

רשימות

הפרט היותר קטן בהמשך הזמן

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן

- תות"ל "770" -

ברשימות חוברת ז' ע' 19, וז"ל: "בהמשך הזמני ישנו כלל, וכלל דכלל, ופרט, ופרט דפרט כו'. הכלל היותר גדול נ' אלפים יובלות, והפרט היותר קטן רגע כמימרי' (ברכות ז.). והיותר מורגש הוא היקף השבוע בימים כו". ע"ש.

ולא זכיתי להבין: (א) הביאור במ"ש רבינו "הפרט היותר קטן רגע כמימרי'", דלכאורה, מזה גופא מובן, שישנו פרט יותר קטן, והוא משך הזמן שפחות יותר מ"כמימרי'" (משך זמן הדרוש לאמירת תיבת "רגע". וראה גם שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב). (ב) מהו פירוש הדברים "והיותר מורגש הוא היקף השבוע בימים", דלכאורה, אדרבה, מכל שאר החלוקות בזמן, הנה דוקא ענין זה אינו נרגש כלל בגשם העולם. שכן, ההתחלקות דיום, לילה, חודש, שנה, הו"ע הנרגש בטבע העולם (במהלכי הגלגלים והשמש והירח), ואילו ההתחלקות לשבועות (ועד"ז ההתחלקות לז' שנים) אינה נוצרת אלא ע"י התורה וכיו"ב, ואינה מוצאת כל ביטוי בגדרי העולם [והרי גם מ"ש חז"ל "סמבטיון יוכיח" (וכיו"ב), אינו מבטא את העובדא שלאחרי ז' ימים נגמר היקף שלם].

ולכאורה נראה, שמעיקרא יש להבין את הענין באופן אחר. ויש לעיין בזה.



אמירת תפלת הדרך כשנוסע מביתו

אף שנשאר במקום אחד כמה חדשים

הרב שלום דוד גייסינסקי

ר"מ במתיבתא

ברשימת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו משיח שבדור שי"ל לש"פ לך לך דהאי שתא מביא שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע "הי' אומר תפלת הדרך בכי"ו אחר התפלה - בלא שם ומלכות - עד שהי' חוזר לביתו, אף שהי' נשאר במקום אחד ירחים אחדים"; וכן העתיק כ"ק אדמו"ר בהיום יום יט תמוז (בשינוי לשון קצת) כאחת "מהנהגות" כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע עיי"ש.

נוסף להציון לה'יום יום' הנ"ל לא העירו ע"ז חברי המערכת כלום [ורק פיענחו את הראשי תיבות "בכי"ו" ל"בכל יום ויום" בלי שום הכרח והוכחה שזה דוקא "בכל יום ויום" ולא "בכל יום" כלשון רוב הפוסקים שבאו"ח סי' ק"י המדברים בענין אמירת תפלת הדרך בכל יום וכלשון כ"ק אדמה"ז שם סעיף ה' וכלשון כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בעצמו בה'היום-יום' הנ"ל "בכל יום אחר התפלה" ולא "בכל יום ויום אחר התפלה"] והיות שראיתי שבגליון דשבוע העבר (גליון ג-תשטז) כתב בזה (בכוונת דברי הרשימה ודברי כ"ק אדמה"ז בסידור) הרב י.מ. שיחי' מירושלים עיה"ק ת"ו דברים שמרפסן איגרי וגם בשאר דבריו לא דקדק יפה בסוגיית ההלכה וכתב דברים שאינם יען שלא עיין במקורות הדברים אפי' בשטחיות קלה וכדלקמן, לכן נשתדל לפרש ולבאר הדברים בקיצור (כי הרבה יש להאריך בזה).

דעת המחבר ואדמוה"ז בשו"ע

כתב המחבר בשו"ע או"ח סי' ק"י סעי' ה' ע"פ דברי הכלבו והטור שצריך לומר תפלת הדרך (בחתימה) - עיין במ"ש המחבר ריש סי' ר"ל) בכל יום שהולך, וכן פסק כ"ק אדמוה"ז בשו"ע סעי' ה', וחולק עליו הפרי חדש שם (סעי' ד' וסעי' ה') ואומר:

1. דלעולם ליכא חתימה לתפילת הדרך והפךך ומוכיח שיטתו מש"ס ברכות בפ' ה' ה'הואה ס"א ואומר שזוהי דעת הרמב"ם עיי"ש ס"ד באריכות ויש להאריך בזה ואכ"מ כלל;

2. אפי' לדעתך (של המחבר) שכן יש חתימה לתפלת הדרך "לא יתפלל תפלה זו (בחתימה - המעתיק) אלא בתחלת יציאתו ואף ע"פ שמתעכב הרבה ימים בדרך כיון שבירכה פעם אחת נפטר בזה" (לביאור יתר בסברא זאת יעויין בקצוה"ש סי' ס"ז סק"ו) ועוד יותר מדייק הוא מדברי רש"י בפ' תפלת השחר ברכות ל, א שאחר שהלך בדרך שיעור פרסה מיפטר מכל וכל ואם לא אמרה עד אז שוב לא יאמרנה עוד לא ביום ראשון ולא בשאר ימים שהולך בדרך. ומסיים הפר"ח שאפי' לשיטתו - של הפר"ח שהיא שיטת הרמב"ם לדעתו - שכל ענין תפלת הדרך הוא בלי חתימה וכן לשיטת רש"י דעד פרסה הוא זמנה (בברכה) וכיון שהלך פרסה מיפטר מכל וכל מ"מ "ליכא קפידא אם יתפלל אותה בכל יום (בלי חתימה) אע"פ שאינו חייב, וכן מוכח לשון המשנה והבירייתא דפרק הרוואה" שמתפלל תפלות בלי חתימה בכל כרך וכרך בעת שנכנס בה ויוצא ממנה אפי' כמה פעמים ביום ואין שום קפידא בזה, ומוכח מזה שכמ"כ יכול להתפלל תפלת הדרך בכל יום בלי חתימה.

[ובדעת המחבר בגדרה ודיני' של תפילת יציאת הכרך (דבנוגע התפילה בכניסה לכרך הכל מודים שהיא תפילה בלי חתימה) ופירוש דברי המשנה והבירייתא בהרואה - יעויין בב"י וב"ח ובפרישה ובט"ז סי' ר"ל; ומ"ש בזה הצ"ח בברכות דף ל, א הנה דבריו צע"ג ואי"ה נאריך קצת בזה בסיום דברינו באות 13].

דעת אדה"ז בסידורו

והנה כ"ק אדמוה"ז בסידורו לקח לו שיטה אחרת ממה שפסק הוא בעצמו בשו"ע שלו, וז"ל: "צריך לאומרה משהחזיק בדרך חוץ לעיר ביום ראשון כשנוסע מביתו, וטוב לומר מעומד אם אפשר בקל. ובשאר הימים שמתעכב בדרך עד שובו לביתו יאמר אותה בכל בוקר אפילו במלון ויחתום ברוך אתה שומע תפלה בלי הזכרת השם" עכ"ל. והיינו כדעת רש"י והפר"ח! ונפלאיתי על מה שהעיר הגרא"ח נאה בקצוה"ש סי' ס"ז סק"ו שמ"ש אדמוה"ז בסידורו שאין לאומרו "אלא ביום ראשון" "היא סברת הפר"ח" ומ"ש אדמוה"ז ש"בשאר הימים שמתעכב בדרך עד שובו לביתו יאמר אותה בכל בוקר בלי הזכרת השם" הוא חדושו ופשרתו של אדמוה"ז ש"יתפלל מספק בשאר הימים בלא שם", הרי אין זה משום ספק אלא זוהי דעתו הברורה של אדמוה"ז בסידורו כדעת הפר"ח ש"ליכא קפידא אם יתפלל אותה בכל יום (בלי חתימה) אע"פ שאינו חייב". וגם נפלאיתי עליו

שבנוגע לאמירתה רק ביום ראשון כותב "היא סברת הפר"ח" הרי זוהי דעת רש"י שמביאו הפר"ח כנ"ל ושדמוה"ז מביאו בשו"ע בסעי' ח וז"ל "וי"א שלא תקנו תה"ד אלא בתחלת הדרך שהיא פרסה ראשונה ויש לחוש לדבריהם..." ומציין במ"מ עה"ג לרש"י (להבנה בדעת רש"י יעויין בפנ"י ואכ"מ) ואף את"ל שע"פ מ"ש אדמוה"ז בשו"ע ס"ה מוכח שבשו"ע סובר בדעת רש"י דלא כהפר"ח ושגם רש"י סובר שיש חיוב חדש בכל יום שהולך, הנה [נוסף לזה שקשה לומר כן דמה שייך לומר שיש חיוב חדש בכל יום שהולך עד "פרסה ראשונה" הרי] בסדורו בטח מתאים לומר שדעת אדמוה"ז כדעת רש"י שאין לאומרה אלא ביום ראשון כשנוסע מביתו.

והרב י.מ. שיחי' מירושלים עיה"ק רצה לומר שאין סתירה בין השו"ע להסדור ושגם בהסדור סובר "דהא דאין מברכים בהזכרת השם היינו דוקא כששוהה במלון ואין בדעתו להמשיך בדרכו באותו יום אבל אם דעתו להמשיך ללכת למסעיו אפשר וצריך בשם ומלכות" היינו לומר שמ"ש אדמה"ז בסדורו "ובשאר הימים שמתעכב בדרך עד שובו לביתו יאמר אותה בכל בוקר אפילו במלון" (בלי חתימה) מיירי דוקא שמתעכב בדרך ואין בדעתו להמשיך בדרכו באותו יום והפ"י "אפי' במלון" לפי דבריו יהי' מסתמא ככה: לא רק שצריך לאומרו - בלי חתימה בשם - כשמסתובב בחוצות העיר אף שאין בדעתו להמשיך בדרכו באותו יום אלא "אפי' במלון" יכול לאומרו ואין צריך לצאת החוצה לרחובה של עיר (או שהפ"י יהי': לא רק כשמתעכב בדרך בחוצות העיר ואין בדעתו להמשיך בדרכו באותו יום שעדיין צריך לאומרו אלא אפי' כשמתעכב במלון), ודברים כאלו מרפסן איגרי נוסף לזה והוא העיקר הרי כבר נתברר דעתו ומקורו של אדמוה"ז בסדורו שהיא כרש"י והפר"ח.

והנה במשמרת שלום (קאידינאו) סי' טז הביא דברי הב"ח בסי' ק"י וז"ל: "בכל יום צריך לומר אותה כשאוחז בדרך דלא כיש טועין שאינן אומרים אותה כי אם ביום הראשון בתחלת יציאתם מביתם ... דצריך לחזור ולהתפלל ביום כשיצא מן העיר שלן בה וכן בכל יום ויום צריך להתפלל - כאשר חייב בתפלת י"ח בכל יום ויום - והוא דבר פשוט לא הי' צריך לכתבו אלא להוציא מדעת הטועים" עכ"ל הב"ח ומסיים במשמרת שלום בנוגע מ"ש אדמה"ז בסדורו "ולא ידעתי מנין לו והוא לכאורה נגד כל הפוסקים"; הנה

כבר נתברר דעתו ומקורו של אדמה"ז, ובאמת צע"ג על הב"ח שכותב ש"הוא דבר הפשוט לא הי' צריך לכתבו אלא להוציא מדעת הטועים" הרי מפורש כן ברש"י ברכות דף ל' ריש עמוד א' וכדברי הפר"ח בזה כנ"ל וא"כ אף אם הב"ח חולק עליו בכוננת שיטת רש"י הרי אין זה "דבר הפשוט" שצריכים "להוציא מדעת הטועים"!!

ונפלאתי על מ"ש במשמרת שלום במהדורא בתרא לסי' טז וז"ל: "אח"כ מצאתי בפר"ח שם סי' ק"י שכתב דתפה"ד הוא דוקא במקום סכנה ופסק כהרמב"ם, אלא דמה שחילק בין פעם ראשון לאח"כ לע"ע לא מצאתי מקור לזה" וכוונתו לדברי הפר"ח בסעי' ד' שמחדש בדברי הרמב"ם, ופוסק כמותו, שכל ענין תפלת הדרך בחתימה בשם המבואר בגמ' דפ' תפלת השחר הוא תפלה קצרה שאומר כשמהלך במקום גדודי חי' ולסטים במקום תפלת שמונה עשרה כמבואר בברייתא ובגמ' ברכות כט, ב ל, א וגם בזה פוסק הרמב"ם שאין זה הנוסח עיי"ש בפר"ח, ופלא גדול עליו שהביא הפר"ח שבסעי' ד ולא שבסעי' ה' שלאח"ז שמשם מבואר בברור גם דעתו ונמוקו של אדמה"ז בסדורו; והרב י.מ. מירושלים עיה"ק הביא את דברי המשמרת שלום דמהדו"ב "והוסיף" בחצי ריבוע "ביאור הדברים" וז"ל: "ובמהדו"ב לשם כתב לתרץ ע"פ דברי הפר"ח שתפלת הדרך היא רק במקום סכנה [ולא בהיותו במלון] אלא דמה שחילק בין פעם ראשון לאח"כ לע"ע לא מצאתי מקור לזה" ושוב מציין מיד אחר כך "ועיין בדרישה סי' ק"י אות ו' שציין אליו בשער הכולל שם" הנה בהוספה זו שבחצי ריבוע הראה שלא הבין כלל מה שכתב במשמרת שלום ושלא טרח לראות בגוף דברי הפר"ח כי אם שראה בדברי הדרישה סי' ק"י אות ו' שציין אליו בשעה"כ, והוא בעצמו, שמחלק בנוגע אמירתה בלא ברכה בין נסיעה בדרכים שהם בחזקת סכנה לנסיעה בדרכים שאינם בחזקת סכנה שאז, כותב הדרישה, צריך לאומרה בלי ברכה וכנראה שחשב הוא שזהו גם המדובר בפר"ח ובמשמרת שלום במהדו"ב; איברא שמה שהביאתו לידי טעות זו הוא כנראה ע"פ מה שראה בשער הכולל שכותב אחר שמבאר את דברי רביה"ז בסדורו וז"ל: "...ועיין בדרישה אות ו'". והפר"ח פסק אפי' ביום ראשון אם אינו מקום סכנה לא יזכיר השם בחתימה והאחרונים חולקים עליו" שהבין מזה, כנראה, (מבלי להסתכל בגוף דברי הפר"ח כנ"ל) שהפר"ח מדבר גם במה שהדרישה מדבר היינו שמחלק בין נסיעה בדרך שהיא בחזקת

סכנה לנסיעה בדרך שאינה בחזקת סכנה. ובגוף כוונת שעה"כ הערנו לקמן בסיום דברינו אות 12 ואכ"מ להאריך עוד בזה.

החידוש בהנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע

והנה הגרא"ח נאה שם בסק"ז הבין בדברי אדמה"ז בסדורו (דלא כמ"ש ברשימה ובהיום יום) "שמתעכב בדרך" היינו דוקא שהוא ממשיך בנסיעה והחידוש של "אפי' במלון" היינו דוקא אם בדעתו להמשיך היום בנסיעתו שאז יכול לאומרה אפי' במלון לפי שכבר החזיק בדרך; וכך הבין גם ידידי הרב ר' מיכאל אהרן שי' זעליגזאהן בספרו הערות וציונים להיום יום ח"ב ולפ"ז כתב הוא בספרו (שם) שהחידוש של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הוא וז"ל: "מ"ש במקום אחד, והיינו לא רק באמצע הדרך"; אמנם לא רק שהוא נגד דברי השער הכולל שהבין דברי כ"ק אדמה"ז בסדורו כמ"ש ברשימה ובהיום יום וכמו שמביאו הגרא"ח נאה בעצמו הנה עוד זאת קשה לומר שהלשון "מתעכב בדרך ... יאמר אותה .. אפי' במלון" היינו דוקא שממשיך בנסיעותיו (וראה מגילה כא, א "אין ישיבה אלא לשון עכבה" ורש"י מביאו בפירושו עה"ת דברים ט, ט) - אלא הלשון "שמתעכב בדרך ... יאמר אותה ... אפילו במלון" מתפרש בכל אופני עיכוב: נסיעה ומנוחה וכו';

וחידושו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב עמ"ש בסדור הוא בפשטות וכלשון כ"ק אדמו"ר (1) שהי' אומרה "אף שהי' נשאר במקום אחד כמה חדשים; (2) שהי' אומרה בכל יום "אחר התפלה" ["אחר (היינו) סמוך"] (ובסדור כתוב רק "בכל בוקר").

האם מזכירין את השם בתחלת היה"ר

והנה אף שמבואר בסדור אדמוה"ז ובפר"ח הנ"ל (ועיין גם בדרישה סי' ק"י סוף אות ו', בנוגע אמירתה בלי ברכה כשנוסע ברכים שאינם בחזקת סכנה כגון שנוסע מחוץ לעיר פחות מפרסה ואין כאן המקום להאריך בזה, ובדברי כל הפוסקים בסי' ק"י בנוגע אמירתה בלא ברכה כשלא אמרה עד פרסה הסמוכה לעיר או שנוסע פחות מפרסה) שרק בחתימה יחתום בלי הזכרת השם משא"כ בתחלת התפלה כן מזכיר את השם (ועי' לשון המג"א בסי' קפ"ח ס"ק י"א "דאומרים כל היום תחינות שיש בהן הזכרת שמות" והרי זהו גם עיקר תפלת הדרך

וכלשון הטור בסי' ק"י "שאינה אלא תפלה בעלמא ... ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתקנו על שם המאורע אלא בקשת רחמים..." ועי' גם לשון רביה"ז בשו"ע סי' ק"י ס"ז "תפלת הדרך חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמים" - שלכן לא הזכיר כ"ק אדמו"ר הזקן לא דבר וחצי דבר מתפלת הדרך בסדר ברכת הנהנין שלו אף לא בפרקים יב ויג - ולהעיר שרבינו יונה ריש ברכות מובא בב"י סי' ק"י ביאר באופן אחר וז"ל: "תפלת הדרך שאינה פותחת בברוך וחותרם בה שומע תפלה מפני דכיון דבשמונה עשרה ברכת שומע תפלה סמוכה לחברתה אם עכשיו אינה סמוכה לחברתה לא חיישינן להכי" ודו"ק) וכמו תפלת הש"ץ למוסף דר"ה ויו"ה כ"ה הנני העני" שמזכיר את השם ומסיים: ברוך אתה שומע תפלה, מ"מ יש להעיר מדברי אדמה"ז בסי' קפח, יב בנוגע הטעם של פסק הרמ"א שאם שכח יעלה ויבא בר"ח וחוש"מ אחר שהתחיל ברכת הטוב והמטיב (שהדין הוא שאינו חוזר) לא יאמר יעו"ב בתוך שאר "הרחמן" כמו שעושים בחנוכה ופורים כששכח "ועל הניסים" (כמבואר בסו"ס קפו) והרעיש על זה המג"א כנ"ל "צ"ע, דאומרים כל היום תחינות שיש בהן הזכרת שמות ולמה יגרע זה, דדוקא בברכה לבטלה אסור, וצ"ע" והבגדי ישע תירץ דשאני יעו"י דכוונתו של המברך לצאת בזה חיוב ברכה כתקונה - היינו ברכת ירושלים שבברהמ"ז - "ויש בזה חשש ברכה לבטלה" אמנם אדמה"ז ביאר בלשון אחר וזלה"ק: "לפי שביעלה ויבא יש בו הזכרת שמות ולא רצו לאמרם שלא לצורך - אע"פ שאין איסור בדבר שהרי אומרים כל היום תחינות ובקשות שיש בהן הזכרת שמות ולא אסרו אלא להזכיר השם לבטלה או הברכה שאינה צריכה" ודו"ק, ויש ליישב זה.

דיוק בלשון כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו

לסיום הענין כדאי להזכיר דרך אגב שמ"ש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו משיח שבדור ברשימה ובהיום יום "בלא שם ומלכות" לכאורה לפי שיגרא דלישנא כתב כן, והלשון בסדור הוא "ויחתום ... בלי הזכרת השם", וראה תוס' ברכות מ, ב ד"ה אמר אביי דכתבו שם "וברכות של שמו"ע אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות".

שוב הערני תלמיד הישיבה ש"ב הת' אשר קריצ'בסקי שיחי' די"ל שהיות שנפסק בטוש"ע או"ח סי' ק"י (ע"פ דרכו של

מהר"ם מרוטנבורג שהי' עושה כן לעולם) שטוב להסמיכה לאיזו ברכה כדי שתהי' ברכה הסמוכה לחברתה שאין צריך לפתוח בברוך (לשון כ"ק אדמוה"ז, שם סעי' ז') לכן כותב כ"ק אדמו"ר בנוגע להנהגתו וחידושו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ומובן וגם פשוט שכן הוא הדבר בנוגע לשיטת אדמוה"ז בסידורו - ודוק ופשוט) ש"הי' אומר ... אחר התפלה - בלא שם ומלכות - " ולא כתב "וחתם בלא שם ומלכות - " והיינו שלא הסמיכה לשום ברכה ולא חתמה בשם, ודוק וק"ל. "וגם בזה נראה עד כמה מדויקים דברי רבותינו" - לשון כ"ק אדמו"ר בסה"מ תש"ח עמ' 59 ובכו"כ מקומות.

[- המשך יבוא אי"ה -]

♦♦♦

מבטלין ת"ת משום מקרא מגילה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ברשימות חוברת ט"ו באות ל"ב כתב דכיון דהדין דמבטלין ת"ת משום מקרא מגילה נלמד בק"ו מעבודה (מגילה גא) ומבואר שם שהק"ו הוא רק על ת"ת דיחיד ולא על ת"ת דרבים, א"כ לכאורה גם למקרא מגילה מבטלין רק ת"ת דיחיד ולא דרבים, וא"כ הא דבית רבי היו מבטלין (כמבואר שם) אפ"ל דרק ישיבה מכל ישראל הוה ת"ת דרבים, או אפ"ל דבית רבי היינו אנשי בית רבי ולא תלמידי הישיבה, כי תלמידי הישיבה זהו ת"ת דרבים, וממשיך דצ"ע בקרבן העדה לירושלמי מגילה פ"ב ה"ד שפירש שבית ועד היו מבטלין מק"ו דעבודה, שהרי הק"ו הוא רק על ת"ת דיחיד, ובית ועד שפירושו בית המדרש ה"ז ת"ת דרבים עיי"ש, עוד כתב שם דהא דאין מבטלין היינו שיקראו אח"כ בעצמם ולא עם שאר העם (יעוין תוד"ה מבטלין מגילה שם) אבל אין לפרש מבטלין לגמרי, שהרי לכל ישראל נוסדה מצות מגילה עיי"ש.

ויש להעיר דב' האופנים הנ"ל, פליגי בזה הפוסקים מה נקרא ת"ת דרבים, שהב"ח והפרישה (סי' תרפ"ז) פירשו דהיינו ת"ת של כל ישראל, אבל המג"א שם סק"ג פירש דכל ישיבה מקרי

ת"ת דרבים עיי"ש, (ואפ"ל דהקרנן העדה סב"ל כהב"ח דביהמ"ד לא נקרא ת"ת דרבים ושפיר יש ע"ז ק"ו).

והנה לפי מ"ש בהרשימה ד"בית רבי" אפטר לפרש אנשי בית רבי ולא תלמידי הישיבה, יש לתרץ מה שמקשים על המחצית השקל שפירש כוונת המג"א סי' תרפ"ו סק"ג שהוכיח מהגמ' שאפילו בפורים היו רגילים ללמוד בפני רבם, ופירש במחצית השקל שכוונתו להגמ' מגילה ז, ב, ר"א הוה יתיב קמיה דר"כ כו' עיי"ש, וקשה דלמה לא הוכיח מהגמ' דמכאן סמכו בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה, הרי מוכח שלמדו אצם רבם אלא שהפסיקו לקריאת המגילה וחזרו ללימודם? ולפי הנ"ל נראה דאפ"ל דמכאן ליכא רא' שהרי יש לפרש שלמדו בפני עצמם, ואדרבה לפי המג"א שכל ישיבה הוא ת"ת דרבים לכאורה ודאי כן צריך לפרש כן, ושפיר הוכרח המח"ש להביא רא' רק מדף ז'.

גם יש להעיר לפי מ"ש בהרשימה, דכאן לא איירי אודות ביטול קריאת מגילה לגמרי אלא שיקראו בפני עצמם ולא עם שאר העם (ועי' גם בחי' הריטב"א מגילה שם), יש לתרץ מ"ש הרמב"ם בריש הל' מגילה וז"ל: קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים וכו' ואפילו כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה וכן מבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה ק"ו לשאר מצות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה כו' עכ"ל, ולכאורה קשה במ"ש הרמב"ם דשאר מצות התורה נדחין מפני מקרא מגילה מק"ו דמבטלים ת"ת לשמוע מקרא מגילה, דהרי מבואר ברמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ד ה' לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו, הרי מבואר דאף דאין לך מצוה בכל המצות שהיא שקולה כנגד ת"ת אלא ת"ת כנגד כל המצות כולן כמ"ש הרמב"ם בה"ג, מ"מ יש הלכה מיוחדת בתלמוד תורה שנדחית מפני כל מצוה ולא אמרינן ב' שהוא פטור מן המצוה, א"כ איך שייך לעשות ק"ו לגבי מקרא מגילה דאם ת"ת נדחית ק"ו לשאר המצות?

אבל לפי הנ"ל אפשר לתרץ דהא דאמרינן דת"ת נדחית מפני שאר המצוות הרי זה רק שאין לו לבטל המצוה לגמרי, דרך על זה יש הלכה המיוחדת שצריך לקיים המצוה ולא לבטלה, אבל

כאן הרי לפי הנ"ל אין דנים אודות ביטול קריאת המגילה לגמרי, דזה בודאי אי אפשר וכמ"ש בהרשימה שקריאת המגילה נוסדה לכל ישראל, וכאן דנים אם יקרא עכשיו עם כל העם או אח"כ בעצמם, ולגבי זה ליכא הלכה מיוחדת דמבטלים ת"ת, ואדרבה בזה אמרינן דת"ת עדיף מכל מצוות התורה, ולכן שפיר הביא הרמב"ם ק"ו מתלמוד תורה לשאר המצוות.

גם מתורץ עפ"י דלכאורה למה צריך כלל ללמוד דמבטלים ת"ת למקרא מגילה מק"ו דעבודה, שהרי מבואר לעיל ברמב"ם דמבטלין ת"ת בשביל כל מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים וכדאיתא במו"ק ט, ב, וא"כ ה"ה הכא? ולהנ"ל ניחא כיון דכאן לא איירינן אודות גוף הקריאה דבודאי חייב לקרות כנ"ל אלא לבטל עכשיו בכדי לקרות עם העם, ולזה בעינן ק"ו דוקא. ויש להוסיף בכל הנ"ל, דאף דמפשטות הסוגיא משמע כפי שנתבאר בהרשימה דרך ת"ת דיחיד נדחה מפני מקרא מגילה דע"ז יש ק"ו מעבודה ולא ת"ת דרבים, מיהו הרי"ף והרמב"ם לא חילקו בזה וכתבו סתמא דמבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה, ומשמע דליכא חילוק, וכבר הקשו בנו"כ (ראה בס' המאורות מגילה שם, ולח"מ רמב"ם שם, מג"א בשם כנה"ג הנ"ל, ראש יוסף מגילה שם ועוד) שזה סותר לסוגיית הגמ'?

ואולי אפ"ל בזה, שהרי בגמ' שם בעי רבא מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף, מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא, או דילמא מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות עיי"ש, ולכאורה אי נימא שכל המקור דמגילה דוחה ת"ת כו' הוא מעבודה דוקא, א"כ במת מצוה דליכא ק"ו זה דהרי אדרבה מת מצוה דוחה עבודה א"כ ודאי דדוחה מגילה, ואיך רצה רבא לומר דדילמא מגילה דוחה מת מצוה, ומוכח מזה לפי רבא דהא דמגילה דוחה ת"ת אין זה משום הק"ו דוקא, אלא דפסוק זה עצמו ד"משפחה ומשפחה" דילפינן מיניה דמקרא מגילה דוחה עבודה, ילפינן מיניה ג"כ לשאר מצוות, והא דהביא ק"ו לפי רבא ה"ז רק לרווחא דמילתא, אבל גם בלי הק"ו ידעינן דמבטלים משום מקרא מגילה, ובמילא י"ל דזהו טעמם של הרמב"ם והרי"ף שלא חילקו בין ת"ת דיחיד לת"ת דרבים ולעולם מבטלים.

(ב) שם אות כ"ט כתב וזלה"ק: לכאורה פשוט שגם להכנסת כלה מבטלין ת"ת רק ב"אין לה כדי צורכה" וכן משמע באדר"נ פ"ד, וא"כ, צ"ע לשון הש"ס "כדי צורכו" ולא "כדי צורכם" וכו' עוד צ"ע (מהו) השיעור ד"כדי צרכה" בכלה, ואולי אינו דבר מסוים, אלא לפי מה שהוא אדם, ומפני זה לא פירש בש"ס כמה כדי צורכה, כי תלוי בכאו"א לפי ערכו. אבל צ"ע ברמ"א אה"ע סי' ס"ה ס"א שכתב סתם ד"מבטלין" ולא פירש דדוקא באין לה כל צורכה, בי"ד הובא סתם אבל הרי זהו דרך הי"ד להעתיק לשון הש"ס כמו שהוא וכו' עכלה"ק.

ויש להעיר דבשטמ"ק שם פליגי בזה הראשונים, דבלקוטי הגאונים סב"ל דכיון דיהבי שיעור להוצאת המת ולא יהבי שיעור להכנסת כלה ש"מ דלית לה שיעורא, ואח"כ מביא מתלמידי רבינו יונה להיפך דכיון שהוא מפני כבוד החיים לחבבה על בעלה די לה כשמוליכים אותה לפי כבודה, ויש אומרים דלגבי כלה ליכא שיעורא ולעולם מבטלים כי ברוב עם כו' ומוסיף יותר בהשמחה והחיבוב, ודייק מהא דמעבירין את המת מלפני הכלה משמע שיותר חוששין לכבוד הכלה, וגם דייק מהא דאמרינן כדי צורכו ולא קאמר צורכם.

(ג) באות ל"ג מביא לשון אדה"ז בהל' ת"ת פ"ד ס"ג: היו לפניו עשיית מצוה ות"ת וכו' יפסיק תלמודו ויעשה המצוה כו' ואצ"ל למצות שהן חובה מד"ס, ומקשה דצ"ע הלשון "ואצ"ל" דאיפכא מסתברא דלא מיבעי שצריך להפסיק לקיים מצוות דאורייתא אלא אפילו מצוות מדברי סופרים? ומתרץ דאפשר לומר בדוחק שזהו ע"ד מאמר רז"ל (עירובין כא, ב) הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה כו' ולכן שייך לומר ואצ"ל עיי"ש.

ולכאורה יל"ע ממ"ש שם בה"ד: "וכן צריכים הרבים להפסיק לימודם למצות תפלה אם השעה עוברת אעפ"י שתפלה מדברי סופרים, הואיל וכולם חייבים בה כו'", הרי דכאן ההדגשה הוא להיפך?

ועי' בשלחן המלך בציונים שם דר"ל שאולי יש לגרוס "ואין צריך לומר למצוות שהן חובה אפילו מדברי סופרים" היינו דאצ"ל קאי על מצוות של חובה ולא מצוה סתם ויל"ע עוד.

בענין מיגו להוציא לשיטת הנמוקי יוסף

הת' יוסף יצחק סילברמן
תות"ל 770

ברשימות על פ' שנים אוחזין מבאר הרבי למה התוס' בד"ה זה נוטל רביע [שהקשה: וא"ת יהא נאמן דחציו שלו במיגו דאי בעי אמר כולה שלי] לא רצה לתרץ כמ"ש הנמוקי יוסף [דאין כאן מיגו, דאי הי' נוטל חציו, יותר הי' נוח לו לומר חציו שלי וליטול כל הגיעתו, מלומר כולה שלי ושלא יטול אלא החצין] - דבתוספתא מבואר דלא כתי' הנמוקי יוסף ועיי"ש.

ויש לעיין להיפך, למה הנמוקי יוסף לא רצה לתרץ כמו שתירץ התוס' [דמיגו להוציא לא אמרינן] ?

ולכאורה יש לבאר בכמה אופנים:
א. שהנמוקי יוסף הוה ס"ל דלא מקרי מיגו להוציא כאן אלא להחזיק דהרי החצי שהוא אוחז בו אנן סהדי דהני שלו (ועי' בזה בקובץ רשימות שיעורים עמ"ס ב"מ).
ב. שהנמוקי יוסף הוה ס"ל להלכה דמיגו להוציא אמרינן כשמחזיר הדמים וכמ"ש הש"ך חו"מ בס' קל"ג ס"ק יג. וא"כ מכיון שהמשנה מדברת (לפי ר' פפא) גם במקח וממכר היכא שהמוכר יחזיר את הדמים, א"כ הוה ס"ל דבכה"ג שמחזיר הדמים אמרינן מיגו להוציא.

ויש להביא ראי' דס"ל להנמוקי יוסף דמיגו להוציא אמרינן כשמחזיר הדמים כי לקמן במס' ב"מ דף קטז ע"א מביא תוס' - בד"ה והא - מחלוקת ראשונים באם אמרינן מיגו להוציא כשמחזיר הדמים או לא - הר' דוד ס"ל דלא אמרינן מיגו להוציא אפילו כשמחזיר הדמים ור"ת ס"ל דאמרינן מיגו להוציא כשמחזיר הדמים. ועיי"ש בתוס'. ואילו הנמוקי יוסף שם אינו מביא תירוץ הר' דוד ורק מביא תירוץ ר"ת - הרי דס"ל דמיגו להוציא אמרינן כשמחזיר הדמים וק"ל.

ג. שהנמוקי יוסף הוה ס"ל שתירץ התוס' הוא דוחק דהרי במס' בבא בתרא ס"ל לרבה דמיגו להוציא אמרינן וס"ל להנמוקי יוסף דאין לחלק בין המיגו דשם ובין המיגו דהכא - וא"כ עדיין תשאר קושית התוס' לפי רבה, ולכן תירץ הנמוקי יוסף תירוצים אחרים.

♦♦♦

שנים אוחזין בטלית

הת' יעקב אפרים הכהן שיחי' טורנהיים
תלמיד בישיבה

בקונטרס שנים אוחזין בטלית כתב רבינו וז"ל: "ומבאר המשנה באיזה ענין מצוי' ביותר מחלוקת כזו, בטלית דוקא וממשיך היינו בענין של תומ"צ ושכרן, שתפקידו בחיים הרוחניים של האדם כתפקיד הלבוש בחיים הגשמיים של האדם", עכ"ל, ונראה מלשון רבינו שכיון שאומר "טלית" דוקא זה מרמז על תומ"צ שבענינינו, (וכלשון רבינו "דוקא").

וצ"ל הלשון דוקא, כי לכאורה אם הי' לשון המשנה לבוש הרי זה גם מרמז על תומ"צ, וכמו שכתוב בתניא (פרק ה', בסופו) שמצוות הן לבושים (וכמ"ש בפרע"ח).

וכן בתו"א (פ' חיי שרה בסופו) וא"כ למה ההדגשה כאן הוא בטלית דוקא?

ואולי י"ל הביאור בזה דהנה טלית כפשוטה הוא דבר המקיף את כללות הגוף, ובזה הוא חלוק מלבוש המלביש את אבר פרטי של האדם, ובדוגמא כזאת במצוות, דהנה במצוות עצמם אנו

מוצאים חילוקים בגדרם, יש מצוות דהציווי הוא לעשות פעולה פרטית המביאה תועלת לאותו פרט שבו נעשה המצוה, וע"ד תפילין דהוה פעולה פרטית להניח תפילין על הראש ועי"ז נשתעבד המוח, וכן בתפילין ש"י, ויש עוד סוג מצוות דהציווי כולל כמה פרטים ומביא תועלת כללית לא רק לאותו פרט שבו נעשה המצווה, וע"ד שמירת שבת שבזה נכלל כל מצות שבת ועל ידי כל פרט שבה נתעלה כללות העולמות, ועד"ז במינוי מלך ובנין ביהמ"ק שזה מביא להעם תועלת כללית ליראה את ה' וכו',

ועפי"ז אולי י"ל דהכוונה בדברי רבינו "טלית דוקא", דתפקידו בחיים הרוחניים הוא כתפקיד הלבוש בחיים הגשמיים, הכוונה בזה היא לאותם המצוות שפועלים תועלת כללית, בדוגמת עיטוף בטלית המקיפה את כל האדם.

משא"כ אם הי' נכתב במשנתנו שנים אוחזין בלבוש, אז הי' מובנו הרוחני סוג המצוות המביאים תועלת פרטית. ולכן כתב רבינו "טלית דווקא".

♦♦♦

הערה ברשימות חוברת סט

הת' מנחם מענדל גנזבורג
תלמיד בישיבה

ברשימות דשבוע זה (פרשת ויצא - חוברת סט) וז"ל :
"הגענעראל - גובערנאטאר (שר הפלך) של ויטפסק - שמו
חאואנסקי - ספר האדיוטאנט (העוזר) שלו לאביו של יודא
קערלין, שחאואנסקי מענה (מעכב וסוחב) את הדיעלא (הטיפול
בתיק המשפטי), כי נעים לו לשוחח עם בתו של אדמו"ר האמצעי
- שהיא היתה משתדלת בזה, והי' קוראה לבאר לו ענין פלוני
ופלוני - כי בנותיו של אדמו"ר האמצעי היו יפות. כשנודע עד"ז -
חדלה בתו של אדמו"ר האמצעי מללכת לדבר ולהשתדל אצלו".

ולהעיר דב"ב בית רבי" חלק ב' מסופר דביום הגאולה היתה בתו של אדמו"ר האמצעי אצל שר הפלך, ושם בפרק ה' (עמ' ק) "ובהגיע חודש כסליו הוא חודש של גאולה שבו יצא לחפשי ממאסרו רבינו הגדול ... וגופא דעובדא הכי הוה. ביום ההוא בבוקר שלח רבינו ע"י בנותיו הפראשעניע [=הבקשה], והגג"נ קראה וישרה מאוד בעיניו, וגם הבנות התחילו לבכות במר נפשם, א"ל הגג"נ למה זה תבכו לכו לבתיכם לשלום ופניכם לא יהי' לכם עוד, כי חיש מיהר יצא אביכם ממאסרו. וכן הי' שהגג"נ מהר דברו לאמר לאסורים צאו כו' ועד שבאו הבנות לבית מושב רבינו כבר הגיע הפקודה מהגג"נ להסיר משמרת האנ"ח משם..".

♦♦♦

לקו"ש

הליכה לחרון כהליכה לארץ ישראל

הת' נפתלי אליעזר הכהן סילבערבערג
תות"ל 770

בלקו"ש ח"כ ע' 122 מבאר כ"ק אדמו"ר: דאס וואס דער אויבערשטער האר געבענטשט אברהם'ען "ואעשך לגוי גדול" איז געווען פארבונדען מיט'ן ענין פון "לך לך", צוליב (און בשכר) די הליכה בדרך כו' דערפאר האט יצחק געשיקט יעקב "קום לך פדנה ארם ביתה בתואל גו' וקח לך משם אשה", אין זכות פון דער הליכה וועט ער באקומען די ברכה פון "ואעשך לגוי גדול (והתברכו בזרעך)".

ולכאורה צריך ביאור: איך יכולים לדמות הליכה מחרון לא"י - שהוא עלי', להליכה מא"י לחרון - שהיא ירידה גדולה?

וי"ל שהענין יובן ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר במ"א: בלקו"ש שם שיחת לך לך - ז' מ"ח מבואר למה ז' מ"ח חל תמיד בשבוע דפ' לך לך. דלכא' לך לך ענינה הליכה מחו"ל לארץ ישראל, וז' מ"ח ענינה עד "שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת", ב' הפכים. ומתרץ הרבי שז' מ"ח הוא התחלת עבודת

האדם בתחתונים בתור שלוחו של הקב"ה, והליכתו של אברהם לא"י הי' ג"כ התחלת עבודתו בתור שלוחו של הקב"ה (ע"ש בהשיחה הביאור בזה באריכות).

ועפ"ז מובן גם אצל יעקב, דעד ירידתו לחרן ישב ולמד אצל שם ועבר (יעקב איש תם יושב אהלים) ולכן ירידתו ללבן, היינו התחלת עבודתו עם העולם, וזהו ע"ד הליכת אברהם לא"י. [ולכאור' זהו הביאור גם להמובא בהע' 52 "ולהעיר מאמירת הקב"ה ליעקב כשירד למצרים (ויגש מו, ג) כי לגוי גדול אשימך שם"].

♦♦♦

חסידות

הערות וציונים בתו"א

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בתו"א פ' תולדות דף כ,א בד"ה ויחפרו שו"ה בקבלת-מ"ש מפני גשמיות גופו על מעוט:

ובהערות כ"ק אדמו"ר בהערות ציין על תי' "על" צע"ק.
לאחרונה מצאתי באחד מכתה"י שהגירסא: ע"י=על ידי.
דף ב,ג

שו"ה נמשך-להיות החיות במ: בהערות כ"ק אדמו"ר ציין במ "צע"ק".
וכן הוא באוה"ת פ' תולדות דף תתל, א.
ובאחד מכת"י הגירסא: גם.

וכ"ה באוה"ת פ' תולדות דף תתל, א, אבל שו"ה תוס' -
הרי לברר: בכת"י הנ"ל: כדי לברר.

* * *

במפתח כ"ק אדמו"ר לתו"א וכן במפתח ללקו"ת יש ערך
תתן אמת ליעקב - מימי קדם

בתו"א מציין לדף לו ג, ובלקוטי תורה מציין לדרושי
שמע"צ פג, א,

הנה פסוק זה נמצא כמה פעמים בספרים הנ"ל, ואינו
מציין רק להנ"ל.

בתו"א נמצא עוד הפעם במגילת אסתר זה, ב. מה שציין
לדף לו, ג - נכתב גם בערך יעקב ומצטט בהסוגריים "תתן אמת -
קדם" דף זה, ב, אינו ציין על ערך תתן אמת.

* * *

בלקו"ת נוסף למה שמציין לדרושים שמע"צ פג, א, נמצא
גם בפ' מטות פג, ב, ובפ' מסעי פו, ג, צג, ג, זה, ד, ובדרושים
לשמע"צ עוד הפעם פד, א,
הציון בפ' מטות פג, ב, מצויין בערך שבו

ודף פג, ג, מצויין בערך יעקב ובסוגריים "אמת".

♦♦♦

תיבת "למשפחותיכם" (גליון)

הרב נחום גרינוואלד
בוסטון מאס.

בגליון שי"ל לר"ח כסלו (תשי"ז) ע' 32 עמד הר' ש.ד.ג.
על כך מדוע נקט רביה"ז בתו"א כדוגמא לתיבה את מלת
"למשפחותיכם" ובלשונו של רביה"ז וכמו שאין ערוך אות אחת
הנפרדת מתיבת למשפחותיכם עד"מ לגבי התיבה כולה כשהיו כל
האותיות יחד "עכ"ל. וצ"ע מה עניינה של דוגמא זו?

ובאמת הרי זה דבר מוזר להשתמש במלה כה נדירה (פעמיים בכל המקרא!) ועיין בלקו"ת שה"ש לח ב שנקט לשם דוגמא מלת אמת ושם אכן ישנו ביאור שלם במלה זאת ומשמעותה, ובדרך כלל זכור לי (ולא יכלתי כעת לחפש בספרים) שבכתבי הרבי (רש"ב) נ"ע משתמשים בתיבת "ברוך" כדוגמא לאור העולה על כולנה. אך מהו למשפחותיכם?

אך פשר שימוש זה כמעט ברור לי שלקוח מגמרא מפורשת במנחות (ל. ע"א) לגבי דיני ס"ת "ולא ירבה בדפין מפני שנראה כאגרת ולא ימעט בדפין מפני שענינו משוטטות אלא כגון למשפחותיכם למשפחותיכם למשפחותיכם ג' פעמים" הרי שהגמרא נוקטת מלת "למשפחותיכם" בתור דוגמא לתיבה מאירת עיניים ולכן גם אדה"ז נוקט תיבה זו כדי להוכיח בזה יתרון צירוף התיבה לעומת אותיות נפרדות.

ועי' בנמוק"י על הלכות קטנות להרי"ף הל' ס"ת שמסביר שהכוונה לתיבת "למשפחותיכם" הדף צריך להיות שלשים אותיות ביחד עם הוי"ו והיו"ד, כלומר שהכוונה בגמרא למשפחותיכם מלא, ובכך ניתן גם לפרש ע"ד הרמז כפי שרצה מישוהו לבאר לך שהכוונה היא לעשר הספירות הגנוזות וכו' ועי' גם בלקו"ת פ' במדבר ב' א ענין למשפחותם שיש לקשרו לכאן.

♦♦♦

בענין מלאכים נקראים בשם ה'

הת' י.י. סילברמן

תות"ל - 770

א. בספר דרך מצוותיך להצמח צדק נבג"מ זי"ע ביאר (במצות האמנת אלקות פ"ז) דאיכא השפעות מהקב"ה הנמשכים במלאכים שבתוכם מאיר אור ה' מכלים דאצילות ועי"ז הוא ההשפעה. ולכן אומר המלאך על עצמו ל' אלקות כמ"ש בהגר כי לגוי גדול אשימנו (פ' וירא פכ"א פסוק י"ח) כו' שכוונתו על אלקות המתלבש בו שהיא עיקר ובכחו ההשפעה, אלא שהמלאך הוא כלי לזה עכ"ל. ועד"ז ביאר גם בנוגע משה רבינו ע"ה (בשרש מצוות התפילה פט"ו) וז"ל: וזהו שאמר מרע"ה בפ' זו ונתתי מטר

כו' ולא נז' כלשון הזה בכל התורה שיאמר ונתתי הגם דשכינה מדברת מתוך גרונו כו' אלא לפי שפ' שמע קדמה לזה"ש והי' לו מס"נ בפ' שמע והרי אינו כלום רק הגילוי אלקות שבו ולכך אומר ונתתי כו' עכ"ל. והיינו דמי שהוא כלי לאלקות על הנכון פי' שהוא בטל בתכלית הביטול להקב"ה ושורה בו גילוי אלקות שייך לומר על עצמו לשון אלקות. ולפ"ז צריך להבין מאמר חז"ל הובא בפירש"י (יט, כב) מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר וגו' דזהו עונשן של מלאכים על שאמרו כי משחיתים אנחנו ותלו הדבר בעצמן, לפיכך לא זזו משם עד שהוזקקו לומר שאין הדבר ברשותן דלכאורה מה שאמרו המלאכים כי משחיתים אנחנו כוונתם היה על האלקות שבהם וכמו שאמר המלאך לגוי גדול אשימנו וגו' ולא נענש?

ב. והנה עי' בתניא קדישא באגרת התשובה פ"ד שמסביר שלכן נקרא המלאכים בשם אלקים בכתוב וכמ"ש ה' אלקיכם אלקי האלקים כו' הודו לאלקי האלקי' כו' לפי שיניקת חיותם מבחי' פנימיות החיות היא חלק שם הוי' ב"ה, עכלה"ק.

ולכאורה תקשה מכאן עמ"ש בתניא באגרת הקדש פרק כה דאשכחן שאפילו מלאך נברא נקרא בשם ה' בפ' וירא לפי' הרמב"ן (עה"פ ויאמר אדוני אל נא תעבור מעל עבדיך יח, ג). וכמ"ש (לך לך טז, יג) ותקרא שם ה' הדובר אליה וכו' הרי שהמלאכים הם בדיוק כמו הנשמות שהרי גם המלאכים נקראים בשם הוי' ולא (רק) בשם אלקים?

אלא התירוץ בזה הוא כדמבואר בתניא בקונטרס אחרון (עמ' קנט) שרק בשעת השליחות נק' המלאך בשם ה', משא"כ לאחר ולפני השליחות שנק' בשם אחר עיי"ש. וא"כ אי נימא שעדין לא נצטוו המלאכים להשחית סדום בפועל, אתי שפיר דנענשו על שאמרו משחיתים אנחנו מכיון שע"כ אין הכוונה על שם הוי' שבהם אלא על עצמן כפי שהם חיים מבחי' חיצונית דאלקות.

אבל לכאורה כשהמלאכים אמרו כי משחיתים אנחנו הרי זה היה בשעת השליחות לאחרי הפינוי וא"כ למה נענשו והלא י"ל כנ"ל שהתכוונו לאלקות שבהם ולא על עצמן?

ג. והביאור בזה י"ל דהנה עי' באור החיים הקדוש עה"פ כי משחיתים אנחנו (יט, יג) שכתב וז"ל: הגם שאין משחית אלא אחד, וא"כ איך אמרו כי משחיתים אנחנו לשון רבים, לצד שהיו

שניהם יחד היו אומרים לשון רבים, שלא יהיה נראה כי מה שלפניו אינו אלא שמש בעלמא.

או אפשר שעל גבריאל הוא אומר, הוא וצבאו. או לצד שאין גבריאל יכול לעשות דבר עד שיוציא רפאל את לוט, הרי שגם רפאל גורם רעה לסדום, ואין בדבר זה ב' שליחויות עכ"ל. ועפ"י י"ל שזהו החילוק בין כשהמלאכים אמרו כי משחיתים אנחנו דנענשו ובין כשאמר המלאך כי לגוי גדול אשימנו, דלא נענש, כי שם אמר בלשון יחיד, משא"כ כאן אמר בלשון רבים כי משחיתים אנחנו וא"כ ע"כ שהתכוונו על עצמן וכמ"ש האור החיים הקדוש מצד איזה סיבה שתהי' או מצד שהיו שניהם יחד או מצד גבריאל וצבאו או מצד רפאל וכו' ולכן נענשו המלאכים וק"ל.

ולהעיר, דלכאורה יותר מסתבר לפרש כהפי' הא' או הב' של האור החיים הקדוש כי לפי הצד הג' שגבריאל אמר כי משחיתים אנחנו בגלל שהיה צריך לרפאל להוציא את לו ובלעדיו לא היה יכול להשחית.

א"כ מהו העונש שקיבל כשאמר גבריאל ללוט לאח"י כי לא אוכל לעשות והרי גם לפני"ז התכוין לומר שלא אוכל לעשות עד שרפאל יוציא את לוט מסדום.

שוב עיינתי וראיתי שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הקשה השאלה הנ"ל (איך זה שהמלאך נקרא בשם הוי' והלא שרשו רק מבחי' שם אלקים) בסה"מ תרס"ו עמ' ת"ס ועי"ש. ויש לעיין בזה.

♦♦♦

בגלגל

מחלוקת הראשונים בענין "מודה במקצת"

הרב בן ציון אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד - לאס אנדזשעלעס

כתבו כמה אחרונים דביסוד דין החיוב ד"מודה במקצת" י"ל בתרי אנפי.

א. מצד שיש להתובע טענה חשובה ולכן רגליים לדבר שהנתבע משקר או שהחיוב שבועה הוא מצד הודאת הנתבע שחייב לו ממון, ומכיון דיש לו חיוב ממון גבי' מגלגל עליו שבועה על השאר.

וכתבו דבזה דפליגי בתי' התוס' בד"ה מפני דבכתובות דף י"ח ע"א מנלן דכופר הכל פטור עיי"ש ובמהר"ם שי"ף שם והנה בתוד"ה בצד השווה בדף ד' ע"א כתבו בפ' ששאני מודה במקצת מכופר הכל דמודה במקצת יש לו טענה חשובה עיי"ש ולפי"ז חולק על רש"י מה שפירש "מה להצד השווה שבהן שע"י טענה וכפירה הם באין" - זה טוען וזה כופר הן באין לדין "דמרש"י משמע דחיוב השבועה כמו"ב הוא מצד עצם הדיון דא' כופר וא' טוען והיינו שנהיה כאן "דיון" ע"י כפירתו ואין אנו יכולים לידע האמת ולכן משביעים הנתבעים אבל תוס' אומר דהעיקר הוא הטענה (וצע"ק הל' טענה וכפירה). ותולים בזה המח' רש"י ושאר הראשונים בפ' דברי הגמ' "פיו יוכיח" שלרש"י קאי על הק"ו דע"א ולהריטב"א וכו' קאי על הקו' דגילגול שבועה דע"א. דלהריטב"א יסוד הדין דמודה במקצת הוא מצד החיוב ממון מגלגל עליו שבועה אשארה, וע"ד גלגול שבועה. משא"כ לרש"י כנ"ל, ורש"י לשיטתו.

אולם צ"ע דעיי' בהריטב"א הכא שה"פיו יוכיח" הוא שלפי שחייב עצמו ממון בהודאתו במקצת גורר שבועה על השאר וזה גופא הצד השווה.

ואח"כ מקשה הריטב"א (כמו שהק' התוס' הרא"ש) דכופר הכל יהי' פטור דתיתי מהמה הצד דע"י טו"כ הוא בא, ומתרץ בתחילה כמוש"כ התוס' דגזיה"כ הוא, ואח"כ מתרץ "והנכון שע"י עיקר הטענה שיש לתובע רגליים לטענתו והלה (בהע' 202 בהוצ' מוסד הרב קוק העירו אולי צ"ל ואין הלה) עושה כפירה גמורה הוא נשבע שהרי בפיו יש רגליים לדברי התובע כיון שהודה לו במקצת" וכ"כ בריטב"א בכתובות (עיי"ש גם בשטמ"ק דף צ"ב בדפי הספר מד"א דהריטב"א כתב שני הסברות וצ"ע).

ועוד דמה הקשה הריטב"א דתיתי כופר הכל מה"מה
הצד" הלא בעצמו כתב לפני כן שחיוב מודה במקצת הוא מטעם
החיוב ממון דאית לי' גבי' וכפי' התוס' בכתובות, ולפי"ז לק"מ,
עייג"כ במעייני החכמה, וצ"ע.

♦♦♦

זריזין מקדימין ומצוה מן המובחר

הת' אפרים הלל הלוי העלער

תות"ל 770

בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' אלף פ"ז (י"ג) חקר באחד שהיה
חבוש בבית האסורין ואסרו עליו להתפלל ולעשות מצות, ונתנו
לו רק יום אחד בשנה שהוא חפשי איזה יום שיחפוץ, איזה יום
מכל ימות השנה יבחר ללכת לבית הכנסת, ופסק דאין מעבירין
על המצוות הלכך המצוה הראשונה שתבוא לידו שא"א לעשותה
והוא חבוש בבית האסורין קודמת, ואין משגיחין אם המצוה
שפגעה בו תחילה היא קלה או חמורה.

[ובחכם צבי סי' ק"ז הביא דבריו והק' עליו ממנחות מ"ט.
תמידין ומוספין איזה מהן עדיף תדיר או מקודש עדיף, ואי
כסברת הרב אף אי תדיר עדיף מוספין קדמי מטעם דאין מעבירין
עה"מ, אלא ודאי דלא אמרי' אין מעבירין עה"מ אלא בשתיהן
שוות אבל לא בחדד מיניהו עדיף, ועי' בשו"ע אדה"ז סירע"א
ס"ד ובקו"א שם].

ובתרומת הדשן סי' ל"ה חקר בזה, כשרואה לבנה
בחידושה בימי החול האם ימתין לברך על חידושה עד למוצאי
שבת או לא, והביא ראי' מיבמות ל"ט תלה בקטן עד שיגדיל או
בגדול עד שיבוא ממדה"י אין שומעין לו אלא אומרים לו עליך
מצוה או חלוץ או יבם, ואי ס"ד דאמרינן ביאת קטן עדיפא ניוטר
עד שיגדיל וכו', ומשני כל שהוי מצוה לא משהינן, חזינן דזריזין
עדיף ממצוה מה"מ עי"ש.

אולם אדה"ז בשולחנו סי' צ"ד סוס"ה בהולך בדרך והגיע
זמן התפילה, כ' וז"ל דמ"מ כדי לקיים מצוה מן המובחר נכון הוא

שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד, אם ידוע לו שיהי' לו שם מקום מיוחד שלא יבלבלוהו בני הבית, ואין בזה משום אין מחמיצין את המצוה, וזריזין מקדימין למצוה, כיון שמתכוון כדי לקיים מצוה מה"מ עכ"ל עי"ש, ומבואר בהדיא באפשר לאחר המצוה בכדי לקיימו בהידור, והיינו שהידור עדיפא מזריזין.

ודבריו צ"ע טובא ממנחות מ"ט הנ"ל בתרומת הדשן, דאין ממתניין לגדול שהלך למדה"י ואמר"י שהוי מצוה לא משהינן, וכופין את הקטן שלפנינו. וכמש"כ הרדב"ז דאין מעבירין עה"מ (הגם שיכול לקיים לאח"ז מצוה חמורה יותר) ומנ"ל דמצוה מה"מ עדיף מזריזין מקדימין.

וביותר צ"ע מדברי אדה"ז בעצמו בריש הל' תפילין סכ"ה ס"ד, וז"ל וכן אם תפילין מזומנים בידו ואין מזומן עדיין לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו להנחת תפילין אלא יניח תפילין מיד, וכשיביאו לו טלית יתעטף בו, מפני שאין משהין את המצוה, אע"פ שיש לומר שעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, מצוה בשעתה חביבה עכ"ל עי"ש.

הרי שאדה"ז בעצמו ס"ל שאין משהין את המצוה אע"פ שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, ובהל' תפילה הנ"ל כתב שאין בזה משום אין מחמיצין את המצוה וזריזין מקדימין, כיון שמתכוון כדי לקיים מצוה מן המובחר.

והנראה לומר בזה, דהנה הני קדמאי דחקרי בזה, הנה השאלה היא מהיא עדיפא זריזין או הידור היינו מי נדחה מפני מי, אולם לאדה"ז חידוש בזה, וכלשונו "דאין בזה משום אין מחמיצין את המצוה, כיוון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר", ואין הפי' שמצוה מן המובחר עדיפא מזריזין וזריזין נדחה מפניו, אלא שיש לאחר את המצוה בכדי לקיימו בהידור דלא נחשב מחמיצין כלל ולא חסר כאן בשום זריזין" כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר. והביאור פשוט דכיון שכל הסיבה שמאחר המצוה הוא רק בכדי לקיימו אח"כ בהידור, הרי הוה כעוסק בהמצוה עכשיו - ע"י העדר עשייתו, והוה כעין סתם הכנה למצוה בכדי לקיימו אח"כ בהידור, דפשוט דשרי.

אכן בהל' תפילין, הנה בזה שלא יניח עכשיו התפילין בכדי להקדים הטלית, הרי לא הידר בתפילין אלו כלל, רק שקיים בזה עניין כללי דמעלין בקודש ואין מורידין, אולם עכשיו כשמשה את התפילין הרי אינו עוסק בהם כלל, ולא יניח גוף התפילין בהידור לאח"ז ורק שיקיים חובת גברא דמעלין בקודש ולזה שפיר נחשב כמשה את המצוה.

ולפי"ז ניחא בפשיטות בהא דהלך גדול למדה"י ולא קשה כלל, דהרי בזה שהקטן ימתין לגדול שיבוא ממדה"י, הרי הוא לא יקיים המצוה בהידור לאח"ז ולא הוה כעוסק בהמצוה כלל ושפיר נחשב למשהין את המצוה, דמנ"ל שהוא יעבור עה"מ בכדי שאחיו יקיימו אח"כ בהידור, עי' בשד"ח מערכת ז' כלל א'. וכן החבוש בבית האסורין ברדב"ז הנ"ל מנ"ל לעבור על מצוה קלה זו, בכדי לקיים אח"כ מצוה חמורה אחרת [וממה שהק' הח"צ הנ"ל ממנחות מ"ט תדיר או מקודש איזה מהן עדיף, ע"ע ועי' בזה במק"ד סי"ט סק"א].

והנה ז"ל כ"ק אדמו"ר באגרות קודש ח"ד ע' קנ"ד, ובמה ששאלנא קדמיכון אם למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחרי מנחה כדי שיהי' ברוב עם. הנה זריזין מקדימין למצות דוחה לענין דברוב עם הדרת מלך כדמוכח בר"ה (ל"ב ב), אבל לכאורה מילה שאני דטוב שיהי' בשמחה כמו שקיבלוה עליהם (שבת קל: א) ועיג"כ מגילה טז, ב. כתובות ח, א. וביחוד נדה לא, ב - כולם שמחים וכו', וזה דוחה לזריזין מקדימין למצות וכו' עכ"ל עי"ש.

ובאמת צ"ב דמ"ש אם הרוב עם פועל שמחה במילה, היר זה פשוט שהשמחה אינה חיוב במילה, ואינה מעכבת כלל ורק שהידור בעלמא הוא, ומנ"ל דמשום הך הידור אפשר לאחר המילה הרי מפורש בר"ה ל"ב גבי שופר והלל, דזריזין עדיף מרוב עם? וביותר צ"ע בדעת אדה"ז הנ"ל, שפסק שאין בזה משום אין

* כידוע בזה בלק"ש חנוכה ח"כ. הנה טעמא דמעלין בקודש הובא בשו"ע אולם אדה"ז הביא משום שטלית תדירה ותדיר קודם. הנה כבר חקרו בזה אם צריך לאחר האיננו תדיר, וא"כ מהדר גם בא"ת. או רק לא לאחר התדיר, וא"כ רק בתדיר מהדר, ונפק"מ אם יכול לקיים שניהם בב"א. עי' בשג"א סי' י"ט, כ' כא - ובמלא הרועים בערכו, עי' גם במק"ד סי' ט' סק"א מה שהביא מתוספתא שם, ועוד.

מחמיצין, אם מתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר, הרי מבואר בהדיא בר"ה ל"ב, דוריזין עדיף מרוב עם.

והביאור בזה דבהידור דברוב עם הדרת מלך, שני סוגים בזה ושונים הם בעיקרן, דיש שמהדר בגוף המצוה, דהיינו שעצם המצוה הזה מתהדר כשמקיימה ברוב עם, אולם יש שאין הברוב עם פועל הידור בגוף זה המצוה, ורק שקיים בזה הידור כללי דברוב עם הדרת מלך (וע"ד מעלין בקודש הנ"ל).

וז"ל כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ט ע' 74, הע' 60) בנוגע אם אפשר לאחר מצוה בכדי לקיימה אח"כ בהידור "וגם בנוגע לברוב עם וכו' י"ל שתלוי באיזה מצוה מדובר ובכמה מצות י"ל (עד"מ במילה) דהוה הידור בגוף המצוה עכ"ל, הרי שביאר כ"ק אדמו"ר דברוב עם תרתי אתניהו בה, ורק בכה"ג שפועל הידור בגוף עצם המצוה אפשר לאחר, וכגון במילה שהרוב עם פועל שמחה שהוא הידור בעצם מצוה מילה, ולא רק הידור כללי, הנה בכה"ג לא חסר בשום זריזין, אלא כשאין הרוב עם מהדר בעצם זה המצוה ורק שהידור כללי בעלמא הוא וכגון שופר והלל, דאין עצם מצות שופר והלל מהודר יותר אם נתקיימה ברוב עם הנה בכה"ג לא אמרי' דמאחרין בכדי להדר.

ויסוד הדברים מבוארים בדברי אדה"ז הנ"ל, דאם מאחר בכדי לקיים גוף זה המצוה בהידור, לא חשיב מחמיצין את המצוה כלל, ולא שההידור עדיף ודוחה זריזין, אלא דלא חסר בזה בשום זריזין, דהיות וכל כוונתו שמאחר המצוה הזאת ואינו מקיימה בזריזות, הוא רק בכדי שיוכל לקיים המצוה הזאת בהידור לאח"ז, וא"כ הוה כעוסק בהמצוה עכשיו ע"י העדר עשייתו, בכדי לקיימו בהידור, והוה כעין כל הכנה למצות בכדי לקיימן אח"כ בהידור, דפשוט דלא מיקרי מעבירין עה"מ כלל.

שוב הראוני בזוה"ק ב"ההוא זמנא דמכנשו עמא קדישא לאעברא ההוא הערלה", הובא ונתבאר בס' דרך פיקודיך דמכאן ראי' דמהראוי שיהי' אסיפת קהל ועדה בשעת קיום המצוה הזאת עיי"ש במ"ע מילה, חלק המעשה סי' י"א - וחלק המחשבה סי' י"ב. ולהעיר מדברי האו"ז ריש הל' כ"ה שאם משהה המילה עד אחרי חצות נק' פושע.

שיעור אכילה לנט"י

הרב וועלוול ראזענבלום

תושב השכונה

עיינ בשולחן ערוך הקצר המבוסס על פי פסקי אדמו"ר הזקן בפרק סט סעיף ב, וז"ל: האוכל פת שאין בה [אולי צריך להיות "שיש בה", הכותב] שיעור כביצה ללא קליפתה, ואכילתה נמשכת יותר משיעור כדי אכילת פרס (= 4 דקות) - לא יברך "על נטילת ידיים", אע"פ שמברך "המוציא" וחייב בברכת המזון, עכ"ל. וצריך עיין בדבריו, שהרי דבריו מבוססים, כמו שכתב בהערות, על סדר נטילת ידיים לסעודה (לרבינו) סי"ח, וז"ל אדמו"ר הזקן שם:

...ואפילו הנוטל ידיו לסעודה אם אינו אוכל פת כביצה לא יברך על נטילת ידיים אע"פ שמברך המוציא וברכת המזון והשיעור לצרף לכביצה הוא שיאכל כל כזית בכדי אכילת פרס, עכ"ל.

הרי שרבינו סובר שלא כל הכביצה צריכים לאכול בשיעור כדי אכילת פרס אלא שכל כזית צריכים לאכול בכדי אכילת פרס.

שלפי זה נמצא, שלפי דבריו (בשולחן ערוך הקצר) משיעור כדי אכילת פרס הוא 4 דקות, הרי השיעור שצריכים לאכול הכביצה (שהוא כשני זיתים) הוא לא 4 דקות אלא 8 דקות. ועיין גם כן בקצות השלחן בהלכות נטילת ידיים סימן לו סעי' ב בבדי השלחן באמצע ס"ק ה, וז"ל: ...וז"ל בסידור בדיני נט"י ססי"ח והשיעור כזית בכא"פ הפי' פשוט דהזיתים יהיו תכופים זל"ז וכמה זיתים שיש בכביצה כן יהי' שיעורו בכא"פ כמו ב' שיעור או ג' שיעורי כא"פ לכל מר כדאית לי', עכ"ל.

אלא שדן שם בבדי השלחן אם הזיתים צריכים להיות תכופים ממש, או כמו שנוטה דעת בעל קצות השלחן שאפילו אם מפסיק מעט אלא שמתחיל לאכול הכזית הב' בתוך כא"פ יצטרף עם הזית לכביצה.

ומה שכתב בשולחן ערוך הקצר הנ"ל ששיעור כדי אכילת פרס הוא 4 דקות יש להעיר ממה שכתב בבדי השלחן שם, וז"ל: וכתוב עוד שם וז"ל בענין שיעור אכ"פ כמה היא על הזייגער דברתי עם כ' אאמו"ר שי"נ (איני יודע מהו הפירוש של שי"נ...) ומסכים הוא על שבעה מינוטין ... ועיי"ש בתשובת מהרי"ש הנ"ל שהביא מכתב מאדמו"ר הצ"צ נ"ע ... שמתבאר ממנו דשיעור אכ"פ הוא ששה מינוטין, עכ"ל.

♦♦♦

הערות בעניני ברכות (גליון)

הרב מאיר צירקינד תושב השכונה

בגליון הקודם (ד) כתב הר' וו. ר. שיחי' משו"ע אדה"ז סי' קפ"ד ס"א באמצע הסעיף וז"ל (השו"ע) "...וכ"ז כשאין לו פת עוד אבל אם יש לו פת עוד אין צריך לחזור למקומו בכל ענין אלא יאכל מעט פת במקום שנזכר ויברך בהמ"ז לאחריו שכל דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו טעון במקום שגמר אכילתו ולא במקום שהתחיל ואפי' אם במקום שגמר אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו" עכ"ל בנוגע לענייננו.

וכתב הנ"ל שכעין זה כתב בסי' קע"ח ס"כ באמצע הסעיף, וז"ל: ...אלא משום שצריך לברך במקום אכילה אוכל הוא מעט במקום השני ומברך עכ"ל.

והקשה הנ"ל מפני מה לא העיר בספר נתיב החיים על זה בסי' ר"ז ס"א בסדור דרך החיים שכתב שצריך לאכול כזית במקום השני, ולפי דעת אדה"ז יכול לאכול פחות מכזית, (וכן הקשה זאת על מי שכתב פסקי אדה"ז על הקיצור שו"ע).
א. והנה מה שלא העיר בעל נתיב החיים אין קושיא כ"כ דהא בהרבה מקומות פלוגתא בין כ"ק אדה"ז ובין סדור דרך החיים ואינו כותב (בנתיב החיים) דעת כ"ק אדה"ז, ואכתוב ג' מקומות לראי':

בסי' נון' פסק דה"ח כשיטת ר"ת בענין שקיעה וקבלת שבת, ולא העיר עליו בנתיב החיים שאדה"ז בסידורו הולך בשיטת הגאונים.

בסי' י"ג סעי' ה' אוסר דה"ח ליתן טלית לכובס נכרי, ולא העיר עליו בנתיב החיים שאדה"ז בשו"ע פכ"א ס"ד מתיר.

בסי' ל"ג סעי' פ"א מתיר דה"ח להפסיק בין קדיש לשמו"ע להכריז לומר 'יעלה ויבוא, ולא העיר עליו בנתיב החיים שאדה"ז בסידור אוסר (בקטע שלפני שמו"ע של ערבית ד"ה מנהג העולם). וכהנה רבות.

ב. אפילו בכל הנ"ל, כשהביא דברי אדה"ז בסי' קפ"ד ס"א, פסק באמצע פסוק ולפיכך לא דק, דהנה אחר שכתב בסעי' הנ"ל דאם אכל מעט פת במקום הב' כתב וז"ל ואפי' אם במקום שגמר אינו אוכל כשיעור - (הערה: מכאן ראי' שמעט פת אינו פחות מכזית, דהא בראשונה כתב מעט פת ואח"כ כתב דין פחות מכשיעור) - שחייב לברך אחריו יש אומרים שמברך במקום שגמר כו' עכ"ל"ק.

הנה מכאן יש לומר באמת ששיטת אדה"ז הוא שאפי' אכל פחות מכזית במקום הב' אינו צריך לחזור למקום הא' משום שכתב יש אומרים ולא אמר שאין הלכה כמותם. אבל, בסדר ברה"נ פרק ט' הלכה ט"ז כתב וז"ל הלך בתוך הסעודה לבית אחר כו' (ואם אכל שם פת ואין רוצה לחזור ולאכול פת במקומו הראשון מברך בהמ"ז במקום שגמר אכילת הפת) כו' עכ"ל. מכאן יש ללמוד שצריך לאכול כזית דהא לא הביא דעה זו של פחות מכזית כלל, ואפשר יש להדגיש יותר דכתב פת ולא מעט פת שלא לטעות ולומר שמעט פת פחות מכזית הוא.

(ודוחק לומר שכשכתב אדה"ז פת ר"ל אפי' כל שהוא, דהא הוא פלוגתא בין הלח' והלק"ט אם צריך דוקא כזית או לא, והי' לו לאדה"ז לפרט פחות מכזית אם הי' סבירא לי' כך).

בענין כופר הכל (גליון)

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתבו התוס' (ב"מ ג, א ד"ה מפני) להוכיח, דהא דכופר הכל פטור משבועה אינו מטעם החזקה דאין אדם מעיז - דהא אפי' במקום שיכול להעיז, כגון בבנו, פטור, ואפי' מודה במקצת (בבנו, כדברי הגמ' בכתובות (יח, א) מנה לאביך בידי והאכלתיו (פרס-) פטור משבועה מיגו דאי בעי כופר הכל.

ובהגליון דפ' נח כתב הרב י.מ.וו. דלכא' צ"ב בראיית התוס', דהא לכא' אי ה' הדין שכופר הכל חייב בשבועה, הרי הפירוש ה' שמכיון שיש תובע, זה עצמו מחייבו בשבועה, וא"כ בבנו שאינו טוענו ברי היאך שייך שיהי' חייב שבועה בכופר הכל, הא אין כאן תביעה שיחייבו בשבועה, וא"כ הא אפ"ל - דלא כהתוס' - דטעם הפטור דכופר הכל הוא אכן מהחזקה דאין אדם מעיז, והא דבבנו אינו נשבע בכופר הכל הוא משום שאין כאן תובע לחייבו שבועה?

ובהסברת ראיית התוס' י"ל בד"א, דעיקר ראייתם הוא מזה שאפי' מודה במקצת (במקרה דבנו) פטור מיגו דאי בעי כופר הכל. והיינו שזה שאפי' מב"מ פטור מיגו דכופר הכל, מכריח לומר דהפטור דכופר הכל בבנו אינו רק משום דאין כאן תביעה, ושלכן א"א לחייבו בשבועה, אלא דכופר הכל הוה בעצם פטור משבועה.

והביאור בזה: דהנה ראב"י סב"ל, כנ"ל, דמב"מ חייב בשבועה גם במקרה דבנו "שאדם נשבע על טענת עצמו", והיינו שהודאתו הוא במקום התביעה (-טענה) לחייבו השבועה, משא"כ רבנן סב"ל שפטור מגו דכופר הכל. והנה, באם נימא דבעצם מצד התביעה הרי גם כופר הכל מחוייב בשבועה, ורק שהחזקה דאין אדם מעיז פוטרו, אז י"ל דאי אפשר לפטור המב"מ במיגו דכופר הכל, דהא בהמב"מ כאילו שישנו תביעה (-טענתו), וא"כ איזה "כח הטענה" יוסיף לו המיגו דכופר הכל - והא גם כופר הכל ה' חייב במקרה כזה - כשישנו לתביעה ואין לו הפטור דאין אדם מעיז. וע"כ צ"ל דהפטור דכופר הכל הוא משום דבעצם ה"ה פטור משבועה, ושפיר איכא למימר מיגו לפטור המב"מ.

ומבואר א"כ ראיית התוס' - דא"א לומר דהפטור דכופר הכל הוא מטעם דאין אדם מעיז, דהא גם במקרה דאין להחזקה הזו, מ"מ פטור משבועה, ואופן הפטור הוא כזה דמהני גם לפטור המב"מ במיגו. וא"כ ע"כ אינו פטור רק משום שאין תובע, אלא משום דכופר הכל פטור בעצם (משום שתביעה בלבד אינו מחייב שבועה).

♦♦♦

רמב"ם

הרמב"ם ולשון ארמית (גליון)

הרב נחום גרינוואלד
בוסטון מאס.

ב"הערות וביאורים" גליון ג' העיר ידידי הרב ב. א. שיחי' בענין ארמית והרמב"ם. ותמה שם מדוע, בדברים מסויימים שנקבעו בסידורי תפלה שלנו בארמית הרי אצל הרמב"ם הם מופיעים בלשון קודש, ומאידך במספר דברים משאיר הרמב"ם את הנוסח הארמי, כגון בנוסחי "כל חמירא" ו"עירובי תבשילין" שהרמב"ם מנסחם בלשון הקודש ולעומתם בנוסחי "הא לחמא" ו"נוסחי הגט" וכיו"ב שהרמב"ם ניסח אותם בארמית, ויש להתפלא על השוני בגישתו?

ומסיים הרב הנ"ל מאמרו שם בזה"ל: "ולהעיר ממש"כ בה' גירושין פ"ד הי"א. "כבר נהגו ישראל כולם לכתוב הגט בלשון ארמי" וא"כ אולי רצה ללמדנו נוסח השטר, אבל למה לא למדנו נוסח התפלה ג"כ?

ולא הבנתי קטע זה, המעורפל (או אולי יש כאן טעויות הדפוס?) למדי, הלא הרמב"ם למד אותנו בבירותו האופיינית את נוסחי התפלה בסוף הלכות אהבה וכן את נוסח הגדה של פסח בסוף הל' חמו"מ? וא"כ למה חותרים דבריו?

לא רק זו אלא אף זו, לדעתי בהבחנה זו עצמה - בין תפלה וגט לבין שאר העניינים - טמונה, הפתרון לשאלותיו ותמיהותיו.

כאשר הרמב"ם מוסר את נוסח ההגדה ש"נהגו בה כל ישראל (לשון הרמב"ם סוף הל' חו"מ) או נוסח הגט ש"כבר נהגו ישראל כולם" או נוסח "גט מיאון" פ"א הי"א שכותב "וכבר נהגו ישראל או "גט חליצה" שכותב "וזהו נוסח גט חליצה שנהגו בו העם" הרי בכולם הרמב"ם כמובן מוסר דברים כהווייתן את הנוסח הנהוג והמקובל, ובוודאי לא יתכן שהרמב"ם ישנה את הנוסח הנהוג של הלשון והסגנון אפילו כשהוא בארמית לעומת זאת ביחס לנוסחי "כל חמירא" ו"עירוב תבשילין" אין איזכור שהרמב"ם מוסר איזה טופס מסויים אלא קובע את "תוכן" הענין בלבד המביע, מבחינת ההלכה, את מה שנחוץ לקיום "ביטול חמץ" או "עירוב תבשילין" ולכן אין הרמב"ם צמוד ללשון ארמית כי אין כאן נוסח.

ויש להסביר, יתירה מזו, ששונים באופן מהותי "תפלה" ו"גט" המחייבים נוסח אחיד וקבוע לכל העם משא"כ שאר העניינים על פי דברי הרמב"ם בהל' תפלה (פ"א ה"ד) שמסביר נחיצות של מתכונת קבוע בתפלה מפני ש"היתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צרכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר: וביניהם חצי מדבר אשדודית" כלומר, שלפי דעתו הסיבה לקבוע נוסח אחיד הוא מצד שיבוש השפה וחוסר היכולת להתבטא באופן שהמחשבה אכן תתאים לההבעה.

ודומה לכך ההלכה בהלכות גט שכותב הרמב"ם (הל' גירושין פ"ד ה"ט) "כל לשון שיכתב בה הגט צריך שיזהר הסופר בדברי הגט שלא יהא משמען שני ענינים" ושם בהי"א "היה בו משמעות שני ענינים . . אם הרי זה פסול".

ונראה איפוא מכאן שבשתי הלכות הללו יש אצלן גדר מיוחד של שומע ביחס לתפלה, כי התפלה מופנית לקב"ה ואע"פ שהקב"ה בוחן כליות ולב עם זאת למעשה התפלה חייבת ביטוי והקב"ה נקרא "שומע תפלות" ולפיכך היא צריכה להיות בהירה וחד משמעית. ואכמ"ל בהסברת הדבר). וכן בגט שיש מקבל הגט,

נקבע הנוסח כדי שלא ייווצרו אי הבנות ביחס למקבל הגט כלשון הרמב"ם: "שלא יהא משמען שני ענינים עד שנמצא הקורא אומר שמא לכך ולכך נתכוון שאין משמעו לשם גירושין", ולפיכך דוקא בשני תחומים הללו הקפיד הרמב"ם לקבוע את הנוסח הידוע והמקובל אע"פ שהם ארמית משא"כ בשאר הנושאים.

בנוסף להאמור נראה עוד שיש בנוסחי התפלה ונוסחי הגט גדר של מנהג "שנהגו בה כל ישראל" ואם כן חל על כך ההלכה של "מנהג שפשט הדבר בכל ישראל" (הל' ממרים פ"א הי"ב) שלפי הרמב"ם זהו כתקנת חכמים וראה יחסו של הרמב"ם לתקנת הגאונים שנתפשטו בכל ישראל בהל' אישות פט"ז שכותב "תקנו הגאונים בכל הישיבות ... ופשטה תקנה זו ברוב ישראל חוץ מכתובות דכרין שלא מצאנו מנהג ירושתן פשוט בכל הישיבות לפיכך אני אומר מעמידין אותה על דין הגמרא", עכ"ל.

הרי שאפילו שאין דעת הרמב"ם נוחה כל כך בתקנת הגאונים מכל מקום מבחין בין המנהג שנתפשט שמקבלו בעל כרחו לבין מנהג שלא נתפשט שדוחהו. הרי מכאן יש ללמוד על תקפו של המנהג במשנתו. ועי' גם כעין זה בהל' מלוה ולוה פ"ב ה"ב, ופי"א הלי"א עיי"ש.

[וראה עוד הל' שמיטה ויובלות הל' ד, ה, ו שהרמב"ם מבטל דעתו מפני קבלת הגאונים בחשבון השמטות, מכיון שהקבלה והמעשה עמודים וגדולים בהוראה ובהן ראוי להיתלות" אך משם אין שום ראיה כי מדובר במסורת וקבלת החשבון לעומת חישוב עצמאי של הרמב"ם, ובוודאי שלמסורה ישנה עדיפות עד שצ"ע כיצד מלכתחילה הציע הרמב"ם דעתו כאשר היא נוגדת את המסורה וראה שם כ"מ ובלאור ההלכה להר' זוין ז"ל ואכמ"ל].

[והנה הר' ר"א במוסגר שם מתפלא מדוע השמיט הרמב"ם נוסח כתיבה רגילה ובוודאי מתוך רהיטות כתב כך להרי כותבי הרמב"ם בהל' יבום וחליצה אחרי טופסי הגט חליצה וכתיבת יבמין תחת הכותרת "טופס הכתיבה" אך יש להתפלא מדוע לא כתב שם: "טופס הכתיבה שנהגו העם וכיוצא בזה?

ואינו גם במה"ד קאפח המדוייקת, ואולי כי מקור נוסחי הגט חליצה וכתובת

אמנם מלבד למה שציין הרב הנ"ל להל' חומ"צ בענין נוסח "כל חמירא" ונוסח "עירוב תבשילין" יש עוד לציין להל' עירובין פ"א הט"ז והי"ז בנוגע נוסחי עירובי חצרות ומבואות וכן שם בפ"ו הכ"ד בנוגע נוסח עירובי תחומין. שגם שם אין הרמב"ם כותבם בארמית ואילו בסידור הנוסחאות מופיעים בארמית. ולהעיר עוד, שבספר השטרות לרבינו יהודה אלברצלוני בעל העתים ובמחזור וויטרי רק הגיטין וכדומה היה בארמית אך שאר השטרות הם בלה"ק ובספר העיטור מופיעים שטרות בארמית וצע"ג מדוע הרמב"ם לא הכניס טופס שטרות כמו בספרים הנ"ל, וצ"ע.

ויש כאן דבר מעניין שבשו"ע קס"ו סט"ו מביא על "עירובי חצרות" נוסח אמירה בארמית "בהדין עירובא וכו'" וכן ב"עירובי תבשילין" אולם בשיתופי מבואות בהל' שצ"ה כתוב הנוסח בלה"ק: "בזה השיתוף יהי מותר וכו'" אע"פ שבמקור הדברים בשבולי הלקט ובטור (עיין ב"י שצ"ה) מובא הנוסח בלשון ארמית!?

וההסבר לכך י"ל לכאורה בפשטות שבעידן השו"ע כבר לא היתה שיתופי מבואות תופעה רווחת מפני אורח החיים והמגורים וכיו"ב וממילא הנוסח לא היה זקוק לכל ומציאותית וכתבו אפוא רק כהלכה מופשטת בלי הצדדים המעשיים ומשום כך הביאו רק את "תוכן" הנוסח מצד ההלכה ולא כפי שזה משקף את המציאות.

ואכן בסידור אדמו"ר נעדר כל נוסח עבור תהליך שיתופי מבואות כי, כאמור, הדבר לא היה נחוץ בזמן ההוא.

אך הדברים אינם כי בסי' תט"ו ה"ד בענין עירובי תחומין מביא השו"ע הנוסח בלה"ק ואם אכן כן אין לדברינו לעיל שום שחר כי ברור ש"עירובי תחומין" עדיין תקף בימינו אלו ובסידור רבינו שהסידור משקף בדרך כלל יותר את המציאות הנהוגה מביא את נוסחתו בלשון ארמית יעו"ש. וצע"ג פשר השינויים? (ולהעיר שבשו"ע רבינו חסר סי' תט"ו).

והנה הרב הנ"ל ציין לשוע"ר סי' תקכ"ז ס"ה שמנסח את האמירה של עירוב תבשילין "ואחר כך יאמר וכו'" ומסיים אח"כ רביה"ז: "ואם אינו מבין בלשון ארמי יאמר בלשון שמבין" והוא ממנהיג, אך רבינו משנה שם מלה אחת, תחת שבהגהת הרמ"א מובא הלשון "ומי שאינו יודע בלשון הקודש יאמר בלשון שמבין" מכניס רבינו ואם אינו מבין בלשון ארמי וכו' ועיי"ש בקונט"א שמסיים שם ש"המהר"ל צ"ע. ואולי לבעיה זו רומז הרב הנ"ל, בצינו והדברים צריכים לביאור רחב אך אין הזמן והגליון מאפשר אריכות, ובפעם אחרת אבארו אי"ה.

בנוסף לכך יש כמובן לברר שורש הענין - שנגע הרב הנ"ל בקיצור - , אימתי ולשם מה נתחברו תפלות מסוימות ואמירות שונות בלשון ארמי שמלבד הנ"ל יש להוסיף שמלבד שמנה הנ"ל גם "התרת נדרים" "כל נדרי" "הטבת חלום" ולכאורה נראה כל ענין שהוא בשביל הציבור הרחב שדרוש לכך ידיעת התוכן כגון התרת נדרים ונוסחאות העירובין (יעו"ש בקונט"א שציינתי לעיל וכדומה) תוקנו כנראה בבבל בשפת ארמית או לא ועיין תוס' מגילה כ"ד ד"ה ואם בנוגע תברגו הפטורות של פסח ועצרת ... כדי לפרסם הנס". הרי שיש כאן דין מיוחד של פרסום בארמית ולא מצד הבנה.

ודברי התוס' זהים לדברי הראב"ן בספר המנהיג ע' נ"ח שכותב "ומטעם זה נהגו בפרובנציה ובצרפת לתרגם האפטרות של פסח וחג העצרת להאריך ולהרבות הנס ולעצרת לכבוד מתן תורה" וביתר דיוק בהלכות פסח (ע' תפ"ה) כמו שנהגו כל ישראל לתרגם הפרשה והפטרות לחנוכה לפסח ולעצרת כדי לפרסם הנס "הרי ממש לפנינו לשון התוס' (וצ"ע השינויים בלשונו בהל' תפלה להל' פסח ובמקו"א ביארתי אותו ואכמ"ל) הרי מזה שענין התרגום הוא בשביל פרסום ולא מצד הבנה וטעם זה נותן הראב"ן גם ל"סדר קדושה" ולהא לחמא עניא עיי"ש בשני המקורות.

אך בראב"ן שם לפני כן מביא שם עוד טעם מדוע קדיש הוא בארמית? "לפי שעולי גלות בבל היה עיקר לשונם בארמית כרוב הענינים שבתלמוד שהיו מדברים בלשון ארמית שהיו מבינים יותר מלשון הקודש ובקדיש שיש בו הזכרת קץ הימין

וצריכין כל ישראל טענות אותו בכוונה". הרי כאן הטעם של התרגום מצד הבנה דוקא.

(ולכאורה מצד טעם זה גם מתרגמים בקריאת התורה ראה רמב"ם הל' תפלה פי"ב ה' "כדי שיבינו ענין הדברים". (אולם ראה ברא"ש בדף ח' ד"ה אמר שחולק בזה עיי"ש).

להעיר מ"סידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא מהד' הרש"ל ע' ע"ו וע"ט שמבאר הטעם שקדיש הוא בארמית, כמו בראב"ן (ולכאורה משמש כמקור של הראב"ן).

"ול"נ שאנשי כנסת הגדולה תקנו כסדר תפלה ובבל היו מדברים בארמית" ... וא"ת למה שאר תפלה (אי) בלשון ארמית? לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמית ... וכל התפילות והתחינות ובקשות לצורכיו ... אבל קדיש אין בו אלא דברי שבח של הק' ולא צרכינו" ... (ועיג"כ תוס' ברכות דף ג' ד"ה ועונין עיי"ש).

(ולהלן בע' צ"ה כותב בסידור הנ"ל דבר מפתיע: "ובבבל תיקנו אנשי כנסת הגדולה כל סדר תפלות" וזהו בניגוד משמעות הרמב"ם בהתחלת הלכות תפלה).

לפי"ז הרי שקדיש לא תיקנו ע"י הגאונים כפי שכתב הנ"ל אלא הוא כבר מאנשי הכנסת הגדולה הוא כמו תקנת תרגום בקריה"ת ויש להאריך הרבה מאד בזה. ובאתי רק להעיר.

♦♦♦

פשוטו של מקרא

קנין כסף בנכרי

הרב י.ל. קעניג

רב דקהילת חוקי חיים בארא פארק

פר' חיי שרה (פס' חי-יט) ואח"כ קבר אברהם וגו' ויקם השדה וגו' מאת בני חת ע"כ.

וכתב אוה"ח שם והתוכ"ד: שסדר הפסוקים הם לפי סדר משפט הקנינים, דבעכו"ם אינו מועיל קנין כסף רק צריך גם חזקה ולכן כתוב קודם שקבר אברהם היינו חזקה, ואח"כ כתוב ויקם השדה ויסוד הלכה זו למד מהרמב"ם בה' זכיה פ"א הי"ד. שכתב שהעכו"ם מעת שלקח הדמים סלק רשותו, וישראל לא קנה עד שיגיע שטר לידו, ע"ש.

צ"ע איך למדו בקידושין (ב, א) דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, והרי שם הי' צריך אברהם גם חזקה נמי דאף אשה לא תקנה בכסף רק אם יהי' בה חזקה. ומנלן דבקידושי כסף מועיל הקנין דכסף גרידא.

ונ"ל, ע"פ מ"ש הר"ן (נדרים ל, א) דאשה מפקרא נפשא, וא"כ אחר שכבר הי' מצדה הפקעת רשות נחא שפיר דמועיל קנין כסף, משא"כ בקנין דנכרי דאין סילוק רשות לפני כן, צריך שיהי' גם חזקה להשלמת הקנין.

ועיין בשו"ת נוב"י סי' ס"ג דלאחר חלק מהקנין כמו חמץ אחר זמן איסורו דהוה הפקר אז בין נכרי בין ישראל שוה בקנין, ולכן אף שפלוגתא אם משיכה מהני בנכרי (עיין יו"ד סי' ש"כ ואו"ח ובמג"א סי' תמ"ח) מ"מ לאחר זמן איסורו מהני משיכה אפי' בעכו"ם. היוצא לנו מזה דהיכא שחלק מהקנין נגמר אז מהני אפי' קנין ובאופן זה אנו לומדים קידושי אשה מקנין אברהם דאחר שהאשה הפקירה עצמה לגבי בעלה אז כסף ג"כ מהני לקנותה.

הערת המערכת : ראה בס' ברכת שמעון על האוה"ח שם שהביא קושיא זו, ובתחילה רצה לומר דקנין דשדה עפרון שאני שכבר ניתנה לאברהם בברית בין הבתרים ולכן כאן מספיק כסף בלבד, אבל מקשה ע"ז מתוס' ב"ב נד, ב בד"ה וישראל, דמשמע שם דקנין דשדה עפרון דומה לכל שאר הקנינים, ועכצ"ל שלא הי' עדיין קנין ממוני בא"י לאברהם (וראה לקו"ש חט"ו פ' לך ה') ומסיק שם לתרץ עפ"י מש' בחי' הריטב"א ריש קידושין שאין הלימוד דקיחה קיחה שהקנינים דומים. אלא גילוי מילתא ד"כי יקח" היינו כסף (מובא בלקו"ש חיי"ט ע' ריג הערה 24).



בארו של יצחק

הרב יעקב זאב ראטענשטרייך
תושב השכונה

בפרשת תולדות מסופר אודות חפירת הבארות של יצחק
(כו, טו עד כ"ז ל"ב). ויש לדייק בפסוקים אלו:

(א) למה נכתב אודות חפירת באר הראשון (כו, יח) לאחר
הכתוב (כו, יז) וילך משם יצחק ויחן בנחל גרר וגו', ובמילא צריך
לסגנון שונה "וישב ויחפור" (כו, יח) עי' רש"י ד"ה וישב ויחפור
לכאורה הי' עדיף לשים הפי' אודות חפירת באר הראשון לפני
הפסוק וילך משם יצחק וגו' ואז הי' נכתב בסגנון פשוט ורגיל
ויחפור את בארות המים.

(ב) בב' בארות האמצעיות (כו, יט; כו, כא) כתיב "ויחפור"
היינו עבדי יצחק ובבאר הא' והד' (כו, יח; כו, כג) כתיב "ויחפור"
ע"י עצמו, למה?

(ג) אצל חפירת באר השלישית צ"ל למה המשיך לחפור
למרות הערעור שהי' בפעם השני'. וממ"נ: אם לא נתפעל
מהערעור שקרה בפעם השני' למה התפעל מזה כאשר בא
לחפירת באר הרביעית, ועד שהכתוב אומר (כו, כג) שהי' צ"ל
ויעתק משם" וגו'.

ואולי י"ל בכ"ז:

הסגנון של "וישב ויחפור" ע"ה שאינו רגיל אבל הוא
מדגיש שפעולת החפירה קשורה עם עזיבתו את המקום שבו
חפר. ובל' רש"י ד"ה וישב ויחפור כו, יח: "יקודם שנסע יצחק
מגרר חזר וחפרו". והביאור בזה הוא, שהיות שאבימלך ביקש
מיצחק לעזוב את גרר "לך מעמנו" וגו' ע"ז ענה יצחק שימלא
בקשתו בתנאי שיתן אבימלך לקיים רצון אביו בקשר לחפירת
הבארות אשר סתמום פלישתים.

וכיון שחפירתו היתה קשורה עם קיום רצון אביו עשה
זאת בעצמו "ויחפור" ע"י עצמו משא"כ שאר הבארות (חוץ מבאר
הד' כדלקמן) חפרו עבדי יצחק, בתור שלוחיו, כל מה שקנה עבד
קנה רבו, וידו כיד רבו.

ולהבין דיוק הג' אם כן נתפעל יצחק מהערעור על בארותיו או לאו, י"ל שאינו מוכרח מזה שכתוב "ויעתק משם ויחפור וגו'" שהתפעל מהערעורים, שי"ל שויעתק אינו מסובב או תוצאה מהמאורעות שכתובים לפניו (ערעורים) אלא אדרבה זה סיבה וגורם למה שכתוב אחריו, שמפני שרצה יצחק להעתיק מקומו למקום שני לכן המשיך בחפירת בארות גם שם.

וכיון שנעתק ממקומו הראשון לא בע"כ אלא מרצונו הנה נתעלה לדרגא נעלית והיתה חפירת באר הזאת ג"כ ע"י עצמו ולא הסתפק עם חפירת עבדיו.
וכ"ז בדא"פ.

♦♦♦

שזנז

ציוני אדמו"ר הצ"צ לס' הזוהר

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

באוה"ת תנ"ך (עמ' א'עא) מעתיק כ"ק אדמו"ר הצ"צ תריסר ציונים לס' הזוהר, מעיר עליהם כ"ק אדמו"ר זי"ע (שם) שהם אינם נכונים, ומעתיק מס' בית-אהרן החדש את הציונים הרשומים אצלו על אותו פסוק.

וכתבתי (בגל' תשיד עמ' 42) שדברים אלו צע"ג, שהרי הצ"צ העתיק מס' בית-אהרן הישן ששם מסומנים הדפים לפי דפי ה"זוהר גדול" דפוס קרימונא, ואילו הס' בית אהרן החדש (שלא היה בזמנו של הצ"צ) מציין לדפי הזוהר שלנו שהם כדמות דפוס מנטובא.

וראיתי שא' ברוב להיטותו להשיג השגות נטפל לדברים אלו, הודה ולא בוש שאינו יודע שאינו יודע מהו "זוהר גדול",

הודה ולא בוש שלא ראה את הזוהר דפוס קרימונא, וגם לא את הס' בית-אהרן (לא הישן ולא החדש). ובלשונו: "אין לי שום ידיעה בזה". ועכ"ז בטוח הוא שלא בדקתי בספרים בטרם כתבתי את דבריי, ועוד נקל בעיני להאמין שבעל בית-אהרן הישן המציא ציונים "מן ההפטרה", וממנו "נשתרבב הטעות" (כלשונו) לאדמו"ר הצ"צ שהעתיק ממנו כסומא בארובה ח"ו.

ואחרי בדיקה (שטחית ומוטעית) בזוהר שלפנינו, מגיע הוא למסקנה כי אמנם הציונים שהעתיק הצ"צ "אינם נכונים" (אע"פ שגם לפי ממצאיו הי' צ"ל שרק מעט מזעיר אינו נכון), ואילו הציונים שבס' בית-אהרן החדש הם השלימים והנכונים.

דבר אחד נכון בדברי המקשן, והוא אומרו "כשרוצים לכתוב השגה על מי שהוא כדאי לכה"פ לעיין בדבריו". ודפח"ח.

להבהרת טעויותיו אעתיק כאן את הציונים שרשם הצ"צ, ונראה אם נמצאים בזוהר שלפנינו. וכבר כתבתי בהערתי הקודמת (בגל' שם), שבס' בית אהרן הישן נרשמו סימני הדפים של דפוס קרימונא, ואילו הצ"צ הפך זאת לסימני העמודים שבאותו דפוס. עד"מ, אם נרשם בס' בית-אהרן דף ל, ד הרי שהצ"צ חישב מיד ומצא שזה עמוד קכ (כי במהדורת קרימונא יש ארבעה טורים בכל דף). היות ופעמים רבות נשתבשו סימני העמודים באותו דפוס, לכן לא תמיד תואמים סימני העמודים הנכונים לסימנים שנדפסו שם בפועל. אך יתכן והצ"צ תיקן את מספרי העמודים בעותק שלו, כך שהרישומים שרשם לעצמו היו לו לתועלת (וכן הם לכל היודע להשתמש בס' הזוהר). הציונים לדפי דפוס קרימונא שבספרי הזוהר שלפנינו אינם מדויקים, כי לפעמים ציינו למספרי העמודים המשובשים, ולפעמים ציינו למספרי העמודים כפי שהיו צריכים להיות אך לא כפי שהם בפועל.

אצל אדמו"ר הצ"צ נרשם: זוהר ח"א: עמוד קנא, תקה, תקיג, קיז. ח"ב: קנא, רה, שי, שיא. ח"ג: קח, תקסט, קכט, קלג.

ובהשוואה לזוהר עצמו:

ח"א: עמ' קנא (כך עולה החשבון לדף לח, ג הרשום בבית-אהרן), לא מצאתי בזוהר שם וכנראה שציון זה נשתרבו לכאן מהרשום בזוהר ח"ב, ושם הוא לנכון.

עמ' תקה (כך החשבון לדף קכז, א), נמצא בזוהר שלפנינו בדף רלח, א.

עמ' תקיג (כך החשבון לדף קכט, א), בזוהר שלפנינו בדף רמב, ב.

עמ' קיז (כך החשבון לדף ל, א) לא מצאתי בזוהר שם. אך יש להעיר כי בס' בית-אהרן נרשם גם דף קיז, ד ובזוהר שם אכן נמצא הפסוק דנן (וכן בזוהר שלפנינו בדף ריט, א).

סיכום ח"א: בשני מקומות מתוך הארבעה אכן נמצא בזוהר שלפנינו (ולא כדברי המקשן הנ"ל שלא מצא בזוהר אף אחד מן הארבעה). זאת לעומת מקום אחד בלבד שנרשם בבית-אהרן החדש (שציין לדף כו, א), שאף גם הוא נמצא בבית-אהרן הישן (שציין לדף לד, א בדפוס קרימונא), אלא שמשום מה לא נעתק ברשימה שלפנינו.

ח"ב: עמ' קנא (דף לח, ג) נמצא בזוהר שלפנינו דף פה, א.

עמ' רה (דף נב, א) בזוהר שלפנינו דף קטז, א.

עמ' שי (דף עח, ב) בזוהר שלפנינו דף קעה, א.

עמ' שיא (דף עח, ג) בזוהר שלפנינו דף קעה, ב.

סיכום ח"ב: כל הציונים נכונים.

ח"ג עמ' קח (צ"ל קו, שכך עולה החשבון לדף כז, ב הרשום בבית-אהרן), בזוהר שלפנינו בדף נט, ב.

עמ' תקסט (דף קמג, א) בזוהר שלפנינו דף רצג, ב.

עמ' קכט (דף לג, א) בזוהר שלפנינו דף עב, א.

עמ' קלג (דף לד, א) בזוהר שלפנינו דף עד, א.

סיכום ח"ג: הציונים לזוהר ע"פ ס' בית-אהרן הישן נכונים, אלא שבמקום אחד נפלה טה"ד ונדפס עמ' קח במקום עמ' קו.

המקשן מסכם כי בבית-אהרן החדש שהובא בהערת רבינו "ניתוסף עוד ציונים", דהיינו הציונים לדף נט, ב ולדף צג, ב. אך ע"פ האמור לעיל נכלל דף נט, ב גם בציונים של בית-אהרן הישן (שציין לדף כז, ב). ובאשר לציון לדף צג, ב - כאן מעלים המקשן עיניו מהעובדה (ומעלים גם מעיני הקוראים) שציון זה

אינו נכון, וטה"ד נפלה בס' בית-אהרן החדש שממנו נעתק הציון להערות רבינו. והכוונה לדף רצג, ב שנמצא בבית-אהרן הישן (ושוב אין צ"ל כדברי המקשן ש"חסר בו [=בבית-אהרן החדש] ציון דף רצג, ב"). גם בהע' רבינו נפלה טה"ד ונרשם (בזח"ב) דף פח, א במקום דף פה, א כפי שהוא בס' בית-אהרן החדש שממנו נעתק.

לסיכום: הציונים שהעתיק כ"ק אדמו"ר הצ"צ מס' בית-אהרן הישן אינם יותר משובשים מהציונים שהעתיק כ"ק אדמו"ר זי"ע מס' בית-אהרן החדש, טה"ד נפלו בשני הספרים הללו וטה"ד נפלו גם בשעת הדפסת אור-התורה. והדרא קושיא לדוכתא: מדוע כתב רבינו שהציונים שנעתקו מכתבי הצ"צ "אינם נכונים".

♦♦♦

'אתחלתא דגאולה' וימות המשיח

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר - בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון חג הסוכות (תשי"ד) ע' 5-7 העתקתי מש"כ הרב ש. גורן ז"ל בספרו "תורת המדינה" (ירושלים תשנ"ו) ע' 472-473 על ויכוח בדברי תורה שהיה לו עם כ"ק אדמו"ר ביחידות וכו', ודא עקא שנדפס בצורה שא"א להבין מהו ציטוט מדבריו. ובכן: מע' 5 מקטע ד"ה 'האם' עד ע' 6 קטע ד"ה 'הרי' זהו הציטוט. בע' 6 קטע ד"ה 'בנוסח' הנדפס בסוגריים 'הכוונה... נלמדים' הוספתי אני לבאר דבריו.

שוב ראיתי בספר הנ"ל שכותב עוד כמה פרטים מתוכן אותו שיחה שהיה לו אז עם הרבי, וכיון שלע"ע אין לנו רשימה שלמה ממה שדיבר הרב גורן עם הרבי ביחידות (וכידוע ששלש פעמים הוא היה ביחידות אצל הרבי) ע"כ אני חושב שכדאי להעתיק גם חלק זה מדבריו.

וכך הוא כותב בע' 141-140:

מתעוררת בעיה עקרונית בתהליך הגאולה, מה קודם למה: האם בניין ירושלים והמקדש קודמים לקיבוץ גלויות - או

קיבוץ גלויות קודם לבניין ירושלים. כי מסדר ברכות י"ח משתמע שקיבוץ גלויות קודם לבניין ירושלים... בברכות י"ח קודמת ברכת קיבוץ גלויות לבניין ירושלים... ברמב"ם בפ"א מהלכות מלכים הלכה א מבואר שבניין המקדש קודם לקיבוץ גלויות... וכן היא שיטת מדרש הנעלם [=הזוהר] בפר' תולדות (דף קלט, א)... וישנה בזה נפקות גדולה למעשה, האם קיבוץ הגלויות של מדינת ישראל כיום מוגדרת כקיבוץ גלויות של הגאולה השלישית או לא. כי אם בניין בית המקדש קודם לקיבוץ גלויות, אין קיבוץ גלויות שלנו יכול להיות משובץ בגאולה השלישית.

היה לנו בנושא זה ויכוח ארוך על האדמו"ר מליובאוויץ' זצ"ל. דעתו נוטה לשיטת הרמב"ם והזוהר הקדוש. ובזה רצה להוכיח כי תקופתנו אינה משתלבת כלל בחזון הגאולה של נביאי ישראל, מכיון שקיבוץ הגלויות שבימינו הוא ללא בניין בית המקדש. לדעתו סדר הגאולה מעכב, ולכן יש להגיע למסקנה, כי קיבוץ-הגלויות של מדינת ישראל, אינו שלב בהליכי הגאולה ולא עליו ניבאה התורה...

טענותיי היו, כי בנוסף למדרש תנחומא [פרשת נח סוף סימן יא] והילקוט שמעוני [בתהלים מזמור קמז] ואולי גם מהגמ' במס' ברכות הנ"ל [מט, א] מהם מתברר כי קיבוץ גלויות קודם לבניין המקדש, הרי מסדר ברכות י"ח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, ומסוגיית הגמ' במס' מגילה יז, ברור שקיבוץ גלויות קודם לבניין ירושלים ובית המקדש גם יחד. וסוגיא זו היא הלכתית, ולא הגדה. וגם ייתכן שהסדר אינו מעכב...

ויש לחפש האם בשיחות וכו' של הרבי נמצא ביאור לסדר הברכות בתפילת העמידה.



לכבוד חג הגאולה י' כסלו, מועתקת כאן ערך "חסידות" מתוך ספר "מפתח ענינים" לשיחות קדש של רבינו. לע"ע לתקופת שנות תש"ל - תשל"ה. המפתח נערך ע"י הרב מיכאל אהרן שי' זעליגזאן.

תש"ל:

המלך במסיבו-ב, ע' כו (הפרש בין הגישה דמוסר לחסידות, מוסר עוסקת בענינים דמניעת שקר, גאווה כו'; בחסידות מדגישים עוסקים בלהט תפלה לימוד התורה ויראת שמים; ההפרש בהתוצאות). המלך במסיבו-ב, ע' סא (לימוד חסידות באבילות, לבו דואג בקרבו). יט כסלו ס"י (באופן דיתפרנסון מיני, הבנה והשגה). שם, ס"י (מעין תורה דלעתיד, הקץ דשנת הדפסת הלקוטי תורה). יו"ד שבט ס"ב (רוצה לבאר כל ענין גם לאלו שאינן מבינים הלכה וכו'). המלך במסיבו-ב ע' צו (עבודה דילוג, עבודה הפכית מחב"ד). לקו"ש ח"ז ע' 207 הערה 14 (כמה ענינים נתגלו ע"י אדהרי"צ בזמן מסויים כיון שאז העת לגלותם). ל"ג בעומר ס"ג (מוצאים שלפעמים שורת אחדות או פרט א' בספר תניא או תורה אור כו' מתבאר במאמרים שלאח"ז במאמר שלם). ב' דחה"ש סי"א (לימודה, אצל נשים, הוראת אדהרי"צ). יב תמוז ס"ב (אדה"ז: לא רק בעד חוג מסויים כי אם לכלל ישראל). דברים ס"ב [לקו"ש ח"ט ע' 30] (תובעת כל ענין יהי' חב"ד, בהבנה והשגה). לקו"ש ח"ט ע' 250 (תורת החסידות חב"ד, בהסבר חב"ד). ע' 251 (חסידות חב"ד, מורה היאך יכולים לעבוד ה'). ע' 252 (חידוש בחסידות חב"ד לגבי חסידות הכללי). ע' 255 (עבודה בהשגתו חב"ד, ויתרון המעלה בעבודתו). דברים ס"ב (אדה"ז במענה לשאלת המהרי"ל - מהו התועלת בענינים נעלים בחסידות הרי אינם שייכים לזה וה"ז היפך התועלת - והסירותי את לב - ולא מוח - האבן, כיון שהמוח כבר נתתקן ע"י השגת החסידות). לקו"ש ח"ט ע' 251 (הפרש בין חסידות הכללית וחסידות חב"ד, הבעש"ט הורה שצריכים לעבוד ה', אדה"ז הורה היאך יכולים לעבוד ה'). שם, ע' 252 (חידוש בחסידות חב"ד לגבי חסידות הכללית). שם, ע' 255 (א' מענינים הכללים בחסידות הכללית, אמונה). ע' 256 (הפרש בהנ"ל, חסידות הכללית- עבכללות העבודה משא"כ חסידות חב"ד בפרטי העבודה).

תשל"א:

חסידות, יט כסלו ס"ח (מה שנתגלה לאחרונה דוקא, הטעם כיון שתשקע החמה) יט כסלו סס"ח (חיזוק ברוסיא, ע"י רוח החסידות). וישב סס"ב (ע"פ אדה"ז, שייכת לכל ישראל. ומי שזוכה במוקדם, כאפט זיך אין דער קליאמקע במוקדם, ושני תופס בזה מאוחר קצת. אין לדחות זה לגלגול אחר כיון שעתה

בעקבתא דמשיחא ממש). תשא ס"ב (ההדגשה בועשה טוב). ויק"פ ס"א (משל מאבן בכתר המלך). אחש"פ ס"ח (לימוד החסידות לפני מילוי כריסו בש"ס ופוסקים). שלח ס"א (לימוד החסידות, לקרב הזולת לזה, מן הקצה אל קצה הכי נעלה). הרבי ח"א ע' 174 (מערכת ההשפעה של עשי', דברים שבכתב). בלק ס"ב (אינו רק בשביל מפלגה מסויימת. הפצצה בחוץ, השכל ולא מספיק אמונה בלבד).

תשל"ב:

חסידות, האזינו ס"א (דע את אלקי אביך ואז ועבדהו. השפעה פנימיות). שם (ב' ענינים בחסידות: פעולתה בעולם. חכמתו ית' שבאין ערוך לעולם). תצוה ס"ו (לימדו החסידות צריך לפעול על כל היום כולו). ויקרא ס"א (חב"ד מסביר ענינים של העצם שלמעלה מהשכל ע"פ שכל). א' דחה"פ סס"ה (חזרת השיחות בקשר למ"ש בהגדה). שלח ס"ז (גם דיבור על חסידות שהו"ע נעלה ואין לאדם שייכות לזה הוא ענין של פירוד מחסידות). נצו"י ס"א (מה שנתגלה בדורות האחרונים, משל מאבן שבכתר המלך בפרטיות). ס"ג (יחוד נפלא בשכל).

תשל"ג:

חסידות, יט כסלו ס"ב (שעשועי הקב"ה, משל מאבן טוב בכתר המלך). יו"ד שבט ס"א (אין ענינה להוסיף על תורה כיון שתורה לא תהא מוחלפת רק גילוי). יחידות בעלז-ט' אד"א (עתה נחוץ ההדפסה אף שלפני נ' שנה לא רצו בזה).

תשל"ד:

חסידות, לקו"ש חי"ד ע' 423 (הבעש"ט דיבר באידית. וכן הי' בהמשך הדורות עד כ"ק מו"ח אדמו"ר שתירגם גם לעוד לשונות אחרות. הפצת המעינות חוצה). , תולדות ס"ב (שינוי מדותיו הטבעי' למציאות חדשה).

תשל"ה:

יום שמח"ת ס"ה (ר"פ מקאריץ ראה פעם דף חסידות על הארץ, מענת אדה"ז אליו משל מאב יקר בכתר המלך). יום שמח"ת ס"ה (שיטת אדה"ז שכאו"א צריך לעבוד בעצמו ולא באופן דצדיק באמונתו יחי'). שם (כעת כל העולם הם מדינות של אדה"ז,

ונתבטלו כל ענין ההתנגדות. ואם יש מקום שעדיין לא הגיעה חסידות לשם, הוא רק מה שהתעכב בדרך).

♦♦♦

ניקוד ופי' תיב(ו)ת "במרחב י"ה"

הת' שמואל לייב רייבין

תות"ל 770

בס' 'אוצר מנהגי חב"ד" אלול תשרי ע' ק"ז באות רנח כ' שכ"ק אדמו"ר אומר (קודם התקיעות) תיבת "במרחב" - "ב' דגושה וח' קמוצה (כמו שהוא במחזור ובסידור תורה אור, ודלא כתהלים ובשאר סידורים שהב' רפוי' והח' פתוחה)".

במ"ש "כתהלים" - איני יודע לאיזה תהלים כוונתו, דהרי כתהלים "אהל יוסף יצחק" הב' אכן רפוי', אבל הח' קמוצה.

אולם במ"ש שבסידור "תורה אור" הב' דגושה והח' קמוצה, אמת הדבר, שאף שבס' תורה אור קה"ת תשמ"ז הח' פתוחה, אבל בתו"א דפוס תש"א - בה מתפלל הרבי - הח' קמוצה (וממנה - או מכיוצא בה - הודפס במחזור ובסידור תהלת ה').

(¹) סידור תו"א הודפס פעם א' בשנת תרמ"ז, ופעם ב' בשנת תרמ"ט, והוכנסו בו כמה תיקונים על הוצאת תרמ"ז. רוב דפוסי תו"א שלאח"ז (כולל של תש"א) הודפסו מאמהות הוצאת תרמ"ט (דהיינו - עם התיקונים) חוץ מדפוסי ווילנא תרפ"ד ותצ"ה שהם מאמהות הוצאת תרמ"ז, ונשארו השינויים וטה"ד הקודמים (ראה רשימת דפוסי ס' תו"א בסוף תו"א דפוס תשמ"ז).
ס' תו"א תשמ"ז (עכ"פ חלקו) נשאר עם השגיאות דתרמ"ז. וכבר העיר הת' ש.פ.ר. (גליון ש"ת) על השנויים שבתפלות טל וגשם בין תו"א לתהלת ה', ודן לטובת תהלת ה', ויפה כיוון. שראיתי בסידור תו"א תרנ"ו ותרג"א (המתוקנים) כס' תהלת ה', ובדפוס תרפ"ד (הבלתי מתוקן כנ"ל) כתו"א תשמ"ז.
ומעניין שבס' תו"א תשמ"ז קודם תפלת טל נדפס פסוק "אד' שפתי תפתח" באותיות קטנות מאד, וניכר שנלקחו ממקום אחר, כי בס' תרפ"ד לא נדפס כלל הפסוק. והוצרכו המדפיסים דתשמ"ז לשבצו בעמוד באופן זה, משא"כ בתהלת ה' הפסוק נדפס באותיות רגילות, שנדפס מטופס מתוקן של ס' תו"א, ששם כבר הופיע הפסוק.

כן בתשמ"ז, בחרו המתחיל "טל תן לרצות ארצך", בתיבות "ארצך... בדיצך... בהפריצך... חפצך" נדפס מתג תחת הצדיק"ן האלו, וקשה למה, הרי המלים האלו הן במלרע ואין צורך לציין מקום הנגינה, אלא הטעם הוא שבס' תרפ"ד ה' נדפס "ארצך... בדיצך" וכו', שאז מציינים מתג תחת הצ', כי המלות מלעיל, ומדפיסי תו"א תשמ"ז תקנו מ"צך" ל"צך" אבל המתג לא הסירו. וכן הרגישו רק בטעות זה שבתרפ"ד (שחזור ע"ע ד' פעמים) אבל לשאר השנויים לא שמו לב.

אבל בעצם המסירה שכן אמר הרבי שמעתי דעות סותרות, ומחבר ס' הנ"ל עצמו כתב (ב"כרם חב"ד" גליון 1 - תשרי שתמ"ז) שאמר הח' פתוחה. וכ"כ ביומן משנת תשנ"ב - ודלא כספר הנ"ל שאמר בח' קמוצה. ויתכן גם שהיו שינויים בין השנים בזה.

(זכיתי להיות במעמד התקיעות ב"ארבעה ראשי שנים":
תשמ"ח, תש"נ, תנש"א, ותשנ"ב - אך זכרוני בוגד בי בנוגע לדיוק בהנ"ל).

והואיל ובנוגע למעשה רב יש שמועות שונות, באתי בזה (רק להעיר ולא למעשה) להוסיף בהבהרת סוגי' זו.

דהנה, בתיבות "במרחב י-ה" יש ד' ספיקות:

1. אם הן תיבה אחת או ב' תיבות,
2. ב' הראשונה של "במרחב" דגושה או רפוי',
3. הח' קמוצה או פתוחה,
4. ה' עם מפיק או בלי מפיק.

ובמנחת שי עה"פ משמע שהיות הה' במפיק תלוי' באם הן תיבה א' או ב', דזה לשונו: "במרחב י-ה: פליגי אמוראי בסוף ערבי פסחים אי הויא חדא מלה או תרתין מילין, ובמסורת סוף פרשת בשלח חשיב ליה בהדי מלין דלא מפקא ה"א ואתיא כמ"ד חדא מלה, ובספרי דידן תרתין מלין והה"א במפיק".

הרי ש"י-ה" אינו במפיק ה' אא"כ היא תיבה בפני עצמה, אבל באם "מרחבי" היא תיבה אחת אין כאן מפיק ה'. הרי שספק רביעי דלעיל תלוי בספק הראשון.

ובפשטות י"ל שגם ב' ספיקות האחרות תלויים בהנ"ל, שהרי כלל בדקדוק לה"ק, שלא יתכן להיות תנועה גדולה בהברה סגורה אא"כ בא עלי' הנגינת-טעם. ולכן אם "במרחבי" היא מלה א', לא יכול להיות קמץ (שהיא תנועה גדולה) ואח"כ אות ב' שסוגר את ההברה, ומוכרח להיות הח' בפתח. משא"כ אם הן

ונמצא שנכון הביא ראי' בס' אוצר מנהגי חב"ד מסי' תו"א סתם - תש"א ולא תשמ"ז אלא שבלא"ה קשה להבין ניקוד זה בתיבת "במרחב" כדלקמן בפנים.

שתי מילים, אזי יש נגינת טעם על הקמץ, ויתכן להיותו הברה סגורה.

וכן גם בנוגע לדגש הב', שבאם "מרחבי" היא מלה אחת, אזי הפסק בחצי השני של הפסוק (בתיבות "ענני במרחבי" גופא) תהא אחת תיבת "ענני" שהפ' הוא - ענני - באיזה אופן - באופן דמרחבי; וא"כ תהא הב' דגושה כדין אחר הפסק.

משא"כ באם הן שתי מילים, אז הפי' הוא שהשם ענני במרחב (דתיבת במרחב לא קאי אהשם, אלא אענני) ונמצא ש"ענני במרחב" מחוברים, וב' של במרחב רפוי' כדין בגדכפ"ת הסמוך לאהו".

ונמצא שע"פ דקדוק כל שנויים הנ"ל תלויים זב"ז, ואין רק שתי אפשרויות: 1. או שהן שתי מילים, ואז הב' רפוי', הח' קמוצה והה' במפיק; 2. שהן מלה אחת, ואז הב' דגושה, הח' פתוחה והה' בלי מפיק.

וכן ברוב דפוסי תהלים (מדוייקים) שראיתי נדפס מא' משתי אפשרויות הנ"ל. ובתנ"ך דפוס "קורן" מובא כאופן 1, ובשנויי נוסחאות שבסופו כאופן 2.

הפעם היחידה שיש בסידור תורה אור או תהלת ה' כא' מאופנים הנ"ל בכל הפרטים הוא בתשליך, ששם כתוב כמלה א' עם כל הפרטים כאופן 2 הנ"ל (ובתהלים אהל יוסף יצחק (כנ"ל) כל הפרטים כאופן 1).

ובנוסח שבמחזור בתקיעות, לאידך קשה מאד: שהח' בקמץ, וא"כ הי' צ"ל בנגינת טעם, ולפועל מודפס מקף לאחר תיבת במרחב, שמורה שאין בו נגינת טעם! והסבר היחיד - שכשתיקנו (בס' תו"א תרמ"ט - ראה הע' 1) לא תקנו רק מפתח לקמץ, והה' בלי מפיק לעם מפיק - ולא שמו לב גם להסיר דגש מהב' ולהסיר המקף. וזה דוחק גדול, אבל אין אפשרות אחרת להשתמט מהא דלכאורה התקון הוא קלקול, וצ"ל כמו בתשליך.

אולם באמת כד דייקת יתכן עוד אופן אחר (שלישי) כמ"ש בסה"מ תרצ"ז ע' 153 (הובא בס' הנ"ל אות רנט): "תיבת מרחב האמור בפסוק זה הנה לפי ספרי הדקדוק מנוקד בניקוד

קמץ וע"פ הקבלה המקובלת הנה צריכים לומר במרחב בניקוד פתח". ועפ"י יובן שבהלל, בסידור תהלת ה' ותו"א תשמ"ז כתוב הב' רפוי' והח' פתוחה, והה' במפיק, ושתי מילין. וזהו כאופן 1 הנ"ל, ורק שנוי א' - שהח' בפתח, ולא בקמץ. וע"פ הנ"ל מסה"מ תרצ"ז מובן, שבאמת גירסא המקובלת היא כאופן 1, אלא שבפרט א' אומרים ע"פ קבלה (ח' בפתח) ולכאורה זהו כדי להדגיש השייכות בין מרחב לשם י-ה - שאף שע"פ דקדוק תיבת מרחב קאי אענני כנ"ל, ע"פ קבלה קאי (גם) אשם י-ה. משא"כ כאופן 2 הנ"ל אין סברא כלל להגיד בקמץ - גם עפ"י דקדוק.

ומהנ"ל משמע לכאורה שהעיקר כאופן 1, שהן שתי מלות (אלא שמשנים נקוד הח' ע"פ הקבלה). ולהעיר שכ"ה בכ"מ בדא"ח שכתובין כב' מלות, אבל מהא אין ראי' ממש, שהרי גם "שלהבת-י"ה" נכתב בדא"ח כב' מלות, אף שע"פ דקדוק היא מלה א' לכל הדעות.

ונמצא שקיימות ג' אפשרויות בקריאת המלה: כמו שהוא נדפס בהלל (וכן משמע כנ"ל מתרצ"ז) כמו שהוא נדפס בתשל"ך (אופן 2 הנ"ל) וכמו שהוא בתהלים (אופן 1 הנ"ל) וכמו שנדפס עתה בתקיעות קשה להבינו.

* * *

בסדר הפיוטים בחזרת הש"ץ דר"ה

הנ"ל

בספר "אוצר מנהגי חב"ד" מוזכר ענין שרבים נכשלים בהבנתו, והוא סדר ההנהגה ביום ב' דר"ה באמירת הפיוטים דחזרת הש"ץ (ברוב מחזורי קה"ת (ברוקלין עמ' 88); בדפוס כפ"ח החדשים - ע' 106).

שם נדפס סיום פיוט "אדר והוד" שהתחלתו בעמוד שלפנ"ז, ולאחרי זה שני פסקאות "חזן וקהל - ישפוט תבל כו" והוא באחד כו". ולאח"ז קו המפסיק, ומתחת לקו - עוד ב' פסקאות ליום השני "אדון אם מעשים כו' הן לא יאמין כו".

בכמה מהמחזורים החדשים נדפס קודם ב' פסקאות הראשונות הנ"ל - "ליום א' דר"ה". ובפשטות הבינו זה המדפיסים ממה שכן נראה "מאד מכוון" - שני פסקאות ליום א', ושנים ליום ב'. וכ"כ גם בספר הנ"ל ע' צט (אות קצב): "אדר והוד [כל החרוזים ע"ס הא"ב]... בתקע שופר. כל יושבי ... קדוש. אדון אם מעשים ... היינו שביום ב' א"א ב' הפיסקות שממעל לקו "ישפוט כו' והוא באחד" אלא ממשיכים מיד "אדון אם מעשים" ואחריו נמשכים גם בגליון "התקשרות" שי"ל לר"ה תשנ"ז.

אבל בטעות יסודם. דהא ב"הוספה ללקוטי מנהגים" שנדפס בסוף המחזור כ' בהערה 13 "בענין אמירת הפיוטים תעיר ותריע כו'", שבמחזורים אחרים אין אומרים ביום ב' מה שכבר אמרו ביום א', ומה אומרים ביום א' ומה ביום ב' - תלוי אם יום א' חל בחול או בשבת. וכל הפיוטים (שבשאר מחזורים אומרים לפעמים ביום א' ולפעמים ביום ב') במחזור חב"ד אומרים בשני הימים, עיי"ש. והמעין בשאר המחזורים יראה שגם ב' פסקאות הנ"ל "ישפוט כו' נוהגין לומר או ביום א' (כשחל בשבת) או ביום ב' (כשחל יום א' בחול) ושוה לענין זה ממש לפיוט "אדר והוד" שקודם לו, ואין שום חילוק ביניהם. (משא"כ ב' הפסקאות "אדון אם מעשים כו'" גם בשאר מחזורים אומרים לעולם ביום ב', בלי הבדל מהו הקביעות דיום א').

הערה הנ"ל מ"הוספה ללקוטי מנהגים אכן הובא בספר הנ"ל (אות קצ"ו), אלא שפוענח לא נכון. "דהרי העתיק" בענין אמירת הפיוטים תעיר ותריע כו'" ואח"כ פירש המחבר בחצו"ג "עד תוקף אראלים... כל יושבי תבל" וזה לא נכון, ופיענוח האמיתי הוא "עד "והוא באחד", כמו שהי' המחבר יודע אילו בדק המחזורים.

ולדעתי הי' לתועלת הרבים להסיר כליל את ב' הפסקות ליום השני "אדון אם מעשים כו'" מתחתית העמוד שבו נדפסו, ולדחותם לעמוד שלאח"ז - שלא יהא עוד כל מקום לספק. שכל העמוד אומר (גם) ביום השני.

[ובפרט שראיתי טועים, ומשמיטים - ביום שני - לא רק ב' פסקאות "ישפוט כו'" הנ"ל, אלא גם כל העמוד! ולא מרגישים

שהתחלת העמוד הוא המשך מעמוד הקודם, שהכל פיוט אחד על סדר א"ב).

* * *

נוסח אחר" שבמחזור

הנ"ל

עוד בספר הנ"ל אות קצד מסופר, שבבית מדרשו של הרבי נהגו לומר שתי הנוסחאות במקום שיש נוסח אחר, כגון "כקדושתך כערכך" וכו' (מובן שרק בפיוטים, שהרי לא נתברר הנוסח שלהם ע"י אדה"ז, משא"כ בסידור עצמו אומרים רק נוסח העיקרי).

וצ"ע בקבלה הנ"ל, דמה לומר בנוסח-אחר של "אפתנו-ארצנו"; שארצנו במקום אפתנו היא נוסחא אחרינא של המערערים על הבטוי אפתנו כלפי מעלה (הוספה ללקוטי מנהגים הערה 11. הובא בספר הנ"ל אות קצג). ובמקרה זה מה יועיל אם יאמר "אפתנו ארצנו". הרי סו"ס יזכיר הביטוי אפתנו כלפי מעלה, ואם לצאת ידי חובת הנוסח אחר - אי אפשר רק אם ישמית "אפתנו" לגמרי, וצ"ע למעשה.

♦♦♦

ברכה על מי מרפא

הרב ש.י. הולצברג

תושב השכונה

ראיתי בספר "לקוטי-סיפורים" מהרב פערלוב במערכת האדמו"ר האמצעי נ"ע אות ה' שהגאון ר"מ בנעט שאל מהאדמו"ר נ"ע אם לברך על המים ממעינות המרפא כששותה רק לרפואה, אם צריך לברך ע"ז.

והשיב האדמו"ר נ"ע שצריך לברך שזה אינו דומה לשאר סמי הרפואה מפני שסמים מרפאים בדבר ידוע אבל יכולים

לקלקל בענין אחר, משא"כ המים הם מנקים ומבריאם את הגוף, עיי"ש.

וצ"ע דהרי פסקו בשו"ע סי' רד סעיף ז', וז"ל: השותה מים לצמאו מברך שהכל וכו' אבל חזקתי' אומצא, ושתה מים להעביר האומצא, אינו מברך, לא לפניו ולא לאחריו, עכ"ל.

וכן פסק האדה"ז בסי' זה סעי"ג וז"ל: אין מברכין על המים שהנ"ב בתחילה, ובנ"ר באחרונה. אלא כששותה לצמאו וכו' אבל שאר משקין שיש להם הנאה לגוף בשתייתם ובטעמם צריך לברך וכו'.

ובסעי"ד כתב וכן כל האוכלים והמשקים שאדם אוכל ושותה לרפואה אם טעמן טוב והחיד נהנה מהם מברך עליהם תחילה וסוף, ע"ש.

וכן פסק בה' ברכת הנהנין פ"ז סעזא"ח ע"ש.

וא"כ באיזה אופן פסק האדמו"ר האמצעי נ"ע שצריך לברך. אם שתה לצמאו, הרי בלהכ"נ צריך לברך בתחילה ובסוף, ואם הוא לא לצמאו, הרי כבר פסוק, דרך אם ערב לחיד מברכין, ואם לא אין מברכים ולא ראינו חילוק זה דהאם אינו מזיק לגוף כמ"ש.

ואדרבה בטעם לחיד תלי' מלתא, וכ"ז רק בשאר משקין ולא במים שאין בהם טעם. ואפי' על רפואות רק בטעם החיד תלי' מלתא, ולא תלוי אם מבראים או לא, וצ"ע.

♦♦♦