

ב"ה

ר"ח מנחם אב

ש"פ מטות-מסעי – חזק ה'תשע"ה

גליון טו [אלף-צא]

תוכן הענינים

פרסום ראשון 4

גאולה ומשיח

הילכתא למשיחא – אורים ותומים 6

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

'וכל מעשיך בספר נכתבים' 12

הרב ישראל רובין

ביאת אליהו הנביא 18

הרב בנימין אפרים ביטון

תורת רבינו

נתעלמה הלכה ממושה רבינו בפרשת בנות צלפחד 28

הרב לוי יצחק גרליק

היתר ביטוי השם בלימוד ברכות עם קטנים 31

הרב שמואל פֿעוואַזנער

מעלת התורה בדברי רז"ל – ע"פ פנימיות הענינים 33

הת' יצחק שמחה מקוביצקי

חסידות

הערות באגרת התשובה 35

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

הלכה ומנהג

חותם הפטרת פ' מסעי למנהג חב"ד 36

	הרב לוי יצחק ראסקין
37	ביאור בשוע"ר סי' קצ"ד
	הרב אברהם אלאשוילי
48	כף חלבית בקדירה בשרית
	הרב שלום דובער לוין
54	עם שבשדות (ב)
	הרב מנחם אייזמן
58	ברכות האילנות (גליון)
	הרב נחום גרינוואלד
63	בענין טפח באשה ערוה
	הרב יהודה ליב אלטיין
	פשוטו של מקרא
64	ארץ זבת חלב ודבש (גליון)
	הרב לוי יצחק הכהן זרחי
	שונות
71	מבוא לתניא מהדורא קמא (א) – הקדמת המלקט
	הרב פרץ יצחקי
77.....	גליונות
	הרב יהודה ליב גראנער
78.....	הנחת כסף על השולחן כסגולה להרחבת הדעת
	הרב ישכר דוד קלויזנר
79.....	הערות על הספר 'אוצר החסידים ניו-יורק' (ב)
	הת' אברהם גולדשמיד
85.....	אור התורה וכתבי האריז"ל
	הרב אל"י מטוסוב

הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד כ' מנחם אב – ש"פ עקב ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאוחז מיום ב', ח"י מנחם אב ה'תשע"ה**

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

פרסום ראשון*

הרב לוי יצחק גרליק

קצת רקע:

כידוע, הוועד להפצת חסידות¹ היו מוסרים שיעורים על הרדיא² על ספר התניא ושיחות ק' וכו', בדרך כלל במוצאי ש"ק. ולפעמים, כשהי' משהו "חדש" היו מנסים להוסיף עוד כמה הזמנויות³.

ולכן, בקיץ של שנת תשל"ד כשהרבי יצא עם חמשת המבצעים הידועים, [תורה תפילין מזווה צדקה וספרים. (תפילין כבר הי' גם מלפני זה ואכ"מ)] הוסיפו עוד כמה תוכניות, ועל אחת מאלה מוסב המענה דלקמן.

בהתוועדות דש"פ בלק תשל"ד עורר הרבי כנ"ל בקשר לחמשת המבצעים ופעולתם בעולם. וביחס למבצע מזווה אמר הרבי, שכאשר ישנה מציאות של עיר הנדחת, אומרת הגמרא בסנהדרין (עא, א) "כל עיר שיש בה אפילו מזווה אחת אינה נעשית עיר הנדחת". מכל זה רואים את גודל המעלה שפועלת מצות מזווה.

ביום ג' י"ט תמוז, דיבר הרה"ח ר' משה פנחס הכהן כץ בתוכנית רדיו ע"ד המבצעים, וכן מסר תוכן משיחות קודש הנ"ל.

הרב כץ כתב לרבי אודות השידור, והעיר שמדברי הגמרא סנהדרין הנ"ל ופרש"י שם: "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם" משמע לכאורה שעיקר ההצלה הוא בגלל שנמצא שם אזכרת ה', ולא בגלל יחודיותה של המזווה?

על כך ענה הרבי:

"לפלא שלא תפסו העיקר: באם הפי' [שאזכרת השם כתוב שם] כפשוטה, א"כ ל"ל [= אם כן למה לי] לומר מזווה, הול"ל [= הוי לי' למימר] אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כבמזווה.

(* לזכרון חותני היקר והחביב הרה"ח הרה"ת המזכיר ר' ירחמיאל בנימין הלוי קליין שנלקח בפתאומיות ביום ח"י סיון תשע"ה. כמו שהארכתי בגליון העבר, שלמרות שהוא הי' בעל סוד נפלא, הנה לעת מן העתים שיתף אותי מיוזמתו, בענינים של תורה והערות על השיחות הק' וכו'. ומוצגת בזה א' מהדוגמאות.

(1 הרבנים וויינבערג כ"ץ וטטנבוים.

(2 תחנת WEVD.

(3 לדוגמא: ראה לקו"ש חכ"ו ע' 359 ואילך. ועוד.

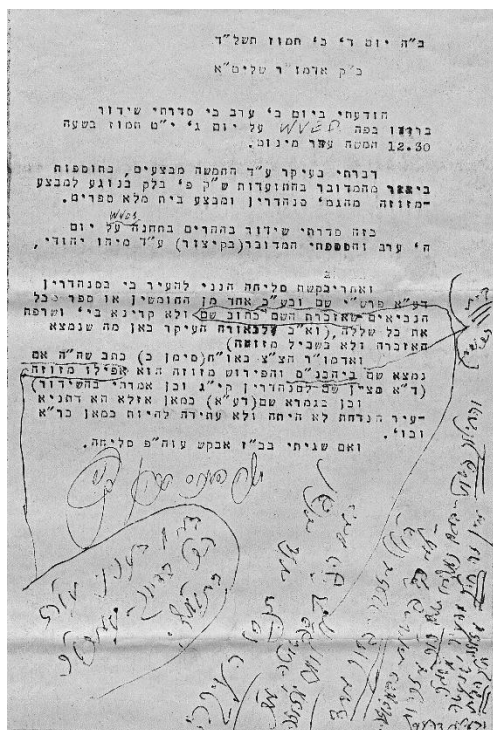
והחילוק פשוט – באם נמצאו שם כו"כ [=כמה וכמה] אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ [= מה שאין כן] מזווה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר⁴.

בהמשך מכתבו הביא הרב כץ משו"ת צמח צדק או"ח סי' כ' שכותב, שה"ה אם נמצא שם ביהכנ"ס, והפירוש מזווה הוא אפילו מזווה.

הרבי הדגיש את תיבת "ביהכנ"ס" וכתב: בית הכנסת [כלומר, גם כאן מודגש העניין דבית שהוא חלק מהעיר].

וע"ז שכותב "אפילו מזווה", כתב הרבי:

"באם בעניני עוה"ז [= עולם הזה] הכל בדיוק – עאכו"כ בתומ"צ [= על אחת כמה וכמה בתורה ומצוות. כלומר זה שתפס שם מזווה הוא בדיוק, כנ"ל]."



(4) ולכאז"ב, כי הביאור בפנים מסביר את החידוש של הגמרא, אבל לפ"ז יוקשו עוד יותר דבריו של רש"י, ואדברא.

גאולה ומשיח

הילכתא למשיחא – אורים ותומים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הלכות מלכים (פי"ב ה"ג): "בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל, הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין" וצריך ביאור דמדבריו יוצא שיתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח על מלך המשיח, ומהפסוק שהביא ראי' משמע לכאורה משמע שיתייחסו ע"י הכהן באורים ותומים, ומלך המשיח ודאי אינו כהן שה"ה מזרע דוד ושלמה, ואף שמוכח מכאן שצריך רוח הקודש לייחסם, וכמ"ש הרמב"ם בנוגע לאורים ותומים (הלכות כלי המקדש פ"ה ה"י): "כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ואין שכינה שורה עליו אין נשאלין בו", מ"מ מהפסוק לכאורה משמע שיתקיים בפועל ע"י האורים ותומים, ומהרמב"ם משמע שמפרש הפסוק לסימנא, שיחסם יתברר רק לעת"ל כאשר יחזור רוח הקודש כאשר יוכלו לשאול באו"ת, אבל בפועל יתייחסו כולם ברוח הקודש שתנוח על מלך המשיח.

ועי' מצודת דוד עזרא שם (ב, סג) שאכן פירש עד עמוד כהן לאורים ולתומים "לשאול בהם אם הם כהנים כשרי' וכאומר עד שיבוא המשיח וישאלו אז באורים ותומים כי בבית השני לא היו האורים ותומים לשאול בהם", ועי' גם שו"ת חת"ס א"ח סי' רח: "עד יעמוד הכהן לאורים ותומים משמע ע"י אורים ותומים יתבררו" ויל"ע.

ובשיחת ש"פ פינחס תשמ"ז סכ"ז (תורת מנחם ח"ד ע' 120) איתא: "שגם לאחר ביאת המשיח יצטרכו בודאי לשאול באורים ותומים אודות כו"כ ענינים, ואדרבה מכיון שכל יושבי' עלי' יתוספו ריבוי ענינים דצרכי ציבור שיצטרכו לשאול אודותם. ובפרטיות יותר בנוגע ליציאה למלחמה אעלה או לא אעלה הרי "באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו". . . אבל מלבד יציאה במלחמה ישנם עוד ריבוי ענינים שיצטרכו לשאול עליהם בכל הקשור להנהגת העולם באופן דעולם כמנהגו נוהג בתקופה הראשונה עכ"פ".

וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' לד, וכדאי לעיין קצת בעניני "אורים ותומים" (שבפרשיות אלו) ע"פ תורת הרבי.

חידוש הרבי באורים ותומים לרמב"ם ורש"י

הנה בלקו"ש חל"א פ' תצוה א' (ס"ד) הביא דברי הרמב"ם שכתב בנוגע להאורים ותומים (הל' כלי המקדש פ"י הי"א) "רוה"ק לובש את הכהן ומביט בחושן ורואה בו במראה הנבואה עלה או לא תעלה באותיות שבולטות מן החושן כנגד פניו" היינו דס"ל שהאותיות לא היו בולטות כפשוטן, אלא במראה הנבואה, ולפ"ז לכאורה נראה דלרמב"ם השאלה והתשובה באו"ת של כה"ג אינו פרט מעניני כהונה שבו, אלא גדר ומעלה בפני עצמו שיש לכה"ג עוד ענין שהוא רוה"ק ונבואה שבו.

אבל מזה שכתב הרמב"ם לפנ"ז (שם ה"י) "עשו בבית שני אורים ותומים כדי להשלים שמונה בגדים ואע"פ שלא היו נשאלין בהן" מוכח דס"ל שהאו"ת הוי חלק מבגדי כהונה גופא, (ולא כדעת האומרים (פרש"י תצוה כח, ל, רמב"ן שם, ראב"ד בהשגות להל' ביהב"ח פ"ד ה"א) (לפי הכס"מ שם), ריטב"א יומא עג, ב) דהאו"ת אינם מבגדי כהונה אלא דהוי שם המפורש או שמות הקודש שמניחין בתוך החושן והאפוד וגם בלעדי השמות אינו חסר בבגדי כהונה) וא"כ נמצא דלשיטת הרמב"ם האו"ת הם חלק ופרט מענין הכהונה ובגדי כהונה (היינו שלימות הכהונה ובגדי כהונה כפי שהוא בכה"ג כשמלובש בשמונה בגדים) שאין זה ענין של נבואה, כ"א שירות ועבודה דכהונה, ועכצ"ל שלשיטת הרמב"ם יש בגדר כהן גדול (ובגדי כהונה שלו) שני ענינים: א) השירות והעבודה דכהונה גדולה ב) מעלתו של כהן גדול בדרגת נבואה ורוה"ק שגם פרט זה (השני) מעלת הכה"ג בתור נביא הוא חלק מגדר כהונה גדולה ושייך לבגדי כהונה, וזהו תוכן שני הענינים שמצינו באו"ת א) אחד מבגדי כהונה ב) השאלה בהם ענין דנבואה דהכה"ג.

ובהערה 31 כתב וז"ל: וי"ל שלכן מפרש הרמב"ם (שם פ"י הי"א) שמ"ש בגמ' (יומא עג, א) פניו של כה"ג כלפי שכינה היינו לפני הארון ולא כפרש"י (יומא שם) "כלפי או"ת ושם המפורש שבתוך החושן" . . כי לדעת הרמב"ם ה"ז גם חלק ופרט מעבודת הכהונה שבביהמ"ק, ולכן מפרש "ופניו לפני הארון" . . והוא ע"ד כמה עבודות בביהמ"ק שצריכים מקום מיוחד לעבודתם, כולל לפני הכפורת, הזאה בין הבדים וכו' וכיו"ב, משא"כ לדעת רש"י ועוד, שהוא "שם

המפורש" ונמצא דהוי ענין בפ"ע לא משירות דכהונה⁵, מפרש "כלפי השכינה" – כלפי או"ת ושם המפורש שבתוך החושן לא כלפי מקום מסויים בביהמ"ק (וראה חדא"ג מהרש"א סוטה מח, ב ד"ה משחרב "דאו"ת שייכי גם בלא מקדש" . . עכ"ל. ועי' גם לקו"ש חי"א פ' תצוה ב' ובהערה 17 שם.

הרי יוצא מזה חידוש גדול דלשיטת הרמב"ם השאלה באו"ת הוה גם חלק ופרט מענין עבודת ושירות דכהונה כמו שאר עבודות בביהמ"ק, משא"כ לדעת רש"י הו"ע בפני עצמו לא משירות דכהונה.

שאלת או"ת אם צריך להיות בפנים העזרה דוקא

והנה בשיחה הנ"ל דפ' פנחס הקשה, דלפי שיטת הרמב"ם יוצא שצ"ל השאילה לפני הארון דוקא ומשמע שאינן יכול להיות מבחוץ, והרי מצינו בכ"מ ששאלו באורים ותומים גם בחוץ, ולדוגמא בנוגע לחלוקת הארץ דכתיב "אך בגורל יחלק את הארץ גו' על פי הגורל" איתא בגמרא (ב"ב קכב, א) "לא נתחלקה אלא בגורל ולא נתחלקה אלא באורים ותומים.. הא כיצד אלעזר מלוכש אורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו כו'" והרי דוחק הכי גדול לומר שכל ישראל נכנסו לקד"ק? ולא עוד אלא שמצינו בתנ"ך ששאלו באורים ותומים (לא רק מחוץ לקד"ק אלא) אפילו מחוץ לביהמ"ק וירושלים, ולדוגמא ויהי בברוך אביתר בן אחימלך אל דוד קעילה אפוד ירד בידו .. ויאמר דוד אל אביתר הכהן הגישה האפוד גו" (שמואל א' כג, ו-ט), ועד"ז "ויהי בבוא דוד ואנשיו .. ויגש אביתר את האפוד אל דוד וישאל דוד בה' לאמר גו'", (שם ל, א-ח) הרי ששאל באורים ותומים בקעילה ובצקלג? ובהערה 163 שם הביא גם מהירושלמי (יומא פ"א ה"א והוריות פ"ג ה"ב) "ולא בפנים הוא עובד ולא מבחוץ נשאל" (בתמי') הרי מפורש שם שהשאלה ה' רק בחוץ ולא בפנים? עיי"ש.

והנה בנוגע להירושלמי עי' בס' קול צופיך (ע' לב) שכתב לבאר בזה דבירושלמי שקלים רפ"ו מפרש הפסוק (שמואל א' יד, יח) ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלקים, דר' יהודא בר אילעי מפרש הפסוק על הארון ממש

5 ואף דמפורש ביומא ע"א, שאין נשאלין אלא כשהכה"ג לבוש בח' בגדים? אין להוכיח מזה דהוה עבודה, אלא שהוא גזה"כ שהוא צריך להיות לבוש בשמונה בגדים דרך עי"ז הוא כה"ג, ע"ד המבואר בזבחים יז, ב: "דאמר קרא: (שמות כט) וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם", וכ"כ בשו"ת שאלת שלמה שם, ועי' אתון דאורייתא כלל יט, ובבית האוצר מערכת ב-ג כלל י' ד"ל בדגדי כהונה הוא מצד הכהן העובד ולא מצד גוף העבודה.

ולדידיה נמצא דבעינן ארון לשאלת האורים וחומים ורבנן מפרשי הפסוק דהגישה לי ארון היינו ציץ והם היו מונחים בארון קטן כמבואר במפרשי הירושלמי שם דבעינן לשמונה בגדים, ומסיק בירושלמי דפלוגתא ר"י בר אילעי ורבנן הוא, דר"י בר אילעי סב"ל דשני ארונות היו אחד שהיו הלוחות נתונים בו ואחד שהיו שברי לוחות מונחים שם, ולדידיה באותה השעה הי' הארון עם השברי לוחות לפני שאל, כי הארון עם הלוחות השלמות הי' בקרית יערים, ולכן שפיר יש לפרש הגישה ארון אלקים דהיינו ארון ממש דהיינו הארון עם השברי לוחות שהיו מוציאינן אותו למלחמה, והוא סובר דשאלת האר"ת צ"ל לפני הארון ממש, אבל רבנן סב"ל דארון אחד הי', ולדידהו בע"כ אי אפשר לפרש הגישה אל ארון אלקים דהיינו הארון ממש כיון שהארון הי' בקרית יערים, ועכצ"ל דהיינו הציץ ולא בעינן ארון, נמצא מבואר בזה דפלוגתא הרמב"ם ורש"י אם בעינן ארון או לא, היא היא פלוגתא ר"י בר אילעי ורבנן.

וממשיך לבאר עפ"י מ"ש במשנת אליהו שם דמ"ד דשתי ארונות היו – ר"י בר אילעי סב"ל דהארון נגנז במקומו, והא דכתיב ויביאהו בבלה עם כלי חמדת בית ה' דהיינו הארון, ה"ז קאי על הארון עם השברי לוחות, אבל הארון עם הלוחות השלימות נגנזו במקומם עיי"ש, ולפי"ז כיון שהרמב"ם פסק (הל' ביהב"ח רפ"ד) דהארון נגנז במקומו, נמצא דסב"ל כר"י בר אלעי דב' ארונות היו, ולפי"ז מפרש מ"ש הגישה אל ארון אלקים דהיינו הארון ממש שהיו שם השברי לוחות ולכן סב"ל דשאלת אורים וחומים צ"ל לפני הארון ממש, ולפי"ז לא קשה מירושלמי הנ"ל דשאלת האורים היתה בחוץ דוקא, ד"ל דזה קאי כרבנן החולקים על ר"י בר אלעי דלא בעינן ארון ובמילא הי' השאלה בחוץ דוקא (וי"ל משום דסב"ל דאסור להכנס לעזרה כשאין צורך דהוה ביאה ריקנית) אבל לדעת הרמב"ם באמת היתה שאלת האורים ותומים דוקא בפנים בעזרה לפני הארון ולא קשה מירושלמי הנ"ל.

ולפי"ז אולי אפ"ל גם בנוגע לשאלת דוד באו"ת בקעילה ובצקלג (כנ"ל בהשיחה) שהי' שם הארון עם השברי לוחות לדעת ר"י בר אילעי כמו בשאל.

ובס' בגדי כהונה (ע' רמה) הביא מתרגום יונתן (פרשתנו לאו, ו) בנוגע למלחמת מדין דכתיב "ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא וכלי הקודש וגו בידו" שפי': "ושדר יתהון משה כו' וית פנחס בר אלעזר כהנא לחילא ואוריא ותומיא דקודשיא למשיילא בהון" דמבואר בזה דאפשר לשאול בכל מקום עיי"ש.

עוד הביא בס' בגדי כהונה (ע' רמ"ט) דברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ב ה"ה): ואינו עומד לפניו אלא המלך עומד לפני כהן גדול, שנאמר ולפני אלעזר הכהן

יעמוד, אעפ"כ מצוה על כהן גדול לכבד את המלך ולהושיבו ולעמוד מפניו כשיבא לו, ולא יעמוד המלך לפניו אלא כשישאל לו במשפט האורים" ואי נימא לדעת הרמב"ם שהשאלה באורים ותומים היא בעזרה למה צריך לומר דילפינן שעומד לפני הכה"ג רק מצד שאלת האו"ח כמ"ש ולפני אלעזר הכהן יעמוד תיפוק לי בלאה"כ דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד ולמה הוצרך ציווי ליהושע שיעמוד לפני אלעזר הלא בלאה"כ אסור לו לישב בעזרה עיי"ש, ורצה להוכיח מזה דגם לשיטת הרמב"ם שואל מחוץ לעזרה.

ראיית הגר"מ אריק ע"פ ביאור הרבי

ועי' גם בשו"ת אמרי יושר (להגאון ר' מאיר אריק ז"ל) ח"א סי' קנ"א, שכתב דמהרמב"ם גופא מוכח דארון הוא רק לכתחילה אבל אינו מעכב לשאלת או"ת, דהרי כתב הרמב"ם שם דבבית שני לא היו שואלין באו"ת משום דלא הי' רוה"ק שורה על הכהן, ותיפוק לי' בפשיטות דבבית שני לא הי' שם ארון, ומוכח מזה דארון אינו מעכב עיי"ש, ועי' בס' יריעות שלמה על הרמב"ם הל' כלי המקדש שם פ"י הי"א.

ויש להעיר בראייתו עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"א פ' תרומה ב' לבאר דברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח ריש פ"ד דבעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה וכו', ומבאר דהארון הוא מגוף הבנין דקודש הקדשים דעי"ז הוא בית לה', ומה שבנה שלמה מקום לגנוז הארון למטה, הפי' הוא שבתחילה בעת הבנין קידש עוד מקום בקה"ק עבור הארון, וכשהארון נמצא שם בגניזה הרי הוא נמצא במקומו בקה"ק, ולכן אפי' בזמן בית שני שלא הי' להם הארון הי' הקה"ק בשלימותו כיון שהארון נמצא במקומו עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז לכאורה אפ"ל גם בענינו די"ל דבאמת סב"ל להרמב"ם דהארון מעכב, והא דכתב דבבית שני לא הי' או"ת משום החסרון דרוה"ק, אפ"ל משום דבאמת הי' הארון במקומו וכשעומד שם ה"ה עומד לפני הארון, ולכן צריך לומר הטעם משום רוה"ק.

וראה גם בחי' שפת אמת יומא נגב, (ד"ה משניטל הארון) דדייק מסדר המשנות שם דדוקא קודם שניטל הארון ממקומו הי' הדין שהכה"ג בשעת יציאתו מבית הקה"ק ביוהכ"פ צריך לצאת דרך אחוריו, אבל לאחר שניטל הארון קדושת כל הבית שוה, ומה שנתן מחתה על האבן משום דהזאה הי' מעולם במקום בית הבדים, אבל אין בו קדושה כקדושת הארון, ובמילא ליכא הדין דיצא ובא לו דרך אחוריו, ולפי"ז הקשה על דברי הפייטן בסדר עבודת

יוהכ"פ שכתב דגם בבית שני ה' הכהן גדול יוצא מקה"ק דרך אחוריו עיי"ש. ויש לתרץ עפ"י השיחה הנ"ל די"ל דהפייטן סב"ל בשיטת הרמב"ם דהאaron נגנז במקומו והאaron ה' במקומו למטה לכן סב"ל דגם בזמן בית שני ה' יוצא דרך אחוריו.

עוד יש לדחות ראייתו דבאמת זה גופא שלא ה' שם רוה"ק ה"ז משום חסרון הארון, כמ"ש בס' העיקרים ולפי"ז נמצא דחסרון הארון וחסרון רוה"ק היינו הך.

ולפי מה שהובא לעיל מהשיחה דפליגי הרמב"ם ורש"י וכו', דלפי הרמב"ם השאלה באורים ותומים ה"ז גם חלק ופרט מעבודת הכהונה שבביהמ"ק, ולכן מפרש "ופניו לפני הארון". משום שהוא ע"ד כמה עבודות בביהמ"ק שצריכים מקום מיוחד לעבודתם, י"ל דכל זה הוא לשיטת הרמב"ם דבעינן בעזרה דוקא עכ"פ לכתחילה, אבל לדעת רש"י שאין האורים ותומים שירות של כהונה י"ל דאדרבה הוא דוקא בחוץ שלא תהא ביאה ריקנית.

האם שואל לה' או להכהן

ויש להוסיף בעוד פלוגתא בין הרמב"ם ורש"י, דלרש"י ביומא (עג, א, בד"ה פניו) עומד השואל פנים אל פנים כנגד הנשאל - הכה"ג, משא"כ הרמב"ם (כלי המקדש שם) כתב: "וכיצד שואלין עומד הכהן ופניו לפני הארון והשואל מאחוריו, פניו לאחרי הכהן ואומר השואל אעלה או לא אעלה, ואינו שואל בקול רם ולא מהרהר בלבו אלא בקול נמוך כמי שמתפלל בינו לבין עצמו", היינו שהשואל עומד מאחוריו ולא כנגד פניו.

עוד פליגי דברש"י שם מבואר שהשואל מדבר באופן דרק הנשאל שומע אותו, אבל ברמב"ם הנ"ל שכתב "אלא בקול נמוך כמי שמתפלל בינו לבין עצמו" משמע דאפי' הכהן הנשאל אינו שומע לו.

ויש לבאר בזה דהא בהא תליא, דרש"י סב"ל שהוא שואל להכהן, ולכן בעינן שיעמוד כנגדו פנים אל פנים, וגם בעינן שהכהן ישמע לשאלתו, אבל הרמב"ם סב"ל שהוא שואל להקב"ה, אלא שהמענה בא ע"י הכהן, לכן עומד מאחורי הכהן לפני הארון, וגם א"ש שאין הכהן צריך לשומעו. ועי' בארוכה בשו"ת עמודי אש סי' ג' אות ט"ו, ובשו"ת דבר שמואל סי' קע"ז אם הכהן צריך לשמוע או לא.

ויש לקשר זה עפ"י הנ"ל בהשיחה, דלפי הרמב"ם ששאלה באו"ת הוא שירות ועבודה דכהונה, י"ל דהוה כמו כל עבודת הכהונה שעיקר ענינם הוא

להקריב קרבנו של ישראל לה', [ולא להכהן], לכן גם הכא הוא כן, שהישראל שואל שאלתו מה' והכהן הוא רק הממוצע שעל ידו עובר המענה מה', משא"כ רש"י דסב"ל ששאלת או"ת הוא ענין בפני עצמו ואינו שירות של כהונה, סב"ל שהוא שואל להכהן והכהן משיב לו.

ועי' בבעל הטורים (שמות כח, טו) עה" וועשית חושן משפט - שכתב ד"ומה משפט ביום אף שאלת אורים ותומים ביום" וכבר תמהו עליו בכ"מ דמנין לו דין זה שאין שואלין ותומים רק ביום? וראה שו"ת שאלת שלמה סי' ד' ובאמרי יושר שם, ושו"ת דובב מישרים ח"ג סי' קכ"ט אות ב', ובס' הדרש והעיון שמות מאמר רל"ח ועוד עוד. (ושם הקשו גם דמצינו שאלת או"ת בלילה).

ולפי מה שנת' בהשיחה בדעת הרמב"ם דזהו חלק משירות ועבודת כהונה, י"ל דכיון דאין עבודה בלילה כן הוא גם בשאלת או"ת.



וְכָל מַעֲשֵׂיךָ בַּסֵּפֶר נִכְתָּבִים'

דין כתיבה דיגיטלית לעתיד לבוא לענין 'דברים שבע"פ א"א רשאי לכותבן'

הרב ישראל רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, נ.י.

בנוגע לתורה שבעל פה, שהדין הוא ד"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" ומשום עת לעשות לה' וגו' (תהלים קיט, קכו) התירו לכתוב בכדי שלא תשתכח כדאיתא בגיטין ס, א-ב, ותמורה יד, ב, ובכ"מ, חקרו האחרונים בגדר היתר זה, אם כתיבת תושבע"פ מצד 'הפרו תורתך' הוי רק דיעבד מפני הצורך, או שהותר גם לכתחילה?

ובהיתר 'הפרו תורתך' לשאול שלום חבירו בשם, דן רש"י⁶ אם זהו רק היתר אם רוצה, או חיוב ממש.

ומהרש"א⁷ פירש מארז"ל⁸ 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו', לא במוחו, כלומר שכותב חידושי תורה שלו – משמע דהוי לכתחילה על צד היותר טוב.

ובשו"ת אגרות משה⁹ תולה חקירה זו במחלוקת הרמב"ן, הר"ן והטור אי מותר לכתוב פסוקי דרחמי.

ונ"מ אי להציל גליוני תושבע"פ בשבת מדליקה¹⁰, ואם חייב לגנוז גליוני תושבע"פ (כשלא נלמד בס),

גם נ"מ אם להדפיס תושבע"פ באותיות מרובעות, או דוקא 'כתב רש"י' או כתב 'משיט"א'¹¹,

וכן אם יש לחזור על ניר מהודר וכריכה יפה, כנהוג בימינו, בפרט דפוסי הש"ס בכל הדורות ומוסיף והולך בעוז והדר.

והג"ר נתן אדלר תמה אם מותר לנו לכתוב תושבע"פ שלא לצורך¹².

וכן הזהיר תלמידו החתם סופר¹³ שהמחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו כו' ולא הותר אלא משום 'עת לעשות לה', ואם אינו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד'.

ודנו בזה האחרונים אי החלפת דברים שבכתב לבעל פה, ושבע"פ לכתב הוי איסור דאורייתא, וראה מ"ש בהקדמות הרה"ג ואהרמאן לשני חלקי ספרו שארית יוסף.

7 לבבא בתרא ז, א.

8 פסחים נ, א.

9 או"ח ח"ד סי' לט.

10 טושו"ע ונו"כ סי' שלד סי"ב; ב"ח וב"י מהמרדכי; רמב"ן ורשב"א; מגיד משנה הל' שבת פכ"ג הכ"ו.

11 שיחת קדושים בדר"ח אייר תשמ"ט ס"י וראה הערה 151.

12 שד"ח, ח"ח עמ' א'תרמט.

13 שו"ת או"ח סי' רח תשובה להגאון רצ"ה חיות.

שיטת ר"י הנשיא שקלקלתו תקנתו

והנה עיקר חידושו של רבי יהודה הנשיא, שלכן נקרא "רבי" על שהנחיל לנו כתיבת ששה סדרי המשנה, אף ש'על פי הדברים האלה כרתי ברית עמך ועם ישראל' דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן¹⁴, אבל רבי ובית דינו התירו תושבע"פ לכתב מצד 'עת לעשות לה'.

וי"ל שר"י הנשיא לשיטתו שכהן מותר לשתות יין בזמן הזה, שקלקלתו תקנתו¹⁵, שכיון שכך עלתה בימינו, הוי לכתחילה, ולא רק שיכול לשתות יין, אלא בנדו"ד, שכתבת תושבע"פ מעליותא היא.

מה הדין בכתיבה דיגיטלית?

והנה אף שמשמע מהנ"ל שכעת בזמן הגלות הותרה ממש כתיבת תושבע"פ, הרי כמו שכהן מותר לשתות יין רק בזמן הזה, אבל כשיבנה המקדש

14 גיטין ס, א. תמורה יד, א (לכבוד יארצייט רש"י הקדוש כט תמוז).

בפירוש (המיוחס ל) רש"י פי' 'קנה לך חבר' (אבות פ"א מ"ו) 'אמרי לה ספרים, ואמרי לה חבר ממש'. ופירשו 'קנה' לשון קנה, קולמוס (ס' קב הישר פנ"ג, בהגהות קב נקי מביא כן מהשל"ה, סידור האריז"ל סדר הלימוד (אחר בהמ"ז) ס' לד (מובא בס' בני בנימין, ובעל הליכות עולם בהקדמתם) כי זה מביא לידי זכרון, דכתיב קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך (משלי ז' ג), שמעשה הכתיבה יפה ללימוד (כדלקמן הע' 41).

היום יום יד מנחם אב: "כאשר התחיל הצ"צ לכתוב בעניני נגלה וחסידות, אמר לו אדמו"ר הזקן: וקנה לך חבר, וקנה (קוף בקמץ, נון בסגל) - ל' קולמוס - לך חבר. פעם אמר אדמו"ר בשם אדמו"ר הזקן וקנה - ל' קולמוס - לך חבר, ופירש אדמו"ר קולמוס הלב, אז יעדער זאך וואס מ'לערענט זאל מען איבערלעבען".

וברשימות רבינו (חוברת ט' תר"ץ כא שבט), 'קנה לך חבר, ומציין בשו"ג: ראיתי מובא מס' אור הישר לר"מ פאפרוש "וקנה הוא הקולמוס שנקרא קנה שע"י שיכתוב הדברים בזה יהא עיקר זכירתם".

וצ"ע שרש"י שדרכו 'אני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא', מה דחוק כאן להוציא מילת 'חבר' מידי פשוטו, וכן מילת 'קנה' מפשוטו, 'לפרש' ספרים, ועוד להביאו כפירוש הראשון? (הרשב"ץ כתב י"מ ספרים, והפירוש הנכון הוא חבר כפשוטו).

ואולי נתקשה רש"י בלשון 'קנה' דמשמע דבר הנקנה בכסף. ואולי יש לפרש גם מילת 'חבר' מלשון חיבור (ספר) הנזכר עשרים פעם בהקדמת הרמב"ם.

אבל קשה, הרי בזמן הזוגות לפני רבי נאסר לכתוב תושבע"פ?

ואף שהרמב"ם מביא שלפני רבי היו רושמים רשימות, קשה לדחוק ולפרש משנתינו בדבר הסמוי מן העין, ע"פ רש"י (ב"מ צב, א. שבת ו, ב. צו, ב): 'מגילת סתרים-מגילה טמונה, לפי שאסור לכתוב הלכות, וכשהיה שומע דבר חידוש וירא לשוכחו הי' כותבו, ומסיתר מן העין', וצ"ע.

15 תענית יז, סנהדרין כב, ב.

יחזור הדבר לאיסורו, שלא ישתה יין אולי יקראוהו לעבודה, כן אפשר בנוגע לכתובת תושבע"פ לעתיד לבוא,

וז"ל רבינו¹⁶: "כשיבוא משיח ורוח הטומאה אעביר מן הארץ, יתבטל ענין השכחה, ולא יצטרכו לכתוב תושבע"פ, יהיה איסור לכתוב תושבע"פ, דשוב לא שייך היתר עת לעשות לה, במילא יתבטל ההיתר, והלימוד יהיה על פה, ויאסר לכתוב אפי' 'מגילת סתרים'. . ויש להסתפק בנוגע לעת"ל אם עכ"פ יכתבו או ידפיסו תושבע"פ שכבר נדפס מקודם, כמו משנה וגמרא, כיון שיהיה באפשריות ללמדו על פה".

וידידי מנוער הרב גערליצקי שליט"א¹⁷ מביא מספר 'פרח מטה אהרן' להגר"א סולביציק דיון בין הגאון רבי אלחנן וסרמן והגרי"ד בספרי ש"ס לעתיד לבוא.

טעמי האיסור

והנה דנו פוסקי זמננו בגדר כתיבה דיגיטלית בנוגע לחולו של מועד, שהגר"י פרקש¹⁸ מתיר, ומביא דיעות¹⁹ ש'אינו גדר כתיבה, רק הבהוב אורות בעלמא' (אבל הגרזש"א מחמיר) ופטור ככותב באבק דרכים²⁰, לפני או לאחר שמקליד ל"שומרו" save בלע"ז.

והנה יש לעיין מהו הדין בכתיבה דיגיטלית לענין איסור כתיבת תורה שבעל פה (אילו יצויר שהיה טכנולוגיא זו לפני שהתירו רבי)?

א. אם טעם²¹ איסור כתיבת תושבע"פ הוא כדי שתישאר התורה רק נחלת ישראל, ולא יגיע לגוים כזר נחשבו²², ולכן צריכה תושבע"פ להישאר כמו מגילת סתרים, 'פנימי' שאינו לפרסום לכל,

16 בשיחות י' שבט תש"ל.

17 בספרו ימות המשיח בהלכה ח"ב, סנ"ו ע' שג.

18 פ"ו סעיף צח ע' רכח.

19 הגר"מ שטרן אב"ד דעברעצין, ובעמ"ח משנה הלכות.

20 שבת קד, ב. או"ח סי' שמ.

21 שמות רבה מז, הגהות מיימוניות מביא מפרדר"א.

22 שמות רבה פמ"ז.

אם כן כתיבה דיגיטלית תיאסר שהרי היא פרסום הכי גדול מסוף העולם עד קצהו.

ב. וכן יהיה הדין אם טעם האיסור הוא כדי שלא נסתפק רק בקריאה בספר בעלמא, אלא צריך ללמוד תורה איש מפי איש²³ ש'יהיו עיניך רואות את מוריך', ו'האי דמחדדנא דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריו'.

ג. למהרש"א הטעם הוא כדי שלא נתעצל לסמוך על הכתב, אלא שנתייגע לזכור ולשנן דברי תורה.

בספר הרהורי תורה²⁴ הבאנו שאכן להגר"א²⁵ 'אין איסור 'השמר פן תשכח' היום שהספרים מצויים'.

האם יאסר לכתוב תושבע"פ לעתיד לבוא

והנה יש לעיין אם יחולו שלשת טעמי איסור אלו לימות המשיח, שהרי:

א) 'אז אהפוך כל העמים שפה א' לעבדו כולם שכם א'', ויתבטל חשש קטרוג והטעיית הגוים כאילו תושבע"פ שלהם, שהרי אז תהיה יד ישראל תקיפה.

ב) 'לא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותי', ושוב לא יצטרך קבלת איש מפי איש.

ג) 'לא יהא עסק כל העולם אלא לדעת את ה'²⁶, ויתבטל יצר הרע, ורוח הטומאה יעבור מן העולם.

טעמו של המהר"ל

אבל מצינו עוד טעם נפלא שלא לכתוב תושבע"פ במהר"ל, שפירש תירוצו הגמרא על שאלתה: 'שמא תאמר אם יש בהן ממש, למה לא נכתבו'²⁷?

23 פרישה או"ח סי' מט, מהר"ן על הרי"ף למגילה יד.

24 סי' יט הערה 243.

25 ס' כתר ראש סז, סוף סידור הגר"א מהגר"ח וואלאז'ין.

26 רמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ח.

27 עירובין כא, ב, וראה 'ם של שלמה' בהקדמה.

וז"ל: 'מפני שאין קץ וסוף לתושבע"פ כדכתיב²⁸ 'עשות ספרים הרבה אין קץ', ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך לו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משומר ומוגבל וזה מה שנכתב, ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף, נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהא נגבל ומשומר ונכתב . . . וזהו ענין שנאסר לכתוב תושבע"פ²⁹. והמהר"ל מסיים: 'זולת זה מן הפירושים אינם כלל'.

(ומיושב בזה קושיית שו"ת חות יאיר³⁰, היד ה' תקצר? – שאין כוונת הגמרא לגודל הטורח לכתוב ריבוי של ספרים, אלא שתושבע"פ ענינה בלי גבול).

הרי שאיסור כתיבת תושבע"פ (בפרט לעתיד כשיתבטלו הטעמים האחרים) אינו רק ענין שלילי מחשש חיצוני, להשמר מן הטעות, או מן העצלות, או לשמרה מן הגוים, כתענית תרגום השבעים י' טבת,

אלא הזהירות שלא לכתוב תושבע"פ זהו ענין פנימי, המבטא את עצם מהותה שרחבה מני ים, להדגיש עיקר חילוקה מתושב"כ המוגדרת באותיות ותיבות, שהוזהרנו: 'הוי זהיר . . . אם אתה מוסיף אות א' או אם מחסר אות א' אתה מחריב את כל העולם'³¹.

שאדרבא, תורה בעל פה אינה מוגבלת באותיות, אלא 'הפך בה והפך בה', שקלא וטריא וריבוי דיעות חכמים 'לאפשא לה', 'שואל ומשיב, שומע ומוסיף'.

אכשיר דרא

ולולי דמסתפינא י"ל שכך היא דרכה של תורה באופן דיגיטלי לפני שמדפיסים אותה על הנייר או לפני שנקבע באופן PDF, שאינו באופן 'תם ונשלם' כלשון חתימת הש"ס, אלא זהו כתב העשוי להשתנות ומניח מקום להתגדר בו מיניה וביה, מלבד זה שמהרה ירוץ דברו כבזק, 'שו"ת' רגע כמימרה, סביב כל העולם ,

28 קהלת יב, יב.

29 גור אריה שמות פרק לד.

30 סי' קצב.

31 עירובין יג.

ואף שיש מעלה בדפוס שקיים לעולם, כפתגם הצמח צדק, אבל דף הנקבע בדפוס אינו נותן מקום להוסיף בו, כאילו זהו סוף פסוק ותו לא מידי, והרוצה להוסיף הגה"ה נדחק במקום צר, בצד ושולי הגליון),

משא"כ כתיבה דיגיטלית (אותו הזמן שרוח הטומאה יעבור מן הארץ) 'כנטיעה שהיא פרה ורבה,³² כמובן רק בימות החול, אבל בשבת ילמדו בכתב.

יגדיל תורה ויאדיר

ויתיישב קושיית הרב גרליצקי³³ בכתיבת תושבע"פ לעתיד, מדברי רבינו³⁴: "ע"י הכתיבה ניתוסף יותר בהבנת הענינים, עד לתוספות חידושים כו' כנראה במוחש', הרי שנכתוב חידושי תורה לעתיד לבוא, ויתוספו חידושים, והרי זה סותר את האיסור לכתוב?

אלא י"ל שיהיה בכתיבה דיגיטלית המותרת כנ"ל.



ביאת אליהו הנביא*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ברמב"ם הלכות מלכים פי"ב ה"ב וז"ל "יראה מפשטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכיין לבם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין אלא לשום שלום בעולם שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו".

32 חגיגה ג:

33 סוף סי' נו שם.

34 התוועדיות תנש"א ח"ב ע' 104

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

ויש לעיין בביאור הני ב' שיטות שהובאו בדברי הרמב"ם וביסוד פלוגתתם בדבר זמן ביאתו של אליהו הנביא אם הוא קודם מלחמת גוג ומגוג או קודם ביאת המשיח וצ"ב.

שיטת החתם סופר – זמן מלחמת גוג ומגוג

ב. ויעויין בשו"ת חת"ס ח"ו (תשובה צח) שכתב לבאר בזה וז"ל "ולפום ריהטא נראה דבריו סותרים, בתחילה החליט שאלי' יבא לפני בא יום הגדול ואח"כ נראה כמסתפק וכאלו נחלקו בו חכמי ישראל, וקשה מי יחלוק אמקרא מלא הנני שולח לכם את אלי' לפני בא יום הגדול.

ע"כ נלע"ד דיום הגדול והנורא איננו יום ביאת בן דוד אלא הוא יום לה' יום בא גוג על אדמת ישראל כדכתיב בהפטרס דסכות ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים ע"ש בפנים בקרא ותראה כי הוא יום הגדול והנורא ובוא יבא אליהו לפני יום ההוא, ואימתי יהי' מלחמת גוג ומגוג יהי' בתחילת ימות המשיח, ולא ידענו אם יהיו באותו יום עצמו א"כ יבא אלי' יום לפני ביאת המשיח שהרי הוא בעצמו יום הגדול והנורא וכן ס"ל לסוגיא דשמעתן [עירובין מג, ב] בהס"ד, או אפשר שימלוך משיח זמן מה ואח"כ יהי' מלחמת גוג ומגוג ואז יבא אליהו אחר ביאת המשיח לפני יום גוג וכן ס"ל לרמב"ם דלמסקנא חזר בו ש"ס ממאי דהוה ס"ד דאליהו בא לפני משיח".

ומבואר מדברי החת"ס שלמד בדעת הרמב"ם דזה ברור לכו"ע דיום הגדול והנורא הנאמר בקרא דמלאכי (ג, כג) הוא הוא יום מלחמת גוג ומגוג, ולשני הדיעות הוי פירוש הכתוב "הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא" שאליהו הנביא יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג, אלא דפליגי מתי הוא יום מלחמת גוג ומגוג האם באותו יום עצמו של ביאת המשיח או לאחר משך זמן מה אחר ביאת המשיח.

ונמצא דלהדיעה שמלחמת גוג ומגוג תהי' באותו יום עצמו של ביאת המשיח, הנה ממילא יוצא כי אליהו הנביא יבוא [גם] יום לפני ביאת המשיח, שהרי מהכתוב מבואר שאליהו הנביא יבוא יום לפני מלחמת גוג ומגוג [יום ה' הגדול והנורא], ומאחר ומלחמת גוג ומגוג וביאת המשיח יהיו באותו יום, ממילא שאליהו הנביא יבוא יום לפני ביאת המשיח [וזהו יסוד שיטה הב' בדברי הרמב"ם].

משא"כ להדיעה שמלחמת גוג ומגוג תהי' משך זמן מה לאחר ביאת המשיח, הנה יוצא כי אליהו הנביא יבוא לאחר ביאת המשיח, שהרי מהכתוב מבואר להדיא שאליהו הנביא יבוא יום לפני מלחמת גוג ומגוג [יום ה' הגדול והנורא], ומאחר ומלחמת גוג ומגוג תהי' משך זמן מה לאחר ביאת המשיח, הרי בעל כרחך שאליהו הנביא יבוא לאחר ביאת המשיח [וזהו יסוד שיטה הא' בדברי הרמב"ם].

צ"ע לשיטת החת"ס מדקדוק לשון הרמב"ם

ג. האומנם דלאחר העיון בדקדוק לשון הרמב"ם נראה כי פירוש החת"ס דוחק הוא להעמיסו בדברי הרמב"ם, דהנה ז"ל הרמב"ם בהלכות מלכים שם "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא וכו' ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו".

ולכאורה לדברי החת"ס הרי אין פלוגתתם בהך פרט ונקודה אם קודם מלחמת גוג ומגוג יבוא אליהו או לא, דלכו"ע פירוש הכתוב דמלאכי הוא שאליהו הנביא יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג [יום ה' הגדול והנורא], אלא פלוגתתם היא רק בדבר מועד מלחמת גוג ומגוג אם תהי' באותו יום עצמו של ביאת המשיח או משך זמן מה לאחר ביאתו, ורק דמהך פלוגתא "יוצא" נפק"מ אם אליהו הנביא אכן יבוא "גם" יום לפני ביאת המשיח או לאחר ביאתו.

ואם כן יוצא דבמש"כ הרמב"ם "ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא וכו'" [ושזהו פירוש הכתוב דמלאכי "לפני בוא יום ה' הגדול והנורא"] הנה לית מאן דפליג על זה, ופלוגתתם היא רק בהך פרט ונקודה שהזכיר הרמב"ם בתחילת דבריו "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג" [והמשמעות בפשטות הוא – משך זמן מה לאחר ביאת המשיח], דכל זה הוא רק לשיטה הא', אכן לשיטה הב' מלחמת גוג ומגוג תהי' באותו יום עצמו של ביאת המשיח.

ולסברת החת"ס הנה הכי הו"ל להרמב"ם לשנות ולסדר את דבריו, "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ויש מן החכמים שאומרים שבאותו יום עצמו של ביאת המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, וקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא וכו'" [וכיו"ב], ואנא הוה ידענא

דמפלוגתתם בדבר מועד מלחמת גוג ומגוג יוצא בדרך ממילא גם נפק"מ בדבר מועד ביאתו של אליהו הנביא [אם לפני ביאת המשיח או לאחר ביאתו].

ומדקדוק לשון הרמב"ם משמע להיפך, דבמה שהזכיר בתחילה "שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג" הנה בזה לית מאן דפליג, והפלוגתא היא בענין ונקודה אחרת דלמ"ד הא' "קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא וכו'" ומ"ד הב' פליג על זה וס"ל "שקודם ביאת המשיח יבא אליהו", ואם כן שוב צ"ע במאי קמיפלגי.

שיטת רבינו – פירוש 'יום ה' הגדול והנורא'

ד. והנה יעויין בלקו"ש ח"ה עמ' 419 ומדברי רבינו למדנו שמבאר דברי הרמב"ם ויסוד סברת פלוגתת הב' דיעות בזמן ביאת אליהו הנביא באו"א, דהנה זלה"ק שם בפנים "יום ה' הגדול והנורא, יום גאולתנו ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש" וע"ז מעיר בהערה למלאכי שם ולסוגיא דעירובין שם.

ובשוה"ג שם "ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה)", ויעויין גם בהמשך ההערה "ע"פ סברת ודעת הרמב"ם הנ"ל סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות (פ"ד הי"א)", וכוונת רבינו בזה מבוארת דהגם כי בעירובין שם מבואר שאליהו הנביא יבוא לפני ביאת המשיח [והיא היא שיטה הב' שבדברי הרמב"ם], הנה הרמב"ם [היינו שיטה הא' שהוא עיקר שיטת הרמב"ם] פוסק הפכו וס"ל שאליהו הנביא יבוא לאחר ביאת המשיח, וכמבואר ברמב"ם שם שמלחמת גוג ומגוג תהי' "בתחילת ימות המשיח" דהיינו משך זמן מה לאחר ביאתו, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יבוא אליהו הנביא, ונמצא שאליהו יבוא לאחר ביאת המשיח³⁵.

ה. וממשיך בפנים ההערה "אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב): יראה מפשוטן כו' – דמשמע דסברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה סוף עדיות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג, והא דעירובין הביא רק אח"ז ובלשון ויש מן החכמים שאומרים כו'".

35 כן מתבאר שיטת רבינו בלקו"ש ח"ה שם דאזיל כהשיטה שמלחמת גוג ומגוג תהי' משך זמן מה לאחר" ביאת המשיח וכמוש"נ בפנים. אכן יש להעיר כי אין דבר זה מוסכם לכו"ע ולשיטה אחרת מלחמת גוג ומגוג תהי' "לפני" ביאת המשיח, וכשיטה זו מצדד בשיחת ו' תשרי תש"מ ובסה"ש ה'תשמ"ז עמ' 302 ואילך עיי"ש, אלא שבפנים ביארנו יסוד דברי רבינו שבלקו"ש ח"ה שם ודו"ק.

והמתבאר מדברי רבינו שמפרש יסוד הני ב' דיעות שבדברי הרמב"ם בפשטות, והוא דאכן פליגי בפירוש הכתוב דמלאכי שם אם "יום ה' הגדול והנורא" קאי על מלחמת גוג ומגוג או על ביאת המשיח, ולא נחית רבינו לסברת החת"ס דבעל כרחך צ"ל דקאי על מלחמת גוג ומגוג, אלא לעולם דאין דבר זה פשוט ומוסכם הוא לכו"ע, וזהו גופא יסוד הני ב' שיטות שבדברי הרמב"ם, דשיטה הא' ס"ל שפירוש "יום ה' הגדול והנורא" הוא מלחמת גוג ומגוג וממילא דס"ל שאליהו הנביא יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג, משא"כ לשיטה הב' פירוש "יום ה' הגדול והנורא" הוא יום ביאת המשיח וממילא דס"ל שאליהו הנביא יבוא לפני ביאת המשיח.

האומנם דכו"ע מודו שמועד מלחמת גוג ומגוג הוא משך זמן מה לאחר ביאת המשיח ובזה לית מאן דפליג, וכדסתם לה הרמב"ם בתחילת דבריו "ראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג", וכל פלוגתתם היא בפירוש דקרא "יום ה' הגדול והנורא" אי קאי על מלחמת גוג ומגוג או על ביאת המשיח, וממילא דפליגי אם "קודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא וכו'" או "שקודם ביאת המשיח יבא אליהו".

ומעתה הנה לפי דרכו של רבינו מבואר שפיר יסוד הני ב' שיטת שבדברי הרמב"ם, ומונח ומדוקדק היטב בלשון הרמב"ם וכמוש"נ.

יסוד שיטת הרמב"ם ממשנה דעדיות

ו. והנה יעויין בהמשך השוה"ג שם שכתב רבינו וזלה"ק "ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדיות (דמעתיקה בהל' מלכים שם)".

ולכאורה יש לעיין בכוונת רבינו בזה, דהנה בהשקפה ראשונה הרי בסוף מסכת עדיות שם אינו מבואר להדיא דבר מענין "זמן" ביאתו של אליהו הנביא כי אם בענין "תפקידו" של אליהו הנביא, אם הוא בא לעניני יוחסין או להשוות המחלוקת או לשום שלום בעולם, וכדאיתא שם "אמר רבי יהושע וכו' שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לקרב המקורבין בזרוע ולרחק המרוחקין בזרוע כו', רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק, רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת, וחכמים אומרים לעשות שלום בעולם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

ומבואר מפשטות דברי המשנה שנחלקו הני תנאים בדבר "תפקידו" של אליהו הנביא, אכן לא נזכר להדיא שום דבר מענין "זמן" ביאתו של אליהו הנביא, והאם הוא בא לפני ביאת המשיח או שמא לאחר ביאתו לפני מלחמת גוג ומגוג, ומהו כוונת רבינו דיסוד שיטת הרמב"ם שפסק עיקר כהשיטה שאליהו הנביא בא לאחר ביאת המשיח לפני מלחמת גוג ומגוג הוא "ממשנה דעדיות", וצ"ע.

ז. וראיתי שכבר שקו"ט בזה, ובגליון תתיב (עמ' 16 ואילך) רצה הרמ"מ רייצס ש' לבאר כוונת רבינו דבמשנה דעדיות אמנם לא נאמר דבר מענין "זמן" ביאתו של אליהו הנביא כי אם על דבר תפקידו וכו', אלא דמזה שלא הוזכר בעדיות שם שאליהו הנביא יבוא לבשר את ביאת המשיח וכפי שהובא בסוגיא דעירובין שם, הנה שוב מתבאר שאין כל הכרח שיבוא אליהו יום אחד לפני ביאת המשיח, ושוב אפשר לומר שיבוא לאחר ביאת המשיח לפני מלחמת גוג ומגוג, עכת"ד.

אלא שלא זכיתי להבין את תוכן דבריו בזה, דאח"כ שמזה שאינו מוזכר בעדיות אשר מתפקידי אליהו הנביא הוא גם לבשר ביאת המשיח הנה שוב אינו "מוכרח" שיבוא יום לפני ביאת המשיח, ושפיר "אפשר" גם לומר שיבוא לאחר ביאת המשיח, מכל מקום מהיכי תיתי להרמב"ם לחדש כן, והרי עדיין אינו מבואר ומוכח להדיא ממשנה דעדיות שיבוא אליהו לאחר ביאת המשיח.

ולכאורה עדיין אפשר לומר – אם כי אינו מוכרח הוא – גם להמשנה דעדיות שאליהו הנביא יבוא לפני ביאת המשיח, ומהיכי תיתי להרמב"ם לחדש ולומר דפליגי הני תנאי דעדיות אסוגיא דעירובין וכו' [ואפואשי מחלוקת לא מפשינן], ומפשטות דברי רבינו בלקו"ש שם "ויסודו משנה דעדיות" משמע שממשנה דעדיות איכא יסוד והוכחה לשיטת הרמב"ם שאליהו הנביא יבוא לאחר ביאת המשיח לפני מלחמת גוג ומגוג וצ"ב³⁶.

תפקידו ופעולתו של אליהו הנביא

ח. והנראה לומר בזה, דהנה לכאורה צ"ע הטעם שלא הובא במשנה בעדיות הך פעולה ותפקיד יסודי ועיקרי דאליהו הנביא לבשר את ביאת המשיח,

36 עוד העיר שם הרב הנ"ל ליישב דברי רבינו באו"א עפמ"כ בשיחת ו' תשרי ה'תש"מ עיי"ש, ויש להעיר גם בזה ועוד חזון למועד בע"ה.

ולכאורה הרי כן מבואר להדיא בסוגיא דעירובין שם בפירוש הכתוב דמלאכי שם "הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו'" ובפרש"י שם ד"ה לפני בא יום ה' וז"ל "לפני ביאת בן דוד יבא אליהו לבשר", ועד"ז בתוס' שם ד"ה דלא אתא כו' שכתבו וז"ל "דקרא הנני שולח לכם את אליה הנביא לפני בא יום ה' משמע ביום שבא יבשר"³⁷.

ומבואר דמפעולותיו של אליהו הנביא הוא בשורת הגואל, ולכאורה צ"ב מדוע הני תנאי דעדיות דאיפלוגו בדבר תפקידו של אליהו הנביא השמיטו הך פרט עיקרי ויסודי בביאת אליהו הנביא שענינו הוא בשורת הגאולה³⁸.

37 ולהעיר גם מישע' (נב, ז) "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר גו' מבשר טוב", ובשיחת ו' תשרי ה'תש"מ ובכ"מ דקאי על אליהו הנביא שהוא הוא "מבשר ואומר, מבשר ואומר, מבשר ואומר", היינו מבשר בשורת הגאולה עיי"ש, וכ"כ להדיא המהר"ל מפראג בפירושו להגדה של פסח וז"ל בתו"ד שם "שהגאולה שלמה תלוי' בביאת אליהו הנביא מקודם לבשר הגאולה, והתגלות אליהו הנביא תהי' האות על ביאת הגואל צדק, כמו שכתוב מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אומר לציון מלך אלקיך וכו'" עיי"ש.

[ולהעיר גם מנוסח ברכת המזון "הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא זכור לטוב ויבשר לנו בשורות טובות ישועות ונחמות", ולכאורה הכוונה בפשטות לבשורת הגאולה, וכן פירש להדיא המהר"ל מפראג בפירושו להגדה של פסח וז"ל בתו"ד שם "שהגאולה שלמה תלוי' בביאת אליהו הנביא מקודם לבשר הגאולה וכו', וע"פ טעם זה הנהגתי לומר בעת פתיחת הדלת תפלת הרחמן [הרחמן הוא ישלח לנו במהרה את אליהו הנביא זכור לטוב ויבשר לנו בשורות טובות ישועות ונחמות] עם הפסוקים המורים על ענין זה מנבואת מלאכי כמו שמקובל בדיני וכו'".

אלא שעדיין יש לעיין באם אכן לכו"ע הך "בשורות טובות" קאי על בשורת הגאולה או שמא הכוונה לבשורות טובות אחרות, ולהעיר מנוסח הרחמן לברית מילה "הרחמן הוא ישלח לנו משיחו כו' לבשר בשורות טובות וניחומים", ומבואר דגם משיח יבשר לנו "בשורות טובות". וראה מש"כ בפירוש 'ברית אבות' בביאור נוסח הרחמן לברית מילה ע"ז עיי"ש. זאת ועוד, צ"ע בדקדוק הלשון "בשורות טובות" לשון רבים, וכמו"כ בפירוש הלשון "ישועות ונחמות". ועצ"ע בכ"ז ואכ"מ].

38 האומנם דיש להעיר מדברי הראב"ד (והובא בפירוש התו"ט לעדיות שם) וז"ל בתו"ד "וחכמים אומרים לעשות שלום בעולם, כלומר לעשות שלום לישראל מן האומות ולבשר אותם על ביאת הגואל, וזה יום אחד לפני ביאת המשיח", ומבואר להדיא דמפרש לה הראב"ד בדעת החכמים דמפעולותיו של אליהו הנביא הוא גם לבשר את ביאת הגואל, וממילא פירש בהתאם לזה דהחכמים סבירא להו שאליהו הנביא יבוא יום אחד לפני ביאת המשיח עיי"ש.

אכן כל זה הוא לשיטת הראב"ד, האומנם דדבר זה אינו מוכרח, ולכאורה מפשטות לשון המשנה "וחכמים אומרים כו' אלא לעשות שלום בעולם שנאמר הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" משמע דלהחכמים עיקר תפקידו ופעולתו של אליהו הנביא הוא – "אלא לעשות שלום בעולם" [אם לעשות שלום לישראל מן האומות כפירוש הראב"ד, או לתקן

ויש לומר דדבר זה תלוי בפירושא דקרא דמלאכי שם "לפני יום ה' הגדול והנורא", דבשלמא אי נימא דהכוונה על יום ביאת המשיח, הרי שפיר איכא לנו רא' מפורשת מן הכתוב שאלוהו הנביא יבוא יום לפני ביאת המשיח וממילא דשפיר איכא למימר אשר חלק מתפקידו הוא [גם]³⁹ לבשר הגאולה [ושלכן גם זמן ביאתו הוא יום לפני ביאת המשיח].

ולהסיר השנאות שבין בני אדם כפירוש הרמב"ם בפיה"מ שם, או כפשטי' דקרא שהכוונה על שלום בין אבות לבנים כפירוש התו"ט שם], ומהיכי תיתי לחדש ולהוסיף בדעת החכמים שאלוהו יבוא גם לבשר את ביאת הגואל, ולכאורה הרי לא הוזכר ונרמז מזה כלל בדברי חכמים.

וממילא דשפיר י"ל שאין דבר זה מוסכם לכו"ע, ובפשטות מתבאר ממשנה דעדיות דאין בשורת הגאולה מפעולותיו של אלוהו הנביא, והדרא קושיא לדוכתא דהא גופא צ"ב וכמו שהקשינו בפנים. ואכן יש לומר ביסוד דברי רבינו, ששיטת הרמב"ם היא שאין בשורת הגאולה מפעולותיו של אלוהו הנביא, ופליג בזה על שיטת הראב"ד, וכמוש"נ להלן בפנים.

ובאמת כי מדי דברי בו אכן צ"ע על שיטת הראב"ד עצמו שלמד בפשטות בדעת החכמים שאלוהו יבוא גם לבשר בשורת הגאולה, דמהיכי ילפינן לה והרי לא נזכר ונרמז מזה כלל בדברי החכמים וכמוש"נ וצ"ע.

39 בפנים [כאן ועד"ז להלן בכ"מ] כתבנו בהשיטה שאלוהו הנביא יבוא יום לפני ביאת המשיח דס"ל שחלק מתפקידו ופעולתו של אלוהו הנביא הוא "גם" לבשר ביאת המשיח, והטעם שכתבנו "גם" הוא משום דעדיין אינו "מוכרח" דשיטה זו פליגי אכל הני תנאי דעדיות אם אלוהו הנביא יבוא גם לעניני יוחסין או להשוות המחלוקת או לשום שלום בעולם, דגם אי נימא שתפקידו של אלוהו הנביא [הבא יום לפני ביאת המשיח] הוא לבשר הגאולה, הנה עדיין שפיר איכא למימר שיש לו "גם" תפקידים ופעולות נוספות [עניני יוחסין או להשוות המחלוקת או לשום שלום בעולם]. ולהעיר גם מדברי הראב"ד שהובאו לעיל בהערה א' ודו"ק. וראה גם סה"ש ה'תשמ"ז עמ' 302 ואילך משנ"ת ביסוד שיטת הרמב"ם בדבר זמנו ותפקידו של אלוהו הנביא עיי"ש בארוכה.

והנה הגם כי אלוהו יצטרך למשך זמן מה לפעול את כל פעולותיו הללו [עניני יוחסין או להשוות המחלוקת או לשום שלום בעולם], מ"מ אין כוונתנו שישלים את כל תפקידו ופעולותיו באותו יום זה שיבוא [היום שלפני ביאת המשיח], אלא הכוונה דשפיר י"ל שיבוא אלוהו יום לפני ביאת המשיח ויבשר הגאולה, ואח"כ [במשך הזמן שלאח"ז, גם לאחר ביאת המשיח] ימשיך וישלים את שאר פעולותיו כפי משך הזמן הדרוש לזה.

ולהעיר משיחת ו' תשרי ה'תש"מ שכ"כ רבינו דלהשלים כל פעולותיו הללו [עניני יוחסין או להשוות המחלוקת או לשום שלום בעולם] יצטרך אלוהו למשך זמן מה, ועכ"פ יותר מיום אחד שלכן לא מסתבר לומר שישלים את כל זה ביום אחד שלפני ביאת המשיח [אלא ששם הוכיח רבינו מזה דלכן ס"ל להרמב"ם בפירוש הא' שאין לומר כי אלוהו יבוא יום אחד לפני ביאת המשיח אלא משך זמן מה לפני"ז, ואזיל שם בדרך אחרת בביאור דברי הרמב"ם בכל זה עיי"ש, והדברים נוטים לשיטת רבינו שנתבאר בסה"ש ה'תשמ"ז שם עיי"ש, ועוד חזון למועד בע"ה].

אכן אי נימא דהקרא קאי אמלחמת גוג ומגוג [שהוא – לפי המהלך דהחת"ס ורבינו בלקו"ש שם בשיטת הרמב"ם דב' עסקינן – משך זמן מה לאחר ביאת המשיח] וזהו פירושא של "יום ה' הגדול והנורא", הנה בפשטות שוב אא"ל שחלק מתפקידי אליהו הנביא הוא לבשר ביאת המשיח, שהרי אליהו בא "לאחרי" ביאתו.

ט. ובוה יבואר הך משנה דעדיות שהשמיטו בהני תפקידים ופעולות דאליהו הנביא לע"ל הך ענין יסודי דבשורת הגאולה, ויש לומר דהיינו משום דמפרשי הכתוב דמלאכי "יום ה' הגדול והנורא" דקאי על מלחמת גוג ומגוג, ופירוש הכתוב הוא אם כן שאליהו יבוא לאחר ביאת המשיח לפני מלחמת גוג ומגוג, ופליגי בזה אסוגיא דעירובין דמפרשי הכתוב דמלאכי "יום ה' הגדול והנורא" דקאי על ביאת המשיח [וכמוש"נ בלקו"ש שם] וממילא דאליהו הנביא יבוא [גם] לבשר ביאת המשיח דיום שלאחרי זה.

וביסוד הדברים נראה לומר בפשטות שזהו כוונת רבינו במש"כ דיסוד שיטת הרמב"ם [הא'] שפסק דאליהו הנביא יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג [לאחרי ביאת המשיח] הוא הך משנה דעדיות, והיינו כמוש"נ דמזה שהשמיטו הני תנאי מתפקידי של אליהו הנביא הך ענין דבשורת הגאולה, מוכח דמפרשי הכתוב דמלאכי שאליהו הנביא יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג.

ושוב שפיר איכא מזה יסוד והוכחה לשיטת הרמב"ם [הא'], דהרי להמבואר בדברי רבינו הרי בדבר זה גופא הוא דפליגי הני ב' שיטות שבדברי הרמב"ם אי "יום ה' הגדול והנורא" קאי על מלחמת גוג ומגוג או על ביאת המשיח וכמוש"נ.

פלוגתא בזמן ביאתו ופעולתו של אליהו הנביא

יוד. ומעתה נראה מבואר גם כי הני ב' שיטות שבדברי הרמב"ם אינם חלוקים רק בדבר "זמן" ביאתו של אליהו הנביא, אלא דמפלוגתתם בדבר "זמן" ביאתו מסתעף גם פלוגתא נוספת בדבר "פעולתו" של אליהו הנביא, דלשיטה הא' הרי אליהו הנביא בא "לשום שלום בעולם" [שהיא שיטת החכמים דעדיות דמעתיקה הרמב"ם שם בשיטה הא'] ולא לבשר ביאת המשיח, משא"כ שיטה

הב' ס"ל שחלק מפעולתו של אליהו הנביא הוא [גם] לבשר ביאת המשיח⁴⁰, שלכן הוא דאליהו הנביא בא יום לפני ביאת המשיח וכמבואר בסוגיא דעירובין וכמוש"נ⁴¹.

ואם כנים הדברים יש לומר דבזה מבואר גם דקדוק לשון הרמב"ם בהלכות מלכים שם שהביא הכ' שיטה השני' לבסוף, לאחר שביאר דבר פעולתו של אליהו הנביא שהוא "לשום שלום בעולם".

דהנה יעויין בסה"ש ה'תשמ"ז עמ' 303 בקושיא הב' שהקשה רבינו בדקדוק לשון הרמב"ם שם, דלכאורה הרי הפלוגתא בין הני ב' שיטות היא רק בנוגע ל"זמן" ביאתו של אליהו הנביא, אמנם לכאורה נראה דבדבר פעולתו הנה כו"ע מודו שהוא בא לשום שלום בעולם, וא"כ הו"ל להרמב"ם לסדר את דבריו באופן שונה, דתחילה הו"ל להביא ב' הדיעות בנוגע לזמן ביאתו אם "קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח", ורק אח"כ הו"ל לסיים בנוגע לפעולתו של אליהו הנביא שאינו בא אלא לשום בעולם עיי"ש.

40 העירני ח"א דלכאורה צ"ב מדוע אם כן בשיטה הא' הזכיר הרמב"ם להדיא שתפקידו של אליהו הוא לשום שלום בעולם, משא"כ בשיטה הב' הזכיר להדיא רק אודות זמן ביאתו – "שקודם ביאת המשיח יבא אליהו" – ולא הזכיר במפורש שענינו דאליהו הנביא הוא [גם] לבשר ביאת המשיח.

ויש ליישב דהיינו משום שכן מתבאר מדקדוק לשון הרמב"ם "שקודם ביאת המשיח יבא אליהו", דמזה שיבוא קודם ביאת "המשיח", מבואר שענינו דאליהו הוא לבשר את ביאת המשיח. ובשלמא לשיטה הא' שאליהו יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג שפיר מבואר טעם הרמב"ם שהוצרך להוסיף במפורש גם על דבר תפקידו "לשום שלום בעולם", דאין דבר זה מובן מעצמו וממילא ממועד ביאתו [לפני מחלמת גוג ומגוג], אכן בשיטה הב' הרי זמן ביאתו "קודם ביאת המשיח" מורה להדיא גם על דבר תפקידו שהוא לבשר "ביאת המשיח". ולהעיר גם ממשנ"ת בזה בסה"ש ה'תשמ"ז עמ' 306 [אות ז'] יעוי"ש, ומכאן יסוד לדברינו הנ"ל.

41 ויש להעיר דלב' השיטות נמצא ש"זמן" ביאתו של אליהו הנביא עולה בקנה אחד עם "פעולתו", כלומר לשיטה הב' יבוא אליהו יום לפני ביאת המשיח והיינו משום שמתפקידיו הוא [גם] לבשר בשורת הגאולה וממילא דמוכח הוא לבוא לפני ביאת המשיח, ולאידך לשיטה הב' נראה דזמן ביאתו – לפני מלחמת גוג ומגוג – הוא בהתאם ועולה בקנה אחד עם תפקידו – "לעשות שלום בעולם", והיינו דלקראת מלחמת גוג ומגוג הממשמשת ובאה, שולח הקב"ה את אליהו הנביא לשום שלום בעולם בבחי' "מקדים רפואה וכו'" [לפירוש הראב"ד שענינו שלום לישראל מן האומות, או לפירוש הרמב"ם שענינו להביא שלום בין אדם לחבירו] ודו"ק.

אכן להמבואר נראה שיש ליישב קושיא זו עכ"פ גם לפי דרכו של רבינו בלקו"ש ח"ה שם, והיינו למשנ"ת דהני ב' דיעות פליגי הן בנוגע ל"זמן" ביאת אליהו והן בנוגע ל"פעולתו" [אם רק לשום שלום בעולם או גם לבשר הגאולה], ולכן מתאים יותר להביא הך שיטה השני' לבסוף להורות דהך שיטה הב' פליגא לא רק בדבר ביאתו [קודם ביאת המשיח"] אלא גם בדבר פעולתו [שהוא כולל גם בשורת הגאולה], וזהו שדקדק הרמב"ם להביא תחילה שיטה הא' בדבר זמן ביאתו ופעולתו של אליהו הנביא, ושוב אח"כ הביא הרמב"ם הך שיטה הב' דפליגא אהני ב' ענינים, הן בדבר זמן ביאתו והן בדבר פעולתו של אליהו הנביא וכמוש"נ⁴².



תורת רבינו

נתעלמה הלכה ממשה רבינו בפרשת בנות צלפחד

הרב לוי יצחק גרליק

רב ומו"צ – קראון הייטס

בלקו"ש ח"ג בשיחה א' לפ' פינחס, מחדש הרבי חידוש נפלא בנוגע להסיפור עם בנות צלפחד:

בנות צלפחד שאלו שאלה למשה רבינו (למה יגרע שם אבינו וכו') בנוגע לנחלתם וחלקם בארץ הקודש, ונתעלמה הלכה ממשה רבינו! שלכאו' זה דבר תמוה ביותר, שלאחרי ארבעים שנה משה לא ידע הלכה, ובפרט עיקרית כזו וכו'?

ומצינו בזה כמה פירושים, ישנם כמה מפרשים (כדלקמן) שלומדים שמשה רבינו פשוט לא ידע מה לענות, או ששכח, ולכן שואל הרבי איך ייתכן לומר דבר כזה על משה רבינו?

42 ויש להעיר עוד בכל זה מסה"ש ה'תשמ"ז עמ' 302 ואילך בביאור יסוד שיטת הרמב"ם בדבר זמנו ותפקידו של אליהו הנביא יעו"ש בארוכה, והמתבאר מדברי רבינו שם שיטה אחרת ומיוחדת ביסוד שיטת הרמב"ם בכל זה, ומש"כ בפנים הוא לשיטת רבינו בלקו"ש ח"ה שם וכמוש"נ. ועוד חזון למועד להעיר ולפלפל בדברי רבינו בסה"ש ה'תשמ"ז שם בע"ה.

לכן מחדש הרבי, שכשנדייק בלשון הפסוק נווכח שאין זה נכון, אלא הפירוש הוא שמשא רבינו אכן ידע, אלא, שבשעה זו (משום ב' סיבות המובאות בפרש"י) "נתעלמה" הלכה ממנו (אבל אין הפירוש שלא ידע או ששכח וכו').

והרבי מדייק את זה, ובהקדים, מזה שבפסוק כתוב ש"ויקרב משה את משפטן לפני ה'":

דלכאוף הי' יותר מתאים לכתוב "ויקרב משה את הדבר לפני ה'" כמ"ש בפ' יתרו "כי יהי להם דבר בא אלי" וכו'? או כמ"ש בפ' דברים "והדבר אשר יקשה מכם?" ולכאוף הביטוי "דבר" כאן הי' יותר מתאים, כי "דבר" כולל השקו"ט והטענות, משא"כ "משפט" פירושו הפס"ד והבירור שבדבר, ואיך ייתכן לומר שמשא רבינו הקריב את הפס"ד להקב"ה? הרי הוא רוצה לברר את הענין, ומנין לו הפס"ד? ואם ידע את הפס"ד, למה הוא לא אמר להם את זה מיד? ולשם מה להקריב את זה להקב"ה?

אלא הביאור הוא, שמזה שהתורה כותבת ש"ויקרב את משפטן" דהיינו הפס"ד, מוכח שמשא רבינו ידע את הפס"ד וזה הי' ברור אצלו וכו', אלא שבשעה זו "נתעלמה" הלכה ממנו (מפני ב' טעמים, כמ"ש רש"י באריכות כאן עיי"ש), אבל אף פעם לא הי' מצב שלא ידע או ששכח וכו'.

ואם כנים הדברים יש לתקן את הדבר בחומשים עם תירגום לאנגלית, המיוסדים על שיחות וביאורי הרבי, הן של "גוטניק" והן של "קה"ת" [ועד"ז ב"ארי קפלן" וכו']:

בחומש בהוצאת "גוטניק" כתוב:

Moshe (didn't know what to do, so he) brought their case before G-d.

דהיינו, שהם כותבים ב' דברים שאינם תואמים להמבואר בשיחה (ולפשטות הכתובים):

א. הן שמשא "לא ידע מה לעשות" (שאי"ז נכון כי בפסוק כתוב "משפטן", דהיינו שידע הפס"ד),

ב. והן שמשא הביא את ה-case דהיינו ה"דבר", לפני ה', וגם זה אינו נכון כי בפסוק כתוב "את משפטן" ולא "את הדבר". התרגום של "משפטן" אינו case אלא judgment או verdict או ruling (כמו שהם מתרגמים "משפט" במקומות אחרים בתורה).

ועד"ז בחומש של "קה"ת" (ו"קפלן") כתוב:

Moses brought their case before G-d because he had forgotten the law.

הרי כנ"ל, התירגום של "משפטן" אינו case אלא judgment או verdict או ruling (כמו שהם מתרגמים "משפט" במקומות אחרים בתורה).

וגם forgotten פירושו "שכחה", ואצל משה רבינו לא היתה כאן שום "שכחה" אלא "נתעלמה", שזהו ענין אחר לגמרי. וכפשוט.



היתר ביטוי השם בלימוד ברכות עם קטנים

הרב שמואל פפוזונער

תושב השכונה

פוסק רבנו הזקן בשו"ע או"ח סי' רטו ס"ב: וכן אין עונין אמן אחר תינוק שלומד הברכות לפני רבו שמותר ללמד הברכות כתקונן אפי' שלא בזמן ואע"פ שהם לבטלה בשעת הלימוד אע"פ שאסור לגדול המתלמד אבל כשאין מברכין לבטלה עונין אחריהם אמן כגון שמברכין אותן בזמן כדי לפטור מחיובן שהם חייבים בהן כדי לחנכם במצות וכן בשעה שקורין ההפטרות בציבור ומברכין לפניה ולאחריה. עכ"ל.

ויסוד הדברים בגמ' ברכות נג, ב:

בעי מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן אמר ליה אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין וה"מ בדלא עידן מפטרייהו אבל בעידן מפטרייהו עונין. וברש"י: אחר תינוקות: כשלומדים ברכות מפי רבן: הואיל ולהתלמד עשויין: שאין מתכוונים לברך אלא ללמד: אבל בעידן מפטרייהו: כשאומרים ההפטרות ומברכין בתורה ובנביא עוני' אחריהן אמן:

אדה"ז מביא להלכה את שני הפירושים במילת מפטרייהו שבגמ', הן פירוש הראב"ד הובא ברא"ש על אתר שמפטרייהו הוא מלשון פטור, שנפטרו מחיוב חינוך לברך בשעה שאוכלים, והן פירוש רש"י שמפטרייהו הוא מלשון הפטרה¹.

1 ולפלא שבמהדורה החדשה של שו"ע רבה"ז ציינו לרש"י מקור הפירוש השני דקאי בהפטרות, ועדיין חסר הציון לראב"ד הובא ברא"ש שהוא מקור הפירוש הראשון שפוטרים עצמם מחיוב החינוך.

בסוגיא זו ישנו ביאור יסודי מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ונדפס באגרות קודש ח"ג ע' קלז-ח. אמנם הביאור נכתב בקיצור נמרץ. ומוגש בזה עם פענוח והרחבה בד"א. דברי הרב נכתבו באות מודגשת, ההדגשות במקור יבואו בהדגשה כפולה.

שאלת השואל: כשמלמדים לתלמידים בני חיובי הברכות וכיו"ב – אם מותר לבטא האזכרות בעת הלימוד, גם שלא בעת החיוב?

מענה כ"ק אדמו"ר:

בגמרא וטושו"ע מבואר דמותר לבטא וללמד בלימוד לקטנים, מוכח מזה ד גם מצד המלמד אין בזה איסור, והטעם מפני שהוא דרך לימוד, הרבי מתייחס לחלוקה הכללית שבגמרא, שישנם ברכות הנאמרות דרך ברכה וישנם הנאמרות דרך לימוד, וההיתר הוא לא לרק למתלמד אלא גם למלמד, אף שהוא גדול ומחוייב במצוות. ולכאורה הוצאת ש"ש שלא בעת חיוב ברכה הוא אסור. בכל זאת מבואר בגמ' ובפוסקים שמותר, מאחר שאין כוונתם לברך אלא ללימוד הברכה ואדרבה, מצוה עושה המלמד, ושננתם לבניך. וא"כ לכאורה, הוה אמינא שע"א כו"כ דאין איסור מצד התלמיד, גם אם הוא גדול ומחוייב במצוות, בקל וחומר מהמלמד, כי גדול המתלמד מחוייב יותר במצות ת"ת מהמלמד אחרים כי ת"ת דעצמו עדיף, כי הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם (קדושין כ"ט ב. הלכות ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ז, ע"ש). אבל למרות הק"ו והסברא להתיר אף בתלמיד גדול ובר חיובא לבטא את השם כשלומד הברכות מפורש הדבר לאיסור. כאן בשו"ע רבה"ז שכתב שאסור לגדול המתלמד, ויש להבין טעם הדבר.

ויובן במה ששינה רבנו הזקן בלשונו הזהב מלשון המג"א ושו"ע או"ח² סרט"ו סק"ה שהמג"א כתב ד"גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא" אינו אומר, שאסור לו להוציא ש"ש. אך אין ללמוד מהמג"א איסור לגדול הלומד את נוסח הברכות להוציא ש"ש, אבל רבינו כתב שם (ס"ב) ש"אסור לגדול המתלמד" היינו ש גדול הלומד הברכות אסור לבטא ש"ש (ופירוש המג"א צ"ע דלדידי

2 לכאורה כוונת הרבי במ"ש שרבה"ז שינה מלשון השו"ע והמג"א, אף שרק המג"א מביא ענין הגדול בשעה שלומד הברכות בגמרא, וכפי שממשיך הרבי באיגרת. ואדרבה סתימת לשון השו"ע מתפרשת יפה כרבה"ז לפי ביאור הרבי. י"ל דאין הכי נמי, אין הכרח שרבה"ז חולק גם על המחבר, אלא שלגבי המחבר הוא רק שינה מלשון השו"ע והוסיף: אע"פ שאסור לגדול וכו' ואינו חולק עליו. ולכאורה כוונת הרבי לציין שמתיבות אלו שנוספו נלמד את יסודות שיטת רבה"ז. ולגבי המג"א הוא לא רק משנה ומוסיף תיבות אלא חולק עליו.

לא גדול דומיא דקטן, שבסעיף זה נידון קטן הלומד הברכות אצל רבו ואין זה נידון הגדול שלומד הגמרא, ואכ"מ).

סיכום: אפשר ללמוד שסברת המג"א היא שמותר לבטא השם אם הוא דרך לימוד, ולפי"ז אין חילוק בין תלמידים אם קטנים או גדולים. אמנם רבנו הזקן התיר לקטנים בלבד.

וי"ל דיסוד רבנו הוא ממ"ש בגמרא שם תינוקות ולא תלמידים סתם, כלומר יסוד ההיתר אינו משום שהברכה לא נאמרה ע"מ לברך, אלא דרך לימוד שאז אין חילוק בין גדול לקטן המתלמדים, אלא דווקא כשהמתלמד הוא תינוק ופטור ממצוות, והטעם בזה י"ל, דכיון דאפשר ללמדו את הגדול הרוצה ללמוד נוסח הברכות בעת החיוב, בעת שאוכל או תוקע בשופר וכיו"ב שאז הוא זמן חיוב הברכה אין לעשות זה, עכ"פ מדרבנן³). בזמן הפטור, משא"כ קטן דבכל עת פטור הוא, מכל מצוה ולא שייך לחלק בין זמן חיובו למה שלומד לומר הברכות, מותר לו ללמוד הברכות עם ש"ש. ואף אם יקשה ממה שמצינו דעונין אמן אחר ברכות קטן דוקא אם מחוייב בהם, כגון שאוכל או כשמקיים מצוה מצד חינוך אף דאין עונין אמן בשעה שלומדם, ומזה נראה ברור דאף בקטן יש חילוק בין זמן חיובו ללימודו הברכות, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא שמאותו היתר שיש לקטן לומר ש"ש כשאינו חייב, יבטא גם גדול המתלמד, אם מצד שהוא לימוד וכיו"ב, יש לומר ולחלק בין גדול לקטן משום ש הטעם בזה הוא משום חינוך, חיוב הקטן לברך בעת עשיית מצוה או אכילה הוא מטעם מצות חינוך, ומצוה זו אינה שייכת לקטן בלבד שהוא פטור ממצות, רק ובחינוך משותפים האב, שהוא מחויב לחנך, והקטן שהוא המתחנך, וחיובו של האב לחנך הקטן לברך מכניסה גדר של חיוב בברכת הקטן כשמחוייב בברכה⁴, ומשום זה עונים אמן על ברכתו, משא"כ כשלומד לומר הברכות, אין בהם שום חיוב שיענו עליו אמן. אמנם כל עצמו של חיוב זה בברכת הקטן שייכת רק באביו, שהוא מצווה לחנך את בנו, ובאביו אפשר להקשות שילמדו לומר הברכות רק

3 ראה בסימן זה בשו"ע רבה"ז סעיף ג' שאין איסור דאורייתא בהזכרת ש"ש בדרך ברכה אלא רק מד"ס, משא"כ בדברי הבאי שאין בהם צורך הוא איסור דאורייתא. ועיין בענין זה בשו"ת זרע אמת ח"א סי' א'.

4 ניתן למצוא צד השוואה בביאור הרבי כאן לפירוש רש"י דמפטריהו קאי על ברכות הפטרה, דשם הרי מביך מצד חיוב הגדולים שקראו בתורה וע"כ עונים אמן, ודומה למ"ש הרבי כאן שעניית אמן היא מצד חיוב האב.

כשהוא חייב בהם⁵, אך חיוב חינוך אינה שייכת ברבו המלמדו, ולגבי רבו אין חילוק בין כשהוא חייב בברכה או כשלומד, ואפילו כשחייב הקטן בברכה וצריך להוציא ש"ש מותר רק לאביו שמחוייב בחינוך להוציא ש"ש עם הבן, אבל אין זה ענין להתיר עי"ז לזר שאין חינוכו עליו להוציא ש"ש ומכיוון שמצינו בפרוש שמותר למלמד להוציא ש"ש כשמלמד קטנים ולכן אין לחלק בזה בין בזמן שהקטן מתחנך או לא, שלגבי המלמד הקטן תמיד פטור, ומותר לו לבטא השם עם הקטן בין כשחייב ובין כשלומד, אך עדיין קשה באב המלמד את בנו ברכות, שלכאורה יצטרך ללמדו רק בזמן חיובו, ולא לומר עמו ש"ש אם רק לומד לומר הברכות, שהרי לדידו אפשר ללמדו בעת חיובו כמו בגדול המתלמד, ומתריך הרבי וכיון שהותר הותר גם לאב, כן אפ"ל ודוחק קצת. עכ"ל האיגרת.



מעלת התורה בדברי רז"ל – ע"פ פנימיות העניינים

הת' יצחק שמחה מקוביצקי
תות"ל מגדל העמק – אה"ק

במאמר ד"ה אלפיים שנה קדמה תורה לברייתו של עולם תשי"א (בלתי מוגה). בתחילתו עוסק כ"ק אדמו"ר לבאר מה שייך עניין הזמן קודם בריאת העולם (עי"ש מהו ההסבר), ולאחר שמבאר זה מקשה, וזלה"ק:

"אמנם עדיין צריך להבין במאמר רז"ל אלפיים שנה קדמה תורה לעולם, למה חשיב מעלת התורה כפי שהיא שעשועים יום יום (שזהו"ע אלפיים שנה, דיומו של הקב"ה אלף שנה), ולא כפי שהיא בדרגא נעלית יותר, שעז"נ ואהיה אצלו אמן, דקאי על התורה כפי שהיא בעצמותו, ואח"כ ואהיה שעשועים יום יום, דקאי על התורה כפי שנמשכת בבחי' המוחין חו"ב, ואח"כ מונה עוד דרגות, ומסיים שעשועי את בני אדם, דקאי על התורה כפי שירדה למטה. ונמצא, שהמעלה היותר נעלית שבתורה היא מ"ש ואהיה אצלו אמן. ומהו הטעם

5 ואם תאמר הרי גם לימוד הברכות הוא חלק ממצות חינוך, ומאי שנא. וי"ל החילוק המפורסם בין חינוך בזמן החיוב כגון שופר בר"ה ללימוד לתקוע בזמן אחר כדי שידע בר"ה כיצד לקיים המצוה, שאף ששניהם נכללים בענין הכללי של חינוך מ"מ מחולקים הם בדינם לכמה ענינים, והעיקר יש חילוק בסוג ודרגת חיוב החינוך. עיין בשו"ע רבה"ז או"ח סי' תקצו ס"ב וראה גם בסי' שמו"ס א, תקפח ס"ה, וראה בארוכה מש"כ בזה בגליון הערות וביאורים א'מט.

שבמארוז"ל זה נתבארה מעלת התורה כפי שהיא בבחי' שעשועים יום יום, ולא המעלה היותר נעלית, ואהיה אצלו אמון". ע"כ קושייתו.

ומביא נסיון תירוץ – לבאר קושיא זו – וזלה"ק:

"והנה לכאורה אפשר לומר שסדר הכתוב הוא מלמטה למעלה. שהרי בפירוש ואהיה אצלו אמון איתא במדרש התורה אומרת אני הייתי אומנתו של הקב"ה שהיה מביט בתורה ובורא את העולם, ועפ"ז נמצא שהתחלת הכתוב, ואהיה אצלו אמון, היא במדריגת התורה כפי ששייכת להתהוות העולם ואח"כ חשיב המעלה דשעשועים יום יום, שזהו כפי שהתורה היא בבחינת המוחין חו"ב שלמעלה מהעולם [ומסיים ושעשועי את בני אדם, כפי שהתורה נתנה למטה, שהיא המעלה היותר עליונה, כיון שדוקא ע"י העבודה למטה מגיעים למעלה ביותר כדלקמן]". וראה בהמשך המאמר איך דחה פירוש זה.

ויש לעיין מה תירץ בכך כ"ק אדמו"ר שאמר "והנה לכאורה אפשר לומר שסדר הכתוב הוא מלמטה למעלה", שעם היות דהשתא לא יוקשה מדוע לא מדברים חז"ל על מעלת התורה "ואהיה אצלו אמון" - משום שהוא דרגה פחותה מ"אלפיים שנה" היות וסדר הכתוב מיירי מלמטה למעלה - אך עדיין לכאורה אינו מיושב כלל, מדוע מדברים חז"ל על מעלת התורה "אלפיים שנה", הרי מאחר שהפסוק מונה את מעלות התורה מלמטה למעלה, היו צריכים חז"ל לדבר על מעלת התורה המופיעה הכי אחרון בסיפא דקרא שהוא "שעשועי את בני אדם"? צ"ע.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



חסידות

הערות באגרת התשובה

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

(א) בפ"א כותב בפשטות שעל ידי חטא גורם פגם בשרש הנשמה, ואילו להלן פ"ה ופ"ו חותר לבאר זה על ידי משל מחבל שצד אחד למטה וצד שני למעלה (ע"ש). ולכאורה הביאור הוא כי בפשטות מדוע פגם בנפש למטה גורם פגם בשרש הנפש למעלה, אף שבפשטות זהו הטעם להדגשה שהפגם הוא ב"ס דעשי' (וכפי שמוסיף ומדגיש כמ"ש בת"ז דמינייהו פרחין נשמתין לב"נ וכו'), שכל זה מדגיש את "קירוב" שרש זה של הנשמה לנשמה למטה בגוף.

(ב) להלן בפרק, כראי' שעיקר פי' לשון תשובה הוא לשוב אל ה' בכל לבו לעבדו ולשמור כל מצותיו, מביא גם הכתוב "שובה ישראל עד ה' אלקיך", ולא הבנתי הראי' מכתוב זה (בשלמא הכתוב "יעזוב רשע דרכו גו' או ושבתי גו' ושמעתי בקולו שמפורש בהם ענין שמירת התומ"צ) אבל בכתוב שובה גו' סתם ולא נאמר מידי).

(ג) להלן מביא מ"ש ביואל שובו גו' בצום ובבכי, ומתרץ שהיינו לבטל גזרה. והנה בפיוט ונתנה תוקף אומרים ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין כו' ולמעלה ממלה ותשובה נדפס באותיות קטנות צום ולכאורה הרי זה סותר להמבואר באגרת התשובה כאן שתשובה אינה התענית.

אך נ"ל דמ"ש רבינו היינו לבטל הגזרה וממשיך וזהו הטעם בכל תעניות כו', אין כוונתו שמעשה הצום לחוד מבטל הגזרה אלא כדיוק לשון הכתוב ביואל "שובו גו' בצום, היינו עשיית תשובה מתוך צום ואתי שפיר מה שהדפיסו ממעל לתשובה – מלת צום כדי להעביר רוע הגזרה.

ויש להעיר מדברי הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ד שמונה דרכי התשובה ובכס"מ שם שמקור הרמב"ם הוא בגמ' במס' ר"ה שמונה הדברים שמקורעין גזר דינו של אדם ע"ש.

(ג) שם ספ"ג: ולפי שמספר הצומות המוזכרים רבו במאד מאד לכן נהגו עכשיו כל החרדים להרבות מאד מאד בצדקה מחמת חלישות הדור דלא מצי לצעורי נפשם כולי האי (וכמ"ש במ"א על פסוק חסדי ה' כי לא תמנו) עכ"ל.

בקיצורים והערות להצ"צ מציין לאגה"ק ד"ה אד"ש והוא סימן י.

אך לא מצאתי שם כלל אודות חלישות הדור ובכלל אודות צומות כי הביאור שם בטעם לנתינת צדקה למי שחטא הוא לא להחליף צומות אלא מצד סגולת הצדקה להמשיך אור הבלי גבול (ע"ש), אלא שגם שם כמו באגה"ת בפרק זה מבאר שאין לחוש בנתינת צדקה לכפרת נפשו משום אל יבזוז יותר מחומש ותו לא ראיתי שם ענין השייך לפום ריהטא להמבואר באגה"ת כאן.



הלכה ומנהג

חותם הפטרת פ' מסעי למנהג חב"ד

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

להפטרת מסעי [ההפטרה השני' של 'תלתא דפורענותא] קוראים 'שמעו דבר ה' בספר ירמ' פ"ב מפסוק ד עד פסוק כח [כי מספר עריך היו אלקיך יהודה"]. ובחומש תורה תמימה יש כאן כוכבית, ובהערה:

האשכנזים מדלגין ומסיימין הלא וגו'. והספרדים מדלגין ומסיימין אם תשוב וגו'.

ושוב מעתיק פסוקי התוספת, היינו "הלא מעתה קראתי לי אבי אלוף נעורי אתה" (ירמ' ג, ד), והוא עבור מנהג אשכנז. ואח"כ מביא הפסוקים שלמנהג הספרדים: "אם תשוב ישראל . . ונשבעת . . ובו יתהללו" (שם ד, א-ב). [וראה הבחנה זו גם באנציקלופדי' תלמודית כרך י' ע' תשיא. אף כי בכמה חומשים אינו ברור כל כך].

מנהגנו בזה כמנהג הספרדים, כרשום ב'היום יום' כח תמוז (ובכ"מ):

הפטורה: שמעו דבר ה' גו' – אלקיך יהודה, אם תשוב – ובו יתהללו.

ומה נפלאתי איפוא מהמופיע בלקו"ש חלק יח ע' 412 [ההדגשות שלי]:

" . . כסיום וחותם הפטורת פ' מסעי אז מעתה קראת לי אבי אלוף נערי אתה".

דהיינו כמנהג אשכנז!



ביאור בשוע"ר סי' קצ"ד

הרב אברהם אלאשוילי

ראש כולל "תפארת רפאל"

לוד, אה"ק

ד אף על פי ששתיית כוס של ברכה מעכבת¹, אין מעכב שישתה המברך בעצמו, אלא די בשתיית אחר², ואפילו מטעים ממנו לתינוק (כמלא לוגמיו³ של תינוק) – יצא ידי חובה (ששיעור מלוא לוגמיו⁴ הוא בכל אדם לפי מה שהוא⁵, הגדול לפי גדלו⁶, והקטן לפי קטנו⁷). אף על פי שהתינוק אינו מחויב בדבר – אין בכך כלום⁸, לפי שגם על המברך⁹ לא חל החיוב כלל¹⁰, שלא חייבוהו אלא

1 כדלעיל סעיף ב: "עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר, שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין על גבי המזבח, שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין". ובהמשך שם: "אם אמר על הכוס ולא שתה ממנו כמלא לוגמיו .. צריך לחזור ולקדש .. וכן בברכת המזון לא קיים מצות הכוס כלל".

2 כמלא לוגמיו. וכן כתב לקמן סימן רעא סוף ס"ה. אלא ששם כתב: "אחד מהמסובין", כלומר שצריך לטעום אחד שיוצא ידי חובה בכוס של ברכה, ולא אדם אחר. וכן מפורש לקמן בס' רצה ס"ד (בחצע"ג): "או ישקה ממנו לאחר שנתכוין לצאת ידי חובתו". אבל משמעות לשונו כאן שאפילו אדם אחר שאינו יוצא י"ח יכול לשתות, וכן כתב במפורש בהמשך: "שישתה ממנו איזה אדם מיישראל".

3 שכן לדעה זו שתיית "מלוא לוגמיו" מעכבת.

4 שהצריכו לשתות בכוס של ברכה (כדלעיל ס"ב).

5 והוא רובו של רביעית באדם בינוני (סי' רעא ס"ד). ובסי' תריב סי"ב: "והוא פחות מרביעית הלוג באדם בינוני".

6 אך לא צריך יותר מרביעית (שוע"ר סי' רעא ס"ד).

7 וכ"כ בסימן תריב סי"ב (לענין שתיה ביוה"כ). ומשמע שאפילו אם מלוא לוגמיו של הקטן הוא פחות מרוב רביעית – יצא י"ח.

8 אך בס' רצה ס"ד כתב (גבי הבדלה): "אם משקה ממנו לתינוקות – אין שום אדם יכול לצאת ידי חובתו בהבדלה זו, כיון שלא שתה מהכוס אדם שיוצא ידי חובתו בהבדלה זו".

9 ברכת המזון.

10 לשתות.

לומר שירה על היין¹¹, שישתה ממנו איזה אדם מישראל¹² שיהיה שתיה שהיא חשובה הנאה לו¹³ (ואפילו תינוק בן יומו).

ומכל מקום, לכתחילה צריך להטעים לתינוק גדול קצת שהגיע לכלל חינוך ברכת הנהנין¹⁴, כדי שיוכל לברך ברכת היין ולא תהא ברכתו לבטלה¹⁵, מפני שהתינוק שומעה ממנו¹⁶ (ומברך¹⁷) ושותה¹⁸, מה שאין כן אם יטעים לקטן שלא הגיע לחינוך – יפסיד ברכת היין, שלא יוכל לאומרה, אף על פי שאינה מעכבת¹⁹.

11 שהיא אמירת הברכה בענין שבשילה הובאה הכוס, כדלעיל ס"ב.

12 כמו בשירה על היין שמנסכין על גבי המזבח, שהיא שתיית המזבח, ולא מי שאמור השירה. אבל ראה לקמן בחצ"ג שכתב (בדעה זו) ש"מצוה מן המובחר שיטעם בעצמו".

13 ראה לעיל ס"ב: "ואין שתייה חשובה לומר שירה אלא אם כן שותה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם, שהוא כמלא לוגמיו, שהיא שתיה של הנאה, ובפחות משיעור זה לא קיים מצות הכוס כלל".

14 כי גיל חינוך בתינוק הוא לפי הבנתו באותו ענין, ולא לפי גיל קבוע (ראה שוע"ר סי' שמג ס"ג). ובפשוטו גיל חינוך בברכות הנהנין הוא קטן היודע למי מברכין. וראה שוע"ר סי' קצט ס"ט.

15 רשב"א עירובין שם ד"ה ליתביה. מ"א בסי' רסט סק"א.

16 שזהו ענין חינוך ברכות בקטן – ראה שוע"ר סי' קסז סכ"ג בסופו.

17 לכאורה מיותר. וכן הגיה בקונטרס השלחן: שומעה ממנו ושותה.

18 וראה גם שוע"ר סי' רסט ס"ג: "המקדש בבית הכנסת אסור לו לטעום מהכוס .. אלא כיצד יעשה שלא תהא ברכת בורא פרי הגפן לבטלה? יטעים מהכוס לקטן שהגיע לחינוך, והקטן ישמע הברכה ממנו ויוצא בה ידי חובתו, ונמצא שלא בירך לבטלה".

19 דאין כוס של ברכה תלי כלל בברכת בורא פרי הגפן, שהרי המקדש באמצע סעודתו אינו מברך בורא פרי הגפן, כמ"ש בסי' רעא [סי"א], וגם ברכת המזון לא היה רב אשי מברך בורא פרי הגפן על הכוס, כדאיתא בפרק ערבי פסחים (שוע"ר סי' ערב קו"א ב). וראה גם לעיל סי' קעד קו"א סק"א שהביא את דעת התוס' (פסחים קג, ב) "דמצות הכוס לא תליא בברכה".

אבל לכתחילה יש ענין לברך ברכת היין, שהרי עיקר הענין הוא השתיה, והשתיה מחייבת ברכה, אלא שאם נותנים לקטן שלא הגיע לחינוך פטור מלברך לו, ואין למברך לפטור עצמו מברכה לכתחילה, ע"י שיתן לשתות לקטן כזה. ועצ"ע.

(אבל רשאי הוא להטעים לגדול²⁰, שיברך בעצמו ברכת היין²¹, אם הוא²² אינו שותה יין מפני ששונא אותו או משום נדר²³. אבל מי שהוא שותה יין – מצוה מן המובחר שיטעום בעצמו²⁴, וכן לכל המסובים²⁵ שזימן עליהם²⁶, אך אין צריך לכל אחד ואחד כמלוא לוגמיו²⁷, אלא די בטעימה כל שהוא).

ויש אומרים²⁸ שכל דבר הטעון כוס²⁹, חוץ מקידוש³⁰ – לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין³¹, שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה

20 כמלוא לוגמיו.

21 ואין לו לצאת י"ח בשמייעה מהמברך, כיון שהגדול יכול לברך בעצמו. ולדעה הזו אין חובה שאת ברכת הגפן יברך דוקא מי שמברך ברכת המזון, שלא כמו הדעה הב' דלקמן.

22 המברך ברכת המזון.

23 עיין רמ"א סי' ערב ס"ט. ואף המג"א לא פליג שם אלא משום ברכת היין.

24 כמלוא לוגמיו (כדלעיל). אינו מבאר מדוע "מצוה מן המובחר שיטעום בעצמו דוקא". ואולי יש לומר שה"מצוה מן המובחר" הוא מדין טעימת כוס של ברכה, ולא מדין שירה על היין, שהרי כתב לעיל שמוצד זה אין ענין שהמברך עצמו ישתה דוקא. וכן משמע מהמשך לשונו שכתב "וכן לכל המסובים שזימן עליהם", דהיינו שזהו מאותו טעם, אלא שהמברך צריך לטעום כמלוא לוגמיו, כי צריך שיהיה אחד שישתה כמלוא לוגמיו, וכיון שהוא אוחד הכוס ומברך עליו אזי ישתה הוא כמלוא לוגמיו. אך אם קשה לו לשתות כמלוא לוגמיו, יכול לתת לכתחילה לאחד מהמסובים שיברך בעצמו ברכת הגפן וישתה כמלוא לוגמיו, והמזמן טעום אחריו "כל שהוא" מדין טעימת כוס של ברכה. וכן מפורש בשו"ע ר' סי' רעא סוף סכ"ה: "שאפילו לכתחילה די בטעימת אחד מהמסובין כמלוא לוגמיו". ועצ"ע.

25 אבל אין שתייתם מצטרפת למלא לוגמא [במקום המברך], לפי שצריך שיהנה אחד מהם משתיית כוס של ברכה, ובפחות ממלא לוגמיו אינה נקראת שתייה של הנאה (שו"ע ר' סי' רעא סכ"ה).

26 משמע מי שלא זימנו עליו, אין עליו "מצוה מן המובחר" לטעום מכוס של ברכה. ולהעיר מהנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע שהיה מחלק כוס של ברכה לכל מי שרק רצה, ויש לעיין האם היה זה מדין כוס של ברכה או מענין סגולי אחר.

27 ראה גם שו"ע ר' סי' רעא סכ"ה.

28 רש"י בעירובין מ, ב ד"ה ליתביה. ראב"ן עירובין פ"ג (ע, א). מ"א סי' תרכא סק"ג.

29 הבדלה, ברכת המזון, ברכת אירוסין, ברכת נישואין, ברית מילה, פדיון הבן.

30 שבזה מפורש בפסחים קז, א ובעירובין עט, ב ששתיית כמלוא לוגמיו מעכבת. ולקמן מביא דעת הגאונים שבקידוש צריך שישתה המקדש בעצמו דוקא.

31 ולפי טעם זה די בטעימה כלשהי ולא צריך כמלוא לוגמיו, וכן מפורש לקמן בסוף הסעיף.

זו, וניראת כבירה לבטלה³², אבל באמת הוא לצורך, שכן תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין³³ שישדרו אותה אצל ברכת היין³⁴, שהוא³⁵ עיקר שירה המיוחדת ליין, לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אף על פי שלא הגיע לחינוך ברכות, ואפילו אינו יודע לדבר³⁶, שכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי³⁷ – דיה בתינוק קטן כזה³⁸.

32 סברא זו הביאה רבנו גם בסי' שמג ס"ח: "להטעימו מכוס של מילה ביום הכיפורים, כדי שלא תהא הברכה נראית לבטלה".

33 היינו כל דבר הטעון כוס.

34 אף בלא שתייה. וראה גם שוע"ר סי' קעד ס"א: "היין הוא חשוב שגורם ברכה לעצמו בכמה מקומות, כגון בקידוש והבדלה וברכת אירוסין, שמברכין על היין בורא פרי הגפן אע"פ שא"צ לשתייתו", ובהמשך שם הוסיף: "שאינו גורם לעצמו ברכה אחרונה אלא ברכה ראשונה (לבדה), שבשבילה היא עיקר הבאת הכוס בכל דבר הטעון כוס". והיא כדעה השניה כאן. וראה שם בקו"א.

ואם פורס מפה ומקדש – "אין צריך לברך בורא פרי הגפן על כוס של קידוש זה אם כבר בירך על היין בסעודה זו". ו"אף להאומרים שתקנת חכמים הוא בקידוש וכל דבר הטעון כוס שיברכו עליו ברכת היין תחלה כמו שנתבאר בסי' ק"צ – מועלת ברכה הראשונה לקידוש כמו שמועלת לברכת הנהיגין שאין צריך לחזור ולברך, הואיל .. ולא נסתלקה עדיין ברכה הראשונה (שוע"ר סי' רעא סי"א, ע"ש).

וזה דלא כמ"ש בסי' ערב קו"א סק"ב להוכיח מדין פורס מפה ומקדש שברכת הגפן אינה מעכבת. וכן מוכח מסי' רצט ס"ד: "אם הוא מבדיל על השכר אין צריך לברך עליו שהכל בתוך הסעודה, אע"פ שלא בירך עדיין שהכל לא בתוך הסעודה ולא לפני הסעודה, שברכת המוציא פוטר את השכר של הבדלה". והרי שם לא היה כלל ברכת שהכל על הכוס, ורק הפת פטרה אותה מברכה, ובכל זאת ניתן להבדיל על הכוס בלא ברכה ראשונה. וראה גם שוע"ר סי' רצו ס"ח שגם אם השומע לא שמע כלל ברכת היין – "אין בכך כלום ויצא ידי חובת הבדלה".

35 ברכת הגפן.

36 שאינו יכול לברך בעצמו.

37 ולא משום ברכה לבטלה.

38 כלומר, השתיה שלו מועילה שלא תהיה גנאי לברכת היין.

וכן נוהגין במילה שביום הכפורים³⁹, הואיל ואי אפשר בענין אחר⁴⁰, כמו שיתבאר בסימן תרכ"א⁴¹. אבל במקום שאפשר, כגון קידוש שבבית הכנסת בשבת ויום טוב⁴² – יש לחוש לסברא הראשונה להטעים לקטן שהגיע לחינוך ברכה⁴³, כמו שיתבאר בסימן רס"ט⁴⁴.

39 שנותנים לטעום לתינוק הנימול בלבד. אך בשאר מילה שבשאר ימות השנה יש לתת לתינוק שהגיע לחינוך, לחשוש לדעה הראשונה.

אך בסידור סדר ברית מילה פסק רבנו לגמרי כדעה השניה, שכתב: "ונוטל את הכוס ומברך, ונותנים לתינוק לשותות או ישתה בעצמו". ומבואר בדבריו: (א) שלכתחילה יכול לתת לילד קטן, ולכן הקדים תחילה נתינה לתינוק ורק אח"כ הוסיף "או ישתה בעצמו", לומר שאין שום חיוב שישתה בעצמו דוקא. (ב) לא הצריך שהקטן יהיה בגיל חינוך. ג) לא הצריך שהתינוק ישתה כמלוא לוגמיו.

40 לפי שאי אפשר לטעום ממנו, וגם אין מטעימים לתינוק גזירה שמא יהיה התינוק רגיל בשתייה זו של מצוה, ויורה היתר לעצמו לשותות מכוס של ברכה אף לכשיגדל (שוע"ר סי' תרכ"א ס"ד).

41 רמ"א שם ס"ג ומג"א סק"ג. אך אדה"ז שם הביא בזה שלשה מנהגים: (א) יש נוהגים לברך ברכת המילה בלא כוס (שם ס"ד). (ב) ויש נוהגין לברך על הכוס ולהטעים ממנו לתינוק הנימול (שם ס"ה). אלא שמביא שם טעם אחר מהמובא כאן, וז"ל: "ואע"פ שכל כוס של ברכה צריך להטעים ממנו לקטן שהגיע לכלל חינוך ברכות, מכל מקום כוס של מילה **שהברכה נתקנה בשביל תינוק הנימול**, לכן די כשנותנים לו לשותות". ומוסיף שם: "ומכל מקום צריך ליזהר שיתנו לו לשותות קצת מהכוס מלבד מה שנותנים לפיו כשאומר בדמיון חיי". ג) ויש נוהגים שמברכים על הכוס ומטעימים לתינוקות כמו בתשעה באב (שם ס"ו). אלא שמוסיף שם: "ואע"פ שאין לנהוג כן לכתחלה ביום הכיפורים מטעם שנתבאר למעלה, מכל מקום אין למחות ביד הנוהגין היתר".

42 שאין יוצאים בו ידי חובה, ומקדשים רק מחמת המנהג. ראה שוע"ר סי' רסט ס"ב.

43 דהיינו ש"הקטן ישמע הברכה ממנו ויוצא בה ידי חובתו, ונמצא שלא בירך לבטלה" (שוע"ר סי' שמג ס"ג). וכן בכוס ברכת המזון אם אינו שותה בעצמו, יתן לקטן שהגיע לחינוך, וישתה ממנו כמלוא לוגמיו. וכן בכל דבר הטעון כוס.

44 סעיף ג. וראה גם שם סי' רעג ס"ט גבי מילה בשבת (לפני קידוש), אם יש קטן בבית הכנסת, יש "להשקותו מכוס של ברכה". ומשמעות דבריו שם שמדובר בקטן שהגיע לחינוך, כיון שמדמהו לקידוש שבבית הכנסת.

(אבל קידוש שבבית, שאדם יוצא בו ידי חובתו, יש אומרים⁴⁵, אפילו לפי סברא האחרונה, שלא די במה שיטעים לתינוק, ולא אפילו שיטעים לגדול, אלא המקדש בעצמו צריך לטעום כמלוא לוגמיו, ואם לאו – לא יצא⁴⁶, משום⁴⁷ שנאמר⁴⁸: "זכור את יום השבת לקדשו", ואמרו חכמים⁴⁹: זכרהו על היין, כלומר על שתיית היין לכבוד היום⁵⁰, לפיכך⁵¹ המזכירו על היין, הוא המקדש – שותה ממנו בעצמו. וראוי לחוש לזה לכתחילה, כמו שיתבאר בסימן רע"א⁵²).

ולפי סברא זו שתקנת חכמים הוא בכל דבר הטעון כוס שיסדרו אותו על ברכת היין, אם כן, מי שאינו שותה יין⁵³ – אי אפשר לו לברך ברכת המזון על

45 בה"ג הל' קידוש והבדלה. והגאונים רב עמרם ורב צמח ברא"ש פסחים פ"י הי"ה. ובטור ושו"ע סימן רעא סי"ד. וראה גם שוע"ר שם סכ"ה.

46 אף אם טעמו המסובים כל אחד כמלוא לוגמיו (שוע"ר סי' רעא סכ"ה).

47 להעיר שרבנו לא הביא טעם זה בסי' רעא אף ששם עיקר מקומו.

48 שמות כ, ח.

49 פסחים קו, א. וראה שוע"ר שם ס"א-ב.

50 כלומר, חובת שתיין היין בקידוש היא מצד כבוד השבת ולא מצד כוס של ברכה.

51 לבוש שם סי"ד. ט"ז שם ס"ק יח.

52 סעיף כה, לאחר שהביא את דעת הגאונים מסיים: "וראוי לחוש לדבריהם לכתחילה". ושם מוסיף: "במה דברים אמורים בקידוש, אבל בהבדלה ובשאר כל הדברים הטעונים כוס, מודים הגאונים שאפילו לכתחלה די בטעימת אחד מהמסובין כמלא לוגמיו".

וראה בסימן ערב סי"ב: "מי שאינו שותה יין מחמת נדר – יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו. אבל מי שאינו שותה יין מחמת ששונאו – יש לו לדחוק את עצמו לשתות ממנו". ומדיוק לשונו שכתב רק "מחמת ששונאו" ולא כתב "או שמזיקו" (כמו שכתב בסי' תעב סכ"א גבי פסח), משמע שאם היין מזיק לו – יכול לתת לשתות לכתחילה לאחרים. שבמקרה של נדר או של היזק אין לחשוש לדעת הגאונים.

53 מאיזו סיבה שלא תהיה.

הכוס אלא אם כן יטעים ממנו לקטן שהגיע לחינוך⁵⁴, אבל לא לגדול שיברך⁵⁵ בעצמו⁵⁶, לפי שהמברך ברכת המזון הוא בעצמו צריך לברך ברכת היין לפי סברא זו, והוא אינו רשאי לברך ברכת היין לחברו, אף להאומרים שברכת המזון טעונה כוס⁵⁷, שלדבריהם ברכת היין היא חובה כברכת המצות⁵⁸ שאדם יכול להוציא חברו ידי חובתו⁵⁹, כמו שנתבאר בסימן קס"ז⁶⁰, מכל מקום, כיון שחברו יכול לברך בעצמו – אין לאחר לברך לו⁶¹.

54 ששומע ממנו ברכת הגפן ושותה, כדלעיל בדעה הא'. אמנם לדעה השניה (שעליה מדובר כאן) יכול להטעים אפילו לתינוק שלא הגיע לחנוך, אבל כאן מדבר רבנו להלכה למעשה, שלכתחילה יש לחשוש בפרט זה לדעה הראשונה (כמו שכתב לעיל), ולא הזכיר כאן הדעה השניה אלא לענין להחמיר עליו, שיש לחשוש לדעה זו שלא ליתן לגדול שיברך לעצמו, כדלקמן.
55 ברכת הגפן.

56 תשובת חכם צבי סי' קסח.

57 והן שתי הדעות הראשונות המובאות לעיל סימן קפב ס"א (לדעה הא' אפילו ליחיד, ולדעה ב' רק כשמברכים בזימון), משא"כ לדעה הג' שם אינה טעונה כוס כלל אלא למצוה מן המובחר בלבד, ולדעתו בודאי אינו יכול לברך בשביל אחר, כיון שדינו כברכת הנהנין. וראה שם שכותב שם שהמנהג עכשיו כדעה הג'.

58 וצריך לחזור אחריו בדרך שמחזירין אחר כל מצות שהן חובה (שוע"ר שם).

59 מדין ערבות. משא"כ לדעה שברכת המזון אינה טעונה כוס, לא ניתן להוציא, כיון שהיא כברכת הנהנין שמי שאינו שותה אינו יכול להוציא את חברו השותה, כדלעיל סי' קסז סכ"ג. אבל אם נותן לקטן שהגיע לחינוך יכול לברך עבורו מדין חינוך.

60 סעיף כג. וראה גם סימן רעג ס"ו.

61 ומבואר הטעם בשוע"ר סי' ערב קו"א סק"ב, שכיון "שאינו מחוייב בדבר אלא מדין ערבות, לכן כיון שהחייב בעצמו יכול לפטור חובו בעצמו – אין להערב לפטור". וזהו רק "לכתחילה" (שוע"ר סי' רעג ס"ו), "ואף גם זאת אינה חובה גמורה, כי רבים חולקים" (סי' ערב שם). אבל בדיעבד אם בירך עבורו מוציא י"ח.

וראה סי' ערב קו"א סק"ב שגם לדעת החכם צבי (שהמברך ברכת המזון הוא עצמו צריך לברך הגפן): "הא דברכת המזון סגי בטעימת אחר . היינו שהמברך יברך בורא פרי הגפן וישתו האחרים אף על פי שידעו בעצמם לברך". ובטעם הדבר יש לומר, כיון שלדעה זו ברכת הגפן היא חובה על המברך ברכת המזון מצד עצמו (ולא רק כדי להוציא את השותה), לכן יכול לברך אותה גם כשאחר שותה ויודע לברך.

וכפי הכלל שכותב שם בסוף הקו"א: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו, אלא כשאין לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד".

אך כאן לא כתב רבנו כן, ונראה לומר משום שכאן הוא כותב את הדברים למעשה (כנ"ל, ולא רק לפי דעה הב'), וחושש גם לדעה הא' שברכת הגפן אינה חובה על המברך בעצמו, ולדעה זו אין המברך ברכת המזון יכול לברך הגפן אם נותן לשתות לאדם אחר, ולכן כתב כאן שלא יעשה כן. כלומר, מצד אחד יש לחשוש לדעה הא' שהמברך ברכת המזון הוא צריך לברך על היין, ומאידך יש לחשוש לדעה הא' שברכת הגפן באה רק בשביל השתיה כי היא עיקר וממילא מי ששותה הוא צריך לברך. ועצ"ע.

ואין לומר שבקו"א שם חזר רבנו מדבריו כאן, כי: א) רבנו שם דן רק בדעת החכם צבי, מבלי להתחשב בדעה הא' המובאת כאן, ב) גם שם אין זו מסקנת רבנו לגמרי, כי בהמשך שם כותב רבנו באופן אחר, שאם אחרים יודעים לברך הגפן – אין לאחר לברך להם.

(אבל בקידוש והבדלה רשאי⁶², שכיון שצריך לברך ברכת קידוש והבדלה בשביל עצמו – יכול לומר גם ברכת היין⁶³ שנתקנה קודם ברכת קידוש⁶⁴ והבדלה⁶⁵, כמו שיתבאר בסימן ער"ב⁶⁶).

62 לברך ברכת הגפן אף אם אינו שותה את היין אלא אחד מהשומעים, והשומע יוצא י"ח ברכת הגפן מהמקדש אף שיכול לברך בעצמו. ואף שכתב לעיל שבקידוש צריך לשתות המקדש בעצמו לדברי הכל, צריך לומר שמדובר כאן במי שאינו שותה יין מחמת נדר (או שהיין מזיקו), כמו שכתב בסי' ערב סי"ב, אבל מי ששונא יין יש לו לדחוק עצמו לשתות את היין לבד, כמבואר שם. אך בהבדלה יכול ליתן אף שלא במקום נדר אלא גם אם שונאו בלבד, כדלעיל בפנים.

והנה כאן רבנו אינו מצריך שהשותה יהיה מאלו שיוצאים י"ח הבדלה או קידוש. אך בשוע"ר סי' ערב סי"ב כתב: "מי שאינו שותה יין מחמת נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים **המסובין עמו**". ויתרה מזו כתב בשוע"ר סי' רצה ס"ד בסוגריים: "נוהגים שהש"ץ מבדיל בבית הכנסת על היין כדי להוציא מי שאין לו יין בביתו להבדיל עליו, וישתה מהכוס בעצמו אם נתכוין לצאת ידי חובתו בהבדלה זו, או ישקה ממנו לאחר שנתכוין לצאת ידי חובתו, אבל אם משקה ממנו לתינוקות אין שום אדם יכול לצאת ידי חובתו בהבדלה זו, **כיון שלא שתה מהכוס אדם שיוצא ידי חובתו בהבדלה זו**". וצ"ע למעשה.

וראה פסקי הסידור סדר אירוסין ונישואין: בברכת אירוסין: "ברך על הכוס – ישתה החתן והכלה", ובברכת נישואין: "ויברך שנית על הכוס . . ושותין החתן והכלה", ולא הזכיר שישתה המברך. ויש לומר, ששם הברכה היא עבור החתן והכלה, ולכן הם צריכים לשתות.

63 וברכת היין שבקידוש והבדלה אין דינו כשאר ברכת הנהנין שאינו יכול להוציא את חברו, כיון "שהיא חובה משום קידוש ולא משום הנאתו" (שוע"ר סי' קסז סכ"ג).

64 כיון שהיין גורם לקידוש שתאמר (ברכות נא, ב לדעת בית הלל), שאם לא היה לו יין, לא היה מקדש (רש"י שם). ולכן היא קודמת לברכת הקידוש. ובזה בא רבנו לומר, שכיון שהיין הוא חלק בלתי נפרד מהקידוש, לכן יכול לברך אותה אף שלא הוא שותה את היין אלא אחר.

65 והוא הדין בהבדלה שהיא תלויה ביין, ולכן מברכים על היין לפני כן. ויתרה מזו ראה שוע"ר סי' קעד קו"א סק"א: "וב"ה כל שכן דעדיפא ביין הבדלה", והרבה נתחבטו בהבנת דברים סתומים אלו, ואולי יש לומר שהכוונה שלדברי בית הלל (שזהו פיענוח הרגיל של הר"ת "ב"ה") שברכת היין קודמת לברכת הקידוש מן הטעם שהיין גורם לקידוש שתאמר, הרי שסברא זו היא "כל שכן .. ביין הבדלה", שכן קידוש ניתן לעשות גם על הפת (עד שרש"י שם טרח לבאר פרט זה), אך הבדלה אי אפשר לקדש על הפת רק על יין, וממילא מובן שללא יין אין הבדלה.

(ומכל מקום, מי שבמצותיו חפץ מאוד⁶⁷ לברך ברכת המזון בזימון על הכוס⁶⁸ – יוכל לסמוך על סברא הראשונה להקל בדברי סופרים⁶⁹).

משא"כ ברכת המזון אינה תלויה ביין, שכן גם בלא יין יכולים לברך ברכת המזון, ויש לומר שזהו טעם [נוסף, מלבד הטעם דלקמן] למה תקנו לברך עליה לאחר ברכת המזון.

[ראה לעיל ס"א שכתב הטעם למה תקנו לברך ברכת הגפן אחרי ברכת המזון ולא לפני כבקידוש והבדלה: "לפי שבברכת המזון הוא מודה ומשבח לבוראו על מה שאכל ושתה, הוא סילוק והיסח הדעת על מה שעשה, ואפילו על ברכת המזון שמברך והכוס בידו, לכך צריך לברך תיכף לשתייתו". ויש לומר שהוצרך לטעם זה מפני הטעם השני שבברכות שם בטעם שתקנו ברכת היין לפני ברכת הקידוש: "ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם", ואף כאן ברכת היין תדירה מברכת המזון, והיה צריך לברך תחילה ברכת היין, ולכן כתב הוצרך לטעם של היסח הדעת].

66 ראה שם שו"ע סי' ערב סי"ב: "מי שאינו שותה יין מחמת נדר יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו". ומבאר שם בקו"א שהוא מוציא את השומע גם מברכת הגפן גם כשהשומע יכול לברך בעצמו, ומבאר שם בקו"א בשני אופנים:

א) "כיון שיכול לומר הקידוש בשבילם – יכול גם כן לברך בורא פרי הגפן", ולכאורה זהו הטעם האמור כאן [אלא ששם כתב בסתם, ולא ביאר הטעם שיכול לברך גם ברכת הגפן, ואילו כאן מבאר הטעם: לפי שנתקנה קודם ברכת הקידוש והבדלה", וכדלעיל.

ב) "כיון שהוא חייב בקידוש ואי אפשר לו לצאת ידי חובתו בלא טעימה .. אם כן כשאחר טועם ומוציאו ידי חובתו, למה לא יוכל הוא לברך על אותה טעימה שהיא גם כן בשבילו .. ואף שהוא אינו חייב אלא בהטעימה ולא בהברכה כשאינו טועם, מכל מקום כיון שהוא חייב לטעום, אם כן כשחברו טועם – נעשה כאלו הוא טועם, ואי אפשר לחברו לטעום בלא ברכה, אם כן הברכה שחברו צריך לברך, הוא מחוייב בה מחמת עצמו, כמו שמחוייב בה מדין ערבות, מחמת שאי אפשר לחברו לטעום בלא ברכה". אלא שלכאורה טעם זה מתאים רק לקידוש ולא להבדלה, כיון שרק בקידוש אמרו הגאונים שהמקדש חייב לטעום בעצמו, משא"כ בהבדלה.

67 ע"פ תהלים קיב, א. והכוונה שרוצה לנהוג בדבר אף שאין חיוב בדבר, והוא כדעה השלישית בסי' קפב שנוהגין כמותה, שאין חובה לברך ברכת המזון על הכוס "אלא למצוה מן המובחר".

68 אף שאינו יכול לשתות בעצמו.

69 להטעים לגדול שיברך בעצמו ברכת היין, וכמו שכתב לעיל.

וכן בהבדלה⁷⁰, אם לא טעם כמלוא לוגמיו⁷¹ – אין צריך לחזור ולהבדיל⁷², שספק ברכות של דבריהם להקל, כסברה האחרונה⁷³).

סיכום הסעיף

נחלקו הפוסקים בענין כל דבר הטעון כוס (חוץ מקידוש) אם ברכת הגפן עיקר או השתיה כמלוא לוגמיו עיקר:

לדעה הראשונה: (א) השתיה כמלוא לוגמיו עיקר, והיא מעכבת. (ב) ניתן להטעים כמלוא לוגמיו, למישהו אחר, אפילו אינו חלק מהמסובין, ואפילו לקטן שלא הגיע לחינוך. (ג) הברכה לא מעכבת מן הדין. (ד) אבל כדאי לא להפסיד את הברכה, ולכן אין להטעים לכתחילה לקטן שלא הגיע לחינוך. (ה) מי שמברך ברכת המזון, אינו חייב לברך על הכוס בעצמו, אלא יכול ליתן לאחר שיברך וישתה.

לדעה השניה: (א) הברכה עיקר והיא מעכבת. (ב) ניתן לטעום אפילו משהו, ולא חייב כמלוא לגמיו. (ג) יכול לתת אפילו לקטן בן יומו. (ד) מי שמברך ברכת המזון הוא עצמו צריך לברך ברכת הגפן, ולכן אינו יכול לתת לגדול שיברך בעצמו. אבל יכול להוציא את הגדול בברכתו (משמעות שוע"ר כאן וכן מפורש בסי' ערב קו"א ב).

למעשה: (א) השתיה כמלוא לוגמיו מעכבת לכתחילה, אבל בדיעבד אם שתה פחות ממלוא לוגמיו, יצא י"ח הבדלה. (ב) אין לתת לקטן שלא הגיע לחינוך מלבד ביו"כ שאין ברירה אחרת. (ג) המברך ברכת המזון יכול לסמוך על הדעה הראשונה ולתת לברך ברכת הגפן למישהו שיברך בעצמו, אבל אין לו

70 ולכאורה הוא הדין בברכת המזון, ובכל שאר דבר הטעון כוס, מלבד הקידוש שלכל הדעות צריך לטעום כמלוא לוגמיו, כמבואר לעיל ובסי' רעא סכ"ה.

71 שלא כסברה הראשונה שמצריך לטעום כמלוא לוגמיו דוקא.

אבל לכתחילה יש לו לשתות כמלוא לוגמיו, כדעה הראשונה. וראה לקמן ס"ז: "אע"פ שטעימת כוס של ברכה די בכמלא לוגמיו, בכוס של ברכת המזון טוב לשתות רביעית לצאת מידי ספק ברכה אחרונה, שכמלא לוגמיו באדם בינוני הוא רוב רביעית שהוא יותר מכזית, ומכזית עד רביעית יש מסתפקים אם צריך לברך ברכה אחרונה". והוא הדין והוא הטעם בהבדלה.

72 וזה דלא כמו שכתב לעיל סוס"ב בסתם שאם "לא שתה ממנו כמלא לוגמיו .. לא קיים מצות הכוס כלל". ונראה שמשום כך הניחו רבנו כאן בחצע"ג, כיון שהסתפק בדבר.

73 שדי בטעימה כל שהיא.

לברך עבורו, כי הוא יודע לברך בעצמו. ד) בקידוש והבדלה יכול לברך ברכת הגפן גם אם אחר שותה, כיון שברכת הגפן ניתקן קודם הקידוש וההבדלה. ה) לכתחילה יש לשתות כוס ברכת המזון (וכן הבדלה) רביעית, ולא פחות, בגלל ספק ברכה אחרונה.

פסקי הסידור: א) בברית מילה יכולים לכתחילה לתת לקטן שישתה, ולא מצריך כמלוא לוגמיו (ולא כתב איזה קטן, וצ"ע אם זה אפילו שלא הגיע לחינוך ברכות, ונראה שלמעשה יש להחמיר לתת לקטן שהגיע לחינוך ברכות דוקא). ב) בברכת אירוסין ונישואין (בשעת החופה): נותנים לכתחילה לשתות לחתן ולכלה, ונראה הטעם משום ששם הברכה היא עבורם.

פסקי אדה"ז במקומות אחרים בשו"ע: א) בקידוש והבדלה אין לתת לשתות למישהו שאינו יוצא י"ח קידוש, כי אז אינו יוצא י"ח קידוש והבדלה. ונראה שלמעשה יש לחשוש לה לכתחילה, אך לא בדיעבד. ב) במילה ביוה"כ נותנים לתינוק הנימול כיון שהוא הברכה היא בשבילו.

קידוש: דעת הגאונים שהמקדש עצמו צריך לשתות היין כמלוא לוגמיו, וראוי לחוש לדעתם לכתחילה, ולכן גם מי ששונא יין יש לו לשתות בעצמו. אבל מי שאינו שותה מחמת נדר (או היזק) יכול לתת לאחרים לשתות, והוא מברך עבורם גם ברכת הגפן.



כף חלבית בקדירה בשרית

הרב שלום דובער לווין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

דבר הרגיל במטבח, שבטעות תוחבים כף או מזלג חלבי לקדירה בשרית וכיו"ב, שיש בזה פרטים רבים, הן בקשר להכשר הכף והמזלג, והן בקשר לכשרות המאכל שבקדירה והכשר הקדירה.

כדי להקל על הבנת הדברים, נדון כאן (סעיפים א-ו) באופן שהכף או המזלג אינם בני יומן, שאז נשארים הבשר והקדירה בכשרותם, ואין צריך למדוד אם יש בקדירה ששים נגד כל הכף או נגד חלקו. וכל הדיון הוא רק בהכשר הכף והמזלג עצמם, שהם אינם בני יומן, ונאסרו מהבשר או מהאיסור שבקדירה, וצריך להכשירם.

דיני כף ומזלג בני יומן יבואו לקמן בסוף (סעיפים לו-נ).

בכל הלכה יצויין המקור בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן.

נדיר מאד שיהיו המזלג והכף צריכים ליבון גמור. במקרה כזה בזמנינו לא משתלם הדבר.

בדרך כלל סגי בהגעלה, ובזמנינו הכי קל, להרתיח מים בתבנית נייר אלומיניום, להכניס בה את הכף או המזלג, להוציאם כעבור כמה שניות, ולהדיחם במים צוננים.

כשמועלת הגעלה מועיל גם ליבון קל, ובזמנינו הכי קל, לפתוח את הגז, לאחוזו את קצה הכף והמזלג במפית, להעביר חציו הקדמי על האש, עד שתהי' היד סולדת. ואחר כך יעשה כן גם מעברו השני של הכף והמזלג.

כשמועלת הגעלה בכלי שני, אפשר לערות מים רותחים מהקומקום לתבנית נייר אלומיניום, ולהכניס בו את הכף.

כשמועלת הגעלה בעירוי מכלי ראשון, אפשר להכניס הכף לתבנית הנ"ל, ולערות עליו מים רותחים מהקומקום.

ולפעמים אין צורך בכל אלו, אלא פשוט מדיחים ושוטפים את הכף והמזלג, ונשארים בכשרותם.

אפיה וצליה

(א) כשתוחבים מזלג באיסור שבתנור, צריך המזלג ליבון גמור (תנא, יג).

(ב) כשתוחבים מזלג חלבי בבשר שבתנור, סגי בהגעלה או ליבון קל (תנא, יג בהגהה).

(ג) כשתוחבים מזלג של פסח בחמץ שבתנור, בהפסד מרובה סגי בהגעלה או ליבון קל (תנא, יג בסופו).

(ד) כשמוציאים את התבנית עם הבשר מהתנור ותוחבים בו המזלג, דינו שוה לצלי שבתנור (עפ"י שיח, לא).

(ה) כשמניחים בצלחת את האיסור הצלוי, ותוחבים בו המזלג, סגי בהגעלה (עפ"י תנא, נח).

(ו) כשתוחבים מזלג במחבת טיגון איסור, טעון ליבון גמור מספק, ובחמץ או בשר סגי בהגעלה (תנא, לו-ז).

(ז) אם רק משה המחבת בשמן כדי שלא תישרף, דינו כצלי שבתנור (תנא, לו).

(ח) טיגון עמוק דינו כבישול, וסגי בהגעלה או ליבון קל (עפ"י סדר ברה"נ ב, יב).

כלי ראשון של בישול

(ט) תחב הכף באיסור שבקדירה שעל האש, צריך הגעלה בכלי שעל האש (תנא, כה).

(י) תחב הכף בחמץ או בשר שבקדירה שעל האש, סגי בהגעלה בכלי שאינו על האש (תנא, כה).

(יא) מצקת שהעלתה רתיחה, ככלי ראשון (תנא, כח. תנב, כה), ולדעת הצמח צדק – ספק (ע"פ פס"ד קפג, א).

(יב) מצקת שלא העלתה רתיחה, לדעת רבינו – ספק, ולדעת הצמח צדק – הוא ככלי שני (שם ושם).

(יג) תחב המזלג בבשר שבכלי שני, חוששים שגוש אוסר כמו כלי ראשון, וצריך הגעלה (ע"פ קו"א רנג, יא).

(יד) נגע עם הכף בקדירה שעל האש מבחוץ, שאין שם רוטב, לא נאסרה הכף (תנא, מא. תנא, סז).

עירוי וכלי שני ושלישי

(טו) עירוי מכלי ראשון אוסר כדי קליפה, ונכשר בעירוי מכלי ראשון (תנא, כו).

(טז) תחב הכף בכלי שני, מחלוקת אם אוסר, ומספק יש להגעילו בכלי שני (תנא, לב-ג).

(יז) לא הגעילו והשתמש בו, יש אוסרים, אלא אם כן יש הפסד מרובה (ראה תנא, לג).

(יח) לא הגעילו והשתמש בו בפסח, לא הותר אלא: (א) בהפסד מרובה. (ב) אינו בן יומו (תנא, לג).

(יט) תחב הכף בכלי שלישי, סגי בהדחה, אלא שבשל פסח מחמירים להגעילו, בלא הפסד מרובה (תנא, לד).

(כ) מילא קערה על ידי מצקת, חוששים שהמצקת כלי ראשון והקערה כלי שני (עפ"י תנא, כח).

בליעת הטעם בכלי

- (כא) תחב מזלג של פסח בפת חמה נאסר המזלג רק כדי קליפה (תנא, סז).
- (כב) תחב מזלג במאכל חם שבו שמנוניות, נאסר כולו (תנא, סז), בכל ארכו (תסז, ס), ובכל עביו (תצד, טז).
- (כג) תחבו אח"כ למאכל חם, אסרו כדי קליפה, ואפילו הי' בלוע איסור שמן (תנא, נו-ז. תנא, סו. תצד, טז).
- (כד) תחבו למאכל חם ששייך בו שמנוניות, אסר כולו, שטעם הבלוע בכדי קליפה מפעפע בכולו (תנא, סו).
- (כה) תחב כף לכלי ראשון, חוששים לדעת הפוסקים שנאסר כולו, על ידי חם מקצתו חם כולו (תנא, כב).
- (כו) הגעיל החלק שתחב לאיסור, ואח"כ תחבו למאכל אחר, לא נאסר המאכל (תנא, כב. תנא, עה).
- (כז) הגעיל החלק שתחב לאיסור, ואח"כ תחב את בית היד למאכל אחר, לא נאסר המאכל (תנא, כא-ב).

מאכל חם ומלוח שנגע באיסור

- (כח) מצה חמה שנוגעת בחמץ נאסרת כדי נטילה, כרוחב אגודל (תמז, ה. תנא, נו. תסא, טז. תסא, יט). וכן הוא מעיקר הדין בבשר כחוש חם שנגע בחמץ (תמז, ו); אלא שלפעמים לא נאסר אלא כדי קליפה, כגון שהחמץ הוא חטה בקועה והבשר כחוש (תסז, נט). ולפעמים נאסר כולו, כגון שהבשר נצלה בשפוד שעל ידי היפוך השפוד מתפשט הטעם בכולו (תסז, ס).
- (כט) בשר מלוח שנגע בחמץ נאסר מעיקר הדין כדי קליפה (תסז, נ).
- (ל) מצה חמה שנוגעת בחמץ שבלוע בו שומן, או שהמצה בלועה בשמן, או בשר שמן חם שנגע בחמץ, נאסר כולו, שהשומן מפתם את טעם החמץ שנבלע בו כדי נטילה, ומפעפע בכולו (תמז, ו. תנא, נו. תסא, יז. תסז, נט). ונוהגים לאסור כולו בכל מאכל ששייך בו שמנוניות, אם אין בו הפסד מרובה (תמז, ז. תסז, נט).

(לא) בשר שמן מלוח שנגע בחמץ, יש אומרים שמפסם את טעם החמץ שנבלע בו כדי קליפה, ומפעפע בכולו, וחוששים להם אם אין הפסד מרובה. ונוהגים לאסור כולו בכל מאכל ששייך בו שמנוניות, אם אין בו הפסד מרובה (תסז, נא).

(לב) בשר חם (או מלוח) שנגע בבשר שבלוע בו חמץ, אינו נאסר כלל, אפילו שתיהם שמנים, כי אין הבלוע מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב (תסז, נב). ואם נצלו תרנגולות על שפוד אחד, ונוגעות זו בזו, מתפשט הטעם מזו לזו על ידי היפוך השפוד (תסז, ס).

(לג) מצה חמה שנוגעת במצה הבלועה מחמץ, אינה נאסרת אלא כדי קליפה, אפילו שתיהן שמינות, כי אין הבלוע מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ומחמירין כדי קליפה (תסא, יח).

(לד) מאכל חם (או מלוח) שנגע במאכל שבלוע בו איסור השמן מצד עצמו נאסר כולו, שהוא מפעפע מחתיכה לחתיכה (תסא, יח. תסז, נב).

(לה) יש אומרים שגם בחמץ מחמירים אנו כמו באיסור השמן מצד עצמו, שמפעפע בצליה ומליחה מחתיכה לחתיכה, וחוששים כשאין שם הפסד כלל (תסז, נג), אבל לא באפיה (תמז, ה. תסא, יח).

נותן טעם בר נותן טעם דהתירא

כל האמור לקמן מיירי בכלים בני יומן.

(לו) דגים שעלו בקערה חלבית, או מרדה חלבית שהוציא בה לחם, הוי נ"ט בנ"ט דהתירא, ומותר לאכלם בבשר, אבל לא יעלה הדגים בקערה חלבית, ולא יוציא הלחם במרדה חלבית, בכוונה זו תחלה (תצד, טז).

(לז) בישל תבשיל בכלי חמץ קודם הפסח, חוששים לדעת הסוברים שחמץ נחשב איסורא בלע (תמז, מה).

(לח) צלה דגים בשפוד בשרי, חוששים לדעת האוסרים ב' נ"ט דהתירא בצליה (תנב, יג).

(לט) בישל דגים בקדרה בשרית, חוששים לדעת האוסרים ג' נ"ט דהתירא בבישול (תנב, יג).

(מ) בישל תבשיל בכלי חמץ קודם הפסח, ואחר כך עירה אותו לכלי של פסח, הוי ג' נ"ט דהתירא שנבלע בכלי, שמותר להשתמש בו בפסח (תמז, מה).

(מא) תחב כף בקדרה בשרית רותחת, הוי ג' נ"ט דהתירא שנבלע בכלי, ומותר להשתמש בה בחלב (תנב, יג).

(מב) תחב כף חלבית בקדרה בשרית רותחת, ואין ס' כנגד הכף, נאסרו המים מפליטת בשר וחלב שנתערבו, ואוסרים הכף והקדרה (תנב, יד).

(מג) תחב כף חלבית בקדרה בשרית רותחת, ויש ס' כנגד הכף, נכנס טעם הבשר במים באופן של ב' נ"ט דהתירא, ומהמים נכנס טעם שלישי בהכף החלבית, ונשאר הכף חלבי (תנב, יד).

(מד) תחב כף חלבית בקדרה פרווה רותחת, ואחר כך תחב בה כף בשרית, ואין ס' כנגד אחת מהן, נכנס טעם החלב וטעם הבשר במים זה אחר זה, באופן של ב' נ"ט דהתירא, ומהמים נכנס טעם שלישי בכף הבשרית, ונשארו הכפות בהכשרן (תנב, יד).

התירא בלע לענין הגעלה וליבון

(מה) מזלג שצלו בו בשר ואחר כך נשפך עליו חלב, בלועים בו בשר וחלב זה אחר זה, באופן של התירא בלע, ומועלת בו הגעלה (תנא, יג).

(מו) מזלג חלבי שצלה בו בשר, נאסר הבשר מתערובת בשר בחלב, ואוסר המזלג, וצריך ליבון גמור (עפ"י תנא, יג).

(מז) תנור בשרי שאפה בו פת נילוש בחלב נאסרה הפת מטעם הבשר שנבלע בו (תצד, טז).

(מח) תנור שאפה בו פת נילוש בחלב, ואחר כך בישל בו בשר ונשפך רוטב בתנור, בלועים בתנור בשר וחלב זה אחר זה, באופן של התירא בלע, ומועיל היסק קל להכשירו לאפיית פת כדי לאכלו עם חלב או עם בשר (עפ"י תצד, טז).

(מט) מזלג שתחבו בחמץ שבתנור, חוששים לדעת הסוברים שחמץ נחשב איסורא בלע, וצריך ליבון (תנא, יג).

(נ) מזלג שתחבו בחמץ שמטוגן במחבת, סומכים על דעת הסוברים שנחשב התירא בלע, וסגי בהגעלה (תנא, לז).



עם שבשדות (ב)

הרב מנחם אייזנמן

שליח כ"ק אדמו"ר – מירטל ביטש, דרום קאראליינא

בגליון העבר הבאתי הקושיא במ"ש בתניא (קו"א ד"ה הנה לא טובה) דהש"ץ מוציא ידי חובה את "מי שהשעה דחוקה לו ביותר" מדין עם שבשדות, והרי לכאו' מוכח מכ"מ דדין עם שבשדות לא הוי אלא אליבא דרבנן גמליאל הסובר "שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן" (ר"ה לג, ב), ולכאו' לא קי"ל כרבנן גמליאל במחלוקתו עם חכמים שם [מלבד בראש השנה אבל בשאר ימות השנה הלכה כחכמים], ואיך יתאימו דברי אדה"ו עם הנפסק להלכה.

והצעתי לבאר דבאמת גבי קדושה וברכו מודים חכמים דש"ץ מוציא י"ח את האנוס מלבוא לביה"כ, ורק חולקים על תפלת י"ח עצמה, וגם בתניא המשמעות היא שהש"ץ מוציא את האנוס בקדושה וברכו ולא יותר מזה⁷⁴.

והבאתי ב' דינים בשו"ע שמשם לכאו' משמעות ליסוד הנ"ל דלא חלקו חכמים אר"ג אלא לענין תפלה עצמה אבל י"ל שלענין בנוגע לקדושה וברכו יודו לר"ג, וכעת אוסיף כמה הערות והוספות על מה שכבר נכתב בגליון העבר:

הבאתי מ"ש רבינו יונה (ברכות יג, ב בדפי הרי"ף הובא ברמ"א סנ"ט ס"ד ובב"י וד"מ רסס"ט) "שאע"פ שאמרו דעם דבשדות אניסי ולא מצי למיתי לבי כנישתא וש"צ מוציאן ידי חובתן מתפלה אפ"ה מק"ש אינן נפטרינן אלא באמירה, ובעניית אמן אינו פוטר אלא ב', ולפיכך אין פורסין על שמע כדי לפטור את השומעין בעניית אמן אלא ב', שאם לא כן אין עניית האמן כלום".

ורציתי לבאר כוונתו במ"ש "עם שבשדות . . ש"ץ מוציאן י"ח" דאין כוונתו לתפלה עצמה כי לכאו' מוכח ממק"א שלא ס"ל לרבינו יונה דעם שבשדות פטורים מתפלה, אלא כוונתו לקדיש וברכו (שלפני ברכת יוצר, דאיירי בהו התם) דבהם אכן אמרינן דין עם שבשדות לפטור את המאחרים לבה"כ באונס, וע"ז קאמר רבינו יונה דבק"ש ליתא לדין זה וע"כ צריך כל יחיד לקרוא בעצמו ברכות ק"ש וק"ש או עכ"פ לשמוע מש"ץ בעשרה, ולשיטתו שמיעת ברכת הק"ש מהש"ץ זהו תקנת פורס עה"ש.

74 גם מ"ש "וכדאיתא בגמרא גבי עם שבשדות דאניסי ויוצאים ידי חובת תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ", הצענו שם לבאר שבא רק ללמוד מדברי ר"ג שבגמ' גבי תפלה עצמה לנדו"ד, דהיינו קדושה וברכו לדעת חכמים.

וא"כ תורף דבריו שם כך הם שחולק על שאר הראשונים שהביא שם שס"ל דדין פורס עה"ש לא הוי אלא עבור הקדיש והברכו שהפסידו המאחרים לבוא לבית הכנסת, וע"ז קאמר רבינו יונה דהרי הקדיש והברכו יצאו כבר מהש"ץ מחמת דין עם שבשדות למרות שלא שמעו הש"ץ, ומה שאעפ"כ תקנו תקנת פורס עה"ש היא עבור ברכת ק"ש וק"ש עצמם שלא שייך בהם דין זה דעם שבשדות [והטעם לא נתבאר בדברי הר"י, אבל אדה"ז בסנ"ט ס"ד הסביר שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאמרם בפיו או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך⁷⁵]. ומכל זה רציתי להוכיח דגם לדין קי"ל דעם שבשדות נפטרים מקדושה וברכו ע"י הש"ץ.

אלא שיש להעיר בזה – בדרכי משה (סס"ט סק"א) הביא את דברי רבינו יונה בשינוי לשון " . . כמו שכתב ה"ר יונה פרק מי שמתו דאע"ג דשליח ציבור מוציא שאינו בקי מכל מקום מק"ש אינם נפטרים אלא באמירה ובעניית אמן . וא"כ נראה שהטעם היה להוציא את שאינו בקי" והמג"א בסנ"ט ביאר כוונת הד"מ אחר שהביא דברי רבינו יונה: "משמע דאיירי באינו בקי דאל"כ אף בתפלה אינו יוצא וכמ"ש סי' קכ"ד אלא מיירי כשאינו בקי ואפ"ה בק"ש בעי עשרה".

נמצא, דלדרכי משה מ"ש רבינו יונה "אע"פ שאמרו שעם שבשדות דאניסי..שליח ציבור מוציאן ידי חובתו מתפלה" לא איירי רק בקדושה וברכו כמו שרציתי לפרש בדבריו אלא איירי (גם) בתפלה עצמה, ועל הקושיא שהרי בתפלה עצמה גם רבינו יונה אינו פוטר עם שבשדות כמו לדין, ע"ז מפרש דמיירי באינו בקי, שבאינו בקי גם לחכמים ישנו לדין עם שבשדות, כי בלא"ה מודים שיוצא בשמיעת הש"ץ, וא"כ אם נאנס מלבוא ולשמוע הש"ץ, יוצא בלא שמיעה⁷⁶.

75 ויש לתקן את מ"ש בגליון העבר שאדה"ז בסנ"ט לא כתב רבותא דק"ש לענין עם שבשדות למרות שכ"ה בדברי הר"י מחמת דלא קי"ל דין עם שבשדות לענין תפלה בשאר השנה, אלא שלהנ"ל בפנים דאיירי באינו בקי, אא"ל כן, ויש ליישב.

76 ולבאר דבריהם קצת: בגמ' מצינו חילוק בין בקי לאינו בקי לענין שיוציאו הש"ץ בשמיעה, דלר"ג גם הבקי יוצא י"ח, ולחכ"ר רק האינו בקי, אבל לענין עם שבשדות, שלא שמעו כלל, לא מצינו חילוק זה, ולכא"ה הי' אפ"ל שבר"ה שפסקין כר"ג ישנו לדין עם שבשדות ג"כ, כי לדעת ר"ג ש"ץ מוציא את הרבים י"ח, וגם האנוסים מלבוא לביה"כ לשמוע הש"ץ בכלל, אבל בשאר ימות השנה ליתא לדין זה, גם לא לענין אינם בקיאים, כי לא מצינו סמך מדברי חכמים שיועיל הש"ץ להוציא לאחד שלא שמע תפלתו כלל.

ולכא' מזה יש לדחות את הפירוש הנ"ל שכוונת רבינו יונה לבאר שמקדיש וברכו נפטרין גם בלא שמיעה מחמת דין עם שבשדות, דלפי פירוש הד"מ א"צ להגיע לכל זה לכא' כי איירי באינו בקי.

אלא שיש להשיב ע"ז בשתיים:

(א) אפילו אם אין צריך לומר שכוונת רבינו יונה לקדיש וברכו, עדיין יש כאן הוכחה לדברי אדה"ז. דלולא דברי רבינו יונה, הו"א דליתא לדין עם שבשדות בשאר השנה, וכאן מוכח דגם לדין יש לדין עם שבשדות עכ"פ לגבי האיני בקי.

וא"כ י"ל: דהרי נתבאר בגליון הקודם והובא כאן בהערה 3, דהא דאמרינן דהאיני בקי בלבד הוא שיוצא מדין עם שבשדות ולא הבקי הוא כי הבקי מחוייב להתפלל בעצמו במקומו ואינו יכול לפטור עצמו בזה שלא יכל לבוא לביה"כ,

אבל מדברי הד"מ והמג"א מוכח דס"ל דלחכ' כמו שהאיני בקי יוצא י"ח בשמיעת הש"ץ, הרי אם אנוס הוא, יצא בלא שמיעה כלל מדין עם שבשדות. והסברא בזה, כמ"ש בגליון הקודם בפלוגתא הטור ואדה"ז והרמב"ם המחבר והרמ"א ברסקצ"א [דלטור בר"ה איתא לדין עם שבשדות כי קי"ל בר"ה כר"ג, משא"כ לדעת המחבר] והסברתי שאנוס מלבוא לביה"כ חשיב אנוס, רק אם נאמר דכל חיובו הוא לשמוע הש"ץ, אבל אם נאמר שיש ליחיד חובת תפלת עצמו, ורק שתפלת עצמו מקיים ע"י שמיעה מהש"ץ, א"כ אנוס מלבוא לביה"כ, לא פוטרו מעיקר חיובו של תפלת עצמו, דמחוייב להתפלל במקומו, וא"כ הנ"ל חולקים האם בר"ה פסקינן לגמרי כר"ג דאין חובת תפלת עצמו וכל חיובו רק לשמוע הש"ץ או דרך בזה מקילנן כר"ג דיש לסמוך על שמיעת הש"ץ אבל עדיין מחוייב כ"א בתפלת עצמו במקומו, ואם נאנס מלבוא לביה"כ לא נפטר.

וא"כ הכא, אם נאמר שהאיני בקי כל חיובו הוא רק לשמוע (ולהצטרף) לתפלת הש"ץ, א"כ יש מקום לומר שש"ץ יוציא י"ח בלא שמיעה אם נאנס מלבוא ולשמוע, אבל אם נאמר שחיוב האיני בקי שווה לבקי, רק שקולא היא שמקילינן לאינו בקי שיכול לקיים חיובו ע"י שמיעה מהש"ץ, א"כ אם נאנס מלשמוע כמאן דעדיד לא אמרינן.

ובזה יש לתרץ מה שהוקשה לכא' למחצה"ש בביאור הך דינא בסנ"ט שם, דהנה יעויין במחצה"ש שהאריך מאוד בדין זה, וחידי מחלוקת בין הב"ה להר"י, דלב"י תפלה חמור מק"ש לענין הוצאת הש"ץ ולהר"י איפכא, ובכך ביאר מ"ה המג"א בדברי הר"י אליבא דהד"מ, דע"כ איירי הר"י באינו בקי כי מכיון שחמור ק"ש מתפלל לענין הוצאת הש"ץ, ובתפלה אינו מוציא את הבקי כ"ש וק"ו בק"ש.

כבר ציינתי בגליון העבר שפירוש זה קשה מסברא וגם אינו עולה יפה במשמעות הרמ"א שהביא ב' דינים אלו, דהב"י שבק"ש מוציא אף את הבקי, ודהר"י שצריך עשרה, בחדא מחתא (וצוין במוסגר רק להר"י).

ולכא' המחצה"ש הוצרך לזה, כי הוקשה לו מה ענין אינו בקי לעם שבשדות, דהרי גם הבקי שבשדות אנוס הוא, וא"כ מ"ש הד"מ והמג"א דאיירי דוקא באינו בקי קשה. ולכן פירש שהוכחתם שאיירי באינו בקי הוא ממ"ש אח"כ שבק"ש יוצא בשמיעה. אבל להנ"ל א"ש, דהוכחת הד"מ מדין עם שבשדות שכתב הר"י שש"ץ מוציא למרות שפסקינן כחכ' נגד ר"ג, וע"כ דאיירי באינו בקי שבזה יודו חכ', והחילוק בין הבקי לאינו בקי לענין זה הוא דהבקי יכול להתפלל בשדה, ורק האיני בקי כל חיובו הוא בשמיעת הש"ץ, וא"כ דין עם שבשדות נאמר רק לגבי האיני בקי (בשאר ימות השנה), וכנ"ל.

אבל האינו בקי שחיובו רק לשמוע מהש"ץ, א"כ אם נאנס מלבוא ולשמוע את תפלת הש"ץ, נפטר ע"י הש"ץ. וא"כ, י"ל דלענין קדושה וברכו הבקי כאינו בקי הוא, כי כל חיובו הוא לבא לביה"כ לשמוע ולענות אחרי הש"ץ, אבל אם נאנס מלבוא לביה"כ הרי אינו יכול לקיים חיובו במקומו לבדו, וא"כ כמו שלדעת הד"מ יודו חכמים דדין עם שבשדות שייך לאינו בקי כך שייך לבקי לענין קדושה וברכו.

(ב) אכן נראה שגם אם נעמיד דברי רבינו יונה באינו בקי כמ"ש ד"מ, עדיין ממשמעות דבריו יש ללמוד שישנו לדין עם שבשדות לענין קדיש וברכו (ולא רק מהסברא שבאות (א)). דאם נאמר דעם שבשדות הבקיאים אינם יוצאים י"ח אפילו בקדיש וברכו מהש"ץ, א"כ מדוע מפרש רבינו יונה שכל תקנת פורס עה"ש היה עבור האינו בקי שיצא חובת ברכת ק"ש וק"ש בשמיעת הש"ץ בעשרה, הרי גם הבקיאים שיכולין לומר הברכות בעצמם צריכים לענות קדיש וברכו?

וראה לשון שו"ע אדה"ז (רס"ט) "אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו..ויש אומרים שהפורס על שמע הוא כשעדיין לא קראו קריאת שמע וברכותיה...ותקנו כן כדי להוציא את מי שאינו בקי כמו שתקנו בתפלה". ודעת היש אומרים הוא דעת רבינו יונה (וכמו שמצויין בשו"ע"ג).

אלא ע"כ נראה, שלדעת רבינו יונה, מצות (חובת) קדיש וברכו כבר יצאו י"ח ע"י הש"ץ, וגם הבקיאים יצאו, ורק שלאינו בקי צריך עשרה ע"מ לשמוע ברכות ק"ש וק"ש מהש"ץ [ומה שגם לדעת רבינו יונה לכאן' אומרים גם קדיש וברכו הוא רק מחמת שיש עשרה ומברכין ע"י ש"ץ, אזי ממילא צריכים גם לומר קדיש וברכו]⁷⁷.

ומה שהד"מ שם הוציא מדברי רבינו יונה (וכ"ה ברמ"א, ובשו"ע אדה"ז) "וא"כ בזמן הזה שכולם בקיאים לקרוא הברכות ואין פורסין רק לענות קדיש וברכו או במקום שכבר ברכו ק"ש וברכותיה ואינם פורסים רק לשמוע קדיש

77 לפ"ז הי' מקום לומר שדברי אדה"ז בתניא תלויים בב' הדיעות שבשו"ע רס"ט, דלרש"י ודעימי' שבדיעה הא' דפורס עה"ש הוא עבור הקדיש וברכו, א"כ נמצא שלא יצאו י"ח אף המאחרים לבוא לביה"כ מחמת אונס, אבל לדיעה הב' שהוא גם דעת הר"י נתקן רק עבור האינו בקי וא"כ עכצ"ל דכבר יצאו הבקיאין י"ח בקדיש וברכו מדין עם שבשדות. אלא שיש לדחות, כי מה דמוקמינן דין פורס עה"ש באונס דוקא הוא חידוש הר"י, ויתכן דלרש"י לא איירי בנתאחר באונס, וגם יתכן דפורס עה"ש לדעתו לא הוי מחמת חיוב אלא שאם רצו להחמיר על עצמם ולא לסמוך על הש"ץ, רשאים הם.

וברכו אין צריך לומר ברכה ראשונה", לכא' צ"ל א) הרי לא איירי בעיקר התקנה שנתקן למאחרים מחמת אונס (כמו שביאר מחצה"ש ס"ט ס"ד בדברי הר"י שלא היו מתקנים עבור הפושע), רק שמאחר שנתקן כבר, גם המאחר מחמת פשיעה יכול לפרוס עה"ש, ולכן הפושע שלא יצא ידי מצות קדיש וברכו ע"י הש"ץ, יכול לפרוס בעבורם. ב) לא איירי בחיוב ובעיקר התקנה, רק שמאחר שנתקן לפרוס, נהגו להחמיר על עצמם גם המאחרים מחמת אונס שלא לסמוך על הש"ץ ולשמוע קדיש וברכו בעצמם⁷⁸.



ברכות האילנות (גליון)

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי
עורך ראשי של 'היכל הבעש"ט'

נשלח אלי מאמר שנכתב כביקורת על דברי בגליון א'פו ובאמת כל הסגנון מוזר וזר שלא ממין הענין כלל, תורה בלבד קנאות, היפוך גישת רבינו זי"ע שלשם כך ייסד הקובצים ע"מ שיקשו ויפלפלו בדבריו הק' להגיע לחקר האמת, וכמה הצטער שנמנעו להקשות מטעם חסידות של שקר.

ואיני יודע מי הכותב אם בר בי רב דחד יומי הוא, כי עושה מעשיו במחתרת, אבל נתייחס לדבריו, לגופו של דברים שתורה היא וללמוד צריכים.. כפי שיתברר להלן הרי למעשה לא הצלחתי לראות כטענתו המלאה רהב שדבריו פשוטים והכותב אינו אפילו בר בי רב וכו', ולדידי הדברים אינם פשוטים כלל, ואדרבא וכו'.

78 לפ"ז ביאור דברי רבינו יונה לפירוש הד"מ כן: בא לבאר דתקנת פורס עה"ש נתקן לאינו בקי ע"מ שיוכל לשמוע ברכת ק"ש וק"ש, ולכן אומר: "אע"פ שאמרו דעם דבשדות אניס...ש"צ מוציאן ידי חובתן מתפלה" – כלומר, דהאינו בקי המאחר לבוא לביה"כ מחמת אונס אינו צריך לעשות דבר, כי כבר יצא י"ח כל התפלה לכא' והו"א דגם ברכות ק"ש וק"ש בכלל, וע"ז מחדש: "אפ"ה מק"ש אינן נפטרין אלא באמירה" כלומר, דאין לדין עם שבשדות לענין ק"ש, וא"כ לא יצאו י"ח ק"ש, אבל לכא' אינו יכול לומר הק"ש ג"כ מחמת שאינו בקי, וע"ז הו"א שיצא י"ח משמיעה מיחיד, וע"ז מחדש: "ובעניינת אמן אינו פוטר אלא בי", וזהו תקנת פורס עה"ש שע"מ לצאת י"ח ברכת ק"ש וק"ש צריך שיהי' ש"ץ ובעשרה.

ועדיין י"ל כמו שרציתי לפרש בגליון הקודם, דמה שהתחיל רבינו יונה ב"אע"פ שאמרו" הוא ע"מ לשלול פירוש הראשונים שהביא לעיל מיני' דפורס עה"ש הוי מחמת הקדיש, וע"ז קאמר דאיירי במאחרים מחמת אונס ודינם כעם שבשדות, ואעפ"כ יש להם דין זה דפורס עה"ש.

א. על מה שחיפשתי הסבר לבאר את שיטת רבינו הזקן בלוח ברכת הנהנין, שרבינו חידש שלא ככל הפוסקים שגם בברכת אילנות קיימת הדעה שיש לברך שוב פעם אחרי שלשים יום, כותב המבקר שיש כאן הסבר פשוט, וז"ל, "שלענ"ד הביאור הוא פשוט הטעם שמברכים ברכת האילנות דוקא בראיית לבלוב האילנות ופריחתן כדיוק לשון אדה"ז שניתן לברך רק בראיית פרחים ממש על העץ ולא עליון על העץ ולא עלים בעלמא הוא בפשטות מכיון שעיקר נוי האילן הוא בפרחיו ולכן הזמן המתאים לברכת שבח על נוי האילנות הוא בזמן הפריחה.

ולפי"ז נוסף על ענין ההתחדשות שבראיית הלבלו (שבזה יש לדמותו לברכת שהחיינו) הרי ישנו בברכה גם חיוב על הגברא כבשאר ברכת הראי' שרואה ומביט ביופי האילנות ופריחתם וא"כ שפיר יש לדמות ברכת האילנות לשאר ברכות הראי' ולהניח מקום לסברא שיברך שוב אחר שלשים יום" עכ"ל.

וכבר קבעו שאין דעותיהן שוות וכאן התקיים הדבר במלואו, שהלא מה אעשה שמה שכותב "שלענ"ד הביאור הוא פשוט", אינו פשוט לדידי כלל ועיקר, ואדברא לדידי דברי הכותב אין להם שחר ומקום כלל.

הכותב מדייק שמזה שרבינו הזקן (והטור ושו"ע) נקט פרחים ולא עלים יש להסיק שגדר הברכה הוא ליהנות מנוי של אילן, ודבר זה הוא חידוש מחודש ואינו פשוט ואף לא מסתבר. ואכן מציין למשנה ברורה שכ"כ בשם אחרונים (ומקור הדבר הוא בפמ"ג בא"א והובא בספר מטעמי השלחן), שהברכה חייבת להיות דוקא בעת שיש פרח ולא בעת שיש עלים בלבד, וכן שמלשון פרחים מסיקים שמדובר דוקא בעצי פרי ולא אילני סרק.

ומעתה לא הצלחתי להבין כיצד קפץ לחדש חידוש גדול ועוד לכתוב שזה דבר פשוט, שמדיוק עלים אנו למדים שגדר הברכה היא עבור נוי אילנות, ולכן אם יש רק צמיחת עלים אין נוי אילנות ורק בפרחים יש נוי, ומכאן הסיק כדבר הפשוט שיש כאן גדר נוסף (וגדר הקודם לא הבנתי, כי מהיכי תיתי שיש כאן שני גדרים, שיש גדר בברכה זו כברכת שהחיינו וגם גדר ברכה עבור נוי, זו סתם אמירה ללא בסיס ומקור) לברך עבור נוי אילנות.

והדבר תמוה, הלא ברור מרובם ככולם של הפוסקים דס"ל שמפרחים אנו מדייקים שזה צריך להיות עצי פרי דוקא, וכן כותב המ"ב שעליו מתבסס הכותב שם, ואם כן המשמעות היא שבגלל שיש בהם פרחים סימן שהם עצי פרי ורק עליהם יש לברך. ובאם סיבת הברכה היא בגלל הנוי למה צריכים עצי פרי? וכי עצי פרי יותר נאים (ואדברא הרבה עצי פרי הידועים כגון עצי תפוח עצי אפרסק

ועצי פרי עץ הדר, אינם מצטיינים בנוי מיוחד כלל) מעצי סרק, הלא החוש מעיד שישנם אילני סרק מרהיבים ביופיים כמו עצי ארז ועצי אלון ועצי אורן שהם יפים ונאים ומשובבי לב לכל רואה. ופשוט אצלי שהדיוק שמדייק מעלים לא קשור לדידן, ואין הטעם בגלל נוי, אלא בגלל שלפי הבנת הפמ"ג והמ"ב באם זה עצי פרי, הרי בשלב צמיחת העלים עדיין אין כאן לבלוב כלל (ובגמרא מבוארת הלשון לבלבא) ואין זה בגלל נוי שמאן דכר שמיה. וגם באם הגדר הוא נוי למה הנוי הוא רק בעת הבלבוב ולא בשעת גמר הפרי? וגם כלום עלים אינם יפים ונאים, והלא למשל בעצי זית שעלים שלהם נאים ביותר שקשטו בהם הביכורים (ומבואר שם שאין בעלים נאים יותר מזית), ואם כן לא הצלחתי להבין כיצד זה פשטות ביותר שכל הנוטה מזה נחשב למתעקש? כלפי ליא.

[ואדרבא באם נוקטים שיש לברך על עלים, הרי ניתן לומר שהכוונה היא לפי השיטה (המו"ק) שגם על אילני סרק מברכים, ולכן עיקר סיבת הברכה היא הנוי, אבל כשאנו נוקטים שזה דוקא באילני פירות, הרי נוי מנלן? אולם גם אם נוקטים שיתכן לברך על אילני סרק הרי אין הכרח לומר שיסוד הברכה הוא הנוי, שהלא לשון הברכה היא 'ליהנות בהם בני אדם' ומסתבר בפשטות שהכוונה להנאה כפשוטה ליהנות מצילים (כמבואר ביונה שמצא מחסה תחת צל קיקיון שהחיה את נפשו) ולא הנאת ראיית יופי ונוי בעלמא (ואז היינו נדחקים בסוגיה של מראה אין בו משום מעילה אבל בכל זאת אסור לפי שיטת הראשונים והפוסקים), שהלא עבור בריות ואילנות טובות יש ברכה מיוחדת שככה לו בעולמו].

זאת ועוד, הרי לפי דבריו, באם נוקטים כדיוקן המתבסס על המשנה ברורה שפרחים באים לשלול עלים בגלל הסברו שעלים אינם לנוי, הרי פלא שהמשנה ברורה בשעה"צ (שקאי על סק"ג שהכותב הזכיר ולא חלי ולא מרגיש שזה סותר מהות דבריו מניה וביה) כותב, שמסתברא דאפילו החולקים שם (בברכות הראיה האחרות) מודים בזה דברכה זו נתקנה על פריחת הפירות ודי בפ"א. הרי למרות שכתב שלא מברכים על עלים, כתב בהדיא שבהל' ברכות אילנות כולם עלמא שאין מחלוקת, כי הברכה נתקנה על פריחת אילנות בלבד, ולדברי המבקר שפשוט שהעיקר הברכה היא בגלל נוי, למה מסתבר שברכה זו שונה משאר ברכות? ומה הקשר לעובדה שהברכה היא בגלל "פריחת הפירות".

וראה זה פלא כנראה שגם המ"ב התעקש לחשוב לא כפשטותו של המבקר!

ולמעשה אכן לע"ד חידוש רבינו חידוש גדול שלא כפוסקים שקדמוהו, ופשוט ביותר (ולא ע"ז הנידון) שרבינו רב גבריה לחדש כזה ויותר מזה, אך תורה היא וללמוד אני צריך להבין טעמו שלא זכיתי לכך עדיין.

ב. והנה במה שהאריך בדבריי שבדברי רבינו זי"ע, לא ראיתי לע"ד בדבריו שום תשובה של ממש למרבית דבריי. (כגון שמאריך לבאר שהדוחק הוא מחמת העדר הוספת ביאור, וכי מי חלק על כך, ודבריי הגיעו לבאר מצד אחד שלכאורה לע"ד השמטת הלכה זו היא כה פשוט; ומצד שני לא זכיתי להבין למה שאדה"ז יוסיף הסבר כשלא מבואר כך בפוסקים שקדמו לרבינו, ומלבד סגנון של שחץ שנקט לא ראיתי מה שהשיב).

ואעיר רק על שתי נקודות. במש"כ לפרש את קושייתי מלשון רביה"ז בסדר ברה"נ שכותב "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה". ותהיתי מה הכוונה בא לשלול "שרואה בכל שנה" והנה הכותב כתב שכל בר בי רב מבין שהכוונה כמו דברי הקצות השלחן שרבינו בא לשלול שבאם כבר ראו פעם אחת ולא ברכו אי אפשר לברך שוב.

והנה מה אעשה שלא זכיתי להיות בר בי רב אפילו דחד יומא בבי רב של המבקר דנן, אבל הכותב שכדרכו כתב הכל בשטחיות בלי להעמיק בשרשי ההלכה לא הבין כלל את הכוונה.

(א) עצם דברי הקצה"ש כלל לא ברור לי, לא זכיתי להבין את הפשיטות שלו שזאת כוונת רבינו, דהנה מקור ולשון הדברים הוא במרדכי והגהות מיימוני בשם מהר"ם שהובאו בבית יוסף שם, וכתב המרדכי (סי' קמח) "שאינו צריך לברך אלא פעם ראשונה בכל שנה", ובהגהות מיימוניות הלכות ברכות פרק י "וכתב מורי רבינו שיחיה דדוקא פעם ראשונה כשרואה", והאם רק מדיוק הלשון שרביה"ז אמר "שרואה" למד כך, הלא היא אותה הלשון כלשון הגהות המיימונית וכלל לא דייקו המחבר ושאר הפוסקים בזה, שזאת הכוונה ובמה מודגש הדבר דוקא בלשון אדמו"ר? וכ"ז אצלי בגדר הדן בקרקע שלא זכיתי להבין הכרחיות דבריו, וכמובן שלהלכה נחמיר כדבריו אבל לגופו של ענין לא הבנתי את יסודו.

(ב) אבל גם כאשר אנו מקבלים דעת הגר"נ, ולכאורה יש להניח בסתם שכך דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע, הרי גם לפי דבריו לשון רבינו צריך בירור, דלמה הוסיף רבינו בפעם הראשונה שרואה כל שנה, שהלא באם כל מטרת מלים אלו באות לומר רק שבאם לא בירך מיד שראה בפעם ראשונה כבר אינו יכול לברך שוב, מהי ההדגשה "בכל שנה", וכי מאי הו"א שיכול לברך שוב פעם בתוך שנה?

הרי פשטות צמיחת אילנות קורה רק פעם אחת בשנה בעונה מסויימת. אלא בוודאי בזה בא לשלול כמו שאר הפוסקים בסגנון כזה (המחבר והלבוש) שלא יחשבו שאחרי שלשים יש כאן ראייה מחודשת המזיקה ברכה חדשה. ובאמת לפי הגר"נ רואים כך בדעת רבינו שהלא בלוח ברכת הנהנין נוקט גם לשון זו ממש "אינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה", וממשיך "ואם חוזר ורואה אחר שלשים יום אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות". הרי שגם באם נוקטים שהכונה שבאם ראו כבר אין לברך, הרי עדיין יש מקום לברך אחרי שלשים יום, (ובלוח הנהנין בזה שאומר **בכל שנה** בא לשלול שרק פעם אחת מברכים בשם ומלכות, ובסדר ברכת הנהנין בא לשלול שאין חיוב כלל אחרי ל' יום).

ג. תמה על תמיהתי, שלכאורה מקור דברי החיד"א שנוקט לראשונה בלשון ההלכה שעיקר ברכת אילנות היא בניסן, מיוסד בדברי החמדת ימים, ותמה בתמיהה רבתית: "שאדה"ז יכול לפסוק כדברי החמד"י רק אם קיבל החיד"א את דבריו? וכאילו לאדה"ז עצמו אין "רשות" כביכול לקבל דברי החמד"י ולפסוק כן מבלי שיראה קודם בספרים אחרים שקבלו את דעתו? אתמהה".

והנה למרות שהכותב מציג את עצמו כמכיר את סוגיית היחס לחמד"י, מתברר שאינו בקי בזה וכמו כן מסתבר שכדרכו לא עיין בספרי מקור.

א) חלק עקרי בדיון של חמדת ימים הוא שאדה"ז לא ציטט חמדת ימים בעצמו בשום מקום בחסידות שלו (ויש דיון גדול באם ציטט בקונטרס"א הל' שבת) והצ"צ אינו מזכירו בהדיא כמקור אף פעם למרות שמזכיר כל הספרים כמו חמדת צבי, אשל אברהם וכו'.

ב) והוא העיקר, בחמדת ימים הרעיון אינו מובע כדבר הלכה או כפסק אלא מבאר הרעיון באופן כללי השייכות לניסן לברכת אילנות לפי הדרוש, ורק החיד"א בונה מכך הלכה מסויימת. וכולם מייסדים את החיד"א כמייסד יסוד זה בהלכה. והרי לומר שרבינו בעצמו גם הסיק כך הוא חידוש גדול מאד.

ושאר דבריו אין להם שום יסוד כלל. אך תורה היא וללמוד אנו צריכים, ולא נפטור הדברים בדברי הבל ורבינו זי"ע לא זקוק לתשובה כזו כיון שאמיתי הוא, רק אשאיר דברי רבינו בצ"ע עד שה' יגלה עיני בתורתו.



בענין טפח באשה ערוה

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

א. יש לעיין, אם יש טפח אשה מגולה נגדו, האם מספיק להחזיר פניו או שצריך גם להחזיר כל גופו? דבשו"ע אדה"ז (עה, א) כתב, "טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסות ערוה הוא אפילו היא אשתו מפני שמביא לידי הרהור כשמסתכל בו, ולכן אסור לקרות ולהתפלל כנגדו (כמו כנגד ערוה ממש עד שיחזור פניו לצד אחר)", ומשמע דמספיק להחזיר פניו. אבל להלן שם (סעיף ט) כתב, "היתה ערוה כנגדו והחזיר פניו ממנה עם כל גופו עד שנעשית לו מן הצד אף על פי שעומד בסמוך לה מן הצד תוך ד' אמות מותר לקרות אצלה", ומשמע דבערוה ממש צריך גם להחזיר כל גופו. וממ"ש בס"א "כמו כנגד ערוה ממש" אולי יש לדייק דגם בטפח מגולה הדין כן. ודו"ק.

ב. כבר דנו בארוכה פוסקי זמנינו בנידון הנוסע באוטובוס או שאר רכב צבורי ויושבים מולו נשים הלבושות באופן בלתי צנוע, האם מותר לדבר דברי תורה נגדן. והכרעת כמה פוסקים הוא שבשעת הדחק אפשר להתיר אמירת דברים שבקדושה ע"י עצימת עינים (ראה פסקי תשובות סי' עה ס"ה ובהנסמן שם).

וראה שו"ע אדה"ז (עה, א): "טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסות ערוה הוא . . . מפני שמביא לידי הרהור כשמסתכל בו ולכן אסור לקרות ולהתפלל כנגדו (כמו כנגד ערוה ממש עד שיחזור פניו לצד אחר). ויש מתירין אם אינו מסתכל בו אפילו רואה אותו בהעברה בעלמא, כיון שאינו ערוה אלא משום שמביא לידי הרהור, ואין לחוש להרהור אלא כשמסתכל בו ולא בראיה בעלמא, וכל שכן אם מעצים עיניו ואינו רואהו כלל שמותר ואין צריך להחזיר פניו (ויש לסמוך על דבריהם כשאי אפשר בענין אחר)".

ולכאורה עפ"ז יש להתיר כשא"א בענין אחר אפילו אינו מעצים עיניו (בתנאי ש"אינו מסתכל בו" אלא "רואה אותו בהעברה בעלמא"). ויש לעיין אם יכולים לסמוך ע"ז להלכה למעשה.

ג. בברכות (כד, א): "אמר רב חסדא, שוק באשה ערוה, שנאמר גלי שוק עברי נהרות, וכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך". והכריעו הפוסקים דהכוונה בשוק הוא לחלק הרגל שמהבריכים למטה עד פרסת הרגל, ודלא כהפרמ"ג (סי' עה משב"ז א) והמשנ"ב (סי' עה סק"ב) שכתבו דקאי על החלק העליון שמעל לברכיים (ראה המצויין בפסקי תשובות סי' עה ס"ד). ומביאים ראי' שכן הוא

שיטת אדה"ז ממ"ש בשו"ע שלו (סי' עה ס"א): "אבל כנגד שוקה אסור, אף על פי שהשוק אינו מקום צנוע באיש שדרכו להיות מגולה (במקומות שהולכין בלא אנפלאות), כיון שהוא מקום צנוע באשה ערוה היא", דמוכח מזה דהשוק הוא המקום שלובשים שם אנפלאות (פסקי תשובות שם בהערה. וכן הוכיח הרב יקותיאל פרקש בהערותיו למהדורה חדשה דספר 'טהרה כהלכה' העומדת להופיע בקרוב).

ויש לעיין, דבהמשך דבריו כותב אדה"ז (שם): "ויש אומרים שאפילו פחות מטפח שמגולה בשוקה ערוה היא אפילו באשתו, ונכון לחוש לדבריהם". והיינו, דלענין אמירת דברי קדושה כנגד טפח באשה יש חומרא בשוק על שאר כל הגוף, דבשאר כל הגוף האיסור הוא דוקא בטפח, ובשוק אסור אפילו פחות מטפח.

ומקור הדברים הוא בב"ח (סי' עה) דהקשה על דברי רב חסדא הנ"ל, "לאיזה צורך נקט שוק יותר משאר מקומות מכוסין שבה", ומתיר "ונראה דנקט שוק דאפילו פחות מטפח חשוב נמי ערוה, וכדנפקא לן (ברכות שם) מקרא (ישעיה מז ב) גלי שוק עברי נהרות וכתוב (שם פסוק ג) תגל ערותך דמשמע כל שוק הוי ערוה אפילו פחות מטפח". ופירש בט"ז (סי' עה סק"א) הטעם "שהוא מקום הרהור יותר משאר איברים".

ולכאורה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, דבודאי החלק העליון של הרגל (וכן שאר הגוף) הוא מקום הרהור יותר מחלק התחתון של הרגל? ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



פשוטו של מקרא

ארץ זבת חלב ודבש (גליון)

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
 יו"ר "מכון שיחות קודש"

א. בגליון א'פד ע' 62 הקשה הרב וו. ראזענבלום למה המתין רש"י עד ס"פ בא לפרש ש"זבת חלב ודבש" הוא "חלב זב מן העזים ודבש זב מן התמרים ומן התאנים", ולא פירש כן בפ' שמות, שם הוזכר "ארץ זבת חלב ודבש" ב' פעמים.

והנה, נראה לפענ"ד לבאר הענין קצת אפילו אם אינו ממש פש"מ. ובהקדים:

(א) ההבחנה בין הג' פעמים הראשונים שכתוב "זבת חלב ודבש" (עד שפירש רש"י "שחלב זב מן העזים ודבש זב מן התמרים ומן התאנים") הוא: (א) שמות ג, ח – דברי הקב"ה למשה לבדו. (ב) שמות ג, טז – דברי הקב"ה למשה שיאמר לזקני ישראל. (ג) בא יג, ג – דברי משה אל בני ישראל.

(ב) קושיית הר"ד ראובן מרגליות בספרו המקרא והמסורה פ"ח (ראה שם בארוכה): (א) למה נקטה התורה עיקר שבחה של ארץ ישראל היותה ארץ "זבת חלב ודבש" ולא הוזכר יין (שהוא נזכר בברכת יעקב ליהודה, שהוא מז' המינים והוא חשוב וכו')? (ב) כשחזרו המרגלים מארץ ישראל ואמרו "וגם זבת חלב ודבש היא וזה פרי" – למה לא הביאו כד חלב79...?

[והוא עצמו פירש חלב שהוא יין לבן המשובח ובריא יותר מיין אדום, ולפי דבריו יתפרש "חלב ודבש" – גפן (יין לבן) ותאניה (מתוק כדבש), א"כ השבח של "זבת חלב ודבש" הוא מעין השבח של הז' המינים].

למה דיבר הקב"ה עם משה רבינו אודות ממתקים?

ב. והנה, יש להסביר הענין ד"זבת דחלב ודבש" – ובהקדים עוד קושיא בכללות הענין:

דברי הקב"ה הראשונים – ההודעה ש"ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים גו", "וארד להצילו ולהעלותו אל טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש" – היו מכוונים למשה לבדו, בלי ציווי מפורש להגיד לבנ"י80;

79) קושיא זה יש לתרצו בכמה אופנים (חוץ מהמבואר בפנים).

(א) ציווי משה רבינו הי' "ולקחתם מפרי הארץ", וחלב אינו פרי.

(ב) במגילה ו, א בפרש"י: "זבת חלב ודבש – העזים אוכלין תאנים, והדבש נוטף מהן, והחלב זב מן העזים, ונעשים כמין נחל". שעפ"ז י"ל שכוונתו שהארץ נראה שהוא זב דבש וחלב ע"ז שהעזים אכלו תאנים וכו' –

א"כ החלב עצמו לא הי' בו טעם מחודש, כ"א שזה הי' מחזה שצריכים לראות אותו בעינים, ולכן לא הביאו חלב מארץ ישראל. אבל תאנה כן הביאו לא משום זבת דבש אלא משום החידוש שהוא משבעת המינים. וק"ל.

80) ובפרט לפי מה שכתבנו בגליון א'פז ע' 70 ס"ג, שייתכן שמלכתחילה דברים אלו לא היו אמורים כלל להימסר לבני ישראל, רק לאחר הדין ודברים שהי' בין הקב"ה ומשה לאח"ז ציווה ללכת לזקנים ולבנ"י, יעו"ש.

ובני ישראל היו עובדים עבודת פרך במרירות כו' (שמות א, יד) עד שהיו זועקים מן העבודה (שם ב, כג) וצועקים מפני נוגשיהם (ג, ז); פרעה הי' שוחט ומתרחץ בדם תינוקות ישראל (פרש"י ב, כג), ובני ישראל היו זקוקים להצלה –

הרי מובן שהיו רוצים להתפטר ממצב זה באיזה אופן שתהי', ואפילו בלי הודעה שהיו הולכים אל ארץ טובה ורחבה וזבת חלב ודבש היו מוכנים ללכת!?

וכל זה הוא אפילו אם הי' ציווי לומר זה לבני ישראל. בפרט, כנ"ל, שהודעה זו הוא למשה רבינו לבדו – אפילו אם סוף הדבר הוא שאכן ילכו (ויקבלו) ארץ זבת חלב ודבש – הודעה זו עכשיו למה היא צריכה? האם (ח"ו) הקב"ה הוצרך או רצה לקנות מרע"ה עם ממתקים?

אלא דאפילו אם הבן חמש למקרא אינו יודע שיש שבעים פנים לתורה, מן הסתם הוא יודע שבתורה יש פשט, רמז, דרוש וסוד⁸¹. כי אע"פ שעיקר ענינו של רש"י הוא פשוטו של מקרא,

– וכמו שהודיע רש"י בפירושו על התורה עה"פ (בראשית ג, ח) (וראה שם, כד) "וישמעו (את קול ה' אלקים מתהלך בגן)" – הפעם הראשון שלומדים על פגישה בין ה' ובן אדם – "יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"

מכל מקום, הוא מביא גם (כמו שממשיך שם) "אגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". היינו שיש פשוטו של מקרא, ויש אגדה המיישבת דברי המקרא. ולפעמים "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל" (רש"י בראשית א, א) – ואז רש"י מביא המדרש אפילו לפירוש הראשון, ורק לאח"ז "ואם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו".

וחוץ מריבוי הפעמים שרש"י מביא בעיקר ממדרש, הרי הוא מביא כו"כ פעמים גם רמזים. ראה בראשית ב, ד, טו, נח ט, כא. ועוד.

ובברית בין הבתרים – רוב המעשים היו רמזים (ראה פרש"י לך לך טו, ט; י; יא; יב; יז).

81 ראה לקו"ש ח"ח ע' 42 שהבן חמש יודע שיש פשט רמז ודרוש, אלא שהרמז ודרוש אין לומדים אתו עכשיו.

[רק חלק הסוד לא מצאנו הביא רש"י בפירושו 82 בפירושו (הגם שבפרש"י יש "ענינים מופלאים" ו"רזין דאורייתא" ו"יינה של תורה" 83 – ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 ו"ש"נ)].

ולכן נראה לומר, שאפילו אם האמת כן הוא שהפירוש הפשוט של "זבת חלב ודבש" הוא "חלב זב מן העזים ודבש מן התמרים ומן התאנים" (כפרש"י בסו"פ בא) –

כאן, במראה הסנה, כשהקדוש ברוך הוא דיבר אל משה ואמר לו מילים אלו – אין זה הפירוש העיקרי, ע"ד הברית בין הבתרים שהי' הכל רמזים.

ולפי זה הקושיא אינו למה לא פרש"י כאן מה שפירש ב'פ' בא, כי אם למה לא פירש רש"י מהו הרמז (והסוד) שבדבר.

הפירוש הפנימי ב"זבת חלב ודבש"

ג. ויובן כל זה בהקדים שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו י"ב סיון תשד"מ שיחה ב', שטענת המרגלים הי' שלא רצו ליכנס לארץ ישראל מקום עשיית מצוות בדיבור או במעשה (בהתאם לשני השיטות), אבל כלב טען ש"טובה הארץ מאוד מאוד, אם חפץ בנו ה' והביא אותנו אל הארץ הזאת ונתנה לנו ארץ אשר היא זבת חלב ודבש", דהיינו, שרק על ידי קיום המצוות במעשה בארץ ישראל יהי' "מאוד מאוד" – נזכה לפנימיות התורה שהוא ב' הענינים של חלב ודבש (שני מדריגות בפנימיות התורה), כמ"ש גם בנגלה (חגיגה יג, א. רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ב) עה"פ (שה"ש ד, יא) "דבש וחלב תחת לשונך".

82) הדיוק "בפירוש" – כי בפרש"י לשה"ש א, ב (הובא בלקו"ש ח"ה ע' 15) כתב: "כי טובים דודין מין... על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתרי צפונותיה ומחלים פניו לקיים דברו וזהו ישקני מנשיקות פיהו" – משמע ש(בעיקר) לעת"ל יתגלה לנו חלק הסוד של תורה". (דלא כהראב"ע והרמב"ן שכותבים כמה פעמים ביאור ענין הסוד);

אבל ראה לקו"ש שם ע' 279, שדוקא חלק הסוד ישנו בכל ענין של פרש"י, משא"כ רמז ודרוש. ושם ע' 211, שכשרש"י אומר "מדרש אגדה" – ענין הסוד בולט ביותר.

83) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 36 שפרש"י "היא (פשוטו של מקרא וגם) יינה של תורה" (לא רק "שיש בה" יינה של תורה), אלא שלפעמים רואים זה בגלוי.

ומפנימיות התורה משתלשל הדבר גם בגשמיות כפשוטו, שלפועל ממש יהי' החלב זב מן העזים ודבש מן התמרים⁸⁴ ומן התאנים כו'.

והנה, דבר זה לא הי' מובן רק למשה רבינו, כי אם גם לכלב ויהושע, ולכאורה הי' צריך להיות מובן לשאר המרגלים, שהיו אנשים חשובים.

[ולהעיר גם מיחזקאל ב, ח ואילך: "ואתה בן אדם גו' פצה פיך ואכול את אשר אני נותן אליך גו' ואראה והנה יד שלוחה אלי והנה בו מגילת ספר גו' ויאמר אלי גו' בטנך תאכל ומעיך תמלא את המגילה הזאת גו' ואוכלה ותהי בפי כדבש למתוק",

ופסוק זה האחרון הוא מ"סדר הכנסה לחדר" – הרי שמן היום שהתחיל ה"בן חמש למקרא" (או גם הבן שלש...) ללמוד הוא יודע שהתורה היא מתוקה כדבש!]

ואף על פי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ו"חלב ודבש" הוא "חלב דבש"... (וכמ"ש בהשיחה שם שהכוונה גם לחלב ודבש בגשמיות) – אבל כל זה הוא רק **תוצאה** מהכניסה אל ארץ ישראל ולימוד פנימיות התורה,

כי עיקר הבל"ג של תורה ("ארץ טובה ורחבה") לא מדובר ב"ידיעת התורה", ההלכות שבתורה בטעמיהן בדרך קצרה, כי לזה יש קצבה (ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ה ופ"ב ה"א-ב ופ"ג קו"א א), שהעוסק בה כל היום יכול ללמוד את כולה בעשר שנים או בעשרים שנה או יותר (שם פ"ג ה"ב), כי אם ל"לימוד התורה", שאין קץ לעומק טעמי ההלכות ופולפול בטעמיהן (פ"א שם), לירד לעומק הסברות וטעמי ההלכות, בדרשות והגדות להתבונן מתוכם מוסר השכל (פ"ב שם).

ועפ"ז יש לומר שמעולם לא שינה הקב"ה את דברו ואת כוונתו:

דברי הקב"ה למשה רבינו (שמות ג, ח) הי' – שילכו לארץ ישראל וילמדו פנימיות התורה! והקב"ה פירש דבריו באמרו (שם, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" – שלסוף ג' חדשים יקבלו את התורה (פרש"י שם). אבל זהו רק הזכות לצאת ממצרים, והעיקר הוא שילכו

84 והנה, בהשיחה שם בהמשך לדבש זב מן התמרים הובא מפרש"י עה"ת עה"פ ויניקו דבש מסלע מהספרי. אבל שם הביא רש"י סיפור של דבש **מקציעות**, דהיינו מתאנים (יבשות). ואולי י"ל שהראי' הוא על כללות הענין ולא על תמרים בפרט.

לארץ ישראל ויקיימוה ויזכו להברכות שבאים בדרך ממילא ע"י קיום התורה והמצוות.

והוכפלו דברים אלו כשאמר הקב"ה למשה (שם, טז ואילך) "לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם גו' אעלה אתכם גו' אל ארץ זבת חלב ודבש", כי גם הזקנים צריכים היו להבין שהתכלית הוא העבודה בארץ ישראל, חרישה וזריעה וכו', ביחד עם ההתעסקות בפנימיות התורה, כי כל תורה שאין עמה מלאכה אין סופה להתקיים;

רק בפרשת בא (יג, ג) כתוב "ויאמר משה אל העם גו' זבת חלב ודבש" – שם הפירוש "זבת חלב ודבש" הוא פשוט "בלי פשעטלאך": שמשה רבינו הסביר להם מעלת ארץ ישראל כפשוטו בגשמיות, "חלב זב מן העזים ודבש זב מן התמרים ומן התאנים", כדי שיתאוו ללכת לארץ ישראל.

"ארץ זבת חלב ודבש" בזמן שבני ישראל היו במדבר

ד. עוד נשאר לנו לבאר כמה מילי דמרגינתא:

(א) איפה מרומז בנגלה שכוונת הקב"ה ב"ארץ זבת חלב ודבש" הוא לפנימיות התורה – סודי התורה?

(ב) לפי ביאור הנ"ל משמע שעד שבני ישראל נכנסו לארץ לא הי' ארץ ישראל זבת חלב ודבש, כי הכל משתלשל מההתעסקות בתורה בארץ ישראל.

אבל מדברי כלב לבני ישראל אמר "והביא אותנו אל הארץ הזאת ונתנה לנו ארץ אשר היא זבת חלב ודבש וזה פרי" משמע שכבר הי' ארץ ישראל מקום זבת חלב ודבש. ומדברי הקב"ה למשה שיגיד להזקנים 85 גם כן משמע שגם בהיותה "ארץ הכנעני והחתי גו'" הוא "ארץ זבת חלב ודבש".

(ג) איך ייתכן שח"ו הקב"ה לא קיים דברו, כי בני ישראל שיצאו ממצרים לא זכו לדבר הטוב שהבטיח להם הקב"ה, וכדברי דתן ואבירם (קורח טז, יד) "אף

85) מדברי הקב"ה למשה לבדו אינו ראי' כל כך, כי יש לפרש הכתוב "ארץ טובה ורחבה גו' ארץ זבת חלב ודבש", שע"י ההתעסקות בעניני ארץ, דהיינו, תושבע"פ ומצוות (ראה בהשיחה שם), באופן של הרחבה, יזכו לחלב ודבש, וזהו רק "מקום הכנעני והחתי גו'" של עכשיו, והם לא זכו לזבת חלב ודבש;

משא"כ להזקנים אמר "ארץ כנעני גו'" שהוא גם "ארץ זבת חלב ודבש", ואילו ארץ טובה ורחבה לא נאמר.

לא ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו גו", והרי ידוע ש"כל דבר טובה שיגזור הא-
ל אפילו על תנאי אינו חוזר" (רמב"ם הלכות יסוה"ת פ"י ה"ד)?

ד) עוד יש להקשות: מהו זה שאמרו (שם, יג) "המעט כי העליטנו מארץ
זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר" – האם באמת ה' להם ארץ מצרים ארץ חלב
ודבש⁸⁶? ועוד, א"כ מהו בכלל הבשו"ט שהולכים לארץ ישראל שהוא ארץ זבת
חלב ודבש?

ואולי יש ליישב כל זה עפ"מ ש"כ בתרגום לשה"ש עה"פ (ג, ה) "השבעתי
אתכם בנות ירושלים גו":

"כד שמעו שבעא אומיא דבני ישראל עתידין למחסן ית ארעהון – קמו
כחדא וקציצו ית אילניא וסתימו ית מבועי מיא וצדיאו ית קרויהון וערקו. אמר
קודשא בריך הוא למשה נביא: **אנא קיימית לאבהתהון דאילין לאעלא ית בניהון
לאחסנא ארעא עבדא חלב ודבש** והיכדין אנא מעיל ית בניהון לארעא צדיא
וריקניא? **כען אנא מעכב יתהון ארבעין שנין במדברא ותהי אוריית מתערבא
בגופיהון**, ומבתר כן אינון עממין רשעין יבנון מה דאצדיאו. בכך אמר משה לבני
ישראל אשבעית לכוון כנישתא דישראל בה' צבאות ובתקיפי ארעא דישראל
דלא תזידון למיסק לארעא דכנענאי עד משלם ארבעין שנין ויהי רעוא מן קדם
ה' לממסר ית ארעא בידיכוון . . ."

וענין זה הובא בקיצור בפירוש רש"י לתהלים עה"פ (מ, ו) "נפלאותיך
ומחשבותיך אלינו – בשבילנו בראת עולמך; קרעת לנו את הים, וחשבת מרחוק
להטיב לנו, איחרתנו במדבר ארבעים שנה מפני האמורים שקצצו את האילנות
והחריבו ארצם כששמעו שישראל יוצאין ללכת לרשת את ארצם".

ועל פי הג"ל יש לומר: אילו זכו – היו נכנסים מיד לארץ ישראל, ויהי' זבת
חלב ודבש כפשוטו מיד. וזה עדיין ה' בזמן שהלכו המרגלים לארץ ישראל, וזהו
שאפילו המרגלים הסכימו ש"גם זבת חלב ודבש היא", שזהו ה"קצת אמת"
שאמרו (שלח יג, כז ובפרש"י). אבל לאחר שיצאו מארץ ישראל עם עצתם רעה
– בד בבד עם חטא המרגלים קיצצו אומות ארץ ישראל את האילנות, והריקו
ארץ ישראל, עד שאפילו אם עשו תשובה עילאה לא יזכו להחזיר הדברים
לקדמותם, כי כבר נשחתה ארץ ישראל.

86 ראה ספורנו ואוה"ח עה"פ שפירשו כפשוטו, שבאמת ארץ מצרים ה' ארץ זבת חלב ודבש. אבל
לפי פרש"י עה"פ (בהעלותך יא, ה) "זכרנו את הדגה" ש"תבן לא היו נותנים להם חנם, דגים היו נותנים
להם חנם?", אפילו אם נאמר שארץ מצרים ה' ארץ זבת חלב ודבש – בודאי לא נהנו בני"ז מזה (חנם).

ולכן זה וזה גרם להם שיתעכבו במדבר. ועפ"ז יתורץ קושיא הב', כי באמת הי' זבת חלב ודבש במציאות בזמן המרגלים, וכל שכן בעת שדיבר הקב"ה למשה לפני שיצאו ממצרים.

אבל איך הי' זה? הלא לא עסקו בתורה בארץ ישראל? ואולי יש לומר שנשאר בזה רושם מהזמן שהיו האבות בארץ ישראל, או אולי ע"י זכות לימודם במצרים בבית תלמוד שהכין יהודה בגושן (ויגש מו, כח ובפרש"י).

ואיך נתקיים הבטחת הקב"ה לבנ"י שאכן יצאו ממצרים – כמו שאומר בתרגום שם ש"אנא קיימית לאבהתהון דאילין לאעלא ית בניהון לאחסנא ארעא עבדא חלב ודבש . . . כען אנא מעכב יתהון ארבעין שנין במדברא ותהי אורייתי מתערבא בגופיהון" – ע"י ש"ותורתך בתוך מעי", נחשב להם שיש להם "ארץ זבת חלב ודבש", "עד משלם ארבעין שנין ויהי רעוא מן קדם ה' לממסר ית ארעא בידיכון" "ארץ זבת חלב ודבש" בפשטות.

וכמו שרבינו ביאר כמה פעמים שברכות השם לעולם מתקיימים, רק לפעמים נשארים בעולמות עליונים, וצריכים אנו עוד לברכות השם שיבואו למטה מעשרה טפחים (ומתורץ קושיא הג').

וזהו מה שאמרו דתן ואבירם, שלכל הפחות במצרים הי' להם "ארץ זבת חלב ודבש" רוחני, ויצאו משם בבשו"ט שיזכו לזה גם בגשמיות, אבל אם ימותו במדבר גם זה לא יהי' להם (ומתורץ קושיא הד').

וכאמור, כל זה מבואר על פי נגלה, בתרגום הנ"ל לשה"ש ובפרש"י לתהלים.



שונות

מבוא לתניא מהדורא קמא (א) – הקדמת המלקט

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. בהוראת רבינו נדפס, בשנת תשמ"ב, את הספר "לקוטי אמרים – מהדורא קמא (מכת"י)", דכשמו כן הוא, התניא כפי שנתפרסם בקונטרסים, קודם שהובא לבית הדפוס בשלהי תקנ"ו.

הרבה יש ללמוד על ידי העיון בספר הנ"ל⁸⁷, ובההערות המועילות והמאירות של המו"ל על כל שורה ושורה. אבל כמה קשה הוא להקורא, מצער ומעצב, כשמוציא שם בההערות איזה ציון לענין המבואר ב"המבוא"⁸⁸, והמבוא איננה!⁸⁹

בגליון זה, ובעז"ה בעיקר בגליונות הבאים, ננסה להעלות לפני הקוראים כמה מהענינים שהי' עמודים להתבאר במבוא הנ"ל (כפי שמוציין שם בהספר בכמה מקומות⁹⁰), ועוד כמה דברים שיש ללמוד, בדרך אפשר, מספר הנ"ל.

ב. והנה, כשביאר רבינו את החילוק בין המהדו"ק והמהדו"ב (בשיחת ש"פ וישלח תשמ"ב), עמד תחילה על אחד השינויים שנמצא בהקדמת המלקט. וכן אנן.

הקדמת המלקט

ג. הנדפס אצלינו כהקדמת המלקט, לא נמצא כלל בארבעה מתוך השמונה⁹¹ כת"י של התניא מהדו"ק (דהיינו, שליתא בהכתבי-יד המסומנים במספר ב', ו', ח', י').

ולא עוד, אלא שבין שלשה הכת"י שיש בהם הקדמה זו, הרי בכת"י אחד (מספר ט') ההקדמה אינו לפני הספר, כ"א באמצעו(!), בין פרק מא לפרק מב⁹²,

87 תועלת הלימוד והעיון במהדו"ק של התניא מתבאר בשיחת חהג"ש תשל"ח (הובא בהפתח דבר לספר הנ"ל), ובשיחת ש"פ וישלח תשמ"ב, ע"ש.

88 ובחד מהמקומות – ובחלק לוח התיקון דוקא – ציינו בפרטיות ל"המבוא פרק ב" (ראה בלוח התיקון לע' פג).

89 פשוט שהטעם להשמטה זו היא מחמת גדול הזרירות בהוצאה לאור של הספר, ושבגללה לא עלתה בידם לשלם מחשבנם (גם בחלק המילואים). וראה בשיחת ש"פ וישלח הנ"ל, כמה נחת רוח גרם זריות זו לאדמו"ר זי"ע!

90 ראה לדוגמא שם ע' א (מתי נתפרסם התניא בכת"י), ע' עח וע' ריח (תיאור מפורט של הכתבי יד) ע' רלח (השינוי בין לשון "סימן" במהדו"ק ללשון "פרק" במהדו"ב), ועוד, ועוד.

91 בסוף ספר התניא (לאחר לוח התיקון) יש "רשימה קצרה של כתבי יד ספר התניא", שמהם ערכו את המהדו"ק, ובכל הבא לקמן בתיאורי הכת"י מיוסד בעיקר על רשימה הנ"ל. ברשימה הנ"ל יש עשר כתבי-יד (מתניא חלק ראשון ושני), אבל: כת"י א' היא גזכתי"ק אדה"ז, ולא נמצא אלא כארבע דפים ממנו, וכת"י ד' היא כת"י שהועתק מתניא הנדפס.

92 ציינוי הפרקים בזה, ובהבא לקמן, היא ע"פ סימן הפרקים שלפנינו (שיש בזה כמה שינויים בין המהדורות).

ורק בכת"י אחד (מספר ה'), בא ההקדמה במקומה לפני הספר. [אודות מקום ההקדמה בכת"י ז', ראה לקמן הערה 9.]

והדבר צריך פשר, מדוע נמצא ההקדמה זו במקצת הכת"י, ולא בכולם, וגם מהו ענין הקדמת המקלט באצמץ ספר (כבכת"י ט')!

ולשלימות הענין יש גם לציין שיש עוד כת"י אחד (מספר ג'), שחסר בו כחמש דפים בתחילתו, ולכן אין אנו יודעים אם היתה בו הקדמה זו בתחילתו או לא. וראה לקמן איזה השערה בזה.

ד. והנה, הצד השווה שבין רוב הכתבי-יד שלית בהם הקדמה הנ"ל הוא שהם מסתיים בפרק מא⁹³ (ורק שבמקצתם ניתוסף עוד כמה פרקים לאחר זמן), וזה מלבד כת"י ב', המסתיים בסוף פרק מג (ולית בה ההקדמה). לאידך גיסא, בכת"י ה', שנמצא בה ההקדמה הנ"ל – ולפני התניא דוקא, הרי היא מסתיים בפרק מג (ולא בפרק מא, כבכתבי-יד הנ"ל).

והנה, הטעם לשינויים אלה במנין הפרקים פשוט הוא, והוא משום שפירסום התניא בתחילתה לא היתה כולה בבת אחת, אלא שלבים שלבים, דמתחילה פירסם אדה"ז רק חלק מהתניא, כנראה עד לסיום פרק מא, ובהמשך הזמן הוסיף עוד כמה פרקים (עד לפרק מג, עד לפרק נ, וכו')⁹⁴. ולכן, הכתבי-יד הנ"ל המסתמיים – עכ"פ בכתיבה הראשונה (קודם שניתוסף בהם לאחר זמן) – בפרק מא נכתבים היו בזמן קדום יותר, משא"כ כת"י המסתיימים בפרק מג, כגון כת"י ב' וה' הנ"ל, נעתקו בזמן מאוחר יותר.

ועפ"ז יש לומר גם בנוגע להקדמת המלקט, שבתקופה הראשונה של פירסום קונטרסי התניא (היינו עד לפרק מא), עדיין לא כתב אדה"ז את הקדמה זו, ולכן איננה בכתבי-יד המוקדמים, דהיינו באלה המסתיימים בפרק מא (עכ"פ בכתיבה הראשונה שלהם). אבל לאחר זמן, כשהוסיף אדה"ז את הפרקים מב-מג, הוסיף גם הקדמה זו, ולכן היא נמצא בתחילת כת"י ה', שנכתבה בזמן שניתוסף הפרקים עד לפרק מג.

וזה עולה יפה אם הנזכר לעיל שבכת"י ט' נמצא הקדמה זו בין פרק מא ופרק מב – דהקדמה באמצע הספר היא לכאורה דבר משונה – דהטעם לזה ע"פ הנ"ל, ובפשטות: הקדמת המלקט נתפרסם בשלב מאוחר של פירסום התניא, וע"פ

93 ראה תניא מהד"ק ע' שמא.

94 קצאתי בביאור ענין זה, דאין כאן מקומו, ובעז"ה נרחיב קצת בביאור שלבים אלה בהזדמנות אחרת.

הנזכר לעיל היתה זאת בהזמן שנתפרסם הפרקים מב-מג, ולכן נמצא הקדמה זו באמצע פרק מא ומב, דתחילה הגיע להמעתיק דכת"י ט' הנ"ל עד לפרק מא, ואחר זמן, כשהגיע לידו הקדמת המלקט, הוספו להתניא שתחת ידו, ביחד עם הפרקים החדשים שנתפרסמו זה עתה (פרק מב ואילך). והכל יפה, דבר בעתו⁹⁵.

ה. אבל עדיין יש להבין הטעם שהקדמה זו אינו מופיע גם בכת"י ב', שהרי גם היא – כמו כת"י ה' הנ"ל – מסתיים בסוף פרק מג (בכתיבה הראשונה שבה). וכן יש להבין מה שאינו נמצא בכת"י ח', דאף שכת"י ח' מסתיים לראשונה סיום פרק מא (ראה מהדו"ק ע' שמא), הרי אח"כ ניתוסף הפרקים עד לפרק נ, ובזמן שהוסיף המעתיק את הפרקים עד לפרק נ, הוה ליה גם להוסיף את הקדמת המלקט (וכדוגמת כת"י ט'). ולכן נראה לומר באו"א קצת, דהקדמה זו לא היתה חלק מקונטרסי התניא, אלא הוה אגרת שנשלח בפנ"ע – לערך בזמן פירסום שלב הב' של התניא (מפרק מב ואילך) – כדלקמן. ולפי"ז י"ל דהטעם שלא נמצא ההקדמה בכת"י ב' וח', אף שנמצא במקבילם כת"י ה', הוא משום שמאיזה טעם הגיע האגרת להמעתיק דכת"י ה', ולא להמעתיק דכת"י ב' וח'.

ו. השערה זו, שההקדמה נכתב כאגרת בפנ"ע (ובנפרד מקונטרסי התניא), יש לה עוד שתי ראיות. הראשון, שהרי כן כתוב אצלינו לפני הקדמת המלקט, ד"היא אגרת השלוחה לכללות אנ"ש יצ"ו" (וכעין זה במהדו"ק, ראה שם ע' א, ובהערות). והשני, מלבד העתק הקדמת המלקוט בכתבי-יד של התניא דלעיל, יש עוד כת"י אחד⁹⁶ שנמצא בה הקדמה זו, אף דלית בה התניא עצמה! וי"ל דהטעם כנ"ל, דהקדמת התניא שלפנינו היתה מתחילתה "אגרת השלוחה לכללות אנ"ש", ובלי בתניא, ולכן נמצא העתק מהאגרת בלי התניא⁹⁷.

95 והנה, אין להקשות על השערה זו מכת"י ז', שגם היא מסתיים (בכתיבה הראשונה) בפרק מא (מהדו"ק ע' שמא), ואעפ"כ יש בו הקדמת המלקט – ולפני התניא דוקא! דהתירוץ בזה, שכל הנראה אין מקומה "אמיתי" של הקדמה זו בכת"י הנ"ל לפני התניא, אלא באמצעו (ככת"י ט'), ומה שנמצא ההקדמה לפני התניא הוא משום שכשהגיע להמעתיק את הקדמה הנ"ל, טרח לסדר את התניא **שכבר** היתה תח"ל לאחר הקדמה חדשה זו. הטעם להשערה זו, ובקיצור (ועוד חזון למועד), הוא ע"פ המספר המצוין בהדפים של אותו הכת", דהרי הקדמת המלקט הוא שם בדף נה, ואחר זה בא התניא בדפים המסומנים במספרים א-טז, ואחר התניא חוזר דפי הכת"ל למספר נו (דהיינו, הדפים העמודים להיות מיד אחר הקדמת המלקט, קדום שסדר את התניא באמצעם). ולפי זה יוצא שבאמת לא היתה להמעתיק דכת"י ז' את הקדמה הנ"ל בשעת העתקת השלב הראשון של התניא, ועולה עם המבואר בפנים.

96 ראה המצוין באגרות הקודש לאדה"ז (הוצאת תשע"ב) מכתב מז.

97 אין להוכיח הנ"ל, דנכתב הקדמת המלקט לאחר כתיבת התניא, ובנפרד ממנו, ממש"כ באותו הקדמה (בסופו) "הנה אחר שנתפשטו הקונטרסים הנ"ל בקרב כל אנ"ש הנ"ל", דהרי קטע זה הוא הוספה משעת הדפוס, ואינו נמצא בהמדו"ק (ראה מהדו"ק ע' ז). וראה לקמן הערה 15.

וכשתצא לומר, י"ל דרעיון זה – שהקדמת התניא היתה אגרת בפנ"ע שנכתבה לאחר שנתפרסם שלב הראשון של התניא – טמונה היא בתחילת אותו הקדמה גופא. דהנה, בתחילת הקדמת המלקט כתוב, ד"הנה מודעת זאת, כי מרגלא [במהד"ק – "ומרגלא"] בפמי דאינשי בכל אנ"ש לאמר, כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראיה וקריאה בספרים כו", ונראה לומר, דאין תלונה זו טענה בעלמא על מסירת דברי הדרכה וחסדיות בכתב, אלא היא היא טענת אנ"ש על ספר התניא גופא! דהיינו, שמתחילה פירסם אדה"ו את חלק מספר התניא, ולא היתה בה הקדמה זו – דמה ענין טענה ה"מרגלא בפמי דאינשי" עוד קודם שנתפרסם הספר – אלא, שלאחר זמן, כשנתפרסם הספר, וגם הואיל אדה"ו להשתמש בה כתחליף ליחידות⁹⁸, ע"ז בא הטענה ה"מרגלא בפמי דאינשי דכל אנ"ש", דהיינו למה שמורגל בפי כל על קונטרסי התניא שנתפרסם זה עתה, "דאינה דומה שמיעת דברי מוסר לראיה וקריאה בספרים כו", וע"ז בא אדה"ו במענה במכתב כללי זו לכל אנ"ש. ומחמת גודל הענין, ונחיצותו למטרת הספר כולה, קבע אותו כהקדמה להספר בדפוס⁹⁹.

ז. והנה, בתניא מספר ר' (היא תניא דפוס ראשון בתוספות כמה הגהות בכת"י, והובא ממנה בכמה מקומות בספר תניא מהדו"ק), ניתוסף על גב הגליון אצל הקדמת המלקט "שנת תקנ"ה" (שם ע' א, שורה 1). ואם נכונה הגהה זו, הרי נמצאנו למדים דבר חדש, דלא זו בלבד שהקדמת התניא נתפרסם (עכ"פ מתחילתה) כארגת בפני עצמה, וכמענה לטענת אנ"ש על הקונטרסים של ספר התניא גופה (דאינו דומה כו'), אלא עוד זאת מלמדנו המהדו"ק שזמן הפירסום של האגרת היתה לערך שנת תקנ"ה. ולפ"ז אולי יש לקבוע גם זמן פירסום החלק השני של קונטרסי התניא (מפרק מב ואילך) לערך שנת תקנ"ה, לאחר

98 וראה גם בספרק אגה"ק הנ"ל, המבוא ע' 37-36.

99 ולפ"ז צריך לומר דמש"כ כמה פעמים בההקדמה "קונטרסים אלו", אין הכוונה לקונטרסי התניא הנלווים או המצורפים לאגרת זו, אלא ל"הקונטרסים האלו" שעליהם באו כללות אנ"ש בטענת "דאינו דומה כו". ומסתבר ע"פ ראי' השלישית שבפנים.

שנתפרסם שלב הראשון של הקונטרסים (עד לפרק מא) בכמה זמן לפני זה¹⁰⁰.
ויש לעיין עוד בזה¹⁰¹.

ח. והנה, לפי כל הנ"ל אולי יש לעיין גם בכת"י ג', שחסר כחמש דפים בתחילתו (ומתחיל מאמצע פרק יא), דאם נכונה השערה הנ"ל שדוקא כתבי-יד המאוחרים שייך שתהי' בהם הקדמה זו, הרי כת"י ג' היא מהמאוחרים – ואולי גם המאוחר – ביותר (שנמצא בו עד לפרק נג, ואכ"מ), ולכן אפשר לומר שבתחילתה אכן הי' הקדמה זו, ואולי יש לשער בזה ע"י חשבון במספר דפים החסרים וגודל הכתב של המעתיק (או כיוצ"ב).



100 בכמה מקומות איתא שנתפרסם התניא בקונטרסים בקיץ תקנ"ב (ראה הסקירה שבסוף סה"מ הקצרים ע' תקצט, ולאחרונה באגה"ק לאדה"ז (הוצאת תשע"ב) אגרת יט (ועוד, וראה שם במבוא ע' 36), ועוד). וראה גם בהיום יום ו' אדר ב'. כתבתי מזה קצת בהעו"ב גליון א'סא, ואי"ה נחזור לענין זה בגליונות הבאים ע"פ מה שיש ללמוד בדרך אפשר מתוך המהד"ק של התניא.

101 ושוב ראיתי מש"כ בזה אדמור מהוריי"ץ (הובא בקיצורים והערות לתניא ע' קלט), "כשנה עברה [מיריד לייפציג דשנת תקנ"ה] עד אשר כ"ק אדמו"ר הסכים להדפיסו [-התניא]... ואז כתב ההקדמה אליכם אישים", ע"ש עוד. דמצד אחד משמע כבפנים, דההקדמה לא נכתב לפני פירסום קונטרסי התניא בראשונה, אלא בזמן מאוחר יותר. אבל לאידך משמע שאגרת הנ"ל נכתבה לערך שנת תקנ"ו, ולא בשנת תקנ"ה. וראה לעיל הערה 11, ועצ"ע.

גליונות

הליכה לציון בשנה ראשונה – סעודת בת מצוה – קריאת שמו"ת
בשבת שחל ביו"ט – תספורת בל"ג בעומר

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקובץ האחרון (גליון א'צ) בע' 11 ע"ד הליכה בשנה הראשונה לפטירה: כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הורה פעמים אין מספר להשתדל להמנע מללכת על הקבר בשנה הראשונה, ובאם יש צורך, לעמוד בריחוק ד' אמות מהקבר.

בע' 152 ע"ד סעודת בת מצוה – הרבי הורה שיש לסדר התועדות ביום מלאת להבת שתיים עשרה שנה, ולהזמין רק בני המשפחה וחברותי, אבל לא לעשות "טראסק" כמו שעושים בקשר לבר מצוה. גם, שהבת מצוה תאמר דבר תורה בעת ההתועדות. בכמה מקומות – גם נוטלים הידים להתועדות זו. כמו בבר מצוה- קורין מכתב הברכה של הרבי לבת מצוה.

ע' 213 ע"ד שמו"ת וקריאת ההפטרה בשבת שחל ביו"ט או חוה"מ: להעיר שהרבי לא הביא כל זה לא בהיום יום (ד' טבת) ולא בספר המנהגים ע' 25 [להעיר מב"ב קל, ב: אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא לפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה, ובפרש"י שם: אין למדין הלכה: כלומר אין למדין לעשות. לא מפי גמרא: שאם לומד הרב דרך לימודו . . אין תלמידיו למדין מזה הלכה. ולא מפי מעשה: ראה רבו עושה מעשה אל יקבע הלכה בכך עד שיאמרו לו הלכה למעשה].

עוד, הלשון בס' המנהגים שם: העברת הפרשה שמו"ת – פסוק פסוק, וקורין גם ההפטרה או שתי ההפטרות אם הוא שבת ר"ח או פרשיות מחוברות וכיוצא בזה. ובהערה שם: כמובן, זה רק בהנוגע לעצמו בעת העברת הפרשה.

בע' 235 ע"ד תספורת בל"ג בעומר: בסה"מ תרכ"ט ע'קעז-הוצאת תשנ"ב: שאין מגלחין עד ערב שבועות שא"א להעביר המותרות עד שמתחלה יתבררו ויתפרדו להיות בפני עצמו, ויש מגלחין בל"ג בעומר . . מיהו ע"ד הקבלה אין גלח עד ערב שבועות. ומבאר שם טעם הדבר.



הנחת כסף על השולחן כסגולה להרחבת הדעת

הרב ישכר דוד קלווינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר המאמרים תש"י (עמ' 17), שרבנו הצמח צדק נ"ע לפעמים היה מניח על שלחנו קערה מלאה מטבעות זהב וכסף, באמרו, שע"ז נעשה אצלו הרחבת הדעת בלימוד התורה, ע"ש. וראה גם תורת מנחם תשמ"ח ח"ד עמ' 185.

ויש להעיר מהא איתא במהרי"ל בליקוטים (קרוב לסופו), שהעידו על רבנו תם כשהיה רוצה ללמוד תמצית מהלכה חמורה היה נותן לפניו תל של זהובים לשמוח בהן ונתרחב לבו ולמד בכח. ע"ש גם בהגהות 'אז יקהל שלמה' (אות קג) שהביא שהרה"ק רבי יעקב מראדזמין זצ"ל אף שלא היה בקי בצורתא דזווא, הנה בעת עבודתו היה מקשקש במטבעות, ע"ש. וביאר טעמו כנ"ל בשם רבנו תם שיהיה לו לב רחב, שלעבודת השי"ת צריכים הרחבת הדעת, ע"ש.



הערות על הספר 'אוצר החסידים ניו-יורק' (ב)

הת' אברהם גולדשמיד

תות"ל מגדל העמק – אה"ק

כהמשך למה שכתבתי בגליון א' פח של קובץ 'הערות וביאורים' מובאים כאן הערות נוספות על הספר 'אוצר החסידים' – ניו יורק.

[4] בעמ' 98 הובא¹⁰²: "הרה"ח ר' יוסף הכהן שיחי' רוזנפלד מספר: "בהגיעי לגיל בר-מצוה, התחלתי להניח תפילין ביד ימין, לאור כתיבתי ביד שמאל, למרות שרוב כוחי הינו ביד ימין. זאת, בהתאם לפסיקתו של אדמו"ר הזקן בשולחן-ערוך¹⁰³, על פי הפסוק 'וקשרתם – וכתבתם'."

102. ומקורו בהספר 'חסיד נאמן' עמ' 47.

103. או"ח סי' כז ס"ט.

"אולם, בהיותי בן שמונה עשרה שנה, הבחנתי לפתע בפסיקתו של הצמח-צדק¹⁰⁴, כי עליי להניח תפילין ביד שמאל. בתום התחבטויות רבות, שטחתי את ספקותיי בפני הרבי, ונעניתי: "כהוראת רבני אנ"ש בזה".

"הצגתי את התלבטותי בפני הרבנים החסידים, הרב זלמן שמעון דבורקין, הרב ישראל ג'ייקובסון, הרב משה דובער ריבקין וסבי, וזכיתי לארבעה פסקים שונים. בלית ברירה, פניתי אל הרבי שוב, ונעניתי ברורות: "כהוראת אביו זקנו שליט"א. פסיקתו של סבי הייתה, להניח ביד שמאל בלבד".

בדומה לכך מצינו בעמ' 264 את עדותו של הרה"ח ר' נתן גוראריה¹⁰⁵: "כותב הנני ביד שמאל, אולם רוב כוחי ביד ימין. טרם בר המצוה שלי, שאל אבי, להבחיל"ח, הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה, את הרבי, האם להרגילני לכתוב ביד ימין, ובכך למנוע שאלה עתידיה אודות אופן הנחת התפילין. הרבי שלל זאת משום שמהלך זה עלול להזיק לבריאותי.

"בהגיעי לגיל מצות, שאל אבי את הרבי, על איזו יד אניח תפילין – לאור פסיקותיהם הסותרות של אדמו"ר הזקן והצמח-צדק בעניין. הרבי הפנהו אל "זקני ורבני אנ"ש", והוא פנה אל הרב לוויטין- בהתאם להוראתו של הרבי אליו בהזדמנות אחרת, אודות עניין הלכתי: "יש לשאול את ר' שמואל, שידוע הינו הרבה מבית הרב".

"הרב לוויטין חך בדעתו, ונכנס אל הרבי. בצאתו, הורה לי "הנח ביד שמאל ככל אדם", כפסיקתו של הצמח-צדק'. כעבור זמן, שאלתי את הרה"ג ר' זלמן שמעון דבורקין בעניין, ונעניתי בפשטות: "הנח ביד ימין", כפסיקתו של אדמו"ר הזקן. שבתו אל הרבי לוויטין, והושבתי נחרצות: "הנח כהוראתי ביד שמאל".

אלא שיש להעיר שבקובץ 'הערות-וביאורים' (גילי' א'לג) הובא מענה אדמו"ר זי"ע על לשון השואל משנת תש"מ: "כ"ק אדמו"ר שליט"א. הנני מרהיב לבקש חו"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א... ישנם כמה עניני הוראה שבספקי כ"ק אדמו"ר חב"ד הם באופן אחד, וישנם מזקני רבני אנ"ש שאומרים (עפ"י קבלתם?) באו"א, האם בכללות יש להורות בפשיטות גם בגו"ד כמבואר בספרי אדמו"ר חב"ד?

104. שו"ת או"ח סי' ה' סעי' ה' וסי' יב סעי' ב-ג.

105. ומקורו בקונטרס 'התקשרות גילי' תתסו.

[נודמן לידי לאחרונה [שאלה בנוגע] נער שעושה כל מלאכתו בימנו וכותב בשמאלו, וכאשר בקשתי ע"ז חו"ד זקני רבני אנ"ש אמרו בפשיטות שיניח על ימינו. ואף שלמעשה הוריתי כן (- בקשתי שיניח על ב' ידיו לא נתקבלה) - הי' (ויש) לי עגמנ"פ רב מזה שבשו"ת אדמו"ר הצ"צ כתב בפירוש שיניח על שמאלו.... והנני בבקשתי לחו"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א בזה".

ועל כך הואיל לענות אדמו"ר זי"ע: "הרי זקני רבני אנ"ש שליט"א גם יודעים מהכתוב [בספרי כ"ק אדמו"ר חב"ד]. [יש להורות בפשיטות] כאשר רבני ובפרט זקני רבני אנ"ש שי¹⁰⁶".

[5] בעמ' 165 הובאו מנהגים שנהג אדמו"ר מוהרש"ב, ונכתב שהם תואמים את הנהגתו של אדמו"ר זי"ע, שם נכתב: "רבותינו נשיאינו ורוב החסידים נהגו לקפל את רצועות התפילין של ראש ושל יד על שני צדי הבית".

אבל הרה"ח ר' בנימין קליין ע"ה העיד (מקדש מלך, ח"ד עמ' תצח): "רובא דרובא לא קיפל [הרבי] התפילין, בדרך-כלל היה מניחם בלי לקפל בשקית. ובפעמים שכן קיפל, אז, כמדומני שהרצועות של תפילין-של-יד היו על צד א' [ולא על הקשר] ותפילין-של-ראש על שני צדדים"¹⁰⁷.

[6] בעמ' 186 נכתב בשמו של הרה"ח ר' שלום דובער חייקין: "בראשית נשיאותו הקדושה, חפץ הרבי באמירת "א-ל מלא רחמים" ב-770, והתעניין אצל הרב גורדון אודות מנהגו בעניין, הרב גורדון השיב, כי בליובאוויטש נמנעו מלאמרו, והוראתו הקדושה הייתה לנהוג בעניין זה כפי שבליובאוויטש".

והוסיף העורך לכתוב: "ייתכן, כי חפצו הראשוני של הרבי באמירת "א-ל מלא רחמים", עולה אף מאיגרתו הקדושה אל הרה"ח ר' אברהם אליהו אקסלרוד, מכ"ט תשרי" תש"ט, בעניין מנהגי אבילות בשבת קודש (ח"ג עמ' ח): "הנני להודיע כאן עוד איזה הנהגות שעל פי הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א . . א-ל מלא רחמים - לא בהשנה הא".

106. ולכללות הנושא עיין ב"גדיל תורה" (ניו-יורק) חו' לח עמ' לו ואילך ובמש"כ הרה"ח רלו"צ רסקין בספרו 'נתיבים בשדה השליחות' ח"א עמ' מד ובח"ב עמ' 322-323.

107. אבל יש להעיר מעדותו של הרה"ח הרי"ג (קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש', ק"ג, שבט, תשס"ה):

"בשנת תש"י אחר י' שבט, התפלל הרבי בחדרו של הרבי הריי"ץ... אז ראינו שהי' מקפל הן התש"י והן התש"ר משני הצדדים... בשנת תשל"ח, אחרי שמח"ת, עזרת את הרבי להניח התפילין שלו ואח"כ קיפלתו התפילין כפי שהראה לי הרבי, ג"כ כנ"ל (על שני צדדים), ובמשך השנים הזדמן לי כו"כ פעמים להיות נוכח בחדרו כשחלץ התפילין וקיפלן, וכך היה נוהג תמיד (לקפל על ב' צדדים)".

והנה יש להעיר מהקובץ 'שאלות פירושים וביאורים' (חוברת ג, עמ' 42): "וזכרתי שפעם – בזמן שלמדתי בהזאל – אמר הגבאי הרה"ח יוחנן ז"ל גורדון תפלה הנ"ל כיון היאצ"ט של אביו ז"ל, וכמדומה שכ"ק אדמו"ר הראה בידיו הק' אות של תמי' על הנהגה זו".

עוד יש להעיר אשר בהוספות ל'שיחות-קודש' משנת תשל"ז מובא (ח"ב, עמ' 679): "... בקרה"ת פתח אד"ש את הסידור סימן לקדיש, אח"כ פתח את החומש כרגיל, אח"כ אמר לר' דוד ראסקין שיעשה 'א-ל מלא רחמים' עבור בן-ציון בן ר' אברהם, רד"ר התחיל לחפש בסידור את ה'א-ל מלא רחמים', בינתיים פתח אד"ש את סידורו ל'א-ל מלא רחמים', מייד מצא רד"ר בסידור ואמר את 'א-ל מלא רחמים', כשאמרו את השם, נעצר רד"ר. אמר לו אד"ש שוב "בן ציון בן ר' אברהם", בסיום הנוסח, שם כתוב "ה' הוא נחלתו" שאל רד"ר באם אומרים שם ה', אמר אד"ש שצריכים לשאול אצל רב. אחרי קרה"ת נשאר אד"ש עד סוף התפילה ואמר כל הקדישים, במשניות אמר אד"ש פרקי-אבות (ולא המשניות הרגיל). כשהיו צריכים לסיים הפרק משניות חיכה אד"ש שיסיימו, התחיל החזן לומר קדיש, אמר אד"ש שיסיים במשנה, החזן סיים במשנה ואד"ש אמר קדיש דרבנן".

[7] כה איתא בעמ' 263 בשמו של הרה"ח הריל"ג: "שאלתי את הרבי, האם על רעייתי לברך ברכת "הגומל" לאחר לידתה. הרבי הרים את ידיו הקדושות ואמר: "היכן ראית שאישה מברכת ברכת הגומל?! אני לא שמעתי את זה. מכיון ששאלת, תיכנס לזאל, בטח תמצא שם מזקני רבני אנ"ש ותשאלם". שאלתי את הרבי לוויטין ואת הרה"ח ר' שמואל כהנוב ע"ה, שהסבו יחדיו בזאל. הרב לוויטין השיב, כי נשים אינן מברכות "הגומל", והרב כהנוב טען, שבמקום מגוריו בירכו. ציטטתי באוזניהם את דברי הרבי, והרב לוויטין אמר לרב כהנוב: "רואה הינך כי הצדק עימי". אמרתי לרב לוויטין, שאת הרבי לא יכולתי לשאול: הלוא מנהג זה סותר את פסיקתו של אדמו"ר הזקן בסדר ברכות הנהנין, כי יש לברך ובצניעות? הוא השיב: "פסיקתו של אדמו"ר הזקן נודעה אף לרבנים בדורות הקדומים, ובכל זאת הנהיגו שלא לברך. ומנהג מבטל דין"¹⁰⁸.

וצ"ע להתאים זאת לעדותו של הרה"ח ר' צבי הירש חיתריק (הובא בפרדס חב"ד גילי 18 עמ' 149, ומקורו מעיתון כפר חב"ד, מוסף 'הגדת לבנך', חג הפסח תשס"ז): "ניגשתי לרבי ושאלתי: מתי תברך אשתי ברכת הגומל על

108. ולהעיר אשר בספר 'אוצר החסידים – ארץ הקודש' (עמ' 274) נכתב שהרבי אמר לגה"ח הרב שניאור זלמן גרליק ע"ה אשר אישה אינה מברכת 'הגומל' אחר הלידה.

הלידה? הרבי ענה כי מאחר שיתפללו תכף מנחה בציבור, שהיולדת תעמוד ותענה קדושה וכו', ואחר כך תברך ברכת הגומל. הרבי התפלל מנחה, ולאחריה שמע את הברכה"¹⁰⁹.

[8 בעמ' 268 הובא¹¹⁰: "הרב גרינגלאס סיפר, כי הרב לוויטין ציטט בשם הרבי הריי"צ, אודות עניית "ברכו" וכמדומה בעת הנחת תפילין: "שב ואל תעשה עדיף".

ויש לציין למכתבו המפורש של מוהריי"צ (אג"ק ח"ג עמ' תפט): "אף שעפ"י דין יכולים להפסיק בין הנחת תש"י לתש"ר, וכאשר מפסיקים בעניית אמן דקדיש או אמירת קדושה צריכים לברך על תש"ר. אבל עם זה ראוי לדייק שלא להפסיק בין הנחת תש"י לתש"ר, ושלא להרבות ברכות".

אמנם אדמו"ר זי"ע כתב (אג"ק חט"ו עמ' קפה): "מלשון אדה"ז שלא לבטל כו' – מוכח דחיוב הוא".

ובישוב הסתירה כתב בספר שם: "בהזדמנות אחרת, ציין הרב לוויטין הנהגה זו כ"הוראה בחשאי" (ולא ציטטה בשם הרבי הריי"ץ). ייתכן [כך במקור], שבכך מיושבת הינה עם הוראתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לענות בעת נחת תפילין, כפסיקתו של אדמו"ר הזקן. שכן, הוראתו של הרבי היא "לרבים" בלבד...".

והנה מלבד הדוחק של התירוץ, הנה במכתבו של מוהריי"צ לא מופיע אף רמז שזהו "הוראה בחשאי" (וחבל שלא טרח עורך הספר לציין את מקור העובדה הלז).

וב'שולחן מנחם' (ח"א עמ' פג בשולי הגיליון) כתבו על כך: "לכאורה נראה שאין זה סתירה לדברי רבינו, שיש חיוב להפסיק לדבר שבקדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, כיון שרבינו קאי במקרה שאירע ושמע דבר שבקדושה לכן כ' שיש חיוב להפסיק, ומה שכ' אדמו"ר מוהריי"צ שראוי לדייק שלא להפסיק, היינו שצריך להשתדל שלא יגיע לידי כך שיהי' חיוב להפסיק, אבל אין הכי נמי שאם שמע דבר שבקדושה עליו להפסיק".

¹⁰⁹. וראה גם מה שהוסיף לכתוב בזה הרה"ח ר' טוביה שיח' בלוי בספרו 'על מנהגים ומקורותיהם' עמ' קפח-קצד.

¹¹⁰. ומקורו מהספר 'לקוטי סיפורי ההתנועות' עמ' 335.

וכתבו לבסס את מסקנתם: "ובאמת מדויק הדבר בלשונו של אדמו"ר מוהריי"צ "ראוי לדייק שלא להפסיק" ולא כתב שיחמיר ולא יפסיק, כי אין המדובר על עצם ההפסקה אלא על הדיוק שלא יבוא לידי כך".

אמנם בעדות הנ"ל קשה לומר כן, שהרי כה נכתב שם (לקוטי סיפורי ההתועדויות, עמ' 335): "ר' שמואל לוויטין סיפר משמו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע כי מה שמובא בסידור להפסיק בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש בשביל ענית 'קדיש' וכן 'ברכו' ו'קדושה', הנה "שב ואל תעשה – עדיף"¹¹¹.

אשר לכאורה ממעשה זה ומלשון מוהריי"צ נ"ע משמע, שקאי אף במצב ששומע דבר שבקדושה בין הנחת תש"י לתש"ר ובכל זאת פסק אדמו"ר מוהריי"צ - "שב ואל תעשה – עדיף".

ורק בדוחק ניתן לתווך כפי שכתבו בשולח"מ. ועצ"ע.

9 בעמ' 265 מובא: "... הרבי השיב: "לא נכחתי מעולם בעת הנחת התפילין של כ"ק מו"ח אדמו"ר, אך אם היה עניין לפתוח [את קשר התפילין], היה אבי מלמדי" ... הרבי השיב: "אני אינני פותח [את קשר התפילין], אולם ממני אין ראיה, משום שנוהג הנני כהנהגתו של אבי ... אבי שאל שוב: "אולם כיצד נוהג הרבי?" ונענה: "נוהג הנני כפי שלמדני אבי".

וצ"ע כיצד להתאים זאת למובא בשם הרה"ח הריל"ג (שערי ישיבה, ט, עמ' 156) שהרבי נהג לפתוח את הקשר.

10 בעמ' 346 הובא מיומנו של הרב חודקוב: "סיפורתי לרבי הריי"ץ, שזה הרבה שנים שאני ישן בטלית קטן. שאל אותי הרבי, איך אני נוהג עם הברכה על הטלית קטן. אמרתי שאיני מברך. סיפר לי, שאצלם היו נוהגים לפשוט את הטלית קטן של היום ולישון בטלית קטן אחר ...".

אבל בקונטרס 'התקשרות' הובא (גילי' תקסז עמ' 17): "הרה"ח ר' יוסף יצחק שי' וילשנסקי מסר ששמע מהרה"ח ר' נחום הלוי ע"ה לבקובסקי ששמע בשם כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, שפשיטת הטלית לטבילה מועילה לענין ברכה,

111. וזה מתאים למ"ש בקובץ 'גדיל תורה' (ירושלים, ט"ו, עמ' 110): "הרר"י שי' מונדשיין שמע מהרה"ח רמ"ז שי' גרינגלס ששמע מהרה"ח ר"ש לוויטין ששמע מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע - דשוא"ת עדיף".

מכיון שיש דעות שאחר השינה אפשר לברך, ויש דעות שאחר המקוה אפשר לברך, וכשטובלים אחר השינה אזי מצטרפות שתי הדעות, וניתן לברך אחר הטבילה¹¹²."

[11] בעמ' 346 נכתב שהרבי אמר בעניין ברכת על הטלית בפעם הראשונה: "לא ראיתי נוהגין כן, ולכל היותר יכול לצרף לאכילת פרי חדש. אבל לא בלא זה".

ויש להעיר אשר בעיתון כפר חב"ד (גילי' 500) נכתב שאחד מאנ"ש שאל את הרבי האם לברך שהחיינו על הטלית והרבי השיב: "מכיון שכבר שאלת-תברך, און האב מיר אויך אין זינען".

שו"ר שבקובץ 'הערות וביאורים' (א'צ) כתבו להאריך בזה בעמ' 167-161. עיי"ש.

[12] בעמ' 378 נכתב שהרבי זי"ע אמר להרה"ח ר' ישראל יוסף זלמנוב: "בעת הסרת התפילין - יש ולעיין בהשי"ן ען".

אבל בקובץ 'הערות-וביאורים' נאמר (גילי' 914): "... כ"ק אדמו"ר אמר להרב שמואל ז"ל, ויבדלח"ט, בנו הרב ישראל יוסף זלמנוב "בשעת הסרת התפילין יש להביט ולעיין בהשי"ן ען", לפי עניות דעתי, זה טעות. ראיתי רשימה ובה מסופר על הבר מצוה של הרב ישראל יוסף זלמנוב הנ"ל, ובו מסופר שיוס"ל הנ"ל שאל את כ"ק אדמו"ר על איזה הנהגות בנוגע להנחת תפילין וכ"ק אדמו"ר אמר לו "בשעת הסרת התפילין יש להביט ולעיין בהפינות" וכבר הערתי על מ"ש בס' "היכל מנחם" לא' מאנ"ש מאה"ק ת"ו שעשה מזה גאנצע מעשה"¹¹³.



112. עוד יש להעיר מדברי הרה"ח ר' מנחם זאב גרינגלאס ב'ליקוטי סיפורי ההתוועדויות' עמ' 240.

ועיין עוד ב'חקרי מנהגים' (ח"א עמ' יח-כא) וב'ממלכת כהנים' (שער בירורי הלכה, סי' ג) שכתבו בזה.

113. בזהר איתא להדיא (ח"ג, עדר): "ועליהון אמרי חבריא כל מאן דבעי לאנחא תפילין ברישא איבעי ליה לאסתכלא באינון תרי שינין, דאינון רמיזי לאינון ז' זיינון דאית בהון".

וראה מ"ש בזה הרה"ח רלו"צ רסקין בספרו 'נתיבים בשדה השליחות', ח"ב, עמ' 30 הע' 25.

אור התורה וכתבי האריז"ל

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

אור התורה ר"פ קרח

באזה"ת ר"פ קרח, מביא מספר עמק המלך (שער או"א פל"ו דע"ו א'): "צדיק כתמר יפרח ס"ת קרח", וכותב על זה באזה"ת: "נלע"ד שצ"ל קרח [הקוף בסגול, והרי"ש בצירה] ע"ד כל חכמי ישראל לפני קקליפת השום חוץ מן הקרח הזה ועמ"ש ע"פ הזהר פ' תזריע דמ"ח ע"פ ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא". ע"כ.

והפ' הוא, כי קשה מה ענין "צדיק כתמר יפרח" לקרח, ועל כן מפרש הצ"צ שצריך לנקד קרח בציר"ה מלשון קרחה, וכוונת העמק המלך על דרך מארז"ל (בכורות נח, א) "הקרח הזה" שקאי על רבי עקיבא.

וכל זה נתבאר באורך יותר בביאורי הזהר להצ"צ ח"א פ' תזריע ע' שמ-שמא (על זהר תזריע על פסוק ואיש כי ימרט גו', ונמצא ג"כ בביאורו"ז להצ"צ ח"ב ע' תתקכ ואילך), וז"ל:

"מה שכתוב בשם האריז"ל צדיק כתמר יפרח ס"ת קרח שיתעלה לע"ל כמ"ש בספר עמה"מ שט"ז פל"ה, ולכאורה דבריו תמוהין דאף שנאמר דהעיקר כר' אליעזר פרק חלק שעל עדת קרח נאמר מוריד שאול ויעל [בסנהדרין קח, א: עדת קרח אינה עתידה לעלות שנאמר ותכס עליהם הארץ בעולם הזה ויאבדו מתוך הקהל לעולם הבא דברי רבי עקיבא, רבי אליעזר אומר עליהם הוא אומר ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל, וע"ש גם קט, ב], מ"מ קשה טובא שיאמר ע"ז צדיק כתמר כו', אמנם מה שנ"ל בזה דר"ל ס"ת קרח בצירי וקאי על מ"ש ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא שבבחינה זו יהי' עליה לעתיד, ועד"ז ר' עקיבא נק' הקרח הזה וכ' הרמ"ז פ' בהעלותך בשם הלוקו"ת [להאריז"ל] לפי שהיה מבחי' גבורות על כן לא גדל השערות וכענין הלויים... כו'. ולכן ע"ז נאמר צדיק כתמר יפרח ס"ת קרח (בציר"ה) היינו שיהי' הגילוי למעלה מבחי' שערות כ"א עצמיות לבנונית דגלגלתא בחי' כתר כו'... וזהו כארז בלבנון ישגא, ועמ"ש סד"ה ויקה קרח... וע"י דחיית הרע נמשך גם בשרש בחי' כי ימרט ראשו קרח הוא כו' ועי"ז יומשך הגילוי מבחי' ג"ר דעתיק מה שלמעלה מבחי' שער רישי' דא"א הנמשך מז"ת דעתיק, וזהו ענין כתמר יפרח כו'... גם איתא בע"ח פנימית ע"י אין בו שערות ואנכי איש חלק, והנה עכ"ז יהי' לעתיד גם עולם התיקון אלא

שעולם התהו יהי' גילוי יותר, וז"ש הלק"ת שהכהנים יהיו לזוים והלזים כהנים". ע"כ.

וכן נתבאר בעוד מקומות באוה"ת אשר צדיק כתמר יפרח הוא ס"ת קרח בציר"ה: אוה"ת תזריע ע' עב-עג [שם כתוב בסתם ולא מזכיר את עמק המלך]. ביאוה"ז להצ"צ ח"ב ע' תתקיא ואילך: ועוד י"ל בפי' קרח הוא, ס"ת צדיק כתמר יפרח, כי מה שהוא קרח ולא צמחו השערות זהו מבחי' גבורות ולעת"ל יתעלו הגבורות כו'. וביהל אור להצ"צ ע' שלה.

שער הפסוקים להאריז"ל

והנה יש מקורות רבים בכתבי האריז"ל ועוד ספרי קדמונים, שנקטו את הסופי תיבות של צדיק כתמר יפרח על קורח:

(א) בספר "שער הפסוקים" להאריז"ל (תהלים צ"ב עה"פ צדיק כתמר יפרח) ז"ל: "צדיק כתמר יפרח, הנה ס"ת צדיק כתמר יפרח הוא קרח, לרמוז אל שמואל הנביא שהי' צדיק הבא מזרעו של קרח כי כל תיקונו של קרח ופריחתו ועלייתו מן גיהנם הי' ע"י שמואל בן בנו כו'". ומאריך שם עוד בענין שמואל שתיקן ענינו של קין כו'.

[ועי' מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, נדפס בהוספות לסידור עם דא"ח, קה"ת תשמ"ו רמו, ג: ידוע דהשמונה שערין מוסמך יותר (אפילו מהפע"ח) ועליו סומכין. ע"כ. ושער הפסוקים הוא שער הרביעי מתוך השמונה שערין. ועיין ג"כ שם הגדולים להחיד"א בערך קבלה ושאר ערכים המתאימים. יש לציין כי בשער הפסוקים נרשם בתחילת פסקא זו שהבאנו: "מזולתו", דהיינו שהיא לא מה ששמע הרח"ו עצמו מהאריז"ל, אלא מפי השמועה מתלמיד אחר ששמע מהאריז"ל].

(ב) בספר לקו"ת להאריז"ל (תהלים שם), ז"ל: "צדיק כתמר יפרח, ס"ת קרח רמז שעתיד לפרוח בימי שמואל הנביא הבא מבני בניו של קרח, ויתרו הוא ג"כ מקין וזהו וירא את הקיני שהוא יתרו סוד קין, וזהו כי שבעתים יקם קין יק"ם ר"ת יתרו קרח מצרי לכן אמר בלעם "אוי מי יחיה משמו אל" פי' קרח הבא מקין עתיד להחיות ולפרוח ע"י שמואל הנביא".

(ג) בס' הליקוטים (תהלים שם): "צדיק כתמר יפרח, ס"ת קרח, שבסוף הימים יעלה. ומשה אמר זה המזמור על בלעם ועל קרח, על מה שעשו לו... כו'. בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און, פירוש קורא רשעים יונו"ס ויומברו"ס בניו שעשו את העגל תבנית שור אוכל עשב, ולפיכך כתיב בו כמו

עשב... כו', שנתגלגלו ממנו, ואלו הם להשמידם עדי עד שאין להם שום תקוה, אבל הצדיק דהיינו קרח יפרח בסוף". ע"כ.

(ד) ונזכר מזה גם בפע"ח בסוף שער הנהגת הלימוד: "על הגתית לבני קרח מה ידידות משכנותיך... והם אמרוהו על עצמם שנתבצר להם מקום בגיהנם... ויצאו משם לשורר במקדש, וגם אביהם יזכה לעתיד והרמז בס"ת צדיק' כתמר' יפרח' ס"ת הוא קרח כנודע כו'".

עוד ספרי קדמונים על סופי התיבות "קרח"

עוד ספרי קדמונים שדרשו הס"ת על קורח:

(ה) בספר עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו (מאמר אם כל חי ח"ג סכ"ט, והוא היה מגורי האר"י ותלמיד מהר"י סרוג): "והאר"י זצ"ל דרש על קרח פסוק צדיק כתמר יפרח שכן שמו רשם בסופי תיבות אלה ללמד שבסוף תקון עולם גם הוא יתקן, ויפה אמר שהרי הוא וסיעתו במדור גיהנם משעה ראשונה שירדו שם התחילו להצדיק עליהם דין שמים וכך הם אומרים משה אמת ותורתו אמת ואנו בדאים, ואין בעולם קלקול גדול כל כך שודוי זה לא יספיק לתקנו". וכן נמצא מזה בארוכה גם במאמר מאה קשיטה להרמ"ע ספ"ג.

(ו) ובמגלה עמוקות פ' קרח (בסוף ד"ה נתן הקב"ה לישראל, והוא מהמקובל מוהר"נ שפירא ג"כ מאותה תקופה הקרוב לאריז"ל): "זהו שכתוב צדיק' כתמר' יפרח' שלעתיד לבוא לסוף הימים יעלה ויפריח ג"כ קרח כו', לעת"ל תרוממנה קרנות צדיק כו' וכל קרני רשעים אגדע אז צדיק כתמר יפרח גם קרח". ולפני זה שם הוא מביא על צדיק כתמר יפרח ס"ת קרח.

[וס' עמק המלך שמביא אדמו"ר הצ"צ, שהוא כתב בסתם אשר "צדיק כתמר יפרח" הוא ס"ת קרח, ולא פירש אם קורח או קרח בצירה. הוא היה ג"כ מגורי האר"י. ואין הספר כעת לידי ולא בדקתי את לשונותיו, כי יתכן שהצ"צ הביא רק קיצור מדבריו].

(ז) של"ה הקדוש (בחלק תו"א פ' משפטים) ע"פ וכי יריבון אנשים, שמפרשו על מריבת קין והבל, וז"ל: לעתיד קרח שהוא גלגול שלישי [מן קי"ן] עלה יעלה, כמו שנתנבאה חנה עליו ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל", כי לעתיד עלה יעלה. כמו שאמרו רמז צדיק כתמר' יפרח' סופי תיבות 'קרח', וזהו רפא ירפא.

[וכן הוא ג"כ בכמה מספרי החיד"א שהס"ת קאי על קורח, עי' פני דוד קרח יז, ב ע"פ מטהו יפרח ובספרו חומת אנך סוף אות א. ועי' בעץ יוסף על במדב"ר

פי"ח, יג על שדרש במדרש שלעת"ל עתידין אנשי קרח לעלות וכי יש להם חלק לעוה"ב כו', ושעליהם התפללה חנה "מוריד שאול ויעל", וכתב הע"י: "והאריז"ל כתב צדיק כתמר יפרח ס"ת קרח ללמד שבסוף תיקון העולם גם הוא יתוקן".]

ומכל קדמונים אלו, וכן מכתבי האריז"ל שהבאנו, ניכר שכולם מפרשים את הס"ת צדיק כתמר יפרח על קורח.

ולכאורה זוהי סתירה על הצ"צ, שמפרש הענין דוקא על קרח בצירה ולא על קורח.

לא כל ספרי האריז"ל היו בתקופת הצ"צ

והנה שמונת השערים של כתבי האריז"ל לא נדפסו עדיין בתקופת הצ"צ. ובהתוועדות מוצש"ק פ' זכור תשל"ט נזכר על ענין השמונה שערים שהם לא נתגלו עדיין בימי אדה"ז וזהו ע"ד שכתב אדה"ז בשו"ע בסדר מכירת חמץ שיש הרבה חידושי הראשונים שלא נתגלו בזמן האחרונים ואילו היו הפוסקים רואים אותם היו פוסקים על פיהם.

אבל אין זה שיין לנדוד, כאשר הבאנו מן הפע"ח ולקו"ת ושאר ספרים שכן היו לפני הצ"צ, וכולם מפרשים אשר הסופי תיבות הם קורח.

אדמו"ר הצ"צ, רב תנא ופליג

אולם י"ל כי אדמו"ר הצ"צ שהיה משכמו ומעלה הוא לא רצה בהפירוש אשר "צדיק כתמר יפרח" ירמוז על קרח שחלק על משה ולדעת רע"ק אין לו חלק לעוה"ב כו', ורב גובריה של הצ"צ לחלוק לפעמים על דברי הרח"ו ושאר קדמונים ולפרש דברי האריז"ל בדרך חדש. [וע"ד שיש דברים אחדים שיש בהם חילוק בין אדה"ז ובין האריז"ל ואכ"מ].

אבל עדיין צע"ג, כי אין זו דרכו של הצ"צ לחלוק על לשון שהוא אחיד אצל כל תלמידי אריז"ל אלו, שכולם כותבים בסגנון אחד אשר סופי תיבות צדיק כתמר יפרח הוא קורח.

כל הפירושים עולים בקנה אחד

ולחומר הענין, י"ל דהנה בגוף הענין הרי שני הפירושים בענין סופי התיבות של "צדיק כתמר יפרח", פירוש הקדמונים ופירוש הצ"צ, הם קשורים זה לזה,

כי איתא בזהר פ' תזריע (מט, א) עה"פ קרח הוא טהור הוא: אמר ר' יצחק רב מכל ליואי קורח הוא, דעבדיה קוב"ה לתתא כגוונא דלעילא וקרייה קורח, אימתי בשעתא דגליש בגיניה להאי איש דכתיב "קרח הוא", וכד חמא קורח רישיה בלא שערא וחמא לאהרן מתקשט בקשוטי מלכין אתזלזל בעיניה וקנא לאהרן, א"ל קוב"ה אנא עבדי לך כגוונא דלעילא, לא בעית לאעלאה בעלאין חות לתתא והוי בתתאין דכתיב וירדו חיים שאולה, מאי איהו שאול גיהנם דתמן צווחין חייבין ולית מאן דמרחמי עליהו, וזמינין אינן לאחייא ולאעלא כד יתער קודשא בריך הוא לעמיה ולאחייא להו דכתיב ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. ע"כ.

[וכן דרשו שקרח הוא מלשון קרחא בסנהדרין קט, ב. ועי' מדרש רבה ר"פ קרח ועוד].

וכן מבואר בדרושי אדה"ז והצ"צ ובספרי הקבלה בשורש טענות קרח שהוא היה מהלויים שהעבירו תער על בשרם שהם בחינת גבורות שלא יוצא מהם המשכה כו' ורק לעתיד יתעלו הגבורות על החסדים וקרח שגה ברואה וסבר שכן הוא גם עתה (עי' לקו"ת לאדה"ז ר"פ קרח), וכן מבואר על קרח שהוא גלגול מבחינת קין (כמ"ש בזהר בכ"מ) והוא מבחינת הגבורות שמשרש קין ועל כן נתקנא קרח במשה שהוא מבחי' הבל כו' והאדמה פצתה את פיה לתקן מה שנתאררה אז במעשה קין כו', ועד"ז ברע"ק ומשה שהם משרש קין והבל (עי' בכל זה בשער הפסוקים ע"פ שבעתים יוקם קין ובפ' קרח, לקו"ת להאריז"ל בפ' קרח ובמלכים בפרשת אלישע והנערים, שער הגלגולים הקדמה ל"ב-ל"ז, קהלת יעקב ערך רבי עקיבא ובכ"מ), וכל אלו שמשורש קין יתעלו לעתיד כשיהיה מעלת הלויים על הכהנים כו' וכמ"ש גם בביאור"ז להצ"צ כאן.

תיווך בין הצ"צ וכתבי האריז"ל

ומכל זה, נראה לפרש אשר גם אליבא דהצ"צ "צדיק כתמר יפרח" הוא רומז על עליית קורח, אלא שטענת הצ"צ היא כי גם לפי האריז"ל לא יתכן לומר "צדיק" על קרח,

[ואפ"ל בדוגמא רחוקה מענין החזיר שהוא מג' קליפות הטמאות והוא יטהר לעת"ל כידוע ומובא גם בדא"ח, אבל בכל זאת לא יתכן למצוא רמז בכתוב לקרוא אותו בשם קדוש וטהור. ועד"ז לא שייך לומר על החולקים על נשיאי ישראל אשר לעתיד יתעלו להיות בדרגת הצדיקים. ועי' בלקו"ש ח"ח שיחה א' לפ' קרח (וכן בספר השיחות תשמ"ח ח"ב בשיחת קרח) שמבאר שגם בעדת קרח יש ענין למעליותא שהם רצו להיות כהנים גדולים ועל כן זכה קרח להיות

נקראת פרשה בתורה על שמו. אבל גם לפי זה אין הענין שהוא יתעלה בדרגא להיקרא בשם צדיק],

ועל כן בא הצ"צ להציע ולפרש שהסופי תיבות עצמם קאי על "קרח" בציר"ה שהם בחינת קרחה של רבי עקיבא ושל הלויים שהם הצדיק שיפרחו לעתיד (ולא קאי על קורח), ורק שעל פי קשר הענינים שבין קרח בציר"ה לקורח, כאשר הבאנו לעיל מזוהר וספרי הקבלה וכמרומו בגמ' סנהדרין, הנה בפסוק זה נרמז גם העלייה שתהיה לעת"ל אל קורח שגם הוא יש בו מהענינים של הקרח בציר"ה. [וגם הצ"צ רומז לענין זה בביאורו"ז כאן, כאשר מציין ללקוח"ת לאדה"ז סד"ה ויקח קרח].

אם כן תרוייהו איתנהו ב', הכתוב צדיק כתמר יפרח איננו קאי על קורח אלא על רע"ק כו', ולאידך מרומז בפסוק זה שגם לקורח תהיה עלי', כי הלא גם בו יש מענין הקרחות וכמרומו גם בשמו שהוא נקרא קורח על שם הקירח בציר"ה.

עליית קורח על ידי הצדיק

ועליית קורח לעת"ל ביחד עם אחיו הלויים, י"ל שהוא בדוגמת הנמצא בספרי הבעש"ט והרב המגיד ותלמידיהם, בענין ירידת הצדיק למטה להעלות עמו את החוטאים (ונרמז בתניא פכ"ח, ועד"ז מבואר בענין ההשתטחות על קברי צדיקים אבל שם לפעמים העלי' שעולים עם הצדיק הוא רק לבחינת הבלא דגרמי' כו' ואכ"מ), ומפורש גם בזוהר (ח"ג רכ, ב) על הפסוק "מוריד שאול ויעל" (שפסוק זה נדרש במשנה בפ' חלק ובכ"מ על קורח): ואפילו צדיקים גמורים נחתין תמן (גו שאול) אמאי נחתין בגין דנטלין כמה חייבין מתמן וסלקין לון לעילא כו' ע"כ.

והלא לא משום עלייה זו יהיו נהפכים החוטאים להיות באותה מדריגה נעלית של הצדיק.

[ויש לעיין במ"ש בלקוטי הש"ס להאריז"ל במשנת כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו'. ענין "מוריד שאול ויעל" שהוא ירידת הצדיק להעלות את החוטאים נזכר במקומות רבים בספרי התולדות יעקב יוסף וגם בסוף פ' קרח. ושם הוא כותב על מארז"ל (שבת קיט, ב) כל המבזה ת"ח אין רפואה למכתו כו' דכתיב אל תגעו במשיחי כו', אשר הצדיק בירידתו שאול ויעל איננו מעלה את אלו שחולקים עליו, וכ"כ פעמים רבות בתולדות שם בשם המגיד הרב מענדיל מבאר ע"ש בס"פ צו ובפ' מצורע בפסוק זאת תהי' טהרת המצורע ועוד, אך בפ'

חוקת בביאור ענין ראיית הנגעים ע"י הכהן ובעוד מקומות הוא מביא את דברי הר"מ מבאר דקאי על אותם רשעים שאפילו בגיהנם אינם רוצים להתדבק אל הצדיק ולעלות עמו ולא על אלו שעושים תשובה כו'. ועי' עירובין די"ט ע"א אם יש רשעי ישראל שאפילו על פתחה של גיהנם אינם חוזרים ואכ"מ].

יישוב דברי הצ"צ עם לשונות האריז"ל

ולפי זה הנה כל מה שנזכר בספרי האריז"ל שעליית קורח רמוז בפסוק "צדיק כתמר יפרח" הוא לא בדרך ישר, אלא רק על דרך התולדה והמסובב, דהיינו לא ש"קורח" הוא הצדיק אלא שהקרח בציר"ה הוא הצדיק, וגם בקורח בן יצהר יש ענין זה שהוא קרח בציר"ה כו' (ומרומז גם בשמו) ועל כן גם הוא יתעלה לעתיד.

ודו"ק ותשכח שברוב כתבי האריז"ל ושאר קדמונים שהבאנו, לא נזכר בהם אשר קורח יהיה לעתיד במדרגת צדיק, והם רק כתבו שעלייתו נרמזת בפסוק צדיק כתמר יפרח שהס"ת הוא קרח. ואדבא בשער הפסוקים ובלקו"ת מפורש אשר הצדיק שבסופי תיבות אלו קאי על שמואל הנביא הבא מבני בניו של קרח, ורק בס' הליקוטים כ' "אבל הצדיק דהיינו קרח יפרח בסוף", ולשון זה אפשר צריך תיקון אליבא דהצ"צ ואליבא דשאר כתבי האריז"ל.

כל זה כתבנו ליישב דברי קדשו של הצ"צ כאן, ואם לפני מי מהקוראים יש דרך אחרת לפרש דברי הצ"צ שיתאימו גם למ"ש בכל המקומות מהאריז"ל, התקוה שהדברים יתבהרו בעז"ה בגליונות הבאים.

מקורות לפירוש הצ"צ

ומלבד מה שדברי הצ"צ אלו מוכרחים ע"פ ההגיון ודרך האמת, הנה ת"ל מצאתי סמוכין לפירוש הצ"צ, בשני מקורות קדמונים:

(א) בס' ערכי הכינויים (לבעל סדר הדורות) בערך קרח (קרח), הוא כותב: "צדיקים". (ואחרי זה הוא מביא עוד שאלישע נק' קרח בכתוב "עלה קרח" וכן רבי עקיבא "הקרח הזה"). והנה מה שהוא כותב שקרח בציר"ה הוא "צדיקים" לכאורה מקורו הוא ע"פ הסופי תיבות של צדיק כתמר יפרח שהוא קרח, והלא זה יסוד להצ"צ אשר הסופי תיבות רומזים על קרח בציר"ה מלשון קרח.

(ב) בסידור הרוקח, על מזמור שיר ליום השבת (והובא ג"כ בפי' "ישמיע כל תהלתו" על תהלים מאת ידידינו הגה"ח הר"ש שי' עבער), הוא כותב: "צדיק כתמר יפרח סופי תיבות קרח, שיהא כקרח בעשרו, כשם שתמר פורח כך קרח

לעתיד שנאמר מוריד שאול ויעל, קרח ועדתו יעלה", ומיד לאחר זה הוא כותב פירוש שני: "דבר אחר כקרח הנורא (יחזקאל א, כב) שעליו כסא הכבוד כך צדיק" כו'.

הנה גם בפירושו הראשון, הוא דקדק בלשונו, אשר ענין הצדיק כאן הוא שהצדיק יפרח בעשרו כעשירותו של קרח, שזהו ענין סופי תיבות אלו, ורק שהוא מוסיף שמכיון ששמו של קרח נזכר כאן אם כן גם הוא נמצא למד מענין התמר שבפסוק זה שכשם שתמר פורח כך עדת קרח יפרחו ויעלו לעתיד כו'. [כאן ברוקח יש חידוש שהוא מייחס את העלייה לכל עדת קורח ואכ"מ].

והרי זה קרוב למה שביארנו לשיטת הצ"צ, כי הכתוב מרמז על קרח בציר"ה, ורק שכתוצאה מזה נרמז כאן גם פריחתו של קורח, אבל לא שהוא הצדיק.

וי"ל גם שמצד דוחק זה שבפירושו הראשון (שיש כאן צירוף של שני ענינים: עשירות קורח לצדיקים, ופריחתו של קרח), על כן מוסיף הרוקח פירוש שני ופשוט יותר שקאי על ה"קרח הנורא" שבמרכבה.

[רבי אליעזר רוקח מוורמייזא היה מבעלי התוספות, ולעת עתה הוא המקור הראשון בידינו על הסופי תיבות של צדיק כתמר יפרח שהם סופי תיבות ק"ר'ח'. מעניין כי ס"ת אלו הם גם הס"ת של שמו של הרוקח אבל לא לדרשא קאתינא].

עוד תירוצים על קושיית הצ"צ

והנה קושיית הצ"צ כשלעצמה כי איך אפשר לפרש "צדיק כתמר יפרח" על קורח. זה ה' אפשר לתרץ ע"ד שכתב בשער הפסוקים ובלקו"ת להאריז"ל שלא קאי על קורח עצמו אלא על שמואל שהוא מבני בניו, או אפשר לתרץ על פי מה שהבאנו שעליית קרח היא על ידי הצדיק שמוריד שאול ויעל אם כן ה"צדיק כתמר יפרח" לא קאי על קורח אלא על הצדיק שמעלה את קורח (אך דוחק ליישב את זה בלשון הכתוב), או על דרך פירוש השני של הרוקח שקאי על הקרח הנורא כו' ועוד פירושים כיו"ב,

אבל הצ"צ בחר בפירוש המתאים ע"ד האמת של קבלת האריז"ל שענין הקרח (בציר"ה) שהם הלויים כו' יהי' להם עלייה לעתיד וכמו שהאריך בזה הצ"צ בביאור"ז שם, אם כן עליהם קאי "צדיק כתמר יפרח" סופי תיבות קרח. וגם שפירוש זה קרח בציר"ה כו' מתאים עם מ"ש בכתבי האריז"ל שלמדים מפסוק זה שגם קורח עצמו יהיה לו עלייה לעתיד כאשר ביארנו.

רמז על אחרית הימים

הוספה לחדודי: בהתוועדות חברים בליל ג' תמוז אמרנו, כי בדרך ע' פנים לתורה י"ל שהמקובלים האלקיים רמזו בזה על אשר יקרה לעם ישראל באחרית הימים, כי "צדיק כתמר יפרח" ופסוקי ההמשך יתקיימו במוצאי ש"ק פ' קרח כו' וזהו "צדיק כתמר יפרח" סופי תיבות קר"ח, ונרמז דוקא בסופי תיבות כי הם רומזים על אחרית הימים, וזה נמצא לפעמים בקדמונים אשר הסופי תיבות מורים על העתיד לבוא ואכ"מ יותר.



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מג"א ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג



לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת שרה רעלקא ע"ה

ב"ר נחום ע"ה

גופין

נפטרה ביום ש"ק פ' מטו"מ כ"ו תמוז ה'תשס"ו

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן ישישכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן לייב וזוגתו מרת ראשא זעלדא

ומשפחתם שיחיו

ראסקין

לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא שפרה

ומשפחתם שיחיו

שורפין



לזכות

החתן הנעלה והחשוב

התמים מנחם מענדל הלוי שי' איידלמאן

והכלה המהוללה מרת שרה ברכה תחי' לוזניק

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת.

יהי רצון שתהי' החתונה בשעה טובה ומוצלחת, ויזכו לבנות בית

נאמן בישראל בנין עדי עד לנח"ר רבינו הק'

מתוך אושר ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף יצחק הלוי ומרת רייזל טויבע שיחיו איידלמאן

הרה"ת ר' מיכאל ומרת חי' פריידא שיחיו לוזניק