ונמצא כשסותר הכלי לא נקרא שסתר איזה דבר כ"א שעשה דבר בהתאם למציאותו שעומד להיות כך, נמצא דגם בזמן היותו, נקרא שאינו בנין, וע"ד המבואר בכ"מ בתורת החסידות הראי' מנהרות המכזבין, דגם בהיותם אי"ז מים חיים.

ואף שגם בנין יכול להתבטל, וגם כלי יכול להתקיים זמן רב, מ"מ מה שבנין מתבטל זהו חידוש על עצם מציאותו, ומה שכלי מתקיים זה חידוש על עצם מציאותו, וע"ד שביאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקוטי שיחות (חי"ח פ' חוקת שיחה ב') דתחיית המתים שיהי' בעתיד שונה מתחיית המתים שהי' בעבר ע"י אליהו ואלישע, דשם הרי הגוף לא הי' עומד להחיות, ומה שהחיו את המת זהו דבר חידוש, משא"כ בתח"ה לעת"ל, זהו חלק בתהליך חיי הגוף שעומד להחיות, נמצא שאי"ז חידוש. ועד"ז כאן מה שעושים כלי אי"ז נקרא שעשה איזה דבר של קיימא כיון דעומד להתבטל,

משא"כ בבנין הבית, שזה דבר שקיים לעולם, גם אם יחרב שזה חידוש.

ובזה יומתק ביותר הביאור דלעיל מה שמגבן הוי בונה אף דאין בנין בכלים כלל לדעת רש"י, דבעשיית הכלי הרי אין כאן הנפעל של בנין שגדרו שעומד להיות קיים לעולם עד שיעשו שינוי לבטלו.

אכן בעשיית גבינה הרי אינו עומד להתבטל ע"י איזה דבר הסותרו, אלא עומד להיות ככה עד שיאכלנו, שאין הגבינה מתפרדת, כי גם אם יפרדו את הגבינה כל חלק נקרא גבינה, ואף אם יאכלנו ויתבטל מציאותו הקודמת, הרי פנים חדשות באו לכאן, ואי"ז נקרא שנחרב, דמציאות הגבינה כמו שהוא בצירורו, לא יתבטל עד שיתבטל גם החומר של הגבינה דאז לא רק שאינו בנין אלא גם אינו במציאות כלל.

ואף ששיעור מגבן הוא כגרוגרות, וכשאוכלו הרי נתבטל משיעור זה, ונמצא דעומד להיות נתבטל, י"ל דהשיעור הוא רק לענין חשיבותו, דאי"כ חשיבות של בונה בגבינה פחות מגרוגרת, אבל בעצם ישנו בנין בכל נקודה של הגבינה שמצטרף מחלקים קטנים יותר.

דבזה מיושב קושיא מה שראיתי בס' עטרת חכמים (או"ח סי' ו) ושו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סי' י"ט) שהקשו איך מחתכין את הגבינה ואוכלין גבינה בשבת הלא בזה הוא עובר באיסור סתירה לדעת הרמב"ם ועוד שמגבן חייב משום בונה מדאורייתא.

דלפי מה שנתבאר הרי בכל חלק מהגבינה ישנו בנין, נמצא שכשמחתכו לחלקים קטנים עדיין שם בנין עלי' אלא שחסר בשיעורו, ולא נתבטל הבנין, וגם כשאוכלו, גם אם לא נחלק שאי"ז מלאכה כ"א אכילה, וגם כשישרוף הגבינה, לא יהא בזה איסור סתירה, כיון דכל זמן שחומר הגבינה קיימת הרי הבנין קיים, וכשמתבטל החומר, אי"ז ביטול דמה שנתבער הגבינה, הרי זה פנים חדשות. ודו"ק.

וי"ל דבזה יהא מיושב גם מה שהקשו מהגמ' בשבת (יא, ב) דאביי שהקשה "אלא מעתה הדיוט שחקק קב בבקעת בשבת לר"מ ה"נ דלא מחייב", משמע דלאביי שפיר יש בנין בכלים היפך ממה שפירש"י בחבית דלאביי אין

בנין בכלים – די"ל לפי המבואר דרש"י ס"ל דעיקר מלאכת בנין הוא בהנפעל, וכלי בעצם אי"ז דבר הקיים, אבל זהו רק בכלי כמו חבית וכו' דמצורף מכמה דברים שעומד להתפרק, אבל לחקק קב בבקעת, הרי זה לא יתבטל, עד שיתבטל כל העץ, דהיינו חומרו, אבל גדר הכלי הוא ציורו, וציור זה עומד להיות קיים לעולם, משא"כ ציור הכלי שעשייתה היא ע"י שמקבץ כמה דברים ביחד.

אולם שיטת התוס' דס"ל דשפיר אמרינן בנין בכלים אם עושה בנין חזק, היינו משום דס"ל דעיקר גדר של בונה הוא על הפועל, אף שצ"ל פעולת בנין ונפעל, אבל הקפידא של בונה הוא שיעשה מעשה של בנין, והפירוש במעשה של בנין היינו מעשה חזק ומעשה אומנות. ואם הוא דבר שיכול לעשותו ע"י מעשה הדיוט, ועשהו אומן ה"ז בונה, כיון שהפועל הי' עסוק בחזק.

(וביאור זה אינו כמו שביארנו למעלה שהתוס' מודים לרש"י בעיקר הגדרת בונה שצ"ל קבוע וקיים, דעכשיו נתבאר שלהתוס' אין עיקר הקפידא על הנפעל, אלא על מעשה האדם הבונה).

ולכן ס"ל להתוס' דבתקע שחייב, אף שיכול לעשותו ברפוי, דעיקר הגדר הוא על הפועל, והוא פעל באופן של חזק ומעשה אומן.

אמנם הר"ן ושאר הראשונים חולקים ע"ז וס"ל דעיקר גדר של בונה הוא בהפעולה, דאם הפעולה הוא דבר שהדיוט יכול לעשותו ברפוי, ולפועל עשהו אומן בחזק, דאי"ז בונה, כיון דאי"ז פעולת בנין, כיון שיכולין לעשותו בלי פעולת בנין.

ולכן תי' הר"ן קושיית התוס' (בס"פ כירה) באו"א דבאמת חייב רק משום מכה בפטיש, דלשיטתו אזיל, וס"ל דעיקר הגדר של בונה היא בהפעולת שצ"ל פעולת בנין, ואם יכול לעשותו ברפוי, אי"ז נקרא פעולת בנין.

ח

ויש גם שיטה רביעית שהיא שיטת הבעל המאור בריש הבונה דמחלק בין שני כלים זעג"ז, אבל בכלי א' אמרינן.

וז"ל: "וסוגיין ככולא תלמודא אין בנין בכלים ואנן כך קיבלנו, כי אמרינן

אין בנין בכלים ה"מ בשני כלים זה על גב זה כגון שידה תיבה ומגדול שהוזכרו בענין הזה בפ' כל הכלים שדרך בנ"א לעשותם תחתיים שניים ושלישים, וכן זקיפת המנורה ביו"ט דאוקימנא במס' יו"ט בפ' יו"ט במנורה של חוליות שפעמים שמחברין ב' קטנות ועושין מהם אחת גדולה, אבל בכלי אחד ד"ה יש בנין כרב דאמר חייב משום בונה עיי"ש.

וי"ל שהדיוק שלו הוא הלשון "אין בנין בכלים" ל' רבים, שאם כבר ישנו לנו כלים, אין שייך בנין בהצטרפם יחד.

אכן בהשקפה הראשונה קשה להבין סברתו, דמאי נפק"מ אם זה בנין של כלי א' או הרבה כלים, ועוד שבסוף דבריו כ' שלכו"ע – גם לשמואל – חייב בעשיית נסר ע"ג נסר, שלכאורה מהי הנפק"מ בין זה להנחת כלי ע"ג כלי.

ונראה דסברתו דבנין נק' שעשה דבר חדש וכמו שביארנו לשיטת הרמב"ן, ובפרט לביאור הרגצובי שענין בנין הוא שנעשה מציאות חדשה, אבל כשישנם כמה כלים הרי א"א שיתבטלו לגמרי ממציאותם, ולכן אי"ז בנין.

אבל כשעושה כלי אחד, אף שמצטרף מכמה חלקים כגון כמה נסרים, אבל לאחר שמצרפם נתבטל מכל הנסרים שם כלי שהי' עליהם מקודם ונעשו חפצא דכלי החגש, אבל בשידה תיבה ומגדול, גם לאחר שמצרפם ניר מציאותם הראשונה, ופשוט שזהו ענין חדש ושפיר הוי כלי.

ט

ולהרמב"ם יש שיטה אחרת לפי דרכו של הס' אבן האזל,

דהנה כתב הרמב"ם הל' שבת פ"י הי"ג: "העושה אוהל קבוע ה"ז תולדת בונה וחייב, וכן העושה כלי אדמה כגון תנור וכו' ה"ז תולדות בונה וחייב, וכן המגבן את הגבינה ה"ז תולדת בונה כו', המכניס יד הקרדום בתוך העין שלו ה"ז תולדת בונה וכן כל כיו"ב, וכן התוקע עץ בעץ בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד ה"ז תולדת בונה וחייב"

וכתב המגיד משנה על מה שכתב ברמב"ם דהעושה כלי אדמה חייב משום בונה דהוא מימרא דאביי דף עד האי מאן דעביד חביתא חייב ז' חטאות ואחד מהם הוא בונה, והענין שאע"פ שאמרו אין בנין בכלים זהו בכלים שנתפרקו

להחזירן כמו שנתבאר בפכ"ב, אבל העושה כלי מתחילתו אין לך בנין גדול מזה ואין נקרא זה בנין בכלים שהרי אינו כלי אלא עושה כלי והשמועות מוכיחות כן ועיקר".

וכ' באבן האזל (שם) דדברי המ"מ הם דברי התוס' (עד, ב) דרש"י פי' על האי מאן דעביד חביתא דהוי ז' חטאות לבד מבונה אבל משום בונה לא מיחייב דאין בנין וסתירה בכלים, וכ' ע"ז בתוס' דדוקא במחזיר מטה של טרסיים אמרינן דאין בנין בכלים אבל כשעושה לגמרי כל הכלי מיחייב משום בונה דאמרינן בריש הבונה האי מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה".

אך התוס' אח"כ הקשו ממנפח כלי זכוכית דחייב משום מכה בפטיש, ואמאי לא מיחייב משום בונה דהא הוי עשיית כלי מחדש, ונשאר בקושיא.

ולפ"ז שהרמב"ם ס"ל כהתוס' תקשי גם לדידי' ממנפח כלי זכוכית, דכן פסק פ"י הט"ז.

ועוד הקשה באבן האזל שם: לפי דברי המ"מ למה לי' לשנות עושה כלי אדמה כגון תנור וחבית, הו"ל לשנות סתם העושה כלי, בשלמא בגמ' הלא רוצה לחדש שיש ז' חטאות דדוקא בכה"ג, אבל הרמב"ם הו"ל לקצר.

עוד הקשה במ"ש העושה אוהל קבוע שהוי תולדה, למה לא הוי אב, דהוי בנין, דבונה הוי בכ"ש.

וביאר באבן האזל בהקדם הגמ' (מוז, א) דבמטה של טרסיים אמרינן דאם תקע חייב חטאת, והנה לשיטת התוס' דמחלק ביען מחזיק לעושה מחדש, א"כ צ"ע למה חייב אם תקע, כיון דאין בנין בכלים גבי מחזיר, והר"ן באמת ס"ל דחייב משום מכה בפטיש, וכ"כ רש"י דף קכ"ב,

אבל הרמב"ם (פכ"ב הכ"ה) כתב להדיא גבי מחזיר דלתות דגם בכלים של פרקים את תקע חייב משום בונה אף דלא הוי אלא מחזיר, וזה לכאורה כדעת התוס' (קב, ב) דתוקע חייב משום בונה.

והאבן האזל ביאר שיטת הרמב"ם לפי מה שביאר בפ"ז ה"ו: "ואם גבנו ועשהו גבינה חייב משום בונה שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד

שיעשו גוף א' ה"ז דומה לבנין".

דמבואר בזה דהאב של בונה צ"ל בו ב' ענינים: עושה אהל ע"י שמקבץ חלק אל חלק.

ובזה ישב מה שעשה אהל קבוע ה"ז רק תולדה, דשם ישנו רק הענין של עשיית אהל, ולא קיבוץ חלק אל חלק, וכן המגבן ה"ז רק תולדה דאין שם ענין של אהל, כ"א קיבוץ חלק אל חלק.

אך שוב הקשה האבן האזל ע"ז שמלשון הרמב"ם שם (פ"י הי"ב): הבונה כל שהוא חייב, המשווה פני קרקע בבית כגון שהשפיל תל או מילא גומא או גיא ה"ז בונה וחייב, ואח"כ בהלכה י"ג כ' שהעושה אוהל קבוע ה"ז תולדת בונה, משמע דבהל' י"ב אינה תולדה אלא אב, וקשה דהא במשוה פני קרקע ליכא קיבוץ חלק אל חלק.

וליישב זה חידש האבן האזל דמה שכתב דהאב דבונה צריך שני הגדרים זהו בעיקר גדר בנין דבהצטרף אלה השני חלקים נק' בנין, אבל בגדר חיוב מלאכה אינו צריך שהוא יעשה ב' חלקים, ואפי' עשה הוא חלק א', והחלק השני נעשה קודם ע"כ עשה בנין, וכמו אם היו עצים תחובים זה בזה מונחים על הקרקע ובא וקבעם על הקרקע עד שנעשה אוכל חייב בזה מדין אב דבונה, ולכן גם משוה פני קרקע בבית הוי בונה ממש ולא תולדה.

והנה מה שאין בנין בכלים, זהו רק בתולדה הראשונה, דאם לוקח חתיכת עץ ועושה ממנו כלי ע"י שחקק בה קב אין בו דין בונה, דאין בזה גדר בנין משום עשיית אהל.

אבל בתולדה השני' שהוא קיבוץ חלק אל חלק עד שנעשה גוף א' פשיטא דאין נפק"מ בזה בין ע"ג קרקע ובין בכלים דלא גרע ממגבן.

ולכן שפיר פסק הרמב"ם שהתוקע עץ בעץ דהוי תולדת בונה.

וכן מיושב מה שהגביל הדין דעשיית כלי לעשיית חבית, דשם הוי בונה משום דמקבץ חלקים ביחד, אבל סתם עשיית כלי ע"י שחקק קב בבקעת אינו חייב.

והדין של מחזיר מטה של פרקים אם תקע דחייב מדין בונה משא"כ אם לא תקע, דבשלמא אם הי' מדין עשיית אהל, או לא הי' נפק"מ אם זה בחזוק, אבל מכיון שזה מצד התולה השני' שהיאע מקבץ חלק אל חלק להיות אחדים, אז זה רק אם נעשה בחזוק.

ומיושב מה שבמנפח כלי זכוכית דפטור, דשם לא מדין אהל אתינן עלה, אלא מדין קיבוץ חלקים, אבל בכלי זכוכית, ליכא חלקים, ושוב אף אם עושה הכלי מחדש אי"ז בונה.

גורמי סדר המשנה "ארבעה אבות נזיקין"

הת' שאול שרגא שיחי לידר

ישיבת "תורת אמת" ירושלים, אה"ק

איתא במתניתין (בבא קמא ב, א) "ארבעה . . השור והבור". וכתב רש"י "השור והבור כו' - כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור".

וביארו התוס', שגם למ"ד שור – לרגלו, ורגל הרי נכתבה בפרשה אחר בור, וא"כ אין זה כסדר הפרשה, מ"מ הוה כסדר הפרשה, משום ד"שם שור כתיב בתחילה". והוסיפו תוס' לבאר דלשי' רב, דמבעה היינו אדם, דאף שאדם כתיב אחר הבער בפרשה, מ"מ לא חיישינן לסדר הפרשה כאשר הפסוקים רחוקים כ"כ, אלא אזלינן בתר סדר "לא הרי" בסיפא.

ומביאים תוס' תי' אחר לקושיא זו האחרונה, והוא פי' ר"ת, דאזלינן בתר שם אדם שכתוב קודם בפרשה.

וצריך להבין, מדוע לא תי' תוס' אקושיא הב', כתי' הקושיא הא' – אלא

אומרים תירוץ אחר, אלא שלאחר מכן מביאים פירוש ר"ת והוא כתירוץ ממש על קושיא הקודמת? ואולי יש לומר בענין אחר¹.

והנה, בתוס' הרא"ש הקשה דאחר שתירץ בתוס' גבי שור בשמו כתוב תחילה, מדוע א"כ לא נקדים אף מבעה דהוא שני לבור, דהא שם שור כתיב בתחילה?

ומתרץ בב' אופנים: א. דמשום הענין דניזיל בתר שם שור הקודם בפרשה, מספיק להקדים א' מפרטי שור. ב. דמילת שור היא הכתובה בפרשה קודם לבור, וע"כ, כיון דרגל נזכרה בשם שור (ולא שן), ע"כ דווקא רגל קדמה לבור.

והנה, המהר"ם מקשה כהרא"ש, ומתרץ כתי' הב', אך דוחה זאת, משום שמתו' שהביאו בשם ר"ת דשם אדם כתיב קודם, ואף שכתוב במשנה מבעה, וע"כ אין לומר שסברו התוס' דאזלינן בתר השם? ומתרץ בדומה לתי' הא' דהרא"ש (ולהלן יתבאר).

והנה יש לומר² שקושיית המהר"ם וקושיין מיתרצות בחדא. דאכן תוס' ס"ל דאזלינן בתר מילת שור, אך ר"ת פליג וסובר כתי' הא' בתוס' הרא"ש (והוא ביאור הב' דהמהר"ם בתוס' כולו).

¹ ובפשטות הי' נראה לומר דתי' הא' דחיקא להו ולכן הי' נראה להם לבאר בענין אחר. אך גבי קושיא הב' די'ש לומר באופן אחר, לא נדחקו כקודם, אך קשה לומר כן. א. הרי תירוץ הב' דחוק לא פחות. ב. אם תירוץ זה דחוק שלא מטעם קושיא, לא היו צריכים התוס' לבוא לשי' רי"ת, דהא גם הם סוברים כתי' זה רק שדחוק הוא. ויותר נראה שהוקשה להם הכא לומר כן בשונה מלגבי שור.

ואולי יש לחלק באופן אחר (והוא נראה הפי' הפשוט). והוא, דהנה ידוע החילוק בין גדר גנב / גזל למזיק המבואר בלקו"ש חל"ד פי' עקב. וא"כ תוס' ס"ל דכיון שלא הוי גדר מזיק, אין שייד לומר שהוי שם מזיק. אך רי"ת מסתפק בכך שנקרא בברייתא בשם המזיקים, וכפירוטו: והוא אחד מאבות נזיקין דקתני לה בברייתא בגמ'. ואכמ"ל.

² ולכאורה היה אפשר לומר דהם גופא דברי מהר"ם דכתב – בתחילת תירצו השני – "ולפירוש זה כו"ו והיי אפשר לומר דכוונתו לרי"ת. אך אין לומר שזוהי כוונתו, דהא: א. מבאר קודם (ובאריכות) התירוץ גבי שור. ב. לאחמ"כ כותב "וכן למי"ד מבעה זה אדם, ולפי' רי"ת", והיינו דעי"ע דיבר בדברי התוס' עצמם.

וא"כ א"ש מדוע לא אמרו תוס' תי' זה מסברתם הם!

ותי' זה אפשר לומר בב' אופנים: דהנה, כתב הרז"ס שפירא³ (לתרץ קושיית המהר"ם)⁴ דלא יצא רוח באם יכתוב מבעה קודם לבור. דהא כל תירוץ התוס' ב"שם שור קודם כתיב בפרשה", בנוי על כך שניזיל בתר סדר "לא הרי" דסיפא.

והנה, לענין סדר זה לא הרווחנו דבר באם נקדים מבעה לבור, דהא בור יפסיק בין מבעה להבער. ומה שהרווחנו בקריבת שור ומבעה, הפסדנו בהרחקת מבעה מהבער, דהא יפסיק בור ביניהם⁵.

והנה, יש לבאר קושיית המהר"ם, דבתוס' תירצו "משום דשם שור כתיב קודם". אך לכא' מאי תירוץ איכא. והא אכתי נקדים בור לרגל. והיינו, דאמנם כתבו התוס' אפשרות מצד סדר הפרשה להקדים רגל לבור, אך עדיין אין זה מכריח להקדים רגל לבור?

אך נראה לבאר בב' אופנים (ובהמשך יובא אופן שלישי):

א. בפשטות – דאין זה שישנה אפשרות להסתדר עם סדר הפרשה, אלא כיון דשם שור נכתב קודם בפרשה, צריך לסדר המשנה כסדר זה.

ב. אמנם אי"ז מספיק להכריח – אך כיון דבעינן למיזל בתר סדר "לא הרי" דסיפא, ע"כ באם ישנו פתח לומר שהדבר יסתדר עם הפרשה, נלך אחר סדר זה.

ונראה, דכך למד הרז"ס, אך המהר"ם י"ל שלמד כאופן הא'⁶. ויש לומר,

³ הובא בספר אהל ישעיהו ע' קמב.

⁴ נראה דלא הי' התוס' הרא"ש תח"י.

⁵ והנה, על עצם דבריו שלא נרויח מידי בהקדמת מבעה לבור, נראה שיש להתווכח, ומכמה טעמים. ואכ"מ.

⁶ ולדבר יש אסמכתא מדברי התוס', שכתבו רק בתי' הב' את הטעם מדוע נִשְׁנָה הסדר, ולדברי הרז"ס הו"ל למיתני עיקר זה גם בתי' הא', דהא הוא עיקר הטעם לשנות.

דמתוס' הרא"ש יש להביא מקור לשי' המהר"ם. דהנה, בתי' הא' כתב "דדי לאקדומי חדא מינייהו לבור משום טעמי' דשם שור כתיב תחילה".

ומלשונו נראה מפורש, שבא רק להוריד הכמות שאותה צריך להקדים לבור בכדי לקיים במשנה את סדר הפרשה, ולא מחדש בתירוץ דזוהי כוונת "שם שור כתיב קודם". ומשום דכך ס"ל אף בקושייתו.

ולפי זה יוצא, דלפי ב' אופנים אלו יש להסביר מחלוקת תוס' ור"ת. א. דכדי להכריח שבסדר הפרשה שור קודם לבור, לתוס' בעינין שמילת (שם) שור תיכתב במשנה, ולר"ת לאו דווקא אלא עצם זה שהוא פרט השייך לשור, ע"כ ישנו הכרח להקדימו במשנה קודם לבור⁷. ב. בכדי שסדר "לא הרי" לא יסתור לסדר הפרשה, הלכך לתוס' בעינין שמילת שור תיכתב קודם, ולר"ת מספיק שמדובר בפרט מן השור.

אך לכא' אין לומר דס"ל להמהר"ם בקושייתו כהרא"ש, דהא בתי' הב' (שהוא כתי' הא' דהרא"ש) נראה מפורש שמחדש מהי כוונת התוס' באמרם "שם שור כתוב קודם". והיינו, דקודם הבין אחרת, ובפשטות כפי שהסביר זאת הרז"ס?

אך יש לומר, דהנה אין תירוץ הב' דהמהר"ם כתירוץ הרא"ש, אלא הוא הסבר שלישי בדברי התוס' "שם שור כו", והוא, דאכן בעצם זה ששם שור נכתב קודם בפרשה אין זה מצריך לשנותו דווקא כך במשנה העוסקת ברגל. אך כיון שיש ענין לכתוב שור קודם, והוא בכדי לרמז על אב נוסף (קרן), וע"כ נקדימונו⁸.

וא"כ אפשר לומר, שבקושייתו הבין כתוס' הרא"ש, אך לא הסתפק לתרוץ

⁷ ועפ"י אפשר לומר דר"ת לא מקבל את תי' התוס', דאמנם לתוס' דאזלינן אחר מראית העין, ע"כ כאשר רחוקים כ"כ נוכל לומר דאין הכרח לסדרם כך במשנה. אך ר"ת שלומד שבסדר המשנה מתייחסים יותר לענין, א"כ לא נשנה הסדר כיון שבפועל רחוקים הם.
⁸ ובתירוץ זה מצינו הסבר מדוע הזכירה המשנה רגל בלשון שור, ועד שהוכרחנו לכך.

כהרא"ש בתי' הא', וסברת מחלוקתם יתבאר בהזדמנות אחרת אי"ה.

אך שלא לאפושי מחלוקת אפשר לומר, דאכן זוהי כוונת תוס' הרא"ש, אך אין הדבר נראה מקיצור לשונו. ואולי הבין כך אף בקושייתו, ותן לחכם ויחכם עוד.

ברכת לישוב בסוכה כל ז' הימים

התי' חי שלום יגאל שיחי עזריה
ישיבת "תורת אמת" ירושלים, אה"ק

במס' סוכה (דף כ"ז ע"א) איתא במשנה "רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד".

והקשו במפרשים, דא"כ מדוע מברך ברכת "לישב בסוכה" בכל פעם, והרי בחה"פ שהדין זהה, שחובת אכילת מצה היא בלילה הראשון, הרי אין מברך בכ"י "על אכילת מצה". ומתרץ בעל המאור (סוף מסכת פסחים ד"ה ויש ששואלים) דיש הבדל ביניהם, דבפסח אדם יכול שלא לאכול מצה בשאר הימים, משא"כ בחג הסוכות אא"פ לאדם בלא שינה ג' ימים, וע"כ בסוכות מברך בכ"י משא"כ בפסח.

ולכאורה עדיין צ"ב, דלפי זה היה הדין צריך להיות, שיברך כל ג' ימים, שהרי אפשר שיחי' עד ג' ימים ללא שינה?

ואולי י"ל דזהו טעמו של ר' אליעזר דפליג על רבנן וסובר שצריך לאכול את הסעודות בכל הימים בסוכה.

ובטעם מחלוקתם וביאור שיטת רבנן נ"ל, דרבנן אזלי בתר בכח וע"כ, הואיל ויתכן שכל לילה מלילי הסוכות הוא הלילה השלישי אם לא היה ישן בב' הלילות הקודמים, ע"כ צריך לברך בכל יום ויום. משא"כ לר"א אזלינן בתר בפועל, והואיל ואכן ישן בלילות הקודמים, אי"ז הלילה השלישי ולכן סובר

שצריך לאכול בכל הימים בסוכה.

ובאופן נוסף י"ל, ע"פ ביאור המאירי על הקושיא דלעיל (מדוע מברכים לישב בכל ז' הימים לרבנן) דאומר שבמצה יש אכילה וזמנה הוא רק בלילה הראשון ובשאר הימים אפ' להסתפק בדברים אחרים, משא"כ בסוכה אא"פ לו שבעה ימים בלא ישיבה ושנה כמו שבארנו.

ומביא טעם נוסף, שאוכל את המצה בשבעת הימים רק כדי להשביע עצמו ולא לשם מצוה, אבל ישיבת סוכה שאא"פ לו בלעדיה ששינתו אפשרית רק בסוכה, שהרי חובה לישון בסוכה, שונה הדין. ומסיים "וכשמדקדק בדבר יפה הכל עניין א".

ובזה שהכל עניין א' א"ש שבסוכה מברך בכל יום, כי בכ"י הרי"ז לשם מצוות סוכה.

ולהעיר, שלמנהגנו שאין ישנים בסוכה (עיין לקו"ש חכ"ט שיחה לחג הסוכות) צ"ב מדוע מברכים בכ"י לישב בסוכה, דהרי אין את התירוצים הנ"ל המיוסדים על הצורך בשינה בסוכה.

מחלוקת האחרונים ב"הבא על אחותו"

הת' מנחם מענדל שיחי' פרבר
ישיבת חח"ל צפת, אה"ק

איתא בכתובות (כט, א) "אלו נערות שיש להן קנס וכו' הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו". ומקשינן בגמ' (לא, ב ואילך) "ורמינהו אלו הן הלוקין (אם התרו בהן. רש"י) הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו וכו' וקיימא לן דאינו לוקה ומשלם (דנפקא לן לקמן מכדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות. רש"י)", וא"כ יש כאן גם חיוב מלקות וגם חיוב קנס?

ומשני "אמר עולא, לא קשיא, כאן באחותו נערה כאן באחותו בוגרת",

והיינו דמתניתין מיירי באוחותו נערה דאיכא קנס וסבירא לי' דממונא משלם ולא לקי, וההיא דמכות מיירי בבוגרת דאין לה קנס (רש"י), ולכן בנערה אנוסה האונס משלם ובבוגרת שלא שייך תשלומין הוא לוקה, ועפ"ז אומרת הגמ' "אלמא קסבר עולא כל היכא דאיכא ממון ומלקות ממונא משלם מילקא לא לקי", והיינו שלדעת עולא דבר שחייבין עליו ממון ומלקות הוא משלם ואינו לוקה".

והנה, על שאלת הגמ' דמתני' דמכות כתבו התוס' (ד"ה ורמינהו) "ארישא דמתניתין הוה מצי למיפוך דקתני הבא על הממזרת יש לה קנס והתם קתני דלקי עלה אלא נטר הכא עד הבא על אחותו למיפוך מרישא דמתניתין דהתם דחייבי לאוין שנויין שם בטר חייבי כריתות והיה צריך להביא כל המשנה עד הבא על הממזרת".

והיינו, שתוס' מבאר את הטעם שמקשינן על הסיפור דמתניתין דהכא, אף שיכלנו להקשות זאת גם ברישא, שהוא מפני שאם הי' מקשה על הרישא שהיא מדברת על חייבין לאוין, הי' צריך להביא את כל המשנה שם, כיון ששם חייבי לאוין כתובים בסיפא אחרי חייבי כריתות, וע"כ שמר את שאלה זו עד הסיפא בשביל שיוכל להקשות מרישא דהתם ולא יצטרך להביא משם את כל המשנה.

ובהפלאה תירץ (באחד מתירווציו) שהטעם שלא הקשו מהרישא, הוא מפני שמהרישא לא היו יכולים להקשות, דאפשר לומר שברישא הוי מלקות לזה וממון לזה, שהרי הממון צריך לשלם לאביה של האנוסה, והמלקות הוא עבודה, ולכך הקשו מהסיפא שכתוב בה שיש קנס על אשת אחיו, וכתבו התוס' לעיל שהיינו בנתארסה ונתגרשה שקנסה לעצמה, וממילא הרי הוא ממון ומלקות לאחד.

ובהגהות "ברוך טעם" על ההפלאה הקשה שאין שייך לומר כאן כלל את הטעם שממון לזה ומלקות לזה, שהרי המעשה הוא אחד, ועבור מעשה זה חייב מלקות וגם חייב ממון, ואין הקנס מחמת שהפסיד את האב, אלא שהבא על בתולה נערה מחוייב על עשייתו קנס, וציוותה התורה שהקנס לאביה, וממילא כשיענוש במלקות יהי' עליו ב' עונשים בדבר אחד – ומה לי מי

שיקבל את הקנס.

ויש לבאר את סברות המחלוקת ומה ששייב ההפלאה לדברי ה"ברוך טעם" על קושייתו. ובהקדים:

דהנה, בספר "אור עולם" (ע' 371) כותב הגר"נ טרבניק ע"ה (מרא דאתרא דכפר חב"ד), שיש לעיין בעיקר דינו של קנס, וכמו למשל כפל, מהו הדבר המחייבו ומהו יסוד חיובו, האם זה גדר מעשה הגניבה, כלומר על שעבר על לאו ד"לא תגנוב", לכך קנסה אותו התורה לשלם כפל, וא"כ אז גם התשלומין אינם דין תשלום על החפץ הנגנב (ולא מצד הקנס) אלא קנס עבור איסור הגניבה.

או דנימא, דזהו בעצם חיוב תשלומין מצד החפץ הנגנב, וכמו עצם הקרן, דודאי אינו חיוב מצד מעשה הגניבה אלא הוי תשלומין עבור החפץ הנגנב, כן גם הקנס הוא חיוב מוגדל ומכופל עבור עצם החפץ, ורק מה שהוא יותר משווי הקרן הוא קנס, אבל הכל מדין תשלומין עבור עצם החפץ הנגנב.

ויש לומר, שההפלאה וה"ברוך טעם" פליגי בצדדי החקירה הזאת, דההפלאה סובר שחיוב הקנס הוא חיוב של תשלומין (ורק שהוא תשלום גבוה יותר), ולכן בשאלת הגמ' חילקו, דרישא דמתני' שהוי ממון לזה ומלקות לזה, ע"כ יהי' חיוב על שתייהם, דכיון שעצם החיוב הוא תשלומין לניזק, ע"כ ודאי יש נפק"מ אם יש ב' חיובים לשני אנשים שונים, דאז הוי ב' חיובים נפרדים שיש לחלק ביניהם, וע"כ יהי' חייב גם לאבי' את הקנס וגם לה את המלקות, והיינו, שכיון שהתשלומין הם לב' אנשים ע"כ התחייב בשניהם.

אך ה"ברוך טעם" סובר שחיוב הקנס הוא מצד מעשה האיסור שעשה, שבזה עבר על לאו, וע"כ הקשה על ההפלאה, שכיון שהמעשה כאן הוא מעשה אחד, הרי אין לחלק בו ולא משנה למי הוא חייב, אם לב' אנשים או לאיש א', כיון שמ"מ המעשה הוא אחד, וע"כ חייב חיוב אחד, ובזה אי אפשר לחייבו גם ממון וגם מלקות.

אמנם, אין זו קושיא להפלאה כלל, כיון שכמבואר לעיל, סבירא לי' שאין החיוב בא מצד המעשה שהוא אחד, כי אם מצד התשלומין וכיון שהתשלומין

הם לב' אנשים נפרדים, ע"כ יש לחלק ביניהם ולחייבו בשניהם מפני שהם ב' חיובים נפרדים.

וכ"ז הוא בשאלת הגמ', אך למסקנא משיב עולא "כאן באחותו נערה כאן באחותו בוגרת", דמה שכתב שמיידי באחותו, אף שלפי ההפלאה לא היתה הקושיא כלל על אחותו, שבה אמרנו "ממון לזה ומלקות לזה", כי אם כל הקושיא היתה מאשת אחיו בלבד, הרי יש לומר שעולא סבר שאף ממון לזה ומלקות לזה פטור.

ובטעם סברתו שלכן גם פליג על רבי יוחנן בהמשך, שסבור שכשיש מלקות וממון, עדיפא טפי שיקבל מלקות, ופליג בזה על עולא. דכאן שסובר שעדיף ממון הוא מפני שלעולא ס"ל שהטעם הוא תשלומין, ואעפ"כ כאן הוא סובר שאין לחלק בין חייב לשנים לחייב לאחד, ובפשטות, בטעם לזה ובסברות המחלוקת כתבתי בגליון הערות דישיבת חח"ל צפת באלול האחרון, ובעזה"י עוד אכתוב בזה בגליון הבא, וכאן קיצרתי.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדר חיוב נזקי ממון

הרה"ת משה שיחי קורנוויץ

ר"מ בישיבת חח"ל נצרת עילית, אה"ק

בלקו"ש ח"ו ע' 329 מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את חקירת האחרונים בטעם חיוב תשלום נזקי ממון. שיש לבאר זה בב' אופנים: א. על שלא שמר הבעלים. ב. על שממונו הזיק.

והביאו באחרונים (המנחת שלמה ועוד), שאפשר להוכיח את דעת הרמב"ם כאופן הב', מדבריו בריש פ"א מהל' נזקי ממון "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק", ובדבריו לא הביא כלל את החיוב לשמור על שורו, והביא דין זה רק לקמן בריש פרק ד, וגם שם לא הביא זה בתור חיוב שמירה אלא בתור סיבה לפטור "הכונס צאן לדיר ונעל בפניהן בדלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה ויצאת והזיקה פטור",

א"כ מתבאר מדבריו שסיבת החיוב הוא מפני שממונו הזיק, וענין שמירת הבעלים הוא רק סיבה לפטור.

אמנם, במשנה בריש מסכת בבא קמא איתא "ארבעה אבות נזיקין: השור, והבור, והמבעה, וההבער. לא הרי השור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור. ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים, כהרי האש שאין בו רוח חיים. ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק, כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק. הצד השווה שבהן - שדרכן להזיק ושמירתן עליך. וכשהזיק, חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

ולכאורה מפשט המשנה משמע שהחיוב הוא מצד "ושמירתן עליך", וכן כתבו כמה ראשונים במפורש שזהו טעם החיוב (ראה בנמו"י ועוד), אך במאירי כבר ביאר בהקדמתו למשנה זו, שאפשר להסביר ש"שמירתן עליך" אינו טעם החיוב, אלא מי מחוייב (ונפק"מ לגזלן, שהוא חייב בתשלום ממון למרות שאין זה ממונו, כיון ש"שמירתו עליו").

ויש לומר שזהו גם מה שהרמב"ם כותב "שהיא ברשותו של אדם" (ולא "ממונו"), שמשמע מזה שהטעם הוא מצד הרשות, היינו מי שהחיוב שמירה עליו מצד שזהו ברשותו, ובמילים אחרות שזה מדגיש על מי הוא החיוב¹.

בפ"ד ה"ד שם כתב הרמב"ם "המוסר בהמתו לשומר חנם או לנושא שכר או לשוכר או לשואל נכנסו תחת הבעלים ואם הזיקה השומר חייב, במה דברים אמורים בזמן שלא שמרוה כלל אבל אם שמרוה שמירה מעולה כראוי ויצאת הזיקה השומרין פטורין והבעלים חייבין אפילו המיתה את האדם, שמרוה שמירה פחותה אם שומר חנם הוא פטור ואם שומר שכר או שוכר או

¹ אחרונים רבים האריכו לומר שיש איסור לאדם שממונו זיק, ומזה הוא יסוד החיוב. אבל ברמב"ם לא משמע כן, שלא מצינו בהל' נזקי ממון שמוזכר איסור זה, וגם בלשונו במנין המצוות הוא "דין השור" ולא "איסור", ולכן נראה לומר בדעת הרמב"ם, שהוא מצד ידו של אדם, כאילו נאמר שהאדם עצמו עשה את האדם. ובלשון אחרת שהחיוב הוא (כאילו) מצד ההיזק של האדם.

שואל הוא חייבין".

והראב"ד השיג עליו וכתב: "המוסר בהמתו לשומר חנם וכו' השומרים פטורין והבעלים חייבין". א"א לא מתוקמא הא אלא בכדי שידע כענין שאמרו בבור של שני שותפין ואפ"ה לא מיחוור דלא דמיא שמירת שומר דאית ליה זמן קצוב עד כמה הוא חייב לשמרו לשותפין דכל חד וחד מיחייב בשמירתו לעולם הילכך שומר לעולם חייב אם לא שמרו כראוי ואם שמרו כראוי ויצא והזיק חזר השומר לחיובו בכדי שידע ובעלים פטורין אלא שי"ל לעולם אין הבעלים ניצלין מיד הניזק והם ידונו עם השומר ואם יש זמן לשמירתו יחזרו הבעלים על השומר ואם כלתה שמירתו פטור והבעלים חייבים.

ומהשגת הראב"ד מובן, שהבין בדעת הרמב"ם שהמוסר שורו לשומר, הנה אף אם השומר שמר כדבעי ויצא השור והזיק, אם הבעלים הי' יכול לשמרו הוא חייב לשלם אף שלא ידע ששורו יצא מרשותו.

ועל כך משיג, שמכיון שחיוב השמירה הוא על השומר, הנה אף אם יכל הבעלים לשמור, הרי במקרה שלא ידע מכך, נפטור הבעלים מהחיוב, שהרי החיוב עבר לשומר.

והנה נראה, שהראב"ד חולק על הרמב"ם מכיון שסובר הראב"ד כאופן הא' שהחיוב הוא מפאת החיוב שמירה, ולכן: לשי' הרמב"ם שהחיוב הוא כאופן הב' מצד שממונו הזיק, הרי השמירה היא רק סיבת פטור, שהוא אנוס, וממילא המסירה לשומר לא פטרה מעצם החיוב, ולכן באם יכל לשמור – חייב, דאינו אנוס. משא"כ לשי' הראב"ד שלומד כאופן הא' שהחיוב הוא מצד אי השמירה, הרי במקרה כזה חיוב שמירה הוא על השומר, ובמקרה שהבעלים לא ידע הוא פטור.

וא"כ יוצא, שבאם הבעלים ידעו, חזרה השמירה אל הבעלים והוא יתחייב (וראה בחידושי ה"מנחת שלמה" שכתב כהנ"ל).

ונראה לומר, שאפשר לבאר עוד כמה מחלוקות בין הרמב"ם והראב"ד על פי יסוד זה.

א. פ"ב הי"ט (בהל' נזקי ממון): "המשסה כלבו של חברו באחר פטור

מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ובעל הכלב חייב חצי נזק, שכיון שהוא יודע שאם שסה את כלבו להזיק נושך לא היה לו להניחו, ואם שסהו בעצמו בעל הכלב פטור שכל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור".

והראב"ד כתב "א"א ואם מועד הוא נזק שלם משלם".

דטעם הרמב"ם בכך שהבעלים חייבים, הוא מאחר והיו חייבים לשמור בשמירה מעולה שלא ישסו בכלבו. אמנם, שי' הרמב"ם היא שחייב – גם במועד – חצי נזק, מאחר והכלב אינו מועד שישסו בו (רק לשסות באחרים). וא"כ צ"ע מדוע סבר הראב"ד שישלם נזק שלם?

אלא, שבאם נבאר ששי' הראב"ד הוא שחייב התשלומין הוא מצד החסרון בשמירה, הרי החיוב תשלומין הוא מרגע זה שלא שמר על כלבו (כלשון כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש שם "סיבה ומסובב" – שחטא הבעל וממילא הזיק הכלב), ואז כבר מתחייב בנזק שלם, מאחר וכלבו הוא מועד (שהרי סיבת החיוב אינה על ההיזק, שאז ישלם רק חצי נזק, אלא על אי השמירה שאז מצד זה אמור לשלם נזק שלם).

משא"כ הרמב"ם שסובר שהחיוב הוא על ההיזק, הרי מכיון שלא מועד לשיסוי זה, משלם גם במועד רק חצי נזק.

ב. הלכה קודם לכן: "כלב שנטל את החררה והלך לו לגדיש, אם הניחה בגדיש ואכל את החלה והדליק את הגדיש על החלה ועל מקום החררה משלם נזק א שלם ועל שאר הגדיש חצי נזק, ואם היה מגרר את החלה על הגדיש והולך ושורף משלם על החררה נזק שלם ועל מקום הגחלת חצי נזק ועל שאר הגדיש פטור. במה דברים אמורים בששמר בעל הגחלת את אשו וסתם הדלת ובא הכלב וחתר ונטל את החררה מעל האש, אבל אם לא שמר אשו בעל האש חייב על שריפת הגדיש ובעל הכלב חייב על אכילת החררה ועל מקומה".

והראב"ד כתב: בד"א כששמר בעל הגחלת וכו' אבל אם לא שמר אשו בעל האש חייב. א"א בעל האש נמי חייב.

שי' הרמב"ם היא שמי שחייב על נזקי האש, הוא בעל הגחלת, ומי שחייב על החררה לשלם תשלומי נזק וגם על מקום האש, הרי בעל האש חייב על כך

ולא בעל הכלב.

אך הראב"ד סובר שגם בזה שניהם שותפין בחיוב.

ויש לומר שמחלוקתם נובעת מחילוקי הגירסאות בגמרא (בבא קמא כג, א) אי גרסינן "בעל הגחלת חייב" או "בעל הגחלת נמי חייב".

אך עדיין צלה"ב סברת הרמב"ם, הרי שניהם שותפין בנוק דבלעדי שניהם לא הי' ההיזק, ומדוע שי' הרמב"ם היא שבעל האש חייב על נוקי האש לבדו" אלא יש לומר, שסברת הרמב"ם היא, דגדר חיוב האש הוא, מצד "כח אחר מעורב בו", וממילא, מכיון שהתורה חידשה חידוש שחיוב האש הוא מצד "כח אחר מעורב בו", הרי החיוב הוא מצד האש, ולא משנה מה היתוסף כאן, אם רוח או כלב.

אך א"כ חוזרת השאלה לאידך גיסא, מדוע חולק הראב"ד?

ויש לומר, שזה תלוי במחלוקת הנ"ל. דשי' הראב"ד הוא שהנוק על חסרון השמירה, ולא על הנוק עצמו, וממילא שניהם חסרו בשמירה, ולכן החיוב הוא על שניהם בשווה. ואין זה דומה להיזק הרוח, שאז אין כאן חיוב שמירה על הרוח, וממילא אין כאן "שותף" להיזק ומוכרח לשלם לבדו.

משא"כ שי' הרמב"ם הוא כנ"ל שהחיוב הוא מצד גדר ההיזק, הרי ההיזק הוא מצד בעל האש, כנ"ל.

בעניין לימוד הנזיקין דשן ורגל

א' התמימים

הגמ' בבבא קמא (ב, ב) מביאה ת"ר ללימוד המקורות מהתורה להאבות והתולדות דנזיקין. בתחילה פותח הת"ר בענין קרן ואח"כ [בסוף העמוד] עובד התנא לסוגי הנזיקין דשן ורגל, וז"ל:

שן ורגל היכא כתיבי? דתניא: ושלח - זה הרגל, וכן הוא אומר: משלחי

רגל השור והחמור, ובער - זו השן, וכן הוא אומר: כאשר יבער הגלל עד תומו. אמר מר: ושלח - זו הרגל, וכן הוא אומר: משלחי רגל השור והחמור. טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה? אי קרן, כתיב! אי שן, כתיב! איצטריך, סד"א אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא, קמ"ל. והשתא דאוקימנא ארגל, שן דלא מכליא קרנא מנלן? דומיא דרגל, מה רגל - לא שנא מכליא קרנא, ולא שנא לא מכליא קרנא, אף שן - לא שנא מכליא קרנא, ולא שנא לא מכליא קרנא."

והנה ברש"י ד"ה "אידי ואידי" כתב "ושלח וביער תרוייהו אשן, ושלח אתא לחיוביה היכא דלא כליא קרנא דמשמע כגון שאכלה ערוגה וסופו לחזור ולצמוח אבל לא כתחלה, וביער היינו היכא דמכליא קרנא דמשמע וביער שמבער לגמרי. (ומקשה) ואי קשיא היכא מצי למימר אידי ואידי אשן, הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא - ליכתוב חד להיכא דלא מיכליא דליחייב וכ"ש היכא דכליא (ומתריך) תריך אי מהאי קרא ה"א האי אתי להיכא דמכליא אבל לא מכליא לא, הלכך איכא למימר ודאי אידי ואידי אשן אי לאו דכתב רחמנא משלחי רגל השור".

והנה על כך כבר תמה בגליון הש"ס, ש"מהיכי תיתי", אם נכתוב שלח שקאי על שן דלא מכליא, אולי בכלל קאי על רגל? וע"ז מתריך הפני יהושע, שרש"י סומך על מה שכותבת הגמ' בהמשך [וזה נשאר למסקנא] שלומדים מושלח גם שן וגם רגל, וא"כ את ושלח היינו מעמידים על שן דלא מכליא וכ"ש על מכליא ולא על רגל.

ולכאורה צריך ביאור, בב' דברים: א. גם אחר שאנו יודעים שאפשר להעמיד את ושלח גם על שן, אבל מהו ההכרח לכאורה שקאי בדווקא על שן ולא על רגל ודו"ק. ב. ועוד והוא העיקר, הרי ממה נפשך, אם נסתמך על שן הרי כבר לא שייך לשאול "טעמא דכתב רחמנא משלח רגל כו" (וגם אם אפשר בדוחק קצת להסביר זאת ע"פ תוד"ה איצטריך ס"ד כו' (כי תוס' לא דיבר על השאלה של טעמא כו' ושלח אלא על טעמא כו' ובער אע"פ שמסברא הם שווים), הרי מ"מ קשה קושיא גדולה מזו והיא: מדוע שנעמיד את "ושלח" רק על שן דלא מכליא, אפשר להעמיד את "ושלח" גם על רגל?

(וקשה מאוד לומר שבאמת זוהי כוונת רש"י, שהרי אי"ז נשמע וכ"ש שלא כתוב מפורש במילים של רש"י, אלא ע"כ שלא סמיך על המסקנא וא"כ הדרא קושיא דהרע"א בגליון הש"ס לדוכתיה).

והנה בעצם שאלת רש"י – שנכתוב ושלח שקאי על "לא מכליא" ונדע בכ"ש את "מכליא", הנה לכאורה בפשטות נשאלות ב' קושיות עצומות בפשט השאלה: א. מנין לך להעמיד את ושלח על "לא מכליא", הלא אין לך שום סברא להעמיד ושלח על לא מכליא אלא רק אם אתה יודע בבירור ש"ובער" זה על מכליא, ש"זה" משמעותו שמבאר ומכלה לגמרי כמ"ש רש"י לעיל, אבל מי יימר לך שושלח קאי על לא מכליא (ואם תרצה לפרש שזה משמעות קרא דושלח יקשה לך), וזה קשה לא על תירוצו של רש"י אלא גם על תוס' וכל הראשונים ששואלים את שאלת רש"י [וגם השאלות הנ"ל יכולת להשאל עליהם, וצריך לעיין בדבר ואכמ"ל].

והשאלה הב' היא: לכאורה איך נלמד בק"ו "מכליא" מ"לא מכליא", הלא "אין עונשין ממון מן הדין", וא"כ איך אפשר ללמוד מכליא מלא מכליא בק"ו? ואולי היה אפשר לבאר בדוחק, שרש"י לא מתכווין לק"ו ממש אלא ע"ד דברי הגמ' בהמשך, ששואלת "והשתא דאוקימנא כו' שן כו' קרנא מנלן" וע"ז מת' הגמ' "דומיא דרגל כו'",

אך לכאורה גם בזה נשאל על הגמ' הלא "אין עונשין ממון מן הדין"? אלא ע"כ שאי"ז בגדר עונשין ממון מן הדין, אלא הוי כהיקש. שכמו שמצינו ברגל לא שנא לא מכליא ומכליא, כך הוא בשן. והרי בזה יש הכלל שהיקש וג"ש לא עושים מסברא אלא אם כן זה קבלה של תלמיד מרבותיו. ועד"ז נפרש ברש"י שמתכווין שנלמד בהיקש מכליא מלא מכליא, אלא שאי"ז משמע בפרש"י כלל וכלל, וצ"ב אמאי כתב בלשון כזו. וצ"ע.

*

והנה אח"כ מת' רש"י שאם הייתי כותב ושלח הייתי מעמידו על מכליא ולא על מכליא, וצ"ב מדוע להעמיד על מכליא הלא אין זה ממשמעות דמילת ושילח?

אלא י"ל בזה: הסברא היא להחמיר עליו (על הניזוק) ולתת עליו את עיקר וחומר החיוב, שזהו מכליא ולא את לא מכליא, שאי"ז בכל תוקף וחוזק וחומר בעניין הנזק (אלא שצ"ב שהרי מכליא סוכ"ס אי"ז תוקף וחומר החיוב, שהרי אם קאי על מכליא אז מ"לא מכליא" צריך להיפטר, משא"כ אם קאי על לא מכליא אז חייב גם במכליא, וא"כ אתה מחמיר עליו בשני מקרים ולא במקרה אחד). וצ"ל בדוחק שההסתכלות הוא על על הדבר עצמו ולא על ההשלכות שיוצאות ממנו והיינו מכליא וד"ל.

ויש להוסיף שמובנת סברא הנ"ל (שתתן עליו את החמור וכו') מובנת מהרשב"א בדף ב, ב בד"ה אבל מחוברת ועד"ז מצינו גם בתוד"ה דומיא דרגל. עיי"ש.

ואבקש מהקוראים להעיר בכל הנ"ל.

הלכה ומנהג

"ויהי נועם" במוצש"ק כשחל יו"ט בש"ק הבא

הת' ישראל שיחי' גרנובטר

תות"ל המרכזית בית משיח – 770

בשו"ע אדה"ז סרצ"ה ס"ג כתב: "אם חל יו"ט או יוה"כ באחד מימי המעשה בשבוע הבא אפילו חל בע"ש הבא אין נוהגים לומר ויהי נועם שכיון שאומרים ומעשה ידינו כוננה ב' פעמים צריך שיהיו כל הששת ימים ראויים למלאכה אבל אם חל בשבת אומרים אותו". עכ"ל"ק.

והנה צ"ע בפועל בנוגע למנהגנו בקביעות כזו (דהיינו: במוצאי שבת הגדול, שבת סליחות ושבת שובה, כשחל חה"פ, ר"ה או יוהכ"פ בש"ק), דאף שהמנהג הפשוט הוא כמ"ש בשו"ע – שאומרים "ויהי נועם" (וכן נוהגים בשנים האחרונות בבית משיח 770), הנה מצינו בהנהגת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כמה חילוקים בענין זה. לקמן אצטט מכמה יומנים ורשימות (אלו שישנם תח"י) המתארות את הנהגתו בקודש בכמה שנים:

שבת הגדול¹:

במוצאי שבת הגדול תנש"א: "עבר לפני התיבה אחד האורחים מארץ-

¹ הערת המערכת: ולהעיר מסיפור הגרמי"ל לנדא, שפעם אחת אמר לחזן בבית הכנסת במאורע כגון זה, לומר קדיש אחר שמו"ע במוצ"ש, ואביו אמר לו שענינים כאלה שייכים לאלו שמבינים בנשמות, ולכן יאמרו ויהי נועם.

הקודש ואחרי שמו"ע אמר קדיש "תתקבל" ואחריו "עלינו", וכך נהג גם הרבי מבלי להעיר דבר¹.

כמו"כ בשנת תשל"ח: "אמרו אחר שמו"ע עלינו (לא אמרו ויהי נועם וגו' – הגם שיום א' דפסח הוא ביום השבת ועד אז יש כל (ימי השבוע שכולם הם) ימי המלאכה)"².

וכן בשנת תשכ"ה (בעברו לפני התיבה): "במעריב מוצאי שבת מצורע, הגם שיו"ט הוא בש"ק הבא, לא אמר כ"ק אד"ש ויהי נועם ואתה קדוש"³.

לעומת זאת, בתשמ"ח (ג"כ בעברו לפני התיבה): "במוצש"ק (שהוא גם לפני יום הששי – ערב פסח) אמר "ויהי נועם" כו"⁴.

שבת סליחות:

במוצאי שבת סליחות תשל"ב: "אמרו ויהי נועם וכו' אע"פ שר"ה יוצא בשבת"⁵.

שבת שובה:

במוצאי שבת שובה תשכ"ז: "אחרי שהש"ץ כבר התחיל לומר תתקבל, הורה לו כ"ק אד"ש להפסיק ולומר ויהי נועם"⁶.

לעומת זאת, בתשכ"ד: "אחרי שמונה-עשרה אומר הש"ץ קדיש וכשהוא מגיע לפני "תתקבל" הוא מפסיק. הרבי עדיין עומד על המקום אליו הגיע

¹ הערת המלבה"ד ב"בית משיח" גיליון 245 עמ' 52.

² יומנו של ר' מ.א. שי' זעליגסאהן. ומשם הועתק להוצאה החדשה של שיחות קודש תשל"ח ח"ב עמ' 401.

³ יומנו של א' התמימים – תשורה משמחת הנישואין של משפ' בעלינאָו, ד' תמוז תשנ"ח עמ' 26.

⁴ יומן פרטי מחודש ניסן תשמ"ח; הוזכר גם ב"בית משיח" שם.

⁵ יומנו של ר' מ.ש. שי' לעוויתין.

⁶ יומן פרטי מחודש תשרי תשכ"ז.

בסיום השלוש פסיעות ואינו חוזר למקומו. הש"ץ ממשיך ב"תתקבל", מסיים את הקדיש והרבי חוזר למקומו, נשען על הסטנדר ולא אומר כלום. לא אמרו "ויהי נועם וגו'" אך גם לא המשיכו לומר "עלינו" – השאלה התעוררה בגלל שיום-הכיפורים חל בשבת. הש"ץ שותק – ועמו גם הקהל – לערך שתיים או שלוש דקות. ניגשים לרב חודקוב לשאול והוא לא יודע מה לומר. לפתע הרבי מסתובב ושואל על ר' שלום חסקינד (שהיה אצל אדמו"ר מהוריי"צ וזוכר איך התנהגו במקרים כאלו). אומרים לרבי שהוא איננו והרבי אומר שצריך לשאול רב. הרב אומר שיש לומר "ויהי נועם" ולא להגיד עוד הפעם "תתקבל". פתאום מגיע ר' שלום חסקינד והרבי שואל אותו האם הוא זוכר "הוראה פון שווער?". ר' שלום עונה שהוא לא זוכר שום דבר. הרבי עושה תנועה בידו ואומר "אה...!", וממשיך: "נו, מ'זאל פרעגן דעם גבאי אדער אַ רב [= שישאלו את הגבאי או את הרב]". לפועל החל הש"ץ לומר "ויהי נועם" וקדיש, אבל הרבי עצמו לא אמר⁷.

מאחר וחסרה כאן ההנהגה ברוב השנים, קשה לקבוע מכאן בדיוק איזו הנהגה קבועה יותר או פחות וכו', אך עכ"פ אולי ניתן לומר שיש חילוק מסוים בין פסח לר"ה ויוהכ"פ, שבשבת הגדול אין לומר "ויהי נועם", ובשבת סליחות ושבט שובה יש לומר "ויהי נועם" (וכנ"ל – בשלוש מתוך ארבע פעמים לא אמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א "ויהי נועם" במוצאי שבת הגדול, אך בשנים מתוך שלוש פעמים אמר (או שאמרו בביהכ"נ, או שהורה לומר) "ויהי נועם" במוצאי שבת סליחות או שבת שובה).

דהנה איתא ב"כף החיים"⁸: "ואם חל פסח בשבת א"א ויהי נועם במו"ש שלפניו אך כשחל יו"ט אחר בשבת אף אם הוא כיפור י"ל ויהי נועם במו"ש שלפניו" (ולהעיר שממשיך שם: "והנוהגין שלא לומר ויהי נועם כשחל יו"ט בשבת בכל יו"ט יש להם סמך").

⁷ יומנו של ר' שלום דובער שי' וולף – "בית משיח" שם.

⁸ סרצ'יה ס"ז.

ולא באתי כאן אלא להעיר, ובפרט שכנ"ל – רב הסתום על הגלוי. וכל מי שזוכר כיצד היתה הנהגת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשנים אחרות, או שבידו רשימות יומנים וכיו"ב המפרטים זאת, בוודאי ימצא לנכון לזכות בהם את הרבים.

הערות על קונטרס "תפילין הלכה למעשה"

הרה"ח אברהם חיים שיחי זילבר

שליח לשכונת מרום כנען – צפת, אה"ק

בשנה שעברה י"ל הקונטרס הנפלא "תפילין הלכה למעשה" מאת ידידי הרה"ח יוסף יצחק שי' בקשי והוא ליקוט הלכות ומנהגים מסביב לשו"ע אדה"ז הל' תפילין.

כפי שציין בהקדמה, חלק ניכר מהחומר נשאב ממה שכתבתי במדור ההלכה בקובצי "התמים" כו – כט. אמנם בעברי בין דפי הקונטרס מצאתי אי אלו שיבושים והשמטות שנפלו בזמן ה"העתקה" או שנכתבו שלא במקומם ולפעמים זה נוגע עד למעשה בפועל. לכן שינסתי מתני להציגם להקוראים ע"ג במה זו למען לא יצא מתח"י דבר שאינו מתוקן.

בעמ' 13 – בסעיף י"א בקטע השני: מביא על דברי אדה"ז "יכווין בהנחת התפילין שצונו הקב"ה כו" שבכמה מקומות מעורר הרבי גם ע"ד ההתבוננות הדרושה ע"פ חסידות המפורטת בתניא רפמ"א "וגם יתבונן איך שאור א"ס ב"ה . . . מלובש . . . בטלית ותפילין אלו", ואח"כ כותב "וטוב להשתדל לשנן נוסח כוונה זו בע"פ כדי שיזכור היטב – בעת ההנחה – את כל פרטי הכוונה".

"וטוב להשתדל" הוזה לא כאן מקומו, כי הבאתי אותו – בשם הרא"י שי' שוויי – על הכוונה המפורשת בשו"ע המעכבת ולא על דברי הרבי שמעורר על ההתבוננות בתניא פמ"א כו', ולכן יש להעביר קטע זה לאחרי כל הקטע הבא המדבר עד"ז שהכוונה שבשו"ע נוגע לעיכובא, דהיינו בסוף סעיף יא אחרי תיבות "לאיש פשוט".

בעמ' 14 – בסעיף י"ח, על מש"כ אדה"ז "ואם הפסיק . . צריך לברך על תש"ר ב' ברכות" כותב: אמנם בסידור כתב דאם שח צריך לברך על התש"ר רק ברכת על מצות תפילין".

תמיהני, כי כבר בסעיף י"ד כשכותב אדה"ז שיש לברך עוד ברכה על תפילין של ראש הי' להם לציין שבסידור כתב לברך רק על של יד כי כאן משמע שהסידור חולק רק במקרה ששח. ואם סמכו על מש"כ אדה"ז בסכ"ג "וי"א שלעולם אין תש"ר טעונה ב' ברכות כו" – הרי שם ג"כ מפרט שאם שח א"צ שוב לברך על ש"ר וגם בסי"ח הי' להם להמתין. וק"ל.

שם – בסעיף כ' בהביאור: כותב "יש לזוהר שלא להפסיק בהליכה ד' אמות בין הנחת תש"י לש"ר דהוי הפסק. וזה מצוי מאוד כשמחפשים מראה ליישר התפילין, ובינתיים הולכים למקום המראה קודם ההידוק על הראש". וע"ז מציין בהערה 16 "דרכי חיים ושלום אות נב".

ויש לתקן, שהדרכי חו"ש אינו כותב, כמוכן, את כל ההמשך "וזה מצוי מאוד כשמחפשים מראה" (ויש להניח שהחסידים של המנחת אלעזר גם לא חיפשו מראה ליישר התפילין) וזוהי הוספה שלי, ולכן יש לשים את הערה 16 אחרי המילים "דהוי הפסק".

ואדעסקינן בהכי, יש לציין שהשמיטו את מה שהוספתי את דעת אדה"ז בעניין זה. והוא מש"כ בהל' נט"י סי' קס"ו ס"א בנוגע להפסק, שבדיעבד אם יצא מהבית צריך לחזור ולברך ואם יצא רק מהחדר א"צ לחזור ולברך, שי"ל שכ"ה גם בנוגע להפסק בין ברכת תפילין להנחתם (השוואה זו העיר לי גיסי הרב שבת י. שי' פרידמן).

שם – בהמשך הביאור לסעיף כ' כתבו "ולכתחילה אין לשוח שיחת חולין עד שיגמור הכריכות על האצבע ויקשור הרצועה בכף ידו, דאז הוא גמר כל ההנחה" וציינו לקצות השולחן.

ואמנם כן כותב אא"ז בקצות השולחן סימן ח' סי"א (= למה לא ציינו מקומו?) אבל ב"התמים" הערתי שנושא זה העלה הרבי לדיון באגרת קדשו להרא"א הכהן יאלעס ז"ל מיום כ' אייר תש"ב, בה כותב הרבי דממשמעות

דברי הרמב"ם בתשובה שלו¹ עולה דאסור להפסיק בדיבור עד לסיום הקשירה, אבל ממשך "ולא ראיתי נזהרין בזה" [אגב, ראוי להעיר שמכתב זה נכתב לפני הדפסת קצוה"ש] ומיישב מנהג העולם ע"פ גירסא אחרת בתשובת הרמב"ם ומסיים "ובכ"ז צ"ע".

ואכן ראינו ריבוי פעמים בשנים האחרונות שהרבי נכנס לביהכנ"ס קודם סיום כריכת הרצועות של יד ותוך כדי הליכתו ממלמלין שפתיו הק' (אולי סיום איזהו מקומן) ורק אח"כ סיים הקשירה (והארכתי שם בהערות לדחות סברא שהרבי מהדק הרצועה קודם הנחת תש"ר כמנהג אדמו"ר הרשב"ב שע"ז כ' ב"אשכבתא דרבי" שזה הי' משום חשש הפסק הנ"ל כי בפועל ראו בתשמ"ח שהרצועה היתה עדיין על הזרוע ללא קשירה).

ולפלא שלאחר כל האריכות בזה ממכתב והנהגת הרבי בפועל, הביאו שם רק את דברי הקצוה"ש (שבודאי לא ראה את מכ' הרבי להרב יאלעס) ולא את המסקנא למעשה – שלא כהנ"ל – מנשיאנו!

שם – בסעיף כ"א מסיים: וכן אם שמע קול רעם, מפסיק ומברך "ברוך . . שכחו וגבורתו מלא עולם".

יש להעיר שבד"כ הלשון "ברכת רעם וברק" – וכן הוא ג"כ בקונ' "דיני הפסק בתפלה" – היינו גם הברכה "ברוך . . עושה מעשה בראשית".

עמ' 15 – מביא משו"ע את ה"ש מי שאומר שאסור להוציא את התש"ר מהתיק עד שתהא התש"י מונחת כבר על הקיבורת מהטעם הידוע למשכילים" ומבאר שאף שע"פ הלכה מותר להוציא שניהם יחדיו אין לעשות כן ע"פ קבלה.

והנה, הלכה זו נוגעת ל"מבצעים", כשממהרים להניח ליהודי תפילין

¹ נדפסה בשו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' ע"ג. ולהעיר שהגרא"ח בהערותיו (דפ"ז ע"א) כיון לאתו מקור ובנה יסודותיו על סמך תשובה זו.

ורוצים להוציא התש"ר מיד אחרי התש"י, ויש בזה שתי דעות. דלדעת הפרמ"ג, הבן איש חי והכף החיים אסור ולדעת האלי' רבה וארצות החיים מותר להוציא שתיהן במקרה ומניחים לאחר, והמ"ב הביא ב' הדעות ולא הכריע ביניהם.

ובנוגע למעשה הכרעתי שם, מיוסד על פוסקים הנ"ל, שבכל אופן אין צורך להקפיד להכניס התפילין לכיסן בין כל הנחה והנחה כי בזה ששניהם מונחין לפניו לכו"ע אין חשש מעביר על המצוה כשמניחין לאחר וגם אין מקפידין במ"ש בשער הכוונות להכניס התש"ר לכיסן לפני חליצת תש"י כמפורש בשערי הלכה ומנהג ח"ה עמ' כט. וחבל שלא הביאו כ"ז.

שם – בסעיף כז: כותב אדה"ז "טוב לנהוג שתהא ההנחה על הקיבורת מיושב" וצינתי מפי הרי"ל שי' גרונר שהי' נוכח ריבוי פעמים בעת הנחת תפילין של הרבי ומעולם לא ראה את הרבי יושב בעת ההנחה, וחבל שהשמיטו מה שנוגע להנהגה בפועל.

עמ' 16 – בסעיף לז: כתבו "ומנהג כ"ק אד"ש לחלוץ לאחר תהלים שאחר התפלה". ולכאורה קשה לקבוע שזהו "מנהג הרבי" כי הרי בהיום יום י"ט מנ"א מובא שהמניחים ד' זוגות תפילין חולצין התפילין אחר "אך צדיקים" ואומרים השיעור תהלים עם ה"שמושא רבה", וא"כ אולי הטעם שהמתין הרבי עד לאחר תהלים כי לא נהג לחלוץ התפילין בצבור, או לחילופין כי רצה לומר תהלים בצבור או שרצה להמתין לסיום כל הקדישים ולא מצד אמירת תהלים עם התפילין (דרש"י).

וא"כ לא ברור שזהו מנהג הרבי לחלוץ התפילין אחר תהלים ואולי כשהתפלל ביחיד חלץ לפני תהלים (ואמרם בשימושא רבה). אלא שבנוגע למעשה אלינו (שמניחים ב' זוגות) אין זה נ"מ כי ממנ"פ צריך לומר תהלים בתפילין דרש"י כי גם אם הרבי אמרם בשימושא רבה – זהו כמו הרש"י שלנו. וק"ל.

עמ' 17 – בסימן כ"ו סעיף ה': הביאו בנוגע למי שיש לו רק תש"ר שבבדה"ש כתב לברך "על מצות תפילין" וש"היו שרצו להוכיח" מפסק אדמו"ר הצ"צ בענין גידם, שיברך "להניח תפילין".

הנה חבל שלא כתבו דבר בשם אומרו (ש"מביא גאולה לעולם") שה"היו שרצו" הוא הגה"ח הר"י שי' פרקש שכתבה בתשובה ושלחה אלי, וכשפרסמתי הדברים יצא הרה"ח המשפיע רמ"ח שי' גאלאמב להגן על הגרא"ח (בהערות הת' ואנ"ש 770 ש"פ תולדות ה'תשס"ה ע' 63) ונדפסו דבריו ב"התמים", ואח"כ השיב על דבריו הר"י פרקש (אבל לא פורסמו עד עתה בדפוס מחמת הפסקת הו"ל של "התמים" עד לימים האחרונים, ועוד חזון למועד).

ע' 18 – בסעיף ז' ד"ה וכן ברצועות: כתבו "ולפי"ז אלו שלובשים שעוני יד צמודים על ידיהם והניחו תפילין ע"ז אין להקפיד" וגם כאן סתמו ולא כתבו מקור וב"התמים" ציינתיו בשם המ"ב ויביע אומר שמותר לכתחילה וכן מהגר"י שי' הרצל (כינוס תורה אסרו חגה"ש תשס"ז, 770) שלדעת אדה"ז אין בזה דין חציצה והדגיש שבפרט יש להקל בזה במבצעים שיש חשש שאם יבקשו מהם להסיר השעון והטבעת – אולי ישכחום שם ויצא שכרו בהפסדו.

שם – סעיף ט': על מש"כ אדה"ז כל דין איטר, ציטטו את כל הקטע משו"ת הצ"צ בזה וציינו למטה המקור. ולא העירו במילה אחת שדברים אלו של הצ"צ הם סתירה לדברי אדה"ז, דלדעת אדה"ז כאן העיקר תלוי בהכתיבה שאם כותב בשמאלו אף ששאר מלאכתו בימין מניח בימין כל אדם וכן להיפך ולדעת הצ"צ הוא להיפך שהעיקר ברוב מלאכתו והארכנו בזה טובא, והעיקר שלא כתבו איך לנהוג למעשה בפועל והוראות הרבי למעשה בזה להגרמ"ש שי' אשכנזי ועוד – ע"ש ב"התמים", וכן ישנה הוראה בזה להרא"י ע"ה סימפסון שתוכנה למעשה לנהוג כהצ"צ (שמעתי מנכדו הרב יוסף שי' הכהן רוזנפלד מצפת).

עמ' 20 – בסעיף יח: כתבו "אבל יש להעיר משיחת י"ט כסלו ה'תש"כ וסיפר כ"ק אד"ש על אדה"ז שכשהניח תפילין ש"ר (דר"ת) בהיותו במאסר והביט בהמכסה של קופסת כסף לבדוק אם התש"ר מכוונים, נטה ראשו לכאן ולכאן – נצבו העומדים שם כמו נד, העומד לא יכל לשבת כו". (ובהערה (16) כתבו: בשיחה לא הוזכר שזה הי' תדר"ת, אלא בהודמנות אחרת.

ויש להעמיד דברים על דיוקם: בשיחה הנ"ל לא סיפר הרבי את הסיפור

הנ"ל מעצמו כ"א "כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר פעם" ומקורו בספר המאמרים תרפ"ו (בהוספות עמ' שנט) ובשניהם [הן בשיחת הרבי והן בשיחת אדהריי"צ] אכן לא מופיע שזה תדר"ת וה"הזדמנות אחרת" שכתבו הוא מה שהעיר לי הרז"א שי' הכהן הענדל מצפת שכ"כ הרבי בא' מיומניו הק' וציינתי זאת ב"התמים" ומי שלא רוצה לקראם יהי לו אשר לו אבל לכתוב מקור צריך. ובפרט שמעתיקים ממקום אחר. ודו"ק.

המשך יבוא בע"ה.

ספק ברכה לבטלה – והעצות לזה

הת' שרון שיחי יחיאל
תות"ל רמת אביב, אה"ק

א

כתב אדה"ז (סרי"ג ס"ד) וז"ל: "אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו ענה אמן, אלא אם כן שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוין להוציא, ואז יוצא ידי חובתו בדיעבד אפילו לא ענה אמן.

(ולדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה, אע"פ שלא נתכוין המברך להוציא וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא, בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה). "עכ"ד.

ויש לציין שדבר זה שכיח עד מאוד, שיושבים בצוותא על שולחן עם כיבוד קל ואחד נוטל דבר מאכל או משקה וכאשר מברך בקול מיד נכנס כל מי ששמע הברכה ואוחז בדבר שברכתו שווה לספק ברכה לבטלה. וזאת אפי' לא ענה אמן, ואפי' לא נתכוין המברך להוציא והאחר לצאת – כיוון שפוסק לחוש

לדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה במחלוקת זו (המובאת בסימן תע"ה סעיף כט).

על כן העצה המובאת על כך מגיעה מספירת העומר (סתפ"ט סי"ב) . . אף שלאומרים שמצוות אין צריכות כוונה לצאת בהן ידי חובתו מכל מקום כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בעל כורחו... וכן בעוד מקומות בהם נאמר שלכולי עלמא כשמכוין שלא לצאת ידי חובה אפי' במצוות שא"צ כוונה לא יצא ידי חובתו.

ב

ועדיין יש לשאול, האם יש עצה שתיצור מצב מתוקן לכתחילה, שלא תצריך כוונה הפוכה? במיוחד שידוע שלאו דווקא שכל האנשים מכירים עצה זו לכוון לא לצאת כששומע ברכה מאחר בשעה שגם הוא צריך לברכה זו.

ועוד יש לשאול, מה יעשה כשנכנס לספק זה ולא כיוון שלא לצאת, מה יעשה בדיעבד? דמכיוון שיש עניין לברך בקול ולא רק שהאוזן האישית תשמע, אלא יש לזכות גם אחרים שיענו אמן כהדעה שגדול העונה מהמברך, הרי בכך נשללת אפשרות הברכה בלחש בתור פתרון.

ואולי יש לומר, כיוון שהתנאים לצאת ידי חובה הם שמיעת הברכה מתחילתה ועד סופה וגם כוונות מצד המברך ומי שיוצא ידי חובה (לשיטה שמצוות של דבריהם צריכות כוונה), ואילו לשיטה שאומרת שא"צ כוונה נשאר רק תנאי אחד לצאת ידי חובה והוא שמיעת הברכה מתחילתה ועד סופה, אבל אם ישמע רק חצי ברכה – משמע שלא יוצא ידי חובתו

- ממילא גם לא נכנס לספק ברכה לבטלה, ולכן גם לא צריך לכוון שלא לצאת, וגם מרוויח את מעלת ה"אמן" בשלימות, כפסק אדה"ז בסרט"ו ס"ב וז"ל "אבל אחר ברכת אדם אחר מיישראל חובה לענות אמן, אע"פ שהוא אינו מחויב בברכה זו כלל ואפי' לא שמעה מתחילתה ועד סופה אלא סופה בלבד" ע"כ. וכל זה בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה.

ג

ולעניין מי ששמע ברכה מתחילתה ועד סופה ולא כיוון שלא לצאת, צריך להבין מה יעשה במצב שבדיעבד נכנס כבר בספק ברכה לבטלה.

והנה, בספר חקרי הלכות חלק ט' הלכות נט"י לרב פיקארסקי ע"ה מביא פלפול בדיני ברכות השחר במה שאומר אדה"ז שם, שהעונה אמן אחר ברכות השחר של חברו להשלים צ' אמנים יכול לברך בעצמו אח"כ. ומבאר שאם עשה מצוה בדיעבד יכול לעשות שנית לכתחילה.

ומביא כמה ראיות לדבר כמו ברכי יוסף סימן רע"ג, שם אומר שאם קידש על יין מגולה אף דיצא בדיעבד יכול לחזור ולקדש כדי לקיים מצוה מן המובחר, הרי דסבירא לי' דיכולים לחזור ולעשות המצוה באופן המועיל לכתחילה.

ועוד יש באהע"ז סימן לד ס"ג ברמ"א, דאם קידש אישה מזמן ארוך חוזר ומקדש תחת החופה כדי שיהי' הקידושין סמוכים לברכה במה שחוזר ומקדש.

וכן מובא בתשובות מהר"ם ב"ב סימן תלב, שהביא מנהג שאחר שקידש המקדש ע"י שליח חזר וקידשה בעצמו עוד הפעם. וטעמו משום דמצוה בו יותר מבשלוחו.

ומכאן לכאורה אפשר לומר, שכאשר בדיעבד נכנס כבר בספק ברכה לבטלה – שיחזור ויברך.

ד

אבל גם זה צ"ע, שהרי בסימן תפט סע' יב בהלכות פסח אומר אדה"ז וז"ל: "אבל אם לא התנה בפירוש שלא לצאת בספירה זו כשיזכור בלילה אלא ספר סתם אף שלא בירך עכשיו וגם לא ענה אמן אחר ברכת הציבור לא יברך כשיספור בלילה, שמא הי' כבר לילה כשספר בבין השמשות וכבר יצא ידי חובתו להאומרים שמצוות אין צריכות כוונה. ואף להאומרים שמצוות צריכות כוונה, מ"מ הספירה בזמן הזה מדברי סופרים".

ולכן קשה, שמשמע מכך שלא חוזר ומברך, וצ"ע בכל זה. אבל לברכה

ראשונה, כאשר נכנס בספק יכול פשוט לא לאכול מה שהחזיק, ובלבד שלא להנות מעולם הזה בלא ברכה, שהרי איתא בברכות (לה, ב) "כל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר "לה' הארץ ומלואה".

דם שע"ג בשר

הת' **מרדכי שיחי סיבוני**

תות"ל המרכזית, בית משיח – 770

בשו"ע יו"ד הל' מליחה (ס"ט ס"ט) כתב: "בשר המלוכלך בדמים שנשרה במים מעת לעת יש אוסרים לאכלו כי אם צלי, אא"כ יש במים שישים כנגדו".

ובש"ך (ס"ק ס') תמה דמל' המחבר משמע שהי' על הבשר דם בעין ו"זה לא נמצא בשום פוסק דבשר המלוכלך בדמים שנשרה מעת לעת שיהא מותר לצלי. . דכיון שנבלע בבשר ע"י כבוש תו לא מהני לי' צלייה דדם בעין שנבלע אינו יוצא לא ע"י מליחה ולא ע"י צלייה"?

ומסיים: "ואולי דעת המחבר דאפי' מלוכלך מ"מ כיון שנשרה ונתערב הדם במים ונכבש לא חשיב תו דם בעין וצ"ע".

ובגליון מהרש"א (סקט"ו) מציין למ"ש לעיל בס"ב שבדיעבד אין מחזיקין לדם שע"ג בשר כדם בעין. והיינו שרוצה לתרץ לפ"ז למה המחבר התיר כאן בצלי' כי אי"ז ממש דם בעין כי הרי מצינו מקרים בהם התרנו דם כזה שנבלע ולא מחשיבים אותו לדם בעין.

והנה הדין בס"ב שממנו דייק הגליון מהרש"א שבדיעבד אין מחזיקין לדם שעל הבשר כדם בעין

הוא מ"ש המחבר שם: "אם מלח ולא הדיח תחלה ידיחנו וימלחנו שנית". שאם לא הדיח את ההדחה הראשונה הרי נשאר הדם שע"ג הבשר ולמרות זאת

(בדיעבד) לא החשבנוהו לדם בעין שנבלע ע"י המליחה לאסור לגמרי את הבשר, אלא אמר' שיוצא שוב ע"י הדחה ומליחה שנית.

אך עדיין קשה, כי המחבר מביא שם גם שיש אוסרין (וברמ"א: וכן נוהגין חוץ מבהפסד מרובה). וא"כ יוצא שלדעת היש אוסרין לא אמר' דם שע"ג בשר אינו נחשב לדם בעין בדיעבד, וא"כ בסט"ו הו"ל להמחבר להביא גם את דעת היש אוסרין? ואדרבה לא רק שהמחבר לא הביא שום דיעה שאוסרת בשר מלוכלך שנשרה מעל"ע, אלא אף כותב בלשון "יש אוסרין לאכלו כי אם צלי", היינו שבפשטות לא היו צריכים לאסור בכלל, אלא "יש אוסרים לאכלו ע"י מליחה בלבד, אבל גם הם מתירים ע"י צלייה – והיינו שסוברים שהדם שע"ג בשר אינו נבלע כ"כ בבשר עד כ"כ שאינו יכול לצאת כלל (כדם בעין שנבלע). ואם זהו אליבא דהדיעה שמתירה בס"ב במלח דם שע"ג בשר, הרי שם התירו גם בלי צלייה (אלא "ידיחנו וימלחנו שנית"), ולמה כאן "יש אוסרין לאכלו כ"א צלי"?

ואו"ל את הצ"ע שבש"ך באו"א, עפמ"ש לעיל בס"ט בהג"ה ש"החתיכה עצמה בודאי היא שלשים נגד המלח שעליו", והכוונה נגד הדם והמלח שעל גבי החתיכה (כשלא הדיח אחרי המליחה). ובנדו"ד הרי לא הי' מלח, אלא רק דם, וא"כ י"ל שביחד עם המים שבו נשרה הבשר יש כאן שישים נגד הדם שע"ג.

כי הרי דין כבישה במעל"ע שנדון את הכבוש במים כמבושל הוא רק לחלק החתיכה הנמצא בתוך המים, כדמשמע מהש"ך בהל' תערובות סק"ה ס"א על מ"ש שם בהג"ה "ויש מקילין במה שבחוץ" יעוי"ש.

וא"כ י"ל דכמות המים הנצרכת כדי לכסות את כל החתיכה צ"ל עכ"פ כגודל החתיכה גופא* שהיא כבר שלשים נגד הדם שעליה, וביחד עם המים

* ולהעיר מעירובין (דף ד' ע"ב) ורחץ את כל בשרו במים – כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום ג' אמות. ובודאי ששיעור זה הוא יותר משיעור גוף האדם עצמו (או לכח"פ שווה לו), שהרי רום ג' אמות הוא כגובה הגוף (ומ"ש שאדם תופס עד ד' אמות

יוצא שישים.

וא"כ בטל הדם בעין בס', וכל הבעי' היא רק בדם שבתוך הבשר, ובדם המובלע בבשר ודאי אמרי' שיוצא שוב – ע"י צלייה עכ"פ – כמ"ש בארוכה בש"ך הנ"ל.

זהירות בברכות [גליון]

הרה"ח ר' פנחס שי קארף
משפיע בישיבת "אהלי תורה"

בגליון רפח (טז) מקשה הת' י.ג.ל. על מ"ש הת' ח.ל.א. בגליון שלפניו, שאם בירך על אורז שהכל הרי יש ספק אם אורז הוא מזונות, או האדמה, וא"כ, אם יאכל אח"כ מזונות, או האדמה, יש ספק אם יוכל לברך עליהם, עי"ש.

והוא מקשה ע"ז מהל' ברכת הנהנין שאם בירך פרי האדמה בפה"א, ולא נתכוין לפטור פרי העץ, צריך לברך לכו"ע. ומזה הוא מסכם שגם בנידון דידן, אם בירך על האורז שהכל ולא נתכוין לאכל של מזונות או האדמה, צריך עליהם לכו"ע.

אבל אין הנדון דומה לראי', כי בבה"נ מדובר כשבירך בפה"ע על פרי האדמה, אבל אורז יכול להיות שהוא האדמה או מזונות, וכשבירך עליו שהכל יכול להיות שפטר שאר האדמה או מזונות.

היינו משום שמשערים במי שפושט ידיו ורגליו כדאיתא בשו"ע אדה"ז ששמי"ט ס"יא) ואמה על אמה ודאי שהוא עכ"פ כשיעור עובי הגוף.

ומכאן ששיעור המים הנצרך כדי לכסות דבר מסויים **כולו**, חייב להיות עכ"פ כשיעור הדבר עצמו.

רמב"ם

דין תשובה ופיוס במזיק ובגוזל ממון

הרה"ח ר' מנחם שיחי הכהן כהן

רב קהילת "בית מנחם" וראש ישיבת תורת"ל באר שבע, אה"ק

כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב הלכה ט) וזלה"ק "אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצונו ולשאול ממנו שימחול לו". עכ"ל לענינינו.

ובהלכות חובל ומזיק כתב הרמב"ם (פ"ה הלכה ט) "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו, כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו, אע"פ שנתן לו חמישה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות ין מתכפר לו ולא נמחל עונו, עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

ולכא' צ"ע מהו החילוק בין מזיק ממונו לגוזל ממונו, והרי לכאורה בשניהם רק הפסיד את ממונו?

ולבאר זאת כותב הלחם משנה שם: "י"ל דשאני גולן דנתנה מאותה עבירה ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו אבל מזיק הממון שלא נתנה מהזיק ההוא אלא שהזיק לו ולמזיק לא באה הנאה ממנו לא נצטער כל כך הניזק כמו הנגזל כיון ששלם לו היזקו די ולכך כתב רבינו ז"ל כאן שנתכפר לו מיד משא"כ בנגזל כדכתיבנא".

היינו, שהחילוק בין מזיק לגוזל הוא: א. באם נהנה מהנוק או לאו – שבמזיק אינו נהנה ובגוזל נהנה. ב. אם ציערו הרבה או לאו, שבמזיק ציערו, ובגוזל לא. וא"כ לכא' החילוק הוא מהי כוונת המזיק, היינו לא רק תוצאה, אלא גם מה התכוון בהיזק.

וניתן לבאר זאת, ע"פ המבואר בכ"מ שתשובה שלימה היא דווקא כאשר האדם נמצא בתנועה הפוכה מהתנועה בה הי' האדם בשעת העבירה, וכגון המובא בדרך מצוותיך (מהש"ס) שזהו דווקא "באותו מקום ובאותה אשה ועדיין כוחו במתניו" ולא יעבור אותה העבירה, וכפי שנפסק בשו"ע חו"מ סל"ד, שבכל מקום שיש אפשרות לבטא את התנועה ההפכית משעת העבירה עליו לעשות זאת, ולכן ב"משחק בקוביא" תשובתו היא בזה שישבור את המסיפס שבו הי' משחק וכן כיו"ב. ולכן גם כאן, באם האדם הזיק לבד (ולא הי' כרוך בזה צער) מספיק שישלם לחבירו מה שהחסיר לו, שבזה מתבטאת התשובה השלימה על מעשהו. משא"כ במידה ויחד עם הנזק הי' גם הנאה למזיק וצער לניזק – עליו לבקש ממנו סליחה ולפייסו, שבזה הוא מרצה ומבטל את צער הניזק ויחד עם זה מבטל את ההנאה שהייתה לו בשעת ההיזק.

אמנם, לפי זה קשה, שהרי עפ"ז יוצא, שמה שמועיל תשלום במזיק ללא פיוס הוא דווקא במידה והי' כאן נזק בטעות, שאז כל הנזק הוא טכני בלבד, ואין כאן פגיעה בכבוד הניזק, ולכן אין צריך פיוס.

משא"כ אם הזיק בכוונה (כגון ששיבר את הכד בכוונה תחילה), הרי ודאי שיש כאן צער לניזק (וגם הנאה למזיק, בכך שנתמלאה כוונתו), ובזה חייב לפייסו. וכ"ז הו"ל לרמב"ם לומר פירוש?

וא"א לומר שבגזול ישנה הנאה גדולה הרבה יותר כיון שנהנה והרויח לאחמ"כ מהחפץ שגזל (משא"כ בנזק – אף אם נעשה בכוונה), כיון ש: א. מלשון הלחם משנה שכתב "דשאני גזלן דנתנהנא מאותה עבירה, משמע שההנאה היא מעצם לקיחת החפץ לעצמו (מבלי קשר לרוחים הנוספים שבאים לו לאחמ"כ). ב. ע"פ המבואר בכ"מ שהגוזל חפץ בשעת הגזילה נקנה לו החפץ (ולכן עפ"י ההלכה אינו צריך לשלם את הרוחים שהרויח מהחפץ

אלא רק "והשיב את הגזילה אשר גזל", א"כ לכ' אינו צריך להחזיר את הרוחים ואף לא לפייס את חבריו בשביל התשובה, וא"כ כל מה שצריך לפייס הוא רק בגלל ההנאה בעל הלקיחה, וא"כ הנאה דומה ישנה בשעה שהזיק בכוונה, מתוך כעס וכיו"ב.

ולכאורה יש לתרץ דברי הרמב"ם הללו, ע"פ המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (לקו"ש חל"ד שיחה ע' לפ' עקב), וזלה"ק (אות ג): "יש לומר, דחלוקים איסורי גניבה וגזילה מאיסור מזיק:

איסורו וחובו של מזיק הוא משום שמפסיד את חבריו, ולכן לא ייתכן דין מזיק אא"כ יש בחפץ הניזק תועלת והנאה לניזק. משא"כ איסור גניבה וגזילה הוא בזה שנוטל חפץ מרשות חבריו ומכניסו לרשותו, ואין הדבר תלוי בשוויות החפץ (בהנאתו ותשמישו בהחפץ), אלא בעצם הבעלות של חבריו". עכלה"ק.

הרי לנו חילוק ברור בין גניבה וגזילה לנזק, שבגניבה ובגזילה העיקר הוא עצם העברת הבעלות, משא"כ בנזק העיקר הוא השוויות של החפץ והנזק שנגרם לניזק (ומבאר עפ"ז כו"כ ענינים, עיי"ש).

ועפ"ז יש לתרץ את דברי הרמב"ם דלעיל בפשיטות, דחלוקים דבריו בהל' תשובה ובהל' חובל ומזיק:

בהלכות חובל ומזיק מדבר הרמב"ם אודות מזיק ("אינו דומה מזיק חבריו למזיק ממנו, שהמזיק ממנו . . ."), ומכיון שבזה העיקר הוא החסרון הממוני, לכן "כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו".

משא"כ בגזלן, כיון שכאן העיקר הוא העברת הבעלות לגזול ונטילת הבעלות מהגזול, הנה בזה אין תועלת בהשבת החפץ לבד, אף שציווי התורה הוא "והשיב את הגזילה אשר גזל", מכל מקום בזה (בעיקר) מעלימים את החסרון הממוני דהגזול, ואילו עצם העברת הבעלות הכרוכה בצער ובעגמת נפש אינה מתכפרת כתוצאה מכך, ולכן "צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו".

וליתר ביאור: אילו הי' מדובר בגזל של דבר האסור בהנאה (שכם בזה ישנו איסור גזל, כפי שהרבי מביא מאדה"ז בקו"א להל' פסח סתל"ה סק"ב ש"אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבוא ויטול בע"כ של בעלים") ודאי

(לכא) שהתשובה ע"כ היתה (לא החזרת החפץ לבד מאחר שאין לו שווי אלא בעיקר) לבוא לפדות את הנגזל עד שיתרצה למחול לו על הגזילה! וא"כ ה"ה ככל גזלן, שמלבד עצם החזרת החפץ עליו לפייסו ולשאול ממנו עד שיתרצה.

ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם שבהל' תשובה כתב "המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן", שבזה כלל גם איסור גניבה ששוה לגזל מצד (העברת הבעלות, ובמילא) חיוב הפיוס, ואילו בהל' חובל ומזיק כתב רק "מזיק ממונו" (ולא "וכיו"ב") כיון ששם מדובר רק אודות מזיק (וככל מזיק שהוא) ש"איסורו וחיובו הוא משום שמפסיד את חבירו", ולכן תשובתו היא ממונית בלבד.

(ואולי לזה כיון גם הלח"מ במה שכתב ש"הגזלן נתהנה" וכו' שכוונתו מצד העברת הבעלות, וק"ל).

ויש להאריך בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

המעלה של תפילת הבינונו

הרב יוסף שיחי' ס"ט
קרית גת, ארץ הקודש

.א

ברמב"ם הל' תפילה פ"ב ה"ב מובא (ע"פ כת"י תימן), ש"אם היה טרוד ודחוק, או שקצרה לשונו - מתפלל שלוש ראשונות וברכה אחת מעין כל האמצעיות ושלוש אחרונות" וכו'.

מיד בהלכה שאחרי כן (ה"ג) כותב הרמב"ם את הנוסח של הברכה שתיקנו מעין כל האמצעיות: "הבינונו ה' אלוקינו לדעת את דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, לסולח היה לנו, להיות גאולים, רחקנו ממכאוב, ודשננו ושכננו בנאות ארצך, ונפוצים מארבע תקבץ, והתועים בדעתך יישפטו, ועל הרשעים תניף ירך, וישמחו צדיקים בבניין עירך ובתיקון היכלך, ובהצמחת קרן לדויד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך; טרם נקרא ואתה תענה, טרם נדבר ואתה

תשמע, כי אתה הוא עונה בכל עת צרה וצוקה, פודה ומציל מכל צרה. ברוך אתה ה', שומע תפילה". מקורו של הרמב"ם הוא מסכת ברכות (כט, א), ובהמשך נעסוק מעט בביורר הנוסח.

ב.

ממבט ראשון, תפילה זו המכונה 'הבינו', איננה כי אם קיצור נמרץ של הברכות האמצעיות שבתפילה הרגילה, הארוכה. ברכה הנאמרת בשניים שלושה משפטים בארוכה, מתומצת לשתיים שלוש מילים ב'הבינו'. אלא שממבט שני ניתן להבחין לכאורה, שהנוסח המקוצר מכיל נקודה פנימית עקרונית, שהיא מעבר לתמצות גרידא. תפילת הבינו רומזת לעומק הברכות של התפילה הארוכה, ומעלה אותן בדרגה.

להלן נעבור על כל הברכות שבהבינו, ונשווה אותן לברכות המקבילות שבתפילת עמידה רגילה. כמתבקש מאליו, נשתמש בנוסח התפילה של הרמב"ם (גם הפעם - ע"פ כת"י תימן), המופיע בסוף ספר אהבה.

ג.

המשפט "הבינו ה' אלוקינו לדעת את דרכיך" נועד להקביל לברכה הרביעית, ברכת הדעת: "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה וחננו מאתך דעה חכמה ובינה והשכל ברוך אתה ה' חונן הדעת".

ניתן לראות, שבברכה הארוכה אנו מבקשים מהקב"ה שכל, אך איננו מציינים את היעוד שלו. הרי שכל יכול לשמש לדברים שונים ומגוונים - הצלחה בעסקים למשל - ולא דווקא לידיעת הבורא. ובאמת יתכן שכותבי התפילה (עזרא ובית דינו) רצו לכלול גם ענייני רשות, שהרי ה"אמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן" (רמב"ם הל' תפילה פ"א ה"ד). באה תפילת הבינו ומעלה את הבקשה בדרגה: אנו רוצים שכל, אך מטרתנו היא 'לדעת את דרכיך' דווקא.

עוד יש לציין, שבהבינו אפילו לא מוזכר לימוד התורה, על דרך הביטוי שבברכות ק"ש, "ותן בלבנו להבין להשכיל לשמוע ללמוד וללמד (...). את כל דברי תלמוד תורתך באהבה". בהבינו הדגש הוא על דרכיו של ה', ויתכן שיש

בכך רמז לדיעה הפנימית והעמוקה שאנשים ישיגו בימות המשיח, שתהיה מעבר ללימוד ההלכות (ראה לקוטי שיחות חלק כז עמוד 239-241).

ד.

המשפט "ומול את לבבנו ליראתך" מקביל לברכה החמישית: "השיבנו אבינו לתורתך ודבקנו במצותיך וקרבנו מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה". נראה לומר, שבעוד שהחזרה בתשובה היא רק פעולה, מילת הלב מבטאת שנוי מהותי בגופו של האדם. האדם לא רק ימשך כלפי הקב"ה, אלא יהיה אדם אחר, טוב ושלם. ובסגנון המקובל בישיבות, יש כאן 'חפצא' לעומת 'גברא', ולפיכך זהו עניין פנימי יותר, יחסית.

זאת ועוד: מילת הלב הוא צעד בלתי הפיך. החוזר בתשובה עלול חלילה לחטוא פעם נוספת, ואולי לכן מדגישים בתפילה הארוכה שאנו חפצים בתשובה שלימה. ברם; כשמדברים על מילת הלב אין צורך בהדגשה כזו. המילה מסלקת כליל את העורלה הרוחנית, ובמילא נהיים פטורים מסכנותיו של היצר הרע. זאת על דרך דברי הנביא יחזקאל (יא, ט), "וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֶן בְּקִרְבְּכֶם וְהִסְרֹתִי לֵב הָאֲבָן מִבְּשָׁרָם וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב בָּשָׂר" (וראה מלבי"ם חלק באור הענין: "ואז יהיה לכם לב אחד שכח המושל בנפש לא יתעורר רק אל הטוב כפי עצת השכל והבינה . . . ואז אתן להם לב בשר רך לקבל עליו מכתב אלקים וציורי הקדושה והרוחניות"). וראה תורה אור יג ע"ב ד"ה בעצם היום הזה נימול אברהם וגו', שהבחינה של "ומל ה' את לבבך" שייכת ליום שכולו ארוך שכולו טוב כו', דהיינו הגילוי הגדול שיהיה לעתיד לבוא גילוי בחינת רב טובך. כמו כן, ל'מילת הלב' יש תהודה מרוממת ומיוחדת, שכן הכל יודעים כי אלול הוא ראשי התיבות של "ומל ה'" את לבבך ואת לבב זרעך". נמצא לסיכום, כי הביטוי 'ומול את לבבנו' מסמל פעולה פנימית בלתי הפיכה ונשגבת, יחסית להחזרה בתשובה שבנוסח התפילה הרגילה.

ה.

המשפט "לסולח היה לנו" מקביל לברכה הששית: "סלח לנו אבינו כי

חטאנו מחול לנו מלכנו כי פשענו לך כי א-ל טוב וסלח אתה ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח". בנוסח של הברכה הארוכה מוזכרים החטאים והפשעים שישראל ביצעו, ומבקשים שה' יסלח עליהם. בתפילת הבינונו אין איזכור לתופעות השליליות; רק הסליחה לבדה מופיעה.

ובעצם, בתפילת הבינונו כלל לא מדברים על האנשים, כי אם על ה' עצמו! כביכול אנו מנסים לפעול דבר מה על הבורא, ומבקשים שהוא יהיה יישות סלחנית, בלי קשר למעללי הבריות. אם הוא יתברך יהיה סלחן ומחלן (על דרך לשון התפילה של יום הכיפורים "פִּי אֶתָּה סִלַּחַן לְיִשְׂרָאֵל וּמַחְלָן לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל"), יועברו אשמותנו מנגד פניו בדרך ממילא. אין צורך להסביר במה גישה זו נחשבת נעלית, יחסית לנוסח שבתפילה הרגילה.

זאת ועוד: "סלח" הוא פעולה חד פעמית, בעוד ש"סולח היה" הוא תמונה קבועה. זאת על דרך ההבדל (שכבר הערתי עליו במקום אחר) בין הפתיחה של שלחן ערוך הרב מהדו"ק, לבין שלחן ערוך הרב מהדו"ת. במהדו"ק מובא: "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו". במהדו"ת מובא: "יהודא בן תימא אומר הוי עז כנמר . . לעשות רצון אייך שבשמים". ניתן להיוכח שבמהדו"ק אדמוה"ז דורש מהאדם פעולה (התגברות), בעוד שבמהדו"ת הוא תובע שינוי המהות (הוי עז). נתון זה מתאים למעלה המפורסמת של מהדו"ת, שהיא ע"פ המקובלים, ושלכן דרישותיה גבוהות יותר.

אגב, הנוסח שבדפוסים הוא "לסלוח היה לנו", במקום "לסולח". אם כן, בכת"י תימן מודגש יותר שמדובר בתכונת הסלחנות ולא רק בפעולה חיצונית).

ו.

המשפט "להיות גאולים" מקביל לברכה השביעית "ראה נא בענינו וריבה ריבנו ודון דיננו ומהר לגאלנו כי א-ל מלך גואל חזק אתה ברוך אתה ה' גואל ישראל". רואים, שבברכה הרגילה עם ישראל נמצא בגלות בעוני ובמצוקה, והוא מבקש לצאת מהמצב הקשה. מאידך, בברכה של הבינונו הגלות אינה מוזכרת, ואנו מבקשים פשוט להיות גאולים; כלומר כלל לא להיכנס לצרות אלא להיות לכתחילה פדויים וחופשיים!

הרבי מה"מ מקשה (לקו"ש חלק ה עמוד 172 ואילך), משום מה נאמר במקורותינו שיציאת מצרים לא נפסקת לרגע, אלא נמשכת הלאה ברצף בלתי פוסק (כפי שעולה לדוגמא מהקטע שבהגדה של פסח [מיוסד על המשנה בפסחים פ"י מ"ו] "אשר גאלנו וגאל את אבותינו". זאת אומרת: ה' גואל אף אותנו, בני הדור הנוכחי), הלא לכאורה, מציאות שיש לקיימה באופן תמידי ללא הרף, מצביעה על ענין על טבעי. לדוגמא: בקריעת ים סוף עמדו המים כחומה, דבר שהפוך לטבע, ולפיכך היה הכרח שהרוח תשוב בהם כל הלילה. מדוע, אפוא, יש לקיים ללא הרף את הענין של יציאת מצרים? האם אין זה טבעי שעם ישראל הוא בן חורין, עד שצריך בכל רגע למנוע את חזרתו לשעבוד?!

הרבי מתרץ שם מה שמתרץ¹, אך הנוגע לענייננו הוא, שהנוסח של תפילת הבינו אכן 'חש' כביכול בקושיית הרבי. לפיו אנו מבקשים להיות תמיד במעמד של גאולים, דהיינו לא להיכנס בכלל לסיטואציה של גלות.

ז.

המשפט "רחקנו ממכאוב" מקביל לברכה השמינית "רפאנו ה' אלקינו ונרפא הושיענו ונושעה כי תהלתנו אתה והעלה רפואה שלימה לכל תחלואינו כי א-ל רופא ורחמן אתה ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל".

הבדל המשמעותי שבין הבינו לבין התפילה הרגילה דומה מאד לנאמר לעיל, בנוגע לברכה הקודמת. כלומר, בתפילה הרגילה המתפלל נמצא במצב

¹ ההסבר הוא, שביציאת מצרים היהודים נחלצו מהשעבוד לא רק בפועל, אלא גם בכח. כלומר, לא רק שבאופן מעשי הם הפסיקו להיות עבדים, אלא גם מבחינה תיאורטית אין עוד שום סיכוי שהגלות היא תחזור (גלויות אחרות אמנם באות עוד בחשבון, וכפי שאומרים במפורש בגמרא [מגילה יד א], שכיום אנו עדיין עבדי אשורוש. אלא שמכל מקום גלות מצרים נחשבת לקשה ביותר, ולכן ההצלה ממנה היא טובה גדולה). לכן הגאולה ממצרים חייבת להיות פעולה נמשכת: הואיל ומצד טבע העולם הכל יכול לקרות ואין שום מציאות שהיא נמנעת בעצם, העובדה שבני"י לא יכולים לעולם להשתעבד למצרים, מוציאה אותם מחוץ לטבע. מצב לא טבעי זה מקוים ע"י ה' באופן של פעולה רצופה; אילו היה ה' מפסיק ולו לרגע את פעולת הגאולה, מיד היה עם ישראל נתון שוב לסכנה התיאורטית, ככל עם אחר נורמלי.

של מחלה (תחלואינו) והוא מבקש להתרפא ממנה. מאידך, בתפילת הביננו הבקשה היא כלל לא הגיע למצב של מכאוב, כי אם להישאר בריאים ושלמים.

מפורסמת הברכה של הרבי מה"מ במספר מקומות, "שגם מלכתחלה לא יבוא למצב כזה ח"ו, וע"ד מ"ש לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, שזהו אופן רפואה של בורא עולם ומנהיגו שמלכתחלה לא ישנו מצב בלתי רצוי" (אגרות קדש, כרך יד, אגרת ה'קצו). ומוסיף שם הרבי: "משא"כ ברפואה לאחזר שחל המצב שעכ"פ נשאר איזה רושם, וכמרו"ל יומא פ"ו ע"א". וראה גם אגרות קדש, כרך י אגרת ג'שיח: "ועל דרך כל המחלה גו' לא אשים עליך (מלכתחילה) כי אני הוי' רופאך, שזהו אופן רפואה פריונטיבי, והוא הדין ברפואת הנפשות, כמו שהאריך הרמב"ם בשמונה פרקים שלו).

וראה גם לוח 'היום יום' לט"ו בניסן: "אדמו"ר הזקן אמר: מיכלא דמהימנותא - לילה הראשון. מיכלא דאסותא - לילה השני. אז די רפואה בריינגט די אמונה, וואס ער זאגט א דאנק דיר ג-ט פאר מיין רפואה, איז ער דאך געווען קראנק. אבער אז די אמונה בריינגט די רפואה, איז מען לכתחילה ניט קראנק".

לאור זה מובן, שהבקשה שבהביננו נעלית יותר מהבקשה שבתפילה הארוכה.

ת.

המשפט "ודשננו ושכננו בנאות ארצך" מקביל לברכה התשיעית "ברכנו ה' אלקינו בכל מעשה ידינו וברך את שנותינו ותן (טל ומטר ל) ברכה על כל פני האדמה ושבע את העולם מברכותיך ורוה פני תבל ברוך אתה ה' מברך השנים".

שני הנוסחים נראים הפעם שונים למדי, עד שהדבר מקשה על ההשוואה ביניהם: בברכה הארוכה מדברים על כל העולם, בעוד שבברכה שבהביננו מוזכרת רק ארץ ישראל. האם יש להסיק מכאן שבהביננו יש בקשה סמויה על שיבת עם ישראל לארצו?

הבדל נוסף: בברכה הארוכה מבקשים בנוגע לפרנסה (מעשה ידינו),

ומתעכבים בעיקר על הצלחה בתחום החקלאות. ברור מאליה שאם משלח היד מניב פירות, והאדמה נותנת יבולה, אזי מי שמרויח הוא האדם העובד. ברם; עבור האנשים עדיין מדובר בברכה עקיפה. לעומת זאת בברכה שבהבינו מבקשים בקיצור 'דשננו', כשהכוונה היא ישירות אלינו, בני האדם.

יתכן להציע בהקשר זה את הרעיון, שגם כאשר היבול נקצר והלחם נאפה ומונח על השולחן, עדיין לא בטוח שהאדם יהנה ממנו. ידוע פירושו של רש"י על דברים יא טו: "ואכלת ושבעת - הרי זו ברכה אחרת, שתהא ברכה מצויה בפת בתוך המעים". כלומר, שהמזון שנכנס לגוף באמת יטיב עימו יחזקו ויענגו. וכן ראה רש"י על ויקרא כו ה: "ואכלתם לחמכם לשובע - אוכל קמעא והוא מתברך במעיו". וכן צדו השני של המטבע ברש"י שם פס' כו: "ואכלתם ולא תשבועו - זה מארה בתוך המעים" וכו'.

נמצא אם כן, שבכך שהנוסח שבהבינו מכון ישירות לדישון האדם - ולא להצלחת הפרנסה - הריהו כולל גם את השלב האחרון והמכריע: ברכת הפת במעיים.

ט.

ביתר עמקות יש לומר: העובדה שברכת הבינו אינה מתייחסת כלל לפרנסה, מסמלת את דרגת הביטחון, שה' יחיה את האדם גם בלי שהוא עצמו יעשה אפילו צעד קטן. עניין זה מופיע בשיחת הרבי מה"מ בלקו"ש חלק כו עמ' 95 ואילך. מוסבר שם, שזהו ביטחון במדריגה נעלית מאוד. האדם מאמין שהקב"ה יתן לו - לא רק ברכה, אלא גם כלים טבעיים לקבל את הברכה. וכפי שדורשים בתורת החסידות (ספר המאמרים עזר"ת מאמר 'ולא זכר שר המשקים' בסופו) על הפסוק (תהלים נה, כג) "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך" - שהוא, יתברך, יעשה את הכלי גם כן. גם כשיש לבעל הביטחון הזה משלח יד כלשהו, הוא לא מייחס לו כל חשיבות. מבחינתו, גם המלאכה שהוא עוסק בה היא מתנת אלקים, ממש כמו האוכל עצמו.

כסיוע לרעיון, הרבי מוסיף את הסיפור שמופיע בזהר (כרך ב, סב ב) על צדיק, רבי ייסא סבא שמו. מדי יום, כאשר עמד להכין את סעודתו, היה מתפלל לפני כן, ומבקש מה' שיתן לו מזון. הוא היה אומר: "לא אתקין את

סעודתי עד שהיא תינתן לי מבית המלך”.

המקרה דורש הסבר: מה היה רבי ייסא חסר עד שהוצרך להתפלל? הלא האוכל של אותו יום כבר היה בביתו, וכפי שמודגש במקום אחר בזוהר (כרך א, קצט ב): “אף על גב דהוה ליה מיכלא דההוא יומא למיכל”. ההסבר הוא, שרבי ייסא סבא ראה היטב שהמזון כבר נמצא בביתו, ושעל פי דרך הטבע - הארוחה בוא תבוא. אלא שאצלו הטבע לא תפס מקום. לגביו, גם המעשים הפעוטים שדרושים עוד להיעשות עד האכילה בפועל, אינם כי אם מתנת שמים. אמנם, הוא עצמו יעשה ויפעל בצורה אנושית ומקובלת, אך אעפ”כ, בשורש העניינים ה’ הוא הפועל כאן. לפיכך התפלל, ואמר, שהסעודה “תינתן לי מבית המלך”. רבי ייסא שאף להפנים את התחושה, שברגע זה ממש הקב”ה מאכילו מידו הגדושה, ולא השתדלותו האישית של הצדיק.

זוהי אולי ההסתכלות שעולה מהנוסח של הבינונו, ונמצא לסיכום שגם ברכה זו נעלית מהברכה שבתפילה הארוכה. שכן כאמור, בזו האחרונה יש נתינת מקום למשלח היד, עד שמבקשים להצליח בו, בעוד שבראשונה משלח היד לא מוזכר בכלל.

י.

המשפט “ונפוצים מארבע תקבץ” מקביל לברכה העשירית “תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ את כל גליותינו מארבע כנפות כל הארץ לארצנו ברוך אתה ה’ מקבץ נדחי עמו ישראל”.

איני רואה פה יתרון לנוסח של הבינונו, מלבד (בדוחק) העובדה שבברכה הארוכה מתייחסים לקריאה של ה’ אל הגולים (תקע בשופר, ושא נס), דהיינו להכנות אל הקבוץ; ואילו בברכת הבינונו מזכירים את עצם הקיבוץ.

ניגע פה בבירור נוסח קצר: האם יש לגרוס “מארבע” (מם לפני ארבע) או “בארבע” (בית לפני ארבע)? לגירסה הראשונה, מתייחסים פה לפעולה של הקב”ה; הקיבוץ יתבצע מארבע כנפות העולם. לגירסה השניה מתייחסים פה למיקומן של הגלויות; בני” מפוזרים בארבע כנפות העולם.

רוב המקורות גורסים “מארבע”, כלומר שמקבצים את היהודים מארבע.

רק בכת"י פירנצה (צילום כתבי יד מובא בסוף הדברים) כתוב "ונפוצים בארבע תקבץ", כלומר היהודים נפוצים בארבע. בגירסה זו אוחזים גם הטור (או"ח הל' תפילה סי' קי) והלבוש (שם שם סעיף א) אלא שאצלם מובא "והנפוצים בארבע כנפות הארץ תקבץ".

יא.

המשפט "והתועים בדעתך יישפטו" מקביל לברכה האחת עשרה "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה והסר ממנו יגון ואנחה ומלוך עלינו אתה לבדך בחדך וברחמים בצדק ובמשפט ברוך אתה ה' מלך אוהב צדקה ומשפט".

ההבדל שבין שני הנוסחים הוא, שבתפילת הבינונו מזכירים כשופט את הקב"ה (בדעתך יישפטו), ואילו בתפילה הארוכה מזכירים את השופטים האנושיים (שופטנו, יועצנו). לאמיתו של דבר, מר אמר חד ומר אמר חד ולא פליגי. שכן באמת בשעה ששופטים בשר ודם יושבים לדין תורה ועושים את תפקידם ביושר ובנקיון כפיים, הריהם באותה שעה שליחיו של ה' יתברך. כביכול הוא עצמו דן את בעלי הדין, וזאת באמצעות הדיינים. כך מבאר הרמב"ן את המילים (דברים א יז) "כי המשפט לאלקים הוא": "כטעם כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט (דה"י ב יט ו). לומר כי לאלקים לעשות משפט בין יצוריו, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק, ולהציל גזול מיד עושקו ונתן אתכם במקומו, ואם תגורו ותעשו חמס הנה חטאתם לה' כי מעלתם בשליחותו".

נמצא אפוא, שהאומר שאלקים שופט והאומר שהדיינים שופטים - שניהם צודקים. וכך מבואר גם בשיטה מקובצת על ברכות כט א: "ופירושו אותם שהם תועים עכשיו במשפט תשיבם ותלמדם לשפוט בדעתך שתשרה שכינתך על הסנהדרין". כלומר, לדעתו ברכה זו מיועדת לשופטים שאינם מסוגלים היום לשפוט כהלכה, והבקשה היא שהקב"ה ישרה שכינתו עליהם.

עולה מכאן, שהנוסח של הבינונו מסמל הסתכלות מעמיקה יותר יחסית לנוסח התפילה הארוכה. שכן המתפלל אמנם עומד מול הדיינים, אבל דרכם הוא רואה את הקב"ה, המשלח.

הדבר מזכיר את נבואת הנביא מיכה (ד, ג), "וְשֹׁפֵט בֵּין עַמִּים רַבִּים וְהוֹכִיחַ לְגוֹיִם עֲצָמִים" וגו'. בפסוק זה מעט לא ברור מיהו השופט, והראב"ע מביא שלושה פירושים, ששני הראשונים הם: "ושפט - השופט הוא המשיח, ויפת אמר השם הנכבד ודבר ה'" (כלומר, מדובר בהמשך לסוף הפסוק הקודם, "וְדַבֵּר ה' מִירוּשָׁלַם"). הלקה הנילמד מכאן נראה ברור: הנביא עמעם בכוונה את משמעות הכתוב, על מנת שנבין מכאן את שני הפירושים, ונדע ששניהם שייכים זה לזה. הקב"ה הוא השופט, אך הוא עושה זאת על ידי שלוחו הנאמן - המלך המשיח.

יב.

סיוע לרעיון קיים בשו"ת מהרלב"ח, קונטרס הסמיכה. בקונטרס זה - שבו נימק מהרלב"ח את התנגדותו לחידוש ה'סמיכה' ע"י מהר"י בירב - הוא טוען שחזרת השופטים תהיה רק אחרי קיבוץ גלויות ובניין בית המקדש. לדעתו הקב"ה יעשה תחילה בעצמו דין ברשעים, ובברכת 'השיבה שופטנו' אנו מבקשים, שזמן מה אחרי כן, גם דיינים בשר ודם ילכו בדרכיו ית', ויעשו משפט. מהרלב"ח כותב: "ויש לי כדמות ראייה לזה שאמרתי שעיקר כונת אותה הברכה הוא התפלה שימלוך עלינו אלקינו ית' ויעשה דין ברשעים, ומה שכללו בה השבת השופטים הוא כמו סניף מענין המשפט, ממה שבנוסח הבינונו ה' אלקינו וכו' שכללו בה כל ברכות אמצעיות, תקנו כנגד ברכה השיבה, והתועים בדעתך ישפטו, כי זהו כנגד הדין שעושה הקדוש ברוך הוא ברשעים ולא תקנו כלל כנגד השבת השופטים יען כי לא יהיה באותו הזמן".

אם כן, גם מהרלב"ח סובר שהנוסח של הבינונו עוסק בדין שעושה ה' ית'. אמנם שיטתו שונה מדברינו מהבחינה הזו, שלדברינו עדיין יתכן שמדובר בשופטים בשר ודם, אלא שה' דן את הבריות דרכם ובאמצעותם; מה שאין כן לשיטתו, שעל פיה מדובר אך ורק על אלקים לבדו. יחד עם זאת, מהנקודה המשותפת לנו רואים שוב, שתפילת הבינונו עוסקת בדרגות גבוהות, ומבטאת הבנה פנימית בתפילה הרגילה.

יג.

הבה נעסוק מעט בבירור הנוסח של הגמרא בברכות כט א, כשאנו

מסתייעים בכתבי יד ובדפוס המקובל. בכת"י פריס הנוסח הוא: "והתועים בדעתך תשפוט". מבחינה תוכנית, נוסח זה מחזק את הרעיון שהבאנו, שכן נאמר בו במפורש שה' ית' בעצמו הוא השופט.

הנוסח שבדפוס המקובל הוא "והתועים על דעתך ישפוט". נוסח זה מעלה את השאלה, לאן יש לשייך את המילים "על דעתך" - לתחילת המשפט או לסופו? במילים אחרות: כיצד יש לפסק את המשפט? האם יש לעזור אחרי 'התועים' (והתועים / על דעתך ישפוט), או שמא אחרי 'בדעתך' (והתועים על דעתך / ישפוט)? לאפשרות הראשונה, פירוש הברכה נשאר בלי שינוי ממה שהסברנו עד כה: האנשים שהם תועים, ישפוט על פי דעתו של הבורא. לאפשרות השניה יש להסביר אחרת: האנשים שהם תועים ועוברים על דעתו של הקב"ה, ישפוט. וכמובן שאם נסביר כך - נופל לו כל הרעיון שהעלינו אודות משפט שנעשה על דעת ה'.

איזו משתי האפשרויות הגיונית יותר? מסתבר שהאפשרות הראשונה, זו שמחברת את 'על דעתך' עם 'ישפוט'. דאי לאו הכי - מה באה הברכה להשמיענו ביחס לשופטים? הלא כל התוכן שלה הוא שהרשעים יקבלו יום אחד את הדין המגיע להם, ותו לא. בתוכן סתמי זה אין ביטוי לנקודה העיקרית של ברכת 'השיבה שופטנו', שהיא לבקש את חזרתם של דייני ישראל הכשרים והישרים שמזמן הסנהדרין. ובכלל, הבקשה שהרשעים ישפוט דומה בכללות לברכת המינים, אשר עניינה הוא נקמה בפושעים ובזדים, ונמצא שלפנינו כפילות! לכן עדיפה כאמור האפשרות הראשונה, שמשאירה את משמעות הברכה כפי שהסברנו אותה עד כה.

גם רש"י לברכות שם מביא בפירושו את שתי האפשרויות, ומעדיף את זו שאנו העדפנו. וזה לשונו: "והתועים על דעתך - העוברים על דבריך. ישפוט - כנגד צדקה ומשפט. לשון אחר: והתועים במשפט על דעתך ישפוט, השיבם ללמדם לשפוט כדבריך, וכן עיקר נראה לי וכן בהלכות גדולות". ומסתבר שאת ה'לשון אחר' שרש"י מזכיר יש לנקד ישפוט.

דבריו של רש"י נידונים בשו"ת מלמד להועיל ח"ג סי' ס והוא מבאר כמותנו: "וטעמא דרש"י דכיון דהתועים על דעתך ישפוט הוא נגד ברכת

השיבה שופטינו כבראשונה, ובברכה זאת אנו מתפללין ששופטינו יהיו כבראשונה שישפטו עפ"י דין תורה לאמתו, ולפי פ' קמא דהעוברים על התורה ישפטו אינו כלל מענין ברכת השיבה שופטינו".

וראה באבודרהם בפירושו לתפילת הבינו, אשר מבאר דווקא לפי האפשרות האחרת: "והטועים על דעתך - התועים והולכים בהפך רצונך, שופטם - לפי שאינם נותנים לב לראות האמת אתם אם אין". ברם; פירושו מתבסס על הגירסה "והתועים על דעתך תשפוט", והוא עצמו מעיר שלגירסה "ישפוטו" (עליה עוד ידובר להלן) הפירוש הוא: "השיבם וישפוטו על דעתך".

יד.

גם רבינו יונה על ברכות יט ב מקשה ברוח דומה לדברי רש"י: "והתועים בדעתך ישפטו, כלומר אותם שהם תועים על דעתך ישפטו לא ע"פ מזלם אלא אתה בעצמך תשפוט אותם ואם מזלם לטובה תהפוך אותו לרעה. וכן גורסין בנוסחאות המדויקות והתועים בדעתך תשפוט. ובירושלמי ג"כ אומר בדעתך תשפטם. וקשיא לזה הפירוש, דכיון דהבינונו הוא מעין שמנה עשרה - א"כ מהו השייכות שיש לזה עם ברכת השיבה שופטנו שהוא כנגדה?". אם כן, גם רבינו יונה טוען שאם מפרשים את הברכה כבקשת נקמה ברשעים, אזי אין לה שייכות לברכת 'השיבה שופטנו'. אגב, הנוסח שהוא מביא מהירושלמי - "בדעתך תשפטם" - אינו מצוי בדפוס הירושלמי שבידינו.

אלא שרבינו יונה מוסיף פה חידוש מקורי. לדעתו הברכה שבתפילת הבינונו אמנם מקבילה לברכה האחת עשרה שבתפילת עמידה, אך לא לקטע של החזרת השופטים כי אם לקטע "והסר ממנו יגון ואנחה, ומלוך עלינו אתה לבדך ברחמים בצדק ובמשפט". וזה לשונו (בדילוגים): "על כן נראה יותר נכון שר"ל והתועים שהם ישראל המטיחים דברים בזה הגלות הארוך שעזב הקב"ה אותם ואינו משגיח בהם - יהי רצון שישפטו בדעתך, כלומר בידעתך אשר היא החמלה והחנינ' מל' וידע אלקים. . שמפני הסתלקות רחמי השם אנו תועים בדרכיו הטובים כלומר שאנו אומרים שהוא אכזרי שהוא ההפך ממדותיו כי הוא רחום וחנון וכן אנו מתרעמי' שאינו רואה ואינו יודע אותנו ברחמים, וזהו ממש מה שנזכר בברכת השיבה שיסיר ממנו היגון ואנחה שיש לנו בגלות

וימלוך עלינו לבדו ברחמים בצדק ובמשפט והם דרכיו הטובים שאנו תועים עתה מהם".

טו.

נמשיך בבירור הנוסח. בכת"י מינכן הנוסח הוא "והתועים על דעתך ישפוטו", ובכך יש שני שינויים לעומת הנוסח שברמב"ם. ראשית - במקום 'בדעתך' כתוב 'על דעתך'; שנית - במקום 'ישפוטו' כתוב 'ישפוטו'. לגבי השינוי הראשון דובר זה עתה, ולגבי השינוי השני יש לומר, שהוא מייצג את פירושו של השיטה המקובצת דלעיל. דהיינו, שהדיינים התועים ישפוטו כמו שצריך, על דעתך. בפרט עולים דברי השיטה המקובצת עם הנוסח של סדור רב עמרם גאון, שם מובא: "והתועים בדבר משפט בדעתך ישפוטו".

תופעה מעניינת נמצאת בכת"י פירנצה: בגוף הטקסט כתוב "והתועים על דעתך ישפוטו", ומישהו אף טרח לנקד את המילה האחרונה - ישפוטו. אלא שבשוליים מופיע נוסח אחר - ישפוטו. מסתבר שהתיקון נעשה בהשפעת הנוסח של כת"י מינכן.

טז.

מעתה ניתן מעט את הדעת על המלה 'התועים'. לכאורה ניתן למצוא בה קורטוב של סנגוריה על פושעי ישראל, כי היא מרככת את השליליות של הנשפטים. לפיה הם אינם אלא שוגגים בדעתם הניפסדת, ולא מזידיים להכעיס (ראה בראשית כ יג, "וַיְהִי כִּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹקִים מִבֵּית אָבִי"; בראשית לז טו, "וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ וְהִנֵּה תַעֲהָ בַשָּׂדֶה"; שמות כג ד, "כִּי תִפְגַּע שׂוֹר אֶיבֶךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תַעֲהָ הָשֵׁב תְּשִׁיבֵנוּ לוֹ". וראה רשב"ם על דברים כו ה).

הדבר עולה יפה עם גישת הרבי מה"מ (התוועדויות תנש"א כרך ב עמ' 166) ש"כיון שאלה שאינם מקיימים תומ"צ בדורנו הם "כתינוק שנשבה... שהוא כאנוס" - הרי "אנוס רחמנא פטריה"; . . ומיהו זה ואיזה הוא אשר ימלאו לבו לשקול בדעתו (דעת בשר ודם) חשבון העוונות, ולא עוד אלא להעלות על דל שפתיו שבגלל שבדורנו זה ישנם כו"כ מישראל שלעת עתה אינם מקיימים תומ"צ לכן יבואו עונשים הכי מבהילים, ר"ל היל"ת - היפך

"דעתו של א-ל דעות" המפרשת בתורה שיהודים אלה דינם "כתינוק שנשבה... שהוא כאנוס" ש"רחמנא פטריה"!."

יז.

המשפט "ועל הרשעים תניף ידך" מקביל לברכה השתים עשרה "למלשינים אל תהי תקוה וכל האפיקורוסין כולם כרגע יאבדו ומלכות זדון תעקר ותשבר במהרה בימנו ברוך אתה ה' שובר רשעים ומכניע זדים".

אקווה שאינני בודה פה בכח חילוק מלאכותי, אך מכל מקום ניתן להצביע על העובדה, שבעוד שבתפילה הארוכה ברכת המינים רצופה משטמה ושנאה, הברכה של הביננו 'מרוככת' יחסית. במקום לפרט את הפורענויות והשפטים שאנו מבקשים שייעשו בפושעים, פונים לה' ומייחלים שהוא רק 'יניף ידו'.

בשייכות לכך כדאי להזכיר רעיון מתוך סדר תפלה עם פירוש עולת ראיה (כרך ראשון, ירושלים תרצ"ט, עמ' רעז-רעח). מוזכר שם שמחבר הקללה עבור הכופרים היה שמואל הקטן, כמובא בברכות (כה, ב – כט, א): "תנו רבנן, שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים? עמד שמואל הקטן ותקנה. לשנה אחרת שכחה והשקיף בה שתים ושלוש שעות ולא העלוהו".

ומדוע דוקא הוא? משום שאת נוסח הקללה יכול לחבר רק אחד שאין בלבו שום שנאה טבעית לאוייב, אלא אך ורק רגש טהור של אהבה וקנאות לה'. כזה היה שמואל הקטן, אשר היה דורש תמיד (אבות פ"ד מי"ט): "בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך [משלי כד, יז] פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו". הוא הסיר מלבו כל רגש של שנאה טבעית, וביסדו את ברכת המינים, כיוון לתכלית טובה מצד האמת בלבד.

זהו גם הטעם שלשנה הבאה שכח את הברכה. הרגש הטהור שבלבו, אשר נוטה חיבה ואהבה לכל בריותיו של הבורא, התנגד וסתר לתוכן של הברכה אשר הוא עצמו חיבר. לכן עברו עליו שעתיים שלש של תהיה וחיפוש, עד ששיחזר את הברכה.

.יח.

נחזור אם כן לברכת הביננו; בנוסח שלה אין רמז לאסונות ופגעים כי אם לפעולה אלוקית בלבד, תהיה אשר תהיה. ואכן חשוב לציין, שהביטוי 'תניף ידך' נושא על גביו מספר משמעויות. מצד אחד הוא מבטא באמת עונש כבד ומפחיד, כפי שעולה מהפסוק (ישעיהו יט טז) "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מְצָרִים כְּנָשִׁים וְחָרָד וּפְחָד מִפְּנֵי תַנּוּפֹת יָד ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר הוּא מְנִיף עָלֵינוּ". אך מצד שני, יש בו גם עניין של ריפוי והחזרת רחוקים אל המחנה, כפי שעולה מהפסוק מלכים-ב ה יא "הִנֵּה אֲמַרְתִּי אֵלַי יֵצֵא וְעַמְד וְקָרָא בְּשֵׁם ה' אֱלֹקָיו וְהִנִּיף יָדוֹ אֶל הַמָּקוֹם וְאָסַף הַמְּצָרֵעַ". כמו כן יצויין שתנופת יד נמצאת גם בשייכות לגאולה, ככתוב (ישעיהו יא טו) "וְהִחְרַם ה' אֶת לְשׁוֹן יַם מְצָרִים וְהִנִּיף יָדוֹ עַל הַנְּהָר בְּעַיִם רוּחוֹ וְהִפְהוֹ לְשַׁבְעָה נַחְלִים וְהִדְרִיף בְּנְעָלִים". נמצא אם כן שאובדן הַרְשָׁע כרוך במרומז בשמחת הגאולה, והחזרה בתשובה.

.יט.

הביטוי "וישמחו צדיקים בבניין עירך ובתיקון היכלך" מקביל לשתים ברכות: הברכה השלש עשרה "על החסידים ועל הצדיקים ועל גרי הצדק ועל שארית עמך בית ישראל יהמו רחמך ה' אלקינו ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת וכו"; והברכה הארבע עשרה: "תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו ברוך אתה ה' בונה ירושלים".

תחילה נעסוק בבירור נוסח קטן: אנו רואים שמתוך שלושת המתברכים שבתחילת הברכה הארוכה - החסידים, הצדיקים, גרי הצדק - תפילת הביננו בוחרת רק בצדיקים (וישמחו צדיקים). אולי יש כאן זכר לנוסח הקדמון של הברכה הארוכה, אשר גם היא כללה פעם רק צדיקים. כך עולה מברייתא בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד): "ותני עלה כולל של מינים ושל רשעים במכניע זדים ושל גרים ושל זקנים במבטח לצדיקים ושל דוד בבונה ירושלים". כלומר, בעבר היתה ברכה שדיברה רק על הצדיקים, ובעקבות החלטה מאוחרת הכניסו בה גם את הגרים והזקנים (והשווה לברייתא המקבילה בבבלי מגילה יז ב: "וכלל גירי הצדק עם הצדיקים, שנאמר מפני שיבה תקום והדרת

פני זקן, וסמיך ליה וכי יגור אתכם גר").

רעיון זה - שהברכה שבהביננו מסתמכת על התוכן שבירושלמי - מתחזק לאור המשפט שמופיע שם מיד לפני הברייתא: "נתקבצו הגליות והדין נעשה הזידים נכנעין והצדיקים שמחים". יש כאן דמיון מלא לצירוף "וישמחו צדיקים" שבברכה.

וכעת לתוכן של הברכה. הפעם חובה להודות, שבנוסח של הביננו אין לכאורה שום מעלה על הנוסח הארוך. אדרבה; בשתי הברכות של התפילה הרגילה מוזכרים עניינים נפלאים כגון רחמי ה', שכר טוב, השראת השכינה בירושלים, והיותה בנויה לנצח. כל אלה נעלמים בהביננו, ולשיטתנו עולה אפוא מקרה יוצא דופן.

ב.

המשפט "ובהצמחת קרן לדויד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך" מקביל לברכה החמש עשרה "את צמח דוד במהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך ברוך אתה ה' מצמיח קרן ישועה".

קשה להצביע על הבדל בולט בין שני הנוסחים, מלבד אולי העובדה שבתפילת הביננו מוזכר 'משיחך', שהוא יכול להיות הגואל האחרון, בעוד שבתפילה הארוכה הדגש הוא על דוד, ראשון השושלת. מכל מקום ברור שהנוסח של הביננו גזור מהפסוק (תהלים קלב יז) "שם אצמיח קרן לדוד ערכתי נר למשיחי" (ראה מחזור ויטרי סימן שכח).

בא.

הברכה האחרונה של תפילת הביננו, היא גם הארוכה שבברכותיה: "טרם נקרא ואתה תענה, טרם נדבר ואתה תשמע, כי אתה הוא עונה בכל עת צרה וצוקה, פודה ומציל מכל צרה. ברוך אתה ה', שומע תפילה". היא מקבילה לברכה השש עשרה: "שמע קולנו ה' אלקינו וחוס ורחם עלינו וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו מלכנו ריקם אל תשיבנו כי אתה שומע וכו'".

היתרון שבנוסח הראשון צף מיד. בעוד שבברכה הרגילה קוראים תחילה אל ה' (קולנו, תפלתינו) ורק אחרי כן הוא ית' שומע ועונה, הנה בנוסח של

הביננו המענה האלוקי בא עוד לפני הקריאה...

ומעניין שבפסוק שבספר בישעיהו - שממנו נגזר נוסח הברכה - קיימת (בחלקו השני) אפשרות שלישית, שהיא מצב ביניים. כתוב שם (סה כד) "וְהָיָה טָרֶם יִקְרָאוּ וְאֲנִי אֶעֱנֶה עוֹד הֵם מְדַבְּרִים וְאֲנִי אֲשַׁמְעֵם", ורד"ק מפרש: "פעמים טרם יקראו ופעמים עוד הם מדברים". כלומר, יתכן מצב שהמענה יבוא עוד טרם הדיבור האנושי, ויתכן מצב שהוא יבוא יחד עימו (וראה גם התוועדויות ה'תנש"א ח"ב ע' 334). ברור שהמצב האחרון עדיף פחות. אלא שבתפילת הביננו משנים מעט מהפסוק ומבקשים אך ורק את המצב האידיאלי; "טרם נדבר ואתה תשמע"! כלומר הנוסח של התפילה הקצרה מבטא מעלה לא רק ביחס לנוסח של תפילת העמידה הרגילה, כי אם גם ביחס למקור שבתנ"ך.

כב.

נחזור ונערוך כאן עוד בירור נוסח.

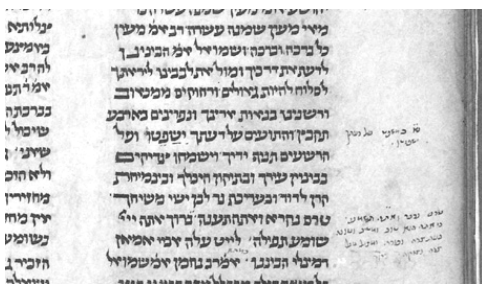
בדפוס המקובל של ברכות כט א מובא: "טרם נקרא אתה תענה". כלומר כל הסיפא של הברכה - "טרם נדבר ואתה תשמע" - נקטם... כך הם פני הדברים גם בכת"י מינכן. נוסח זה מסלק כמובן את ההבדל שבין המקור המקראי לבין ברכת הביננו. יצויין, שבתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ג) ובמחזור ויטרי מובא הרישא, אך בצמוד לו מוזכר גם הפסוק שבישעיהו: "כי טרם נקרא אתה תענה כאמור והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברי ואני אשמע". כלומר מחבר התפילה 'זוכר' את הפסוק שבנביא על שני חלקיו, אך בוחר להדגיש את חלקו הראשון, העדיף מבחינת המתפלל.

בכת"י פריס מובא הנוסח הבא: "בטרם נקרא אתה תענה. נדבר ואתה תשמע". במילים אלו רואים קשר הדוק עם לשון הפסוק שבישעיהו, בלי שום שינוי. הרישא היא כנגד "וְהָיָה טָרֶם יִקְרָאוּ וְאֲנִי אֶעֱנֶה", והסיפא היא כנגד "עוֹד הֵם מְדַבְּרִים וְאֲנִי אֲשַׁמְעֵם" (כלומר, אלקים לא יענה עוד בטרם נקרא, אלא רק בשעה שנקרא).

בכת"י פירנצה קיימת (שוב) הצעת תיקון בשולי הגליון. בפנים הטקסט

כתוב: "טרם נקרא ואתה תענה", ובצד מוצעת תוספת: "טרם נדבר ואתה תשמע". נוסח זה הוא מקורו של הרמב"ם (וכן הרי"ף ועוד ראשונים שאחזו בנוסח דומה). פה יש היצמדות לפסוק שבתנ"ך מחד, אך עם שינוי משמעותי מאידך. במקום עוד (הם מְדַבְּרִים) אומרים טרם (נדבר).

אכן, קשה קצת להבין משום מה נעשה כזה שינוי. כמו כן מעט צורמת החזרה על המילה 'טרם'; אפשר היה למצוא תרדיף כלשהו, כדי לגוון את לשון התפילה. בדמיון יתכן להעלות השערה לפענ"ד, שלפני המגיהים בכת"י פירנצה היה כת"י זהה לכת"י פריס - "בטרם נקרא אתה תענה. נדבר ואתה תשמע". הם חשבו שהמלה 'טרם' שבראש המשפט 'מושכת עצמה ואחר עימה'². כלומר, הקורא צריך בעצמו לבצע 'השלמה' בקטע, ולהכפיל את המלה 'טרם'. וכך יצא הנוסח השלם של "טרם נקרא ואתה תענה, טרם נדבר ואתה תשמע". וכמובן שהכל התרחש מצד ידו הקדושה של הבורא ית', הבוחשת בעולם בהשגחה פרטית מדוקדקת ומכוונת, ושמטרתה היתה להביא לנוסח הסופי שלפנינו.

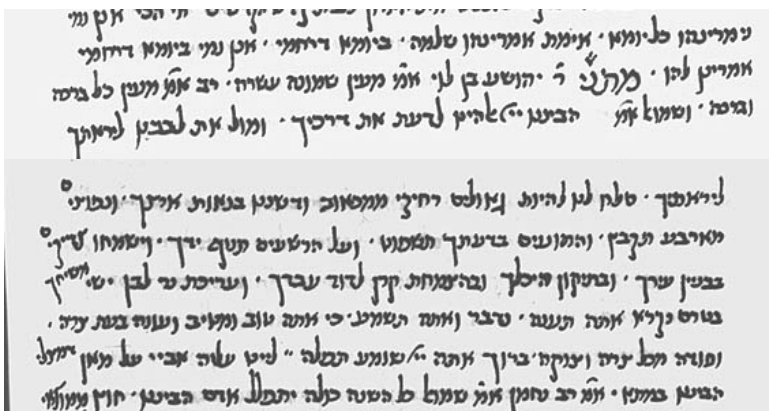


כת"י פירנצה: הבינונו
 לדעת את דרכיך ומול את
 לבבינו ליראתך לסלוח
 להיות גאולים ורחוקים
 ממכאוב ודשנינו בנאות
 ארצך ונפוצים בארבע תקבץ
 והתועים על דעתך ישפטו

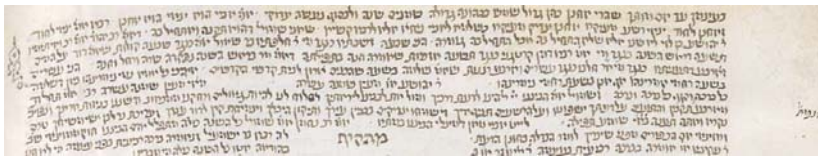
² הביטוי "מושך עצמו ואחר עמו" מופיע רבות בפירוש רב"ע על התנ"ך. הכוונה שהיא שלפעמים צריך להכפיל מלה שנמצאת בתחילת קטע (בדרך כלל), 'ולשתול' אותה בהמשכו. למשל ראה פירושו על בראשית טו ב: "ובן - מושך עצמו ואחר עמו, וכן הוא, ובן משק ביתי הוא בן דמשק אליעזר". כמובן שגם ללא פירושו ניתן להבחין בתופעה במקומות אין ספור בתנ"ך, ולדוגמה בכל הפסוקים של תהלים קיד: "בַּצֵּאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, (בַּצֵּאת) בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לִעֲז. הִתְהַה יְהוּדָה לְקִדְשׁוֹ (הִתְהַה), יִשְׂרָאֵל מִמְּשֻׁלוֹתָיו". וכן הלאה.

ובצד מוצע נוסח אחר: ישפוטו ועל הרשעים תניף ידיך וישמחו צדיקים בנייני עירך ובתיקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד ובעריכת נר לבן ישי משיחך טרם נקרא ואתה תענה (ובצד מוצעת תוספת: טרם נדבר ואתה תשמע, כי אתה הוא טוב ומטיב ועונה בעת צרה ופודה ומציל מכל צרה וצוקה) ברוך אתה ה' שומע תפילה.

כת"י פריס: הבינו ה' אלקינו לדעת את דרכיך. ומול את לבבנו ליראתך. סלח לנו להיות גאולים רחיקי (?) ממכאוב ודשננו בנאות ארצך. ונפוצים מארבע תקבץ. והתועים בדעתך תשפוט. ועל הרשעים תניף ידך. וישמחו צדיקים בנייני עירך. ובתיקון היכלך ובהצמחת קרן לדוד עבדך. ועריכת נר לבן ישי משיחך בטרם נקרא אתה תענה. נדבר ואתה תשמע. כי אתה טוב ומטיב ועונה בעת צרה. ופודה מכל צרה וצוקה. ברוך אתה ה' שומע תפלה.



כת"י מינכן: הבינו ה' אלקינו לדעת דרכיך ומול את לבבנו ליראתך לסלוח לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאוב ודשננו בנאות ארצך ונפוצי מארבע (בצד הכת"י נוסף - כנפות) תקבץ והתועים על דעתך ישפוטו ועל הרשעים תניף ידיך וישמחו צדיקים בנייני עירך ותיקון היכלך וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך טרם נקרא ואתה תענה בא"ה שומע תפילה.



שונות

מעלת לימוד התורה ע"פ כל דברים שבעולם

א' התמימים

תנן באבות (פ"ו מ"ט): "אמר רבי יוסי בן קיסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום אמר לי רבי מאיזה מקום אתה אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני אמר לי רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות אמרתי לו בני אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים בלבד שנאמר בהתהלךך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך בהתהלךך תנחה אותך בעולם הזה בשכבך תשמור עליך בקבר והקיצות היא תשיחך לעולם הבא וכן כתוב בספר תילים על ידי דוד מלך ישראל טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף".

ונראה לבאר את המשנה בדרך אפשר, ובכללות שבמשנה זאת מתואר איך יכול לקרות שאדם שנמצא במקום תורה יפול למקומות אחרים. כלומר, המשנה מתארת שלב אחר שלב כיצד היה נתינת מקום לאותו אחד להציע לרבי יוסי בן קיסמא לעבור לעירו ויתן לו אלף אלפים דינרי זהב וכו'.

השלב הראשון הוא: "פעם אחת הייתי מהלך בדרך", כאשר הלך ממקומו בדרך אפילו שזהו רק פעם אחת מ"מ התנתק מלימודו, כלומר כאשר אדם נמצא בדרך ויודע שזהו רק באופן ארעי ואח"כ ישוב למקומו הנעלה (מקום של חכמים וסופרים) מ"מ בשעת מעשה של ההליכה הוא מנותק מלימודו

ע"ד מהרגיל העיוני ועוסק בלימוד שטחי יותר.

השלב השני: "ופגע בי אדם אחד". גם כשהיה בדרך הוא עסק בלימוד תורה רק שבאיכות היה חיסרון, אך כאשר פגע בי אדם אזי הוא התנתק מלימודו לגמרי, שהרי יש כאן מציאות אחרת שכלל לא שייכת ללימוד תורה, ובלשון "פגע" מרומז שהסיבה לקשר עם השני הי' לא מיוזמתו אלא מצד השני אך מ"מ הפסיק מלימודו (ואולי בתואר "אחד" מרומז שהשני הי' אדם חשוב ע"ד "אחד העם – המובחר שבעם", אשר זה מסביר עוד יותר איך אפשר ליפול לצד השני).

השלב השלישי: "ונתן לי שלום", כאשר השני מדבר על נושאים שונים בתור אדם נפרד ושונה אזי הגם שמפסיק הוא מלימודו מ"מ לא נוצר משיכה וקשר חברתי ביניהם ובמילא השפעת השני להפסיק לגמרי מלימוד תורה אינה יכולה להתקבל שהרי הם ב' אנשים שונים, אך כאשר דיבורו הוא באופן של נתן לי שלום היינו דיבור ידידותי אזי יש אפשרות לדבר בדברים מהותיים.

השלב הרביעי: "והחזרתי לו שלום", יכול להיות מצב שהשני מדבר באופן חברתי אך הראשון (היינו רבי יוסף בן קסמא) לא מגיב ע"כ באותו אופן ולכך אין לו מחויבות להמשיך את הקשר, אך כאשר החזרתי לו שלום אזי כבר יש קשר ביניהם, כלומר ב' הצדדים מגלים רגש של קירבה ושייכות.

השלב החמישי: "אמר לי רבי, מאיזה מקום אתה", הנה כאן השני פונה אליו בתואר של כבוד 'רבי' ומובן א"כ שישנו הבדל בכוח ההשפעה עם דיבורו עמו שווה בשווה או שגם מכבדו שאז יש ג"כ שוחד דברים ובמילא יותר נוטה לצד של השני. ונ"ל (כפי שמובן מהתשובה שלא עונה לו את השם של העיר, וכן בשאלה אינו שואל מאיזה עיר אתה אלא מאיזה מקום, ועוד שלמאי נפק"מ בסוגיא של משנתנו מהיכן הוא) ששאלתו היא מדוע אנשי עירך לא מכבדים אותך שאתה מהלך בדרך ולא באופן של כבוד (מרכבה).

השלב השישי: "אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים וסופרים אני", הנה בתשובתו מדוע אינם מכבדים אותו מסביר שכלל הוא אינו נחשב שם היות ויש שם ריבו חכמים וסופרים (ובפרט שזו עיר גדולה), ומובן שאחרי הסבר זה יש גם טעם וסיבה מדוע כדאי לו ללכת למקום אחר ששם אין חכמים ויהי' לו

כבוד גדול וכו'.

ואזי פונה אליו בשאלה "רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו", היינו שיש כבר בכוחו לנתק אתו ממקומו.

השלב השביעי: "ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות", לאחר שיש בכוחו להוציאו ממקומו הוא ממשיך ומשכנע בדברים פחותים יותר בערכם אך כבר תופסים יותר מקום שזהו דברים גשמיים זהב ואבנים טובות.

אך רבי יוסי בן קסמא לא משתכנע ועונה לו מהכתוב בתהלים "טוב תורת פיך מאלפי זהב וכסף", יש כאן הדגשה שהפסוק נאמר ע"י דוד מלך ישראל, אשר זה מראה שדוד המלך שהיה לו כבוד של מלך אומר שהתרה הכי נעלית, וזה מענה לטענה שייתן לו כבוד, כנ"ל.

[ואולי אפ"ל שרעיון הנ"ל קשור גם לשם 'קסמא' - ע"ד המבואר בבן חורין שהוא במעמד ומצב של חירות - מלשון מוקסם ממה שהשני הציע]

וממשיכה המשנה: ". לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים בלבד שנאמר בהתהלךך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך בהתהלךך תנחה אותך בעולם הזה בשכבך תשמור עליך בקבר והקיצות היא תשיחך לעולם הבא וכן כתוב בספר תילים על ידי דוד מלך ישראל טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף".

שלא רק שהתורה יותר מאלפי זהב וכסף (טוב לי, היינו שאפשר להבין שרק בשבילי זה יותר טוב) אלא שאין זה כלל הפסד היות ובשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב כו', ולכך אין שום השוואה בין ב' האפשרויות לאחר זמן.

ומביא ע"כ את הכתוב שמתחלק לשלשה חלקים, א. "בהתהלךך תנחה אותך, בעולם הזה", וי"ל שזה קאי על החלק הראשון של משנתנו שהתורה שרבי יוסי למד לפני שהלך בדרך הנחתה אותו בדרך מה שענה לשני.

ב. "בשכבך תשמור אותך, בקבר", וזה קאי על החלק השני של המשנה

שלימוד התורה נשאר ומלווה את האדם בקבר.

ג. "והקיצות היא תשיחך, לעולם הבא", אשר הפי' של זה הוא מה שממשיך ואומר "לי הכסף ולי הזהב כו'", אשר מכאן מובן שלא רק שהתורה נשארת לעד (אך כסף וזהב אין לו) אלא שיש לו גם את המעלה של כסף וזהב היות ולי הכסף ולי הזהב.

תיקוני טעויות

הת' שמואל שי' גינזבורג

והת' אורי' חיים שי' עמרני

ישיבת תות"ל אור יהודה, ארץ הקודש

בנוסח "יהי רצון" שלאחר תחנון בקריאת שמע שעל המיטה כפי שנדפס בחלק מהסידורים (וכן בחוברת "מנחה מעריב עם פניני גאולה") ישנם כו"כ טעויות, ומובאים כאן לתועלת הציבור:

א. קטע ב' שורה ב': ". . בו הרי אני מקבל עלי הרג" – צ"ל "בה הריני מקבל עלי שריפה". בהמשך שורה ג' צריך למחוק את המילה "שם". ב. קטע ג' שורה ב': "(ג) – צ"ל "של שמך". ג. קטע ג' שורה ב': צ"ל "הריני" במקום "הרי אני". ד. קטע ג' שורה ג': צריך למחוק את המילה "השם". ה. קטע ד' שו' ב': במקום "הרי אני" צ"ל "הריני". ולמחוק את שם "השם".

דגל מחנה יהודה תימנה

א' התמימים

בסה"מ תקס"ו ח"א ע' רנב אומר אדה"ז: "וזהו בחי' ראובן רא"ו ב"ן והוא בחי' פ' ראשונה דק"ש שהיא בבחי' ימין דהיינו סט' דחסד שהוא דגל מחנה יהודה תימנה כנ"ל".

ויש לעיין על מה קאי התיבה "כנ"ל".

הנה, מה שדגל יהודה הי' תימנה, מצאתי שכ"ה גם במדב"ר פ"ב, ו. אבל כל זה אינו מעלה ארוכה, הלא כתוב בחומש שדגל מחנה ראובן הי' תימנה – וכ"ה במאמר זה ע' רמט ונסמן מקומו בהערות המו"ל בע' הנ"ל [וכמובן שצריכים להבין הפי' במדרש], ובפרט שאדה"ז אומר כאן כנ"ל.

בסה"מ תקס"ו בריש המאמר שם ע' רמח בין שאר ציוני המו"ל מציין: "מאמר זה נדפס ג"כ [עם כמה שינויים] במאמרי אדמו"ר האמצעי ויחי ע' תצ"ז. ושם ע' תקב איתא: וזהו בחי' ראובן רא"ו ב"ן והוא בחי' פ' ראשונה דק"ש שהיא בבחי' ימין דהיינו סט' דחסד,

שהוא דגל מחנה ראובן תימנה כנ"ל.

ולא באתי אלא להעיר.

דעת רבותינו נשיאינו בנוגע לחזו"א [גליון]

א' התמימים

בקובצים האחרונים דנו אודות החזו"א. ובאתי להעיר, שבמוצאי צום גדלי' האחרון שמעתי מא' מזקני אנ"ש שסיפר, שפעם הלך לקבל כוס של ברכה, ולפניו הלך הרב האלענדער, ודיבר הנ"ל עם כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א, לא שמעתי מה שדיברו, ואח"כ אמר הרב האלענדער לכ"ק אד"ש מה"מ: "החזון איש" והגיב ע"ז כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בתנועה של ביטול "ער זאט דאך פארקערט פון אלע גדולי ישראל".

וכמובן שאין זה מקור מוסמך כ"כ כדי להוכיח שיטת הרבי שליט"א בזה.

לזכות

הרה"ח ר' שלום דובער שי' דרייזין
הרה"ח ר' נפתלי הערץ שי' עסטולין
הרה"ח ר' יוסף יצחק שי' פופאק

על דאגתם הרבה בגשמיות
לאורחי המלך שיחיו
שהגיעו מכל רחבי תבל לחודש השביעי
לבית חיינו, בית משיח, 770

שיזכו לשפע ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם בגו"ר
והעיקר, שיזכו לעמוד בשורה הראשונה
לקבל פני כ"ק אדמו"ר שליט"א תומ"י ממש

*

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

גבאי ביהכנ"ס וביהמ"ד
דליובאוויטש שבליובאוויטש – 770
וחברי "ועד הקהל" דשכונת המלך
"כאן ציווה ה' את הברכה"

על דאגתם הרבה בגשמיות
לאורחי המלך שיחיו
שהגיעו מכל רחבי תבל לחודש השביעי
לבית חיינו, בית משיח, 770

שיזכו לשפע ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם בגו"ר
והעיקר, שיזכו לעמוד בשורה הראשונה
לקבל פני כ"ק אדמו"ר שליט"א תומ"י ממש

*

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

כל אורחי המלך שיחיו

"יִישֶׁר כַּח לְכָל הָאוֹרְחִים שְׁלִיט"א, אֲשֶׁר, הִרְגַּשׁ הַחֲסִידֵי שְׁלֵהֶם הָאִיר
בְּהֵם בְּגִילוּי וּבֵא לִיִּדֵי פוֹעֵל מִמֶּשׁ, לְקִיִּים אֶת ה"לֶךְ לֶךְ מֵאֶרֶץ גּוֹ",
כְּדֵי לִהְיוֹת בְּד' אֲמוֹתָיו (בֵּית כְּנֶסֶת וּבֵית מִדְרָשׁ) שֶׁל **נְשִׂיא דוֹרְנוֹ**.
(ש"פ לך תשמ"ח – מוגה)

שִׁזְכוּ לִשְׁפַע בְּרַכָּה וְהַצְלָחָה בְּכָל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם בְּגוֹ"ר
וְהַעִיקֵר, שִׁזְכוּ לַעֲמוּד בְּשׁוֹרָה הַרְאִשׁוֹנָה
לְקַבֵּל פָּנֵי כ"ק אֲדֹמוֹ"ר שְׁלִיט"א תוֹמִיִּי מִמֶּשׁ

*

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד