

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

– מעלבורן –

•

גליון קט"ו

ר"ח אדר שני ה'תשע"א

– שנת "ופרצת" –

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה
מאה ושמונה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"
מעלבורן, אוסטרליא



יוצא לאור ע"י
חברי המערכת
התלמידים השלוחים

הת' לוי יצחק בן שבע אסתר ליבעראוו
הת' מנחם מענדל בן רחל פאלטער

67 Alexandra st. East St. Kilda

Victoria 3183 Australia

YGHeoros@gmail.com

פתח דבר

בעמדנו בחודש אדר – "מרבים בשמחה" – שבו נתקיים "ליהודים היתה אורה וששון ויקר" – "אורה זו תורה". ובהדגשה מיוחדת בשנה זו המעוברת שריבוי השמחה נמשכת לשישים ימים. ובעיקר ב"פקודי ה' ישרים משמחי לב" – לימוד התורה.

ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ביחידות – האחרון לע"ע – לתלמידי הישיבות, אור לדר"ח מרחשון ה'תשנ"ב – ש"תוסיפו עוד יותר בהתמדה ושקידה הפשטות . . . ויתירה מזו . . . שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה – "לאפשה לה", ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק", שחידש חידוש אמיתי בתורה. ובפרט, כנהוג לאחרונה – שמשתדלים לפרסם את כל אותם הענינים שמתייגעים עליהם עד שמגיעים לידי שקלא וטריא אמיתית, המיוסדת על כללי התורה – פרסום בכתב, או באופן דפוס. וכמדובר כמה פעמים בזה, בשנים הכי אחרונות . . ."

* * *

הננו שמחים להוציא לאור קובץ של ביאורים והערות, הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות, בתורת רבינו ובעניני גאולה ומשיח, פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו וחברי אנ"ש דקהילתינו.

בטוחים אנו שה"מעשה אחד" דהדפסת קובץ זה, בתוככי כל שאר מעשינו ועבודתינו תגרום ל"סיום הגלות, וימהר ויזרו את הגאולה האמיתית והשלימה, ונוכח להתגלות משיח צדקינו, ונשמע ממנו "תורה חדשה מאתי תצא" תיכף ומיד ממש.

המערכת

כ"ח אדר ראשון ה'תשע"א – שנת "ביאת משיח"
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מאתיים וחמשים שנה להסתלקות הבעש"ט
ק"נ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע
מעלבורן, אוסטרליא

תוכן הענינים

פתח דבר

תוכן הענינים

דבר מלכות

6המולך מהודו ועד כוש ביאור מחלוקת רב ושמואל

8 **HIDDEN BUT EVERYWHERE - PURIM**

גאולה ומשיח

13.....הגדר ד"יחם לבבו" לעתיד לבוא

תורת רבינו

15.....נס חנוכה ונס פורים

16.....מכות מצרים לאור תורת כ"ק אדמו"ר

נגלה

27.....בדין לפני עור לא תתן מכשול

28.....הסקת תנור בעצי איסור

31.....בכפילת רש"י בפי' ואידך

33.....ביאור הלימוד ד"יעשה למלאכה"

35..... **The sections of the Mishna** (פסחים דף כ"א)

- 37..... הערה ברש"י ד"ה ולא יסיק בו תנור וכירים
- 37..... משמעות תיבת "לכם" גבי ערלה
- 39..... מתי גרסינן "פשיטא"
- 40..... **THE DIN OF THE** גיד הנשה
- 41..... ביאור דברי רש"י ד"ה מערבין לנוזר

חסידות

- 44..... בחירת האדם שמצד יכולת העצמות
- 48..... הערה בד"ה באתי לגני תשי"א
- 49..... הערה בפ"ב תניא

שונות

- 50..... הלכה וקבלה – הלכה כמי
- 56..... מהו הפרק האמצעי של האגודל ?
- 57..... אות עי"ן כשגופה עומדת באלכסון [גליון]
- 58..... מספרן של המצוות - דאורייתא ודרבנן
- 82..... **TEN SEFIROS IN THE MEGILLAH**
- 83..... כתיבה באמצע התפילה



דבר מלכות

המולך מהודו ועד כוש ביאור מחלוקת רב ושמואל

(מלקר'ש חט"ז שמות א)

בכמה מחלוקת שבין רב ושמואל בפירוש הכתובים המובאות בתלמוד – ובמיוחד בסגנון "חד אמר" ו"חד אמר" – מצינו "לשיטתו" של כל אחד מהם: הראשון – רב – נוקט לעיקר את המילה (או המילים), אעפ"י שלפ"ז אינו "חלק" כ"כ תוכן הענין: ואילו השני – שמואל – מכריע לפי תוכן הענין¹ של הפסוקים², אעפ"י שלפ"ז אינו "חלק" פירוש המילה (או המילים).
לדוגמא:

¹ ויש לקשר זה עם דעתם וסדרם בלימוד בכלל: ראה ב"ב (קמ"ה, ב): אמר רב כו' כל ימי עניי רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה. ולאידך שמואל אמר אין שלום (זכרי' ח, יוד) זה הפורש מתלמוד למשנה (חגיגה יו"ד, א. ובפרש"י שם: טעם למשניות להבין כו' ואם יצא מהן ונתן עסקו לגירסת המשנה כו' עיי"ש). ועל שמואל אמרו "טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צנא דקרי" (חגיגה שם. יומא פה, ב). וראה שו"ת חות יאיר סי' צד ד"ה והא דק"ל כרב, דמשמע שחילוקם הוא דרב סיני ושמואל עוקר הרים (חריף ומקשה).

² כשם עולם (אות ג' לח) מפרש שרב נקט בכ"מ פשוטו של מקרא, ושמואל דורש, אבל ע"פ המבואר בלקר'ש חט"ז ע' 7 (ס"ח) לכאורה אין לפרש כן. וראה בלקר'ש שם ע' 8 הערה 58.

...על הפסוק (במגילת אסתר) "מהודו ועד כוש" אומרת הגמרא³: "רב ושמואל חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו"⁴. כיוצא בדבר אתה אומר כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה⁵ רב ושמואל כו"⁶.

חד מפרש ומדגיש את המילה "עד" – כפשוטו, מרחק בשטח, ובמילא הפשט וההפלאה ש"מהודו ועד כוש" – מקצה אחד (של העולם) ועד לקצה השני. אלא שממה שנאמר בפסוק שלאחריו "שבע ועשרים ומאה מדינה" שזה כבר כולל את "כל העולם כולו", מוכרחים לומר ש"מהודו ועד כוש" אין הכוונה כפשוטו מקצה האחד למשנהו⁷ (שאז נמצינו כופלים את אותו הענין פעמיים⁸). לכן, וחד אמר שהפסוק בא להדגיש ש"כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו" – להדגיש את גודל ותוקף המלוכה שלו⁹.

³ מגילה יא, א.

⁴ כ"ה בגמרא. ובע"ז "חד אמר הודו בתחלת העולם וכוש בסוף העולם כו' כשם כו' כך מלך בכל העולם כולו".

⁵ מ"א ה, ד. ופולגתא זו הובאה ג"כ בסנהדרין כ, ב.

⁶ ראה מנות הלוי בתחילתו שהביא מוהר"ר משה ן' תיבון ומדרש לקח טוב, דלא פליגי במציאות ולכו"ע הודו וכוש כו' בהדי הדדי הוו. וראה הגהת היעב"ץ מגילה שם.

⁷ ראה חדא"ג מגילה שם (ולדבריו שהפולגתא הוא לא מצד פירוש הכתובים עצמם, ורק כיון שלמ"ד השני הודו וכוש גבי הדדי, א"כ ע"כ לרו כמשמעו קאמר כו'). וראה טו"א מגילה שם ד"ה מכדי כתיב דלמ"ד גבי הדדי קיימא וכשם שמלך כו' ודאי צ"ל קכו מדינה. וראה הערה 9.

⁸ אבל ראה טו"א שם דמאמר ר"ח בהמשך הגמרא שם "מכדי כתיב מהודו ועד כוש שבע ועשרים מאה מדינה ל"ל ש"מ לדרשא" הוא כי ס"ל כמ"ד הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם כו'. אבל מ"מ מ"ד הנ"ל (רב) בעצמו לא אמר זה.

⁹ היינו שגודל ותוקף המלוכה שלו בכל העולם הי' כמו התוקף שעל ב' מדינות זו אצל זו. וי"ל שזוהי כוונת רש"י בפירושו במגילה וסנהדרין שם ד"ה "כשם שמלך כו'". וראה חדא"ג סנהדרין שם "דנקט אלו ב' מקומות כו'".

בהגהת הב"ח למגילה שם "דהא דלא פרש"י כלום על כשם שמלך מהודו ועד כוש משום דלשם הוזכר מהודו ועד כוש תחלה ולא זו אף זו קאמר אבל הכא הזכיר תפסח ועזה בסופי" כו'".

אבל – א) אי"ז כפי' פשטות הגמרא "כשם שמלך מהודו כו' כך מלך", ב) בגמרא מפורש "כיוצא בדבר אתה אומר" ובאותה הלשון "כשם שמלך כו' כך מלך כו'". והטעם שפירש רש"י רק הפולגתא הב' י"ל בפשטות: כיון שבהכתוב במלכים נאמר ("כי הוא רודה בכל עבר הנהר) מתפסח ועד עזה", שמשמעו שזוהו הפי' דעבר הנהר (משא"כ בנדו"ד). וראה לשון רש"י מגילה שם "וה"ק קרא . . . כמתפסח כו'". שמפרש זה בלשון הכתוב.

HIDDEN BUT EVERYWHERE - PURIM

The Megillah is not only an historical record of the miracle of Purim, but demonstrates truths relevant to all ages. Although they had representatives in the highest echelons of government, the Jews caused Haman's evil decree to be rescinded only by first repenting of the sins for which the decree was heavenly retribution. Thus, although G-d's Name is not mentioned anywhere in the Megillah, He was always present. G-d is in nature as in miracles, in everyday affairs as in holy matters.

The mishnah states: "One who reads the Megillah backwards has not performed his obligation." The Baal Shem Tov offers a unique interpretation of this mishnah: One who reads the Megillah thinking that the events related in it happened only in the past - "backwards" - and the miracle is not relevant now, has not performed his obligation. The purpose in reading the Megillah is to learn how a Jew must conduct himself at all times, now as in the past.

This interpretation applies to all the ideas and verses of the Megillah, and certainly to the verse which explains why the festival is named Purim. The name of a thing expresses its essence, and thus the verse which explains its name describes the quintessence of Purim.

"PURIM" IS A PERSIAN WORD

The Megillah states, "Therefore they called these days Purim from the word pur." Pur means lot, for Haman, persecutor of the Jews, had cast lots to determine the date on which the Jews were to be exterminated. The festival which celebrates Haman's downfall and the deliverance of the Jews is thus named Purim - Lots.

אבל להעיר (ע"ד כהנ"ל) שבמחלוקת דהודו וכוש לא הובא בגמ' המשך הכתוב "שבע ועשרים ומאה מדינה" (משא"כ בהכתוב "כי הוא רודה גו"). וראה מנות הלוי בתחילתו ד"ה "והנראה אלי". ושם, דלכו"ע שבע ועשרים ומאה מדינה לא הוּו כל העולם.

Purim is a Persian word. A lot in the holy tongue is goral. Indeed, when the Megillah states that "Haman...had cast a pur," it adds the words, "that is, the goral." In other words, the Megillah explains that pur means goral in the holy tongue, the language in which the Megillah is written.

Two questions come to mind: Why is the name of this festival in the Persian tongue, Purim, and not in the holy tongue, Goralos, as are all other festivals? Secondly, it would surely be fitting that the name of this festival express the miracle and deliverance experienced by the Jews, as do all the other festivals. But the name Purim expresses the exact opposite: It is named for the lots which Haman cast to determine when the Jews would be exterminated.

CONCEALMENT OF G-DLINESS

We find a further puzzle in the Megillah. Unlike all the other sacred books wherein G-d's Name appears many times, there is no mention of G-d's Name in the entire Megillah. This is a concealment of G-dliness of the highest magnitude. A Jew, in general, has "G-d's Name fluent on his lips;" and even when writing, it is a universal Jewish custom to begin with the words, "With the grace of G-d." Yet in the Megillah, one of the twenty-four sacred books, G-d's Name is not mentioned even once.

As noted above, a name of a thing expresses its essence. The concealment of G-d in the Megillah is also alluded to in its name, which in full is "Megillas Esther, Esther meaning concealment. Moreover, the Talmud asks: "Where is there an allusion to Esther in the Torah? and answers, "V'onochi haster astir ponai - I will surely hide My face." The double haster astir indicates a double concealment of the Divine countenance.

On the other hand, the word Megillah is etymologically related to gilui, which means revelation, leading to the paradox that the name Megillas Esther indicates both concealment and revelation. In similar vein, this festival is called Purim, a Persian name, and one which recalls the decree against the Jews. Yet simultaneously, the festival of Purim is celebrated with a joy greater than other festivals, to the degree that one is instructed to drink "until one does not know the difference between 'blessed is Mordechai' and 'cursed is Haman'" - a joy that transcends all bounds.

SALVATION NOT BY NATURAL MEANS

The paradox is resolved through clearly understanding the nature of the Purim miracle. When Haman issued his evil decree to exterminate the Jews, Jewry possessed representatives in the highest echelons of government. Mordechai, the Megillah informs us, "sat at the King's gate," and was highly respected by the king. Moreover, he had saved the king's life when he exposed the plot hatched by Bigson and Seresh. Esther was queen, and had "won the king's grace and favor."

With such powerful representatives at court, it would seem logical that efforts to have the decree against the Jews revoked start with their intercession.

The Megillah tells us otherwise. The first thing Mordechai did was, "he put on sackcloth and ashes, and went out into the midst of the city, and cried loudly and bitterly." Mordechai's first action was not to intercede with the king but to repent, and to arouse all other Jews to repent. Only then did he instruct Esther "to go to the king, to appeal to him and to plead with him for her people."

Esther followed the same pattern. The success of her plea to the king to renounce the decree depended, one would have assumed, on her personal appeal and favor in the king's eyes. Moreover, the law of the court was explicit: "Anyone, man or woman, who approaches the king in the inner court without being summoned...will be put to death; except for the person to whom the king shall extend the golden scepter." Esther had not been summoned to the king for the past thirty days. She certainly needed all possible grace and favor when approaching the king uninvited.

Yet we find that Esther's preparations for her royal audience were not measures designed to strengthen her personal appeal. Indeed, they were the very opposite: She told Mordechai, "Go, gather all the Jews...and fast for me. Do not eat or drink for three days, night or day. I also...will fast." Fasting - especially for three straight days - does not contribute to a person's beauty. Yet it was specifically such measures Esther chose as preparation for her plea to the king.

DECREE RESCINDED THROUGH REPENTANCE

Mordechai and Esther, however, knew that the decree against the Jews was not a chance occurrence, set in motion by natural events. Instead, as with every trouble that befalls Jews, it was a result of their misdeeds and wrongdoings.

Knowing this, the course of action adopted by Mordechai and Esther was inevitable. An effect cannot be eliminated without first removing the cause. Thus their first steps were to remove the cause and, accordingly, they decreed a fast and called on all Jews to repent. Moreover, Esther clearly spelled out the sin which led to Haman's evil decree and the appropriate repentance. The sin was that the Jews ate and drank at Achashverosh's feast; the appropriate repentance was "Fast...do not eat or drink."

Only after repentance had eliminated the cause of Haman's decree was Achashverosh approached to rescind the decree. Because G-d wishes us not to rely wholly on miracles, but to make a "vessel" - by natural means - through which the salvation will come, it was necessary for Esther to plead with the king. However, since this is but a "vessel," and the cause of salvation is repentance and fasting, principal emphasis was laid on the cause, not the "vessel."

RENEWING BOND WITH G-D

This is the lesson of Purim: When trouble befalls Jews, G-d forbid, the first thing to be done is to strengthen our bond with G-d by learning His Torah and performing His mitzvos. Only then should we search for natural means wherewith to be saved from the trouble.

The same applies to an individual: A Jew is connected with G-d, who is not limited by the laws of nature. And while G-d's blessing comes through the work of man's hands, that work is only a "vessel" - and therefore the principal emphasis must be laid not on the vessel, but on Torah study and performance of mitzvos.

The miracle of Purim teaches further that the above applies even in the times of exile, when G-dliness is concealed by veils of darkness. The times of Achashverosh were a time of exile for the Jews, when they were "spread out and dispersed among the nations," and still the miracle and salvation came about through repentance and fasting - through returning to G-d.

That is why the festival is called Purim, a Persian name, reflecting the decree against the Jews; and also why G-d's Name is not mentioned in the Megillah -

indicating concealment, "Esther." For Jews are not limited by the laws of nature - not in spiritual matters, nor even in their worldly dealings. Even when dealing with non-Jews, when one must speak in their language (Persian), a Jew transcends nature. Purim is a Persian word, and Esther means concealment. But these are only outward manifestations. The pur, the Megillah takes pains to tell us, is "the goral." The outcome of a goral, a lot, is determined not by human reckoning, but is purely in the hands of G-d: in the pur is G-dliness. And in the concealments, in the haster astir, is the "I" - "I will surely conceal My face." A Jew need but remove the veils, and the "I" - the Essence of G-d - is revealed.

G-D IS IN NATURE AS IN MIRACLES

When, therefore, a Jew reads Megillas Esther, he must know that the concealments of G-dliness (Esther) are in reality a revelation (Megillah), that G-d is found in nature also - for the pur is in reality "the goral." And when he reads Megillas Esther not "backwards," but as something that exists now, relevant to him, he experiences the highest type of revelation - Megillah. This in turn produces the greatest joy, beyond all bounds - "until he does not know the difference between 'blessed is Mordechai' and 'cursed is Haman.'"

Then, from the redemption of Purim we proceed to the future redemption, when the darkness of exile will be illuminated - just as the concealments of Esther are shown to be revelations of G-dliness.

(Likkutei Sichos, Vol. VI, pp. 189-195)



גאולה ומשיח

הגדר ד"יחם לבבו" לעתיד לבוא

התמים לוי יצחק שי' ליבעראו
שליח בישיבה

בלקו"ש פ' שופטים (חכ"ד ע' 108) מבאר על הפסוק "ואם ירחיב ה"א את גבולך כאשר נשבע לאבותיך וגו'" דמדובר על הזמן דלעתיד לבוא כמפורש בספרי שם. ומביא הקושיא הידועה דלכאורה למה נצרך להוספת ערי מקלט לעת"ל בזמן ד"לא ישא גוי אל גוי חרב" (ומבאר הקושיא הן מצד הנהרג והן מצד ההורג)?

ומתרץ דבאמת כל הגדר דערי מקלט הוא בשביל מי שהרג בזמה"ז ויוצרך לעיר מקלט, ודקא קשיא לך דלכאורה גדר העיר מקלט הוא כמ"ש "פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו והשיגו כי ירבה הדרך והכהו נפש" ואיך שייך ענין כזו לעתיד לבוא?

ומתרץ דמתאים עם הספרי ד"מצוה ביד גואל הדם לרדוף" והיות שה"ה מצוה הרי זה בודאי שייך לעת"ל. אבל עדיין צריך להבין ע"פ שיטת הרמב"ם ד"רשות ביד גואל הדם לרדוף" א"כ הדרא קושיא לדוכתא דלכאורה איך מתאים עם הגדר ד"יחם לבבו" המובא לעיל?

ומתרץ שם בזה"ל "די הלכה פון גואל הדם מיט אלע פרטים איז ניט אן ענין פון "דברה תורה . . כנגד יצה"ר" וכו' נאר דאס איז א הנהגה מעיקרא ע"פ תורה או מצוה: עס זיינען דא אופנים ווען די תורה הייסט ב"ד זאל אויספירן דעם חיוב מיתה – ווען עס זיינען דא עדים והתראה וכו' און ביי א הורג נפש בשגגה, וויבאלד אז דורך אים איז געהרג'עט געווארן א נפש מישראל, האט תורה דאס איבערגעגעבן צו דעם וואס "ראוי לירשו" (א שייכות צו עם – ובמילא איז (ע"פ תורה) "יחם לבבו") צו הרג'נען דעם רוצח וכו' און דעריבער

איז אויך לדעת הרמב"ם וואס פסק'נט אז "רשות לגואל הדם להרגו" דארף מען האבן ערי מקלט לעת"ל אויף אנטלויפן פון דעם גואל הדם, וויבאלד אז דער גואל הדם איז אן ענין ע"פ תורה (ניט (נאר) מצד א טבע (יצה"ר) געפיל פון נקמה) – יחם לבבו וכו'".

ולכאורה בהשקפה ראשונה צריך להבין דאך תירץ הקושיא מהא ד"לא יהי' שם לא רעב ולא וכו' ולא קנאה ותחרות וכו'" וא"כ איך שייך הענין ד"יחם לבבו" ואיך מתאים הב' ענינים זל"ז?

ואפי"ל הביאור בזה ע"פ מה שמצינו לגבי כמה ענינים שאע"ג שבחיצוניות נראים כדבר רע מ"מ באמיתית הענין יכול להיות שה"ה ענין של קדושה. כגון הא דמצינו לגבי הענין דבשר תאווה שניתר לבני ישראל בכניסתם לארץ דלא הי' ענין של תאווה חומרית אלא רצון ותאווה טבעית בשביל חיבור וקישור הנפש בגוף שנעשה ע"י אכילת הדבר תאווה. וכמפורש בהערת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ד ע' 1110) "כי הצורך בתאווה בשביל עבודת הבירורים, אינה בתאווה חומרית (למלאות תאות נפשו), כי אם, תאווה (ורצון) טבעי, בשביל חיבור וקישור הנפש בגוף שנעשה ע"י האכילה. – ובדוגמת התאווה ביחוד איש ואשה, שהי' אצל אדה"ר קודם החטא, שהיתה רק בשביל העמדת בנים (ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו. נדפס בסה"מ תשי"א)."

ועד"ז מצינו לגבי הקנאה בין תלמידי חכמים לעתיד לבוא שכל ענינו אינו מדה רע ח"ו ולכן אינו סתירה להענין ד"לא יהי' קנאה וכו'".

ועד"ז אולי י"ל בנידון דידן דבאמת ה"ה רצונו של הקב"ה שיהרג זה בשגגה וכתוצאה מזה הרי הענין ד"יחם לבבו" הוא הלבשת רצון הקב"ה בתוך הרגש של נקמה. ואולי י"ל שזהו גם הענין של קפידא דצדיק שאע"פ שאין לו רע יכול להיות ענין של קפידא כיון דה"ה רצון הקב"ה שאדם זה יענש. ויש להאריך בכל זה ועוד חזון למועד.



תורת רבינו

נס חנוכה ונס פורים

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

עיין תורת מנחם, התוועדויות שנת תשמ"ה ח"ב ע' 728 שמביא דברי חז"ל (יומא כ"ט, א') אודות הנס דפורים שאמרו "אסתר סוף כל הנסים", ואעפ"כ בתקופה שלאח"ז היתה הוספה בענין הנסים – נס חנוכה. וי"ל שזהו גם הפי' בשאלת הגמ' (שבת כ"א, א') "מאי חנוכה?" (נוסף על הפי' הפשוט שמפרש רש"י: על איזה נס קבעוהו?) – דמכיון שאסתר סוף כל הנסים, וכל שאר הענינים שלאח"ז לא ניתנו להכתב בתושב"כ, לכן נשאלת השאלה "מאי חנוכה?", כלומר מה מקום להוספה זו? עכ"ל השיחה.

ועיי' בלקו"ש ח"י ע' צא וז"ל שם: ויובן זה בהקדים הקושיא הידועה, הרי עיקר הנס הי' בנצחון המלחמה רבים ביד מעטים גבורים ביד חלשים כו', ולמה אמרו בגמ' (שבת הנ"ל) שימי החנוכה הוקבעו (לא מפני הנס דנצחון המלחמה וישועת ישראל מידי היונים, כי אם) מצד הנס דפך אחד של שמן כו'. דלכאורה איך עשו מן הטפל עיקר כו'? עכ"ל בלקו"ש הנ"ל.

ולכאורה לפי מה שנת' בשיחת תשמ"ה, דבשאלת הגמ' "מאי חנוכה" נכללת גם השאלה דמכיון שאסתר סוף כל הנסים א"כ מה מקום יש להוספה זו של נס חנוכה, מתורצת בפשיטות הקושיא הידועה שמביא בלקו"ש הנ"ל. דהנה עיי' בלקו"ש חט"ז ע' 360 שמסביר הא דנס פורים דוקא נכתב כחלק מן תושב"כ, משא"כ נס חנוכה (עיי"ש הע' 66), שהוא משום שהנס בחנוכה שייך בעיקר לנשמה ורוחניות משא"כ הנס דפורים (עיי"ש שמציין לדברי הלבוש והט"ז בשו"ע או"ח סי' עת"ר), ולכן רק נס שהוא בגשמיות צריך לבא בבחי' מעשה רבא בכתיבה בדיו גשמי על קלף גשמי, משא"כ נס רוחני כמו חנוכה.

ומובן לפי"ז שההוספה שבנס חנוכה לגבי הנס דפורים הוא בזה גופא שהיתה הצלה רוחנית וגילוי השייך בעיקר לעניני הנשמה. וא"כ זהו התשובה על מה ששאלו בגמ' שבת "מאי חנוכה" – שפירושו איזה ענין ניתוסף בחנוכה לגבי נס פורים שהיה מאות שנים לפני"ז, כנ"ל משיחת תשמ"ה – ופשוט שהתשובה היא בנוגע להחלק של הנסים הקשור עם הרוחניות של כלל ישראל דוקא, דהיינו הנס דשמן, אבל לא החלק הקשור עם ההצלה גשמית, דהיינו נצחון המלחמה, כיון דגם בפורים כבר היתה הצלה כזאת וא"כ אין בזה כ"כ חידוש והוספה. ודו"ק.



מכות מצרים לאור תורת כ"ק אדמו"ר

הרב פינחס שי' אש
שליח כ"ק אדמו"ר – מעלבורן

מכות מצרים

**זמן התחלתם, משך זמנם, באיזו מכה בטלה העבדות של בני" במצרים
לאור תורת כ"ק אדמו"ר**

תחילתו של ספר שמות, בפרשיות הראשונות, מתאר את פרטי הסיפור של יציאת מצרים; בתחילה איך שנעשו בני ישראל עבדים לפרעה במצרים עד שהקדוש ברוך הוא גאל אותם ממצרים מעבדות לחירות באותות ובמופתים. בין הפרטים שמתוארים בפסוקים אלה, הם האירועים המופלאים של עשר המכות אשר הביא הקב"ה על המצריים במצרים. אבל לא ברור מן הפסוקים משך הזמן שהיתה כל מכה ומכה¹, וגם לא ברור מתי היתה כל מכה, את משך

1 מלבד מה שכתוב במכת דם: "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור" [וארא ז, כה]; ומה שכתוב במכת חושך: ". ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים..." [בא י, כב; כג]. ובמכת בכורות כתיב "ויהי בחצי

הזמן שבין מכה למכה [באם הי' רווח ביניהן], ואת הזמן שעבר מאז המכה הראשונה ועד האחרונה.

אך במקורות שונים בדברי חז"ל מצאנו זמנים, שנראים לכאורה כסותרים זה את זה.

א. מסכת עדויות פרק ב משנה י

"י. אף הוא [רבי עקיבא] היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש, משפט דור המבול שנים עשר חדש, משפט איוב שנים עשר חדש, משפט המצריים שנים עשר חדש, משפט גוג ומגוג לעתיד לבא שנים עשר חדש, משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש."

ב. סדר עולם רבה פרק ה

"כל שבעת הימים היה הקב"ה מדבר עם משה בסנה, שנאמר ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך (שמות ד י). שלשם ג' ימים, וג' גם גם, ויום שהיה מדבר, הרי ז' ימים ופרק הפסח היה, ומכוונין אותו לט"ו בניסן², ובאותו הזמן לשנה הבאה יצאו בני ישראל ממצרים."

ממקור זה בסדע"ר ניתן להבין, ששנה אחת לפני יציאת מצרים, עדיין לא עמד משה רבנו בפני פרעה במצרים, ואיך זה מתאים עם דברי המשנה הנ"ל ש"משפט המצריים שנים עשר חדש"?

ג.א. מדרש תנחומא (ורשא) פרשת וארא סימן יג

וכמה היתה המכה עושה בהם? רבי יהודה ורבי נחמיה: אחד מהם אומר כ"ד יום היה מתרה בהם עד שלא תבא המכה וז' ימים המכה משמשת בהן

הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים... [בא יב, כט] שהיתה מכת בכורות בלילה אחד [ברגע אחד].

2 נמצא לפי הסדר עולם רבה, שמשה רבנו בא לפני פרעה בפעם הראשונה בכב ניסן. החשבון הוא, כפי שהוא בסדר עולם רבה: משה קרב אל הסנה בטו ניסן, והקב"ה דיבר אליו שם למשך ז' ימים עד כא ניסן. ובו ביום, חזר אל יתרו לקבל רשות ממנו לשוב אל ארץ מצרים. בו ביום, כא ניסן, הלך משה עם משפחתו לשוב אל ארץ מצרים ולינו במלון בלילה, ליל כב ניסן. למחר, ביום כב ניסן, עמד משה לפני פרעה.

שנאמר וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור, והאחד אומר שבעה ימים היה מתרה בהן וכ"ד ימים המכה משמשת בהן.

ג.ב. שמות רבה פרשת וארא פרשה ט סימן יב

"וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור, רבי יהודה ורבי נחמיה אחד מהם אומר כ"ד ימים היה מתרה בהם עד שלא בא המכה ושבעה ימים המכה משמשת בהם, ואחד מהם אומר ז' ימים מתרה בהם וכ"ד ימים היתה המכה משמשת בהם, על דעתיה דהאיך דאמר כ"ד ימים היה מתרה בהם וימלא ז' ימים להכאה, ועל דעתיה דמ"ד ז' ימים היה מתרה בהם וימלא שבעת ימים אחרי הכות וגו' שהיה מתרה בהן על מכה אחרת."

בין לדעת רבי יהודה ובין לדעת רבי נחמיה [במדרש תנחומא ובשמו"ר הנ"ל] משמע על כל פנים, אשר משך זמן עשר המכות הי' לכל היותר עשרה חדשים³, ולכאורה איך זה מתאים עם דברי המשנה בעדיות [שהובאה לעיל] ש"משפט המצריים שנים עשר חדש"?

ד. גמרא מסכת ראש השנה דף יא עמוד א

"בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים"⁴.

רש"י בפירושו שם ד"ה בטלה עבודה מאבותינו כתב: "ששה חדשים לפני גאולתם פסק השעבוד."

³ במדרש תהלים מזמור עח וז"ל: "ר' יהושע בן קרחה בשם ר' שמעון בן יוחאי ורבנן תנו חודש היה קצוב לכל מכה, כיצד שבעה ימים התרה בהן המכה, ועשרים ושלשה ימים היתה המכה עושה בהן התראה, ושבעה ימים היה בין מכה למכה בהרויחה, שנאמר וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור (שמות ז, כה), הוי אשר שם במצרים אותותיו".

⁴ דבר זה, שבטלה העבודה של בני" במצרים בראש השנה, נלמד על ידי גזרה שוה להלן בגמרא שם, דף יא, ריש עמוד ב: "כתיב הכא [בעבודת בני" במצרים, שמות ו] והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים, וכתיב התם [ביוסף כשהי' עבד במצרים, תהלים פא] והסירותי מסבל שכמו" [ולפני זה כתיב: תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו . . . עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים. הרי נמצא שבראש השנה יצא יוסף מבית האסורין ובראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים].

בתוספות כתב שם ד"ה בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים – "רבי יהושע מודה בהא ברוב ספרים, ואע"פ שהתחילו המכות מניסן, דמשפט המצרים י"ב חדש כדתנן בעדיות (פ"ב, מ"י), מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי." הרי שלדברי התוספות, בטלה העבודה מבני ישראל קרוב לששה חדשים לאחר שכבר התחילו המכות.

המהרש"א בחידושי אגדות שם מבאר את דברי התוספות כך: "ואע"פ שהתחילו המכות מניסן, דמשפט המצרים י"ב חדש כדתנן בעדיות, מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי עכ"ל. ועיין בפירוש הראב"ד לעדיות. ודברים אלו אינן סותרין להא דאמרינן בב"ר דכל מכה ומכה היתה משמשת עם התראתה חדש, וא"כ לכל י' מכות רק י' חדשים, דאיכא למימר שהיו ימים מופסקים ביניהן בלי מכה והתראה כלל⁵, ומשפט מצרים י"ב חדש דקאמר היינו מתחלת מכותן והתראתן וק"ל".

אמנם עדיין לא ברור מדוע הפסיקה העבדות בראש השנה.

גם צריך להבין, איך כל זה משתלב עם מה שנאמר במדרשים דלהלן:

ה. שמות רבה פרשת שמות פרשה ה

"יט. ויצאו נוגשי העם ושוטריו, כיון שגזר כן הלך משה למדין ועשה ששה חדשים ואהרן היה יושב במצרים, ואותה שעה החזיר משה אשתו ובניו (במדין) [למדין]".

כ. ויבואו שוטרי בני ישראל ויצעקו, תבן אין נתן לעבדיך, ויראו שוטרי בני ישראל אותם ברע לאמר, ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים, אחר ששה חדשים נגלה הקב"ה על משה במדין ואמר לו לך שוב מצרים, בא משה ממדין ואהרן ממצרים, ויפגעו בהן שוטרי ישראל כשהיו יוצאין מלפני פרעה".

הרי לאחר שמשה הופיע לפני פרעה בפעם הראשונה, מיד חזר למדין ונעלם מבני ישראל לששה חדשים. אמנם, לאידך מצינו:

ו.א. שיר השירים רבה פרשה ב

⁵ לפי זה, שיטת התוספות מתאימה עם שיטת המדרש תהלים מזמור עח שהובאה למעלה הערה 3.

ג. ד"א דומה דודי לצבי אמרה כנסת ישראל להקב"ה את אמר לך דיו דיו את דיאו דיאו לגבן תחלה, דומה דודי לצבי מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה, כך גואל הראשון נראה ונכסה וחוזר ונראה, וכמה נכסה מהם, ר' תנחומא אמר שלשה חדשים הה"ד (שמות ה') ויפגעו את משה ואת אהרן, יהודה ברבי אמר לקירסין כך גואל האחרון נגלה להם וחוזר ונכסה מהן, וכמה נכסה מהן ארבעים וחמשה ימים⁶.

ו.ב. פסיקתא דרב כהנא פסקא ה - החדש הזה

ד"א דומה דודי לצבי (שיר השירים ב, ט). א"ר יצחק מה הצבי הזה ניראה וחוזר וניכסה, כך משיח ראשון ניגלה להם וחוזר ונכסה מהם. כמה נכסה מהם, יהוד' בר' א' שלשה חדשים, הד' הי' דכת' ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם וג' (שמות ה: כ).

ו.ג. פסיקתא רבתי פסקא טו – החודש

ד"א דומה דודי לצבי אמר רבי יצחק מה הצבי נגלה וחוזר ונכסה כך משיח הראשון נגלה להם וחוזר ונכסה מהם, כמה נכסה, יהודה בר' אומר שלשה חדשים הה"ד ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם (שמות ה' כ'). במדרשים הללו נאמר שלאחר שמשה הופיע לפני פרעה בפעם הראשונה, מיד חזר למדין ונעלם מבני ישראל לשלשה חדשים. אם נאמר שמשה רבנו הפסיק בתחילת שליחותו לפרעה מלך מצרים, וחזר לארץ מדין או על ששה חדשים [כמו שנאמר בשמות רבה פרשת שמות פרשה ה הנ"ל] או על

⁶ כמו"כ הובא ברות רבה פרשה ה, בפסיקתא דרב כהנא פסקא ה – החדש הזה ד"ה ד"א דומה דודי, בפסיקתא רבתי פסקא טו – החדש הזה ד"ה ד"א דומה דודי לצבי: שהגואל השני [כך היא הלשון ברות רבה [שם]] או שהמשיח [שכך היא הלשון בפסיקתא [שם]] נגלה להם וחוזר ונכסה מהם לאחר ארבעים וחמשה ימים. אמנם, בדבר זה, כנראה שיש לרש"י גירסה אחרת במדרשים אלו כי בסוף דניאל, פרק יב, פסוק יב כתב רש"י ד"ה אשרי המחכה וגו': "ארבעים וחמש שנים נוספים על חשבון העליון שעתידי משיחנו להתכסות אחר שנגלה וישוב ויתגלה וכן מצינו במדרש רות".

שלשה חדשים [כמו נאמר בשיר השירים רבה פרשה ב, הנ"ל], איך זה מתיישב עם מה שנאמר במשנה בעדיות ש"משפט המצריים שנים עשר חדש", וגם עם מה שמוכח ממדרש תנחומא [ורשא] פרשת וארא סימן יג, ומשמו"ר פרשת וארא פרשה ט, סימן יב הנ"ל, אשר משך זמן העשר מכות הי' עשרה חדשים?

בשאלות אלו כבר דנו רבים, והציעו מספר אפשרויות:

ז. רבינו בחיי בפירושו בשמות פרק י, פסוק ה, מביא את דברי הרמב"ן וז"ל

שם:

"מכת הארבה היתה בניסן, לפי שבניסן מתחילים האילנות להוציא פרח ונראו הנצנים בארץ, ומכת הברד הקודמת לה היתה בחדש אדר, שהרי כל עשר המכות בשנה אחת היו וכמו שאמרו ז"ל: (עדויות ב, י) משפט המצרים במצרים י"ב חדש, ולפי שהברד שבא באדר שבר כל האילנות, והפשתה והשעורה שכבר צמחה נכתה במכת הברד, אחר כך בחדש ימים בניסן שבו נגאלו ישראל צמחו האילנות והוציאו פרח, וצמחו ג"כ החטה והכוסמת שלא נכו במכת הברד לפי שהיו אפילות, וע"כ כתוב: "הצומח לכם מן השדה", כי מכת הארבה תבא עתה לעקור כל צומח וכל מה שהשאיר הברד, כן פי' הרמב"ן ז"ל."

אף שבהמשך מסביר רבנו בחיי את דברי הרמב"ן:

"ונצטרך לומר לדבריו [של הרמב"ן], כי שלש המכות [ארבה, חושך, ומכת בכורות] היו בניסן, והז' הקודמות היו ביי"א חדשים, וא"כ יבא הענין שתעמוד המכה יותר מז' ימים והיו ימי ההרוחה בין כל מכה ומכה שלשים יום."⁷

אבל רבנו בחיי בעצמו אינו מסכים לדברי הרמב"ן, ומבאר את הדברים בצורה אחרת שתסביר את כל המאמרי חז"ל שהובאו לעיל וז"ל שם:

⁷ בעל סדר הדורות [ערך "שנת ב' אלפים, תמו שנה"] מביא דעת הרמב"ן באופן אחר, וז"ל שם: "ורמב"ן כתב דם בניסן. (בפרקי דרבי אלעזר, פרק ט: ביום ה' נהפכו כל המים לדם). ונתכסה [משה] מהם ג' חדשים, כדאיתא במדרש חזית, והיינו אייר סיון תמוז. בראש חודש אב התחילו הצפרדעים, אלול כנים, תשרי ערוב, חשוון דבר, כסלו שחין, טבת ברד, שבט ארבה, אדר חושך".

"ומפסוק (לעיל ז, כה) "וימלא שבעת ימים", למדנו כי ההרוחה בין כל מכה ומכה ז' ימים, וכן כל המכות כולן, ולפיכך יש לנו להשוות זמני המכות וימי ההרוחה בענין שוה, ונאמר כי בט"ו בניסן היתה תחלת נבואתו של משה בסנה והיה הקב"ה מפתחו ז' ימים לילך בשליחותו, כמו שהוכיחו מפסוק: (לעיל ד, י) "גם מתמול גם משלשם", ואותן ז' ימים היו שבעת ימי פסח, לשנה הבאה כמו שרמזתי בפסוק מתוך הסנה⁸. אחר כ"א בניסן הלך למדין מיד. והיה לו ללכת למצרים, אלא שהוצרך ללכת למדין כדי שיתיר לו שבועה שנשבע ליתרו שלא יצא מן הארץ אלא ברשותו, וזהו שכתוב: (לעיל ד, יח) "וילך משה וישב אל יתר חותנו", וכתוב: (שם, יט) "ויאמר ה' אל משה במדין", אמר לו במדין, נשבעת במדין, לך והתר שבועתך במדין, הלך למצרים, ומשה ואהרן נתראו לפני המלך והתרו בו "כה אמר ה' וגו'" והשיב: "לא ידעתי את ה'" ועוד אמר להם "למה משה ואהרן" וגו', מיום שהתרו בו הכביד עליהם העבודה וחזר ואמר להקב"ה, "למה הרעות" והשיב לו עתה תראה כל זה, אפשר שהיה לפי פשט הכתובים בח' ימים לתשלום ניסן. נתכסה מהם שלשה חדשים אייר, סיון, תמוז, כמו שדרשו מפסוק: (לעיל ה, כ) ויפגעו, נמצאת אומר שהמכות התחילו באב ושמשה מכת הדם ז' ימים באב ובאו ימי הרוחה אחריו, וכן מכת הצפרדעים באלול ובאו ימי הרוחה, וכן כולן עד אדר שהיתה בו מכת הארבה, ומכת החשך בניסן ז' ימים וימי הרוחה שאחריו ז' ימים הרי י"ד, ומכת בכורות בליל ט"ו בניסן הוא יום הגאולה. ועם הפירוש הזה יבאו ימי עמידת המכות וימי הרוחה בזמנים שוים, ומה שאמרו: (עדויות ב, י) משפט מצרים י"ב חדש, אין לומר כי עמדו המכות זמן כזה אלא מיום שבא משה לפני המלך בתשלום ניסן ואמר לו: "כה אמר ה' בני בכורי ישראל הנה אנכי הורג את בנך בכורך",

⁸ זה לשון הרבינו בחיי שמות פרק ג פסוק ד: "מתוך הסנה. דרשו רז"ל (פדר"א מא) הוא סנה הוא סיני, וכן אנו יכולים לדרוש מתוך הסנה מתוך ניסן, כי המראה הזאת למשה בט"ו בניסן היה, וזהו מתוך הסנה הוא יום הגאולה לשנה הבאה, ותצטרך עוד לזה לענין שאני עתיד לכתוב (להלן י, ה)."

מאותה שעה חל עליהם הדין ונגזר בהם המשפט עד תשלום י"ב חדש שבו כלו כל המכות ונגאלו בו בני ישראל."

אם כן, סדר מכות מצרים לפי רבנו בחיי כך הוא: לאחר שמשה רבנו בא לפני פרעה בסוף חודש ניסן בתחילת שליחותו ואמר לפרעה: שלח את עמי, הוא חזר לארץ מדין ונעלם מבני ישראל לשלשה חדשים – אייר, סיון, ותמוז. אחר כך חזר משה לארץ מצרים, והתחילו המכות לפגוע במצריים. בחודש אב שימשה מכת דם, באלול – צפרדע, תשרי – כנים, חשוון – ערוב, כסלו – דבר, טבת – ברד, אדר – ארבה, חושן מראש חודש ניסן עד י"ד ניסן, ומכת בכורות בליל ט"ו ניסן.

לפי ההסבר שבדברי רבנו בחיי, ניתן לענות כמה מהשאלות שנשאלו לעיל. מה שנאמר במשנת עדיות ש"משפט המצריים שנים עשר חדש", אין הכוונה לזמן שבו היו המכות בפועל, שהרי המכות לא היו במשך כל הימים של שנים עשר החדשים, אלא שהכוונה במאמר המשנה: "משפט המצריים שנים עשר חדש" היא משעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה ואמר שלח את עמי, ביום כב ניסן⁹, עד שהסתיימו כל המכות¹⁰ במכת בכורות שהי' בליל טו ניסן, ועברו י"ב חדש.

לפי פירושו של רבנו בחיי, ולאור דברי כ"ק אדמו"ר שהובאו בלקוטי שיחות, חלק יא, וארא שיחה ב', עמוד 31, אות יו"ד אפשר לבאר גם מדוע בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים [גמ' ראש השנה יא, ע"א שנוז"ל]. בלקוטי שיחות שם כתוב וז"ל:

"במכת ערוב כתוב אח"כ "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עלי' לבלי היות שם ערוב וגו'" שאצל בני ישראל לא היתה מכת ערוב.

9 ראה הערה 1

10 בדרך אפשר, יש לומר שמה שנאמר במשנה עדיות: "משפט המצריים שנים עשר חדש" הוא בדיוק. שיש לומר שלא נגמר משפט הדין עד שנענשו המצריים בנס של קריעת ים סוף – שהי' ביום כא ניסן. נמצא שמשעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה שהוא כב ניסן, עד הנס של קריעת ים סוף שהי' בכא ניסן לשנה הבאה, הרי היא שנה שלמה של שנים עשר חדש.

וקשה: למה לא כתוב בג' מכות הראשונות שלא היו אצל בני ישראל? ואם הוא דבר פשוט ומובן, מדוע מפרשו הכתוב במכת ערוב?

ובהמשך הדברים שם: "ומכיון שאין רש"י מתרץ [אפילו ברמז] הקושיא למה לא נכתב "והפליתי וגו'" בג' מכות הראשונות, מוכח אשר בפשוטו של מקרא היו המכות הראשונות גם בישראל, וכן נראה גם ממה שכתוב "ותהי הכינם באדם ובבהמה – אדם סתם". ראה בלקו"ש שם שמביא כ"ק אדמו"ר עוד בענין זה כמה דעות.

לדברי רבנו בחיי, שהובאו לעיל, היתה מכת כנים בכל חודש תשרי – וייתכן [ומן הסתם] שהיא היתה מתחילת החודש, בא' תשרי [ראש השנה]. במכת כנים נהפך כל עפר ארץ מצרים לכנים שנאמר [וארא ה, יג] "כל עפר הארץ הי' כנים בכל ארץ מצרים".

וממה שכ"ק אדמו"ר מסביר בלקו"ש הנ"ל, שלפי פשוטו של מקרא, מכת כנים היתה גם כן אצל בני ישראל. אם כן מובן מזה, שמה שכתוב: כל עפר הארץ הי' כנים בכל ארץ מצרים, הרי זה כולל גם כן ארץ גושן, מקום יישובם של בני ישראל.

עכשו ניתן להבין מדוע בטלה העבודה מבני ישראל במצרים בראש השנה. עיקר עבודתם של בני ישראל במצרים היתה בחומר ובלבנים, שנעשים מעפר הארץ. אך מכיון שלא הי' עוד עפר הארץ, שהרי הפך לכנים אפילו במגוריהם של בני ישראל, לא הי' עפר בכל ארץ מצרים בכדי לעשות ממנו חומר ולבנים. לכן בטלה העבודה מבני ישראל כשהתחילה מכת כנים, שלפי חשבון הנ"ל זו היתה בא' תשרי [ראש השנה].

וגם אחרי חודש תשרי, כשפסקה מכת כנים¹¹, לא חידשו המצריים את עבודת בני ישראל, כי בחודש חשון התחילה מכת ערוב, ומבואר בלקו"ש הנ"ל,

¹¹ המלבי"ם בפירושו שמות פרק ח, פסוק יד, ד"ה ויעשו וגו' להוציא את הכנים כתב: "שמכת הכנים לא סרה מהם ונשארה בכל אנשי הדור ההוא, שגם אחר שהביא מכת ערוב היה כנים בכל גבולם, ועז"א ותהי הכנם באדם ובבהמה, ר"ל שנשארה בהם לעולם", עכ"ל. ולפי זה אפשר לומר שמזמן זה והלאה, שלא הי' עפר עוד בכל ארץ מצרים, ממילא בטלה העבודה בחומר

שרק המצריים נפגעו במכת ערוב כי במכת ערוב כתוב: "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עלי' לבלי היות שם ערוב וגו'" שמכת ערוב לא היתה אצל בני ישראל.

ואפשר לומר כשראו המצריים שבדרך נס לא נפגעו הבני ישראל מהחיות הרעות שבמכת ערוב, הם לא חזרו ללחוף את בני ישראל בעבודתם כי ראו שיש לבני ישראל שמירה מיוחדת מאת הקב"ה, ונפל על המצריים אימה ופחד מבני ישראל ויראו לפגוע עוד בהם.

כל זה לפי מה שנאמר בשיר השירים רבה שם, שמשוה רבנו נעלם מבני ישראל למשך שלשה חדשים.

ח. המהרז"ו [מוהר' זאב וואלף איינהארן] בפירושו לשמות רבה פרשה ה, סימן יט ד"ה ועשה שם ששה חדשים, ביאר את סדר המכות גם לפי דעת השמות רבה שם שמשוה רבנו נעלם מבני ישראל למשך ששה חדשים¹² בהתאים עם המשנה בעדיות שמשפט המצריים שנים עשר חדשים ועם מה שנאמר במדרש תנחומא (ורשא) [פרשת וארא סימן יג] ובשמות רבה [פרשת וארא פרשה ט, סימן יב] שזמן המכה עם התראתה נמשך שלשים ואחד יום. וז"ל המהרז"ו שם: "ומה שיתכן להראות פנים לגירסא של ששה חדשים, שמכות אלו שהיו בהתראה דם צפרדע ערוב דבר ברד ארבה היו בו' חדשים. אך כנים שחין חשך, ג' אלו היו בלא התראה¹³, אם כן כנים שחין בכ' שבועות, חשך ו' ימים. . ואז אמר פרעה למשה שלא יראה עוד פניו. ואז אמר למחר כחצות יהי' מכת בכורות. . הרי ביחד ששה חדשים וכ"א יום; וא"כ יתכן שנתכסה מהם ה' חדשים וט' יום", עכ"ל.

ובלבנים. אבל יש מקום להקשות, למה לא הביאו עפר מארצות אחרות? אמנם, על פי מה שנתבאר בפנים, הרי זה מובן: אחר מכת כנים, כשבאה מכת ערוב רק על המצריים, יראו המצריים מלעבוד עוד את בני ישראל.

¹² ראה במהרז"ו, בשמו"ר שם, שמסביר סדר המכות גם לפי דברי שהש"ר שכתב שם שמשוה רבנו נעלם רק לשלשה חדשים. והסדר שכתב הוא אותו סדר שפירש רבנו חיי שזכור לעיל בפנים.

¹³ פסיקתא זוטרתי וארא ח, טו: "ודע כי מכת הכנים בלא התראה הביאה הקב"ה עליהם, וכן השחין והחשך וסימן כח"ש, חשבתי בלבי לומר על אלו השלשה למה הן בלא התראה, כי על השנים היה מתרה בו, ועל השלישי לא היה מתרה בו, כסימנו של ר' יהודה דצ"ך עד"ש באח"ב ... וכן פירשו כמה מפרשי התורה כהרשב"ם, רמב"ן, אברבנאל, חזקוני ועוד.

ונחשב מקצת החודש ככולו, הרי שנעלם משה מהם ששה חדשים. בחשבון זה נמצא שמכת דם התחילה בסוף חודש אלול ונמשכה עד סוף חודש תשרי – שזה ששה חדשים לפני שיצאו בני ישראל ממצרים. ומוכן הטעם מה שבטלה העבודה בתשרי, כי אז התחילו המכות על מצרים.

אמנם, ידועה שיטת כ"ק אדמו"ר בזה בפשוטו של מקרא, שהובאה בלקוטי שיחות חלק ו, שיחת בא, א, עמוד 59, הערה 18 וז"ל: "בהמכות כנים, שחין, וחשך אינו מסופר כלל שמשה הודיעם (וראה ראב"ע ח, טו. ורמב"ן שם. ספורנו ח, יב). אבל מפשטות לשון רש"י (וארא ז, כה. וכן במדרשים שנשמנו לעיל בהערה 11) (שמור"ר פרשה ט, סימן יב. תנחומא וארא יג. תנחומא בוכר יד שהובאו למעלה) **משמע, שבכל מכה הי' מעיד ומתרה בהם.**"¹⁴ לפי זה נמצא, שתשע המכות הראשונות נמשכו תשעה חדשים ומכת בכורות, שהתראה עלי' היתה בתחילה כשבא משה לפני פרעה, נמשכה לילה אחת – ליל טו ניסן. ביחד עם השלשה חדשים שנתכסה משה, לפי הגירסא בשיר השירים רבה הנ"ל, הרי זה שנים עשר חדשים. ונראה שזה מתאים עם החשבון והסדר של רבנו בחיי.



14 כן הוא במשנת רבי אליעזר, פרשה יט, עמוד 357: "מפני מה נא' ככולן התראה, וכנים שחין וחשך לא נא' בהן התראה. אלא מה הקב"ה מתרה באדם פעם ראשונה ושנייה, אינו צריך להתרות בו שלישית, שנ' כי באחת ידבר אל ויש אומרים, אף אלו [כנים, שחין, חשך] נאמר בהן התראה, וילמדו סתומות מן המפורשות.

נגלה

בדין לפני עור לא תתן מכשול

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

בתוד"ה ור"ש נמי (פסחים כ"ב, א') מביא בשם הר"י מאורליני"ש להקשות על הא דבגמ' (שם) מעמידין מתניתין דשולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכו (חולין צ"ג, ב') כדעת ר' יהודה מהא דאית ליה לר' יהודה (שם, ק', ב') דגיד הנשה אסור לבני נח, וא"כ קעבר השולח משום לפני עור לא תתן מכשול, עיי"ש. ובגליון הש"ס כתב ע"ז וז"ל: תמוה לי הא זהו ליכא קושיא כ"כ די"ל דמתניתין דירך ס"ל כר' יהודה בזה דגיד הנשה מותר בהנאה אבל בזה לא ס"ל כר' יהודה דמבני יעקב נאסר. ואמאי לא האלימו קושייתם יותר, דאיך ס"ל לר"י דכשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרו, הא ע"כ דלגר אשר בשעריך לא קאי אגיד דהא אסור משום לפני עור, וצ"ע. עכ"ל הגה"ש.

ולכאורה אפשר לבאר דברי התוס' בהקדים הא דקיי"ל (עיי' תוד"ה ואבר מן החי, פסחים כ"ב, ב' ובפנ"י שם) דרק בקאי בתרי עברי דנהרא עברי משום לפנ"ע מן התורה משא"כ בחד עברא דאז אינו אלא מסייע ידי עוברי עבירה דאסור רק מד"ס, עיי' שו"ע אדה"ז סי' קס"ג סעי' ב'. וא"ש לפי"ז מה דס"ל לר"י דכשהותרה נבילה היא וגידה הותרו כיון דלר"י יש לאוקמי קרא דמירי כשאפשר להגר תושב לקנות גיד הנשה מאנשים אחרים ולכן אין כאן איסור מה"ת של לפני עור על הישראל בעל הנבילה כיון דלא הוי תרי עברי דנהרא ומותר מה"ת גם לדעת ר' יהודה. ולכן לא הקשו התוס' על היתירא דקרא כלל. משא"כ מתניתין דשולח אדם ירך לנכרי דשם מבואר דגם לכתחילה מותר לשלוח ואין בזה שום איסור ואפי' מד"ס. וא"כ ע"כ דאין זה אפי' מסייע לידי עוברי עבירה. וע"ז הקשו שפיר התוס' דהאיך יוכל להיות שלדעת ר' יהודה לא

יהי' בשילוח זה אפי' איסור מד"ס, כיון דר"י ס"ל דגיד הנשה אסור לבני נח א"כ ע"כ יש בזה לכה"פ איסור מד"ס ודלא כדברי המשנה דמתיר דבר זה לכתחילה. ומ"ש התוס' בקושייתם "וקעבר משום לפנ"ע" אין ר"ל שיש כאן עבירה ממש, כיון דאין זה מוכרח כנ"ל דמצי לאוקמי במקום שהגוי יכול לקנות לעצמו, אלא ר"ל שיש כאן עכ"פ איסור מד"ס שיסודו בנוי על הלאו דלפני עור. ולפי דברנו יוצא דס"ל להתוס' דישראל לעכו"ם בדלא קאי בתרי עברי דנהרא אסור עכ"פ מד"ס, ובשד"ח מע' וא"ו כלל כ"ו סק"ב האריך בזה, עיי"ש.



הסקת תנור בעצי איסור

הנ"ל

תנן במתניתן (פסחים כ"א, א'), בנוגע לחמץ שכבר הגיע הזמן שאסור בהנאה, דלא יסיק בו תנור וכירים. ובגמ' (שם, ע"ב) פריך פשיטא (דהא אמרת אסור בהנאתו, רש"י) ומתריך דאתי אליבא דר' יהודה דס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה (ולכן לדידיה אפרו מותר, כדתנן בתמורה (ל"ג, ב') דכל הנשרפים אפרן מותר, תוס') וסד"א דהואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה, בהדי דקא שריף ליה ליתחני מיניה, קמ"ל. עכ"ל הגמ'. ועיי' בחי' הר"ן שמביא ב' ביאורים בזה דאין ליהנות מהחמץ בשעת שריפתו, אחד שהוא איסור תורה כיון שאינו נעשה אפר עדיין, והב' שאין זה אלא מדרבנן, אבל מה"ת שפיר מותר ליהנות מהחמץ גם קודם שנשרף לגמרי. וכ"כ התוס' בפשיטות (לעיל דף ה', א' ד"ה וכתוב כל מלאכה) דהא דתנן דלא יסיק בו תנור וכירים היינו מדרבנן, עיי"ש, ומוכח דס"ל להתוס' דמה"ת מותר ליהנות בשעת השריפה.

ולכאורה דבר זה צריך עיון רב. דהנה התוס' בסוף מס' תמורה (ל"ג, ב') כתבו לבאר הא דהנשרפין אפרן מותר וז"ל: דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן, אחר שעשה כאילו נעשית מצותו, ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו (עיי' יומא נ"ט, ב'), הכי נמי כיון שנעשית מצותו הלך איסוריה, ע"כ. וצע"ג לפי"ז האיך אפשר לומר (אפי' בגדר הו"א, וכ"ש למסקנה) דכיון דלאחר שיהי' נשרף החמץ יהי' מותר ליהנות ממנו דגם בשעת שריפתו יהי' מותר, דהלא כל ההיתר לאחר שריפתו הוא אך ורק משום שכבר נעשה מצותו וקודם שנשרף הלא עדיין לא נעשה מצותו והאיך יהי' מותר ליהנות בשעה שעדיין אין כאן היתר כלל?

והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה לבאר דדבר זה תלוי בהבנת הגדר של כלל זה דאמרינן דלאחר שנעשית מצותו מותר ליהנות ממנו, האם בענין שמצד החפצא תהי' המצוה כבר נעשית, או דאפי' אם כן הוא רק מצד פעולת העושה מעשה המצוה ג"כ מספיק להקרא נעשית מצותו. דאם הוא מצד החפצא הנה אז נראה פשוט דרק אם כבר נשלמה כל המצוה המוטלת על חפץ זה שייך אז להקרא נעשית מצותו. אבל אם נגיד שמצד מעשה האדם אנו דנים על זה (וכדמשמע קצת מלשון התוס' הנ"ל בתמורה "אחר שעשה, כאילו נעשית וכו'", ור"ל דבעינן "שעשה" דהיינו פעולת האדם) הנה אז אפשר לומר דמיד שנגמר פעולת האדם הרי"ז כבר נחשב כנעשה מצותו, אע"פ שעדיין לא נגמרה הדבר כלל מצד החפצא. ובנדו"ד הרי לאחרי שכבר הסיק את החמץ בהתנור הרי נגמרה פעולתו של המדליק ואין עליו לעשות יותר בכדי שהחמץ ישרף כיון שבדרך ממילא ישרף כולו במשך הזמן. ואם נגדיר הענין של נעשה מצותו מצד פעולת האדם מובן שפיר שמיד לאחרי הסקתו יהי' מותר ליהנות מחמץ זה. משא"כ אם נסתכל ע"ז מצד החפצא של החמץ עצמו, דאז פשיטא דלא הוי נעשית מצותו עד שישרף כל החמץ כולו ונעשה אפר ורק אז יהי' מותר ליהנות ממנו.

והנה יעויין בחי' ר"ח הלוי על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג) שמבאר הא דפליגי ר"י וחכמים אם מצות ביעור חמץ הוא ע"י שריפה דוקא או לא, דלר"י דס"ל דמצותו בשריפה דוקא הוי המצוה בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה, ולכן עי"ז ששורף את החמץ נעשית המצוה בהחפצא והרי"ז נעשית מצותו ומותר ליהנות מהאפר. משא"כ לרבנן דס"ל דהשבתתו בכל דבר הוי עיקר המצוה שלא יהא להבעלים חמץ, וא"כ אפי' אם שרף את החמץ אעפ"כ אין זה נחשב כנעשית מצותו כיון דרק הבעלים קיימו את המצוה דרמיא עלייהו ולא עי"ז יהי' נותר החפצא, עיי"ש. ויוצא ברור מדבריו דס"ל דכל הגדר של נעשית מצותו צ"ל בהחפצא דוקא ולא בהבעלים, ודלא כמו שחקרנו למעלה.

ועד"ז בהספר "תפארת ציון" להגרמ"ד ריבקינ ז"ל (נ.י. תשל"ה) סי' ב' הע' 8 האריך לבאר עפ"י יסודו של הגר"ח למה שור הנסקל אסור בהנאה גם לאחר שנסקל ונעשית מצותו (עיי' רש"ש פסחים כ"ב, ב' שכבר עמד בזה, ובחי' שפ"א שם כתב שהוא משום גזה"כ דובעל השור נקי), ותירץ עפ"י הא דדרשו ז"ל דכמיתת הבעלים כך מיתת השור, וא"כ כמו בדין רוצח (מיתת הבעלים) שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה האמורה בו אתה ממיתו בכל מיתות שבעולם, כמו"כ בשור הנסקל דאם אי אתה יכול להמיתו בסקילה אתה ממיתו בשאר מיתות, וא"כ ע"כ שאין הדין מיתה כאן חל על עצם החפצא של השור אלא חיובו של בעלים הוא להמיתו בכל אופן האפשרי, ושוב לא שייך כאן המושג של נעשית מצותו, כיון דאין המצוה בעצם החפצא, וכסברת הגר"ח. וגם זה מתנגדת וסותרת סברתינו דלעיל, וא"כ הדרא קושיין לדוכתיה.

ונראה לומר בזה דבאמת גם בשעת שריפת החמץ כבר נחשב כנעשית מצותו, אבל לא מהטעם שכתבנו למעלה, אלא מטעם אחר לגמרי. והוא עפ"י המבואר בגמ' ביצה ד', ב' בהטעם דעצים שנשרו מן הדקל ביו"ט לתוך התנור מרבה עליהם עצים של היתר, אע"פ שאין מבטלין איסור לכתחילה וגם הוה דבר שיש לו מתירין מ"מ שאני הכא דמיקלי קלי איסורא. ועיי' בפ"י ר"ח (שם) דהני עצים כבר נשרפו. וכ"ה בשו"ע אדה"ז סי' תק"ז סעי' ג' דטעם ההיתר הוא מפני ש"אינו נהנה מהם עד אחר שנשרפו, שאז אופה את הפת, ואז אין האיסור בעין, ולכך הקילו חכמים לבטלן". ועיי' ש"ב בקו"א סק"ג שמביא דבר זה בשם כמה ראשונים ואחרונים. שמוזה נראה שכשמסיקין עצים בתנור עיקר האפי' נעשית ע"י הגחלים שנעשים מהעצים ולא מהעצים עצמן. ואע"פ שאין סברה זו מועלת אלא להתיר לבטל את עצי האיסור בעצי היתר, ולא בכדי לאפות ע"י עצים אלו האיסורים לבדם (דלכאורה אם מיקלי קלי איסורא, למה לי ביטול?) מ"מ י"ל דאין זה אלא מדרבנן, דלא רצו להקל ולהתירם לגמרי, אבל עצם הסברה שהאפי' נעשית ע"י הגחלים ולא ע"י העצים עצמם סברה נכונה היא.

והנה בגמ' לקמן (כ"ו, ב') פליגי רבי ורבנן אי יש שבח עצים בפת או לא, וכתבו שם התוס' בד"ה חדש יותץ דרבי ס"ל דיש שבח של עצי איסור בהפת אבל רבנן סברי דשלהבת אינה באה מן העצים אלא מחמת משהו הנשרף, וא"כ היא כמו גחלת דאין האיסור בעין, עיי"ש. ולקמן בד"ה בישלה ע"ג גחלים כתבו התוס' דהא דהפת מותרת כשבישלה ע"ג גחלים הוא דוקא בדיעבד ולא הוי גחלת כמו אפר דמותר לכתחילה לבשל עליו, ע"כ. וכיון שמאד קשה לומר דפליגי רבי ורבנן במציאות, אם האש בא מן העץ שהוא בעין או מן מה שכבר נשרף, מסתבר לומר דכו"ע מודו שהמציאות היא שהאש בא מן מה שכבר נשרף, וכסברת הגמ' במס' ביצה הנ"ל, ופליגי רבי ורבנן עד היכן התירו חכמים עפ"י יסוד זה. דרבי ס"ל דלא רצו להתיר דבר זה אפי' בדיעבד כשהעץ הי' בעין בשעת הבישול, ורק אם בישלה ע"ג גחלת, דכבר כלה ובטל האיסור בשעת בישול, הנה אז התיר רבי בדיעבד, אבל לא התיר לכתחילה עד שיהי' אפר. ורבנן ס"ל דאין לחלק בדיעבד בין אם בישלה ע"ג גחלים או ע"ג עצים כיון דבין כך ובין כך בא האש מן החלק הנשרף ולכן בשניהם אסור לכתחילה ומותר בדיעבד.

ועיי' בתוס' ד"ה מנין שלא יצבע (כ"ב, ב') שכתבו לחלק אליבא דמאן דסבר אין שבח עצים בפת בין הא דאסרה תורה להדליק בשמן של ערלה והא דשרי עצים בהדלקה, שהוא משום דהשמן הוי בעין כשדולק בהנר אבל עצים נעשה גחלים והשלהבת בא מן הגחלים, עיי"ש. ולפי הנת' למעלה יש לחלק כן גם לדעת רבי, והתוס' לא העמידו דבריהם אלא לפי דעת רבנן כיון שמדברי רבנן מוכח להדיא שמן התורה מותר להדליק התנור בעצי איסור, אבל באמת כן

הוא גם לדעת רבי שהוא מותר עפ"י דין תורה, אלא שאין הדבר מוכח בהדיא מדבריו, ודו"ק.

ומובנת עכשיו שפיר הא דיש לכה"פ הו"א להתיר ליהנות גם בשעת שריפה, והוא דוקא אליבא דר' יהודה דס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דרק לדידיה יהי' מותר ליהנות כשנעשית אפר ולכן יכול להיות מותר אפי' קודם שנעשית אפר, דהיינו בשעת השריפה, כיון דמ"מ באה השלהבת שבוערת עכשיו מן החלק הנשרף שהיא כבר גחלת ולכן מותר מה"ת עכ"פ לדעת מי שסובר דאין ביעור חמץ אלא שריפה. אבל לדעת רבנן דס"ל דאין מצותו בשריפה דוקא לא הוי אפרו מותר בהנאה וא"כ כ"ש שאין כאן היתר כשלא נעשה עדיין אפר אלא שהוא עדיין באמצע השריפה. משא"כ לדעת ר' יהודה כבר יש היתר מה"ת ליהנות משלהבת זאת אע"פ ששאר חלקי העץ עדיין לא נשרפו, מ"מ לא מהם נעשית אפיית הפת. וכ"ז לדעת התוס' בדף ה', א' וחד תירוץ בחי' הר"ן כאן דס"ל דמה"ת מותר להסיק העצים. אבל לפי התירוץ האחר בהר"ן דבר זה אסור מן התורה, והטעם י"ל דמשום דקיי"ל כרבי דיש שבח עצים בפת וסבירא לן לדעת רבי יש כאן איסור תורה כיון שהשלהבת באה מן העצים שהם בעין ולא מאותו חלק שכבר נשרף, ודבר זה נלמד, לפי שיטה זאת, ממה שאסרו במתניתין להסיק את התנור וכיריים בעצי חמץ וס"ל שהוא איסור תורה ממש לדעת רבי.



בכפילת רש"י בפי' ואידך

התמים מנחם מענדל שיחי' בעגון
שליח בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים דף כ"א ע"ב) וז"ל, דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה וכו', עכ"ל.

וממשיך בדף כ"ג וז"ל, והרי תרומה דרחמנא אמר וכל זר לא יאכל קדש, ותנן מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה? אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא תרומתכם - שלכם תהא. ואידך (- חזקיה דאמר לא תאכלו לא משמע הנאה האי תרומתכם לאו למישרי הנאה אתא אלא תרומתכם דכל ישראל קאמר אורחיה דקרא לאישתעווי הכי — לשון רש"י) תרומתכם דכל ישראל קאמר.

וממשיך שם, והרי חדש דרחמנא אמר לחם קלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה? אמר רב שמעיה שאני התם דאמר

קרא קצירכם קצירכם - שלכם יהא. ואידך (- חזקיה דלא נפקא ליה הנאה מלא תאכלו ולא איצטריך קצירכם למישרי אמר לך קצירכם דכל ישראל קאמר ואורחיה דקרא לאישתעווי הכי – לשון רש"י) קצירכם דכל ישראל משמע, עכ"ל.

ויש לעיין בטעם כפילת פי' רש"י על הקושיא של "ואידך"?

ואולי יש לדייק בשינוי לשון רש"י בפירושו השני מפירושו הראשון דמפרש – "חזקי' דלא נפקא לי' הנאה מלא תאכלו ולא איצטריך קצירכם למישרי אמר לך קצירכם דכל ישראל קאמר" דלא כבפירושו הראשון שלא כתב "ולא איצטריך תרומתכם" ו"אמר לך".

משמע דקושיית הגמ' ד"קצירכם" (בחדש) חזק יותר מהקושיא מ"תרומתכם" (אצל תרומה).

ואולי בפסוק של "קצירכם", שכבר נזכר בפסוק אודות הקציר ("וקצרתם את קצירה") קשיא יותר דה"ל לכתוב (והבאתם את עומר) "ראשית הקציר"¹. משא"כ בפסוק של תרומה².

ונמצא לפ"ז דמה שחוזר רש"י ומפרש קושיית הגמ' "ואידך" ר"ל דקושיית הגמ' הוא דאף שבתרומה אפ"ל "דכל ישראל קאמר" אבל ב"חדש" דכ' "קצירכם" דהלשון הוא מיותר יותר, לכאורה א"א לומר זה ומתריץ "אמר לך" דאף כאן אינו מיותר "ואורחי' דקרא לאישתעווי הכי", ועצ"ע.



1 כמ"ש בתוס' ד"ה קצירכם "מדלא כתב ראשית קציר והוה מצי למיכתב קצירך ו(אעפ"כ) כתב קצירכם".

2 ולכאורה גם זה אפשר להבין מתוס' דשואל שם דהוה לי' לחזקי' לתריץ שצריך (הפסוק דקצירכם) ללמוד – ולא קציר מצוה - ואם יש יתור גם ב"תרומתכם" איך אפ"ל ללמוד "ולא קציר מצוה" והרי סבירא לי' דלכל ישראל קאמר ("ואורחי' דקרא לאשתעווי הכי"), אבל צ"ע מהמרש"א עיין שם דכתב "דהיכא דאיכא למידרש דרשינן". ואולי דוקא בשיטת רש"י יש לחלק דכתב כל ישראל קאמר "ואורחי' דקרא לאשתעווי הכי" א"כ אין כאן יתור לשון כלל, ואין לומר "היכא דאיכא למידרש דרשינן".

ביאור הלימוד ד"יעשה למלאכה"

התמים ישראל שי' גארדאן
תלמיד בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים דף כ"ג ע"א) וז"ל לימא כתנאי (גבי חלב דנבילה) יעשה לכל מלאכה וכו' שיכול למלאכת גבוה יהא מותר למלאכת הדיוט יהא אסור תלמוד לומר לכל מלאכה דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר וכו', עכ"ל.

וברש"י על אתר (ד"ה שיכול) כ' אי לא הוה כתב לכל הוה אמינא למלאכת גבוה יהא מותר אם צריך למשוח ממנו עורות למלאכת בדק הבית יהא מותר דהא מישתרי חלב באכילה לגבי גבוה למזבח אבל למלאכת הדיוט וכו', עכ"ל.

לכאורה משמע מזה כפי שכותב רש"י לעיל (בסד"ה לימא כתנאי) ד"יעשה למלאכה הוה מצי למיכתב וכו'", דמזה עצמו הו"א דרק למלאכת גבוה יהא מותר מן הסברא הנ"ל המובא בפירושו, אלא דע"י הוספת המילה "לכל" מוסיפין ג"כ שחלב מותר בהנאה למלאכת הדיוט.

והנה הנודע ביהודה (יורה דיעה שאלה ס"ב) הקשה על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז וז"ל וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה אע"פ שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה. לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים, עכ"ל הרמב"ם.

וז"ל הנודע ביהודה, דמה בכך שכתב בחלב יעשה לכל מלאכה וכו' דהרי עיקר קרא אתי להתיר למלאכת גבוה או להתירו להדיוט בהנאה לר' עקיבא ולריה"ג לכל מר כדאית ליה בפסחים דף כ"ג?

וממשיך שם לאחר שהביא הברייתא דדף כ"ג במילואה וז"ל דשטחיות דבריהם משמע שעיקר דקדוקם בקרא זה הוא על דכתיב לכל מלאכה דהוה ליה למכתב יעשה למלאכה ואי הוה כתיב יעשה למלאכה ולא הוה כתיב לכל לא הוה קשיא להו בהך קרא כלום וכן פירש"י שם בהדיא יעשה למלאכה הוה מצי למכתב גבי חלב דנבלה. ובאמת היא גופא קשיא דעיקר קרא זה מיותר דלמה לי כלל יעשה למלאכה דמהי תיתי לאסרו אי לאו משום דלא תאכלו איסור הנאה משמע לריה"ג ולר"ע משום טומאה לגבוה וא"כ למה דקדקו דוקא ממה דכתיב לכל מלאכה וגם וכו' אלא ודאי דגוף הקרא מיותר להתיר הסחורה וכו', עכ"ל הנודע ביהודה.

ולכאורה אינו מובן קושייתו דבודאי צריך לעצם הפסוק ד"יעשה למלאכה" בשביל ההיתר הנאה דמלאכת גבוה?

וי"ל שכונתו היתה כקושיית השפת אמת וז"ל, וקשה דגם בלי לכל הוי ידעינן דקאי אהדיוט דלגבוה לא צריך קרא כיון דליכא איסור אכילה לגבוה מהיכי הוי סלקא דעתך דליתסר הנאת גבוה.

בסגנון אחר: מזה שהותר אכילה לגבוה במזבח הוי ידעינן דמותר בהנאה בפשטות (מק"ו מאכילה או משום דהנאה נכלל באכילה). וא"כ בשביל זה לא הוי נצרכין לפסוק מיוחדת ל"ל דמותר בהנאה במלאכת גבוה דמובן מסברא פשוטה, ומזה מובן דגם בלי המילה היתירה "לכל" מובן שחלב מותר בהנאה גם במלאכת הדיוט כדכתיב יעשה למלאכה.

ועפ"ז י"ל דזהו גם סברת הנודע ביהודה כדמפרש השפת אמת בקושייתו דההיתר הנאה דמלאכת גבוה מובן מעצמו כנ"ל, וא"כ יש מקום לדרשו כמבואר ברמב"ם דעצם הפסוק ד"יעשה למלאכה" בא ללמדנו האיסור סחורה הנ"ל, ו"לכל" מלמדנו אודות ההיתר הנאה דמלאכת הדיוט לפי דעת ריה"ג.

ואפשר להתאים גם שיטת רש"י כנ"ל דהנה בהסברת פירושו בזה דהו"א דלמלאכת גבוה יהא מותר וכו' אינו מביא אלא הא ד"מישתרי חלב באכילה לגבי גבוה למזבח" ואינו מבאר שזהו הטעם לזה ד"יעשה למלאכה" בלבדה (בלי "לכל") ילמדנו רק למלאכת גבוה. וי"ל דבאמת אפי' בלי הפסוק ד"יעשה למלאכה" כלל ידעינן דלגבי מלאכת גבוה מותר מסברא הנ"ל (כפי שביארנו בשפת"א לעיל) ומ"יעשה למלאכה" לבדה ידעינן רק שמותר לסחורה וכו', וק"ל.



THE SECTIONS OF THE MISHNA (פסחים דף כ"א)

התמים מנחם מענדל שי' גוטניק
תלמיד בישיבה

מתני' (פסחים דף כ"א ע"א):

כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

There is a discussion (דף י"ב) **מסכת פסחים** regarding the din of יהודה ר'. Ravina asserts that his din applies only in the timeframe of "שלא בשעת ביעורו" (lit. Not the time of destruction). There is an argument between Rashi and Rabeinu Tam as to what this means. Rashi interprets this to indicate the sixth hour of the day, where one is not obligated to destroy chometz **מן התורה**, but only **מדרבנן** **שעת** **מדרבנן** consequently is the time decreed **מן התורה** which is from **חצות** and onwards. Rabeinu Tam however, holds the opposite. **שעת הביעור** is the time when people are actually destroying the chometz, the time which the **רבנן** decreed, the sixth hour, and that **שלא בשעת ביעורו** refers to **חצות** and onwards. Hence:

According to Rashi during the sixth hour one can only destroy chometz by burning it and after chatzos one may rid oneself of it in any manner.

According to Rabeinu Tam it is during the sixth hour that one may destroy it in any manner and after chatzos one must burn it.

The Meiri clarifies that the subject of our Mishna is the different ways one can destroy chometz. Seemingly the first half deals with destroying chametz during the time it is still permitted. This is before chatzos. Subsequently the second half of the Mishna concerns destroying after the time it becomes forbidden. Rabeinu Tam therefore would coincide faultlessly with the mishna (burning it during the period of prohibition, after chatzos). Yet this appears to oppose Rashi who states the compulsory burning of chametz happens during the time it is still allowed **מן התורה**. In our mishna it's sited after this period:

We could answer for Rashi: the permitted time the mishna refers to is according to the **רבנן** i.e. before the 6th hour (this would appear to accord even with Rabeinu Tam as the **גמרא** teaches selling to a gentile [written in the permitted part of mishna] happens before 6th hour). The forbidden time is after the 6th hour, the **זמן**

שעת. Hence although the second half of the mishna is deemed האיסור מדרבנן, it doesn't conflict with Rashi's interpretation of ר"י.

This way of reading the mishna, in turn, is problematic for Rabeinu Tam. To say that the din of ר"י applies in the time of the האיסור מדרבנן, the 6th hour, would negate his view that obligatory burning happens only after חצות:

We could respond that the שעת ההיתר in the mishna is before the 6th hour i.e. שעת היתר מדרבנן whereas the שעת איסור is actually the התורה מן האיסור, after חצות. Thus his interpretation of ר"י that mandatory burning happens after חצות fits with the mishna. To say this, however, generates two problems:

a) This would argue with the גמרא that learns "עבר זמנו" (once the permitted time ends) teaches the האיסור מדרבנן, the beginning of the 6th hour.

b) Rabeinu Tam would be arguing with Rashi not only on the last part of the Mishna, but on this point as well.

In response: according to Rabeinu Tam we break the mishna into 3 parts:

- 1) כל שעה . . ומותר בהנאתו
- 2) עבר זמנו אסור בהנאתו
- 3) מחלוקת ר' יהודה ורבנן

Part 1 of the Mishna refers to שעת היתר מדרבנן, before the 6th hour. Part 2 refers to the 6th hour the זמן איסור מדרבנן and Part 3 refers to חצות and onwards. Rashi would hold that Part 2 and 3 are the same timeframe, the 6th hour, זמן איסור מדרבנן.

Hence, based on their interpretation of the din of ר"י, Rashi and Rabeinu Tam would differ in their understanding of the third part of the Mishna, as summarised below:

מחלוקת ר' יהודה ורבנן	עבר זמנו אסור בהנאתו	כל שעה..ומותר בהנאתו	
שעה ו'		קודם שעה ו'	רש"י
לאחר חצות	שעה ו'	קודם שעה ו'	ר"ת

הערה ברש"י ד"ה ולא יסיק בו תנור וכירים

התמים אליעזר סיני שי' וויסבארד
התמים מנחם צבי שי' סטרייטין
תלמידים בישיבה

גרסינן במתני' (פסחים דף כ"א ע"א) כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכירים וכו'.

וברש"י על אתר ד"ה ולא יסיק בו תנור וכירים כ' בגמרא פריך פשיטא הא נמי הנאה היא, ע"כ.

ויל"ע דלכאורה בגמרא פריך "פשיטא" גם בכל המימרות הנ"ל דבהמה וחיה ועופות וכו' וא"כ אי"מ למה כ' רש"י פירושו דוקא כאן?

ואפי"ל בפשטות דדוקא במימרא זו ד"ולא יסיק בו תנור וכירים" מדגיש רש"י הקושיא המובא בגמ' מפני שזה בא בהמשך ל"עבר זמנו אסור בהנאתו" דלכאורה הרי ענין זה כבר נכלל בהאיסור הנאמר לפני'. משא"כ בשאר המימרות אינו כ"כ בולט הקושיא ד"פשיטא" די"ל דהמשנה כותבו באופן ד"לא זו (פרט דהנאה) אף זו (שאר ההנאות)" היות דמימרות אלו נכתבו קודם "ומותר בהנאתו (הכלל)", ולא באתי אלא להעיר.



משמעות תיבת "לכם" גבי ערלה

התמים משה ארי' שי' וולבובסקי
שליח בישיבה

איתא בגמרא (פסחים כא, ב): א"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) [במשמע] וכו'.

וממשיך הגמ' לפרוק כמה פירכות על מימרא זו דר"א. ובדף כב, סע"ב מקשה הגמ': והרי ערלה דרחמנא אמר "ערלים לא יאכל", ותניא, ערלים לא יאכל, אין לי אלא איסור אכילה, מנין שלא יהנה ממנו, שלא יצביע בו, ולא ידליק בו את הנר, ת"ל וערלתם ערלתו ערלים לא יאכל — לרבות את כולם.

ומזה מקשה הגמ' על רבי אבהו: טעמא דכתב רחמנא וערלתם ערלתו ערלים, הא לאו הכי הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע.

ומתוך הגמ': לעולם לא יאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה, ושאי התם דכתיב "לכם". ואצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב "לכם" – שלכם יהא, קמשמע לן.

וע"ז מקשה הגמ': ואלא השתא דכתיבי הנך קראי, לכם למה לי.

ומפרש רש"י: והשתא דכתיבי הני קראי – לאסריה. לכם – דמשמע התירא למאי אתא.

ומתוך הגמ': לכדתניא, "לכם" – לרבות את הנטוע לרבים (רש"י – לצורך רבים, כגון באמצע [י"ג: באם] הדרך לכל עובר). רבי יהודה אומר – להוציא את הנטוע לרבים. מאי טעמא דתנא קמא – דכתיב "ונטעתם" – ליחיד משמע לרבים לא משמע, כתב רחמנא "לכם" להביא את הנטוע לרבים. ורבי יהודה – "ונטעתם" משמע בין לרבים בין ליחיד, ו"לכם" – בין ליחיד בין לרבים משמע, הוי רבוי אחר רבוי – ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט.

והנה, לכאורה צ"ב מה מוסיף רש"י בפירושו.

ועוד ואדרבה, לכאורה ע"פ מש"כ – שלכם משמע התירא – צ"ב במסקנת הגמ', הרי בין לתנא קמא ובין לרבי יהודה תיבת לכם אינו משמע התירא. דאפילו לרש"י דס"ל דלכם בא להוציא את הנטוע לרבים, היינו משום דהוי רבוי אחר רבוי. הרי לכם משמע איסורא?!

ואולי י"ל דבזה מפרש רש"י סברת השקו"ט בגמ' הכא. ובהקדם –

לכאורה אינו מובן למה מביא הגמ' "מאי טעמא דת"ק . . . ורש"י, הרי עיקר סיבת הבאת פלוגתתם אינו אלא לתרץ "לכם למה לי" (ובלשון רש"י הנ"ל: "למאי אתא"), ואינו נוגע סברת פלוגתתם.

וי"ל דע"פ מש"כ רש"י בשאלת הגמ' מובן – די שפרש פירושו, דהא דפירש הגמ' (בהו"א) תיבת לכם – "שלכם יהא", היינו דוקא משום דתיבת "לכם" בא בהמשך למש"כ לפנ"ז "וערלתם ערלתו". דכיון דכתיב "וערלתם ערלתו", דמשמע איסורא – "לאסריה" – ובהמשך לזה כ' "לכם", הרי משמע דבאיזו מידה הוה הערלה "לכם" – "שלכם יהא". וא"כ – "לכם למה לי".

וע"ז מתוך הגמ' דתיבת "לכם" בקרא אינו בא בהמשך ל"וערלתם ערלים", כ"א ל"ונטעתם", כאילו נאמר "ונטעתם לכם". וא"כ, אכן משמע "לכם" איסורא, ולא התירא.

והנמצא מובן, דבאם לא הי' כתוב "הני קראי" (וערלתם גו') הו"א דתיבת "לכם" הוא להיתר הנאה – "שלכם יהא". כיון שבא בהמשך ל"הני קראי –

לאסרי" (ואולי כ"ה פשטות משמעות דקרא. ויל"ע). אבל היות וא"א לפרש תיבת "לכם" לשום היתר הנאה, צ"ל שבא בהמשך ל"ונטעתם" ומכוון על (לרבות או להוציא) "הנטוע לרבים".
וא"ש פירש"י, והמכריח לפרש כן. וכ"ז בדא"פ.

מתי גרסינן "פשיטא"

התמים שמואל שי' ליפסקער
שליח בישיבה

בגמרא איתא (פסחים דף כ"א ע"ב), עבר זמנו אסור בהנאתו (לשון המשנה): פשיטא וכו' וברש"י על אתר ד"ה עבר זמנו אסור בהנאה לשעות דרבנן כ' ולא גרסינן פשיטא דהא אית רבי יוסי הגלילי דשרי בהנאה כל שבעה לקמן, ע"כ.

מכאן משמע דכשיש איזה שלילה וכדומה אא"פ לומר שפשוט למתני' ולא הו"ל לכתבו, דבודאי בא לשלול תנא זו וכדומה.

אבל לפי"ז אי"מ דהרי בעמוד הקודם מקשה הגמ' על המימרא דמתני' "ומוכרו לנכרי" וז"ל הגמ' פשיטא? לאפוקי מהאי תנא וכו', ולכאורה הרי"ז סתירה מפורשת להמבואר בד"ה המובא לעיל במימרא ד"עבר זמנו אסור בהנאתו"?

וממנ"פ אם יש לומר פשיטא גם כשיש איזה תנא החולק עליו כמו ב"ומוכרו לנכרי" א"כ הו"ל ג"כ לגרוס בענין "עבר זמנו וכו'" כן, ולאידך אם אין לומר פשיטא כשיש איזה תנא החולק עליו כמו בפירש"י הנ"ל א"כ הו"ל לפרש כן גם בעמוד הקודם.

וי"ל דישנו חילוק יסודי ביניהם דבמימרא "עבר זמנו וכו'" אא"פ לומר "פשיטא" דה"ה בפירוש מחולק על ר' יוסי הגלילי שסובר שאפי' בפסח מותר ליהנות מחמץ. משא"כ במימרא ד"ומוכרו לנכרי" הרי אפי' לפי שיטת בית שמאי סובר דמותר למכור לנכרי לפני פסח ואין שום חולק ע"ז.

אלא דלמסקנת הגמ' מפרש ד"ומוכרו לנכרי" בא לשלול שיטת בית שמאי בזה ש"לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח" וק"ל.

THE DIN OF THE גיד הנשה

התמים משה דוד שי' סטייפלס
תלמיד בישיבה

The Gemoro in Psochim (22A) briefly discusses whether or not it is forbidden to derive benefit from the sciatic nerve in addition to the prohibition of consuming it. The example used by the Gemoro is a case in which a Jew gives a gentile the thigh of an animal with the sciatic nerve still inside. The benefit here is the gratitude that the gentile has for the Jew.

R' Avahu says that when the Torah permitted deriving benefit from the carcass of an animal (I.E. giving or selling to a non jew), it automatically included the sciatic nerve since it is part of the carcass.

The Gemoro argues and says the inclusion of the sciatic nerve in the permissibility of a carcass is dependent on whether or not the sciatic nerve has a notable "taste of meat." According to the one that says the taste of the sciatic nerve is too weak to bear significance, it takes no part in the concession of a carcass and one may not give it to a non-Jew.

Rashi explains the opinion that the sciatic nerve lacks a noteworthy taste regards it as a "simple piece of wood," bearing no significance whatsoever. If the sciatic nerve is no more then a negligible part of the thigh, then what gratitude is the Jew receiving from the gentile in the Gemoro's example above?

Tosfos in Tractate Chulin (63B) explains the source of the gentile's appreciation is that, being the sciatic nerve is left inside the thigh, he is receiving something whole and intact, a much more honourable gift than if the nerve were removed.

However, this contradicts the Gemoro in another part of Chulin (84A). The Gemoro there states that one is not allowed to give the chopped meat of the thigh with the sciatic nerve within because of the element of deception. The Gentile would assume that the Jew took the pain to remove the sciatic nerve thus making it fit even for himself to eat before giving it over. Consequently there is an issue of the Jew receiving unearned gratitude from the gentile.

On one hand we see that leaving the sciatic nerve **in** the thigh sparks the gentile's appreciation, and yet the Gemoro says taking it **out** of the thigh is the cause for the Jew's good standing.

One could suggest that these are not contradicting opinions, but rather two separate cases each with its own appropriate expression of gratitude.

There are two gestures of benevolence:

Leaving the nerve inside making it a complete and more honourable gift.

Taking the time to remove the nerve rendering it fit for the Jew himself to eat.

In the example Tosfos uses both are applicable. However, being a whole thigh as it is, the gentile would much rather value more the esteem of receiving a completely intact gift over the thoughtfulness of the Jew removing the nerve. In light of this, we see that in Tosfos' case removing the nerve would not be an appreciated gesture on account of the preferred option.

On the other hand, in the case of the chopped meat the **only** applicable gesture is taking the sciatic nerve out. Leaving the nerve in the chopped meat would be completely arbitrary. It would be no more of an honourable gift because it would still nevertheless be un-intact. The only source of gratitude the gentile has left is on the assumption that at least the Jew was thoughtful enough to make it fit for himself to eat before giving it over. This gives rise to the issue of deception, the primary concern of the Gemoro there.



ביאור דברי רש"י ד"ה מערבין לנזיר

התמים מנחם מענדל קסלמן
שליח בישיבה

איתא בגמרא (פסחים דף כ"ב - כ"ג), דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע וכו' והרי תרומה דרחמנא אמר וכל זר לא יאכל קודש ותנן מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה וכו' והרי נזיר דרחמנא דכתיב מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין וכו', עכ"ל הגמרא.

היינו דלפי משנה זו דעירובין משמע שמותר ליהנות מיין אע"ג שנכתב בתורה "לא תאכלו" לגביו. וא"כ קשה לדעת ר' אבהו דכל מקום שיש איסור אכילה ה"ה אסור בהנאה ג"כ.

ובפני' הטעם לזה ש"מערבין וכו'" (דלכאורה אינו מובן דאיך אפשר לעשות עירוב בזה שאינו ראוי לאכלו) מובא ב' טעמים שונים בדברי רש"י ותוס' כאן (המיוסדים על ב' מ"ד בסוגיא שם – עירובין כ"ח ע"ב – חכמים וסומכוס).

דהנה רש"י בד"ה מערבין לנזיר פי' אע"פ שאינה סעודה ראויה לו היא הואיל ואי מתשיל אנזירותיה שריא ליה מערבין וכן לישראל בתרומה וכו', עכ"ל. משמע מזה דלפי דעתו הרי אע"ג דאינה ראוי' לו כמו שהיא עכשיו מ"מ היות שביכלתו לישאל עליו ולבטלו מלהיות אסור עליו לכן "מערבין וכו'".

משא"כ בתוס' ד"ה מערבין לנזיר ביין מפרש טעמא משום דאע"ג דלא חזי להאי חזי להאי וכו', עכ"ל. דהיינו שאע"ג שאינו ראוי' לו מ"מ היות שמותר לחבירו ליהנות בו לכן מותר להשתמש בו בשביל העירוב.

ולכאורה קשה על שיטת רש"י כאן דכל סברתו הוא סברת סומכוס שם במסכת עירובין, ובפרט דבמתני' שם (עירובין כ"ו ע"ב) מפרש רש"י בד"ה ביין "ואף על גב דלא חזי לדידיה חזי לאחריני וכיון דמזונא הוא גבי אחריני שרו ליה רבנן". דהיינו שמפרש כשיטת רבנן שם ולא כסומכוס.

וי"ל דבאמת גם רש"י סובר מסברת רבנן המובא בתוס' כאן כמו שמוכח שם בפני' על המשנה בעירובין, אלא דבהדגשת סברת סומכוס כאן מדגיש עוד יותר השאלה המובאת כאן.

והביאור בזה: דהנה החילוק בתוכן בין סברת סומכוס ורבנן י"ל דלפי רבנן הרי אע"ג דצריכים מזון דכל גדרו של העירוב הוא דדעתו של אדם ודירתו הוא במקום מזונותיו, מ"מ אין שום חילוק באם הוא "מזון" הראוי דוקא בשבילך או בשביל איש אחר, והעיקר הוא שיהי' מקום דירה מ"מ. משא"כ לפי סברת סומכוס צריך להיות דוקא "מקום סעודה" הראוי בשביל מי שנשתמש בעירוב זו.

ולפי"ז י"ל דבזה שמביא רש"י הטעם וסברא דסומכוס מודגש הקושיא יותר, דלפי סברת רבנן הומ"ל דאע"ג שבכללות אמרינן כדעת ר' אבהו דבכל איסור אכילה נכלל בו איסור הנאה מ"מ כאן מותר לישתמש ביין זו מפני דאין זה נחשב כ"הנאה מיינן" אלא ה"ה מקום סעודה הראוי' בשביל שום אדם (ובסגנון אחר י"ל, דהנזיר עצמו אינו מהנה מעצם היין אלא מהעירוב והיין אינו אלא דבר צדדי ה"המהווה" העירוב), וא"כ אין זה הנאתו באופן ישר ולכן אפ"ל דהו"א לחלק ולומר דדוקא בעירוב הרי אע"פ דבנזיר נאמר איסור אכילה מ"מ מותר להשתמש עם היין בשביל עירוב דוקא ולא הוה מצי לאקשויה על ר' אבהו.

משא"כ לפי סברת סומכוס הרי כאן מודגש הרבה יותר קושיית הגמ', דלפי סברתו המובא כאן ברש"י מוכח שמותר בהנאה באופן ישר באותו יין הנאסר

באכילה, דהנזיר משתמש ביין זו מצד היותו מהנה מצ"ע ולא רק עצם ההנאה השייך בשביל שום אדם, וא"כ קשה שפיר הא דמצינו היפך משיטת ר' אבהו דגם באיסור הנאסר באכילה מותר בהנאה.

ויש להעיר דכן מדוייק לומר ג"כ בדברי רש"י שם (עירובין דף ל' ע"ב) בד"ה דמיתשל אנזירותיה פי' ישאל לחכם ויתיר לו נדרו ויהא יין ראוי לו. ויש לומר שבזה מדגיש החילוק בתוכן בין סברת סומכוס לסברת רבנן וכמדוייק בפי' על המתני' בעירובין (מובא לעיל) "וכיון דמזונא הוא גבי אחריני שרו ליה רבנן", וק"ל.



חסידות

בחירת האדם שמצד יכולת העצמות

התמים משה ארי' שי' וולבובסקי
שליח בשיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א (י"ל בקונטרס יו"ד שבט – תנש"א) מבאר כ"ק אדמו"ר (בסעיף ו') שגם ענין שהוא היפך הרצון העליון אינו במקרה ח"ו אלא בכוונה, וההוכחה לזה מצמצום הראשון. דבנוגע להצמצום א"א לומר שהי' הכרח כביכול בכדי שיוכל להיות התהוות העולמות כמו שמבאר שם.

ומבאר שם, דכוונת הצמצום כמו שהיא בהאור (שאוא"ס צמצם עצמו) הוא שיהי' גילוי אלקות בהעולמות שיתהוו מהצמצום, וכוונת הצמצום כמו שהיא בהצמצום עצמו היא – שבו מתגלה ענין ההעלם שלמעלה מגילוי, והוא שבהעצמות אינו מוכרח ח"ו בענין הגילוי וביכלתו להיות (גם) בהעלם. אלא שגילוי ענין ההעלם [שההעלם הוא מפני שהעצמות אינו מוכרח ח"ו בענין הגילוי] הוא ע"י הגילוי שנמשך אחרי הצמצום. דע"י הגילוי שנמשך לעולמות שנתהוו מהצמצום, יכולים הם להרגיש (נוסף על הרגש הגילוי) גם שרש וסיבת ההעלם שבהם, שהוא מצד יכולת העצמות.

וממשיך בסעיף ז, שעד"ז הוא בעבודת האדם. דזה שהאדם יכול לעשות היפך רצון העליון [שזה נעשה ע"י הצמצום, כנ"ל] הוא מפני שהעצמות אינו מוכרח בשום דבר. אלא שבענין זה [הכח שניתן לאדם לעשות היפך הרצון], הענין דיכולת העצמות הוא בתכלית ההעלם והסתר. וע"י שהאדם עובד את ה' והעבודה היא בכח עצמו ובבחירתו, עי"ז מתגלה שכח הבחירה דהאדם (גם זה שיכול לבחור ח"ו בהיפך הרצון) הוא מצד יכולת העצמות.

והנה לכאורה צריך ביאור בכללות הענין כפי שמבואר בעבודת האדם: שהרי, לכאורה אינו מבאר למה ע"י שהאדם עובד את ה' בכח עצמו ובבחירתו החפשית ה"ה מגלה שכח הבחירה שלו הוא מצד יכולת העצמות.

דבמילא גבי גילוי ענין ההעלם (שהוא מצד יכולת העצמות) מובן בפשטות, דבאם לא ה' נמשך הגילוי אחרי הצמצום, לא ה' אפשר להרגיש שרש וסיבת ההעלם. אבל גבי בחירת האדם איך נתגלה ע"י שעובד האדם עבודתו בכח עצמו ובבחירתו שזהו מצד יכולת העצמות?

וממשיך כ"ק אדמו"ר ומקשר ענין זה עם תורת הבעש"ט עה"פ ויהי ערב ויהי בוקר גו', דאיתא במדרש ויהי ערב אלו מעשיהן של רשעים ויהי בוקר אלו מעשיהן של צדיקים, ואיני יודע באיזה מהן חפץ, כיון דכתיב וירא אלקים את האור כי טוב, הוי במעשיהן של צדיקים הוא חפץ. ומבאר הבעש"ט, די ש תועלת ויתרון לאור מן החושך, היינו שמעלת יתרון האור ניכרת מצד החושך, וכן מעלת החכם ניכרת מצד הטיפש, מעלת הצדיק מצד הרשע וכו'. וזהו ואיני יודע באיזה מהן חפץ, דכיון שגם מעשה הרשעים הוא כסא למעשה צדיקים, יש מקום לומר שהכל נכנס באחדות אחד ח"ו, לכך נאמר וירא אלקים את האור כי טוב אלו מעשיהן של צדיקים, כי במעשה הרשעים צריך הבלדה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דהכוונה בזה שיתרון האור ניכר ע"י החושך היא - שע"י האפשרות לבחור במעשה הרשעים ניכר שמעשה הצדיקים הוא **בבחירתם החפשית**, עבודה בכח עצמם. וכיון שע"י העבודה בכח עצמו מתגלה שגם האפשרות לבחור במעשה הרשעים הוא מצד יכולת העצמות, לכן מקום לומר שהוא חפץ במעשה הרשעים, היינו שהתענוג דלמעלה [וכן גילוי אחדותו ית' – נכנס באחדות אחד] הוא גם **בהאפשרות** לבחור במעשה הרשעים. ולכן נאמר וירא אלקים את האור כי טוב, שהוא חפץ במעשיהן של צדיקים דוקא.

וגם בזה אינו מובן לכאורה הקשר עם תורת הבעש"ט: דלכאורה תורת הבעש"ט הוא לגבי בחירת הקב"ה (במעשה הצדיקים), שביכולת העצמות האפשרות לבחור במעשה הרשעים, שלכן הו"א שחפץ במעשה הרשעים. ולכאורה אינו קשור עם האפשרות שניתנה **להאדם** לבחור בהיפך רצון העליון ח"ו?

ובסגנון אחר קצת, הקשר בין תורת הבעש"ט להמבואר בהמאמר אינו אלא (לכאורה) בפרט אחד בלבד, והיינו, שישנו איזה מעלה בהאפשרות לבחור בהיפך הרצון, אך אינו מבאר בזה איך ע"י הבחירה בקיום רצון העליון מתגלה שכח בחירתו הוא מצד יכולת העצמות, **שלכאורה** זהו עיקר הענין המבואר במאמר כאן.

ואולי יש לבאר כ"ז, ע"פ קושיא כללית בכללות ענין המבואר בהמאמר – שהאפשרות שיש להאדם לבחור נגד רצוה"ע (ח"ו) הוא מצד יכולת העצמות שאינו מוגדר בשום גדר וציור:

לכאורה איך אפ"ל שבחירה החפשית שיש להאדם הוא מצד יכולת העצמות לבחור בכל דבר (וע"ד המבואר בכ"מ בענין מציאותו מעצמותו), הרי באם אכן כן הוא (שמה שיש אפשרות להאדם לבחור בכח עצמו הוא מצד אפשרות העצמות כביכול לבחור בכ"ד) לכאורה ה' צ"ל שהאדם יבחר באופן טבעי במה שבחר העצמות ית', והיינו בצד הקדושה, כלומר, כשם שעצמותו ית' בחר בבחירתו החפשית בצד הקדושה ולא בצד ההיפך, כך האדם (שכח בחירתו הוא מהעצמות) ה' צריך לבחור בבחירתו החפשית באותו אופן שבחר הוא ית'.

וקושיא זו מתחזקת עוד יותר ע"פ תורת הבעש"ט המובא בהמאמר, בקשר לאפשרות הבחירה הניתנה להאדם:

דאף ש"איני יודע באיזה מהם חפץ" – שישנו מעלה בהאפשרות לבחור במעשה הרשעים, ומ"מ "כיון דכתיב כו' הוי במעשיהן של צדיקים הוא חפץ" – שבפועל בחר במעשיהן של צדיקים. הרי לכאורה כן ה' צ"ל בבחירת האדם, שעל אף אפשרותו לבחור היפך רצוה"ע (ח"ו), מ"מ בוחר (בטבע) בצד הקדושה דוקא.

אלא, אוי"ל בדא"פ שמש"כ בהמאמר שע"י בחירת האדם בכח עצמו לעבוד את ה' עי"ז מתגלה שכח הבחירה שלו הוא מצד העצמות, הוא מטעם זה גופא. כלומר דכיון שמצד העצמות חפץ במעשיהן של צדיקים דוקא, לכן דוקא כשבוחר האדם לעבוד את ה' (דהיינו, באותו ענין שבחר הוא ית') ה"ה מגלה עי"ז שכח זה לבחור בכל דבר הוא מצד יכולת העצמות.

דבחירת החפשית מצ"ע אינו אלא כח שניתן להאדם מיכולת העצמות, שכשם שהוא ית' יכול לבחור במה שרוצה, כן ניתן להאדם כח זה. אך המכריח שבחירת האדם אכן הוה תוצאה מיכולת העצמות הוא דוקא כשבוחר לעבוד את ה' – צד הקדושה.

וליתר ביאור:

על אף כל העילויים שבענין בחירה חפשית (שנמשך מכח הבחירה של הקב"ה, שלמעלה מכל ציורים ונטיות וכו') – מובן דכיון שבחירה קשורה עם שתי דרכים, שלכ"א מהם ישנו ציור מיוחד, הרי"ז דרגא שלמטה ממנו ית'. כיון שעצמותו ומהותו ית' למעלה לגמרי מכל גדר של חילוקי דרכים, ולמעלה גם מגדר ה"בחירה" (שמראה שבוחר בדבר שמחוץ ממנו, כביכול) – כיון שמצד

עצמותו ית' הרי "אין עוד", אין שום מציאות שמחוץ ממנו, ועאכו"כ מציאות של שתי דרכים.

וראה בכ"ז בשיחת ש"פ ראה, מבה"ח אלול תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 652 ואילך), ומקשר שם כ"ק אדמו"ר ענין זה עם לשון הכתוב – "נתתי לפניך היום את החיים גו'": כיון שאומרים שהקב"ה נותן איזה דבר - הרי מובן שדבר הניתן הוא למטה ממנו (עצמותו ית').

וממשיך שם, שהיות והנשמה הוא "חלק אלוקה ממעל ממש" (והעצם כשאתה תופס בחלקן אתה תופס בכולו) – ישראל וקוב"ה כולא חד, הרי מצד עצם הנשמה הרי הוא למעלה מכל ענין הבחירה, ובשתי דרכים. כלומר, מצד התקשרות הנשמה עם הקב"ה, הרי אין שום מציאות, ובמילא – אין שום בחירה ואפשריות לרצון לענין מחוץ ממנו ית'.

[ובהמשך השיחה מבאר שעבודה זו שמצד עצם הנפש היינו דוקא ע"י עבודה בכח עצמו, עיי"ש].

והנה לכאורה ענין זה עולה בקנה אחד עם תורת הבעש"ט המובא במאמר, דעל אף כל העילויים שיש בענין הבחירה – "מעשיהן של רשעים", מ"מ חפץ במעשיהן של צדיקים דוקא, כיון שעילוי זה שיש ב"מעשיהן של רשעים" (האפשרות לבחור במעשה הרשעים) אינו אלא מצד יכולת העצמות, אבל עצמותו ומהותו ית' בעצמו ה"ה למעלה מגדר הבחירה – מעשיהן של צדיקים. כלומר, הענין דחפץ במעשיהן של צדיקים אינו בחירה בא' מב' הדרכים כ"א למעלה מכל ענין הבחירה.

ועפ"ז אולי יש לבאר מ"ש כ"ק אד"ש בהמאמר, דדוקא כשבחר האדם בכח עצמו לעבוד את ה', ה"ה מגלה שבחירתו החפשית היינו מהעצמות, בלא"ה ה"ה "בתכלית ההעלם וההסתר" – כיון שאינו ניכר שהוא כח הבא מהעצמות, דא"כ לא ה' אפשרות לבחור בשום דבר חוץ מרצוה"ע.
וכ"ז בדא"פ.

הערה בד"ה באתי לגני תשי"א

התמים אברהם שי' סעדאגאט
יושב אהל

במאמר באתי לגני ה'תשי"א כ' כ"ק אדמו"ר בזה"ל, והנה רבינו הזקן מבאר בזה אשר תכלית השתלשלות העולמות וירידתם אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', ואא"ל שהכוונה הוא בשביל הירידה. דהנה ידוע דהבריאה הוא רק בכח העצמות, וכמ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחייה אשר מהותו ועצמותו שמציאותו הוא מעצמותו ואין לו עילה קודמת ח"ו, הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש. היינו שההתהוות אינה מהגילויים כי אם מהעצמות, וא"כ א"א לומר שתכלית ההתהוות היא בשביל עולמות העליונים וכו', עכ"ל.

ויש לעיין בזה שמדייק כ"ק אדמו"ר לומר ההדגשה דההתהוות הוא מהעצמות ולא מהגילויים להראות ע"ז שהכוונה אינו בשביל עולמות העליונים. ולכאורה הי' יכול להסתפק בזה שהעולמות העליונים ה"ה ירידה מאור פניו ית'?

ויש לומר על פי המבואר בכמה מקומות (ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו) דבאמת שייך לומר שום מעלה בעולמות העליונים כגון הא דמובא בע"ח וזהר דיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו וכו' ובגין דישתמודעון בי' וכו', ואפשר דהומ"ל שתכלית בריאת העולמות הוא בעולמות העליונים מפני זה. וע"ז שולל כ"ק אדמו"ר דבעולמות התחתונים ה"ה לגמרי אינו ענין של ירידה דכו נמצא כח העצמות, בניגוד להעולמות העליונים דאע"ג ששייך לומר עליו שום מעלות מ"מ ה"ה סוכ"ס ירידה לגביו ית' כביכול.



הערה בפ"ב תניא

התמים שניאור זלמן שי' שמערלינג
תלמיד בישיבה

בפ"ב תניא כ' אדה"ז בגדרו של הבינוני "אלא מיד בעלייתו לשם (הרהור
זה הרע) דוחהו בשתי ידים וכו'".

ויש להעיר בזה שמדייק לומר "דוחהו בשתי ידים" (ואינו כותב הל'
"לגמרי" וכדומה) ממה שמבואר בהמשך תער"ב (ח"א ע' ט') בזה"ל "שז"ע
הג' פרקין שביד שהן בחי' חב"ד חג"ת נה"י שבכל מדה בפרט כו'". וי"ל שזהו
ג"כ הענין ד"שתי ידים" המודגשת כאן שעבודתו בדחיית הרע הוא בכל
כוחותיו הרוחניים – חב"ד חג"ת נה"י.



שונות

הלכה וקבלה – הלכה כמי

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

אחרי השקו"ט של רבותינו בעלי המשנה וגמ' ישנו לפעמים הוספות [מן הגאונים] בגמ' עצמה והלכתא כמאן. דבר זה מופיע ברבוי מקומות בש"ס ולרוב סומכים ופוסקים ועל מימרות אלו. אח"כ מוצאים אנו כללי הש"ס כגון ר"ע וחברו הלכה כר"ע או הלכה כר"ע מחברו ולא מחביריו ועוד עשרות כללים [מובא בכללי הפוסקים לבעל כנסת הגדולה ויד מלאכי וגם באנציקלפדיא תלמודית] ועל פיהם אנו נוהגים לפסק עד היום הזה. מרן הב"י כשקבע וכתב את השו"ע לקח לו ג' עמודי עולם הרא"ש, והרמב"ם, והרשב"א ועל פיהם פסק וחיבר השו"ע.

כשהופיע ברבים הזהר הקדוש ויתר ספרי קבלה כמו ס' הבהיר וגם ספרי תלמידי האריז"ל עמד על הפרק שאלה שעד עתה לא הורגל בספרי הפוסקים כלל וכלל. וזהו מה הדין כשהפוסקים חולקים על דברי הזהר או האריז"ל לפי מה אנו פוסקים.

הראשון לענ"ד העוסק בענין זה הוא רבינו הרדב"ז ז"ל שהוא הי' מרן דארעא דמצרים מחבר תשובות וספרים רבים. וגם פירוש על כמה מספרי הרמב"ם ז"ל וגם הרבה ספרי קבלה כגון טעמי המצות, מגן דוד המובא בספרי הצ"צ נבג"מ לרוב ופי' על שה"ש ע"פ קבלה ורבו של רבינו האריז"ל. בתשובותיו בכמה מקומות דן בדין היכא דהגמ' חולקת על דברי הזהר וקבלת האריז"ל. בתשובה ח"צ ס' אלף קיא [המספר שמובא במג"א ס' כה ס"ק כ' לא נמצא בדפוסים שלנו ותוקנו בהוצאת שו"ע הוצאת מכון ירושלים] וז"ל וכל מקום שתמצא ספרי קבלה חולקים על פסק הגמרא הלך אחר הגמ' והפוסקים ובכל מקום שאינו חולק כגון בכה"ג שלא נזכר בגמ' וגם בפוסקים אני ראיתי לסמך על דברי קבלה. השאלה שעלי' עונה הרדב"ז ז"ל אם מחויבים ליכנס

לביהכנ"ס מעוטר בתפילין לפי שלדברי הרשב"י זיע"א מחויבים לומר אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ואם אין תפילין בראשו היכן היא היראה עיי"ש. ובאותו חלק (ח"ז) סי' אלף פב כתב וז"ל וכיון שהיא פלוגתא [אם להניח תפילין בחוה"מ או לא] דברי הקבלה יכריחו ואתה אל תניח עכ"ל.

ובסימן אלף קנא כתב וז"ל לפי שיש בידי כלל גדול בכל דבר שנכתב בגמ' או באחד מן הפוסקים או בעלי ההלכות אפילו שיהי' היפך ממה שכתוב בספרי קבלה אני מודה בו ולא אחוש למה שכתוב באחד מאותם הספרים ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג אותו ואם קולא לא אחוש לה וטעמו של דבר לא ראיתי לכותבו פה.

השאלה דתשובה זו היתה אם לחלץ תפילין בתפלת המוסף דר"ח וע"ז בא התשובה בענין אם יש מפורש אז אנו פוסקים לא כמה שמובא בספרי קבלה.

ובסוף תשובה זו כותב הרדב"ז וז"ל וא"ת הרי מנהג זה הוא היפוך הגמ' [ז.א. לחלץ לפני מוסף] שהרי דין תפילין כל היום הא לא קשיא שאם כן היינו נוהגים כן שפיר קאמרת אבל כיון שהן צריכין גוף נקי לסבה קלה אנו חולצין אותם עכ"ל ואח"כ מביא הסיבה דבמוסף אומרים קדושת כתר ואין ראוי לעלות ב' כתרים ביחד ואפילו ביחיד דאין שם קדושה כיון שהוא זמן ראוי לכתר ראוי שלא יהיו על ראשו תפילין.

הבית יוסף בס' כה ס"ק ו' כותב וז"ל והאגור [ס' לון] כתב ואני המחבר מצאתי בספר הזהר פ' פינחס מאמר דרשב"י דאין לברך על שניהם [תפילין] אלא ברכה אחת וכו' ואני תמהתי על הני רבובי החולקים על רשב"י אם הי' יודעים מאמר זה מכל מקום העולם נוהגין לברך שנים עכ"ל וממשיך הבית יוסף ואיני יודע למה תמה ע"ז יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רשב"י בספר הזהר היפך מסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דשרי רשב"י לא הוי חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן והמפרשים דלעולם צריכים לברך שתים משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי ולפיכך פסקו כן כל שכן שבימי הפוסקים עדיין לא נגלה ספר המאור הגדול בעולם הזה ועוד שאין מאמר ההוא מכריע שלא לברך ברכה אחת עיי"ש. ואח"כ מביא הבית יוסף ז"ל והרב מהר"י ג' חביב כתב ששמע מקובלים אומרים שמצאו בספר זהר שאסור לברך שתים ושהאירו רבים מהם אותם המאמרים וראה שאין בהם עזר כ"כ לקיים מה שאומרים ושמקובל א' הראה לו מאמרים שאפשר לקיים שראוי לברך שנים (ברכות תפילין) והוא ז"ל כתב שהי' נוהג לברך ב' כדברי ר"ת ולהציל עצמו מספק ברכה לבטלה הי' אומר בשכמל"ו. ואע"פ שאין משיבין את הארי אין דבר זה נראה בעיני שיביא האדם את עצמו לידי ספק ברכה לבטלה ולסמך על שיאמר בשכמל"ו עכ"ל.

ועיין שמה בדרכי משה פ"ק ה' שמתרץ קושיית הבית יוסף בנוגע לבשכמל"ו עיי"ש.

והנה המג"א שמה מביא ג"כ דברי המהרי לוי ס' מ"א וז"ל וכבר הוא ידוע מה שכתב החכם הכולל בעל ספר היוחסין זצלה"ה כשבא ספר שבחי רשב"י ע"ה וז"ל וכן הספר הזהר המאור לכל העולם הנקרא מדרש יהי אור שהוא מסודות התורה והקבלה בנוהו על שמו וכו' בעבור זה דברי הזהר הם יותר אמתיים כי הם דברי האחרונים שראו את המשנה ופסקי הלכות וכו' וכבר הוא מוסכם בישראל שהדבר שלא יחלק על הגמ' ואינו מפורש בגמ' ומצינו שם מפורש שמקבלים אותו כמו אמן של גאל ישראל וכו', עכ"ל. א"כ בזה הדבר [שלויים יטלו את ידי הכהנים] ג"כ אעפ"כ שאינו מפורש בגמ' ולא בשום פוסק והזהר צוה עליו דאין לזלזל על דבריו ואדרבא ראוי להחזיק במעוזו מצותיו וחוקותיו ותורותיו כי כל דבריו הם מיוסדים על אדני היהדות ובתי הנפש וחזינן כמה דינים שלא הוזכרו בגמ' ולא בספרי הפוסקים הביאה הרב בית יוסף ז"ל מספר הזהר ופסק בדבריו עכ"ל.

אולם באותו דור כתב המהרש"ל בתשובותיו סי' צ"ח [הובא דבריו בחק יעקב הל' פסח ס' תפט] וז"ל דע אהובי חדשים מקרוב בו ורוצים להיות מכת המקובלים וממדרשי הנעלמים ומחלשי האות לא יביטו באור הזהר ולא ידעו מוצאו ומבואו וכוונתו אלא שכך מצאו בספרי רשב"י ודע אהובי שכל רבותיי ואבותיי הק' ששמשו גאוני עולם ראיתי בהם שלא נהגו כך אלא כדברי התלמוד והפוסקים ואם הי' רשב"י עומד לפנינו וצוח לשנות המנהג שנהגו הקדמונים לא אשגחינן ביה עכ"ל וממשיך להביא ראי' מענין ב' הברכות בתפילין שהוא המהרש"ל נהג לברך וגם תפילין בחוה"מ שהזהר כותב שמי שמיניחן הוא חייב היפוך החיים ואנחנו מניחים ומברכים אליהם, ואח"כ מביא דבריו של רבי שמשון [מובא בדרך מצוותיך בשרש מצות התפלה] שהי' מקובל גדול ואמר שהוא מתפלל בדעת זה התינוק בן יומו והמהרש"ל מסביר דאע"פ שהי' מקובל גדול לא שינה מנהגים ודינים. ומסיים התשובה אבל דע לכל המשנה ידו על התחתונה ודינו על העליונה.

אולם הבית יוסף בסימן ס"ו אות ז' מביא דאין עונין אמן אחר גאל ישראל שע"פ זהר ח"א קלה דף ר"ה אין לומר אע"פ שהרבה פוסקים סבירא ל' דיכולים לומר ועיין בדרכי משה בפרישה שמה דעתם בזה.

חזינן מכל הני רבנן דיש כאן כמה חילוקי דעות איך להתנהג ראשית כל אם אין הדבר ברור ע"פ דין אם צריכים להתנהג כדברי הזהר.

אם אין מח' בדברי הזהר אם צריכים לחוש לדברי הזהר ולנהג כדבריו.

ובכלל צריכים אנו לחקר מה כח של דברי הזהר אם אנו אומרים דהוי כמו כל מחלוקת בגמ' או בפוסקים וישנו כמה כללים שצריכים להתנהג כמותם וגם אם באמת ישנו דברים שישנו מח' בין הפוסקים לדברי הזהר.

והנה רבינו הגדול בשו"ע הל' תפילין ס' כ"ה ס"ק כ"ח כותב וז"ל כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים על הגמ' או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא הלך אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחרי' ומ"מ אם בעלי קבלה מחמירים יש להחמיר ג"כ אבל אין אנו יכולים לכופ את הציבור להחמיר וכן כל דבר שלא הוזכר בגמ' ופוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכופ את הציבור לנהג כן עכ"ל הזהב. ובמראה מקומות על הצד כתוב דדברי רבינו הזקן נבג"מ הוא מדברי המ"א על אתר. אולם רבינו הזקן הוסיף רק פרט אחד דהמ"א כותב בשם הרא"ם דאם לא הוזכר בגמ' אין אנו יכולים לכופ את הציבור לנהג כדבריהם אולם רבינו הזקן נבג"מ מוסיף דאפילו אם הם מחמירים אין אנו יכולים לכופ את הציבור להתנהג כמותם. והכנסת הגדולה בכללי הפוסקים פוסק מפורש דאם אין הדבר מפורש בגמ' ופוסקים אי אפשר לכופ את הציבור ואינו מדבר כולם אם יש מח' ביניהם אם יכולים לכופ להחמיר עליהם לנהג כדברי הזהר.

[גם צריך לחקר האם כח הזהר הוא ככח המדרש דעליו כתב ר"ת בס' הישר דכל דבר הסתום בתלמוד ומאריך בו במדרשים יש לפסק כהמדרש הוב"ד במחזיק ברכה להגחיד"א ז"ל בפנים ובקונטרס אחרון ס"א, וס' נא]

ונחזי אנן מה שמובא בהערות לשו"ע ח"א דברי רבינו הזקן נבג"מ בשם הרה"ק מו"ה הלל מפאריטש ז"ל [מועתק מס' שער הכולל פרק א'] דשאלו את רבינו הזקן נבג"מ אם יש מח' בין המקובלים והפוסקים לפי מי לפסק וענה כדעת המקובלים ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע לא פסק הכי [כנראה לא שאלו מדין בשו"ע כי השו"ע נדפס אחרי פטירת רבינו הזקן נבג"מ אלא או ששמעו מפיו או ראו באיזו כת"י] והשיב כך פוסקים הפוסקים אבל המקובלים פוסקים לפי דברי הקבלה. וממשיך השער הכולל דלכן רצה אדמו"ר הזקן נבג"מ לחבר מהדורא בתרא של השו"ע לילך אחרי המקובלים, עכ"ל ובאמצע כותב בעל שער הכולל וזה לא יצוייר שהמקובלים יהא נגד דברי הגמ' או הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמ' שבזה כל ישראל שוים כמבואר בשו"ע ס' ס"ח ס"ק ב' ששמה מבאר רבינו הזקן נבג"מ דלכל שבט יש לו שער ומנהג בפ"ע לבד מה שנזכר בגמ' או בדברי הפוסקים שלמדו דבריהם מן הגמ' הוא שוה לכל. והוא מדברי ספר הכוונות להאריז"ל מובא שמג"א על אתר ובאלי' רבה ואחרי כל זה צריך עיון גדול מה באמת פשט בדברי רבינו נבג"מ באומרו כל דבר שבעלי הקבלה חולקים על הגמ' איפה מצינו דבר כזה בפוסקים והלכות כפי שית' לקמן שנאמר שצריכים לפסק כדברי בעלי הגמ'. ועוד יותר

לדברי ר"ה ז"ל שאדמו"ר הזקן נבג"מ בעצמו אמר שהלכה כדברי המקובלים באיזו ציור יכול להיות דבר כזה. והיכן מצינו דבר זה בפוסקים ובנושאי כלי השו"ע.

ובשו"ת רמ"ע מפאנו ס' ק"ח כתב וז"ל וכל שיהא דברי הגמרא סובלים פירושים שונים ויתבאר האחד מהם ע"פ הזהר חייבים אנו להטות לבבנו אליו לעשות ע"פ הוראתו. . אלא כאלו אמרו רש"י או אחד מן הגאונים בפירוש הגמ' (תפילין בחוה"מ) מי לא צייתין לי, ואם יחלק הזהר על מי שהי' מן המפרשים או מן הגאונים כל שיסבלוהו לשון הגמ' ידחה כל זולתו מפני פירוט הזהר עכ"ל. עיי"ש כל התשובה וינעם לך במאד מאד.

והנה אם נסתכל בכל הדוגמאות שמובאים בפוסקים בנוגע למח' פוסקים ומקובלים נראה שרובם או כולם ישנו כמה וכמה סיבות שבאמת אין בהם שום מחלקת. למשל נקח תפילין בחוה"מ שישנו מח' גדולה בין הראשונים ואחרונים אם להניח תפילין אם לאו הספרדים אינם מניחים תפילין וגם הכריחו את כל הציבור בארץ ישראל זה מאות שנה שאף אשכנזי שבביתו הי' מניח תפילין לא ניתנים לו להניח תפילין כלל וכלל [ושמעתי שמועה מוזרה שישנו מן אחינו בני ישראל יוצאי אשכנז שבמרתף ביתם מניחים תפילין בחוה"מ]. וגם בבית וולזין, ובריסק לא הניחו תפילין בחוה"מ מיוסד על הדין שבחוה"מ ישנו קרבנות ולכך יש גם דין של שמחה ויום טוב וכ"כ בחיי אדם שגם הגר"א ז"ל לא הי' מניח תפילין בהחוה"מ. וזה כמו דברי הזהר מובא בבית יוסף שאסור להניח תפילין בחוה"מ.

וגם בנידון אם מחוייבים לברך ב' ברכות על תפילין או לאו ישנו מח' הראשונים גדולה אם לברך ברכה אחת או שנים וישנו המון מכל עדות שונות שמברכים רק ברכה אחת ולא שתיים. ועייין בספר שלמי ציבור לרי"ט אלגאזי זיע"א שנדפס שאלונקי תק"נ [ונדפס עתה מחדש בתשמ"ז] שישנו לו קונטרס שלם בענין החילוק בין דברי המקובלים לדברי הפוסקים ורובם ככולם איני רואה שום מח' אמיתית. לדוגמא אם לומר ברכת הנותן ליעף כח או ברכה על פדיון הבן. ורוב דבריו שמה הוא בענין מנהגי תפלה ולשונותיהם. גם מח' בענין כפרות, איסור אכילה לאחרי חצות כמה פרשיות של ק"ש צריך לקרא בק"ש שעל המטה וכו' וכולם אין אני רואה שום מח' בין דברי התלמוד כדברי רבינו הזקן נבג"מ לבין המקובלים אלא להמקובלים הוסיפו דברים לתקן עולם בעניני תפלה וכיו"ב. ואף בנוגע לברכות לא מצאנו בכלל שיש ברכות חדשות שהמציאו המקובלים. וגם אם ראויים כל עניני אבלות ודיני של טהרה וקבורה הלא רובם ככולם מיוסדים על דברי המקובלים כמבואר בס' מעבר יבק עיי"ש באריכות.

ובאמת יש לתמה על כל הני אחב"י ההולכים אחרי דברי המשנה ברורה מדוע משתמטים הם מלראות דבריו בס' כה ס"ק מ"ב שכתב מפורש כדברי המג"א בשם הרדב"ז נ"ע מיהו אם בעלי הקבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ. וגדולה מזה כתב בעל ערוך השולחן בס' כה ס"ק כט שמקובל בידו שא"א להיות הזהר מחולק על הגמ'. והנה מה שמסיים שמה ואולי יש מקומות שלא פירשו כן בזהר לא כווננו האמת כבר קדמו בשו"ת חכם צבי סי' לו שכתב וז"ל אשר דבריו [של הזוהר] סתומים וחתומים באלף עיזקאין כל קיבל די רוח יתרא בהו לומר כי הם ירדו לסוף דעתו וכל רז לא אניס להו עכ"ל. [ואולי בתקופתו שהיו הרבה מכת שבתי צבי ימ"ש וכד' שתלו דבריהם בדברי הזוהר יצא במגן וחרב נגדם כידוע בדברי הימים ההם וגדרו גדר ג"כ לא לתת לכל אחד חלק ונחלה בפסק ע"פ דברי הזוהר, ועיין בשדי חמד כרך ט דף 3616 אות י"ג דהביא חידוש גדול בשם בעל משק ביתי בס' קפג בשם הרב אות אמת בדף פג ע"א שדקדק מלשון הרדב"ז דדוקא היכא שהזהר פליג על הגמ' המובא בפוסקים עבדינן כהפוסקים אבל מה שמובא רק בגמ' ולא הובא בפוסקים לא אמרינן הכא עיי"ש דשקו"ט בדבריו אם זה נכון וקיים. וציין להסתכל בס' ה' אות כב ושמה אם הרמב"ם ראה את ספר הזוהר, וידוע דעת רבוה"ק נ"ע דהרמב"ם הוא מקובל גדול ויש לראות בדבריו ג"כ דברי הזוהר.

ויצא לאור ספר הזוהר והרמב"ם לר' ראובן מרגליות ז"ל שהביא הרבה סמוכין לדברי רבה"ק נבג"מ. ועיין כעת בשו"ת ציון לנפש חי' להרב ז. לייטר ז"ל ס' ק"ה אריכות דברים בנידון זה. ויש להוסיף על דבריו שהחיד"א בהגש"פ שפה אחת פיסקא מה העבודה מביא בפירוש שהרמב"ם מקורו מהזהר וידוע הראי' שהביא בעל צפנת פענח זצ"ל בהל' עכו"ם לגבי מ' שערות של גילוח שמקורו בספרי המקובלים עיי"ש.

וז"ל החיד"א במחזיק ברכה קונטרס אחרון ס' א'

וז"ל וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמס' סופרים ובפרקי ר"א וברבה ובתלמודנו ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם כי עליהם יש לסמוך בדברים שאינם מכחישי תלמוד שלנו אלא שמוסיפין והרבה מנהגים בידינו על פיהם וכו' גם שמעתי שעקרו ברכת נר בשבת וחיללו המקדש וחיבת המצוה כי כמה חובות טעונות ברכה ואינו דומה למים אחרונים שחובה ואינם טעונים ברכה דלאו משום חיבת מצוה הוא אלא משום סכנה אע"ג דסמכין מוהייתם קדושים ובספרי אגדה נמצאת והוא לנשים שכיבו אורו של עולם כמפורש בכראשית רבה ובסדר רב עמרם איתא ונדה והדלקת הנר וחלה שלשתן חובה וברכה לשלשתן וקודמת לקדוש היום ולנר חנוכה וכמה ברכות מצאנו בסדר רב סעדיה ברוך המרבה שמחות ובהלכות רב

יהודאי אשר צג אגוז וכיוצא בהן הרבה אעפ"י שאינן כתובות וכ"ש זאת שכתובה בספרי אגדה עכ"ל ומדברי רבינו למדנו שדעתו ז"ל לברך כל הברכות שמצינו בדברי הגאונים. והמשך יבוא בעזהשי"ת.



מהו הפרק האמצעי של האגודל?

א' מאנ"ש

כששואלים ממהו איזה מהאצבעות היד הוא הכי ארוך, הנה רוב רובא עונים שזה האצבע האמצעי, וכן אכן נראה בפשטות.

אמנם באמת אינו כן, והכי ארוך הוא האגודל (הבוהן) האצבע העבה, הגם שלכאורה הרי עינינו רואים שאינו כן, אבל כשמתבוננים בזה רואים שמה שרואים בשטחיות הוא חלק מהאצבעות שיוצא מכף היד, ולפי"ז אכן נראה שהאצבע האמצעי הוא הכי ארוך, ולהאגודל יש רק ב' פרקים – לא כמו שאר האצבעות שיש להם ג' פרקים.

אמנם באמת גם להאגודל יש ג' פרקים כמו שאר האצבעות, והחלק הראשון מתחיל בצדו של הכף, קרוב להזרוע.

וכמו שפירש"י בפ' תצוה בקשר לחנוכת אהרן ובניו, שצריכים לתת הדם של הקרבן על בוהן ידם, (כ"ט, כ') ומפרש: בוהן ידם, הגודל ובפרק האמצעי.

נמצא מזה שיש להאגודל – בהן, ג' פרקים, כי בלי זה אין לפרש פרק האמצעי, ולפי"ז יוצא שהאגודל – הבוהן הוא אכן הכי ארוך, ואולי זהו גם הטעם שהבוהן נקרא גם אגודל מל' גדול.



אות עי"ן כשגופה עומדת באלכסון [גליון]

הרב אלי' רפאל הכהן שי' גוטניק
סופר ומגיה מוסמך

בגליון המאה כתבתי בענין "אות עי"ן כשגופה עומדת באלכסון", ובהתחלת ההערה הסברתי הענין כללי של "קו פשוט" ו"חסר אבר" (אות שצ"ל לו ראש כמו שי"ן עי"ן טי"ת וכדומה והראש אינו בולט ונבלע הוא בהירך¹). ובהקדמה שם כתבתי ש"קו פשוט" יש לפסול האות.

ובהערה שם לא ציינתי להמראה מקום לזה מפני שדין זה הוא א' מדיני היסודות בסת"ם וידוע הוא. וכך כתוב בשו"ע סי' ל"ב סע' י"ח ובשו"ע אדה"ז סי' ל"ב סע' כ"ז.

תמהתי לקבל מכתב מא' מסופרי אנ"ש שי' שבו טוען שדין הנ"ל הוא "נגד פסק של כ"ק אדמו"ר הצ"צ בקשר לקו פשוט", ואע"ג שלא ציין שום מראה מקום לזה, נראה לי שמקורו בא' מהתשובות הכי ידועים ומפורסמים של הצ"צ באו"ח סי' י"ז סע' ב' שבו כותב הצ"צ שבדין "קו פשוט" מהני תיקון ע"י הוספת דיו אפי' בתפלין ומזוזות שיש בהם דין "לא כסדרן". והחידוש הוא שלדעתו אין זה איסור משום כתיבה שלא כסדרן. אבל ברור מדבריו הק' שלפני תיקון הרי האות פסול כפי שכתוב בשו"ע.

ורציתי להדגיש שבהערה הנ"ל דיברתי על הדין כמות שהוא לפני תיקון. ופשוט ש"קו פשוט" בלי תיקון פסול הוא כפי שכתוב בשו"ע.



ציור 1



מספרן של המצוות – דאורייתא ודרבנן

ר' דוד שי סג"ל

מעלבורן אוסטרליא

אף שציווי ה' לבני ישראל שבתורה מתחלקים לסוגים שונים, מצוות, חוקים, משפטים ועדות, הרי שבתלמוד מופיעים ציווי ה' בשם כולל: "מצוות", בתלמוד אנו מוצאים גם חיובי פעולות או המנעות מעשייתן שמקורן ב"דברי סופרים"¹ או ב"דרבנן", שהוא שם כולל לחכמי התורה שבעל פה. אך לא מצאנו שם את הביטוי "מצווה מדברי סופרים" או "מצווה מדרבנן", שהופיע לראשונה רק בימי הראשונים.

באם נשאל בימנו כמה מצוות ישנן בתורה, הרי בכל הפעמים נקבל את התשובה: תרי"ג (613)! למרות שפירושה של מצווה הוא ציווי, ובתורה ישנם בה ציוויים רבים מתרי"ג, וכשנשאל כמה מצוות דרבנן ישנן, רבים יענו: ז'! ורק מיעוט שבמיעוט יענה: למרות שידוע שישנן (רק) שבע, הרי שמכיוון שאין כל הגדרה ברורה למהי "מצווה דרבנן", וכל "ציווי" החכמים שלאחר מתן תורה, בין אם הם לעשות ובין אם הם שלא לעשות, הם "מצוות דרבנן"², הרי שישנם אלפים רבים של מצוות³.

מהו מקורם של המספרים ה"מדוייקים" של הציוויים-המצוות?

מספרן של המצוות דאורייתא.

ממאמרו של רבי שמלאי במסכת מכות⁴ ניתן להבין, שמספר המצוות שנאמרו למשה הוא תרי"ג (613):

1 אנציקלופדיה תלמודית ערך דברי סופרים כרך ז, טורים צא-קו.

2 "...הנה כבר התבאר לך שכל מה שתקנו אחר משה נקרא דרבנן". (ספר המצוות לרמב"ם שורש א).

3 שם.

4 דף כ"ג סוף ע"ב, מאמר זה שלשונו: "...דרש רבי שמלאי תרי"ג מצוות נצטוו למשה בסיני שס"ה לאוין כמנין ימות החמה רמ"ח עשה כמנין איבריו של אדם שנאמר תורה צוה לנו משה תורה בגימטריא תרי"א ואנכי לא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", מובא ע"י הסמ"ג בסוף מצוות

"דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה⁵, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנונא⁶: מאי קרא⁷? תורה צוה לנו משה מורשה, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום."

עשה דרבנן ה שלאחר המ"ע, ולא ברור למה הביאו שם ולא בפתיחת הספר - לפני מצוות העשה, או בסיומו - לאחר מצוות הלא תעשה.

5 בווהר פרשת וישלח, דף קע עמוד ב: "...בגין דאית בבר נש רמ"ח שייפין לקבל רמ"ח פקודין דאורייתא דאינון למעבד אתיהבו ולקבל רמ"ח מלאכין דאתלבשת בהון שכינתא ושמא דלהון כשמא דמאריהון, ואית בבר נש שס"ה גידין ולקבלהון שס"ה פקודין דלאו אינון אתיהיבו למעבד...". ובתרגום יונתן בראשית פרק א פסוק כז עה"פ "ויבְּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים...": "ויבְּרָא יי ית אָדָם בְּדִיוקְנִיה בְּצַלְמָא יי בְּרָא יְתִיה, בְּמֵאתָן וְאַרְבַּעִין וְתַמְנֵי אֵיבְרִין בְּתֵלַת מְאָה וְשִׁיתֵין וְחֲמִשָּׁא גִידִין וְקָרַם עֲלֵיו מוֹשְׁכָא וּמְלֵי יְתִיה בְּסָרָא וְאֵידְמָא דְכָר וְנוֹקְבָא בְּגִנְהוֹן בְּרָא יְתֵהוֹן", וראה רבינו בחיי שמות פרק כ פסוק יג: "...שכן מצינו בנין האדם כבנין התורה, יש בתורה רמ"ח מצות עשה שס"ה מצות לא תעשה ועשרת הדברות וכן בבנין האדם: רמ"ח אברים שס"ה גידים ועשרה אברים שרשיים, ואם תסתכל בהם תמצאם מכוונים כנגד עשרת הדברות כל דבור ודבור מכוון כנגד כל אבר ואבר ממונה עליו והוא מסור אליו, ואלו הן...". על משמעותם הסמלית של המספרים ראה המהר"ל מפראג בספר "תפארת ישראל" פרק ד בד"ה ובמדרש.

6 האברבנאל (דברים פרק ה בד"ה ואני בעייני), מייחס את המאמר: "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", לרב שמלאי: "...ומפני זה תצטרך לומר בהכרח שכאשר אמר רבי שמלאי אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום...", גם בסמ"ג, (עשין עשה דרבנן ה) הובא מאמרו של רב המנונא בשם רבי שמלאי: "גרסינן במסכת מכות (כג, ב) דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נצטוו למשה בסיני שס"ה לאוין כמנין ימות החמה רמ"ח עשה כמנין איבריו של אדם שנאמר תורה צוה לנו משה תורה בגימטריא תרי"א ואנכי לא יהיה לך מפי הגבורה שמענום."

7 בפרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" סוף פרק מ, פרד"א עם פירוש הרד"ל סוף פרק מא: "כל המצות שבתורה תרי"א ושתיים שדבר הב"ה לפיכך נקראת תורה, והתורה מניין תרי"א בגימטריא ושתיים שדבר הב"ה, שני אחת דבר הב"ה שתיים זו שמענום...", לדברי הרד"ל (שם סימן פו), "ב"לפיכך נקראת תורה" הכוונה היא "לפיכך נקראת "תורת משה", ("זְכָרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדֵי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחֹרֵב". מלאכי פרק ג פסוק כב).

אף שאומר המאמר ידוע כדרשן⁸, וייתכן לומר שרבי שמלאי בחר במספר מצוות עשה שהוא כמספר "איבריו של אדם", ובמספר מצוות "לא תעשה" שהוא כמספר "מנין ימות החמה", בגלל המשמעות האגדית⁹ אותו הוא בא להביע, התקבל המספר כמדוייק (למרות שישנן בתורה יותר מצוות מתרי"ג), וכמו שכתב הגרי"פ פערלא¹⁰:

"מנויה וגמירה בסוד כל קהל עדת חז"ל, שמספר מצוות התורה תרי"ג, לא פחות ולא יותר".

מדוע הוא נתקבל?

לדברי השל"ה¹¹, ממה שהמספר המופיע במקורות רבים הוא ללא חולק, עלינו לומר "שמקובל מסיני" שמספר המצוות שבתורה הוא תרי"ג:

8 "היה דרשן גדול...", אהרן היימאן "תולדות תנאים ואמוראים", (לונדון עת"ר) ח"ג עמוד 1151 טור ב, ואולי היה רב שמלאי מ"סוג" החכמים שהירושלמי קורא להם "רבנין דאגדתא", (מעשרות פ"א ה"ב), או "רבנן דאגדתא", (יבמות פ"ד ה"ב).

9 וראה הרמב"ם בסוף הקדמתו לספר המצוות שלו: "ואמרו גם כן על דרך הדרש, כי היות מצוות עשה מספר האברים כלומר כל אבר ואבר אומר לו עשה בי מצוה. והיות מצוות לא תעשה מספר ימי השנה כלומר כל יום ויום אומר לו לאדם אל תעשה בי עברה", וראה פסיקתא דרב כהנא פסקא יב - בחדש השלישי ד"ה [א] ר' יודה, מדרש תנחומא פרשת כי תצא סימן ב ד"ה [ב] כי יקרא, מדרש משלי פרשה לא ד"ה [כט], ילקוט שמעוני תורה פרשת יתרו רמז רעא. גם ראה בתורה תמימה הערות לדברים פרק לג הערה טו: "...ועיין בשה"מ להרמב"ם ריש שורש הראשון וברמב"ן ומפרשים שחקרו הרבה אם דרשה זו גמורה היא או רק דרשה אגדית ואסמכתא היא בעלמא, ונ"מ בזה לענין שבע מצוות דרבנן כגון נר חנוכה והלל ומגילה, דכולם נסמכים על לאו דלא תסור (פ' שופטים, עיי"ש לפנינו) אם יש לכוללם עפ"י זה במנין המצוות של תורה, כי אם דרשה זו מוסמכת וגמורה בודאי אין לכוללם, אחרי שבלעדם יש תרי"ג מצוות והמספר תרי"ג הוא מצומצם ומכוון, ואם דרשה זו אסמכתא בעלמא והמספר תרי"ג לאו דוקא הוא אפשר לכלול גם מצוות דרבנן הנסמכות בעיקרן על יסוד לאו שבתורה לא תסור כמש"כ, ונ"מ אם לכלול מצוות דרבנן בתוך מצוות התורה הוא לענין כמה דברים, ומבואר שם בשה"מ ומפרשיו".

10 פתיחת המבוא לספר המצוות לרס"ג (ראש עמוד ג).

11 הקדמה ל"תורה שבכתב".

"והנה במנין תרי"ג מצות, שהם רמ"ח מצות עשה ושס"ה מצות לא תעשה, רבו הדעות ומצאו חשבונות רבות מה למנות ומה שלא למנות. הקודם במעלה ובזמן, הוא בעל הלכות גדולות, והחכם הגדול רבי שלמה גבירול, והרב הגדול הרמב"ם, ורבינו משה מקוצי בעל הסמ"ג. ואין זה מן התימה במה שהם חלוקים בזה. . ואין ספק שכולהו תנאים¹² ואמוראים מודים שמקובל מסיני שמספר המצות תרי"ג, כי כן מפורסם בפשיטות בתלמוד בלי חולק, כדאיתא בסוף מכות (כג ב), דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו [לן] למשה בסיני, שס"ה לא תעשה כמנין ימות החמה, רמ"ח מצות עשה כנגד אבריו של אדם. ובמסכת שבועות (כט, א) ובמסכת נדרים (כה, א) ולימא להו קיימו עבודה זרה וכל התורה כולה אי נמי תרי"ג מצות. ובשבת פרק רבי עקיבא (פז, א) שבר את הלוחות, מאי דריש ביה, [אמר] ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות כו'. ובמדרש תנחומא (קרח, יב) "וזכרתם את כל מצות ה'" (במדבר טו, לט), ציצית עולה ת"ר ח' חוטין וה' קשרים עולה תרי"ג. וכן כל המדרשים מלאים מזה (במדבר רבה פי"ח סכ"א), שהם מספר תרי"ג, וגם בזהר מפורסם בכמה מקומות (ח"ג דף רכ"ז ע"א). ועל כרחך צריך לומר דהתנאים והאמוראים הנזכרים לעיל דפליגי באיזה עניינים אם הם חובה או לא, מר מעייל אלו ומפיק אלו, ומר להיפך, וכמו שעניינו רואות בהחכמים הבאים אחריהם, הבעל הלכות גדולות והרמב"ם והסמ"ג שאינם שוים בפרטיותם, ועשו השגות זה על זה".

כנראה שמקורו של השל"ה הוא הרמב"ן, שכתב דברים דומים¹³ :

"וטרם אתחיל לדבר עם לבבי בענין הזה אומר מה שנסתפק לי אע"פ שידעתי שהכל מחזיקים בו כדבר פשוט, וזה במה שאמרו בסוף מסכת מכות, דרש ר' שמלאי שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו למשה בסיני, שלש מאות וששים וחמש כמנין ימות החמה ומאתים וארבעים ושמונה כנגד איבריו של אדם, ואמר רב המנונא מאי קראה תורה צוה לנו משה וגו' תור"ה בגימטריא

¹² יש להעיר על דבריו, שלא מצאנו כל מספר למצוות דאורייתא, במשנה, בתוספתא, במדרשי ההלכה או בירושלמי, ראה להלן מדברי הגרי"פ פערלא ליד הערה 27.

¹³ בהשגותיו לספר המצוות להרמב"ם שורש א.

הכי הו, והקשו¹⁴: תורה תרי"א הו, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. והנה על פי זו המימרא בא בעל הלכות גדולות ומנאן אחת לאחת למצוא חשבון, ואחריו נתפשט הדבר מאד, והוסכם בין כל החכמים והתלמידים ונתפרסם בהמון שזה סכום כל המצות, ונתחברו בזה שירות פיוטין ואזהרות נעימי זמירות. מהם לחכמי ספרד רבות מאד בארץ אנדלוס, כאשר הזכיר הרב זצ"ל (בהקדמה), ומהם בארצות אחרות בכל פנות הגולה. וכבר אמר הרב ז"ל (שם), שזה דבר שלא יסכל אותו אחד מכל מי שמנה המצות שזה הוא מניינם. ואני בעניי עם כל זה עלה בלבי ספק על זו המימרא, אם היא דברי הכל או יש בה מחלוקת. וספק אחר אם היא הלכה למשה מסיני. כלומר שנאמר למשה מפי הגבורה כך וכך מצות אני מוסר לך לצוותם בישראל מורשה, או שהוא אסמכתא בעלמא מן הגמטרייה הזאת, שזה החכם ר' שמלאי הדורש זה מצא המצות כן לפי המנין שמנה בהם, ונתן בהם סימנין, ובא רב המנונא אחריו, וסמך המנין הזה לגמטרייה הזו. . והנה מדרשו שלרב המנונא שמנה תורה צוה לנו משה תור"ה בגימטריא הם בכאן דברי יחיד ורבנין חלוקין עליו ולא נתברר שם אם הם חלוקין על הכל לגמרי כלומר על מדרשו שלר' שמלאי עצמו שאמר תרי"ג מצות ניתנו לו למשה בסיני, או שהוא מסורת בידם והכל מודים שכך הוא סכום המצות. שגם שם במדרש חזית הזכירו הסכום הזה פעמים רבות. ומפני התפשטות החשבון הזה שם ובכל מקום נאמר שהוא מסור בידם מפי משה רבינו מסיני ועם כל זה אינם נמנעים ממחלקותיהם במצוה מן המצות שזה יאמר רשות וזה יאמר חובה כי יודע האומר רשות שיש מצוה ממלאת החשבון ולא יקפידו בגמרא לשאול עליה ולמנותה מפני עומק העניין וריחוקו שיבארו כל התורה וימנו מצותיה כמו שאמרו בדבר נקל מזה (קדושין ל, א) וניתי ספר תורה ונמנה לא פקיעינן אבל מן הסתם יסמכו על זה המנין כי הוא המקובל בידם".

ואף שהם ואחרים כתבו שהיתה הסכמה "כללית" שהמספרים מדוייקים, היו ראשונים שכתבו (שייתכן) שהדברים אינם כן.

14 ראה להלן הערה 23.

"...וצורך גדול היה לי להזכיר דברי הכלל קודם שאדבר על המצוות, בעבור שראיתי כמה חכמים סופרים שש מאות ושלוש עשרה על דרכים רבים, יש מהם שספר בישול גדי פעם אחת, ויש שספרו בג' מצוות כנגד שנכתב ג"פ וחכמים דרשום, ורבות ככה, ויש מי שיספור הכללים והפרטים¹⁶, ויש שיספור פעם הכללים לבדם והפרטים לבדם, ויש שסופרים מצווה אחת שבאה בב' לשונות והטעם אחד. וע"ד מחקר האמת אין קץ למספר המצוות כאמור המפורר¹⁷, "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצוותך מאוד", ואם נספור העיקרים והכללים ומצווה שהיא עומדת לעד, אין המצוות עשויות שש מאות ושלוש עשרה".

בסוף הפרק הוא מתייחס לכותבי ה"אזהרות"¹⁸:

"...והנה בעלי האזהרות דומים לאדם שסופר כמה הוא מספר העשבים הכתובים בספר רפואות, והוא לא יכיר מה תועלת בכל אחד מהם, ומה יועילו לו שמותם, ויש מהם נזכרים בספר בשני שמות, והוא חושב כי שניים הם, כמו זכור ואל תשכח וכו', וכמה מצוות רבות כתובות בתורה ואין איש שם על לב".

ביקורת שלילית על כותבי ה"אזהרות" היא גם בדברי הרמב"ם, שכתב¹⁹:

"... וכן כל מה ששמעתי האזהרות רבות המספר המחבורות אצלנו בארץ ספרד, נהפכו צירי עלי למה שאראה אותו מפרסום הענין והגלותו. ואם אין להאשימם כי

15 "יסוד מורא", השער השני (ירושלים תרצ"א), עמוד ד.

16 ראה שמות רבה (וילנא) פרשת משפטים פרשה לב: "אלו שהן עושין ומקיימין תרי"ג מצות חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים".

17 תהלים פרק קיט פסוק צו.

18 פיוטים בחרוזים לשבועות, המונים את המצוות שבתורה כפי שהן רמוזות בעשרת הדברות, הראשון בין כותבי האזהרות הוא רב סעדיה גאון, (ראה רש"י שמות פרק כד פסוק יב: "את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם - כל שש מאות ושלוש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו"), ומאז נכתבו "אזהרות" ע"י רבים.

19 הקדמה לספר המצוות.

מחבריהם היו משוררים לא רבנים, והראוי להם מצד מלאכתם השלימוהו מערכות המאמר ויופי הסיפור, אבל במובן מהדברים נמשכו בו אחר בעל הלכות גדולות וזולתו מן הרבנים המתאחרים".

הרשב"ץ אף שכתב בפתיחת ספרו "זוהר הרקיע" על "אזהרות" רבי שלמה בן גבירול:

"דבר מוסכם הוא בכל ישראל שמנין המצוות הוא תרי"ג. . ולא נמצא בזה מחלוקת לא בתלמוד ולא במדרשות על ר' שמלאי...".

הרי הוא כותב בסוף הספר:

"...ושמא מה שהוסכם שמנין המצוות הם תרי"ג, שס"ה ורמ"ח הוא לפי דעת רב שמלאי, וכפי מה שפירש הוא המצוות, ואנחנו לא נסמוך עליו בפירושו בענין פסק הלכה, אבל נסמוך על סוגיות התלמוד, ומה שהזכירו בכל מקום זה המנין, הוא לפי שלא מצינו חכם אחר שמנאם תפסנו מנינו, ואף אם יחסר או יעדיף המנין הוא הולך סביבו, והוא כאמרם בהרבה מקומות הוי פורתא ובפורתא לא דק"²⁰.

גם הר"י בן בלעם²¹ (מתלמידי הרי"ף) כתב²² שתרי"ג כמספרן של המצוות אינו מספר מדוייק: "ולדעתי המאמר הזה נאמר על דרך דרך הקירוב". על דבריו העיר א. א. הרכבי:

20 ראה הרב מנחם כשר ב"מאמר על זוהר הרקיע", שנדפס בסוף ספר "זוהר הרקיע" להרשב"ץ על "אזהרות" הרשב"ג, הוצאת "תורה שלמה" תשל"ז עמוד פד.

21 "אות ב' מנוקדת בפתח", (הרב חיים יעקב סופר, "תורת יעקב", מהדורא קמא, (תשס"ב) עמ' תריד).

22 מובא ע"י הרב ירוחם פישל פערלא (ראה לעיל הערה 10) מ"זכרון לראשונים" מ"ג. ב"אוצר מפרשי התלמוד" למסכת מכות, הוצאת "מכון ירושלים" עמוד תקסא, הערה 60, טעו בפענוח המקור שבדבריו וכתבו: "ודלא כדעת הר"י אבן בלעם בתשובות זכרון לראשונים סימן מג", בעוד שכוונתו של הר"י פערלא היתה ל"זכרון לראשונים וגם לאחרונים" של אברהם אליהו הרכבי, (ס"ט פטרבורג תר"ם – 1880) מחלקה ג, עמ' 41-42.

"ופליאה היא כי לא זכר בן בלעם כי בה"ג ורס"ג וכל חכמי ישראל קבלו את מאמר ר' שמלאי ליסוד מוסד, ולפי דברי הרמב"ם "זה דבר שלא יסבול אותו אחד מכל מי שמנה המצות שזה הוא מנינם", גם הרמב"ן כשבא להטיל ספק בדבר, אולי מאמר ר' שמלאי הוא דברי יחיד ואסמכתא, לא הביא אף אחד מהקדמונים שיחלוק על מספר תרי"ג".

ואילו הגר"פ פערלא (שהביא את דברי ר"י בן בלעם) הקשה עליהם: אם המספר "תרי"ג" אינו מדוייק, מה מקום יש לקושיית²³ הגמרא על גימטריית רב המנונא, וכי מה בכך שחסרים שתיים למספר תרי"ג.

על דברי הר"י בן בלעם ניתן לשאול שאלה נוספת, רק אם מספרו של רבי שמלאי היה מעוגל, וכגון שהיה אומר "שלוש מאות"²⁴ מצוות נאמרו לו למשה מסיני", היה ניתן לומר שהמספר לא נאמר אלא על דרך הקירוב, אך כיצד ניתן לומר שהמספר אינו מדוייק, כאשר מספרו של רבי שמלאי נשמע בבירור כמספר מדוייק²⁵?

בתקופה מאוחרת יותר מצאנו את הרמ"ע מפאנו כותב בתשובותיו²⁶:

"...לא יקשה עלינו מה שהרגישו קצת המעיינים מבלי היות עשה זה דשביתה בחול המועד נמנה בכלל הרמ"ח, כי שתי תשובות בדבר: ראשונה דמניינא לאו דאורייתא לפיכך נחלקו בו הסופרים וכל דרך איש ישר בעיניו...". המספר תרי"ג כמספרן המדוייק של מצוות התורה, מעורר מספר שאלות, מהן:

²³ כנראה שמקורו ש"תורה תרי"א הור", הוא קושיא, ו"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", הוא תירוץ, הם דברי הרמב"ן, ראה לעיל ליד הערה 15, ולא ברור אצלי מה הכריחם לומר כן, ולא שהם מדברי רב המנונא/רבי שמלאי, ראה לעיל הערה 6.

²⁴ על המספר "ש"–300 בחז"ל כמספר "גוזמא", ראה מהר"ץ חיות, "מבוא התלמוד" פרק ל, (כל ספרי מהר"ץ חיות סוף עמ' של), "תהלוכת האגדות" להרב יוסף זכריה שטרן, פרק יב בד"ה ובענין (עמוד 44 טור א), וקובץ "סיני" פג, עמ' קנג-קנה.

²⁵ ואולי כוונת הר"י בן בלעם היא, שהמספר "תרי"ג" בדברי רבי שמלאי פירושו "כל המצוות", והמספר "מדוייק" לא הובא אלא כדי להשוות את מספר המצוות למספר האיברים והימים.

²⁶ סימן קח עמ' רכ"ה סוד"ה ולנו במלאכת חול המועד.

מדוע לא מצאנו כל רמז למספר כולל של מצוות, (זה או אחר), במקורות שקדמו לתלמוד הבבלי, וכמו ששאל הגר"פ²⁷:

"האומנם שהדבר נראה כמוזר קצת, מה שלא מצינו שום זכר למנין תרי"ג לא בשום מקום במשנה ולא בתוספתא ולא בספרא, וגם בספרי לפי הגירסא שלפנינו²⁸ אין שום זכר למנין זה, ואף בכל תלמוד ירושלמי לא נזכר כלל מנין זה, ולא מנין אחר למצוות..."

השאלה הנשאלת היא:

מהי משמעות המספרים המדוייקים, כשישנן בתורה מצוות רבות מהן, ואין הסכמה בין החכמים למה הן המצוות שיש למנות כדי להשלים את המספר, ואין כל הבדל הלכתי²⁹ בין המצוות שהן במנין המצוות למצוות שאינן בה? מנין המצוות דרבנן.

שלא כמספרן ה"מדוייק" של מצוות התורה המופיע בתלמוד במאמרו של רבי שמלאי, הרי שלא מצאנו מספר למצוות דרבנן, לא "מדוייק", ולא "ע"ד הקירוב", וכמו שהרמב"ם כותב בפתיחה לספר המצוות שלו³⁰:

27 שם עמ' 6 בד"ה האומנם.

28 ראה ספרי (מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט) דברים פרשת פיסקא עו, וכך היא גם הגירסא במדרש תנאים לדברים (הופמן) פרק יב: "אמר רבי שמעון בן עזיי והלא שלש מאות מצות עשה בתורה שנצטוו בני נח לא יכלו לעמוד בהם, על אחת כמה וכמה בכל המצות שבתורה", וכבר העיר א"א פינקלשטיין בעמוד 141: "שלוש מאות וכו' נראה לי הגירסא הנכונה... ונראה שכן עזיי חשב מצוות עשה שבתורה לערך שלש מאות, ולא דק למנותו בצמצום, המספר המקובל רמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה מובא בשם ר' שמלאי, ואולי קדם לו מעט, אבל ודאי לא היה ידוע לתנאים הקדומים", וראה מכילתא דרבי ישמעאל (מהדורת הורוביץ - רבין, ירושלים תש"ל), יתרו - מסכתא דבחדש פרשה ה: "...ומה אם בשבע מצות שנצטוו בני נח לא יכלו לעמוד בהם, על אחת כמה וכמה בכל המצות שבתורה", וכך היא הגירסא בילקוט שמעוני פרשת יתרו רמז רפו, חבקוק רמז תקסג, מבלי למנות את מספרן של המצוות.

29 מלבד לקידושי אשה, וד"ל.

30 מבוא שורש א.

"...ובכלל, אם נמנה כל עשה דרבנן וכל לא תעשה דרבנן, יהיה זה עולה לאלפים רבים³¹. וזה דבר מבואר".

הקושי בקביעת מספר ל"מצוות עשה דרבנן" נובע מכך, שהציוויים החיוביים של חז"ל מופיעים במקורם בצורות שונות, כתקנה או כחובה³², וציווי ה"לא תעשה" מופיעים כאיסור או כגזירה, והעובדה שמברכין או שאין מברכין "אקב"ו" על עשיית "ציווי", אינה הוכחה שאינו בהגדרת "מצווה", כשם ש"מצווה עשה דאורייתא" שאין מברכין עליה, אינה הוכחה להיותה מצווה בדרגה "נמוכה" יותר ממצווה שמברכין עליה.

הרמב"ם כתב: "אם נמנה כל עשה דרבנן וכל לא תעשה דרבנן, יהיה זה עולה לאלפים רבים", עוסק במצוות דרבנן בכמה מספריו, ובהם אנו מוצאים דוגמאות שונות למצוות שהן מדרבנן:
בספר המצוות שלו³³ הוא כתב:

"...אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים, ומנו נר חנוכה³⁴ ומקרא מגלה בכלל מצות עשה וכן מאה ברכות בכל יום ונחום אבלים ובקור חולים וקבורת

31 ראה ב"לקוטי שיחות" (כרך כה עמודים 104-112), הסבר למדוע לא מנה אותם הרמב"ם בפרטות, ורק הזכיר את מספרם בכללות, אך לדברי ה"לב שמח" לר"א אליגרי על ספר המצוות להרמב"ם (במהדורת פרנקל עמוד 10 טור ב), ההסבר הוא פשוט: "...דאיהו לא נחית בההוא ספרא במנין מצוות ד"ס שאין גם אחד יתן קצב למניינן כמו שנתנו במצוות של תורה".

32 ראה את דברי ר"ת בתוספות (שבת דף כה עמוד ב, בד"ה הדלקת נר בשבת חובה): "לגבי רחיצת ידים בחמין קרי ליה חובה דלא הוי כל כך מצוה, ומים אחרונים קרי ליה חובה, משום סכנה דמלח סדומית ושהרגו הנפש וחמירי טפי מן הראשונים. ויש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת נר מדקרי ליה חובה כדאמרינן מים אחרונים חובה ואין טעונין ברכה. ואומר ר"ת דשיבוש הוא..." , ובספר הישר לר"ת (חלק התשובות) סימן מה ד"ה ד. (ברלין תרנ"ח עמוד 81): "...גם שמעתי שעקרו ברכת נר בשבת וחיללו המקדש וחבת המצוה, כי כמה חובות טעונות ברכה, ואינו דומה למים אחרונים, שחובה ואינם טעונים ברכה, דלא משום חבת מצות הוא אלא משום סכנה אע"ג דסמכינן אוהייתם קדושים..." , ו"ל שלדבריו הטעם ש"לא יכשל בעץ ובאבן" אינו סיבת ההדלקה, שהרי גם הוא "מחשש" לסכנה.

33 שורש א.

34 הרב נ.צ. הילדסהיימר מציין בהקדמתו ל"הלכות גדולות", (מקוצי נרדמים תשכ"ז, עמ' 84, הערה 378) שכאשר הרמב"ם תמה בספר המצוות שלו (בשורש הראשון) על שהבה"ג מנה במנין

מתים והלבשת ערומים וחשוב תקופות ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל
...".

בסוף מניין מצוות התורה, שבהקדמתו למשנה תורה, הוא כתב:

"אלו הם שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בסיני, הן
וכללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן, וכל אותן הכללות והפרטות והדקדוקין
והביאורין של כל מצוה ומצוה, היא תורה שבעל פה שקבלו בית דין מפי בית
דין. ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים,
ופשטו בכל ישראל, כגון מקרא מגלה ונר חנוכה ותענית תשעה באב וידיים
ועירובין".

ואילו בהלכות ברכות³⁵ הוא כתב:

"...וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם
כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה
כגון עירוב ונטילת ידיים, מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו
וצונו לעשות, והיכן צונו בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין
הדברים והצען כך הוא: אשר קדשנו במצותיו שצויה בהן לשמוע מאלו שצונו
להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצוות שמדברי
סופרים".

דוגמאות הרמב"ם למצוות דרבנן שונות בכל מקור:

בספר המצוות - תשע מצוות:

נר חנוכה, מקרא מגלה, מאה ברכות בכל יום, נחום אבלים, בקור חולים,
קבורת מתים, הלבשת ערומים, חשוב תקופות, ושמונה עשר יום לגמור בהן את
ההלל.

המצוות שלו מצוות דרבנן, הוא תמה רק על שהוא מנה את הדלקת נרות חנוכה, ולא הזכיר את
הדלקת נר שבת, אותה מנה הבה"ג כמצווה קלט, והסברו: ייתכן שבספר הה"ג שהיה לפני
הרמב"ם, לא הופיע נר שבת במנין המצוות דרבנן.

³⁵ פרק יא הלכה ג.

בסוף מנין מצוות התורה, שבהקדמתו למשנה תורה - חמש מצוות: מקרא מגילה, נר חנוכה, תענית תשעה באב, רחיצת הידים, ועירובין. כאן מופיעה גם "מצוות לאו" - תענית תשעה באב. בהלכות ברכות שבמשנה תורה - חמש מצוות, בשינוי מרשימת המצוות שבהקדמתו למשנה תורה:

מקרא מגילה, הדלקת נר שבת, הדלקת נר חנוכה, עירוב ונטילת ידים. בכרך "מפתח ענינים" של האנציקלופדיה התלמודית³⁶ הובאו המצוות דרבנן לפי הסמ"ק:

קריאת התורה³⁷, ברכת המצוות³⁸, ברכת הנהנין³⁹, נטילת ידים⁴⁰, הדלקת נר שבת⁴¹, עירובין⁴², בדיקת חמץ⁴³, אבלות על ירושלים⁴⁴, נישואי קטנה⁴⁵, שלא לעשות מלאכה בחול המועד⁴⁶, שלא לעשות מלאכה בערב פסח אחר חצות⁴⁷, שלא לאכול בישולי גוים, חלב של גוי, וגבינות גוי⁴⁸, שלא להתייחד עם נשים⁴⁹,

36 תשד"מ עמוד שס"ב.

37 (קמט).

38 (קג).

39 (קנא).

40 (קפא).

41 (רעח).

42 (רפב).

43 (צח).

44 (קצב).

45 (צח).

46 (קצב).

47 (רכג).

48 (צט).

49 (ק).

שלא לבוא על השניות⁵⁰.

הרעיון שבעשרת הדברות ישנן תר"ך אותיות כמנין כת"ר, שהן כנגד התרי"ג המצוות דאורייתא, ועוד שבע (...), מופיע במקורות רבים, בשינויי השבע.

בפירושו של בעל הטורים עה"ת, הם שבע מצוות בני נח, שכתב⁵¹:

"...ויש בהם תר"כ אותיות כנגד תרי"ג מצוות, ושבע מצוות של בני נח⁵², לומר לך, שאם אדם לומד תורה לשמו היא כתר לראשו, ואם לומד שלא לשמה, יחזור לכרת"⁵³.

הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר ספר "פירוש בעל הטורים על התורה"⁵⁴, כותב בהערות⁵⁵ על דברי הטור שהן מצוות "בני נח":
 "וי"ג בדברי רבינו ז' דרבנן".

אך מאחר והוא לא כתב מי הם ה"גורסים", אין לדעת מי הם, ואף אם היה מי שרצה לתקן את דברי בעל הטורים מ"ז מצוות בני נח ל"ז מצוות דרבנן",

50 (קא).

51 שמות פרק כ פסוק יד.

52 באשר למספר המצוות שנצטוו בהן בני נח, ולמאמר הגמ' בחולין צב ע"א: "אלו שלשים מצוות שקבלו עליהם בני נח", שרש"י כתב שם: "שלשים מצוות - לא נתפרשו ומהכא הוא דקא יליף", ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ה עמ' שצ"ג-שצו: "נספח לערך בן נח", ואת מאמרו של שמעון גרינבאום: "שלושים מצוות של בני נח לפי רב שמואל בן חפני גאון", "סיני" עב עמודים רה-רכא.

53 השווה ר"ח ויטאל ב"לקוטי תורה" למשלי פרק יא פסוק י: "...באבד רשעים ונה", (הובא להלן הערה 82), וכנראה ממנו ל"נגיד ומצווה" (אמסטרדם תע"ב) ח"ב דף כא ע"ב: "...ועם ז' מצוות דרבנן כגון חנוכה ופורים, מקרא מגילה ועירובין וכיוצא, הוי תר"ך כמנין כתר כרת, והנה הרשעים הם עוברים על כולם, הוא להם כרת....".

54 בני ברק תשמ"ה.

55 עמ' קס"ו הערה 58.

לא היה זה אלא נסיון⁵⁶, ומה שברור הוא שהראשון שכתב ז' מצוות דרבנן היה מחבר ה"כתר תורה" שחי 200 שנה אחרי פטירת בעל הטורים, ואף היה מי שרצה.

הרעיון ששבעת האותיות הנוספות הן כנגד שבע המצוות שנצטוו בהן ה"בני נח", מופיע גם בהקדמת הרשב"ץ ל"זוהר הרקיע"⁵⁷:

"...וכן מצאנו רמז בזה במספר אותיות שהם בעשרת הדברות שהם תרי"ג עד אשר לרעך, ואשר לרעך הם ז' כנגד כנגד ז' מצוות שהם לבני נח, ובסך הכל הם תר"ך, והם רמז לכתר תורה העליון הידוע לבעלי הקבלה בזה"⁵⁸.
האדר"ת בפירושו על בעל הטורים עה"ת - "עטרות אד"ר"⁵⁹, שאל⁶⁰:
"לכאורה הז' מצוות של בני נח הם בכלל התרי"ג"? והוא ענה: "ואולי לפי

56 ראה פרי מגדים בראש הפתיחה הכוללת לאו"ח, וכך ניתן להבין גם מדברי ר"י ענגיל (בית האוצר ח"א דף ה טור ג) שבדונו בדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ט הלכה א, הובאו להלן הערה 62) הוא הביא את דברי ה"זוהר הרקיע", כראיה שהתרי"ג מצוות כוללות את ז' המצוות של ב"נ, ורצה לטעון שאולי בדברי זוהר הרקיע נפלה ט"ס, וצ"ל "ואשר לרעך הם כנגד ז' מצוות דרבנן ותחת התיבות התיבות לבני נח צ"ל תיבת דרבנן", אלא שהוא חזר בו מהתיקון, מפני שגם בעל הטורים כתב שהשבע הן ז' מצוות בני נח, ולא טען שגם בבעה"ט נפלה טעות. הרב י.מ. לאו כתב בספרו "יחל ישראל" סימן סה הערה 1: "...ובפרט שבעל הטורים כתב בראש פרשת "יתרו" שיתרו נקרא כן על שם שבא לקבל י' דיברות ותר"ו מצוות יתר על ז' המצוות הראשונות שנצטוו בהן בני נח. ומפורש שלמד ששבע המצוות אינן נפרדות ממנין התרי"ג", הרי שהמעייץ בפירוש בעל הטורים יראה, שהדברים שהרב לאו מייחס לבעה"ט אינם שם, שהרב לאו כתב: "ומפורש שלמד ששבע המצוות אינן נפרדות ממנין התרי"ג", הדברים המצוטטים אינם דברי הבעה"ט, ואילו לשונו שם הוא: "ד"א שבא לקבל י' דברות ומצוות יותר על ז' המצוות הראשונות שנצטוו לבני נח", הרי שלא הזכיר "תר"ו מצוות", אלא רק יותר מצוות, ודבריו אינם אלא הסברו של רבי ברוך ב"ר אלקנה, שבהגהותיו-פירוש "עייטור בכורים" על פירושו של בעה"ט, (פיורדא תקי"ב דף ל' עמ' א אות תי"ח) כתב: "יש לדקדק היאך מרומז הד"א במלת יתרו. . אבל נ"ל דפירושו כך הוא, דמלת יתרו הוא נוטריקון יתר תר"ו, ור"ל שיתרו קיבל תר"ו מצוות יתר על ז' הראשונות שהם ביחד תרי"ג, וכל התרי"ג כלולים ביוד הדברות כמ"ש בפרשה זו ...".

57 וילנא תרל"ט, עמוד ה סוף טור ב.

58 וכן הוא במדרש החפץ לר' זכריה ב"ר שלמה הרופא, פרשת יתרו בסיום עשרת הדברות, ובמדרש הבאור לר' סעדיה ב"ר דוד אלדמארי, באותו מקום, (ראה תורה שלמה חט"ו עמ' רמה טור א).

59 צורך לספר "פירוש בעל הטורים עה"ת" (מהדורת רייניץ, בני ברק תשמ"ה) בסופו.

דברי הרמב"ן ז"ל בשורשי המצות שאין מספר מכוון לכולי עלמא לתרי"ג, אפשר לומר דאין הכי נמי מלבד שבעת מצות בני נח יש תרי"ג מצות, וכ"מ קצת ביבמות (דף מז עמ' ב) דא"ל נעמי לרות מפקדינן אתרי"ג מצות...⁶¹.

גם ייתכן ששבעת המצוות של הבני נח אף שהן דומות בשם ובתוכנן, הן מצוות "שונות" מהמצוות שנצטוו בהן בני ישראל.⁶²

60 פרשת יתרו, סוף עמוד צ"ט.

61 אך ראה רבינו בחיי בראשית פרק יט פסוק ל': "...ועל כן זכתה הבכירה שיצאת ממנה רות המואביה שקבלה עליה תר"ו מצות שישראל יתרים על בני נח", וברכי יוסף אורח חיים סימן תצד סעיף י"א: "...לי נראה במשולל דרות נקראת שקבלה עוד מלבד ז' מצות בני נח תר"ו מצוות, ולכן ביום קבלת התורה דקבלנו תרי"ג מצוות, עם הז' דב"נ קורין רות".

62 ראה לעיל הערה 56, ואף שמדברי הרמב"ם הלכות מלכים פרק ט הלכה א': "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממושה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוה, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחריית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", היה ניתן להבין שבסיני ניתנו רק תר"ו מצוות, שהשלימו לתרי"ג את המצוות שנצטוו בה"נ, (ראה בהערה הקודמת) וכך ניתן להבין גם מדברי המדרש תנחומא (ורשא) פרשת וילך סימן ב': "את כל הדברים האלה זשה"כ (משלי פרק כב פסוק כ): "הלא כתבתי לך שלישים במעצות ודעת", מעצות עולה בגימטרי' תר"ו ושבע מצות שנצטוו לבני נח תרי"ג, וכן הוא אומר (ישעיה פרק ה פסוק ב) "...ויטעהו שורק" שורק עולה בגימטריא תר"ו ושבע מצות של בני נח הרי תרי"ג...". אך ראה הרמב"ם בפירוש המשניות בחולין (פ"ז מ"ו, מהדורת הר"י קפאח): "ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם "מסיני נאסר", והוא שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמושה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' ציונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו אלא ציווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצוות",

במדבר רבה⁶³ מצאנו ששבע האותיות היתרות הן כנגד שבעת ימי הבריאה:

"וכן את מוצא תרי"ג אותיות יש מן אנכי עד אשר לרעך כנגד תרי"ג מצות וז' יתירות כנגד ז' ימי בראשית"⁶⁴ ללמדך שכל העולם לא נברא אלא בזכות התורה..."

לדברי האברבנאל⁶⁵, שבעת האותיות הנותרות הן כנגד שבע הקולות שבהן ניתנה התורה:

"...וכתבו המקובלים שלכן באו בהם תר"כ תיבות לפי שהם תרי"ג במספר המצות הנכללות בהם. והשבעה הנותרות הם כנגד השבעה קולות שזכר במזמור הבו לה' בני אלים, כי בוד' קולות נתנה התורה"⁶⁶.

המספר "ז" כמספרן של ה"מצוות דרבנן", הופיע לראשונה בספר "כתר תורה"⁶⁷ להרב דוד ויטאל⁶⁸, שכתב:

ומעין זה בחידושי הריטב"א יומא דף כח עמוד ב: "...ואנן אתנאי אית לן למיסמך ולא על דברי האבות שהיו קודם מתן תורה, שהרי חכמים יודעים כי נתנה תורה ונתחדשה הלכה".

63 נשא פי"ג טז.

64 וכך הוא גם בשל"ה מסכת שבועות פרק תורה אור.

65 שמות פרק כ ד"ה אנכי ה', וכן ברדב"ז חלק ג סימן תקמט בראש התשובה, ובדרשות ר"י אבן שועיב פרשת וישמע יתרו: "והאותיות מנין כתר שהם תרי"ג מצות עם שבעה קולות".

66 ראה ילקוט שמעוני תהלים רמז תתמג: "...ד"א כנגד שבעה קולות שבמתן תורה, שנאמר ויהי קול השופר, ויהי קולות וברקים, וקול שופר, והאלהים יעננו בקול, וכל העם רואים את הקולות, ואת קול השופר, ויענו כל העם קול אחד", גם ראה גם ראה ברכות דף ו עמוד ב: "...ואם משמחו מה שכרו? - אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות".

67 קושטא 1536, הקדמה לספר, ראש עמוד ח, הביאו הרמ"א ב"תורת ה"עולה", חלק ג פרק לח, (לבוש תרי"ח עמ' לב ראש טור א).

68 מרבני יוון, חתנו של הרד"ך מקורפו (שנפטר בשנת ה"א ר"צ), (כמש"כ החיד"א ב"שם הגדולים" ערך "מהר"ר דוד ויטאל".

"עד הנה דברי השירה המסומנה על כל מצוות עשה ולא תעשה ושבע מצוות דרבנן שיש בהן מעשה וברכה, סך כולן "כת"ר" כמנין אותיות שבעשרת הדברים..."

מכיוון שהוא בחר בשבע מצוות שיש בהן ברכה, הוא לא מנה מצוות דרבנן שהן בהגדרת "לאו" או מצוות "עשה" שאין מברכין עליהן.⁶⁹ ואף שמקובל שמספרן של המצוות דרבנן הוא ז'⁷⁰, הרי אנו מוצאים שמחברים שונים מונים ז' מצוות שונות,⁷¹ ואנו אף מוצאים שאותו מחבר מונה ז' מצוות שונות במקורות שונים.

ה"חתם סופר" מנה את המצוות דרבנן בשתי מקורות, ובהן מצוות שונות מרומזות באותן האותיות.

בספר "תורת משה"⁷² הוא מונה את ה"מצוות דרבנן" המרומזות במלים "אשר לרעך":

אבילות. שמחת חתן וכלה. חחיצה-נטילת ידים. לחם- פת ויין עכו"ם, שהיתה ע"י דניאל.⁷³ רשויות - עירובי חצירות. עמלק-מקרא מגילה. כהנים-נר חנוכה שנתקן ע"י כהנים.⁷⁴

69 ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ד, טור קי"ט, "ברכת המצוות" – "מצוות שאין מברכים".
70 ראה ספר המצוות לרמב"ם שורש א: "ואמנם היותם מונים קצת הדברים שהם דרבנן ועוזבים קצתם בבחירה מהם הוא ענין אי אפשר לקבלו בשום פנים, אמרו מי שאמרו."

71 ראה קובץ "בית אהרן וישראל" גליון לה (סיוון – תמוז תשנ"א), עמ' צז-קז.
72 "תורת משה" הוצאת מכון חתם סופר תשל"ב, ספר ראשון- ספר שמות עמוד מב סוף טור א.

73 על גזירת דניאל על פת עכו"ם, ראה עבודה זרה דף לו עמוד א, על גזרות י"ח דבר על פת עכו"ם, ראה שבת דף יז ע"ב.

74 אבל ראה הרמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ג הלכה ג: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה

ואילו בספר דרשות⁷⁵ הוא מונה בין שבע המצוות דרבנן מצוות אחרות: אבילות שטיפה-נטילת ידים. נשיות-עירובין. לחם-פת ויין עכו"ם⁷⁶. נביעי הוא צום הרביעי-תעניות. עמלק - פורים. כהנים-חנוכה החתם סופר גם כתב⁷⁷:

"אשר לרעך, אותיות בעשרת הדברות המה כמנין כת"ר, כמנין תרי"ג מצוות ושבע מצוות דרבנן, כן הובא בספר עיר דוד בשם הקדמת סמ"ג...". את מה שהביא ב"עיר דוד"⁷⁸, שהסמ"ג בהקדמתו מונה שבע מצוות דרבנן, הדברים אינם שם בסמ"ג שלפנינו, אך בסוף רמזי מ"ע כתב הסמ"ג: "נשלמו כל רמ"ח מצוות עשה, אחרי כן בארנו חמש מצוות מדברי סופרים, והם: מצוות עירובין, מצוות אבל, מצוות תשעה באב, מצוות מגילה, מצוות חנוכה".

ובסוף המ"ע (הקדמה למצוות ל"ת) כתב הסמ"ג:

"אחרי שסיימנו מ"ע של תורה, נחל לבאר מ"ע שהם מד"ס ומהם מדברי נביאים, והן חמש מצוות: מצוות עירובין, מצוות אבל, מצוות תשעה באב, מצוות מגילה, מצוות חנוכה, וכבר בארנו מצוות נטילת ידים שהיא מד"ס בהלכות ברכות".

וז"ל הסמ"ג בהלכות ברכות⁷⁹:

מדברי סופרים כקריאת המגילה, וראה "התקנות בישראל" (שציפאנסקי), חלק א עמ' רנח הערה 4.

75 דרשות החתם סופר, (שבועות תקפ"ז), ח"ב עמ' רצ"א טור א.

76 דבריו תמוהים, מדוע בחר מתוך "גזירות י"ח דבר", דוקא בשלוש אלו, ומדוע בחר רק ב"לאווין" רק מתוך גזירות י"ח דבר, האם לא היו גזרות או איסורי חכמים אחרים?

77 "שע"י חשמונאים שנקרא ע"י הכהנים דוקא כמ"ש הרמב"ן פרשת בהעלותך, והוא מצווה אחרונה שבימי בית שני, ושאר מצוות דרבנן המה סייגים גזירות ותקנות לתורה ולא כעין מצווה מחודשת".

78 לרבי דוד לידא, אמשטרדאם תעה.

79 מצווה כז.

"כל מ"ע מד"ס בין מצווה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר של חנוכה, ונר שבת, בין מצווה שאינה חובה כגון עירוב ונטילת ידים מברכין עליהן קודם לעשייתן אקב"ו לעשות".

בשתי המקורות הראשונים מונה הסמ"ג בין המצוות את "מצוות תשעה באב", שהיא בהגדרת "לא תעשה", ואילו בהלכות ברכות הוא השמיט את המצוות: תשעה באב, ובמקומן הוא הוסיף נטילת ידים ונר שבת, שלא היתה בשני המקורות הראשונים.

במספר מקומות⁸⁰ מופיעה הערתו של כ"ק אדמו"ר בענין המצוות דרבנן, שבהם הוא מציין לדברי הסמ"ג בסוף חלק מ"ע, ושהסמ"ג ציין שם לדבריו בהלכות ברכות, מבלי לציין להבדלים במצות שמנה:

"וסימנם של המצוות דרבנן, ד.ס. נ"ע בשמח"ה: נטילת ידים, עירובין, ברכות, (נר) שבת, מגילה, חנוכה, הלל (מגלה עמוקות אופן עה. הובא בילקוט חדש ערך מצות ס"ק עה). וכן מנאם גם בס' החינוך בסוף המפתחות. - ומה שנמנו מצות אלו דוקא ולא זולתם, פי' בס' מצות השם דאין נכנסין במנין אלא אלו שתיקנו חז"ל לברך עליהם ושאיין להם עיקר מן התורה. וראה בתורה אור - לרבנו הזקן - (סד"ה ויאמר גו' מי שם פה) ובלקו"ת (ביאור לד"ה אלה פקודי פ"ג. סוף הביאור לד"ה שחורה אני) שכולן הן בקום ועשה דוקא. - שמצות דרבנן מספרן שבע הביא גם בשל"ה (פ' יתרו חלק תו"א בתחלתו) בשם הקדמונים, במאורי אור אות ד' ס"ק יג, ועוד. - ולכאורה צ"ע דהסמ"ג (בסוף חלק מ"ע) מונה רק חמש מ"ע מדברי סופרים (עירובין, אבל, ט' באב, מגילה חנוכה) ומסיים שכבר ביאר מצות נט"י שהיא מד"ס - (וי"ל שאינו מונה ברכות - משום דשייך למ"ע דברכת המזון, וגם לא הלל - משום דכוללו במצות חנוכה, או דס"ל שהוא מן התורה וכדעות הפוסקים שהובאו בנ"כ ספר המצות להרמב"ם שורש א ובביאור להרי"פ פערלא על סהמ"צ להרס"ג מ"ע נ"ט ס') - וביותר יקשה דבשערי קדושה להר"ח ויטאל ח"א שער ד מונה כמה מצות

80 ספר המאמרים ת"ש עמ' 50, ספר המאמרים תש"ח עמ' 165, אג"ק כרך טז עמוד שט, לקו"ש כ"א עמ' 401.

81. - וכדי שלא יחלוקו על כהנ"ל, י"ל בפשיטות, דהסמ"ג והרח"ו בשערי קדושה לא באו למנות מספר מצות דרבנן, אלא להודיענו כל תקנות חכמים ולבאר הלכותיהן. אבל גם הם ס"ל דיש שבע מצות דרבנן המשלימין למספר תר"ך עמודי אור. - ואלו הסוברים דהלל דאורייתא, י"ל דמכניסים מצוה מד"ס אחרת במקומו להשלים מנין ז' מצות דרבנן⁸², וכמו שמצינו ג"כ כמה דיעות איזה מצות נכנסות במנין תריג מצות מה"ת".

על מספרן של המצוות דרבנן, כותב האדמו"ר גם במקומות אחרים:

"מספר המצוות דרבנן - כתב השל"ה (פרשת יתרו חלק תו"א בתחילתו), ב' דברות תר"ך אותיות כמנין כתר תורה, תרי"ג אותיות, בכל אות נרשם מצווה אחת מתרי"ג מצוות וז' אותיות היתרות הם שבע מצוות דרבנן כמו שכתבו הקדמונים עכ"ל, וכן מנו שבע מצוות דרבנן: **ספר החינוך (בסוף המפתחות)**, מגלה עמוקות (אופן עה), מאורי אור (אות ז ס"ק י"ז), אדמוה"ז סכ"ט, הגר"א⁸³ (בספר בית יצחק בשמו) היכל הברכה עה"ת בסופו, מצוות השם

81 שם מונה רח"ו 18 מצוות דרבנן.

82 ולפלא שכ"ק אדמו"ר לא הביא את דברי ר"ח ויטאל בלקוטי תורה למשלי עה"פ, "...באבד רשעים רנה", (פרק יא פסוק י): "...ובאבדם רנה, שהם תרי"ג מצוות כנוזר, ועם ז' מצות דרבנן, כגון: נר חנכה, מקרא מגילה, עירובין וכיוצא הרי תר"ך, כמנין כתר, והנה הרשעים שעוברים על כלם הוה להוה כרת...". ואף שר"ח ויטאל אינו כותב שם מהם הז' מצוות דרבנן, ומונה רק שלוש מהם, הרי הוא כותב במפורש שז' מצוות דרבנן מצטרפות לתרי"ג המצוות כדי להשלים את מנין המצוות ל"כתר".

83 למה שהביא האדמו"ר בשם ה"בית יצחק", שהגר"א מנה ז' מצוות דרבנן, יש להעיר לדברי הרב מנחם מנדל משקלאב תלמיד הגר"א, הכותב (מנחם ציון, פרפראות לחכמה (פרומישל 1886), דף כ' טור ב): "...סוד תרי"ג מצוות ושי"ז דרבנן, כמו ששמעתי בשם אדמו"ר הגאון זצ"ל", ולרבי צדוק הכהן הכותב ("שיח מלאכי השרת", דף מ"ט עמוד מד): "שמעתי בשם הגר"א ז"ל, דהוא היה מונה מצוות דרבנן הנמצאות בתלמוד שי"ז במספר...", וראה "ישורון" ה' עמ' תנא-תנה.

ועוד. ויחיד⁸⁴ הוא הר"ד ניטו בספר כוזרי שני (ויכוח ג, א,⁸⁵) המונה עשר דרבנן⁸⁶.

"...בכמה דפוסי החינוך אחרי שמפרט בתחילת הספר כל התרי"ג מצוות כותב: (הובא ג"כ בספר מצוות השם בהקדמתו וכן בסוף ז' מצוות דרבנן שמונה שם). ושם: כפי שמצאתי בספר החינוך הנדפס אצל החומש, אלא שאינו לפי הסדר שבחינוך שם) אלא שבכמה דפוסים (עם מנ"ח) ליתא, וכן ליתא בדפוסים הראשונים דהחינוך"⁸⁷.

מה שכתב האדמו"ר שבס' החינוך בסוף המפתחות מנה ז' מצוות דרבנן, הוא תמוה, שהרי מניין המצוות דרבנן שב"ספר החינוך בסוף המפתחות", אינם ממחבר⁸⁸ "ספר החינוך", אלא הם הוספת המדפיס בהוצאה הרביעית של החינוך, (פפד"א (פרנקפורט על נהר אדר) שנת תקמ"ג)⁸⁹, והיא הסיבה למדוע אינם בכל הדפוסים.

בספר כנסת ישראל⁹⁰ (שהוא קיצור מכמה מספרי רבי גדליה ליפשיץ), הובא מה שכתב בפירושו למשניות עוקצין⁹¹:

84 להעיר שהסמ"ק מנה 14 מצוות דרבנן - 8 מצוות עשה ו-6 מצוות לא תעשה, (הובאו לעיל בהערות 37-50), ה"ספר חרדים" מונה בפרקים לה-נא, 133 "מצוות" עשה ו-114 מצוות לא תעשה, מצוות מדברי קבלה ומדברי סופרים.

85 כנראה שהוא ט"ס, וצ"ל "ויכוח ג, צ".

86 אג"ק ב' עמ' ש"כ, אגרת שמ"ז.

87 לקוטי שיחות כ"ט דף 110 הערה 46.

88 מחברו של ספר החינוך בחר להעלים את זהותו, ומתאר את עצמו בהקדמתו לספר, רק כ"איש יהודי מבית לוי ברצלוני". בשער של מהדורת הדפוס הראשונה של הספר (ונציא רפ"ג) נכתב שמחברו היה "הרב ר' אהרן", וכך נכתב ברוב המהדורות של ספר החינוך, אך אין לכך ראיות מכריעות. ראה מבוא לספר "מנחת חנוך" הוצאת מכון ירושלים ח"א עמ' 15-19.

89 ראה "ספר החינוך", מהדורת הרב שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד ה.

90 ברעסלויא תקע"ח, דף לב ראש עמ' ב.

"ש"י עולמות כנגד תרי"ג מצוות וז' מצוות דרבנן, ע"ח (ערוב חצרות), וע"ת (ערובי תחומין), וערובי תבשילין, ונר חנוכה, ומגילה, ויו"ט שני, ונטילת ידים, כערך כת"ר . . . הו"ל כשנים שעשאו דשכר לחצאים, דהו"ל ש"י מן תר"ך".

בשנת תק"צ כשנדפסו המשניות עם פירוש "תפארת ישראל", שכתב בנו הרב ישראל ליפשיץ, נאמר בסוף משניות עוקצין:

"ולאמ"ו הגאון זצוק"ל מנין ש"י הוא החצי מכל מנין המצוות שצונו ה', דהן תרי"ג מצוות המפורשות בתורה ועוד ז' מצוות דרבנן, ערובי תחומין וחצרות, ותבשילין, יו"ט שני, ונט"י, ונר חנוכה, ומגילה, במנין כת"ר".

אך שנדפסה בוויילנא בשנת תרמ"ז מהדורה מורחבת של ה"תפארת ישראל", הושמטה ממנה רשימת המצוות דרבנן של אביו, ובמקומה הביא בנו (בסוגריים) רשימת ז' מצוות דרבנן משלו, המופיעה מאז במהדורות ה"תפארת ישראל"⁹²:

" וסימנך בענן החם, (א) והן ברכת הנהנין לפנין ולאחריהן, [חוץ מברכת המזון שהוא מדאורייתא] (ב) עירוב והוא כולל ג' מיני עירוב וסי' "תחת" = "תחומין", "חצרות", "תבשילין", (ג) נטילת ידים, (ד) נר שבת ויום טוב, (ה) הלל, (ו) חנוכה, (ז) מגילה, (כך נלפע"ד למנותן, אבל יו"ט שני אינו עולה למנין, דעיקר תקנתו רק משום ספק היה, והוה ליה ככל ספיקא דאורייתא דמחמירין בה בכל דוכתא, וכ"כ אין למנות בדיקת חמץ שהוא רק מחשש שיבוא לכלל איסור דאורייתא, וקידוש היום על היין, עיקר הקידוש דאורייתא רק חכמים תיקנו שיעשה המצוה באופן נאות, וכן בכל המצוות, והבדלה י"א שהוא דאורייתא, ואפילו למ"ד דרבנן, הוא ג"כ רק לכבוד השבת שהוא דאורייתא, ונטילת לולב בגבולין כל שבעה הוא רק זכר למקדש שהיה מדאורייתא, וא"כ אין למנותו בכלל ז' מצוות דרבנן, אי נמי דילפינן כן מדכתיב ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעי דרישה והו"ל דברי קבלה דכדאורייתא

91 על הנאמר שם כמשנה (פרק ג משנה יב): "אמר ר' יהושע בן לוי עתיד הקדוש ב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות שנאמ' להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא...".

92 יכין אות צד.

דמי, וא"כ אין למנותו בכלל ז' מצוות דרבנן, ומהאי טעמא נמי אין למנות בכלל מצוות דרבנן, צום הרביעי והחמישי ושביעי ועשירי⁹³, שכבר נזכרו בקבלה⁹⁴ "...").

ברשימתו הושמטו מרשימת המצוות של אביו "יום טוב שני", ושלוש מצוות העירובין (תחומין, חצרות ותבשילין), שאצל אביו היו שלוש מצוות נפרדות, אוחדו לאחת, ובמקומן באו שלוש מצוות חדשות שהן ארבע: ברכת הנהנין, נר שבת ויום טוב, והלל.

בדברי התפא"י מספר דברים לא ברורים, וכיניהם:

התפארת ישראל מנה כ"מצווה דרבנן" את הדלקת הנר בשבת לצד הדלקת נר יו"ט, כאילו הן כמצווה אחת, ובעוד שהדלקת הנר בשבת מופיעה במקורות רבים כמצווה דרבנן, ובתלמוד מצאנו את הדלקתן כחובה, (אף אם אין חיוב הברכה על הדלקתן מפורש בתלמוד), הרי שלא מצאנו את חיוב הדלקת הנרות ביו"ט, (וכ"ש את חיוב הברכה עליהן), לא בתלמוד ולא ברמב"ם או בטור?

ייתכן שמקורו של התפא"י, שנר יו"ט הוא מצווה דרבנן הוא בספר "מטה דן-הכוזרי השני"⁹⁵, שכתב הרב דוד ניטו⁹⁶ שכאשר שאלו⁹⁷ ה"כוזרי", כמה הן המצוות דרבנן ועל איזו מהן מברכין? הוא השיב⁹⁸ "מספרן עשר, ואלו הן..." , ומנה את נר שבת ואת נר יו"ט כמצווה אחת.

93 שאותם מנו ר"ח ויטאל, ("שערי קדושה", חלק א שער ד), והרב דוד ניטו, ("מטה דן - הכוזרי השני", ויכוח שלישי סימן צ).

94 דבריו צריכים עיון, שהרי הוא מנה מצוות מגילה שהיא מדברי קבלה, ראה המאור מגילה פ"א; ר"ן מגילה שם, מרדכי מגילה פ"א סי' תשעו, רא"ש תענית פ"ב סי' כד. וראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ז, מטור קז ערך "דברי קבלה".

95 הספר "מטה דן" נדפס לראשונה בוורשא בשנת תר"ן.

96 נולד בונצ'א בשנת תי"ד, היה אב"ד של הספרדים בלונדון.

97 ויכוח שלישי סימן פט.

98 סימן צ.

"כי לא מלבם בדו חז"ל מלבם לומר וצונו במצות דרבנן, אלא בדבר ה' ומצותו, ולא עוד אלא בכל מה שתקנו וגזרו שתו לבם להתנהג כתורה וכמצוה, והיינו דאמרי בכמה דוכתי⁹⁹ כל מה דתקנו רבנן כעיין דאורייתא תקון".

"...וכן בנר של שבת וי"ט דבשבת כתיב¹⁰⁰ וקראת לשבת עונג, ואין עונג לישיב בחושך כעוללים לא ראו אור, וביו"ט נאמר¹⁰¹ ושמחת בחגך, ואין שמחה בלא אור¹⁰². נמצא שאע"פ שלא נצטוינו בהדיא להדליק נר של שבת וי"ט, כיון שנצטוינו על עונג שבת ועל שמחת י"ט ממילא נצטוינו על כל דבר המענג והמשמח, ואין עונג ואין שמחה כאור"¹⁰³.

אלא שבעוד שהרב דוד ניטו שכתב את ספרו נגד מכחישי התורה שבע"פ המקובלת מחז"ל¹⁰⁴, טען שמברכין על ציווי החכמים מפני שהן הרחבה של מצוות שעיקרן מדברי קבלה¹⁰⁵, הרי התפא"י טען שאין למנות מצוות דרבנן שעיקרן הוא בדברי קבלה.

על דבריו יש לשאול: אם "נרות שבת" עיקרן הוא ב"עונג שבת", למה מברכין עליהן ולא על דברים אחרים שהם מכבוד או עונג שבת¹⁰⁶?

ולסיום, מספר שאלות בהדלקת הנר ביו"ט כפי שהיא בשו"ע האדמוה"ז. בהלכות יום טוב כתב¹⁰⁷ האדמוה"ז: "כשם שחייב אדם להדליק בביתו נר אחד לכל הפחות בשבת, כך הוא חייב ביו"ט, לפיכך צריך לברך בשעת הדלקה

99 פסחים דף ל עמ' ב, ובמקבילות.

100 ישעיה פרק נח פסוק יג.

101 דברים פרק טז פסוק יד.

102 ראה ערוך השולחן אורח חיים הלכות שבת סימן רסג סעיף יב: "כשם שבשבת מצוים בהדלקת נרות, כמו כן ביו"ט, דפשיטא דיו"ט הוא זמן שמחה, ואין שמחה בלא אור".

103 מטה דן, סימן צו, (סוף עמ' עד וראש עמ' ע"ה).

104 שם, פתיחת ויכוח א.

105 סימן צה.

106 ראה רמב"ם הלכות שבת בראש פרק ל, ושו"ת ציץ אליעזר חלק יא סימן כא בד"ה ועלה בדעתו.

107 סימן תקיד סעיף כד.

אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של יו"ט, ואותו נר שבירך עליו הואיל ונתכוין בו לשם מצות הדלקת נרות ביו"ט..."

ואילו בהלכות שבת סימן רסג סעיף א הוא כתב: "תיקנו חכמים שיהיה לכל אדם נר דולק בשבת בכל חדר וחדר שהולך שם בשבת משום שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן, כל אדם כשאוכל סעודת הלילה לאכלה אצל אור הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא..."

אם חיוב הדלקת נרות שבת הוא מתקנה, היכן מצאנו על תקנה להדליק נרות יום טוב? ומהיכן היא החובה להדליק לפחות נר אחד בשבת או ביום טוב?

בסימן רסג סעיף ח כתב האדמו"ר: "המדליק נר של שבת ויו"ט אחד האיש ואחד האשה חייבים לברך עובר לעשייתן בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת או של יו"ט כדרך שמברכים על שאר כל מצות מדברי סופרים עובר לעשייתן".

מהי ה"מצווה דרבנן" שבהדלקת נר יו"ט?

לסיכום:

מאמרו של רבי שמלאי שמספר המצוות שבתורה הוא תרי"ג, נתקבל בישראל כמדוייק.

למצוות דרבנן לא היה כל מספר בזמן הראשונים, ואף שלדברי הרמב"ם מספרם של המצוות (עשה ולא תעשה) דרבנן הוא "אלפים רבים", נתקבל הביטוי "ז' מצוות דרבנן" שהופיע לראשונה בספר "כתר תורה", שבחר ב' מצוות דרבנן "שיש בהן מעשה וברכה" כדי להשלים את מספר המצוות ל-320, שהם מספר האותיות שבעשרת הדברות, כולל את "אשר לרעך".



TEN SEFIROS IN THE MEGILLAH

בנימין פנחס שי' סיימאנס
מחברי כולל מנחם - ליובאוויטש

While going through the Megillah one can't help but notice that this Sefer is unique. Apart from lacking even a single explicit mention of Hashem's name and thus symbolic of a time of darkness and concealment, yet at the same time the

Megillah is full of Kabbalistical terms, namely the Sefiros. Out of 167 verses there are 240 appearances of the root Melech and while at a simple level it refers to the Persian king Achashverosh it is also commonly explained to refer to the King of Kings, Hashem. On a deeper level it is connected to the Sefira of Malchus as will be explained and the definite article of Hei found generally before it further reinforces this idea. To go through systematically it is interesting to note that one can find an allusion to almost every Sefira in the Megillah, even the word Sefira itself (2:23). Such as Keser (1:11), Chochma (1:13), Binah (3:8), Daas (2:11), Chessed (2:9), Gevurah (10:2), Tifferet (1:4), Hod (1:1), Yesod (1:8) and Malchus (1:7). One can even find an allusion to Ein Sof (9:28). The only one that is missing is Netzach, which can perhaps be an allusion to the Talmudic dictum (Megillah 14a) as to the reason we don't say Hallel on Purim, 'that we are still slaves of Achasverosh' and hence there is a lacking of an 'eternal victory'.



כתיבה באמצע התפילה

הרב מיכאל שי' שטרן
מחברי כולל מנחם - ליובאוויטש

בספר בית רבי (חלק ג' סוף פרק ב') מובא אודות אדמו"ר הצ"צ "כתיבתו ד"ח הי' נפלא מאד שכמה פעמים ראו אותו כותב ד"ח גם באמצע התפלה בברכת קר"ש כי הי' כמעין הנובע תמיד וכל חידוש שנתחדש לו הי' רושמו תיכף"¹.

¹ ועיין בספר שיח שרפי קודש בביקור האדמו"ר רבי אברהם יצחק הכהן קאהן מתולדות אהרן בו' שבט ה'תשכ"א שהרבי הזכיר סיפור זה בשם אדמו"ר ריי"ץ.

ברור שא"א להקשות קושיא על ההנהגה של הרביים אבל אולי אפשר להכריע במחלוקת האחרונים בנוגע לכתיבה באמצע פסוד"ז וברכת ק"ש אי הוי הפסק.

בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד סי' מ"ט נשאל "במקום שאסור להפסיק בדיבור אם מותר אז לכתוב, אולי הוי כתיבה כדיבור כמו לענין ברכת התורה בסי' מ"ז². ומתריך "תשובה – לענ"ד פשיטא שאסור, דמעשה חמור יותר מדבור".

ז.א. דאע"ג דלא מברכים ברה"ת על לימוד במחשבה אבל בכתיבה כן מברכים, אז כתיבה הוי לפחות כמו דבור, ועוד גרוע יותר.

א"כ לפי"ז קשיא איך הצ"צ כתב ד"ח באמצע ברכת ק"ש?

ואפשר לומר ע"פ המבואר בשו"ת באר משה חלק ב' סי' ו' וז"ל נשאלתי במקום שאסור להפסיק כגון באמצע פסוד"ז וברכת ק"ש, אם שרי לו לכתוב מה שרוצה לומר או גם הכתיבה הוי הפסק? . . השבתי משום אמירה לא הוי הפסק, אבל בפרשה ראשונה של ק"ש וכין גאולה לתפילה גם כתיבה אסורה.

הוא מתחיל לבאר שלכאורה יש לפרש שאלה זו ממה דמבואר בש"ע . . דס"ל להמדובר דכתיבה כדבור (כנ"ל בשלמת חיים),

וממשיך אבל ראה זו מאוד מפוקפקת דהמג"א ס"ק א' הניח דברי המחבר בצ"ע דהלא כותב עכ"פ אינו יותר מהרהור, ובהרהור פסק המחבר שאי"צ לברך ולמה הוצרך לברך בכותב ד"ת. וגם הט"ז ס"ק ב' הניח דברי המחבר בצ"ע בכח קושיא הנ"ל והביא ראי' דכתיבה לאו כדבור דמי מהא דקיי"ל לגבי עדות מפיהם ולא מפי כתבם, וכיון דגלי לן קרא דכתיבה לאו כדבור דמי האיך נברך עליה.

הוא מיישב קושי' הט"ז והמג"א שלא יהיה דברי המחבר סותר זא"ז דהישועות יעקב (סי' מ"ז אות ד') חידש לן דנהי דמהרהר אינו מברך דהרהור

² בסי' מ"ז סעי' ג' הכוסב בד"ס אע"פ שאינו קורא צריך לברך. ובסעי' ד' המהרהר בד"ת אינו צריך לברך.

לאו כדבור דמי, עכ"ז לענין מצות לימוד תורה וקיום מצות והגית בה יומם ולילה פשיטא דיוצא יד"ח בהרהור . . ומה שאינו מברך ברכת התורה על הרהור לפי שאין מברכין על מצות שמקיים במחשבה רק על מצוה שהיא ע"י מעשה כמבואר בב"י סי' תל"ב³.

ולפי"ז א"ש פסקו של המחבר . . דעל כתיבת ד"ת שפיר מברך דהלא מצות לימוד התורה יוצא בהרהור שע"י הכתיבה והברכה מברך על מעשה הכתיבה כנ"ל .

ומסיים הבאר משה לפי"ז אין שום ראייה מדברי המחבר דהכתיבה הוי כדבור והיו הפסק . . אלא דהוי כמעשה בלא דבור ואין ראייה דהוי הפסק במקום שאסור להפסיק.

עפ"ז מובן איך שכתיבת ד"ת באמצע התפילה לא הוי הפסק.

אבל בבית רבי הנ"ל בהערה מובא בשם נכדו של הצ"צ שכמה פעמים שמעו ממנו תיבות "ובו תדבקון" ואצל על זאת שבחו אהובים אמר "מיכאל מימין מהלל וגבריאל משמאל ממלל". וסיים נכדו בדבריו הגם שע"פ דין הוא הפסק נאר אז עס זאגט זיך איז אנדערש.

ולפי"ז א"א להכריע במחלוקת האחרונים אי כתיבה הוי הפסק כמו דבור כי הצ"צ לא רק כתב אלא שדבר ג"כ.
ועדיין צריך עיון.



³ והא דאין מברכין על ביטול חמץ לפי שאינו ראוי לברך על המחשבה . . דאין מברכין רק על דבר שמצות ע"י מעשה.

לעילוי נשמת
הבחור התמים הקדוש אהרן יוסף ע"ה
ב"ר חנניה סיני דוד שי'
הלברשטם
נהרג על קידוש השם ביום כ"ג אדר תשנ"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות
הרה"ת ר' מרדכי צבי וזוגתו יהודית
וכל בני משפחתו
שיחיו
קראסניאנסקי

לזכות
הילדה שתחי'
שנולדה למזל טוב
ביום רביעי כ"ו אדר א' ה'תשע"א
שתגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
ולזכות הורי'
הרה"ת ר' יהושע שמשון וזוג' מרת הענא
רבקה שיחיו לויפער

נדפס ע"י זקניו
הרה"ת ר' אברהם ברוך וזוג' מרת חי' רייזל
שיחיו
גליק



לזכות
הרה"ח ר' מרדכי אהרן וזוגתו
וכל בני משפחתו
שיחיו
פייגלין

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' משה ירחמיאל בן יהודה פאלטער
ז"ל
שליח כ"ק אדמו"ר למדינת מישיגן במשך
ארבעים שנה
נפטר ביום ב' שבט ה'תשס"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת
החייל בצבאות השם
סעדי' שמואל ע"ה
בן יבלחט"א
הרה"ת שלמה שניאור זלמן שיחי'
ליבעראוו
נקטף בדמי ימיו י"ב אלול ה'תשנ"ח
ת. נ. צ. ב. ה.