

פתח דבר

לקראת יום הגדול והקדוש **שלישי לחודש תמוז** – יום ההילולא הרביעי של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור גליון מיוחד ד"ה**ערות וביאורים** – אהלי תורה.

*

בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזהשי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל לנח"ר וכרצון רבינו הק', אלא שלזה צריכים אנו לעזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות בתורת רבינו ובשאר המדורים, **ויגעת ומצאת תאמין!**

*

כולנו זועקים ותובעים מהשי"ת מקול"ע **עד מתי? עד מתי?** ושתיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים וכהרף עין תקיים "**בשורת הגאולה**" שנתבשרנו מרבינו הק' ש"**הנה הנה זה בא**" ותחזינה עינינו ביאת גואלנו והקיצו ורננו שוכני עפר ומלכינו נשיאנו בעל ההילולא בראשם, וישמיענו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא".

המערכת

ועש"ק פ' קרח
ב' תמוז ה' תהא שנת נפלאות חרותנו
ברוקלין, נ.י.

ב"ה
ג' תמוז - ש"פ קרח
ה'תשנ"ח
גליון יט [תשנה]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 6..... מתים לע"ל צריכים הזאה - או אין צריכים
9..... ראיית אלקות לעתיד לבוא
12..... בנין מקדש וקיבוץ גלויות [גליון]

רשימות

- 13..... הערה ברשימת מחשבה
15..... מחמר - דיבור הפועל
16..... מוציאין מהאחרון ואין נותנין להאמצעי
17..... מוציאין מזה ונותנין לה
18..... תורתו אומנתו פטור מן התפלה
20..... עדות בקידושין
22..... דין עד אחד בנביא
24..... ב' אופני הלואה בעבודה
25..... זיהוי נמענים ב'רשימות'
26..... המכתבים "לישראל נ"י אולמאן"
26..... עדות ביבום
30..... אין אדם עושה בב"ז
31..... נצחיות התורה
32..... "אסקופה הנדרסת"
32..... אין הנביא רשאי לחדש
33..... הערות ברשימות חוברת קמג
35..... עלי' לתורה אצל אדמו"ר האמצעי
36..... והוא מנוס לי [גליון]
37..... בענין הנ"ל

לקוטי שיחות

- 39 בגדר "כל שהוא"
42 עשיית ארון משולחן הלימוד
43 בירור הדין דמהלך בדרך ואינו יודע אימתי שבת

שיחות

- 47 לדבר במ - ודברת במ
48 מצות התשובה להרמב"ם

אגרות קודש

- 49 בין ראשונים לאחרונים
51 ברכת המוציא בלחם משנה

נגלה

- 52 בענין בורר שני מיני אוכלים
58 דיני שגגה בקרבן חטאת
61 ילפותא דמונבו
62 פרקי אבות
66 חילוק בל' ובסדר מוכר כסותו כו'

חסידות

- 69 גן עדן בתחיית המתים
מאכלות אסורות, ומאכל היתר בזמן איסור או למלאות תאות
70 גופו
73 בענין עץ הדעת טוב ורע מצד הרגשה
75 "התלבשות השכינה בקליפות" [גליון]
77 השגחה פרטית [גליון]
80 הערות בלקו"ת פ' בהר [גליון]

פשוטו של מקרא

- 81 דיבור הקב"ה למשה

הלכה ומנהג

- 87 קיום מצות ת"ת ע"י ק"ש

92ברירת סכו"ם בשבת
93שיעור משקיץ
94פתיחת דפי ספרים בשבת
94בדין קריאת התורה
95הוצאה בשבת בדבר העשוי לתכשיט ולהשתמשות [גליון]..
96בענין הנ"ל [גליון]
97הוצאת דם מאיברים נחשב לנטילת נשמה
98נצחיות הנפש האלוקית בהלכה

שונות

102"טבילה במי הדעת" [גליון]
103"עט ברזל"
103פגישת רבינו הזקן עם הרה"ק מרוז'ין

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הגדול והקדוש ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת - ה'תשנ"ח

אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
חיים מאיר בן רייזל
מנחם מענדל בן חיה אסתר
מנחם מענדל בן נחמה
מרדכי יואל בן חנה מינה
נפתלי דן בן שרה אסתר
שלום דובער בן שרה חוה

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115

משיח וגאולה

מתים לע"ל צריכים הזאה – או אין צריכים

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

בלקו"ש חי"ח עמ' 236, מבאר כ"ק אדמו"ר הא שלעת"ל יתגלה טעם פרה אדומה, ובסיום הענין: במילא איז מובן ווי אזוי עס קען זיין די טהרה פון טומאת מת הגם אז בגלוי איז דער גוף ניט פארבונדן מיט'ן כח פון אלקות פון דער נשמה און תומ"צ – ווייל בפנימיות איז דער גוף אליין א מהות פון קדושת (הנשמה ו)האלקות.

אבער בזמן הזה איז דאס ניט מאיר בגלוי, ווייל איצט איז די המשכת העצמות ניט אין אן אופן גלוי, ובמילא איז דא אן ארט פארן ענין פון טומאת מת, און די טהרה זיינע אין אן אופן פון "חוקה".

לעת"ל אבער, וואס דעמאלט וועט זיין המשכת העצמות בגילוי, דער גילוי פון פנימיות עתיק, וועט זיך דאן אנזען בגלוי אז די מציאות פון גוף איז דער ענין הנשמה האלקית שבו, ובמילא וועט ניט זיין דער גאנצער ענין פון טומאת מת. און די חוקת טהרתה וועט דעמאלט נתגלה ווערן צו יעדן איינעם. עכלה"ק.

ולכאורה תמוה, אם לעת"ל יראו בגלוי כיצד מציאות הגוף היא הנשמה שבו, ולכן מלכתחילה לא יהי' הענין דטומאת מת – ולא כבוזה"ז, שקיים טומאה ורק שמטהרים אותה – מדוע הסתפקו חז"ל (נדה סט, ב) "מתים לעתיד לבוא צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין"?

מיד ברגע התחי'

לכאורה הי' אפשר לומר, שענין זה דגילוי פנימיות עתיק שמצדו יתגלה שהגוף אינו טמא וכו', יהי' רק לאחד תחיית המתים, זמן מה לאחר מכן. אבל בתקופה הראשונה שמיד אחר תחה"מ, עדיין לא יתגלה ענין זה.

אבל קשה לומר כן, שהרי תחה"מ גופא היא תוצאה של גילוי ענין זה, שהגוף בעצם הו"ע נצחי וכו', ולכן יתגלה הענין סוכ"ס בתחה"מ. – כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ו עמ' 84, שמציין אליו בשיחה שם. וא"כ, יוצא שתחה"מ תהי' רק לאחר גילוי דפנימיות עתיק.

ושוב הדרא קושיה לדוכתא: אם יתברר שהגוף טהור "למפרע" – מה הסתפקו חז"ל "מתים לעתיד לבוא צריכין הזאה" כו'? זאת ועוד: "מצוות בטלות לעתיד לבוא" – בתחה"מ (אגה"ק סכ"ו), וא"כ מה מקום להסתפק במצות הזאת מי-חטאת שתתבטל אז? [ואמנם בקוני' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" מבואר שלמעשה כן ינהגו המצוות, עיי"ש בארוכה – אבל קשה על פשוטות אגה"ק. וכן צ"ע שכ"ק אדמו"ר בקונטרס שם אינו מביא ראי' מסוגי' זו, ולכאו' היא ראי' אלימתא].

ביאור צדדי הספק

וי"ל בזה, ובהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בשאלה זו ד"מתים לעת"ל צריכין הזאה" כו' (חי"ח שיחה ב' לפר' חוקת) שצדדי הספק הם: האם הגוף יקום כדבר חדש, או שיקום מעצם הלוז. אם יקום כדבר חדש, יוצא שיהי' טהור, אך אם יקום מעצם הלוז, נמצא שבשעת התחי' נוגע בעצם הלוז המת – והגוף החדש נטמא בנגיעה זו, ולכן צריך הזאה.

ולכאו' צריך ביאור, וכפי שהקשו בכמה קובצים (עיי' גליון תשמה מש"כ בזה הרב דוד פלדמן), אם אלו צדדי הספק מדוע שאלה זו היא אחד מ"שלשה דברי בורות", (שכל' כ"ק אדמו"ר שם ס"ב) "זיי זיינען דברי בורות" לגבי תורה שלימה שלנו, לגבי תשובת ר"י בן חנניא". – הרי זו שאלה הלכתית נכונה! מה

גם, שבנוגע לב' השאלות האחרות כן מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע הם "דברי בורות", ובנוגע לשאלה זו אינו מסביר כלל.

וי"ל בזה דבר חדש, ועל פיו יובן ששאלות האמורות מתורצות זו בזו:

מכיון ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", וכן שאז יתגלה כיצד גוף יהודי טהור מלמפרע וכו' – לכן מובן, שכל שאלת בני אלכסנדריא אם מתים לע"ל צריכין הזאה היא רק בנוגע למציאות (כיצד תהי' תחה"מ), ולא להלכה כלל.

להלכה, ברור שמתים לעת"ל אינם צריכין הזאה; וכל שאלת בני אלכסנדריא היא רק "לבוש" לשאלתם על המציאות (היינו, ששאלו "כיצד תהי' תחה"מ" – והלבישו זאת במלים הלכתיות, שלו יצויר הי' אז ענין הטומאה, האם היו צריכין הזאה, שזהו תלוי בצורת התחי'), וזה עצמו גם הטעם לכך ששאלה זו מוגדרת "דברי בורות", בהיותה מציאותית בלבד – ולא הלכתית כלל.

דיוקים בלשון השיחה

ואת"ל, זוהי כוונת כ"ק אדמו"ר בלשונו שם (סוף סעיף יו"ד) "און דעריבער האבן זיי געפרעגט בלשון "צריכין הזאה . . או אין צריכין" (אן דער הקדמה פון "מהו") צו מרמז זיין אז דאס איס ניט קיין ספק אין דין פון מגע בעצמו, נאר די שאלה איז אין א מציאות: צי די תחי' וועט זיין באופן וואס וועט מחייב זיין די הזאה אדער ניט". [אבל צע"ק, שבסוף סעיף יא נראה שהספק הוא גם בנוגע להלכה בפועל: "און עפי"ז יובן וואס ריב"ח האט זיי געענטפערט: "לכשיחיו נחכם להן" – בשעת עס וועט זיין תחיית המתים דעמאלט וועט מען וויסן ווי דער אופן התחי' וועט זיין ובמילא וועט קלאר ווערן דעם דין" (ההדגשה אינה במקור)].

ועפכ"ז יומתק ענין נוסף. בסיום השיחה, שמבאר בארוכה בעית הגמ' ד"מתים צריכין הזאה שלישי ושביעי" כו', מסיים וזלה"ק: והנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" – אלע אידן וועלן אויפשטיין נשמות בגופים, אעפ"כ י"ל אז דורך עסק התורה בזמן הזה וועט מען ניט דארפן אנקומען צו הזאה

לעת"ל, הגם אז ביי יעדן איינעם בלייבט דער עצם לוז – ווייל, ווי רז"ל זאגן, "כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו" (אדער ווי דער לשון "טל תורה מחייהו"), וואס בשעת די תחי' איז ע"י אור תורה וטל תורה, איז דאס גופא מטהר בשעת התחי'".

ולכאורה, מסקנה זו מהווה סתירה עצומה לכל השיחה והשקו"ט שבה!

וע"פ הנ"ל יובן, שבשיחה וכל השקו"ט שבה מדבר על המציאות, וכל ההשלכות ההלכתיות הם באופן ד"לו יצויר; ובמסקנה מדבר על הלכה בפועל ממש, שלא יצטרכו להזאה. אבל עדיין יש להעיר, שיש הבדל בין מה שמבאר במסקנת השיחה לפ' חוקת ב ובין משנ"ת בשיחה א לפ' חוקת (עמ' 236 הנ"ל):

כי בשיחה א כותב, "לעת"ל אבער, וואס דעמאלט וועט זיין המשכת העצמות בגילוי, דער גילוי פון פנימיות עתיק, וועט זיך דאן אנזען בגלוי אז די מציאות פון גוף איז דער ענין הנשמה האלקית שבו ובמילא וועט ניט זיין דער גאנצער ענין פון טומאת חת". ומשמע בכוונתו, שמלכתחילה לא יהי' ענין הטומאה.

משא"כ בסיום שיחה ב אומר, "בשעת די תחי' איז ע"י אור תורה וטל תורה, איז דאס גופא מטהר בשעת התחי'". וכאן משמע, שכן יהי' ענין הטומאה, ורק שהטל תורה יטהר זאת, כתחליף למי הפרה האדומה (וראה הערה 98 שם).



ראיית אלקות לעתיד לבוא

הת' שלמה שטרנברג
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה הנה ישכיל עבדי תשל"ב (סה"מ תשל"ב עמ' 164) כותב הרבי "שהחידוש בלימוד התורה ע"י משיח צדקנו יהי' בזה שהלימוד יהי' בבחי' ראי', כמ"ש אראנו נפלאות דייקא . . אמנם עדיין צריך להבין, שהרי גם ענין הראי' כבר הי' לפני"ז. כמו במשה רבינו . . וכן ביחודי סגולה שפעל אצלם משה וכו'.

וכמו האריז"ל . . וא"כ במה יהי' החידוש של משיח צדקנו לגבי ענין הראי' שכבר הי' לפנ"ז. ע"כ.

ומביא כמה מעלות שיש בראי' על שמיעה, אבל מסביר שכל המעלות היו כבר אצל משה והאריז"ל, ויש רק מעלה אחת שלא הי' אצלם ויהי' רק לע"ל, והוא "שע"י השמיעה שומע קול שהוא דבר רוחני, משא"כ בכוח הראי' רואה דבר גשמי דוקא והתפיסא היא בזה שנתפס עצם המהות. ויש לומר שזה קשור עם מה ששורש הראי' בנפש הוא בעומק הנפש ועצם הנפש, כי היא הנותנת, שבכדי שיוכל לפעול בדבר גשמי שמחוץ ממנו, ה"ז ע"י כח שבעצם הנפש.

ולפ"ז נמצא שיש ב' בחינות ראי', דיש ראיית עין השכל, שהו"ע החכמה, שזה שייך לכחות הנפש הרוחניים. אמנם כל זה אינו מגיע לעומק כמו ראי' מוחשית שהיא ראי' גשמית דוקא. ע"כ.

כלומר, שאצל משה רבינו והאריז"ל הי' רק ראי' דחכמה, ודוקא אצל משיח יהי' ראי' גשמית.

ולכאורה צ"ב, שהרי בד"ה ויצא יעקב תרס"ו (עמ' צח-ט) כ' שנבואת משה הי' בראי' גשמית! (ולא בראי' דחכמה שאינו ראיית המהות ממש). ובד"ה שובה ישראל תרס"ו (עמ' כב) כ' שבבית המקדש הי' ראי' "בשתי עיניו וכו'", וכן מבואר בכ"מ בחסידות בנוגע לביהמ"ק וקרי"ס. שלפ"ז אינו מובן מהו החידוש בראיית אלקות לעתיד.

ויש לומר בזה בד"א, שלגבי הראי' שתהי' לעת"ל, נחשבת הראי' גשמית שהיתה אצל משה וכו' כראי' רוחנית. ויובן זה בהקדם הביאור בזה שבכדי לפעול פעולה גשמית צריכים כח מעצם הנפש.

דהנה מבואר בד"ה ודוד עבדי תשל"ב (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' פ) "דמהביאורים על זה שהשורש דכח הדיבור הוא בעצם הנפש, הוא, כי הכחות שמצד הגילויים דהנפש, ענינם הוא שהם

(1) ועיין בלקו"ש ח"ו עמ' 2-251 שאצל משה היו שני העניינים דראי', גשמית ורוחנית.

גילוי הנפש (דגילוי הוא בקירוב להענין שהוא מגלה), וכיון שענינו של כח הדיבור הוא זה שבכחו לצאת ממציותו (הפך ענין הקירוב, גילוי) הוא מפני ששרשו הוא בעצם הנפש, שאינה מוגבלת בענין הגילוי, וביכלתה להיות גם בהעלם, ועד להעלם בתכלית, יציאה ממציותו, עכלה"ק.

וי"ל שכן הוא הביאור בנוגע לשורש הראי', שהרי כל הכחות הם גילויים נפשיים, משא"כ ראי' (גשמית) אינו גילוי נפשי אלא פעולה גשמית. היינו שיוצא מגדר נפש, לגדר גוף. ולזה צריכים כח מעצם הנפש שאינו מוגדר ב"ציור" דנפש (שהוא "נפשי") וביכלתה להיות גם כח גשמי. משא"כ ראי' דחכמה אינו יציאה מהנפש, והוא הגילוי היותר נעלה של כחות הנפש, ולכן אין ראי' דחכמה קשור בעומק ועצם הנפש.

ועפ"ז מובן שהראי' שהי' אצל משה וכו' הי' כעין ראי' רוחנית לגבי הראי' דלעת"ל, שהרי הראי' שהי' אצל משה ובביהמ"ק וקרי"ס, לא הי' מצד "טבע הבשר גופא", והי' מצד הגילוי דאוא"ס (כמש"כ בהמשך תער"ב ח"ב עמ' תתקלו'), שלכאורה אין זה יציאה אמיתית מגדר "נפשי", שהרי הוא רואה דבר רוחני³, שאינו מצד גדר הגוף.

משא"כ לעתיד תהי' הנבואה בכאו"א (לא באופן שלמעלה מהטבע, שבא ע"י הכנה, אלא) באופן טבעי (וכמש"כ בהמשך הנ"ל, שם) "דכמו שעכשיו תפיסת היש והמציות הוא דבר טבעי, כמו"כ יהי' לעתיד תפיסת האלקות כדבר טבעי".

וכמו שמבואר בד"ה הנה ישכיל עבדי הנ"ל שהחידוש דמשיח הוא "וראו כל בשר, שגם הבשר הגשמי יראה את כח הפועל שבנפעל בגלוי", ז.א. שהגשמיות עצמו יראה אלקות וכן"ל שזהו מצד ה"גוף", ולכן מובן שזהו אמיתית ענין הראי'

(2) עיין בלקו"ש חי"ז עמ' 94.

(3) וע"ד מה שעיקר המעלה בדיבור הוא כשאינו חושב על המעלות שיתוספו בשכלו ע"י דיבורו, ומדבר רק לטובת זולתו, שהרי זה שיש בדיבור כח העצם הוא כנ"ל מצד זה שהוא יצא ממציותו, וכן הוא בענינו שאם גם העין הגשמי יראה גילוי אוא"ס אין זה יציאה מגדר נפש, אלא עלי', ע"ד ראי' דחכמה. ועיין בד"ה ודוד עבדי הנ"ל, בנוגע למעלת המשכת ז"א במלכות לעת"ל, שיהי' בשביל המלכות ולא לטובת עצמו, ולכן דוקא אז יהי' לו ג"כ כח העצם.

גשמית, שיוצא מגדר נפש לגדר גוף. ולכן יש בו דוקא הכח מעצם הנפש שע"ז הוא רואה את עצם דבר הנראה, כנ"ל.

ולכן נקרא ראיית משה וכו' ראי' רוחנית שהרי חסר אצלו עיקר המעלה דראי' גשמית, שמזה מובן גודל החידוש בראיית אלקות לעתיד, שיהי' מצד עצם הנפש, והראי' תהי' בעצמות ממש.



בנין מקדש וקיבוץ גלויות [גליון]

הרב מנחם מענדל שטראקס
שליח כ"ק אדמו"ר - קלן, גרמני'

בגליון תשנג הק' הר' מ"מ על המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 149 שאין שום פוסק חולק על המפורש ברמב"ם שבנין בהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות וע"ז העיר הנ"ל שבספר החינוך מצוה צה כתב שמצות בנין בית המקדש נוהגת בזמן שרוב ישראל על אדמתן, ואם קיבוץ גלויות אחרי בנין בית המקדש הרי חסר בקיום מצות בנין מקדש.

אבל באמת אין מזה סתירה לדברי כ"ק אדמו"ר, שהרי הרמב"ם מבאר תהליך הגאולה – היינו ענינים שמהותם הגאולה מגלות, (או תהליכי הגאולה מגלות) ולכן הבני' של ביהמ"ק וקיבוץ כל נדחי ישראל הם עניני גאולה. משא"כ מציאות של כמה וכמה מבני ישראל בארץ אינו חלק מהגאולה, שהרי בגאולה מהגלות יש רק מושג אחד "קיבוץ כל נדחי ישראל" ובהעברתם של כמה יהודים אין זה קיבוץ כל נדחי ישראל, כי אם נסיעה פרטית של כמה וכמה מבני ישראל בתור יחידים לארץ ישראל, (ע"פ לקו"ש ח"ה ע' 199 בהערה).

ולכן בקשר לאתחלתא דגאולה, אינו מעלה ומוריד אם סכום מסויים של עם ישראל נמצאים בארץ ישראל.

ומה שכתב החינוך שלבנית ביהמ"ק צריכים רוב יושביה עליה הוא פרט בבנין בית המקדש כמו שאר הפרטים הנצרכים לבית המקדש. לחצוב אבנים, תיכנון אדריכלי, ייבוא של חומרים, שלמרות חשיבותן לבנין בית המקדש ובלעדן אי

אפשר לבנותו, אין שם גאולה חל עליהן, ואין תכנון אדריכלי (שאכן מתקיים בימים אלו במכון המקדש וכדומה) אתחלתא דגאולה.

ולמרות שענינים אלו: רוב יושביה עלי', תכנון האדריכלי, וסידור אש"ל לפועלי הבני', חשובים לבנין בית המקדש, הם דומים לקיום המצוות שמזרזים והכרחיים להגאולה שאינם נחשבים אתחלתא דגאולה שאין אחרי' גלות (וכמבואר בלקו"ש שם).



רשימות

הערה ברשימת מחשבה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן - חב"ד ל.א. קא.

א. מש"כ רבינו "ואינו כמו לאו דממיר שאין שינוי בגשמיות" והיינו שרק עושה מחולין קדשים כרש"י בתמורה ג, ב יש להעיר מהדין בסי' תצח [סעיף יז בשו"ע אדה"ז] בענין ראיית מומי בכור ביו"ט להתיר שחיטתו דמכיון שראיית החכם מתרת הבכור אסור להראותו לחכם ביו"ט כי זה דומה למתקן, ושם איירי שהחכם מתיר בדיבורו כי "מותר לראות את הבכור ולשתוק ולא להתירו ואע"פ שהוא גומר בלבו שהוא מותר אין בכך כלום שהרי אינו מתקן כלום" [לשון אדה"ז שם].

אמנם מאריכות לשון אדה"ז "ולא להתירו" משמע שהיתר החכם הוא התיקון אף שבא באופן שאינו אומר כלום, ולדוגמא אם בעל הבכור מסכם עם החכם, דאם המום הוא מום עובר, שיאמר לו שהוא מום עובר, ואם הוא מום קבוע שלא יאמר לו כלום, ויבין מעצמו שמותר לשחטו, ואף באופן כזה אסור ביו"ט ורק לגמור בלבו בלי להתירו מותר, אבל מקור הך דינא הוא ביש"ש בביצה וכמצויין בהמג"א על אתר, ושם הלשון דדברים

שבלב לגבי שבת ויו"ט אינם דברים, ויש לומר הכוונה דמתקן מנא ע"י מחשבתו לא הוה בכלל מתקן מנא בשבת ורק אי בא ע"י מעשה או דיבור, וא"כ באופן הנ"ל יהא מותר ביו"ט. וראה לקמן.

ועכ"פ רואים שבדיבור בודאי הוא נקרא "מתקן מנא", אמנם אף שתיקון מנא כזו אסורה בשבת ויו"ט, מ"מ לא מיקרי עביד מעשה, היינו שינוי בגשמיות בעצם החפץ (וראה לקמן מהמאירי שבת כט, ב).

ולהעיר מהפרשת תרומה שג"כ אסור להפריש בשויו"ט משום מתקן מנא, ויש לעיין אי אסור דוקא במעשה ודיבור או אפי' במחשבה.

וראה בשעה"צ במ"ב סי' תרלג אות טו (שאיירי בדין ביטול התבן לקרקע הסוכה למעטו מכ' אמה להכשירו) "ובחי' רע"א מסתפק במיעטה בערב יו"ט (שם נדפס יו"ט והוא ט"ס) רק לא ביטלה אם רשאי לבטל ביו"ט, וטעמו דאע"ג דביטול ביו"ט שרי וכמבואר לעיל בסי' תמד, הכא גריעא שהרי מתקן הסוכה ומכשירה ע"י ביטולו וכמו לענין להתרים תרומה בשבת דאסור אפילו בקריאת שם בלבד (עיין דמאי פ"ז ובמפרשים), כמו כן הכא, ומ"מ אפשר דיש להקל מאחר דלכמה פוסקין בהסכם בלבד ג"כ סגי (עיי"ש בסי' שעב במ"ב בס"ק קכ"א בשעה"צ שם בשם הר"ח והריטב"א). עכ"ל.

ומשמע מזה דרק בדיבור יהי' אסור להפריש תרומה, משא"כ בלב. וע"ד יש"ש הנ"ל דל"מ מתקן כשעושה בלב, וא"כ יש נפק"מ בפועל בין מחשבה ודיבור.

אמנם יש לחלק בין הפרשת תרומה שעושה חלות תרומה לבין ביטול התבן בסוכה דהוה רק "הסכם בלבד", וממילא בטל להקרקע ורק מסובב מזה הכשרת הסוכה, ולכן ל"מ מתקן.

ויש להעיר מהמאירי שבת כט, ב "שמא לא נאמר שתיקון כלי אינה אלא מדברי סופרים אלא במקום שאין בו מעשה כגון הפרשת תרומה ומעשרות אבל ליקוט בידים מדאורייתא הוא" [היינו מש"כ בסוכה לג, ב שאין ממעטין ענבי הדס ביו"ט], ומבואר שהפרשת תרומה [אף בידים] לא מקרי מעשה. [אמנם

בכוונת המאירי גופא הנני מסתפק אי הכוונה מכיון שיכולין להפריש בדיבור או במחשבה לכן אין המעשה פועל החלות מצד היותו "מעשה"; משא"כ בהדס בעינין ליקוט בידיים כפשוט, או הכוונה שבתרו"מ אינו עושה שינוי בגשמיות בהתרו"מ משא"כ בגוף ההדס, אבל אינו משמע כן בדברי המאירי].

ב. מה שהביא רבינו בשם הרא"ש דפיגול בעי דיבור, ראה ג"כ תוס' הרא"ש ב"מ מג, ב, ותוס' הרא"ש בקידושין מב, ב שמדמה שליחות יד ופיגול אהדדי דבעינין דיבור דייקא.

ג. מה שהביא רבינו מרש"י קידושין מב, ב בנוגע שליחות יד, הנה רש"י בדף הקודם מא, ב בד"ה ישנן במחשבה איירי לענין פיגול, וז"ל: קדשים נמי איתנהו במחשבה (וכן נמי פסול קדשים ופיגול ע"י מחשבה הם באים) גמר בלבו לומר שור זה עולה" וכו'. עכ"ל. הנה הרש"ל מוחק המוסגר, ועיין עצמות יוסף, ולהעיר משו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' ט בד"ה ובקידושין, דמקיים פי' ראשון דרש"י, ומפרש דהכוונה לא על פיגול כפשוטו אלא כוונת רש"י אהכשר שחיטה דצריך לשחוט לשמה ולשם בעלים, ואי שחיט שלא לשם כך נק' פיגול, כפירוש רש"י בב"ק ה, א ד"ה ומפגל, ועיי"ש עוד מה שמשוה מחשבה בקדשים לתרומה, אמנם לפמש"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"א עמ' רלט, הם ב' סוגים. ואכ"מ.

ד. מש"כ רבינו בסוף הרשימה "שנתן עיניו בו", הוא ע"י כח הראי' או שהוא ע"ד קללה, שאין הוא בעצמו עושה והוא כגורם, משא"כ כישוף דכן הוא מתייחס המעשה אליו, יש להעיר מהידוע שההורג בשם המפורש חשיב רציחה ממש [שו"ת הלק"ט].



מחומר – דיבור הפועל

הרב פסח צבי שמערלינג

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימת "לא מח' מחשבותיכם" שנדפסה בחוברת קנא שי"ל לש"פ קרח – יום ההילולא ג' תמוז – מבואר הא דאינו מזכיר

בקרא גם דאין דיבורו כדיבורנו, בזה שדוקא במח' ישנו החידוש דמח' האדם אינו פועל ומח' הקב"ה היא תפעול, משא"כ בדיבור, הרי גם דיבור האדם פועל. ומבאר שהכוונה בזה שדיבור פועל הוא לא זה שמצוה לזולת לעשות איזה דבר, כי אז דיבורו אינו אלא גרם לזה שהאחר פועל, אלא הכוונה היא להא דעקימת שפתיו הוי מעשה כלאו דמחמר שדיבורו פועל ריצת הבהמה באופן ישיר.

ולא זכיתי להבין, דלכאוי' הלא גם מחמר אינו אלא גרם, כי הרי אין זה שהדיבור פועל הדבר ממש כמו מעשה, וכמו דיבורו של הקב"ה כביכול שפועל הדבר ממש, אלא שע"י צעקת האדם מתפחדת ומתעוררת הבהמה והולכת. ולכאוי' במה משתנה זה מהדיבור שמצוה לזולת והזולת עושה הדבר, וכי רק עושהו אין פעולתו מתייחסת אל המצוה (רק בתור גרם), והבהמה שאין לה שכל פעולת הליכתה כן תתייחס אל האדם המחמר! ?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מוציאין מהאחרון ואין נותנין להאמצעי

הנ"ל

ברשימה ד"כ"א-כ"ד טבת, תש"א. ניצא" שי"ל בחוברת קנ לש"פ שלח כותב כ"ק אדמו"ר: ולהבין בפרטיות הביאור ע"פ דרוש דחסידות דחילוק אם נותנין לזה או שנשאר אצל האמצעי.

והמו"ל כתבו בהערה 44 ע"ז: כי בשלמא בהדין דרבי נתן בנוגע להלואה כפשוטה – הרי כל החידוש הוא שמוציאין מהאמצעי בעל כרחו, משא"כ להביאור ע"פ דרוש דחסידות שמוציאין מהצדיק (האחרון), יש לבאר החילוק אם נותנין לזה (להקב"ה), או שנשאר אצל האמצעי.

ולענ"ד הערה זו בכללותה מיותרת, כי גם בהדין דרבי נתן בנוגע להלואה כפשוטה מוציאין מהאחרון ולא מהאמצעי, והחידוש בדין דרבי נתן הוא דאין נותנין לאמצעי בעל כרחו, אלא נותנין לראשון.

וזהו שבא כ"ק אדמו"ר עכשיו לבאר איך הוא ע"פ דרוש דחסידות דגם בזה יש חילוק אם נותנין לזה היינו להקב"ה, או שנשאר אצל האמצעי, וכפי שמבאר בהמשך שגם בזה נותנין לזה – להקב"ה את מה שמוציאין מהאחרון – זה הצדיק, ואין לאמצעי פירות בעוה"ז מזה, כיון שבפועל ממש חסר המעשה שלו (ומה שכן נותנין לו הוא רק בתורת צדקה מהקב"ה ולא מדין שעבודא דרבי נתן ממה שמוציאין מהצדיק).

ונמצא שאין הבדל בין הלואה כפשוטה ולאיך שהוא ע"פ דרוש דחסידות, ואין צריך לחלק.



בעמ' 20 שם בהעתקת הרשימה עם פענוחים נדפס "ואי אפשר לפרש... ", והעירני ח"א דבהעתקת הרשימה בלשון אדמו"ר בעצמו נדפס "ואל"פ", ולכאורה פענוח ר"ת זה צ"ל "ואין לפרש".



מוציאין מזה ונותנין לה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קנ מקשה הרבי כמה שאלות על לשונו של רבי נתן (פסחים לא, א): "מי שהי' נושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה וכו'" ומתרץ עפ"י ביאור נפלא בענין "שעבודא דר"נ" עפ"י דרוש דחסידות עיי"ש, ושאלה הד' היא וזלה"ק: מוציאין מזה מיותר. דהא חדושה דרבי נתן הוא למי צריך ליתן ולא בהא דמוציאין עכלה"ק.

ויש להעיר בזה, דכבר ידוע מה שהאריכו באחרונים בגדר שעבודא דר"נ שאפשר לפרש בב' אופנים: א) שהחיוב דראובן אינה עוד לשמעון כלל, אלא עצם החוב נעתק ללוי וכאילו לוי הלוח לראובן. ב) באמת גם עכשיו חיובו של ראובן הוא לשמעון

אלא שגילתה התורה דלוי יכול לגבות חובותיו של שמעון כמו שיכול לגבות מנכסיו המשועבדים, ואחד החילוקים בזה הוא אם שמעון יכול למחול לראובן את חובו (ראה תוס' כתובות יט, א, בד"ה וכדרכ הונא, וברא"ש שם סי' ט דיכול למחול החוב וראה ק"נ שם, אבל בר"ן וריטב"א שם כתבו שאינו יכול למחול), וכן נפק"מ אם מת שמעון וגבו היתומין מטלטלין אם אמרינן בזה מטלטלי דיתמי לא משתעבדא וכו' ראה פסחים לא, א, ובתוד"ה משתעבדא ומהרש"א שם, ועוד כמה חילוקים ואכמ"ל.

וראה לקו"ש חט"ז ויקהל א סעי' ט שהביא שם דינא דרבי נתן וז"ל: בשעת ראובן איז שולדיק א חוב צו שמעון'ען און שמעון איז מחוייב באצאלן לוי'ן – איז מוציאין מזה (ראובן) ונותנין לזה (לוי), ראובן צאלט באופן ישר צו לוי. דער אופטו אין דעם דין איז; כאטש אז די שייכות און התחייבות פון ראובן צו לוי קומט דורך שמעון'ען, איז אבער נאכדעם ווי די שייכות ווערט אויפטגעטאן, ווערט דער שעבוד אריבערגעטראגן גלייך פון ראובן צו לוי, כאילו ווי שמעון איז מלכתחילה נישט געווען אינמיטן עכ"ל, והוא כאופן הא' הנ"ל ובהערה 33 שם ציין לשו"ע חו"מ סי' פו ס"ה קצוה"ח שם ס"א, והם סב"ל כנ"ל שפקע השעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן כו' עיי"ש.

ולפי"ז לכאורה י"ל א"ש מה דנקט "שמוציאין מזה ונותנין לזה" בכדי דלא נימא ששעבודו של ראובן הוא לשמעון וה"ז כאילו גובה משמעון, אלא מוציאין מזה ונותנין לזה היינו ששעבודו של ראובן עכשיו הוא ללוי ואין שמעון באמצע כלל.

תורתו אומנתו פטור מן התפלה

(ב) ברשימות חוברת קמט מבאר דנרות ביהמ"ק הו"ע התורה ולכן הדלקתם בזכר, דנשים פטורות מת"ת, נרות שבת הו"ע התפלה, ועיקרה ניתנה לנשים כי נשים חייבות בתפלה (ברכות כ, ב) משא"כ באנשים אפשר צד פטור אם תורתו אומנתו שפטור מן התפלה (שבת יא, א).

ושמעתי שואלים דלכאורה הענין דתורתו אומנתו פטור מן התפלה הוא כהדין דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וזהו דין כללי ששייך בכל מצוות התורה, וא"כ מהו הפירוש דבאנשים יש צד פטור בתפלה כשתורתו אומנתו, הכי נימא בעוסק במצוה דפטור מן המצוה דמשום זה אינו שייך לאיזה מצוה מסויימת?

והביאור הוא, דהרי נקטינן דבמצוות ת"ת במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים לא אמרינן כלל הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, כמבואר במועד קטן ט, ב, כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה, הא חפצי שמים ישוו בה, וכתוב כל חפצים לא ישוו בה אפילו חפצי שמים, לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, וכ"כ הרמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ד, ובהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג, ועי' גם מאירי שבת ט, ב, וז"ל: ושמא תאמר האיך הקילו בתלמוד תורה משאר המצוות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכו', י"ל שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והאיך יפקיע את המעשה, והוא שאמרו בירושלמי על זה הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא וכו', עכ"ל. וכ"כ שם אדה"ז, וראה גם בס' ברכי יוסף או"ח סי' לח סעי' ז בד"ה ואפשר, (וכבר הקשו ממ"ש הרמב"ם בהל' אישות פט"ו ה"ב עיי"ש, וראה קובץ הערות אות ת"ע ועוד ואכ"מ, וראה חי' הר"ן שבת יא, ב, ושו"ע אדה"ז סי' תמד סעי' יח).

וכן הוא הדין אפילו בתורתו אומנתו, וכמ"ש אדה"ז בהל' ה' שם וז"ל: ואפילו רבי שמעון בן יוחאי וחביריו לא אמרו עליהם שלא היו מפסיקין מלימודם לתפלה אלא לתפלת שמונה עשרה שהיא בקשת רחמים ותחנונים לחיי שעה והתורה היא חיי עולם, אבל מפסיקין היו לברכות ק"ש שחרית וערבית אעפ"י שהן מדברי סופרים, וכן לשאר מצוות מדברי סופרים שאם אינו מפסיק – נמצא שלמד שלא על מנת לעשות עכ"ל.

והנה בעוסק במצוה פטור מן המצוה ידועה מחלוקת התוס' עם הר"ן (סוכה כה, א תוד"ה שלוחי מצוה ובכ"מ) דלפי שיטת התוס' ה"ז רק אם אי אפשר לו לקיים שתייהם, והר"ן חולק דאפילו אם לא יתבטל מן המצוה אלא שהוא טירחא יתירה

לעשות גם אותו המצוה לא חייבתו התורה לטרוח כיון שהוא עסוק במצוה זו, ועי' שו"ע אדה"ז סי' לח סעי' ז שפסק כהר"ן וכלשונו שם: "כל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אפילו אפשר לו לקיים שתיהן לפי שכל העוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו התורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר לו".

והנה לא מיבעיא לשיטת התוס' דעוסק במצוה פטור מן המצוה מפני שהוא כמו אנוס, (ועי' ט"ז יו"ד סי' שמא סק"ה לגבי חיוב תשלומין בתפלה ונקודת הכסף שם, ובס' חסדי אבות להחיד"א אבות פ"ב מ"ב) אלא אפילו לדעת הר"ן וכו' דאפילו אפשר לו לקיים שתיהן הוא פטור, הרי מובן ההפרש ביניהם דבעוסק במצוה הפי' הוא כנ"ל דכיון שעסוק במלאכתו של מקום בכלל לא חייבתו התורה בכה"ג לקיים מצוות אחרות, משא"כ בתורתו אומנתו דפטור מן התפלה, הרי הטעם הוא כנ"ל משום דתורה היא "חיי עולם" והיא למעלה מן תפלה שהיא "חיי שעה", נמצא שהו"ע מיוחד לגבי תורה ותפלה דתורה הוא למעלה מן התפלה ולכן באנשים המחוייבים בת"ת שפיר מובן לומר דמצד זה יש בהם צד פטור בתפלה, ז.א. דשייך בהם מצב שאינם צריכים לענין התפלה, משא"כ בנשים אין זה שייך.

עדות בקידושין

(ג) ברשימות חוברת קמח כתב וזלה"ק: גם אם נאמר שהי' נודע בבוקר לרבים, הרי הוי כל הידיעה לאחר מעשה, כי לא היתה שום ידיעה קודם לכן, וא"כ הוי, לכאורה, כעדים לאחר המעשה [ואולי ילה"ע מב"ב (קכח). תחלתו או סופו בפסלות פסול, והרי גם בנדו"ד חסרה הראי' בשעת מעשה] . . ולכאורה גדולה מזו, דגם אם ראו שבא עליה לא אמרינן בזה, לכמה פוסקים, אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ולקדושין נתכוון, דהרי הדרשה דמואבי ולא מואבית כו' לא נדרשה עד למחרתו (כתובות ז:). . . ולפי הס"ד אז הוי רות מחייבי לאוין ולא אמרינן בכגון דא אאעבב"ז לכמה פוסקים . . . והא דלמחר גם להעדים תודע הדרשה מואבי ולא וכו' . . לכאורה זה דומה לתחילתו בפסלות דב"ב הנ"ל, עכלה"ק.

ויש להעיר במ"ש בשו"ת הרשב"א (סי' תשפ וסי' אלף קצג, מובא בחי' המהרי"ט על הרי"ף קידושין פב, ואבני מילואים סי'

לא ס"ק ד) בשנים שהיו עומדים אחורי הגדר ושמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג אבל לא ראו נתינה ממש אפילו ראו האתרוג יוצא מתחת ידה אין כאן חשש של כלום ואפילו היא מודה שלקחתו לשום קידושין דעדות ידיעה וראי' ממש בעינן, ע"כ. וביאר המהרי"ט דמסתמא מיירי שידעה האשה בעדים שאחורי הגדר, דאל"כ אפילו הי' כאן נתינה וכו' לאו כלום הוא עיי"ש, והקשה באבני מילואים שם דמדברי הרשב"א נראה דבעינן ראי' דוקא ולא מהני עדות בידיעה בלבד, ובב"י אהע"ז ס"י קלה הביא דעת הרשב"א דסב"ל לגבי גט דאפילו אם העדים לא קראוהו לפני הנתינה אלא אחר הנתינה ה"ז גט מעליא אף דבעת הנתינה לא ידעו שזהו גט משמע דמהני עדות בידיעה בלא ראי' ונשאר בצ"ע.

ותירצו בזה האחרונים (תורת חסד חאהע"ז ס"י ח אות ד, דברי יחזקאל ס"י מ' סק"ה, בית ישראל ס"י ד') דבקידושין וגירושין בעינן עדים לקיום הדבר, ואם בשעת מעשה לא ראו העדים כלום כמו בהך דאתרוג לא חלה מעשה הקידושין כלל ושוב אינה חוזר וניעור, משא"כ בהך דגט הרי הי' שם ראיית העדים בעת נתינת הבעל, אלא שלא ידעו אם זה גט או לא, אבל אח"כ כשקראו את הגט הנה ע"י זה נעשה הראי' למפרע דנמצא שראו כאן מעשה גירושין כי אחר הקריאה המה יודעים שראו את הגירושין ובמילא יש כאן עדי קיום עיי"ש בארוכה.

ולפי זה לכאורה יש לחלק גם בעניננו, דבאופן שלא ראו הקידושין בשעת מעשה כלל אינה מקודשת כיון דבעת הקידושין לא היו שם עדים כלל, משא"כ באופן שהיו אז עדים אלא שלא ידעו עדיין דשייך החזקה דאעבב"ז כיון שהם לא ידעו עדיין הדרשה דמואבי ולא מואבית, הנה בזה לכאורה אפ"ל דאח"כ כשנתברר להם שבאמת הי' שייך כאן החזקה, י"ל כנ"ל דה"ז מועיל למפרע, דעכשיו איגלאי מילתא למפרע שהי' בזה מעשה של קידושין ונמצא דה"ז קידושין בעדים.

ויל"ע במ"ש גם אם נאמר שהי' נודע בבוקר לרבים וכו' דהוה לכאורה כעדים לאחר המעשה וכו', דלכאורה הרי פשוט דבקידושין בעינן עדים בשעת מעשה דוקא כנ"ל, וראה גם בתומים סו"ס צ', וראה לקו"ש חי"ט פ' שופטים ד' בתחילתו

דעדי גו"ק הם עדי קיום עיי"ש, גם יל"ע מהדין דאפילו אם האיש קידש את האשה והיו שם עדים אלא שלא ידעו שיש שם עדים כי אינם נראים לו או לה אין זה קידושין דיכולה לומר יודעת הייתי שאין קידושין בלא עדים וכו' כמבואר בשו"ע סי' מב סעי' ג וברמ"א שם, וא"כ בנדו"ד שבפועל לא היו אז עדים אפילו אם הי' נודע בבוקר לרבים וכו' י"ל משום זה דאי"כ קידושין, ויל"ע למה לא העיר הרבי מכל זה.

דין עד אחד בנביא

ד) ברשימות חוברת קמו (ע' 16 כתב וזלה"ק: להעיר מסנהדרין (מג, ב) בהא דעכץ ויהושע, דאמר הקב"ה ליהושע לך והטל גורלות, ואעפ"כ אמר עכץ שאי אפשר להרוג אותו בלא עדים, וגם דעת יהושע הי' כן. מדבעי דוקא שיודה עכץ (ודוחק לומר שרק ליתר שאת עשה זה יהושע, או כדי שלא ילינו עליו שבטו של עכץ)

ואפשר לומר שלא שמע מהקב"ה רק יהושע, ולא עדיף מעד אחד, ולכן צריך להודאתו של עכץ וכו' עכלה"ק. (ובפשטות סברא זו נשארה אפילו לפי המסקנא עיי"ש).

ויש להעיר ממ"ש בלקו"ש ח"ט פ' שופטים א' דמבאר מ"ש אדה"ז באגה"ת פ"ד "ובמיתה ביד"ש מת ממש קודם ששים שנה כחנניא בן עזור בירמי" דמוכח מזה דסב"ל לאדה"ז דמיתת חנניא בן עזור היתה מיתה ביד"ש, ומקשה ע"ז דלכאורה מיתתו היתה משום דין ד' מיתות ביד"ע על שאמר נבואה שלא נאמר לו ומה שלא שמע, ומתרץ דאם מיתתו היתה משום דין ד' מיתות ביד"ע הי' צ"ל חייב רק אחר שעברו ב' שנים דאז נתגלה לבי"ד שנתנבא שקר כיון שלא נתקיימה, וכיון שמת לפני ב' שנים מוכח שמיתתו ביד"ש, ואח"כ בסעי' ח' מקשה ע"ז, דכיון שירמי' הי' נביא אמת והוא אמר מיד שנבואת חנניא בן עזור היתה נבואת שקר א"כ הרי אפשר לבי"ד להמיתו מיד עפ"י דברי ירמי', וא"כ שוב אפ"ל דמיתתו היתה משום דין ד' מיתות ולא מיתה ביד"ש? ומתרץ דלכן כתב אדה"ז חנניא בן עזור הנביא, שהפי' בזה הוא שגם הוא הי' נביא אמת מקודם, וא"כ שוב לא היו ביד"ע יודעים מי להאמין, והיו צריכים לחכות ב' שנים וכיון שמת מיד מוכח שהי' מיתה ביד"ש עיי"ש.

והנה לפי המבואר לעיל בהרשימה, דכיון שלא שמע מהקב"ה רק יהושע ולא עדיף מעד אחד לכן לא היו יכולים להמיתו ע"י יהושע לבד, לכאורה יש להקשות על מ"ש בלקו"ש, דמשמע דאם חנניא בן עזור לא הי' מקודם נביא אמת היו יכולים ביי"ד להמיתו ע"י ירמי' שאמר שהעיד שקר, וקשה דהרי ירמי' לא הי' אלא עד אחד ואיך יכולים ביי"ד להמיתו עפ"י עד אחד?

והנה בהמשך ענין זה ציין הרבי לפירוש המשניות להרמב"ם (סנהדרין פ"ו מ"ג) וז"ל: ודע שהריגת יהושע לעכ"פ היתה הוראת שעה לפי שתורתנו האמיתית אינה מחייבת מיתה על החוטא בהודאתו בעצמו ולא בנבואת נביא שיאמר שעשה זה המעשה עכ"ל, ולפי"ז לכאורה יש לעיין בהדין דהמתנבא מה שלא נאמר לו דחייב מיתת ביי"ד (כמבואר בלקו"ש שם מסנהדרין פט, א) דלכאורה כיון שהנבואה היא נבואת אמת אלא שלא נאמר לו א"כ מי מעיד עליו בביי"ד שהנבואה לא נאמרה לו שיתחייב מיתת ביי"ד הרי אין ממיתין ע"פ הנביא? וכן בהכובש נבואתו דלוקה, קשה, מי מעיד בו? ומבואר בגמ' שם מאן מתרי ביה אמר אביי חברי' הנביאים ופירש ברבנו חננאל שם וז"ל: כלומר מי יודע ששלחו אלקים להינבא והסתיר נבואתו ואמר אביי חבריה הנביאים עכ"ל, וכ"כ בבני חייא שם וכ"כ בתפארת ישראל סנהדרין פי"א, ועכצ"ל דהא דאמרינן שאין ממיתין ע"פ הנביא ה"ז בכל עונשי התורה, משא"כ בנוגע בעונשי הנביא, הנה בזה גילתה התורה בהדיא דשאני מכל העונשין דבזה ע"כ בעינן שיעיד עליו נביא שהנבואה לא נאמר לו וכו'.

ולפי"ז לכאורה יש לחלק גם בהנ"ל, דרק בנוגע לחטאו וענשו של עכ"פ שאינו קשור לדין נבואה בעינן ב' עדים כבכל התורה, וזהו מה דקאמר בהרשימה דיהושע לא עדיף מעד אחד, משא"כ בהך דחנניא בן עזור שחטאו הוא מצד נבואה, דכנ"ל דעונש זה שאני מכל עונשי התורה, לכן שפיר י"ל דאם חנניא לא הי' מעולם נביא אמת שפיר שייך להרגו בביי"ד משום ירמי' לבד.

אבל אכתי יל"ע, דאה"נ דגילתה התורה דעונש זה שאני שהנביאים מעידים עליו, אבל מ"מ נימא דבעינן לב' נביאים דוקא שיעידו שפלוגי מתנבא מה שלא נאמר לו וכו' כיון דע"פ שנים עדים יקום דבר אמר רחמנא, וכ"כ בתפארת ישראל הנ"ל

דבעינן שני נביאים דוקא, וכן משמע גם מלשון הגמ' "חברי" נביאי" לשון רבים, ועי' גם בחדא"ג מהרש"א שם (ד"ה כיון דאתייהב) שכתב שלא הרגו חנניא בן עזור מיד משום שכבר בטלו סנהדרין, משמע דלולי זה היו יכולים להרגו ע"י ירמי' לבר, ובערוך לנר שם (בד"ה המתנבא) הביא דברי המהרש"א וחולק עליו שלא היו יכולים להמיתו מיד משום דבעינן שני עדים נביאים וירמי' הי' רק עד אחד עיי"ש, ויל"ע.



ב' אופני הלואה בעבודה

**הת' איתן יעקב וועב
תלמיד בישיבה**

ב"רשימות" חוברת קנ מבאר הרבי דישנם שני אופנים בענין הלואה, הא' שמאמינים לו שביני לביני ישתכר אבל לאו דווקא באותן המעות. והב', שבמעות שלוה גופא משתכר מספיק לתשלום חובו ולהוצאותיו.

ומבארו הרבי בעניני עבודה. וז"ל: "וכן בעניני עבודה הן בכללות חיי האדם, הרי משביעין אותו תהי צדיק כו' וידוע הפי' בזה שע"י השבעת הנשמה נותנין לה כח שתוכל לנצח את הגוף (להעיר מנשבע לקיים את המצוה וכמאמר דוד נשבעתי ואקיימה גו') והן מכריזין (ברכות) שנעשה מזה התעוררות לעבודה. וכן בכל בקר ובקר . . שבזה לא משלם חובו, אלא עוד משתכר בתוס' מרובה ע"י ניצוח הגוף" עכ"ל.

ומשמע בפשטות שהביאור "בעניני עבודה" מתייחס רק לאופן הב' הנ"ל, ואופן הא' אינו מבואר, לכאורה, בנמשל.

ואוא"ל שמבאר ב' האופנים. שכללות חיי האדם הוא כאופן הא' שבהלוואה, שנותנין לו (נשמה) ומאמינים לו (משום שנותנים לו כח ע"ז ע"י השבעת הנשמה) שישלם חובו. ואח"ז כותב "וכן בכל בקר . .", שזהו כאופן הב' שמכריזין כו' ולכן יש לו אתערותא דלעילא שמעורר הגוף.

ז.א. שבכללות חיי האדם (אופן הא') כתוב שתוכל לנצח את הגוף — באיזה אופן שיהי' (ע"ד שמאמינים לו שביני לביני

ישתכר), ובאופן הב' – ניצוח הגוף – שצ"ל ההוספה בענין מסויים דוקא (ע"ד שמשכתכר באותם מעות) – ניצוח הגוף.



זיהוי נמענים ב'רשימות'

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

ב'רשימות' כ"ק אדמו"ר זי"ע חוברת קמח התפרסם מכתב "לר"מ פאנדעלער" ובו הערות על קונטרס שלו בענין בועז ורות. והעירו המו"ל (עמ' 6 הע' 1) "לע"ע לא נתברר מיהו ר"מ פאנדעלער, ומהו הקונטרס שלו".

ויש להעיר בזה ממה שכותב הרבי שם עמ' 14 "וזכורני די ש לעיין בשו"ע אדה"ז, ואינו תח"י", והוא פלא, ונראה א"כ שהמכתב נכתב ע"י הרבי במקום ובתקופה שלא היתה לו גישה לשו"ע אדה"ז. ויש לשער א"כ שהוא נכתב בתקופת הבריחה מהנאצים וכיו"ב. ויש לברר אצל אלו שיש להם גישה לגוכתי"ק של ה'רשימות', שאולי יש לברר ע"פ מיקומו בכת"י וכיו"ב באיזו תקופה ובאיזה שנה נכתב המכתב. וזה יעזור בעתיד בזיהוי הנמען.

[ויש להעיר עד"ז גם בנוגע לעוד 'רשימות' שאין להם תאריך, שכדאי היה באם המו"ל היה מציין השערה ע"פ הגוכתי"ק בנוגע לתאריך שבו כתבם הרבי זי"ע].

גם בחוברת קמז שבו ישנו קטע ממכתב "להרב בראנדט", יש לברר מיהו וכו'.

ובאם כבר התחילו להעיר על זיהוי מקבלי המכתבים שב'רשימות', היה צריך לציין בחוברת קמח עמ' 8 "הערות למכתב [של הרב טעלושקין] קורעניצער" – שהכוונה להרב ניסן טעלושקין, מחבר ספר 'טהרת מים'.



המכתבים "לישראל נ"י אולמאן"

הנ"ל

ב'רשימות' חוברת נח והמשכו בחוברת קלט ישנו מכתב משנת תרצ"ג "לישראל נ"י אולמאן". גם בתחילת היומן של אותו תשרי (חוברת יד עמ' 12) מעתיק הרבי קטע מאגרת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ אליו (הנדפס באג"ק שלו ח"י עמ' שפד ואילך). זהותו מפורשת יותר באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ב עמ' שפד "כבוד ידידי הרה"ג הנכבד והכי נעלה אי"א מוה"ר ישראל שי", ובשוה"ג שם נעתק ממפתח של הרבי "אולמאן ישראל, אראדעא", שהוא אראד בהונגריה, והיא בטרנסילבניה שבזמן כתיבת המכתב היה שייך לרומניה.

וראה עוד באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א עמ' שסג ועמ' שפג ובאריכות בעמ' שצח ובשוה"ג שם, שהקשר של משפחה זו התחיל כבר בחליפת מכתבים כו' עם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב. ולפי זה הוא שייך למשפחת אולמאן המפורסמת, ואביו ר' שלמה זלמן המוזכר באג"ק הנ"ל הוא הגביר ומחבר הספר המתואר בס' חכמי טרנסילוניה לר' יצחק יוסף הכהן (ירושלים תשמ"ט) עמ' 3. ואולי יש לשער עפכ"ז, שהמכתב הנ"ל שברשימות' ג"כ הגיע אל הרבי מוהרי"צ והוא העבירו לרבי זי"ע שיענה עליו.



עדות ביבום

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין נ.י.

ברשימות חוברת קמח מביא פירוש הגר"א בתוס' קידושין (יב, ב), שביאת יבום א"צ עדים. ומק' ע"ז, דמלשון התוס' ביבמות לא משמע כן – גם מנא ליה לתוס' לחלק בפשיטות כ"כ בין יבמה לקידושי דעלמא, – דהיינו דלפי' הגר"א דקושיית התוס' היא דאמאי אמרינן ביבמה דמקדש והדר בעיל, ואי לא קדיש לוקה מכת מרדות, ואם נאמר דהא דמקדש בבליה לוקה היא מפני העדים, אמאי לוקה היבם, הא ביבום א"צ עדים וליכא פריצות.

וע"ז מקשה ברשימה, דמנ"ל לתוס' לחלק "בפשיטות" כ"כ, והיינו, דאפשר דר"ת סובר דיבום צריך עדים, ומה הפשיטות של התוס' דיבום א"צ עדים דיוקשה לפ"ז אמאי לוקה ביבום, הא אפי' אם נאמר דתוס' ס"ל דיבום א"צ עדים, מ"מ מה הפשיטות בזה דר"ת ג"כ סב"ל הכי, הא אפ"ל דר"ת סובר דיבום צריך עדים, ול"ק קושייתם.

והנה בגליון חי כתב הרב ב.צ.ח. שי' אסטער, דמש"כ ברשימה דמנ"ל לתוס' לחלק בפשיטות כ"כ בין יבמה לקדושי דעלמא, הכוונה בזה היא, דזה שקונה בביאה אינו סיבת החילוק, דאפי' א"נ דיבמה אינה נקנית מה"ת רק בביאה, מ"מ צריך עדים מטעם אחר ואינו מעלה ומוריד כלל הא דנקנית בביאה וכקושיית שעה"מ.

אמנם מפשטות לשון הרשימה לא משמע כן, וכנ"ל דברשימה הרי מדגיש דמנ"ל לתוס' לחלק "בפשיטות" כ"כ בין יבמה לקידושי דעלמא. והיינו, דמה הפשיטות של התוס' לחלק בין יבום לקידושין בנוגע לעדים, דביבום א"צ עדים, הא בפשטות יבום צריך עדים. וקשה להעמיס פי' של השעה"מ ברשימה.

וילה"ע עוד מדברי התוס' הרא"ש (על אתר) דמפורש להדיא דיבום צריך עדים, וקושיית התוס' היא כמש"כ ברשימה דז"ל: .. והתם לא מצי לפרושי משום עדי יחוד, דאפי' אי קדיש תחילה "אכתי צריך עדי יחוד" דיבמה אינה נקנית אלא בביאה. הרי מפורש בתוס' הרא"ש דקושייתם היא דכיון דיבום צריך עדים, אמאי לוקה, ודלא כפי' הגר"א.

במל"מ בפ"ב מהל' יבום וחליצה נסתפק אי בעינן עדים לקיומא בקנין ביאה דיבמה כמו דקידושין, דקי"ל המקדש בלא עדים אין חוששין לקידושיו, או דילמא כי היכי דגזה"כ ביבמה דמהני אפי' בשניהם שוגגין או אנוסים, הה"נ דל"ב עדים. וכבר נחלקו הראשונים בזה, דבת' הרשב"א ח"ד שכח איתא דא"צ עדים דאשה הקנו לו מן השמים, ובש"ג בשם הריא"ז (מובא במל"מ) והריטב"א ותוס' ס"ל דצריך עדים. וצ"ב בביאור מחלוקתם.

והמנחת חינוך מ' תקצו תמה על דברי המל"מ שתלה בפסיקתו אי בעינן עדים דכי היכי דאפי' בשניהם שוגגין או

אנוסים קנה, הה"נ דמהני בלא עדים, ותמה ע"ז דמאי ענין זל"ז, דאיך שמעינן מהא דמהני בשוגג או באונס דא"צ עדים?

והנראה בזה, דבקו"ש ביאר דעת הרשב"א דא"צ עדים, דאשה הקנו לו מן השמים, דכיון דחלות הדין היא ממילא, ולא מכח האדם א"צ עדים לקיום הדבר כמו מיתת הבעל שמתיר בלי עדים אף דהוי דשב"ע כמו גט, וכן בזנות דאשת איש שנאסרת על הבעל בלי עדים, משום דחלות האיסור הוא ממילא ע"י הזנות, דעצם הזנות אוסר, ובזה אמרינן דלא איברי סהדי אלא לשקרי. ועד"ז במיתת הבעל, דאין הפי' "דהבעל" מתיר ע"י מיתתו, אלא דעצם המיתה מתרת. וחלוק מגירושין, דהתם "הבעל" עושה ההיתר ע"י מעשה הגירושין, ובזה צריך עדים לקיומא שמעידים אדעת הבעל. — וראה בחי' הגר"ח בפ"ד מיבום, דלהכי לא מהני בגו"ק בחשו"ק אפי' בגדול עומד ע"ג, כיון דצריך דעתם על עצם חלות הגירושין, והני לאו בני דעה נינהו.

משא"כ בחליצה או בכתיבת הגט א"צ דעת בעלים, דהתם הפטור בא ממילא, וע"י עצם מעשה החליצה נפטרת לשוק, ואין הפי' דהיבם הוא הפוטר, ולהכי הוי רק דין כוונה ומהני בגדול שעומד ע"ג ומלמדו לכוון (וע"ע בשו"ת עונג יו"ט סי' ב עיי"ש).

ומבואר לפ"ז דחליצה דומה לזנות דאמרינן לא איברי סהדי אלא לשקרי משום דהאיסור בא ממילא, וכמו"כ לענין חליצה דאין היבם פוטר, אלא ע"י מעשה החליצה נפטרת האשה לשוק, ובכה"ג א"צ עדים לקיומא (ועיי"ש מה שביאר בדעת הרמב"ם).

ולפי זה יל"ע לענין יבום, אם נאמר "דהיבם הוא הקונה" או "דעצם מעשה יבום קונה", וא"צ לדעתו כלל. וי"ל דבזה נחלקו הראשונים; דהש"ג ושאר ס"ל דהיבם הוא הקונה וצריכים לדעתו לעצם היבום, ולהכי צריך עדים לקיומא. ואילו הרשב"א יסבור, דהחלות של היבום בא מצד עצם מעשה היבום ולא מצד היבם, ולהכי א"צ עדים, וזש"כ דאשה הקנו לו מן השמים, והיינו דהחלות בא ממילא מצד התורה.

ובזה יש לבאר דברי המל"מ, דכיון דקונה אפי' בשניהם שוגגין או אנוסים, הרי מוכח דליכא דין דעת אלא דעצם המעשה

קונה, והקנין בא ממילא מגזה"כ, א"כ הה"נ דל"ב עדים לקיומא. ול"ק תמיהת המנ"ח.

ועוד יש לומר, דמחלוקת הנ"ל תלוי' ביסוד הקנין דיבמה. אם נאמר דהוי הקנין בגדר קנין קידושין כמו קידושין דעלמא, או דהוי קנין יבום גדר אחר לגמרי. והנה בתשובות מהרי"ק שורש קלח (מובא באור שמח פ"א מהל' יבום וחליצה) הביא סברת השואל דס"ל דביאת יבמה לא מהני מטעם קידושין. והמהרי"ק שם דוחה דבריו, וכתב דדבר פשוט הוא דמהני מטעם קידושין. והמהרי"ק הוכיח מדברי הגמ' בריש קידושין (ד, ב), דבעי למילף הא דאשה נקנית בביאה מיבמה. ואם נאמר דביאת יבמה לא מהני מטעם קידושין, איך ס"ד למילף ממנה לענין קידושין.

ובשו"ת זרע אברהם להגר"מ זעמבא מבאר בזה, דיסוד המחלוקת הוא, בהקדם דברי רש"י ביבמות דף יב, שבאמת אין קידושין תופסין באשת אח, והתורה לא התירה לה ליעשות כאשה נכרית אלא כסדר המצוה, דביאה היא דכתבה בה רחמנא, ולהכי לא מהני קידושי כסף ביבמה. דלפי זה, נחלקו המהרי"ק והשואל, בהא דהתירה התורה הביאה; אם הפירוש בזה הוא שחידשה התורה דין תפיסת קידושין בקידושי ביאה, דאע"ג דלענין כסף ושטר לא תפסי קידושין, מ"מ לענין ביאה שפיר הוי בר תפיסת קידושין. וזוהי שיטת המהרי"ק. אמנם סברת השואל היא, דכיון דהוי אשת אח נשלל לגמרי מתפיסת קידושין; והא דנקנית בביאה הוי דין אישות לחוד, ואינם בגדר קידושין כלל, אלא דע"י הביאה נעשה מיוחדת לו ואסורה אכו"ע. אשר לפ"ז יתכן דלא שייך כאן דין דאין דבר שבערוה פחות משנים, דאין זה גדר דבר שבערוה אלא שהוה גזירת הכתוב דע"י היבום נעשה מיוחדת לו ואסורה אכו"ע.

ואולי י"ל דלהכי פשיטא ל"י בהרשימה דביבום צריך עדים כמו קידושין דעלמא, כיון דזהו פשטות הגמ' בקידושין דף ד, דיליף הגמ' קנין אשה בקידושין מקנין ביאה דיבמה.



אין אדם עושה בב"ז

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימות חו' קמח מבאר דלא אמרינן חזקה אין אדם עושה בב"ז, רק במקום דאין מחייבי לאוין אך במקום שעובר על ביאה זו "מחייבי לאוין" לא אמרינן לדעת כמה פוסק' אאעבב"ז.

ובהמשך לזה מביא בסוגריים. "ויש לדייק בלשון הרמב"ם אישות פ"ז: אין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה". ובפיענוחים – אם יש להוכיח מלשון זה דס"ל שבבעילה שיש בה איסור לא אמרינן הכי, עי"ש.

וביאור זה צ"ע דהרי מפורש ברמבם, א"א מישראל הכשרים עושה וכו', "והרי בידו לעשותה בעילת מצוה". ומוכרח לכאן שרק אם בידו עתה לעשותה בעילת מצוה אמרי' הכי, ואיך יש להסתפק בזה בלשון הרמב"ם.

והגם שכותב רבינו "ויש לדייק בלשון הרמב"ם" (– שעדיין מסתפק בזה). י"ל הביאור בהקדם מש"כ בשו"ת דבר אברהם (ח"ג סי' ט), דבאמת להרמב"ם לא נאמרה החזקה דאאעבב"ז רק כשבידו לעשותה מצוה, אלא נאמרה אפי' כשאין בידו לעשות מצוה (וכגון כשעובר בבעילה זו חייבי לאוין), ורק הטעם לקביעות החזקה הוא משום שבידו לעשותה מצוה, שמתעם זה הוקבע לראשונה, אך אחרי שכבר הוקבע החזקה הדין כן תמיד ונאמרה בכל אופן ואפי' בחייבי לאוין.

ואולי י"ל שבזה מסתפק ברשימה בדעת הרמב"ם, האם אמרי' החזקה רק כשבידו לעשותה מצוה, לאפוקי כשעובר אחייבי לאוין, או שבאמת החזקה רק הוקבע לראשונה מטעם זה, אך אחרי שהוקבע אמרינן חזקה אאעבב"ז ואפי' בחייבי לאוין. ועצ"ע.



נצחיות התורה

יהושע מונדשיין ירושלים עיה"ק

ב'רשימות' רבינו זי"ע חוברת קמז (עמ' 11): "התורה נצחיית היא, בלי כל שינוי כלל". וציינו שם לתניא רפי"ז ולהל' יסודי התורה לרמב"ם רפ"ט.

וכמדומני שאין כאן מקום לציין לרמב"ם זה, דהתם מיירי לענין העדר השינוי בתורה במשמעות שזאת התורה לא תהא מוחלפת ולא יחולו שינויים במצוותיה. ואילו כאן הכוונה במשמעות הרחבה יותר, שכל פרט בתורה הוא נצחי ושייך לכאו"א בכל הדורות, הן המצוות שאינן שייכות אליו למעשה (כגון יבום וחליצה) או שכלל אינן נוהגות בזה"ז, והן סיפורי התורה אודות אירועי העבר (וכמפורש במקומות רבים בדא"ח, והיא היא שיטת הבעש"ט נ"ע, ועל כך מיוסד הסה"ק תולדות יעקב יוסף).

ובנדוד (ברשימה שם): "שבכל יום צריך האדם להיות דומה בעיניו כאלו ביום זה הוא מקבל את התורה".

[במכתבו הנדפס בס' היכל-מנחם (ג, עמ' צז) כותב רבינו: "כל איסור על-פי התורה הוא נצחי ואינו ניתן לשינוי, כשם שהתורה עצמה היא נצחית ואינה ניתנת לשינוי", ולכאו' כוונתו שלפיכך אין הרבנים אוסרים את עישון הסיגריות, שהרי אפשר ובמשך הזמן ייצרו סיגריות שאינן מזיקות ואזי לא יהי' מקום לאיסור, יעו"ש.

ודבר זה צ"ב, שהרי אפילו בדברים שאסרו רז"ל משום סכנה יש מהם שעכשיו אין נזהרים בהם בגלל שנשתנו התנאים (ראה שו"ע אדמו"ר סי' ערב ס"א לענין משקין מגולין), וכש"כ וק"ו אם בשעת הכרזת האיסור יקבעו בפירוש שאם ישתנו התנאים לא יחול האיסור כלל].



"אסקופה הנדרסת"

הנ"ל

בגל' תשמט (עמ' 18) כתבתי בענין "אסקופה הנדרסת" שב'רשימות' רבינו (חוברת מג), שהו"ע הביטול והשפלות דלעו"ז. אח"כ נדפסה חוברת קמד, וגם שם נתבאר ענין "איסקופא הנדרסת לפני ע"ז" (יעו"ש בעמ' 6 ובעמ' 15). שוב מצאתי שכבר בחוברת ז (עמ' 17) מצינו כן בדברי רבינו: "ונעשה כאסקופא הנדרסת ח"ו". וכאן נראה בבירור שהביטוי "אסקופא הנדרסת" כשלעצמו (גם ללא התוספת "לכל דבר רע") משמש רק לביטול דלעו"ז ולא לביטול דקדושה.

**אין הנביא רשאי לחדש**

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד - אה"ק ת"ו

ברשימות חוברת קמו (ע' 8) הקשה: "אך קשה מרש"י (סוכה מד, א) שפירש [בהא ד"ערבה מנהג נביאים . . שכחום וחזרו ויסדום"] – ע"פ הדבור. וקשה על זה מ"אלה המצות", שאין נביא רשאי [לחדש] וכו', [שזהו] אף ב[הלכות] הנשכחות, כמו שנזכר לעיל [בהא דתמורה טז, א, בחדא"ג מהרש"א (שנעתק בהערה 6)]. וצריך אצלי תלמוד". עכלה"ק (מלבד החצ"ר שהם מהעורכים).

ואולי י"ל; בהקדם מ"ש בירושלמי פאה (פ"ב ה"ד) שאין למדים הלכה מן האגדות ומן המדרשות [תויו"ט ברכות פ"ה מ"ב, ועי' חות יאיר (סי' רכד) ומג"א (סי' קכח ס"ק כט)], שדברי אגדה אינם כדברי שמועה, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, ואומדנא הם (רב שרירא גאון באוצה"ג חגיגה סי' סח), ואינם כמשמעם והרבה מהם משלים למשוך לב העם, וכלל הוא שאין סומכים על האגדה וכו' כמ"ש ר"ה גאון באשכול (ח"ב ע' 47). ועי' שד"ח כללים א (אות צה) שכתב דאפילו כשאין האגדות סותרות התלמוד אין למדים מהם הלכה כלל.

ברם בשו"ת נודע ביהודה תנינא יו"ד (סי' קסא) כתב ע"פ תוס' ע"ז (לג, ב. ד"ה כסי) דמנהג שנהגו ישראל שפיר למדים מאגדה עיי"ש, ועי' שו"ת שער אפרים (סי' מז). ובס' הישר לר"ת (סי' תריט-כ) כתב דהרבה מנהגים בידינו על פי אגדות ומדרשות.

ומעתה כיון דיש חילוק בין הלכה למנהג בענין אי למדים מן האגדות והמדרשות, א"כ יתכן שכן הוא גם בנוגע לענין מה שנביא רשאי לחדש, די"ל דרק הלכה אינו רשאי לחדש כהך דתמורה וכו' (שמביא שם בארוכה), משא"כ גבי מנהג אולי שפיר נביא רשאי לחדש, והך דסוכה הרי מיירי גבי מנהג נביאים דערבה, וא"כ לכאורה א"ש שחזרו ויסדום "ע"פ הדבור".

והנה הגאון ר' ראובן מרגליות ז"ל בפתיחה לשו"ת מן השמים כתב (בע' ו) להוכיח מגמ' דסוכה הנ"ל דהיכא ד"לית דינא בארעא או בדבר שאי אפשר לברר שפיר יכולים לסמוך על אשר נגלה להם בדרך שלמעלה מן הטבע. . . וזו נשכחה לגמרי וחזרו נביאים אחרונים ויסדום על פי הדבור, ואין זה כהמוני ק"ו וגז"ש ודקדוקי ספרים שהחזירו עתניאל בן קנז בפלפולו, כיון שהלכה למשה מסיני הרי אין לה סמך בתורה ולא יתכן לחדשה ע"י פלפול כי אם ע"י הדיבור הנבואי שכך היתה הלמ"מ". עכ"ל. ברם לפי הנ"ל אין מכאן הוכחה שנביא רשאי לחדש הלכה בדרך שלמעלה מן הטבע, כי שם מיירי ממנהג, ומנהג שאני מהלכה כנ"ל.



הערות ברשימות חוברת קמג

הרב יוסף יצחק גרינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, איינקורידזש, אלסקה

ב"רשימות" חוברת קמג מסופר בארוכה אודות הרשב"ץ, ובסיום הרשימה מסופר וזל"ק: שינתינו הי' בחדר א'. לפעמים הי' מעירני בשעה 1 אחר חה"ל: "שטעה אויף, שטעה אויף, והנה ד' נצב עליו" . . . ע"כ.

ובפענוחים מהמו"ל פירשו שקטע זה מכוון לאדמו"ר נ"ע, ובלשונם: עוד סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אודות אביו אדנ"ע.

ולכאורה קשה לפרש כן שהר"ז מילתא הכי תמיהא לומר שאדמו"ר מוהריי"ץ ישן עם אביו בחדר א'!

ונראה יותר לפרש שהכוונה בקטע זה היא למורו הרשב"ץ, דבי' עסקינן ברשימה הנ"ל בארוכה. ויש להביא סיוע לפירוש זה מב' מקומות ברשימותיו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ שבהם משמע, כמעט ברור, שהי' ישן עם מורו הרשב"ץ בחדר אחד, וכדלקמן:

(א) ברשימת יומן מתרנ"ד וזל"ק: כעת שעה אחת אחר חצות הלילה, ומורי הרשב"ץ גער בי שאלך לשכב לנוח והסיפורים אכתוב בימים הבאים. (נדפס בס' התולדות (מוהריי"ץ) ח"ב עמ' 16).

(ב) ברשימת יומן מתרנ"ו וזל"ק: אם כי השעה מאוחרת, שעה הי"ב לילה, ומורי הרשב"ץ מאיץ בי לכלות מלאכתי במלאכת הכתיבה ולנוח, כדי שאוכל לקום בהשכמה. (שם עמ' 68).



בחוברת הנ"ל בשורה שלאח"ז וזל"ק: הי' מקפיד מאד על הסדר. ובפענוחים מהמו"ל שוב פירשו שזה מכוון לאדמו"ר נ"ע.

ולכאורה נראה יותר לפרש שהמדובר הוא בקשר לרשב"ץ דבי' עסקינן כנ"ל. וכנראה שסיבת טעותם, לענ"ד, לפרש את השורה הנ"ל וכן הקטע שלפניו אודות אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, הוא מפני הסיפור שבא מיד לאחרי זה ברשימה, ושכנראה גם בזה לא תפסו את נקודת הסיפור, וכדלקמן.

וזל"ק: תרנ"ה ש"ק שאחר חהמ"צ ביום אחר הסעודה קראני אדנ"ע וא"ל: פרק דארפען לערנען אין א וילנער גמרא. און ואס מעהר פי' אלץ מעהר ענין. ניט דער פי' זאל זיין א פי' אויף זיך נאר מ'זאל זיין א פי' אויפ'ן פי'. און עס זאל ניט נעמען קיין שעות ארוכות. כשתלמוד תכנס אלי.

כשנכנסתי נתן לי הנחה שלו על דא"ח מהרשנ"ע "משה קבל תורה מסיני" (והוא משנת תר"ם בהמשך מצה זו. קטן. בן שני פרקים. כמאמרי זקני מועט המחזיק את המרובה. כק"ש) וא"ל: אז דו ועסט אפלערנען און פארשטיין תיכנס אלי.

פארשטיין איז דאך א ברייטער וארט גם זמני הי' קבוע להלימוד עם רשב"ץ ולכן ביום ג' או ד' עדיין לא גמרתיו. קראני ושאלני? נו. . . וא"ל שעדיין א"י. וחזר לפני המאמר ג"פ. ביום ה' א"ל: איך בין דיר מחזיק טובה. דער טאטע האט מיר געהייסען חזר'ען דעם מאמר 36 פעמים. אז דער טאטע האט געהייסען חזר'ען איז דאס געווען בדיבור ניט נאר במחשבה (החזקת טובה כי עי"ז נזכר בכמה סיפורים. כק"ש). עכל"ק.

וכנראה שהמו"ל חשבו שספור זה בא לבטאות את זה שאדמו"ר מוהרש"ב הי' מקפיד על הסדר וכו', ולכן פירשו את ב' הקטעים שלפנ"ז אודות אדמו"ר מוהרש"ב. אבל לענ"ד, נקודת הספור היא להראות שהרשב"ץ הי' כ"כ מקפיד על הסדר, שאפי' בשעה שכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ קיבל מאמר מיוחד מאביו אדמו"ר נ"ע, ובהוראה מפורשת שכאשר יגמור ויבין יכנס אליו, הנה מאחר שההוראה היתה "להבין" במובנו הרחב, הרי מובן שדבר כזה דורש זמן רב ביותר להתעמקות וכו'. אמנם מכיון שהרשב"ץ הי' מקפיד מאוד על סדר הלימוד שלו עם אדמו"ר מוהרי"ץ, ועד כדי כך שכתוצאה מ"הקפדה" זו לא מצא אדמו"ר מוהרי"ץ זמן מספיק במשך ג' ד' ימים, ללמדו ולגמרו באופן הראוי ל"הבנה" כזו, כהוראת אביו.

ובאם כהנ"ל נכון, אתי שפיר שכל המשך הרשימה (מלבד הקטעים הראשונים) עד לסיומו, הוא אודות מורו הרשב"ץ נ"ע.



עלי' לתורה אצל אדמו"ר האמצעי

הרב מנחם מענדל פעלער

א' מהשלוחים - טבין סיטיז, מיניסוטה

ברשימות כ"ק אדמו"ר "פולין, סיון-מנ"א תרצ"ב" (חוברת קכב - שי"ל לקראת ש"פ ויצא ש.ז.), אות ב וזלה"ק: "מקובל

אשר אדמו"ר האמצעי לא הי' עולה לתורה כי אם בשמחת-תורה עם כל הנערים. ער האט זיך געשעמט". ובפענוחים שסיבת הדבר (שלא עלה לתורה כי התבייש) מגודל קדושת התורה וכו'.

ולשלימות הענין מועתק כאן משיחת "ש"פ קרה, ג' תמוז, בסעודת היום ה'תש"א (סה"ש ה'תש"א ע' 134) בסופו איתא: "הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי, פלעגט זיך שעמען עולה לתורה זיין, דאס איז מצד דעם דערהער אין אלע מדריגות וואס דער עולה לתורה איז עולה, אין עולם העשי' איז נפש עולה לתורה, אין עולם היצירה איז רוח עולה לתורה, אין עולם הבריאה איז נשמה עולה לתורה, אין עולם האצילות איז חי' עולה לתורה און יחידה איז עולה לתורה".



והוא מנוס לי [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר אוברלנד פארק, קנוס

בגליון חי [תשנד] כותב הר"י שי' מונדשיין, בהמשך להערותיו לקונטרס ה' של "מ"מ וכו' לסש"ב": על המובא בתניא פל"א "והוא מנוס לי וגו'" לא ציין רבינו (בעמ' קפט) מקור, והשאיר מקום פנוי ובהע' המו"ל הוסיפו מ"הערות ותיקונים", ששם כתב רבינו "צ"ע מקורו".

ושואל הר"י שי' מדוע לא דן רבינו כלל בכך שמקורו הוא בפיוט "אדון עולם" כמש"ש והוא נסי ומנוס לי". וממשיך להוכיח – ובצדק – אשר אם משום דילוג המלה "נסי", הרי העיר רבינו שכך דרכו של אדה"ז בתניא, ואם משום שאי"ז פסוק וכאן כתוב "וכדכתיב" ומסיים בל' "וגו'", הרי כבר מעיר רבינו מזהר ות"ז על מה ש"נמצא דכתיב", 'שנאמר' על הנמצא בתפלות וברכות.

ואולי י"ל אשר הפירוש עצמו על מנין ולשנוי פסוקים אלו כפי שמבאר רבינו וכפי שנתבאר בארוכה יותר בלקוטי לוי"צ הערות לתניא ע' יב, שולל ש"הוא מנוס לי" מקורו בפיוט אדון עולם:

שהרי מיד אחרי שמציין רבינו השלשה פסוקים, כותב, "אולי ג"פ כנגד גקה"ט", ובלקוטי לוי"צ הנ"ל: "הטומאה היותר קשה . . לצאת ממנו כתיב ג' לשונות, עוזי ומעוזי ומנוסי. והטומאה . . האמצעי . . לצאת ממנו כתיב ב' לשונות, משגבי ומנוסי. והטומאה . . הקל מכולן די במנוס בלבד, לכן כתיב רק מנוס".

ופשוט שמש"כ "כתיב ג' לשונות", "כתיב ב' לשונות", "לכן כתיב רק מנוס", הרי כוונתו שהפסוק עצמו מביא ג' לשונות או ב' לשונות או רק לשון אחד, ולא שרביה"ז (מסרס המקרא ו) רק מעתיק לשון אחד, ובפרט שאז הי' יותר מתאים הלשון "לכן 'כתב' (או 'הביא') ג'-ב' לשונות" וכו'. (ועיי"ש עוד: " . . במעשה שהוא בעולם העשי' ששם הרע ביותר כתיב ג' לשונות . .").

ובאם הי' המקור ל"והוא מנוס לי" מהפיוט ד"אדון עולם", הרי שם כתבו ב' לשונות – "נסי ומנוס", ונסתרת ההוכחה שמדובר בגקה"ט ("חשך, ענן וערפל") שאחד קשה מהשני לצאת ממנו ואשר "הקל מכולן די במנוס בלבד, לכן כתיב רק מנוס".

ומשום זה לא ציין רבינו לזה מקור, מאחר (כמש"כ ב"הערות ותיקונים), ש"צ"ע מקורו".



בענין הנ"ל

הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

בגליון חי [תשנד] דש"פ בהעלותך מקשה הרב יהושע שי' מונדשיין על המובא בתניא פל"א "והוא מנוס לי וגו'" לא ציין רבינו (בע' קפט) מקור, והשאיר מקום פנוי. ובהע' המו"ל הוסיפו מ"הערות ותיקונים", ששם כתב רבינו "צ"ע מקומו". (לא "מקורו" כנדפס בגליון הנ"ל, אלא "מקומו").

ומקשה הנ"ל: מדוע לא דן רבינו כלל בכך שמקורו הוא בפיוט "אדון עולם" כמש"ש "והוא נסי ומנוס לי". ובסיום

הערותו מביא גם שכבר כתבו בזה בהערות למהדו"ק של התניא (פ"ל ע' רלד).

והנראה לומר בזה, ובהקדם: בהמ"מ על התניא שכבר נדפסו (הקדמה – פל"ב) מצינו ח' פעמים לשונות של התפלה, אבל רק בחמשה מהם ציין רבינו, ובשלושה מהם לא ציין, אלא השאיר מקום פנוי.

ועל הסדר: (א) ע' ו "אכ"ר". (ב) ע' ז "וגילו לפני כל תע' (ע"ד ל' מוסף דר"ה לפניך נגלו כ"ת)". (ג) ע' קכט "וכל מאמינים שהל"ה (פיוט לר"ה ויוהכ"פ. לראות שם וזמן המחבר)". (ד) ע' הנ"ל "וכמ"ש אתה הוא עד שלא נבה"ע (נוסח התפלה. עיין לקו"ת קול דודי ס"א)". (ה) ע' קנה "ודבריו חיים כו" (נוסח התפלה אמוי"צ)". (ו) שם "ולא יחליף כו'". (ז) ע' קעא "נשמה [שנתת בי טהורה היא] (ברכות סח: ברכות השחר). (ח) ע' קפט "והוא מנוס לי".

("אכ"ר" – סיום הרשב"ע שאומרים בפתיחת הארון בר"ה ויוהכ"פ. "ולא יחליף כו'" – פיוט יגדל. "והוא מנוס לי" – פיוט ארון עולם).

הנה מאופן הציונים אפשר לומר, שרבינו לא ציין להתפלה רק באם זה חלק מנוסח התפלה. כי הרי כהפיוטים ארון עולם ויגדל עדיין אינו ברור מי חיברם וכו', ועד כמה אפשר לסמוך עליהם (אע"פ שאומרים אותם בסדר התפלה, ועד שישנם ע"ז ביאורים בדא"ח).



לקוטי שיחות

בגדר "כל שהוא"

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

בלקו"ש חכ"ט שיחה ב' לפ' תבוא מבאר כ"ק אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שאף שישנם כמה דברים שאיסורם בכל שהוא, כמו ע"ז (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"א ה"א. הל' ע"ז פ"ז הט"ו. פ"ז ה"ז), או בנוגע לאיסור הוצאה בשבת שכו"כ דברים איסור הוצאה שלהם הוא בכ"ש (רמב"ם הל' שבת פ"ח ה"כ) מ"מ לא כל הדברים שוים, כי גדר איסור "כל שהוא" יש ללמוד בב' אופנים:

(א) שזהו שיעור באותו האיסור – ז.א. שישנם איסורים ששיעורם בגרוגרת, בכזית וכו', וישנם איסורים כאלו ששיעורם בכל שהוא.

(ב) ה"ז איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא בכ"ש – שאינו בגדר שיעור (וראה שם בהערה הנפק"מ).

ומבאר שבזה חלוק גדר כ"ש באיסור הוצאה בשבת מגדר כ"ש באיסור ע"ז: בנוגע להוצאה בשבת, היות ובר"כ יש שיעור לאיסורו, הרי מובן שדברים אלו שאיסורם בכ"ש, ה"ז לפי שבדברים אלו – "כל שהוא" הוא ג"כ שיעור [לפי שבדברים אלו גם כ"ש חשוב הוא מצ"ע, וע"ד "פלפל כ"ש, עיטרן כ"ש, ריח טוב כ"ש וכו'", או לפי ש"מצניעין אותם לגניזה", שבנ"א מחשיבין (מצניעין) גם כ"ש מדברים אלו],

משא"כ בנוגע לעיר הנדחת וע"ז בכלל, שע"ז נאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", אין גדר ואיסור כ"ש בזה, לפי שגם "כ"ש" הוא גדר של שיעור; כ"א לפי שבאיסור ע"ז אין שיעור – "מאומה" ובלשון הרמב"ם (הל' מאכא"ס שם ה"ב): "כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור, ונאמר בעבודת כו"מ ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". ע"כ תו"ד בלקו"ש.

וי"ל נפק"מ בין ב' האופנים, דאם זה שיעור, צ"ל עכ"פ קצת ממשות להאיסור שיכול ליהנות ממנו קצת, כי באם אין בזה שום ממשות, אאפ"ל ע"ז שיש כאן "שעור" של כ"ש. משא"כ באם אי"ז שעור כלל, אז אפילו אין בזה שום ממשות כלל, מ"מ ה"ז אסור, כי עכ"פ אי"ז היפך מ"מאומה". [אבל צע"ק בזה, כי אינו מביא נפק"מ זה בלקו"ש שם, אף שבהערה 34 מביא נפק"מ אחרת כנ"ל].

והנה, על יסוד דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל, יש לחקור ג"כ בנוגע להא דחצי שעור אסור מה"ת, שפירושו שגם בדברים אלו שאכן יש בהם שעור (– רוב איסורים), מ"מ השיעור הוא רק לגבי עונש, אבל גם פחות משעור (כ"ש) אסור מה"ת, דהרי ההלכה היא כר' יוחנן (יומא עב, ב. רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב ה"ג) – הנה יש לחקור האם האיסור דכ"ש הוא לפי שלגבי האיסור אין צריכים שעור כלל, או שבעצם גם לגבי איסור צ"ל שעור, אלא שהשעור הוא קטן ביותר, כל שהוא.

וע"פ הנ"ל יהי' נפק"מ בין ב' האופנים, דלאופן הא' גם כ"ש ממש, שאין בו שום ממשות, יהי' אסור, משא"כ לאופן הב' צ"ל עכ"פ איזה ממשות להאיסור.

לכאורה מסתבר לומר כאופן הב', כי בפשטות פי' "לא תאכל וגו'" וכיו"ב הוא שצ"ל נקרא "אכילה" [וכן בשאר הלשונות עד"ז הכתובים באיסורים אחרים], וא"כ צ"ל איזה שעור, אלא היות (שבלי ההל"מ) לא ניתן שום שעור פרטי, השעור הוא "כל שהוא". ומסתבר שסברא זו בין לפי מה דילפינן (יומא שם) דין ח"ש מהפסוק "כל חלב וגו'" – כי אין שום מקום לומר שפסוק זה מוציא הל' אכילה וכיו"ב מפשוטו, לומר שאיצ"ל שום שעור אכילה – וכ"ש לפי הסברא (שם) של "חזי לאיצטרופי", שבודאי שצ"ל איזה שעור, כמוכ"ן.

וראה צ"צ פסקי דינים יו"ד סס"ו (298) ובהערות כ"ק אדמו"ר שם (854). אנצק' תלמודית כרך טז ע' תרטו.

והנה עפ"ז יש לתרץ קושיית המפרשים על הרמב"ם (הל' חו"מ פ"א ה"ז) וז"ל: האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מה"ת שנאמר לא יאכל. ואעפ"כ אינו חייב כרת או

קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית. והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות. עכ"ל.

והקשו המפרשים של"ל להרמב"ם ללמוד דין איסור כ"ש בחמץ בפסח מן הכתוב לא יאכל, הרי כל האיסורים אסורים בכ"ש (מטעם שח"ש אסור מה"ת) וילפינן את זה מכל חלב וגו', ולמה צריך לימוד מיוחד לחמץ בפסח.

אמנם עפ"הנ"ל י"ל שהדין הכללי דח"ש אסור מה"ת פירושו שעכ"פ יש שיעור של כ"ש, ובמילא צ"ל איזה ממשות בהאיסור, ע"ז מוסיף הרמב"ם מהלימוד של לא יאכל, שגם כל שהוא ממש אסור בחמץ. [ואף שלכאורה לשון הפסוק "לא יאכל" אין משמעות לכ"ש ממש יותר מכל חלב וגו', מ"מ הא גופא שיש לימוד נוסף, מורה שיש הוספה בהאיסור, ובפשטות ה"ז לומר שכ"ש ממש ג"כ אסור].

וההסברה בזה י"ל: מצינו שיש צד השוה בין חמץ לע"ז, ששניהם חייבים בביעור וכיו"ב [ובדא"ח מבואר הענין באריכות], ולכן, כמו שבע"ז ישנו דין של ולא ידבק בידך מאומה, בלי שיעור, כ"ה באיסור חמץ, עכ"פ לגבי האיסור.

וי"ל שזה נרמז במ"ש הכסף משנה שם, וז"ל: קשיא לי ל"ל קרא דחמץ בפסח הא בכל איסורין שבתורה קי"ל ח"ש אסור מה"ת. ועוד קשה וכו'. ועל מ"ש והאוכל פחות מכזית במזיד וכו' ק"ל ל"ל פחות מכזית דהא מאוכל כ"ש קיימינן. ונ"ל שלפי שבראש הבבא כתב האוכל מן החמץ כ"ש אסור מה"ת, ומשמע דאפילו אכילה כ"ש מעט מן המעט שאין בו הנאה כלל, אתא הכא לאשמעינן דנהי דאיסורא איכא, אבל מכת מרדות ליכא עד שיהא דבר הראוי ליהנות ממנו גרונו קצת, דהיינו דבר הראוי להקרא פחות מכזית. עכ"ל.

ולכאור' מהו הקשר בין התחלת דבריו (הקושיא למה מביא הרמב"ם לימוד נוסף) לסוף דבריו (לבאר ב' הדברים בכ"ש)? וגם: באם גם כ"ש ממש אסור מה"ת, למה לא יתחייב מכות מרדות גם ע"ז? ז.א. שאין קושייתנו למה אין חייב מכות מרדות, כי לא בכל דבר חייבו חכמים מכות מרדות. הקושיא היא שאם כבר חייבו מ"מ בח"ש למה עשו שינוי בח"ש גופא?

וע"פ הנ"ל י"ל, שכוונת הכ"מ היא שע"י החילוק בין ב' אופני כ"ש מתורצת קושייתו, למה צריך הרמב"ם פסוק נוסף, לפי שכאן ניתוסף בדין ח"ש איסור מה"ת ע"י הלימוד מלא יאכל, שגם כ"ש ממש אסור בחמץ בפסח. ועפ"ז מובן ג"כ למה לא חייבו חכמים מכות מרדות גם בכ"ש ממש, כי עפהנ"ל ה"ז דין מיוחד רק בחמץ, וא"כ י"ל שבח"ש השייך לכל האיסורים חייבו מ"מ, משא"כ בכ"ש ממש שאסור רק בחמץ.

אלא שהכ"מ נשאר בב' דברים בצ"ע, וז"ל: אך קשה דמה גבול יש בין זה לזה. ועוד דמנא לי' לפלוגי בהכי וצ"ע. עכ"ל.



עשיית ארון משולחן הלימוד

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בלקו"ש ח"ד (עמ' 1096) נאמר, שהיו שציוו שאת הארון שלהם [אחר אריכות ימיהם] יעשו מקרשי השולחן שעליו למדו תורה, או שנתנו עליו מזון לעניים. ובהע' 27 ציינו לס' קב-הישר פ' מ"ו.

וז"ל קב-הישר שם: וראיתי חייט א' בק"ק בריסק דליטא קודם מיתתו צוה להחברא קדישא שיעשו משלחנו שהיה בביתו ארונו, והאמה שהיה מותיח [=מודד] בו הבגדים יתן לו בידו. ושאלו אותו החברה קדישא מה כוונתו בזה הצוואה, והשיב שהשלחן והאמה יעידו עליו כשני עדים נאמנים שכל ימיו לא גנב מאומה מן מלאכתו. עכ"ל. ולא נזכר כאן לא לימוד התורה ולא פרנסת העניים.

אך בס' "שלחן של ארבע" לרבינו בחיי שער א' (עמ' תעד במהדורת שעוועל) איתא: והנה באזנינו שמענו ורבים סיפרו לנו בגדולים שבצרפת והפרנסים בעלי אכסניא, שנהגו מנהג נכבד מאד, נתפשט ביניהם מימים קדמונים, שהשלחן שלהם שהאכילו את העניים, בלכתם לבית עולמים, שעושיין ממנו ארון ולוחות שנקברים בהם. וכל זה לעורר ולקבוע בלבבות כי האדם . . לא ישא בידו מאומה מעמלו . . כי אם הטוב שעושה והצדקה שהוא

מרחם את העניים וכו'. עכ"ל (והובא גם בשל"ה מס' פסחים דף קמו, ב).

ועד"ז גם בס' רבינו בחיי עה"ת פ' תרומה (כה, כג): ומנהג חסידים שבצרפת, שעושים משלחנם ארון לקבורה, להורות כי האדם לא ישא מאומה בידו ולא ילוונו בעמלו כי אם הצדקה שעשה בחייו והטובה שהוא מיטיב על שלחנו וכו'.

אבל עדיין צריכים אנו גם לס' קב-הישר; שהרי בלקו"ש שם מבואר טעם הנהגה זו כדי שיעידו עליו עצי שלחנו, שזהו גם הטעם המובא בקב-הישר. אבל בדברי רבינו בחיי לא נזכר מאומה מענין העדות, אלא רק "כדי לעורר ולקבוע בלבבות".



בירור הדין דמהלך בדרך ואינו יודע אימתי שבת

הת' דניאל מימון קירשענבוים
תלמיד בישיבה

בסוגיא דהולך בדרך ואינו יודע מתי שבת, בהא דמשמר יום אחד, ישנם כמה שיטות עד כמה הוא האיסור מלאכה.

לפי שיטה הא' בתוס' (ד"ה עושה הכל) אסור ביום שמשמר בו אפי' איסור תחומין. לפי שיטה הב' בתוס' (שם), הכל אסור לבד מאיסור תחומין, שמותר משום פקוח נפש (ועיין מג"א סשד"מ שדייק שלתוס' השבותים האחרים הם אסורים ורק משום פקו"נ מותר).

ובזה גופא ישנם כמה שיטות, דעת הר"ן (דף לא, א בדפי הרי"ף), וז"ל: דאפי' בהוא יומא נמי מותר לצאת חוץ לתחום הואיל ותחומין דרבנן. עכ"ל. נמצא דזה שמותר לצאת מחוץ לתחום ביום שמשמר הוא רק אי סובר דתחומין דרבנן. ודעת הריטב"א (וגם הרמב"ן הביא שיטה זו), וז"ל: ואפי' למ"ד תחומין דאורייתא וכו' מוטב שילך בכל יום ויום כל מה שיוכל כדי לצאת מן הספק ומן הסכנה. עכ"ל. נמצא להריטב"א דגם למ"ד תחומין דאורייתא יש להתיר בנדו"ד אפי' ביום שמשמר. וז"ל הרמב"ן: פירשו רבותינו הצרפתים ז"ל אבל מותר לילך חוץ לתחום באותו יום שהוא מבקש, לפי שתחומין מדבריהם

ובכל שהוא מדבריהם לא גזרו. עכ"ל. נמצא לשיטתו דאפי' ביום שמשמר אין כלל איסור בשבות, וצריך להבין מהו יסוד פלוגתתם.

והנה בתחילה יש להקדים מהו גדרו של עצם הגזירה. בלקו"ש ח"ח עמ' 52 מסביר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לשיטת הרדב"ז – דשבת הוא תלוי במנין דבני ישראל, ולפיכך אותו היום שמשמר יש בו דין שבת מדאורייתא. וממשיך הרבי לבאר דגם לשיטת רש"י שהוא דרבנן [וז"ל (בד"ה דקדשתא): לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח שבת ממנו. עכ"ל]. וזלה"ק בהערה 28: ומ"ש שהוא "לזכרון בעלמא כו" היינו שמה שהתקינו שיהא מונה כו' הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. אבל תקנה זו שיהא חל עליו שבת מד"ס ע"י מנינו יהי' נקבע אצלו – מד"ס יום הז' שלו לשבת. עכלה"ק. נמצא דגם לרש"י הוא ענין דחלות שבת, ולכן הוא אסור בכל שבות כמו שמבאר הרבי בהערה 30 שם.

אבל הריטב"א מביא ג"כ סברת רש"י דהוא לזכרון אבל הוא מוסיף עוד סברא וז"ל: החמירו עליו דבהכי רמי' אנפשי' ומדכר. עכ"ל – דעל ידי זה שאנו מטריחים אותו כ"כ, יאמץ את עצמו יותר להיזכר באיזה יום יצא.

ולפי זה אפשר לבאר הפלוגתא הנ"ל (לגבי איסור מלאכות ותחומין). דלשיטה הראשונה בתוס', דיש איסור תחומין, בפשטות י"ל שזהו ע"פ מה שמבאר הרבי דיש חלות גמור דשבת. ולהשיטה הב', הסוברת דדחו איסור תחומין משום פקו"נ, הנה אם נאמר כרש"י דכל החלות דשבת הוא דרבנן – אפילו אי תחומין הו' דאורייתא – כאן הוא דרבנן, שהרי, כנ"ל, כל החלות דשבת כאן הוא דרבנן. וזוהי השיטה שתופס הריטב"א – דדחו הדין דתחומין משום פקו"נ, אפי' אי אמרינן דתחומין דאורייתא.

אך אי נימא כשיטת הרדב"ז שכאן יש חלות שבת דאורייתא, א"כ לא מסתבר לומר דדחו דין דאורייתא באופן כזה, ולפיכך צ"ל דמה דדחו דין תחומין הוא למ"ד דתחומין דרבנן. ושיטה זו תופס הר"ן.

ומה שהביא הריטב"א דהחמירו עליו בכדי שיתאמץ להזכר באיזה יום יצא, אפשר לומר דלהריטב"א אין כאן בכלל דין חלות שבת, רק שאנו מחמירים עליו כו'. וזהו מה שתופס הרמב"ן, דלפיכך לא גזרו בכלל על דינים שמדבריהם. דבפשטות צ"ל דהרמב"ן לא ס"ל כהשיטה שמסביר הרבי בשיחה שם, די שחלות שבת. דמהערה 30 שם משמע דאם יש חלות שבת - אסור בכל דיני שבות, והרמב"ן כותב בפירוש "ובכלל שהוא מדבריהם לא אסרו". ועפ"ז יש לתרץ קושיית (ראיית) המג"א בסי' שדמ, מיו"ט שני שאסור בכל שבות, דאין לדמותם כלל, וכאן הוא רק חומרא בעלמא.

ובכלל, יש כמה חידושים בהלכה היוצאים מהשיחה הנ"ל. על מה שאומר בגמ' דמינכר בקידושא ואבדלתא, הק' הריטב"א, איך אפשר לברך הברכות (דקידוש והבדלה) אם היום הוא שבת רק מספק, עיי"ש. ולפי מה שהסביר הרבי שאפשר לומר בפשטות שהיום שהוא משמר הוא יום שבת כפשוטו, ולא מצד איזה ספק, ובודאי יכול לעשות קידוש והבדלה.

והנה יש פלוגתא בנוגע לתפילות שמתפלל ביום שמשמר. בס' מחזיק ברכה להחיד"א (סשד"מ ס"א) מביא בשם ס' למנצח לדוד דביום שמשמר מתפלל תפלה של חול ולא יזכיר שבת דדילמא לאו שבת הוא, ונמצא שקרן בתפילתו. והחיד"א כותב בתחילה דיזכיר שבת, אבל לא יאמר השבת הזה, אלא יום השבת הסתם, דבכל ששת ימי השבוע יש ניצוץ דשבת אבל לבסוף כותב דאין לאמרו אלא יתפלל תפלה של חול. אבל הפרמ"ג במשב"ז שם כתב בפשטות להתפלל תפלת שבת. וכן איתא בכמה אחרונים. ולפי מה שביאר הרבי י"ל דודאי יש להתפלל תפלת שבת, ואין כלל קושיה דשקרן לפי שיש בו חלות שבת ממש, וגם בנוגע למוסף, דלכאורה צריך לאמרו ג"כ (עיינן פתח הדביר סשד"מ אות ג. כף החיים סשד"מ סק"ה).

עיינן בכף החיים סשד"מ סק"ו שמביא מחלוקת, דבעל שבת של מי כתב שצריך להניח תפלין משום ספק דאורייתא לחומרא, אבל בפתח הדביר כתב דאין להניחם, ואפילו לשיטת רש"י שהחלות הוא רק מדרבנן.

ולפי מש"כ הרבי אפשר לבאר ע"פ מה שיש כח ביד חכמים לעקור בשב ואל תעשה, דלא מסתבר שהחלות דשבת אינו חל בנוגע לתפלין, לפי שא"כ הוי תרתי דסתרי – יום שבת והנחת תפלין.

בס' ביאור הלכה סי' שדמ הק' דלפי השיטה הב' בתוס' דאפילו שב ואל תעשה יש היכר, מדוע לא מתרין הגמ' דמינכר במה דלא מניח תפלין, ולכאורה אפשר לתרין דמה שהתוס' מביאים תירוץ שני אינו משום דלא סגי בהא דאמר לכתחלה דאין היכר בשב ואל תעשה, אלא איה"נ אין היכר כ"כ בשב ואל תעשה, והטעם שהביא תוס' תירוץ שני הוא מצד עצם הדין דמסתבר לומר שהותר לו לצאת מן התחום, דאל"כ לא יגיע לישוב.

וצריך קצת עיון לסוברים דיש להתפלל תפילת שבת אבל אינם סוברים שיש חלות דשבת, כמו הפרמ"ג דכותב להתפלל תפלת שבת וגם להניח תפלין (ורק שלא ללובשן בשעת התפלה, דהוי כתרתי דסתרי), דאם אין חלות שבת ממש איך יכול להתפלל ולא לחשות לשקר, כמו שטען בלמנצח לדוד.

ואפשר לתרין דגם הפרמ"ג סובר שיש חלות דרבנן, רק שלא רצו לעקור תפלין דמדאורייתא, וזה דוחק קצת, דהוי תרתי דסתרי, כנ"ל. אך בכף החיים אין לדחוק דסובר דיש חלות, שהרי כ' דלא יתפלל מוסף משום ספק ברכות להקל, אבל כתב להתפלל תפילות שבת, ומדוע לא חושש לטענה הנ"ל, וצע"ק על דבריו.

וגם צע"ק לשיטת הריטב"א דביארנו דאינו סובר שיש חלות, ממה שכותב הרבי שם – דאי לא ניחא דיש חלות מה החילוק אם מונה ששה ושומר אחד, או שומר אחד ומונה ששה, אם אינו סובר שתלוי במנין דבנ"י.



שיחות

לדבר בם - ודברת בם

הרב שלום דובער לוין
מנהל ספריית ליובאוויטש

בשיחת קודש פר' עקב תשכ"ח נתבאר טעם החילוק בין פירוש רש"י בפר' ואתחנן, על הפסוק ושננתם לבניך (ו, ז) אלו התלמידים, לבין פירושו בפר' עקב, על הפסוק (יא, יט) ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה צוה לנו משה שיהא זה למוד דבורו. ומדוע לא יפרש רש"י בשניהם שהכוונה לבנים כפשוטו או בשניהם שהכוונה לתלמידים, או לאידך גיסא אשר ושננתם לבניך אלו הבנים כפשוטו ולמדתם אותם את בניכם אלו התלמידים.

ונתבאר אשר עיקר הוכחת רש"י היא ממה שנאמר "לדבר בם", שהכוונה משעה שהבן יודע לדבר, וא"כ הכוונה לבנים כפשוטו.

ושאלתי אז:

בשבת פר' עקב דובר: שהוכחת רש"י שמפרש לדבר בם משעה שהבן יודע לדבר, הוא כיון שהכתוב אומר לדבר בם, ולכאורה הרי גם בואתחנן נאמר ודברת בם, ועכ"ז אין הפי' משמתחיל לדבר, וא"כ גם כאן יכל לפרש רש"י בבן גדול. והאם מטעם זה הובא עוד טעם לזה בהתוועדות הנ"ל, והוא כיון שאל"ה מדוע נשנה כל הכתוב הרי הוא כבר נאמר בואתחנן?

וע"ז זכיתי למענה הק' בכתי"ק² (המלים המודגשים הם הדגשת המלים שבמכתבי):

(1) באחת ההתוועדויות אז התרעם הרבי על אשר אין מתענינים מספיק בתוכן השיחות, ועל אשר אינו מקבל שאלות על הענינים שמתבארים בשיחות. ואז התחלנו לכתוב שאלות. באותה שעה עדיין לא היו קובצי הערות התמימים.

(2) בעת עריכת "עבודת הקודש" לא היו מענות אלו תח"י.

לדבר במ – קאי על בניכם, ודברת במ זה המחוייב בוקשרתם – גדול.



מצות התשובה להרמב"ם

עוד שאלתי אז אחרי פר' ראה :

הנה בשבת פר' ראה דובר: שהרמב"ם מביא רא' מיעזוב רשע דרכו שזה לא כתוב בתורה, ולכן אינו מונה את מצות התשובה למצוה מיוחדת במנין התרי"ג, ומ"ש ושבת עד ה"א אין זה ציווי אלא סיפור דברים, ע"כ.

ולפי"ז שוב לא מובן מדוע כתב הרמב"ם מצות עשה אחת. ואף שאפשר לתרץ כמ"ש רש"י גבי בכור (ב"ב קכ"ג ע"א ד"ה ת"ש ובני), דנהי דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, גלויי מילתא בעלמא הוא, דלא היינו יודעים אם ושבת הוא ציווי או סיפור דברים, ושמעינן מהתם דציווי הוא, אבל א"כ שוב קשה למה לא ימנה הרמב"ם את מצות התשובה למצוה מיוחדת במנין התרי"ג, ואף שזה מצוה במחשבה, הרי ישנם כמה מצות שבמחשבה ועכ"ז מונים אותם.

וע"ז זכיתי למענה הק' בכתי"ק:

ושבת להרמב"ם הוא סיפור דברים (הל' תשובה פ"ז ה"ה) ושמעינן מהתם דציווי לחזור מחטאן (לא שזהו מצוה בפ"ע).



אגרות קודש

בין ראשונים לאחרונים

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

כותב רבינו זי"ע באג"ק מחודש אלול תשכ"א (אג"ק, כ, עמ' שלט): וכידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה, בשם אבותיו רבותינו נשיאינו, בחילוק סגנונם של ראשונים, אשר בשורות ספורות מבארים דבר הקשה, פוסקי דין להלכה למעשה וכו', והדברים מאירים. משא"כ סגנונם של אחרונים, המאריכים בפלפולא דאורייתא שקו"ט ומו"מ במלחמתה של תורה עד שבאים לידי מסקנא ופס"ד, וגם אז – אינה באותה הפשיטות והאור כמו בספרי הראשונים.

ואמרו דוגמא לזה – איש הנמצא בהיכל גדול ומלא כולו אורה, הנה תומ"י מוצא את הדרוש לו, באם זהו דלת, חלון וכיו"ב. משא"כ בדורות האחרונים, אשר נתגבר החשך עד אשר ימש חשך ונתמעטו הלבבות וכו' – הרי האיש הנמצא בהיכל ורוצה למצוא הפתח, מגשש עד שמוצא חלל, מתחיל לחפש ראיות האם זהו הפתח המוליך חוצה או אינו אלא חלון פתוח ואולי גם חלון אטום, ראיות מן הצד ומסביב. ואינה דומה שמיעה הבנה והשגה, לראי'. אשר גם בהשכלה נמצאות דרגות אלו, מסקנא ע"י שקו"ט ושליטת ענינים סותרים וכו', או ראי' בעין השכל, שרואה את הענין ברור, עד שכל קושיות ופירויות לא יוכלו לסתור המסקנא ואפילו לא להחלישה. עכ"ל.

ובשיחת פורים תשי"ט האריך בזה רבינו הרבה, ובקצרה: מו"ח אדמו"ר אמר לי פעם, עוד ברוסיא, דובר פעם בחילוק שבין שו"ת הראשונים לשו"ת ופסקי האחרונים, שאצל הראשונים השאלה והתשובה באות בשורות ספורות, סיכום הדין כך וכך, וחתימת שמו של המשיב. ואילו תשובות האחרונים

נאמרות באריכות גדולה ביותר ובסברות לכאן ולכאן, עד שבאים לבירור פסק הדין הסופי.

והסביר אז מו"ח אדמו"ר, שהוא עד"מ כשנמצאים בחדר ורוצים למצוא את הדלת, הרי בשעה שהחדר מואר והעיניים פקוחות נגשים מיד אל הדלת ללא חיפוש. אך בשעה שהחדר חשוך והעיניים אטומות, אזי צריכים לגשש בקירות החדר. וכשמוצא פתח בקיר מגשש הוא ובודק האם ניתן למצוא שם ידית, ובאם לאו מוכח דהוי חלון, שהרי א"א לדלת בלא ידית. ואם מצא פתח וגם ידית, אזי מגשש לראות האם כל גופו עובר בו או רק ראשו ורובו. ואם אין כל גופו עובר בו, הרי זאת לראיה שאין זה פתח לבנ"א אלא לבע"ח בלבד. וגם אם הצליח למצוא פתח העונה על כל הדרישות הללו, אבל עדיין אינו בטוח שזה פתח העשוי ליציאה או שמא אינו אלא לנוי בלבד.

עד שסו"ס, אחרי גישושים רבים ובסייעתא דשמיא, באם החדר אינו גדול מדי והקב"ה מאריך ימיו ושניו בכדי שיוכל לגשש בכל הצדדים ובכל האופנים, מצליח הוא להגיע אל הדלת הנכונה.

וסיים מו"ח אדמו"ר (אחרי שהסביר את הנ"ל אך בקיצור יותר), שזהו החילוק בין תורתן של הראשונים ותורתן של האחרונים; שאצל הראשונים היה אור בהיכלם ועיניהם היו פקוחות, ובשעה שבאה לפניהם שאלה הביטו סביבם, ומיד מצאו את "הדלת" לפסיקת הדין וכתבוהו במלים ספורות. אך אצל האחרונים, שנתמעטו הלבבות ופתחם אינו פתוח כפתחו של אולם, וגם אז לא תמיד עולה בידם להגיע לפס"ד ברור. ע"כ תורף השיחה הנ"ל.

והנה, ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה, מצינו ראינו אצל הגרי"ש נאטהנזאהן אבד"ק לבוב [נפ' תרל"ה] בספרו "דברי שאול" עה"ת (מהדו"ת בסופו על מגלת קהלת, מובא בקובץ כרם-שלמה גל' קצה עמ' נ): שמעתי בשם דו"ז הגאון מו"ה צבי הירש ז"ל האבד"ק בערלין [נפ' תק"ס] שאמר, מה שנראה אשר בזמנינו חריפים יותר מדורות הראשונים שלא פלפלו כל כך, ואמר הוא שהענין הוא כמו העוור שהולך בבית, ורוצה לצאת החוצה בלי מנהל ומנהיג, והוא הולך ובא אצל חלון, והוא

ממשש ואומר בלבבו, אין זה דלת, שדלת כולו פתוח עד לארץ, וזה אינו פתוח כולו. ואח"כ הולך אל מקום אחר, ואומר ג"כ שאין זה דלת, ע"י טעמים שונים. ונמצא שזה העוור מחדש ומחדד דברים שונים, על ידי מה שהוא עוור, והפקח הולך ואינו מרגיש כלל. כן נדמינו, וכן כל הגוי הזה, שהראשונים שהי' שכלם ישר, ולא הרגישו בעקמימות, לא היו מחודדים כל כך. אבל בזמנינו, שאין השכל ישר כל כך, הוא מסתבך באיזה דברים, וע"י כך מחדש חידושים רבים ופלפולים, מה שבדורות הראשונים לא עמדו בזה כלל ודפח"ת. עכ"ל.



ברכת המוציא בלחם משנה

הת' צבי הירש נאוואק

תלמיד בישיבה

באג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ד ע' כט: במה שכותב שראה מנהג אנ"ש דכשיש לחם משנה רק לא' ומוציא את האחרים, נוהגים שאר בני הבית לברך ברכת המוציא כל אחד לעצמו, ומקשה ע"ז ממה שכתוב בשו"ע רבינו הזקן סי' קע"ד סעיף ד' ובאחרונים שם, אשר המסובים יוצאים גם בברכת המוציא . . [אחר שפירט כ"ק אדמו"ר הטעם למה כמה נוהגים לומר ברכת המוציא בשביל עצמם אע"פ שמן הדין יכולים לפטור את עצמם בברכת בעה"ב, כותב] ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושים כן, ברכה כל אחד ואחד לעצמו, לא יצא ידי החיוב של לחם משנה, לא ידעתי מקור על זה, ואדרבה בפירוש כתוב באשל אברהם להגאון הצדיק מבוטשאטש לסימן הנ"ל – שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו. ולא עוד אלא – אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין. הועתק ג"כ בארחות חיים שם. עכלה"ק.

ולכאו' יש להקשות ממ"ש אדה"ז בשולחנו סי' תעג סעיף כד וז"ל: כיון שהם יוצאים בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים

ג"כ בלחם משנה. עכ"ל. ומשמע להדיא דהא דיוצאין י"ח לחם משנה תלוי במה שהם יוצאים י"ח ברכת המוציא. וכן הבין הקצות השלחן בשיטת אדה"ז, שכותב (בסימן פב ס"ק ו): ועתה ראיתי . . שהביא מאשל אברהם להגאון הקדוש מבוטשאטש, דיוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה הגם דהברכות של הנהנין אינו יוצא ידי חובתו, ומברך בפני עצמו, אבל בשו"ע אדמו"ר [הועתק לעיל] . . מבואר ג"כ דאם אינן יוצאין הברכה מבעה"ב גם לחם משנה אינם יוצאים. עכ"ל.

ועפ"ז יש לעיין במ"ש בהמכתב "לא ידעתי מקור ע"ז". דלכאורה כן משמע משו"ע אדה"ז, וכן כתב הקצות השלחן בפירושו².



נגלה

בענין בורר שני מיני אוכלים

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה - ישיבה גדולה דניו הייווען

א. בתוס' שבת דף עד, א כתבו "היו לפניו שני מיני אוכלין גרסינן, וכן פי' ר"ח דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול" וכו', יעו"ש. וכ"כ שם הרא"ש בסי' ד, וכ"ה בטור או"ח סי' שיט, יעו"ש.

ומתבאר מדברי התוס', והרא"ש והטור, דבב' מיני אוכלים הוי דין ברירה מדין אוכל ופסולת, דהמין שרוצה חשיב אוכל והמין שאינו רוצה חשיב פסולת. ולפ"ז בבורר לאלתר דמותר באומ"פ, הנה בב' מיני אוכלים יהא מותר לברור המין שרוצה

(2 וראה גליון ש"פ משפטים ה'תנש"א ע' 8. המערכת.)

לאכול, ולא המין השני. דהמין שרוצה חשיב כאוכל והו"ל בורר אומ"פ. וכ"כ בתה"ד סי' נז דבב' מיני אוכלים צריך לברור המין שרוצה דוקא. וכן מתבאר מדברי הרמ"א באו"ח סי' שיט ס"ג יעו"ש. ובמג"א שם ס"ק ד דכתב דכוונת הרמ"א למ"ש הטור דאותו שרוצה לאכול עתה חשוב כאוכל והשני חשוב פסולת וא"כ צריך לברור זה שרוצה לאכול ולהניח השני, אבל איפכא לא, דהוי פסולת מתוך אוכל, וכ"כ הת"ה, יעו"ש במג"א.

ויעויין ברמב"ם פ"ח מהל' שבת הל' יב, דכתב "הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלין ובידר מין ממין אחר בנפה ובכברה חייב וכו' ואם בירר בידו לאכול לאלתר מותר", וכתבו האחרונים דמסתימת דברי הרמב"ם מתבאר דס"ל דבב' מיני אוכלין מותר לברור בידו כדי לאכול לאלתר איזה מין שרוצה, ואי"צ שיברור המין שרוצה דוקא. אלא יכול לברור את המין השני. והובאו במשנ"ב בבה"ל לסי' שיט ס"ג יעו"ש (וכן מתבאר להדיא בקרית ספר פ"ח מהל' שבת שם יעו"ש).

ב. ויעויין ברמב"ם בהל' יג שם דכתב "היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד. ואם בירר והניח לאחר זמן אפי' לבו ביום וכו' חייב", יעו"ש.

ובראש יוסף בסוגיין כתב "והוי יודע כי התוס' כתבו כאן ד"ה היו דאותו שרוצה לאכול הוה אוכל מפסולת וכמ"ש המ"א בשי"ט ד' יעו"ש. ולפ"ז אם אין רוצה לאכול עתה כלום רק בורר קודם סעודת שחרית על סעודת מנחה קטנים מגדולים שני מינין ויאכלו במנחה המין הגדול הוא והמין הקטן בני ביתו לכאורה לית כאן בורר דהי פסולת והי אוכל ותרווייהו אוכלא נינהו ושרי כה"ג אלא שהר"מ ז"ל הי"ג והמחבר שם ס"ג [כתבו] ב' מיני אוכלין בורר ומניח ואם בירר והניח לבו ביום חייב הרי דכה"ג חייב ויש לומר דהר"מ והמחבר סוברים דב' מינים אוכל מאוכל נמי הוה ברירה ומש"ה לא התנו דוקא אותו שרוצה לאכול עתה יברור לא שאין רוצה עתה" וכו' יעו"ש בראש יוסף.

והנראה מבואר לפ"ז דהרמב"ם התוס' והרא"ש פליגי ביסוד דין ברירת שני מינים. דהתוס' והרא"ש מפרשי דהוא מדין ברירת אוכל מתוך פסולת, והמין שאינו רוצה חשיב כפסולת, והמין שרוצה חשיב אוכל. ולכן בלאלתר צריך שיברור המין שרוצה

דוקא, דהו"ל ברירת אומ"פ דמותר בלאלתר. והרמב"ם מפרש דבב' מיני אוכלים אי"ז מדין אוכלין ויש בזה דין ברירה דמין אחד מהשני. דלכך חייב הרמב"ם גם בבורר ב' המינים לאכול, וכגון שבוררים לבו ביום מין א' לעצמו ומין הב' לאורחים וכדמתבאר מסתימת דבריו בהל' יג, וכמ"ש הראש יוסף כנ"ל.

[משא"כ להתוס' והרא"ש דלא יתחייב בזה דחשיבי שניהם אוכלים, ואין בזה דין הברירה שהוא רק באוכל ופסולת, וכנ"ל בראש יוסף]. וכן הרמב"ם מותר לבורר בשני מיני אוכלים לאלתר איזה מין שרוצה. דליכא בזה הדין דפסמ"א דאסור גם בלאלתר, דגם המין שאינו רוצה לא חשיב כפסולת, וכנ"ל.

ג. ונראה לומר בזה, דהרמב"ם והתוס' ושאה"ר מחולקים ביסוד מלאכת הבורר. דהתוס' ושאה"ר מפרשי דעיקר המלאכה הוי הנפעל, תיקון האוכל¹, דלפי זה הוי עיקר המלאכה ברירה דאוכל מתוך פסולת, דע"י הברירה מתקן האוכל. ובשני מיני אוכלים דחייב ג"כ משום בורר, כתבו דהוא משום דהמין שאינו רוצה חשיב כפסולת. והיינו, דעיקר דין הברירה הוא ברירה דאמפ"ס, ובב' מיני אוכלים הוה ע"כ ברירה דאפמ"ס.

אכן הרמב"ם מפרש דהמלאכה הוי הפועל, מעשה הברירה דב' מינים מעורבים. דלפ"ז ההפרשה הוי עיקר דין הברירה בשני מינים. ובאוכל ופסולת דחייב, הוא משום דחשיב כב' מינים. דהפסולת והאוכל חשיבי כב' מינים. [דלהתוס' ושאה"ר הוי עיקר המלאכה ברירה דאמפ"ס, ובשני מינים שרוצה באחד ולא בהשני, חשיב כברירת אוכל מפסולת. משא"כ להרמב"ם הוי עיקר המלאכה מעשה הברירה דשני מינים, ובאוכל ופסולת חייב משום דחשיב כב' מינים].

ד. והנה יעויין בגמ' להלן בפ' תולין (קלט, ב) דמוקי הגמ' הא דטורד אדם חבית של יין יינה ושמרי' ונותן לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש, דמיירי בבין הגתות. ופירש"י שם בד"ה בין הגתות שלו מנ"ל וז"ל "שכל היינו עכורין ושותין אותן

(1) וראה שו"ע אדה"ז סי' שיט ס"א, במש"כ שם אלא דרך תיקון האוכל שיהא ראוי לאכילה הרי"ז מלאכה גמורה וכו' יעוי"ש, ובסכ"ג שם. ישועות יעקב סי' שיט שם, ובביה"ל שם. ובאג"ט מלאכת זורה ס"א או"ק ה' וו' ועוד.

בשמריהן הלכך אין כאן תיקון דבלאו הכי משתתי", יעויי"ש.
 וכ"ה ברמב"ן ובר"ן, וכ"ה בטור סי' שיט, יעויי"ש.

אכן הרמב"ם בפ"ח מהל' שבת הל' יד שם כתב בזה טעם
 אחר, וז"ל: "וכן יין מגתו כל זמן שהוא תוסס טורף חבית
 בשמרי' ונותן לתוך הסודרין שעדיין לא נפרשו השמרים מן היין
 יפה יפה וכל היין כגוף אחד הוא", יעו"ש.

ונראה דהרמב"ם ושאה"ר אזלי בזה לשיטתייהו. דשאה"ר
 מפרשי דיסוד המלאכה דבורר הוא תיקון האוכל. דלכך ביין
 מגתו דבלא"ה משתתי הכי לא הוי מלאכה דלא חשיב תיקון כיון
 דמשתתי בלא"ה. אכן הרמב"ם לשיטתו דמפרש דיסוד המלאכה
 הוי מעשה הבירור וההפרשה דב' מינים מעורבים, פי' דטעמא
 דליכא בזה משום בורר, דלא הוי ב' מינים נפרדים, שעדיין לא
 נפרשו השמרים מן היין יפה וכל היין כגוף אחד, דמשו"ז ליכא
 כאן המלאכה דבורר דהוא רק כבורר ב' מינים נפרדים לבורם
 ולהפרישם זמ"ז, משא"כ במין וגוף אחד דלא חשיב לברירה².

ה. והנה יעויין בהמשנה פ' תולין שם, דתני נותנין ביצה
 במסנת של חרדל [שהחרדל נתון בה להסתנן וקולטת את
 הפסולת ואת הביצה החלמון שלה נוטף ומסתנן עמו, והו"ל
 החרדל למראה והחלבון שהוא קשור נשאר למעלה. פירש"י
 שם]. ובגמ' שם תני יעקב קרחה לפי שאין עושין אותה אלא
 לגוון. ויעויין שם בפירש"י דפי' "למראה שהחלמון יפה לגוון
 ולא החלבון הלכך אידי ואידי אוכל הוא ואין כאן ברירת פסולת
 מאוכל" יעויי"ש. וכ"ה בטור סי' שיט שם, יעויי"ש, ובב"ח שם
 שביאר הדברים היטב.

ויעויין בפיה"מ להרמב"ם שם, ובפ"ח מהל' שבת שם, דפי'
 הא דנותנין ביצה למסנת, באו"א מפירש"י, דכתב "ונותנין
 ביצה טרופה למסנת של חרדל כדי שיצלל" יעויי"ש. והיינו

(2) אכן יעויין שו"ע אדה"ז סי' שיט סי"ד דכתב ב' הטעמים, טעם הרמב"ם וטעם
 רש"י. וי"ל בזה דאם לשיטת הרמב"ם צריך לטעם רש"י, דאף דלא חשיב כב' מינים
 אלא כמין אחד, מ"מ הרי גם במין בפסולת ואוכל ממש יש ברירה. והיינו דמה דהוי
 פסולת מחשיבו כמין אחר. ולפי זה ביין מגתו אילו לא ה' ראוי לשתותו בלי הסינון ה'
 צ"ל בזה דין ברירה משום דהוי כאוכל ופסולת, ולזה צריך לטעם רש"י דלא חשיב
 השמרים כפסולת דמשתתי הכי.

דליכא בזה ענין דברירה החלמון מהחלבון, אלא דניתן כדי שיצלל החרדל, וכמו שפי' בפ' קדמון ממצרים שם ענין הדברים. ועכ"פ להרמב"ם אין בזה ענין דברירה דהחלמון מהחלבון כפירש"י.

ו. ונראה דיש לומר בזה, דהרמב"ם ורש"י ושאה"ר אזלי בזה לשיטתייהו. דהנה יעויין בב"ח ולבוש שם דכתבו דהחלמון והחלבון חשיבי כב' מינים. ולפי זה מבואר דפירש"י מתבאר לשיטת הראשונים ז"ל דגדרי הברירה בב' מינים הוא מדין ברירה דאמפ"ס. דלכן בהאי גוונא דניתן כך לגוון לא חשיב כאוכל מתוך פסולת דגם החלבון ראוי בעצם לאכילה, וחשיבי כאוכל מאוכל וכפירש"י. [וכמו שביאר זה היטב בב"ח שם] בזה דין הברירה דהוא כך באוכל מתוך פסולת.

אכן לשיטת הרמב"ם דבבורר ב' מיני אוכלים לא הוי מדין פסולת ואוכל, דמלאכת הברירה הוי הפעולה דבורר מין אחד מהשני, ואע"פ דשניהם חשיבי אוכלים וכנ"ל, לפי זה בגוונא דפירש"י, הי' לו להתחייב משום בורר, דהרי בירר בזה ב' המינים אחד מהשני. ולא מהני בזה מה דהוי לגוון ולא לאכילה. דזה מועיל כך שלא לשוויי כאוכל מתוך פסולת. דגם השני חשיב כאוכל, וכנ"ל. משא"כ להרמב"ם דחייב בבורר ב' מינים, אע"פ דשניהם חשיבי כאוכל. ולכן הוא דלא פירש בזה הרמב"ם כרש"י אלא פי' דניתן כדי שיצלל החרדל וכו', דאין בזה ענין דברירה, וכנ"ל³.

ז. והנה יעויין ברמב"ם פ"א מהל' שביתת עשור הל' א שכתב דמותר לקנב את הירק ביום הכפורים מן המנחה ולמעלה, ומהו הקינוב שיסיר את העלים המעופשות וכו'. והרה"מ שם הביא מה שהקשו הראשונים ז"ל, דאי להסיר העלים הרעים היינו בורר והיינו מלאכה גמורה, וכתב "ויש לי לתרץ לדעתם דלא מקרי בורר אלא מתוך פסולת גמור או מין אוכל ממין אוכל אחר כנזכר פ"ח מהל' שבת (הי"ב) אבל זה הכל מין אוכל אחד ואין

3) מש"כ בפנים הוא לפי המבואר בב"ח ולבוש, דהחלמון והחלבון חשיבי כב' מינים. אכן במג"א שם כתב דחשיבי כמין אחד, וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם. ולפי זה מבואר פירש"י אפי' נימא כשיטת הרמב"ם דהמלאכה הוי משום מעשה הברירה, דמ"מ במין אחד ליכא ברירה אלא כפסולת ואוכל.

העלין האלו פסולת גמור ולא ראויין להקרא פסולת, ואפשר שהן ראויין לאכילה ע"י הדחק, וכיון שכן אין בזה אלא משום שבות בשבת והותר ביוהכ"פ. ואע"פ שאמרנו (שבת צה.) מחבץ חייב משום בורר וכן משמר (שם קל"ח.) התם בדברים לחים. יעו"ש בהרה"מ.

ומבואר בדברי הרה"מ ג' דדין הברירה הוא רק בפסולת ואוכל או בב' מיני אוכלים, משא"כ במין אחד ליכא דין הברירה. ואע"פ שרוצה בחלק מהמין ולא בשני, ובמחבץ ומשמר דחייב משום בורר אע"פ דחשיבא כמין אחד, היינו משום דשאני בדברים גם במין אחד.

ובביאור הא דשאני בדברים לחים, כתב במחצה"ש סי' שיט על המג"א או"ק ה בדברים לחים דהם נכללים זה עם זה הוה ברירה גמורה משא"כ בשני דברים יבשים, אע"פ שמעורבים זב"ז, מ"מ לא הוי תערובות גמור, דכל חד לחודי באפי נפשי קאי וליכא ברירה יעו"ש.

ועד"ז כתב בשו"ע אדה"ז סי' שיט סכ"ה " . . . ואע"פ שהקום והחלב שניהם מין אוכל אחד ואי"כ פסולת כלל אעפ"כ הואיל והם דברים לחים שהם מתערבים יפה והוא מפרידן יש בזה משום בורר כמו במפריד אוכל מפסולת", יעו"ש.

ח. ונראה ביאור הדברים לפי מש"כ לבאר בדעת הרמב"ם דיסוד מלאכת בורר הוא הפעולה דהבירור וההפרשה, דלכך הוי' כך בב' מינים. [או באוכל ופסולת דחשיב כב' מינים]. דבזה חשיבא למעשה דבירור והפרשה, דע"י הבירור נעשו חלוקין ומופרשין, דניכר הפרשתן דהם ב' מינים. משא"כ במין אחד, לא חשיב למעשה דבירור, דמ"מ הם אותו המין. וכ"ז בדברים יבשים דלא הוי ערוב יפה, דבזה לא חשיבא (במין אחד) פעולת הבירור לפעולה חשובה. דגם קודם הבירור לא היו מעורבים ממש, וגם אחר הבירור לא ניכר כ"כ הפרשתן דהווי מין אחד. משא"כ בדברים לחים, שהם מתערבין יפה והוא מפרידן, חשיבא פעולת הבירור למלאכה גם במין אחד, דפעל כאן בבירורו פעולה חשובה להפריד מה שהי' מעורב יפה, דלכך חייב בזה גם במין א' דחשיבא למעשה דבירור. ודו"ק.



דיני שגגה בקרבן חטאת

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

אמר אב"י הכל מודים בשבועת ביטוי שאין חייבים עלי' קרבן עד שישגוג בלאו שבה, הכל מודים מאן – ר"י, פשיטא, כי קאמר ר"י היכא דאיכא כרת אבל היכא דליכא כרת לא, סד"א הואיל וחייב קרבן חידוש הוא דבכל התורה לא אשכחן לאו דמייתי עלי' קרבן והכא מייתי, כי שגג בקרבן נמי לחייב, קמ"ל.

וברש"י ד"ה הכל מודים מאן ר"י, כלומר, ע"כ אב"י לאו אפלוגתא דמונבו ורבנן קאי דלישמעין דמודה מונבו בהא דשגגת קרבן לאו שמה שגגה, דמהיכי תיתי, והא ק"ו הוא, השתא בכל התורה כולה דליכא חידוש בקרבן דידהו אמר מונבו דמיחייב בשגגת קרבן הכא דחידוש הוא כו' לא כ"ש.

ובמהרש"א העיר דהא עדיין לא נחית הגמ' לסברא דיש הבדל בין היכא דהוי הקרבן חידוש או לא, דהא מקשה פשיטא. ורש"י דפי' הכא דע"כ לא קאי אמונבו "לרווחא דמילתא נקיט פי' כן", עיי"ש.

ואולי יש מקום לבאר, דהסברא ברש"י ובגמ' שני סברות שונות הם. ואף דלא נחית עדיין להסברא בגמ' ומשו"ה הקשה פשיטא אבל הסברא ברש"י הוא סברא אחרת ופשיטא אפילו בההו"א של הגמ'.

דהנה בהאי סברא דהואיל וקרבן חידוש הוא ומשו"ה סד"א דשגגת קרבן הכא שמ"י שגגה, י"ל בב' אופנים:

(א) דבכל התורה אין שגגת קרבן שגגה בעבירה עצמה, דהא ידע דחייב על העבירה כרת, ויש כלל דכל שחייבים על זדונו כרת חייבים על שגגתו חטאת, וא"כ הא דלא ידע שחייבים חטאת, פירושו דלא ידע דין בהלכות כרת או הלכות חטאת, אבל לא שלא ידע איזה פרט בהעבירה, דהא ידע דחייבים עלי' כרת, ובזה נכלל דחייבים עלי' חטאת.

אבל בשבועת ביטוי, מכיון שזהו דין מיוחד בשבועה ולא ככל התורה כולה, א"כ נמצא דשגגת קרבן הוי שגגה בעבירה עצמה.

ב) דכל הדין דעד שישגוג בלאו וכיו"ב הוא דין בשאר קרבנות, אבל קרבן דשגגת שבועת ביטוי, מכיון דחידוש הוא, לאו דוקא ששייך להכללים דכל התורה; וממילא הכא אולי שגגת קרבן שמה שגגה.

ואולי י"ל, שזהו ההבדל בין הסברא ברש"י ובגמ'.

דהנה רש"י ע"כ מתכוון לאופן הא' הנ"ל, דכיון דמונבז ס"ל ככל התורה דשגגת קרבן שמה שגגה אף דהשגגה היא לא בעבירה עצמה, בשבועה, דהשגגה היא בעבירה עצמה - מהיכי תיתי שלא יקרא שגגה.

אבל בגמ' דרוצה להסביר הו"א דאף דבכל התורה שגגת קרבן לא שמי' שגגה מ"מ בשבועת ביטוי אפשר דשמי' שגגה, אולי דאין מקום לומר דעל יסוד סברא הנ"ל דהכא הוי הקרבן שגגה בעבירה עצמה יחדש הלכה, דאיך אפשר לקבוע הלכה מיוסדת על סברא כזו, דסו"ס מהיכי תיתי לרבנן (אפי' לר"י) לומר, דשגגת קרבן שמה שגגה בשבועת ביטוי.

וממילא י"ל, דהא דמבואר בגמ', סד"א הואיל וחייב קרבן חידוש הוא כו', פירושו כאופן הב' הנ"ל, דכיון דזהו דין חדש של קרבן, יש מקום לומר שאולי יש לו הגדרות אחרות וא"כ א"א להקשות על אביי פשיטא, דשפיר קמ"ל אביי שאפילו בשגגת שבועת ביטוי, לא מקרי שגגת קרבן שגגה.

ועפ"ז אולי אפשר לומר שהא דפרש"י דע"כ לא קאי "הכל מודים" אמונבז דהא ק"ו הוא, הוא לא רק לרווחא דמילתא כמבואר במהרש"א אלא אפי' לפי ההו"א.

והנה ברש"י מבואר, דההו"א דשגגת קרבן שמה שגגה בשבועת ביטוי הוא רק לר"י ולא לר"ל. ובפשטות הטעם בזה הוא, דבשלמא ר"י דס"ל דשגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו מקרי שוגג, א"כ מובן שהמושג שוגג אין פירושו שלא ידע שיש בזה איסור; וא"כ יש מקום לומר דבשגגת שבועת ביטוי מקרי שגגת

קרבן שגגה. אבל לר"ל דס"ל עד שישגוג בלאו, א"כ אין מקום לומר דשגגת קרבן שמה שגגה אף דחידוש הוא.

והנה לפי הלישנא בגמ' דאביי איתותב, נמצא שמבואר בהברייתא שאפי' לרבנן שגגת קרבן שמה שגגה, ואף ר"ל ע"כ יודה בזה.

והנה רש"י באמת ל"ג הלישנא ההיא, אבל לפי שיטה א' בתוס' דמקיים הגירסא, נמצא דלמסקנא אמרינן שגגת קרבן שמה שגגה בשבועת ביטוי אליבא דרבנן, ואף ר"ל מודה בזה.

והיינו דיש מחלוקת בין רש"י ותוס'. לרש"י אין אפילו מקום להו"א ששגגת קרבן בשבועת ביטוי יקרא שגגה אליבא דר"ל; ולתוס' (לדעה א') למסקנא נקטינן אפילו לר"ל, שגגת קרבן שמה שגגה בשבועת ביטוי.

וי"ל דלשיטתייהו אזלי בשיטת ר"ל, דאיפלגו הראשונים מהו הדין לר"ל בידע שיש איסור עשה ולא ידע שיש לאו. דלתוד"ה דידע (ס, א) מבואר, דאפילו לר"ל אף דידע דיש איסור עשה מקרי שגגה כל שלא ידע הלאו. אבל מרש"י ד"ה הא מני (סט, ב) לכאורה נראה, דס"ל דאי אמרינן דעד שישגוג בלאו, לא שייך לומר דידע לי' בעשה כשיטת התוס' שם בשם ר"ש (ד"ה הא).

והנה אי נקטינן שהא דאמר ר"ל עד שישגוג בלאו, פירושו שלא ידע שיש בזה איסור, ואפילו עשה – א"כ מובן כנ"ל, דאין מקום לומר דבשגגת שבועת ביטוי יהני שוגג אף שיודע האיסור, דגדר שוגג הוא שאינו יודע שזה אסור.

אבל אי נקטינן שדינו של ר"ל דס"ל דעד שישגוג בלאו שבה, אין פירושו דלא ידע דאסור, אלא דלא ידע שיש בזה לאו – והיינו, אף שידוע שזה אסור, מ"מ מקרי שוגג; א"כ יש מקום לומר – וכן הוא המסקנא לפי ההוא לישנא – דבשבועת ביטוי שהוא חידוש, מקרי שגגת קרבן שגגה אף לר"ל.



ילפותא דמונבז

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל - ביהמ"ד

שבת סח, ב "מ"ט דמונבז" (העושה שוגג כמזיד), ופרש"י בד"ה הנ"ל "אבנין אב" ("הואיל ומזיד קרוי חוטא, ושוגג קרוי חוטא כו'") ודאי לא סמיך למיעבד שוגג דומיא דמזיד וכו'". ומשמע מרש"י דהב' דינים של מונבז: א) דתינוק שנשבה פטור מחטאת, מאחר דלא היתה לו ידיעה מתחילה. ב) דאף שהזיד בלאו וכרת, אבל אם שגג בקרבן חייב חטאת, הנה ב' דינים אלה למדים (רק) מההיקש "תורה אחת וגו' לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו'", ולא מהבנין אב הנ"ל.

והנה על פי' זה הקשו ב' קושיות: א) א"כ למה מתחילה הזכיר מונבז הבנין אב, מאחר שרש"י מפרש "אבנין אב ודאי לא סמיך, והיה לו להזכיר רק ההיקש (ועי' במהר"ם על אתר מה שמתרץ בזה).

ב) קושית התוס' בד"ה כ"ש שהוספת, "ומיהו קשה לר"י דהא פטרי מהיקשא תינוק שנשבה, מהאי טעמא נמי יפטור הכיר ולבסוף שכח".

ואולי א"ל דמהיקישא "הקיש שוגג למזיד" למדים (ריבוי) דאף שהיתה לו ידיעה כמו במזיד, מ"מ חייב קרבן, מאחר דמ"מ באיזה ענין (שגגת קרבן) הוא עדיין שוגג. ובלשון הכתוב "תורה וגו' לעושה בשגגה (בלי ידיעה, חייב חטאת) ו(גם) הנפש אשר תעשה ביד רמה (מזיד, ג"כ חייב חטאת)".

ולפי זה אי הוה לן רק הקישא, הייתי אומר דחייב הן באם שגג רק בקרבן (תעשה ביד רמה) או שגג בלאו (לעושה בשגגה), ואפי' תינוק שנשבה ג"כ חייב, דההיקש משמיענו הדין, דזה שיש לו ידיעה (ביד רמה) אינו מפקיעו מהיותו שוגג, כ"ז שיש לו איזה שגגה (תינוק שנשבה, שגגת לאו, שגגת קרבן). ורק מצד הבנין אב למדים דתינוק שנשבה פטור כדלהלן.

והנה, באם לא היה ההיקש, לא הייתי לומד מהבנין אב שתינוק שנשבה פטור, דא"א לעשות בנין אב כזה, וכדפרש"י "דהאי שוגג חילוף דמזיד וליכא לדמויינהו כו'". אבל לאחר

דיש לנו ההיקש "ע"כ הקישן הכתוב" (רש"י), הנה אע"פ שמההיקש עצמו א"א לנו ללמוד הדין דתינוק שנשבה פטור, וכנ"ל, אבל אפשר ללמוד מהבנין אב – מאחר ד"ע"כ הקישן הכתוב", והלימוד מהבנין אב הוא, שמהותו של שוגג הוא – שנק' חוטא כמו מזיד, ולכן בתינוק שנשבה פטור, שא"א לקרותו חוטא.

בקיצור: מההיקש למדים שאף שהוא מזיד בכמה פרטים, מ"מ חייב חטאת אם הוא שוגג בפרט א', ומהבנין אב למדים (לאחר שיש לנו היקש) ששוגג צ"ל – באיזה מדה מסוימת – חוטא, לאפוקי תינוק שנשבה.

ובזה מדוייק לשון רש"י "אבנין אב ודאי לא סמיך וכו'", ז.א. שאינו חוזר מהבנין אב, רק שאינו סומך ע"ז, וצריכים גם ההיקש לסמוך את הבנין אב.

ומתורץ בזה עכשיו ב' קושיות הנ"ל, מאחר דלשיטת רש"י ישנם ב' לימודים, א' לפטור תינוק שנשבה וא' לחייב גם (רק) בשגגת קרבן. ומובן ג"כ מדוע בהתחלת הסוגיא דדנו רק בתינוק שנשבה הביא מונבז (רק) הבנין אב. וק"ל.

ורק דעדיין צ"ע מלשון הגמ' (בההיקש) "מה מזיד שהיתה לו ידיעה וכו'", שזה אותו הלשון שמונבז אמר בתחלת הסוגיא כשדנו לגבי תינוק שנשבה, שמזה משמע דההיקש בא לפטור תינוק שנשבה. וצ"ב.



פרקי אבות

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק ת"ו

איתא באבות (פ"ד מ"ט): "רבי יונתן אומר, כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר, וכל המבטל את התורה מעושר, סופו לבטלה מעוני". עכ"ל.

וידועים הדיוקים בזה:

(א) למה אומר "המקיים את התורה" ולא "העוסק" או "הלומד" או "ההוגה" בתורה?

(ב) למה נאמר "מעוני" לכאו' הול"ל "בעוני", שהרי קיום התורה אינו תוצאה מהעוני, ואינו אלא רק תיאור מצב בלבד – "בעוני" "בעושר".

(ג) במדרש שמואל כתב: "יש לדקדק שהרי אנו רואים כמה וכמה שקיימו את התורה מעוני ולא קיימהו בסופה מעושר?"

[ומ"ש לתרץ "ואפשר לומר כי על שני העולמות דיבר, כל המקיים את התורה מעוני בעוה"ז סופו לקיימה מעושר בעוה"ב" וכו', אינו פשוט, כי בפשטות הכוונה היא שסופו לקיימה מעושר ג"כ בעוה"ז.

בחידושי חתם סופר על אבות שם (מובא מכתב סופר עה"ת פ' משפטים (קכד, ב)), פירש המשנה "שאם יקיים התורה מעוני ולא יטרידהו מעבודת ה', סוף יקיים התורה מעושר ויעמוד על נסיון העושר ולא יטרידהו עשרו מעבודת ה'". עכ"ל.

ברם לפי זה עדיין צ"ע, דהול"ל "בעוני" "בעושר" ולא "מעוני" "מעושר", – וה"נ צ"ב במה שמפרש הרע"ב שם: מעוני, "שהוא דחוק למזונות ומתבטל ממלאכתו כדי לעסוק בתורה" – דלפי זה הול"ל "בעוני" ולא "מעוני".

הגאון בעל "בן איש חי" בספרו "זכות אבות" (על פרקי אבות) מבאר את המשנה, דמיירי בב' סוגי לומדי תורה; (א) שמחזיק א"ע שאינו יודע תורה לא בכמות ולא באיכות כו' כיון דרחבה מצותך מאד וכו', וזהו "המקיים את התורה מעוני" מתוך שמחזיק א"ע "עניות בדעת", לכן סופו לקיימה מעושר. (ב) שמחזיק את עצמו לבעל כשרון וידע, ואינו צריך לעמול, כי זוכר היטב ולכן "מבטל את התורה מעושר", דמתוך שמחזיק א"ע "עשירות בדעת" אינו חוזר ושוקד על לימודו, ולכן "סופו לבטלה מעוני" – בדעת. ולפי זה מיישב למה נאמר "מעוני" "מעושר" ולא "בעוני" "בעושר". – ברם לפי זה קשה, למה נאמר "המקיים" ולא "הלומד" או "העוסק" בתורה?]

והנראה בזה לבאר עפ"מ"ש כ"ק אדמו"ר בספר המאמרים – מלוקט – חלק ג, ד"ה ביום עשתי עשר יום גו' (ע' קא ואילך):

"דעיקר הטעם ע"ז שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא . . מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך. והענין הוא, דעיקר הטעם ע"ז שעבדו לכו"מ, כי בכדי לקבל השפעה מהקדושה צ"ל בביטול, ולהיות שלא רצו לבטל את עצמם, לכן עבדו להכו"מ, שבכדי לקבל ההשפעה מהם אין צריך לביטול, וכדאיתא בזהר (ח"ב קכח, א) דרוח מסאבא אזדמן תדיר במגנא ובריקנייא, כמ"ש (בהעלותך יא, ה) אשר נאכל במצרים חנם, דההשפעה מלעו"ז (מצרים) היא חנם.

"ועוד טעם ע"ז שרצו לקבל השפעתם מהכו"מ, כי גם ההשפעה עצמה (הנמשכת ע"י הכו"מ) היא גדולה יותר, דמכיון שניקת הסט"א הוא מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות, שההשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון הרי ההשפעה היא בריבוי גדול. ומזה מובן גודל השבח והפקחות דישראל שאינם עובדין אלא להקב"ה, דהגם שבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחילה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מוותרים על ריבוי השפע (בגשמיות) [אף שגם ישראל יכולים לקבל (לפי שעה) שפע מלעו"ז, ולא עוד אלא שהם נוטלים חלק בראש, מ"מ מוותרים על זה] וחיבב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה . .

"ההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מהשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום, כי לאחרי הבירור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמזה הוא החיות שלהם) יתבטלו לגמרי . . וכן הוא לאידך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחרי שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל (נדרים נ, ב) אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה". עכל"ק.

ומעתה נראה לבאר את המשנה כך "כל המקיים את התורה מעוני" – מצד הקדושה במדידה והגבלה לפי מדת העבודה,

ומוותר על ריבוי השפעה מהמקיף שלמעלה מהשתלשלות שהשפעה משם היא שלא ע"פ חשבון, ומ"מ מוותר ע"ז, וחביב לו יותר ההשפעה המצומצמת "מעוני" שנמשכה מהקדושה – אזי "סופו לקיימה מעושר" – כי לאחרי הבירור, השפעה שלהם יתבטל לגמרי, וההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול ואפילו יותר מהריבוי שנשפעה מחיצוניות המקיף.

ומאיך גיסא "כל המבטל את התורה מעושר" היינו שבוחר בריבוי השפעה שלא ע"פ חשבון שבאה מהסט"א – אזי "סופו לבטלה מעוני", כלומר, שלאחרי הבירור, השפעה הזאת שבאה מהסט"א תתבטל לגמרי כנ"ל.

ולפי"ז א"ש הדיוקים הנ"ל:

א. למה אומר "המקיים" ולא "העוסק" או "הלומד"? כי זה לא מוגבל רק ל"עסק" ו"לימוד" התורה בלבד, אלא מיירי בכללות קיום התורה, שחביב לו יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה, מאשר השפעה (הזמני) של הסט"א.

ב. למה נאמר "מעוני" "מעושר" – דלכאור' הול"ל "בעוני" "בעושר"? כי זה שמקיים את התורה מהקדושה היא תוצאה מהעוני, כי מצד הקדושה השפעה היא במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, ומוותר על ריבוי השפעה ("המבטל את התורה מעושר") מהסט"א. ולאחר הבירור ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר וכו', והיינו מ"ש ש"סופו לקיימה מעושר שאז תהי' זאת תוצאה ישירה מהעושר.

ג. בסופו של דבר "כל (כולם ממש) המקיים וכו' מעוני" כנ"ל, "סופו לקיימה [בעוה"ז] מעושר", רק שלפני זמן הבירור הרי זה מונח אצלו בקופסא, כידוע. וא"ש הכל ולק"מ.



חילוק בל' ובסדר מוכר כסותו כו'

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה ברשב"ם במשנה ריש ערבי פסחים פי' בא"ד ואפי' " . .
אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר
את עצמו בשביל יין לד' כוסות".

והנה גם בשו"ע נפסק כן בסי' תעב סע' י"ג: "אפי' עני
המפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו, או ילוה או ישכיר עצמו לד'
כוסות". והיינו באותו הסדר המובא ברשב"ם.

וכן פסק בשו"ע אדה"ז שם סע' ל' אלא בשינוי סדר: " . .
חייב ללות, או למכור כסותו, או להשכיר עצמו . . .". ובס' מראה
מקומות וציונים העיר בזה, וביאר בד"א דאולי לשונו ע"ד הל'
בשו"ע סי' תרעא (וברמב"ם) הל' חנוכה "שואל או מוכר"
(והכוונה ב"שואל" הוא שלווה). אבל גם אם זהו כוונתו
דהמחבר שם למה בחר אדה"ז בסדר שהביא המחבר בהל'
חנוכה ולא בסדר שבהל' פסח. ועוד: למה שינה המחבר בהל'
חנוכה מהסדר בהל' פסח. ויש לדייק עוד: למה השמיט המחבר
(והרמב"ם) החיוב להשכיר עצמו עבור שמן דחנוכה וחיוב הוא
בזה לענין ד' כוסות. ובבאר היטב שם בסי' תרעא אכן אומר
שאינן חיוב להשכיר עצמו לשמן דחנוכה ע"ד החיוב בד' כוסות.
וצלה"ב טעם הדבר.

(הנה מובא בעו"ש אותו הדין ומטעים משום דהכא אית ליה
היכר כשרואה בבית חבירו. אבל (בנוסף דיש להבין הטעם
עצמו, דא"כ למה חייב לשאול ולמכור כסותו) הבאה"ט לא
מעתיק טעם זה ומשמע דבעצם חיוב דחנוכה אין בו כדי לחייב
להשכיר עצמו עבור המצוה).

והנה בשד"ח מע' חנוכה אות כא מביא החולקים על הבאר
היטב, מדברי הרה"מ שחנוכה הוא ק"ו מד"כ ואפי' ללחם משנה
הרי הוא באותו הדין וגדר דד"כ ולמה נחלק בדין זה.

והוא מביא גם דבריהם דאין לדייק משינוי הל' דסי' תעב
לתרעא כיון דבתעב העתיק הב"י ל' הרשב"ם וכתרעא העתיק ל'
הרמב"ם. אבל לכאורה ישלה"ב: דהרי הא גופא דהביא ל' אלו

הרי צריך להיות בדיוק, לפי פסק ההלכה שבזה, ולמה העתיק בתרעא ל' כזה שמשמע מיניה שאין חיוב להשכיר עצמו עבור נרות חנוכה.

ואולי אפשר לומר: נראה שהסדר המובא הוא ע"ד זו ואף זו. ולכן מובן שהחידוש הכי גדול הוא שחייב להשכיר א"ע: אע"פ שאין חובה להשכיר עצמו עבור שום מצוה בתורה, ע"ד שמוצאין מחלוקת הראשונים האם יש חיוב להשכיר עצמו לשלם למלמד תנוקת או לזון אשתו משום "כי לי בני עבדים ולא עבדים לעבדים" (ראה כתובות סג, א תוס' שם, חו"מ צו סט"ו ובסמ"ע כט – ועיין בשער משפט סק"ג שם) ודוקא בגנב משל חבירו חייבה התורה "ונמכר בגניבתו" אבל לא בהלואתו (וכן הוא בשו"ע אדה"ז הל' הלואה שאין חיוב על הלוה להשכיר עצמו "ואע"פ שנקרא לזה רשע וגו'"). וא"כ מובן שאין לחייבו להשכיר א"ע כדי לקיים מצוה (ועיין בעזר מקדש לאהע"ז סי' ע' דמחלק בין מ"ע למל"ת, דמ"ע אין חיוב להשכיר אבל למל"ת יש חיוב).

(ואפי' לאלו הסוברין שיש חיוב על האדם להשכיר עצמו כדי לשלם חוב יש לחלק בין חוב למצוה – שבחוב לכתחילה נשתעבד מרצונו עבור כך – ועיין בב"ח סי' צז).

וא"כ י"ל בנוגע דיוק הג' בשיטת הבאר היטב: שאה"נ אין חובה להשכיר עצמו בכדי לקיים מצוה ואפי' מצוה דפרסומי ניסא דנר חנוכה (שלכן השמיט הרמב"ם והמחבר זה והבאר היטב כתב בהדיא דאינו מחוייב בזה).

והא דמחוייב הוא להשכיר א"ע לענין ד' כוסות י"ל: שכיון דהתקנה דד' כוסות עניינו (בנוסף לענין דפרסומי ניסא היא) "דרך חירות" לכאו"א, א"כ כשמשכיר עצמו עבור הד' כוסות, אין בו (כ"כ) הענין "דעבדים לעבדים", כיון דכל תכלית השכרתו הוא ד' כוסות שיבטא חרות עצמו (ו"קריאת דרור").

וא"כ בנוגע לדיוק הב' בשינוי ל' המחבר בס' תעב לסי' תרעא ואופ"ל: דאפשר דאין להטיל חיוב לשעבד עצמו (הן ע"י חובה להשכיר עצמו או חובה ללות ולשעבד לשלם ולהיות "עבד לזה וגו'" ושלא יהיה "לוה רשע וגו'") לקיים מצוה ואפי' לענין מצוה דפרסום הנס, אלא שפרסום מחייבו (יותר משאר מצות)

לענין שחייב למכור כסותו ולשאול על הפתחים, אבל לא לענין חיוב לשעבד עצמו להלוואה או להשכיר עצמו.

ורק בהל' ד' כוסות דעניינו (בנוסף להיות מצוה דרבנן שמקיים בזה פרסומי ניסא, יש בו גם הענין) "דרך חירות" אז אפשר לומר דכיון דתכלית "השעבוד" הוא שיקרא "דרור" ובן חורין אין זה בסתירה ל"ולא עבדים לעבדים" ואדרבה יש בו חיוב יתר לקיים "דרך חירות". (והא דהרה"מ כותב שחנוכה הוא מכ"ש מד' כוסות, וללחם משנה הוא שוה לד' כוסות: י"ל שהוא רק לענין דפרסומי ניסא של המצוה, אבל אולי י"ל שד' כוסות ישנו ענין מיוחד ד"דרך חירות" שלכן הרי זה מחייב גם להשכיר א"ע כו').

ונמצא מובן בזה סדר דמחבר: לא רק שמחוייב למכור כסותו (שאינן בזה הענין שמשעבד עצמו כו') אלא אפי' חייב ללות שע"ז משעבד עצמו כנ"ל. ולא רק זה אלא אפי' להשכיר עצמו שהוא ממש ע"ד "עבד לעבדים" חייב הוא בזה לענין ד' כוסות כנ"ל.

ובסדר אדה"ז י"ל: דיש בזה מה שאין בזה (והגם שמצד הענין דמשתעבד עצמו ישנו חידוש יתר בהחייב ללות, אבל) ובמה שמוכר כסותו נראה קצת שמתבזה יתר מכשמבקש הלוואה, שבהלוואה הוא דרך העולם ללות אבל למכור כסותו שלו הרי בזה מראה עצמו שהוא עני שבעניים ויש בזה בזיון יתר ואעפ"כ חייב הוא בזה. (ועדיין יל"ע בזה).



חסידות

גן עדן בתחיית המתים

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר אוברלנד פארק, קנזס

בד"ה להבין ענין תחיית המתים (סה"מ מלוקט ח"ג ע' לז) ס"ו כותב רבינו: ויש לומר דזהו ג"כ מה שמובא בכמה דרושים שגם האבות ומשה רבינו שיושבין בג"ע העליון יותר מג' אלפים שנה יבואו להתלבש בגופים, כי הגילוי שיהי' בתחיית המתים הוא נעלה הרבה יותר מהגילוי שמאיר בג"ע, אפילו בג"ע העליון. דזה שמדייקים "שיושבין בג"ע העליון יותר מג' אלפים שנה", יש לומר, דג' אלפים שנה הם דוגמת שלשת אלפים משל, שהם כנגד ג' עולמות בי"ע, דבכל עולם יש אלף מדריגות. וזהו שמדייקים "שיושבין בג"ע יותר מג' אלפים שנה", שבמשך ג' אלפים שנה מפשיטים כל הלבושים (המשלים) דג' עולמות בי"ע, וכשיושבים בג"ע יותר מג' אלפים שנה מתעלים גם באצילות וכו' . .

ולכאורה צ"ל: א) הרי מפורש כתוב שהאבות ומש"ר יושבין בגן עדן העליון יותר מג' אלפים שנה אשר מקומו של ג"ע העליון הוא בבריאה. וא"כ איך מסבירים "שבמשך ג' אלפים שנה מפשיטים כל הלבושים (המשלים) דג' עולמות בי"ע, וכשיושבים בג"ע יותר מג' אלפים שנה מתעלים גם באצילות וכו'", בעת אשר כל הזמן הי' מקומם בעולם הבריאה, ולפי חשבון הנ"ל היו צריכים להגיע לאצילות במשך אלף שנה (הפשטתם מעולם הבריאה), שהרי בכלל לא היו במשך ג' אלפים שנה אלו בעולמות יצירה ועשי'. ולכאורה דוחק גדול הוא לבאר אשר הכוונה היא ליצירה ועשי' כמו שכלולים בבריאה.

ב) מזה שיושבים בג"ע יותר מג' אלפים שנה מובן, אשר אף שהפשיטו עצמם מכל מדריגות בי"ע ונתעלו כבר לאצילות וכו', עדיין יושבים בג"ע העליון דבריאה. ולכאורה, מאחר שכבר הגיעו למעלה מגן עדן העליון דבריאה, מה עושים עוד שם ?

ג) עוד – והוא העיקר: מהו כללות ההסבר אשר נשמות כמו האבות ומשה רבינו אשר גם בהיותם למטה היו מרכבה לעולם האצילות, היינו שמעמדם ומצבם גם בעוה"ז הגשמי הי' במדריגת האצילות, עד שאמרה מדת החסד וכו', ונתמלא הבית אורה וכו', הנה איזה שכר להם להיות יושבים בגן עדן יותר מג' אלפים שנה (עם כל העילויים שבזה), בעת שאפילו המדריגות הכי גבוהות "דג' אלפים שנה" הוא רק כבי"ע, והם היו אפילו בעוה"ז באצילות.

האם נוכל לומר אשר עם כל תורתם ועבודתם וכו' "הגיעו" לאחרי הסתלקותם למדריגה פחותה יותר ממה שהיו והגיעו בחייהם?

ואנה"נ אשר לפעמים מבואר דרגת ג"ע גם באצילות (חכ' – עדן, בינה – גן וכו'), אבל לכאורה במאמר רבינו הנ"ל, וכן בכללות המאמרים המדברים אודות מדריגת ושכר גן עדן (אפילו כשכר לצדיקים גדולים), מדברים בג"ע העליון עמו שהוא בעולם הבריאה. וא"כ, לכאורה קשה, כנ"ל.

ובקשתי שטוחה לפני קוראי הגליון לבאר ולהסביר הענין.



מאכלות אסורות, ומאכל היתר בזמן איסור או למלאות תאות גופו

הת' משה אריאל הכהן רוט
 כולל "צמח צדק", ירושלים עיה"ק

בספר תניא קדישא, פרקים ז-ח, גבי "מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאות תאות גופו ונה"ב", הנה אף אחר ש"ישוב האדם ויחזור לעבודת ה' ולתורתו" שאז "יכולים לחזור ולעלות עמו בשוכו לעבודת ה'", מ"מ "הרשימו ממנו נשאר בגוף ועל כן צריך הגוף לחיבוט הקבר" (פ"ז), והטעם בזה, כתב אדה"ז בפ"ח: וגם אח"כ הרשימו ממנו נשאר דבוק בגוף להיות כי מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו, ולכן צריך הגוף לחיבוט הקבר לנקותו ולטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת עולם הזה ותענוגיו מטומאת קליפת נוגה ושדין יהודאין.

והנה ב"לקוטי שיחות" ח"ה (עמ' 187 הע' 23) מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שע"פ המבואר בתניא פ"ח, "יש להטעים את שי' התוס' (גיטין ז, א) על מ"ש בגמ' "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש" (ועל מש"נ "לא יאונה לצדיק כל און" (משלי יב, כא) ובפרש"י שם: לא תזדמן לו עבירה בלי דעת), דכתב התוס' שם "לא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור", והיינו דדוקא במידי דאכילה - "צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם", והוא משום "דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור", וטעמא בעי, מאי טעמא גנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור יותר ממעשה איסור, וכתב כ"ק אדמו"ר, וז"ל: [ויש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מברשו"].

ומוסיף כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ביאור בזה, וז"ל: [וע"פ המבואר בתניא פ"ז וח' שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור]. עכ"ל. דהנה בתוס' שם, הקשה "ורב ירמי' בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים קו:): אע"ג דאמר התם (דף קה.) דמיתתו באסכרה, ובראש השנה (דף כא.) בסיס תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא, אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור", דגם בזה צריך להבין, מאי נפק"מ בין "אוכל דבר איסור", לבין "אכילה של היתרא בשעת האיסור", דזה מגונה וזה אינו מגונה כל כך, והביאור בזה: דב"אוכל דבר איסור" הרי ש"מאכל איסור" שהוא גקה"ט נעשה תיכף דם ובשר מברשו, משא"כ אכילה של היתרא בשעת האיסור", הנה המאכל הוא היתר מקליפת נוגה, וזה נעשה דם ובשר מברשו, אלא שאכל זה בזמן איסור, ופרט זה לא נעשה דם ובשר מברשו, דה"אכילה" היא אכילה של דבר היתר, אלא שהציור הוא ציור אסור, ועונשו חמור, אך זה דומה לכל מעשה איסור הוא חמור מאוד, אך אין גנאי לצדיק כל כך בעשיית עבירה ואפי' אכילת "מאכל היתר" ב"זמן איסור" כמו באכילת איסור עצמו, והיינו דבהשקפה ראשונה הנה בב' המקרים האכילה היא אסורה או מפני שגוף ועצם המאכל הוא אסור או שזמן זה אסור באכילה, וא"כ מאי נפק"מ, אלא דע"פ המבואר

בתניא דמאכלות אסורות הם מגקה"ט, ומאכל היתר הוא מק"נ, א"כ מבואר החילוק דאע"פ ששניהם מגונים, אך אכילת היתר בזמן איסור אינו מגונה כ"כ.

ב. ויש לדקדק במש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם: [וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט – יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא במהאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור]. דלכאורה למה לא הקדים זה שמאכלות אסורות הן בגקה"ט, לפני כללות הביאור בהא דדוקא במידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור, א) דהמאכלות האסורות הן בגקה"ט (וזהו בכל עבירה ואיסור בתורה), ב) דהמאכל איסור נעשה דם ובשר מבשרו, ונראה בפשטות בזה, דבתחילת התוס' מבואר דאין הקב"ה מביא תקלה כו' הוא בכל מידי דאכילה של איסור, הן באכילת דבר איסור (גקה"ט) הן באכילת היתר בזמן האיסור (ק"נ), והוא משום דבאכילה המאכל והאיסור נעשה דם ובשר מבשרו, אבל השתא בסוף הדיבור מבאר התוס' דיש חילוק בין מאכל איסור למאכל היתר בזמן איסור, דבזה האחרון אינו מגונה כל כך אצל צדיקים כמו באכילת איסור, ובטעם החילוק משום דמאכלות אסורות הן בגקה"ט משא"כ מאכל היתר בזמן איסור.

ג. וקשה דהנה מ"ש אדה"ז בטעם מה שהגוף צריך לחיבוט הקבר לפי ש"מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו", הוא כלפי "מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאת תאות גופו ונפשו הבהמית . . הנה ע"י זה יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות וגופו נעשה להן לבוש ומרכבה . .", ונמצא לפ"ז דחמור מי שאוכל מאכל היתר בזמן איסור דהמאכל נשאר בק"נ, והוא נעשה דם ובשר מבשרו, וזה פלאי, איך נאמר דפעולת אכילת היתר לשם תאוה חמורה שבעתיים מפעולת אכילת היתר בזמן איסור?

והנה האמת דבצדיקים אין שייך כלל אכילת היתר לתאות גופו, אלא או אכילת איסור (כדוגמת אדה"ז בתניא ריש פ"ח) או אכילת היתר בזמן איסור (כהעובדות בגמ' שהובאו בתוס' שם) "בלי דעת" או כל' התניא "בלא הודע", א"כ אה"נ אכילת היתר

לשם תאוה היא מגונה יותר מאכילת היתר בזמן איסור, ומשו"ה אין הצדיק נכשל בה, אך איצ"ל מטעם הסברא איך אפשר שאכילת היתר לשם תאוה תהי' חמורה יותר מאכילת היתר בזמן איסור, ועכ"פ מוכרח לומר דבאכילת היתר לשם תאוה איכא חומרא יתירה מאכילת היתר בזמן איסור, דבאכילה לשם תאוה הנה עצם האכילה היא בגדר "מאכל איסור" מאכילת היתר בזמן איסור, בשוגג, דעצם המאכל הוא "מאכל היתר", אע"פ שפעולת האכילה היא אסורה, הנה רק הפעולה היא אסורה, ולא עצם המאכל, דבענין זה דומה "מאכל איסור" למאכל היתר לשם תאוה, שבעיקרון אינו אסור לא מה"ת ולא מדרבנן (לכאורה), יהי' חמור מאכילת היתר בזמן איסור, שפעולת האכילה אסורה בעצם, ובכ"ז הראשון הוא גקה"ט "לפי שעה", והאחרון הוא ק"נ, מהו הביאור בזה?

ד. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים: דנראה ברור דכוונת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם, היא דוקא גבי "מאכלות אסורות" שיניקתן וחיותן הוא מגקה"ט, דבזה הם חמורים ומחולקים בין מאכילת היתר לשם תאוה ובין מאכילת היתר בזמן איסור, שיניקת וחיות המאכל היתר עצמו הוא מקליפת נוגה, אלא שהאדם בפעולתו ועשייתו דבר איסור הוא מורידו משם לגקה"ט לגמרי וכדו', ובזה מבואר היטב הטעם שבאכילת מאכלות אסורות גנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור ולא באכילת היתר בזמן איסור וה"ה באכילת היתר לשם תאוה (דבזה הוא מוריד את "חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור בשלש קליפות הטמאות וגופו נעשה להן לבוש ומרכבה לפי שעה עד אשר ישוב האדם כו"). ועוד חזון למועד לבאר זה.



בענין עץ הדעת טוב ורע מצד הרגשה

הת' ישראל אפרים הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

בסה"ש ה'ת"ש עמ' 68 כתב: "אדם הראשון איז געווען יציר כפיו של הקב"ה און הקב"ה איז מעיד עליו [מדרש רבה פי"ג, ד] אז חכמתו מרובה מחכמת מלאכי השרת. ער - אדם הראשון

האט געוואוסט מעלת עצמו און האט מיט דעם בא זיך אליין איבערגענומען, איז ער דורכגעפאלן אין עץ הדעת" וכו'. ע"כ.

ובנוגע למעלת אדה"ר, כתב בד"ה מצה זו תרכ"ט (תורת שמואל תרכ"ט עמ' קכו) "במדר"ב בראשית פי"ד דף ב ע"א אמר (הקב"ה) להם (למלאכי השרת) חכמה מרובה משלכם וכו'".

ולכאורה צ"ל, שמהנ"ל משמע שהענין דחטא עה"ד הוא, שמצד שלאדם הראשון הי' ההרגש דהרגשת עצמו, הנה זה גרם שיאכל את פרי עץ הדעת. אבל קשה ע"ז מ"ש בתורה אור דף עט, ד "והוא עיקר נקודת קליפת גסות הרוח שנעשה בטבע האדם בחטאו, מעץ הדעת טוב ורע, דהיינו שרואה א"ע ומכיר כו'", ועוד, ממה שכתוב בדרך חיים דף כח, א "קודם חטא אדה"ר בעה"ד, שגם גופו לא הי' בו רע כלל וכלל וכידוע מאמר ד"עקבו של אדה"ר מכהה גלגל כו' שהי' בגופו פחד וביטול לאלקות יותר מביטול והשתחוואה דגלגל חמה כו' (וכן יהי' משיח דמורח ודאין)", שמזה משמע שלא הי' לו הרגשת עצמו קודם החטא. וכן משמע ממש"כ הצמח צדק בספר החקירה (נקרא ג"כ דרך אמונה) דף סח, א אות י, "דף י"ט ע"א כ' שפי' כתנות עור וילבישם זהו הגוף ע"ד עור ובשר תלבישני שאחר החטא נעשה הגוף חומרי, משא"כ קודם הי' זך ונקי, ונק' כתנות עור".

וקשה גם עמ"ש בשיחת י"ג ניסן ה'תשכ"ו "אז אדם הראשון וואס איז געווען יציר כפיו של הקב"ה וואס דער אויבערשטער האט מעיד געווען אויף עם אז די מלאכי השרת קומען ניט אן צו עם בחכמה, במילא האט ער אויך געוואוסט מעלת עצמו האט ער זיך דערמיט איבערגענומען, איז ער דורך געפאלען אין חטא עה"ד". וצריך להבין מה הי' תחילה, ההרגשה או החטא.

ויש לבאר, שענין החטא הי' כפול; דהיינו, שקודם הי' הענין ד"ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וגו'" (בראשית ג, ו), ופירש"י "ראתה דבריו של הנחש והנאו לה והאמינתו", דהיינו שרצתה בהם, והי' לה הרגשה כיון שהיא האמינה בדבריו, והי' רע קודם החטא (רק שהם לא ידעו החילוק בין טוב לרע, כפרש"י "שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע"),

וזה יצא לפועל לעולם מפני שאכלו הפרי, כיון דאיתא בקידושין דף לט, ב ודף מ, א "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה שנאמר וכו'", ולכן לא יצא לפועל עדיין.

וזה שבעבודת כו"ם מחשבה מצטרפת למעשה בפועל, אעפ"כ לענין עונשים מתנהג ברחמים עד שעובר בפועל. כדאיתא בר"ה יז, ב "ה' ה' (מדת רחמים אני מרחם קודם שיחטא, ואני מרחם אחר שיחטא אם ישוב. רש"י) אני הוא קודם שיחטא וכו'". והקשה הרא"ש "וא"ת מה צריך האדם למדת הרחמים קודם שיחטא, וי"ל אע"פ וכו' אי נמי קודם שיחטא בעבודה זרה וכו'". ועל פי זה מובן מש"כ בשיחה, והעבירה היתה שרצה שיהי' לו הרגשה. וזה שבפועל אנו מחשיבים את המחשבה, הוא מצד שאם יצאו פירות ממחשבה זו (דהיינו מעשה), הקב"ה מצרפה למעשה, כדאיתא בקידושין "מחשבה שעושה פרי (שמקיים מחשבתו ועושה. רש"י) הקב"ה מצרפה למעשה (ונפרעים ממנו אף על המחשבה. רש"י) שאין בה פרי אין הקב"ה מצרפה למעשה שנאמר וכו'".

וזהו מה שכתב בלקו"ש חי"ז עמ' 1 הערה 5 "להעיר מתו"א ס"פ משפטים: עיקר נקודת . . בחטאו מעץ הדעת טו"ר . . שרואה את עצמו ומכיר חסרונו או יודע שזה טוב לו. וידוע (ד"ה להבין ענין חטא אדה"ר בסה"מ אתהלך לאזניא. ד"ה פדה בשלום עזר"ת. ובכ"מ) שענין חטא עץ הדעת הי' שרצה ענין ההרגשה דוקא", וכן משמע בכמה מקומות.



"התלבשות השכינה בקליפות" [גליון]

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

בגליון חי [תשנ"ד] הביא הרמ"מ מה שכתוב באגה"ק סכ"ה ששיטת תורת החסידות שהקב"ה נמצא בכל מקום הוא "מקרא מלא שדיבר הכתוב הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאום ה' שאין מקרא יוצא מידי פשוטו".

והק' א"כ הרי לפנינו פסוק מפורש נגד השיטה של צמצום כפשוטו!

וי"ל, באגה"ק שם שולל דעתם של אלו שלא התקבל אצלם ענין התלבשות אלקות בכלל בעוה"ז. ונגדס כותב: "שענין זה אינו מתורת הקבלה כי אם מהנגלות לנו ולבנינו. . . מקרא מלא שדיבר הכתוב הלא. . . שאין מקרא יוצא מידי פשוטו וגם היא אמונה פשוטה בסתם כללות ישראל. . . רק שחדשים מקרוב באו לחקור בחקירה זו וא"א לקרב להם אל השכל אלא דוקא ע"פ הקדמות לקוחות מכאריז"ל".

אבל אלו שטעו בצמצום כפשוטו על פי מה שהבינו דברי האריז"ל כפשוטם, ודאי ידעו מענין התלבשות אלקות בעוה"ז המפורש בכתבי האריז"ל.

ואפי' לפי המבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר (עי' במובא בשעהיוה"א בצירוף מ"מ כו' פ"ז) הסברא שאלו הסוברים שצמצום כפשוטו, לשיטתם אין התהוות תמידית, היינו דוקא התהוות שהוא בכח הבורא (כמבואר בשיחות שם), אבל התלבשות חיות אלקי בעוה"ז ודאי קיים גם לשיטתם.

(ובהתחלת האגרת מביא ענין ההתהוות תמידית, כי באגרת מבואר קבלת האריז"ל – "כפי ששמעתי מרבותי נ"ע").

והסוברים צמצום כפשוטו יפרשו פסוק הנ"ל על חיות האלקי שלאחר הצמצום. וגם לפי שיטתם אין המקרא יוצא מידי פשוטו, כי על פי "פשוטו" ו"הנגלות לנו ולבנינו" וה"אמונה פשוטה בסתם כללות ישראל" – אין חילוק בין קודם הצמצום ללאחר הצמצום בין אם הצמצום כפשוטו או לא כפשוטו, כי הכל חלק מאלוקה אחד. וכל החילוקים בענין הצמצום הם "מהנסתרות לה' אלוקינו".

אלא ודאי כוונת אדה"ז היא נגד אלו שלעגו על תורת הבעש"ט, שלא התקבל אצלם בשכלם ענין התלבשות אלקות כביכול בעוה"ז. שעליהם כותב אדה"ז שטעתם אינה בה"נסתרות" אלא בה"נגלות" כו'.

והיוצא מזה, אף שבשיטה, ההתנגדות נגד אדה"ז היתה בענין הצמצום, כמבואר באגרות קודש לאדה"ז, הרי הסתעף מזה, אצל ההמון עכ"פ, טעות "בהנגלות", וטעות זו נשללה באגה"ק כאן.



השגחה פרטית [גליון]

הת' מנחם ניסים אלטאבי
תלמיד בישיבה

בגליון טו [תנשא] העיר הרב מ"מ בנוגע להערת הרבי בשעה"ה"א פ"ב, דשם מאריך אדה"ז להוכיח את טעותם של דעת המינים (הכופרים באותות ומופתי התורה), שהם דימו מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו, שכשם שבמעשה אנוש ע"ד אומן העושה כלי, הנה לאחר עשייתו שוב אינו צריך לידי הצורף – עד"ז הוא בבריאת שמים וארץ. ואדה"ז מוכיח טעותם, שבמעשה אנוש הוא יש מיש, ע"כ לאחר עשייתו אינו צריך לידי האומן כיון שהאומן לא חידש בו כלום, משא"כ בבריאת שו"א שהוא חידוש יש מאין – הנה צריך בכל רגע ורגע להוותו ולקיימו.

ומוכיח זאת מק"ו מקרי"ס, ששם הוצרך להיות הרוח קדים בכל רגע ורגע, משום שהוא ג"כ ענין של יש מאין (בנוגע לטבע המים שנעשו מניגרים לעומדים), וא"כ כ"ש בבריאת העולם שהוא יש מאין בנוגע לכל מציאותו, עאכו"כ שצ"ל בכל רגע. ע"כ בנוגע לענינו.

והנה, במענה על השאלה איך אפשר להוכיח להמינים הכופרים בהשגח"פ וכופרים במופתי התורה, מהמופת דקרי"ס שאינם מאמינים בו, מתרץ הרבי וזלה"ק: אין זה מכוון אליהם – שהרי אומרים להד"ם – כ"א זהו מעין מאמר המוסגר המבאר אליבא דאמת – איך שזהו פלא גדול וכו' [כן בזה מסולקת קושיא עצומה לכאורה ודוקא אצל המאמינים דאין לדמות מעשה ה' עושה שו"א למעשה כו' ולכן מעשיו עצמאים לגמרי אחרי שבראם – אלא שקרי"ס שהולך ה' מוכיחה שאינו עכלה"ק.

והיינו שאין כוונת אדה"ז להוכיח להם, אלא שמבאר המציאות אליבא דאמת. ואח"כ מוסיף שבזה מסולקת קושיא עצומה וכו' – ופירוש הדברים לכאורה הוא: דלכאורה בכלל אין ללמוד כלום ממעשה אנוש לגבי הקב"ה, דאף שבמעשה אנוש אילו יצויר שהי' יכול להיות יש מאין, הי' צריך להוותו בכל רגע, מ"מ הרי הקב"ה הוא כל יכול ונעלה מכל זה, וא"כ אפשר שמעשיו "עצמאים" שאינם צריכים להתהוות בכל רגע? ולכן מביא ע"ז אדה"ז רא"י מקרי"ס שהוליק ה', שמזה מוכח שג"כ במעשה ה' צריך להיות בכל רגע.

והעיר ע"ז הרב הנ"ל, דלכאורה דרוש ביאור, דמה הראי' מקרי"ס, דהרי זה פשוט שאף שמצד הדרגא דכל יכול, יכול להיות באופן עצמאי, מ"מ דרגא זו נעלה יותר מנס אחר, וא"כ מהי הראי' מקרי"ס, שאפשר שבקרי"ס לא הי' נס עצום כזה – אבל בריאת בעולם הוא באופן כזה?

ותי' הנ"ל דאולי י"ל שכיון שהנס דקרי"ס נתפס בחז"ל כנס הקשה ביותר, א"כ משמע מזה, שאפי' בגילוי הנסי הגדול ביותר – אינו בדרך שמעשיו "עצמאים", וא"כ מזה למדים ג"כ לבריאת שו"א שג"כ אינו באופן שמעשיו עצמאים, וסיים שזהו "דוחק גדול מאד וצ"ע בזה".

והנה לכאורה אין לומר בכלל תי' כזה, א) דלכאורה כלפי הקב"ה אין האופן שמעשיו "עצמאים" קשה יותר כביכול, מאשר האופן שמהוה בכל רגע. – ואדרבה, מצדו כמו שהוא מצד עצמו הוא באופן שמעשיו עצמאים, ומה שעושה באופן שמהוה אותם בכל רגע הוא כביכול ירידה והשפלה לתוך דרכי הטבע. ומדוייק בלשונו של הרבי שבפשוטות הוא באופן שמעשיו עצמאים.

וא"כ אף אם נקבע דברור שקרי"ס הוא הנס הקשה ביותר, מ"מ אין ללמוד מזה כלום, שג"כ בבריאת שו"א שהוא נס קטן יותר, הוא ג"כ באופן כזה, שכיון ששניהם שוים אצלו (ואדרבה), א"כ אולי בבריאת שו"א הוא באו"א (ואדרבה, דוקא בבריאת שו"א שאינו נס קשה כ"כ, י"ל שהוא כפי שהקב"ה מצ"ע מצד הכל יכול, דהרי כאן מדובר מצד הקב"ה ולא מצד הנבראים, וראה להלן).

(ב) ועוד ועיקר: דע"פ דבריו נמצא שקרי"ס הוא נס גדול יותר – וממנו לומדים על בריאת שו"א שהוא נס קטן יותר. ולכאורה זהו ההיפך ממש מהמפורש כאן בתניא, שהרי אדה"ז אומר כאן בדיוק להיפך, שכיון שקרי"ס אינו חידוש כ"כ, ואעפ"כ הוצרך להיות בכל רגע, א"כ "כ"ש וק"ו" בבריאת שו"א שהוא "הפלא ופלא יותר מקרי"ס עאכו"כ" שצ"ל בכל רגע ורגע.

ולתרץ קושייתו מהי הראי' מקרי"ס, אולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שהרי ידוע (ראה לקו"ש חכ"ט עמ' 30. חכ"ז עמ' 253. ובארוכה בסה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 135 ואילך) שעלה ברצונו של הקב"ה שבריאת והנהגת העולם תהי' ע"פ כללי השכל וכפי הגדרים שבעולם וכו'.

ולפ"ז י"ל שבזה שאדה"ז מביא הוכחה מקרי"ס, מזה לומדים ורואים שגם הנהגת הקב"ה היא באופן כזה, שאם הוא יש מאין צריך להוות בכל רגע, והיינו שהוא ע"פ כללי השכל, וא"כ כ"ש וק"ו (שע"פ כללי השכל) בבריאת שו"א, שצריך להוות באופן כזה. ודוק.

(ואין להקשות דלפ"ז לא הוצרך כלל להביא מקרי"ס, שהוצרך לומר בפשטות שמתנהג ע"פ כללי השכל, די"ל, א) דרוצה להוכיח זאת מהנהגת הקב"ה. (ב) שרוצה להביא דוגמה לזה בנוגע לנידון דידן – שיש מאין צ"ל בכל רגע, ולא לומר באופן כללי שהנהגתו בכללות הוא ע"פ כללי השכל. ג) ועוד ועיקר – שכאן אין כוונת אדה"ז ליישב קושיה זו, דר"ל רק אליבא דאמת שהוא כך – אלא שהרבי מסביר שבהוכחה זו ממילא מטולקת קושיא זו, ודוק). ולכאורה ראי' ברורה להנ"ל, מסה"ש תנש"א ח"ב עמ' 653 הע' 48 (וש"נ), ששם כותב בנוגע להוכחה זו של אדה"ז שהוכחה זו היא דוקא משום שידועים שהוא מתנהג ע"פ כללי השכל, ולכן שפיר יש להוכיח ע"פ כללי השכל, ולכאורה הן הן הדברים שמתכוון כאן. ועיין ג"כ לקו"ש חכ"ט שם.

עוד הק' הנ"ל מגוף הראי' מקרי"ס שמנא לן שאילו הפסיק את הרוח היו המים חוזרים ונגרים, דלכאורה פשטות לשון המקרא אינו כן, שאדרבה משה הוצרך להחזיר את המים וכו'. הנה עי' בלקו"ש ח"ו עמ' 90 ובהע' 26, שהראי' היא מזה

שהרוח קדים הוצרך להיות כל הלילה, שמזה מוכח שהי' בכל רגע. ובהערה שם מבאר שלכן אין אדה"ז מוכיח ממה שבפועל חזרו המים, אלא מוכיח ממה שאילו הי' נפסק הרוח, מכיון שממה שחזרו בפועל אין ראי' שהי' ע"י סילוק הרוח, שאולי הי' נס חדש שחזרו המים, והראי' היא ממה שהי' הרוח קדים כל הלילה, ולפנות בוקר (בעודו לילה) חזר לאיתנו – וזהו פשטות לשון המקרא שכל זמן הבקיעה, היינו כל הלילה, הי' הרוח קדים.



הערות בלקו"ת פ' בהר [גליון]

הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

בגליון חי [תשנד] דן הרב יהושע שי' מונדשיין אודות הציון לפסוקים המדברים בתוכן שונה מכוונת הציון.

וכותב: בתחילת המאמר הנ"ל (לקו"ת לט, ד) נאמר: שבנפשות ישראל... שהן חלק אלו' ממעל ממש". ובמ"מ במהדורות הקודמות צויין שהוא פסוק באיוב לא, ב "ומוסיף 'ממש' כבתניא רפ"ב". וכך גם במהדורה החדשה. מציון זה ניתן להבין לכאורה שהפסוק באיוב "חלק אלו' ממעל" מיירי בנשמות ישראל, ולא היא! לא מיני' ולא מקצתי'. ואין כאן אלא מליצה ע"פ לשון הפסוק, ובכגון דא אין מציינים – בלקו"ת – מקורות ללשון המליצה. עכ"ל.

והנה, (א) איך אפשר להבין שהפסוק באיוב מיירי בנשמות ישראל מזה שאדה"ז משתמש בלשון זה, והרי הספרים מלאים מזה, וידוע ומפורסם, שאדה"ז משתמש בלשונות של פסוקים וכיו"ב (וכן הי' הרגילות בתקופת אדה"ז גם אצל שאר גדולי ישראל, וכמו שרואים זאת באגרותיהם ועוד), אף שאין הכוונה כמו בפסוק. א"כ גם כשמציינים לפסוק באיוב הנה אין הכוונה שהתוכן שווה. ואז אפשר להוסיף תיבת ממש. (ב) רבינו עצמו בהמ"מ וכו' לתניא על פ"ב (עמ' לא) כן מצייין ל"איוב לא ב".

אח"כ ממשיך הרב הנ"ל: ואם נאמר באיזהו מקומן שאדה"ז הוסיף את תיבת "ממש", אין הכוונה שהוסיף על לשון הפסוק,

אלא שהוסיף על לשון הקדמונים שאמרו שהנשמה היא "חלק אלו' ממעל". עכ"ל.

הנה מה יתוסף לנו מזה, כי הרי רק "העתיק" ההשתמשות בפסוק מאדה"ז לקדמונים (שכשהקדמונים רצו לדבר על הנשמה השתמשו בלשון הפסוק דאיוב). ויקשה על הקדמונים. וכל מה שיתרץ על הקדמונים יכול לתרץ על אדה"ז עצמו. וכנ"ל שאין הכוונה לתוכן הפסוק.

עוד כותב הרב הנ"ל: והאומר שאדה"ז הוסיף על לשון הפסוק, הוא כאומר שבלשון התניא (ספכ"ד) "וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו יתברך", נוספת תיבת "יתברך" על האמור בפסוק (אסתר ב, כ) "כאשר היתה באמנה אתו". עכ"ל.

גם על זה הנה, כנ"ל: א) כשמשתמשים בלשון של פסוק הנה לא תמיד הכוונה להתוכן של הפסוק, ואז הרי אפשר להוסיף על לשון הפסוק תיבת "יתברך". ב) רבינו עצמו בהמ"מ וכו' לסש"ב כן מציין (עמ' קנא) ל"מג"א ב' כ'".

ובב' מקומות הנ"ל ציין רבינו (לאיוב ומג"א) בלי הקדמת תיבות "על דרך" או "לשון", כבריבוי מקומות בשאר ציונים.



פשוטו של מקרא

דיבור הקב"ה למשה

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י סוף פרשת נשא (ז, פט) ד"ה ובבא משה: שני כתובים המכחישים זה את זה בא שלישי והכריע ביניהם, כתוב אחד אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד (ויקרא א, א) והוא חוץ לפרכת, וכתוב אחד אומר (שמות כה, כב) ודברתי אתך מעל הכפרת, בא זה והכריע ביניהם, משה בא אל אהל מועד ושם

שומע את הקול הבא מעל הכפרת מבין שני הכרובים, הקול יוצא מן השמים לבין שני הכרובים ומשם יצא לאהל מועד, עכ"ל.

וכעין זה פירש"י בפרשת תרומה (כה, כב) ד"ה ודברתי אתך מעל הכפורת: ובמקום אחר הוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא א, א) זה המשכן מחוץ לפרכת, נמצאו שני כתובים מכחישים זה את זה, בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם, ובבא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת וגו' (נשא ז, פט), משה היה נכנס למשכן, וכיון שבא בתוך הפתח, קול יורד מן השמים לבין הכרובים, ומשם יוצא ונשמע למשה באהל מועד, עכ"ל.

וצריך להבין:

א) רש"י מפרש בשני ד"ה אלו שאהל מועד הוא חוץ לפרוכת וזה יסוד לקושייתו, ולכן צריך כתוב השלישי להכריע.

אבל עיין בפירש"י פרשת תצוה (כט, מב) ד"ה אשר אועד לכם: . . ויש מרבתינו למדים מכאן שמעל מזבח הנחשת היה הקב"ה מדבר עם משה משהוקם המשכן, ויש אומרים מעל הכפורת כמו שנאמר ודברתי אתך מעל הכפורת ואשר אועד לכם האמור כאן אינו אמור על המזבח, אלא על אהל מועד הנזכר במקרא, עכ"ל.

ואינו מובן, שהרי זה שרבתינו חולקים כאן מהיכן דיבר הקב"ה עם משה (אם מעל מזבח הנחושת או מעל הכפורת) הוא לכאורה להיכן יצא הקול מן השמים, שיצא אחר כך לאהל מועד ונשמע שם למשה, ולא באיזה מקום עמד משה כששמע הקול.

והרי כן פירש רש"י בפירושו לדברי רבותינו שאומרים שמעל הכפורת דיבר הקב"ה בפרשת תרומה (הובא לעיל), " . . קול יורד מן השמים לבין הכרובים ומשם יוצא ונשמע למשה באהל מועד".

ואם כן, צריך להבין מהו הפירוש בזה שרש"י אומר "ואשר אועד לכם האמור כאן אינו אמור על המזבח, אלא על אהל מועד הנזכר במקרא".

ומה בכך, הרי כאן מדובר בנוגע לבאיזה מקום ירד הקול מן השמים, וזה הי' מעל הכפורת שחוץ לאהל מועד.

ואולי אפשר לומר עכ"פ בדוחק, שמה שאמר רש"י כאן "ואשר אועד לכם . . אלא על אהל מועד וכו'", כוונתו שמשם שמע הקול באהל מועד.

ואין הכתוב מדבר להיכן ירד הקול מן השמים, כמו שפירש רש"י לכתחילה.

ועל פי זה חוזר רש"י עכשיו ממה שפירש לכתחילה ד"אשר אועד לכם שמה" פירושו להיכן יוצא הקול מן השמים, ועכשיו מפרש שהוא באיזה מקום נשמע הקול למשה.

(ב) לכאורה כוונתו של רש"י במה שאמר בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם הוא, שהכתוב השלישי מגלה לנו שמה שנאמר " . . וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" (אין הכוונה לאיזה מקום ירד הקול מן השמים, אלא) הכוונה באיזה מקום נשמע הקול למשה לאחר שירד הקול מן השמים לבין שני הכרובים.

אבל עדיין צריך עיון בזה:

הא תינח אם הי' כתוב " . . וידבר ה' אליו) באהל מועד לאמר", יכולים לפרש שהפסוק בא להשמיענו שמה שמע קול הדיבור באהל מועד. אבל הלא כתיב " . . וידבר מאהל מועד", ולכאורה הפירוש הפשוט בזה הוא שהדיבור ששמע משה בא אליו באהל מועד. והכתוב אינו מדבר באיזה מקום שמע משה הקול, אלא מאיזה מקום בא הקול ששמע משה. והיינו שהקול ששמע משה ירד מן השמים לאהל מועד תחילה ומשם נשמע למשה.

והגם שמוכרחים לומר שגם משה שמע קול הדיבור באהל מועד, שהרי פירש רש"י בריש פרשת ויקרא בד"ה מאהל מועד (הראשון) מלמד שהי' הקול נפסק ולא הי' יוצא חוץ לאהל – ועיין שם במפרשי רש"י באריכות, איך יודעים זה מפסוק זה – מ"מ, עיקר ההדגשה בכתוב (בפשטות, עכ"פ) הוא שהקול בא מאהל מועד, והיינו שירד מן השמים לאהל מועד. (ועיין לקמן). שאם ירד הקול מן השמים לבין הכרובים, למה נאמר " . . מאהל

מועד", ולא מעל הכפורת מבין שני הכרובים, והלא הכפורת לא הי' באהל מועד.

ואם כן עדיין ההכחשה משני הכתובים במקומה עומדת.

לאחר שכתבתי זה ראיתי שהבאר בשדה עמד על ענין זה ותירץ זה בפרשת ויקרא (א, א) על פירש"י ד"ה מאהל מועד (הראשון): מלמד שהי' הקול נפסק ולא הי' יוצא חוץ לאהל, עכ"ל.

וכתב הבאר בשדה, וז"ל: הקשה הרא"ם דמאהל מועד מורה שממנו יצא הקול ולא על מה שאליו יגיע הקול. ול"נ דמ"ש רבינו מלמד לא מפסוק זה לבד יליף אלא מהכחשת הכתובים כמ"ש בס"פ נשא בפ' ובבא משה וז"ל [ומביא כאן הבאר בשדה לשון רש"י שם בשלימות, ומסיים:] וא"כ א"א לפרש מאה"מ על שממנו יוצא הקול שהרי פסוק ודברתי אתך מכחיש זה אלא ע"כ צריך לפרש דמ"ם מאהל היא במקום בית וכבר מצינו הרבה מימין שמשמשין במקום בית כמ"ש השרש באות מן ע"ש, עכ"ל הבאר בשדה בנוגע לענינו.

אלא שצריך עיון קצת בדבריו, שלפי תירוצו סמך רש"י על מה שפירש במקום אחר. ולמה הביא מה שפירש רש"י בפרשת נשא, שאחר פסוק זה, ולא מה שפירש רש"י בפרשת תרומה שקודם פסוק זה.

ולכללות תירוצו צריך עיון, שהרי לא נזכר כאן ברש"י כלל כל ענין זה.

לקמן אביא המשך דברי הבאר בשדה (שם) בנוגע לענין זה.

ג) עיין פירוש רש"י בתחלת פרשת ויקרא ד"ה מאהל מועד (השני): יכול מכל הבית, תלמוד לומר מעל הכפורת, יכול מעל הכפורת כולה תלמוד לומר מבין שני הכרובים, עכ"ל.

לכאורה כוונת רש"י לומר שהקול שירד מן השמים לא ירד אלא בבית קדשי הקדשים מבין הכרובים, ולא בהאהל מועד שחוץ לקדשי הקדשים.

אבל ממה שרש"י לא אמר יכול מאהל מועד תלמוד לומר וכו', וכן ממה שבפסוק נאמר " . . מאהל מועד" הגם שלפי

פירוש רש"י הי' זה מבין הכרובים – משמע, שגם קדשי הקדשים נקרא בשם אהל מועד.

ואם כן צריך להבין איך מתאים זה עם מה שפירש"י – הן בפרשת תרומה והן בפרשת נשא – שהאהל מועד הי' חוץ לפרוכת.

ולפי פירש"י כאן לכאורה אין כאן שני כתובים המכחישים זה את זה.

ועוד, שרש"י מפרש כאן תיבות מאהל מועד לא כמו שפירש בפרשת תרומה ובפרשת נשא – ששם פירש שהפסוק מדבר היכן שמע משה הקול לאחר שירד לבין הכרובים; וכאן מפרש רש"י להיכן יוצא הקול מן השמים.

והנה הבאר בשדה כתב על פירש"י זה (והוא בהמשך לדברי שהעתקתי) "וז"ל: וא"כ ע"כ דפי' מאהל מועד הכתוב אכן ר"ל באהל מועד דאל"כ קשו קראן אהדדי כדאמרן לעיל, עכ"ל.

אבל לפי מה שכתבתי לעיל שלכאורה משמע מפירש"י כאן שגם קדשי קדשים נקרא אהל מועד אין כאן סתירה מהכתובים, שהרי יכולים לפרש "מאהל מועד" שקאי על קדשי קדשים. ואין צורך לפרש ד"מ"ם" מאהל הוא במקום "בית".

ד) הלשון ברש"י בפרשת תרומה (כה, כב) הוא: .. משה הי' נכנס למשכן וכיון שבא בתוך הפתח קול יורד מן השמים וכו'.

וצריך להבין, מאין יודע רש"י זה, שהדיבור אל משה הי' תיכף כשנכנס לאהל מועד בעוד שהי' בתוך הפתח.

ואולי אפשר לומר דרש"י דייק מהלשון "ובבא משה וגו'", וכמו שפירש בפרשת שלח (טו, יח) בד"ה בבואכם אל הארץ: " .. אבל זו נאמר בבואכם משנכנס בה ואכלו מלחמה נתחייבו בחלה".

אבל עדיין צריך להבין, למה פירש זה רש"י דוקא בפרשת תרומה, ולא בפרשת נשא, ששם פירש "משה בא אל אהל מועד, ולא אמר "הי' נכנס", וגם לא אמר "וכיון שבא בתוך הפתח". ועוד, שכיון שהפסוק ובבא משה גו' נאמר בפרשת נשא הי' מתאים יותר לפרש זה שם.

ועוד צריך להבין, לכתחילה אומר רש"י תיכף כשנכנס, ואחר כך אומר בעוד שהי' בתוך הפתח. ולכאורה הפירוש של נכנס הוא שכבר עבר הפתח; משא"כ כשהוא בתוך הפתח, עדיין לא נכנס (לגמרי).

(ה) רש"י אומר בד"ה ודברתי אתך מעל הכפורת "ובמקום אחר הוא אומר וכו'". וצריך להבין, הבן חמש למקרא עדיין לא למד פסוק זה שבפרשת ויקרא שהוא בסתירה לפסוק זה שבפרשת תרומה, ואם כן למה מזכיר רש"י סתירה זו כאן.

ואולי אפשר לומר שרש"י בא לתרץ קושיא אחרת שהי' קשה להבין חמש למקרא, והיא:

בכמה פסוקים לפני פסוק זה נאמר (כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", הרי שהשכינה שכנה בכל המשכן. ומה גם אם הוא תלמיד ממולח ויודע כבר ממה ששמע (הגם שעדיין לא למד זה בסדר לימודו) שהמשכן נקרא גם "אהל מועד". ואם כן, שואל, למה נאמר "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת וגו'"; למה דיבר הקב"ה למשה מעל הכפורת דוקא, הרי כל המשכן נקרא "אהל מועד" על שם "ונועדתי", וכל המשכן נקרא משכן על שם ששכן שם השכינה.

ובכדי לחזק קושיא זו אומר רש"י שבאמת כתוב בפירוש שדיבר הקב"ה עם משה מאהל מועד, ולא דוקא מעל הכפורת, אבל עצם השאלה מתעוררת על אתר בלי פסוק זה.

ובהנ"ל אולי הי' אפשר לתרץ דיוק בין פירש"י זה לפירש"י ד"ה ובבא משה שבסוף פרשת נשא, שכנ"ל תוכן שני פירושי רש"י אלו שווים. ששם בפרשת נשא מתחיל רש"י מיד לפרש ששני כתובים המכחישים זה את זה, ואחר כך מביא הכתובים; משא"כ בפרשת תרומה אומר רש"י תחילה "ובמקום אחר כתוב", ואחר כך מסיים "נמצאו שני כתובים המכחישים זה את זה וכו'".

ולפי הנ"ל מובן: בפרשת תרומה עדיין לא למד הבן חמש למקרא את הפסוק השני (שבפרשת ויקרא) שבסתירה לפסוק זה, לכן אין רש"י מתחיל שיש שני כתובים המכחישים. ומה שקשה לרש"י הוא שאלה אחרת על אתר, כנ"ל. וזה שאומר רש"י

"ובמקום אחר כתוב", הוא רק לחזק קושייתו על אתר. ורק לאחר שמביא רש"י פסוק זה (שהוא באמת בסתירה להפסוק שבפרשת תרומה) לחזק קושייתו אומר רש"י "נמצאו שני כתובים וכו'".

משא"כ בפרשת נשא, שהבן חמש למקרא כבר למד שני הכתובים, מתחיל רש"י מיד בקושיא זו (שני כתובים המכחישים) בכללות, ואחר כך מפרט בפרטיות באיזה שני כתובים הוא מדבר.

ו) רש"י פירש בסוף פרשת פקודי (מ, לה) בד"ה ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד: וכתוב א' אומר ובבא משה אל אהל מועד בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם וכו'. עכ"ל.

וצריך להבין: למה לא אמר רש"י כאן "שני כתובים המכחישים זה את זה", על דרך שאמר בפרשת תרומה ובפרשת נשא.

ולפי מה שפירש רש"י בפרשת תרומה (הנ"ל) " . . משה הי' נכנס למשכן וכיון שבא בתוך הפתח", אולי אפשר לומר שאין הפסוקים מכחישים זה את זה. כי הפסוק ולא יכול משה לבוא וגו', מיירי בביאה גמורה; משא"כ הפסוק ובבא משה וגו' מיירי רק שבא בתוך הפתח. ואעפ"כ מתרץ רש"י הענין בתירוץ יותר טוב.



הלכה ומנהג

קיום מצות ת"ת ע"י ק"ש

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

א) איתא במנחות צט: אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש.

וכן פסק הרמ"א בשו"ע יו"ד סי' רמו סעי' א: ובשעת הדחק אפילו לא קרא ק"ש רק שחרית וערבית לא ימושו מפ"ך קרינן ב'.

וכן פסק אדה"ז בהל' ת"ת פ"ג ה"ד: ובשעת הדחק שהטרדא גדולה יותר מדאי ואין לו פנאי אפילו לפרק אחד יוכל לצאת ידי חובתו בק"ש שחרית וערבית לקיים מצות והגית בו יומם ולילה ביום ההוא, שהוא שעת הדחק ואי אפשר בענין אחר.

דלכתחילה מי שטרוד במשא ומתן ואין לו פנאי ללמוד תורה כל היום, צריך ללמוד עכ"פ פרק אחד שחרית וערבית, אבל בשעת הדחק מקיים מצות ת"ת והגית בו יומם ולילה בקריאת שמע שחרית וערבית¹.

והנה מדין זה מוכח, דבק"ש מקיים מצות ת"ת². דאל"כ מדוע בשעת הדחק מקיים מצות ת"ת בקריאת שמע, והא דלכתחלה צריך ללמוד פרק אחד ולא יצא בק"ש, הוא להרגיל עצמו ובניו ללמוד תורה כמבואר בהערה 1.

1) והא דאינו יוצא בק"ש אלא בשעת הדחק אע"פ דלכאורה הוי ק"ש פרק אחד בתורה, יש לומר הטעם בזה, דמבואר שם בגמ' חד אמר דהא דאמר רשב"י דיוצא מצות ת"ת בק"ש "אסור לאמרו בפני עם הארץ", ופירש"י שם "שלא יאמר בקרית שמע סגי ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה.

ולכן אע"פ דק"ש דין ת"ת יש לה, מ"מ אינו יוצא בזה רק בשעת הדחק כד' שירגיל עצמו ללמוד תורה.

וראה בהגהות מיימוני הל' ת"ת פ"א אות ז: ובשעות דחוקות סומך על הא דאמר ר"י בפ' שתי הלחם אפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לומר בפני עם הארץ. ומשמע מדבריו, כנ"ל.

ולהעיר, דהש"ך שם סק"א פסק כרבא דמצוה לאמרו בפני עם הארץ, ואעפ"כ פסק דרק בשעת הדחק יוצא בק"ש.

ויש לומר, דמצוה לאמרו בפני ע"ה מבואר בפירש"י שם "דסבר משום ק"ש נוטל שכר גדול כזה, אם הי' עוסק כל היום כ"ש ששכרו גדול ומרגיל בניו לת"ת" . . (הובא בש"ך שם).

ומבואר, דגם למ"ד דמצוה לאמרו בפני ע"ה הכוונה כדי שירגיל עצמו ובניו ללמוד תורה, ולכן אם אפשר לו צריך ללמוד פרק אחד בתורה שחרית וכן בערבית ולא לצאת בק"ש.

2) (ולהעיר בדגמ' ושו"ע מובא, דמקיים מצות לא ימוש, ובאדה"ז כתב דמקיים מצות והגית בו יומם ולילה).

(ב) והנה בשו"ע או"ח סי' מז סעי' ז פסק "ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה אם למד מיד בלי הפסק". ובסעי' ח כתב "ויש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק ולכן יש לזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם". וכן כתב בשו"ע אדה"ז סי' מז סעי' ו.

והטעם שלחד דיעה אינו יוצא בקריאת שמע וצריך ללמוד מיד, כתב הב"י הטור שם בד"ה ואם בא (בסוף הקטע) "ועי"ל דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי ת"ת לחוד, וק"ש כדברי תפלות הוא".

וכן כתב הט"ז שם סק"ז "די"ל דק"ש הוה כדברי תפלה . . .".

וצ"ב הרי מבואר במנחות ונפסק בשו"ע דיוצא מצות ת"ת בקריאת שמע, והא דאינו יוצא רק בשעת הדחק, היא רק כדי שירגיל עצמו ללמוד תורה, אבל בעצם יש לק"ש גם דין ת"ת.

וא"כ מהי הכוונה בב"י וט"ז שם, דק"ש הוי כדברי תפלה ולא כדברי תורה.

(ג) ויש להוכיח מעוד סוגיא דק"ש הוי בכלל ת"ת, ויוצא בזה מצות ת"ת, דמבואר בברכות (ט, ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. וכן נפסק בשו"ע אדה"ז סי' נח סעי' י דהקורא ק"ש לאחר זמנה "ואין לו שכר על קריאתה אלא כקורא בתורה אבל לא כמי שקוראה בזמנה שאז שכרו גדול מהעוסק בתורה כל היום אפי' שלא בשעת ק"ש ותפלה". ומבואר דק"ש יש לה דין קריאה בתורה בקורא לאחר זמנה.

ועוד, דמזה שכתב דגדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה כל היום אפילו שלא בשעת ק"ש ותפלה, מוכח דבק"ש מקיים גם מצות ת"ת;

דאי נימא דלא מקיים מצות ת"ת, מדוע גדול מצות ק"ש מעסק התורה, הרי ת"ת שקולה כנגד כל המצוות כמבואר בהל' ת"ת פ"ד ה"ב-ג.

אלא דצ"ל, דבק"ש, מלבד שמקיים מצות ק"ש וקבלת מלכות שמים יש בזה גם מצות ת"ת, וא"כ תרתי אית בה וגדול מהעוסק

בתורה סתם. (ועד"ז מבואר ביפה עניים ברכות יב, ב. וראה בחידושי הריטב"א החדשים שם)³.

וא"כ מדין זה ג"כ מוכח דבק"ש מקיים מצות ת"ת, ומהי הכוונה בב"י וט"ז שם דהוי כדברי תפלה ולא כדברי תורה, ולמה אינו יוצא בזה שקורא ק"ש אחר ברכת אהבת עולם (לחד דיעה).

ד) והנה באור שמח הל' ת"ת פ"א כתב דהא דיוצא מצות ת"ת בק"ש שחרית וערבית, היא רק אם מתכוון לקיום מצות ת"ת, דאל"כ אינו יוצא אפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה, משום דכאן שמתכוון למצוה אחרת גרע (ומביא כמה דוגמאות לזה, עיי"ש).

ולכאורה כוונתו ע"ד המבואר בכמה מקומות, דבכוונה שלא לצאת אינו יוצא אפילו אם מצות אין צריכות כונה. וכוונתו לקיום מצוה אחת הוי כעין כוונה הפכית ביחס לקיום מצוה אחרת; ורק כשמתכוין בפירוש לצאת ב' המצות יוצא.

וכן משמע במשנה ברורה סי' מז ס"ק יז, שכתב דהטעם דיש להסתפק אי ק"ש הוי כת"ת לענין ברכת התורה "די"ל דק"ש הוי כדברי תפלה כיון שאינו אומר זה לשם לימוד . . .". ומציין בשער הציזון ס"ק י"ג "ב"י". ומשמע שמפרש כוונת הב"י שאינו מתכוין בקריאת שמע בתפלה לשם לימוד.

אמנם בשו"ע סי' מז, ובשו"ע אדה"ז שם משמע, שלפי דיעה אחת אין ק"ש כת"ת לענין ברכת התורה אפילו כשמתכוין לשם ת"ת, שהרי לא חלקו בין מתכוין לאינו מתכוין (וגם לא מרומז טעם זה בב"י).

וכן ברמ"א יו"ד שם, ובשו"ע אדה"ז הל' ת"ת כתבו בסתם שבשעת הדחק יוצא מצות ת"ת בקריאת שמע שחרית וערבית, ולא כתבו שצריך שיתכוון.

3) ולהעיר גם מהא דמבואר דמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה (מגילה ג), ומבואר בלקו"ש ח"ד ואתחנן ב הערה 9 דהא דחשיב מבטלין ת"ת – אע"פ דמקרא מגילה חשיב גם כת"ת, לפי שבמקרא מגילה אינו עוסק כ"כ בהבנת התורה, ומבואר דבעצם יש למקרא מגילה דין ת"ת, וה"ה ק"ש דמאי שנא.

ואדרבה לפי המ"ד (וכן כתב בהג"מ) דאסור לאמרו בפני ע"ה, הרי אין הע"ה יודע שמקיים מצות ת"ת, ומה שכתב האור שמח דזהו טעמו דרבא שם דמצוה לאמרו בפני ע"ה כדי שידע לכוין – הנה בפירש"י שם הובא בש"ך שם כתב טעם אחר דמצוה לאמרו כדי להרגילו לת"ת.

ה) ויש לומר הביאור בזה, דכוונת הב"י והט"ז היא, דלענין ברכת התורה דוקא חשיב ק"ש כדברי תפלה ולא כדברי תורה. וכן משמע בלשון הב"י שכתב ועי"ל דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה. ומהי ההדגשה "לענין זה". ולכאורה כוונתו, דלענין ברכת התורה דוקא, לא חשיב לימוד.

והטעם בזה יש לבאר ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ד האזינו ב – דגדר ברכת התורה אינה כשאר ברכת המצות – דברכת המצות היא הודאה להקב"ה על אשר מקדש אותנו במצותיו, ואילו ברכת התורה היא ברכה על עצם לימוד התורה (מלבד קיום המצוה שבזה).

והיינו שמברך על השמחה שיש לו בזה שנתן לנו הקב"ה את התורה, והיא ע"ד ברכת הנהנין.

וכתב שם דכן משמע מלשון אדה"ז סי' מז "ולכן יראה כל אדם שתהיי' חמדתו של הקב"ה שהיי' משתעשע בה בכל יום חשובה בעיניו לברך עלי' בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם".

ולפי זה שפיר כתב הב"י וט"ז דבק"ש שקורא בתוך סדר התפלה אע"פ שמקיים מצות ת"ת כמבואר בהל' ת"ת, מ"מ לענין ברכת התורה חשיב רק כתפלה, שאין ניכר בה ענין של לימוד התורה, ולא חל ע"ז ברכת התורה שצריך להראות השמחה וההנאה שלומד תורה.



ברירת סכו"ם בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 שליח כ"ק אדמו"ר, ועסט בלומפילד, מישיגן

עיינ בפמ"ג סי' שיט סקי"ב, שמסתפק בבורר אוכל מאוכל ודעתו שלא לאכול מאחד מהם לאלתר, ופשט מהא דאיתא בסשי"ט סט"ו "מסנת שנתן בה חרדל לסננו מותר ליתן בה ביצה אע"פ שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון נשאר למעלה". ועיינ בטור שכותב שלפיכך מותר בנידון זה "לפי ששניהם אוכלים הם ואין נותנים אותן לתוכן אלא לתקן מראה החרדל".

ועיינ במ"א סקט"ז שדעת הלבוש והב"ח שהחלבון והחלמון ב' מינים הם, ולפי זה כותב הפמ"ג דבנפה וכברה כל שאין רוצה לאכול שניהם עתה, שרי. ולפי דברי הפרמ"ג אלו מותר לשים סכו"ם בתאים המיוחדים להם בליל שבת, כדי להשתמש בהם ביום שבת.

אבל עיינ בשו"ע רבינו שהוא נקט בפשטות שהחלמון והחלבון נקראים מין אחד, וכסיום דברי המ"א דדעת המגיד משנה דזה נקרא מין אחד כמו מחבץ ומשמר. ודעת רבינו דמה שמותר להפריד החלמון מהחלבון, היינו משום שבאמת שניהם מין אחד ואינו אסור מדאורייתא לבורר אחד מחבירו לצורך אכילה, אלא שאסור מדרבנן משום שנראה כבורר. וע"כ, הואיל ובנידון דידן שהסינון אינו בשביל האכילה אלא בשביל תיקון המראה אינו נראה כבורר אוכל מהפסולת. דעת המ"א דאם אומרים שהחלמון והחלבון נקראים מין א' אז מותר להפרידם אפילו אם כוונתו לאכילה, ועיינ שם במחצית השקל האיך דבר זה מתאים עם דברי הטור אבל דעת רבינו שפשטות דברי הטור מוכיחים שאסור להפריד החלבון מהחלמון לצורך אכילה.

ובאמת כן מוכרח מדברי הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ט הי"ז "אין מסננין את החרדל במסנת מפני שנראה כבורר". וא"כ דעת הרמב"ם שבאמת החרדל והסובין נקראים מין א', ומ"מ אסור לסנן אותם מדרבנן משום שנראה כבורר, וסובר רבינו שדין זה שייך גם בחלבון וחלמון.

והנה כל היסוד של הפמ"ג שמותר לברור אחד מחבירו אם אינו אוכלם לאלתר, מיוסד על הדין של חלבון וחלמון, וכיון שלפי דרך רבינו בדין זה אין שום יסוד לדבריו, א"כ אין מקום לומר שרבינו מקיל בזה.



שיעור משקין

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בהוספות דשו"ע אדה"ז ח"א עמ' 52 מבעל שארית יהודה, כתוב בשם כ"ק אדה"ז "דלא כמ"ש הכ"מ בספ"ג מה' ברכות בפשיטות דכל איסורי משקין ברביעית בלי שום ראיה".

וכן איתא בכ"מ בהמ"א פ"א ה"ג בנוגע סתם יינם "שיעורו כשאר משקין שהן אסורין ברביעית".

ויש לתרץ שיטת הכ"מ דודאי לא נעלם ממנו כל המקומות ששיעור שתי' היא בכזית, אלא שיש חילוק בין אם האיסור הוא "במשקין", ובין אם האיסור (בגלל) "שתי' בכלל אכילה".

ולפיכך, כל מקום שהאיסור כתוב בלשון "אכילה" השיעור של שתייתו הוא ג"כ כשיעור "אוכלין". ובפרט: כזית דם (המ"א פ"ו ה"א) דאיסורו הוא וכל דם לא תאכלו, ושכר המדי (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו) דאיסורו הוא כל מחמצת לא תאכלו, ושתיית תרומה בכזית (בהל' תרומות פ"ו ה"ב) [וכמ"ש הרדב"ז על אתר "וי"ל דהתם (בסתם יינם) כתיב שתיי' בהדיא דכתיב ישתו יין נסיכם, אבל הכא אמרינן שתיי' בכלל אכילה, וכי היכי דאכילה בכזית שתיי' נמי בכזית. ושאני יוהכ"פ דתלוי ביישוב דעתא וכו'], ושתיית שמן ויין של נסכים שהיא בכזית (הל' מעשה הקרבנות פ"א) דהאיסור הוא לא תוכל לאכול בשעריך וגו'.

אבל, כל מקום שהאיסור כתוב בלשון שתיי' (או משקין) שיעורו הוא ברביעית. וה"ה: הלכות שבת פ"ח ה"ב, טומאת מת פ"ב הי"ב, מאכלות אסורות פ"א ה"ג (ופי"ד ה"ט), נזירות פ"ה ה"ב, אבות הטומאה פ"ח ה"ב (טומאת אוכלין פ"ד ה"ב).

(ואין להקשות מה' שביתת עשור פ"ב ה"א שהשיעור כמלא לוגמיו (כנ"ל ברדב"ז). וכן אין להקשות מהל' ממרים פ"ז ה"ב (בנוגע בן סורר ומורה) שהשיעור הוא חצי לוג בבת אחת, דהא גם שיעור האכילה שלו הוא משונה (נ' דינרין) משאר אכילות)*.



פתיחת דפי ספרים בשבת

בשו"ע אדה"ז סש"מ סי"ז כתב וז"ל: אבל דפי ספרים שנדבקו זל"ז ע"י שעה או בשעת הקשירה מותר לפתחן בשבת, שכיון שלא נעשה לקיום ועוד שנעשה מאליו בלא מתכוין לפיכך אינו דומה כלל לתופר ואין בו משום קורע. עכ"ל. ויש לתמוה מה מועיל שנעשה מאליו בלא מתכוין, וכי אם נר שנדלק מאליו בלא מתכוין מותר לכבותו? ח"ו!



בדין קריאת התורה

בשו"ע אדה"ז סרפ"ב ס"ד כתב וז"ל: י"א שמותר לקרות עולים הרבה בפרשה א' שחוזר וקורא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך ואין בזה חשש ברכה לבטלה וכו' וי"א שלכתחלה אסור להב' לברך על הפסוקים שכבר בירך עליהם הא' אא"כ יוסיף עליהם ג' פסוקים וכו' וכן נוהגין במדינות אלו כל השנה לבד משמח"ת וכו' ובמקצת מקומות אף בשבת חתונה. עכ"ל. ולכאורה צ"ע דלא הזכיר הכא מש"כ בסעיף יב דבזמן הזה "המפטיר חוזר וקורא ג' פסוקים לפחות ממה שקרא כבר השביעי או האחרון".



(* וראה שיחת ש"פ בהו"ב תשמ"ז, והערות וביאורים גליון שצב בענין זה. המערכת.)

הוצאה בשבת בדבר העשוי לתכשיט ולהשתמשות [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

בגליון חי [תשנד] העיר הרמ"צ שי' בנוגע למורה שעות שכ' הביה"ל בסי' שא דאסור להוציא בשבת הגם שתלוי בשלשלת והוי כתכשיט, מ"מ אסור, כיון דעיקרו נעשה לתשמיש, אלא שממילא מתקטט בו ג"כ. והעיר בזה דמ"ש מציצית דמותר לצאת בשבת לרה"ר, דהוי נוי הבגד, אע"ג דעיקרו נעשה לתשמיש לקיום מצות ציצית.

הנה החילוק בזה פשוט, דבציצית ההיתר הוא משום דהוי חלק מהבגד, כיון שמתיר הבגד, וכמו שמותר לצאת עם כל חלק מהבגד גם אם א"צ ממש לאותו חלק לצורך הלבישה מ"מ הוי חלק ממנו, כמו"כ מותר לצאת עם טלית מצוייצת כהילכתה, ובלשון אדה"ז בסי' יג שהציצית הכשרים מנוי הבגד ותכשיטיו "כמו האימרא" וכיו"ב, ומש"כ אדה"ז הלשון "מנוי הבגד ותכשיטיו", אין כוונתו מטעם דהוי תכשיט בפ"ע, אלא הכוונה היא דמטעם זה נעשה חלק מהבגד. ולפ"ז גם אם כוונתו לתשמיש, מ"מ הוי חלק מהבגד.

משא"כ במורה שעות שההיתר הוא מטעם תכשיט בפ"ע, בכדי לחול עליו שם תכשיט צריך להיות תכשיט אליבא דאמת. ואם עיקר כוונתו היא לתשמיש א"א לחול ע"ז שם תכשיט. לשיטתו לא הוצרך להביא ממרחק לחמו דההיו להקשות מהביאר הלכה דעל המחבר גופא ילה"ק, דבסעיף יא הביא מחלוקת אם מותר לצאת בדבר העשוי לתכשיט ולתשמיש, ואילו בסעיף לח סתם המחבר דמותר לצאת בטלית מצוייצת בשבת בלי שום חולק (וכן בסי' יג). וע"כ כנ"ל דאם ההיתר הוצאה הוא מטעם תכשיט בפנ"ע אזי בכדי לחול ע"ז השם תכשיט צריך להיות עשוי לזה, משא"כ אם ההיתר הוא מטעם מלבוש, רק בכדי לחול ע"ז השם מלבוש צריך לשמש להבגד, והשם תכשיט פועל דנעשה חלק מהבגד, וכנ"ל.



בענין הנ"ל [גליון]

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגליון יז [תשנ"ג] העיר הר' יצחק אייזיק הלוי שי' פישער בהמבואר ב(טור) ושו"ע בב' דעות בדבר העשוי לתכשיט ולהשתמש (כגון מפתחות נאות של כסף) האם מותר לצאת בשבת. דיעה א' אוסרת משום מראית העין, דהרואה אומר שלצורך תשמיש הוא מוציא. ודיעה השניה מתרת. אדה"ז מסביר שיטה זו (מקורו בלבוש) דכיון דאין דרך לעשות מפתחות של כסף, הרי עיקר עשייתן משום תכשיט, ואף שמשתמשים בו ג"כ, מ"מ כיון שעיקרו לתכשיט עשוי לו אינו נחשבת כמשוי".

ומביא ממשנ"ב הלומד שדיעה הב' מתרת רק כשמוציאו לשם תכשיט ולא כשמוציאו להשתמש בו. (ומבאר יסודו בבה"ל מהירושלמי).

הרב הנ"ל מעיר שמפשטות משמעות אדה"ז נראה שחולק בזה: דכיון ד"עיקר עשייתן לשם תכשיט" דאין דרך לעשות מפתחות של כסף) הרי נעשה לתכשיט ובתכשיט ליכא מראית עין. ומסיק דנפק"מ להלכה למעשה בנשים היוצאים בזה"ז במפתח של כסף אי מותר לצאת בשבת: כיון דבחול אין יוצאים בתכשיט כזה הרי עיקר כוונתם להשתמש בו: למשנ"ב אסור, משא"כ לדעת אדה"ז יהא מותר לצאת.

ומביא משו"ת באר משה (ח"ג סי' סה) דכ' לאסור כיון שאין יוצאות בחול ל"ה תכשיט. ומעיר דבד' אדמה"ז י"ל דכיון שהוא תכשיט בעצם אינו תלוי בכוונתו אם הוצאתו לתשמיש או לתכשיט, וי"ל דיוצאות גם בשבת. את"ד.

ולכאורה י"ל שאין הכרח שאדה"ז סובר שבדבר שדינו (ובעצם) כתכשיט לא שייך מראית העין. דהרי דבריו בביאור שיטה הב' קאי בהמשך ביאור שיטה הא' האומרת בפ"י שהחשש הוא מראית עין שיאמרו שמוציא להשתמש ולא כדי להתקשט כלל, וע"ז חולקים הי"א: דכיון דבעיקרו לתכשיט אין בו מראית עין. (אלא שהל' " . . אינו נחשב לו כמשוי . . " משמע קצת כרב

הנ"ל, אבל גם בזה אפשר לפרש דאינו נחשב לו למשוי עד שאין מראית עין לרואה, כיון שלא נחשב להמוציא כמשוי אין מראית עין להרואה).

וכן בנוגע לעצם הדין אפשר דאדה"ז סובר (דהגם דעיקרו לתכשיט, אבל) כיון דהוא גם ענין העשוי להשתמש, שייך לומר שכוננתו להשתמש יחשיבו כמשוי. (והיינו כשכוננתו רק להשתמש, והמדובר בשו"ע ובמהר"ם הוא בדבר שעשוי לתכשיט ויוצא בו גם דרך תכשיט (ולשם תכשיט) דאז גם אם כוננתו גם להשתמש אין מוציאו משם הוצאת תכשיט).

וכן בהנקודה המבוארת בבאר משה: כל הדיון בטור ושו"ע הוא בדבר "העשוי לתכשיט, וגם להשתמש בו" (דאין עושין מפתחות של כסף) אבל בזמן ובאופן שאין עושין ומתקשטים במפתחות של כסף מסתבר לומר שאין עיקרו לתכשיט ובמילא נחשב לו כמשוי.



הוצאת דם מאיברים נחשב לנטילת נשמה

הנ"ל

באדה"ז סי' שטז סע' י"ד "נטילת נשמה שחייבין עליה לא עד שיטול כל נשמת החי, אלא אפי' נטל מקצת נשמה חייב כגון המוציא דם מאחד מאברי החי חייב משום נטילת נשמה שבאותו מקום כי הדם הוא הנפש".

והיינו שלומד כשיטת התוס' ועוד ראשונים דנטילת הדם עצמו נחשב לנטילת נשמה "כי הדם הוא הנפש".

ויש לדייק קצת בל' " . . מא' מאיברי החי . . " דמהו הכוונה בהא דכ' אבר, (דמשמע דבר למעט) דהרי נטילת הדם ייחשב כנטילת נשמה יהיה מאיזה מקום שיהיה. (בפשטות הכוונה להוסיף על נטילת כל הנשמה).

ולהעיר מהריטב"א בדף עג (בתי' קושיא למה אינו חייב עבור נ"נ בנטילת דם החלזון עצמו) " . . ורבינו ז"ל בשם רבינו הגדול ז"ל פי' דשאני חלזון שאינו בעל אברים אלא גוף אטום

כחלזונות שבאשפות, ובכי הא ליכא נטילת נשמה אלא כשנוטל כל נשמתו לגמרי". אבל אין נראה שזהו כוונת אדה"ז.

ואפשר שכונתו למעוטי הוצאת דמים דמיפקד פקידי ע"ד המבואר בסי' רפ.

ולהעיר גם משו"ת קול גדול למהר"מ בן חביב סי' מג על שאלה אם מותר להתיז דם לחולה שאיב"ס, ומשיב דם מיפקד פקיד בורידים ואין בו משום נ"נ וכמו"ש התוס' בפ"ק דכתובות וכמ"כ בדם היוצא ע"י ההקזה הוא מיפקד פקידי . . דם הקזה מיפקד פקידי . . .".



נעחיות הנפש האלוקית בהלכה

הת' לוי יצחק חיטריק
ישיבת תות"ל - ברינוא, צרפת

הנה בענין מומר מצינו מחלוקת הפוסקים בהגדרתו. לדעת רובם הנו יהודי לכל דבר, ובלשון הש"ס אע"פ שחטא ישראל הוא.

וכן נפסק להלכה בשו"ע אדה"ז או"ח (שמז ג) "ולכן אסור להושיט למומרין דבר איסור". ועי' להלן לשונו הק' בהלכות רבית. וראה ביו"ד סי' קנא שאין מצווה להפרישו מאיסור וכו'. ובדר"מ שם. ועי' בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' קנא אריכות בזה. ואכ"מ.

לאידך סוברים כו"כ שנפקע ממנו יהדותו לגמרי. וכדלהלן.

והנה בחסידות מובא שכל ישראל נשאר ביהדותו כדבר פשוט, ושהוא ענין עיקרי בדתינו הקדושה, שיהדותו של כל יהודי הנו דבר שאי אפשר לשנותו. כל איש שנולד יהודי בהכרח שישאר בהגדרתו זו – אפי' אינו רוצה בכך. היינו אפי' אם ישתמד (מומר) ר"ל אין זה משנה את המציאות.

ובפרט ע"פ המבואר בכו"כ מקומות שזה משתלשל מצד נפשו האלוקית שבקרבו – וזכו בנ"י לזה בזכות האבות (תניא פי"ח) – הרי לא יתכן לומר שדבר רוחני כנשמה יהי' אצלה ענין

של העדר. רק היא בבחי' מקיף (שם ספ"א) שינה וגלות (שם פ"ט).

וראה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר (ח"א עמ' קמה ואילך. נדפס בתשובות וביאורים עמ' 28 ואילך), שכל נפש מישראל אפילו על אלו שנאמר עליהם שאין להם חלק לעוה"ב ולא יקומו לתח"מ, בהכרח שיש להם תקנה. כי נשמת ישראל נצחית היא ואי אפשר שתתבטל.

ולכאורה עפ"ז יתכן מאוד שאפי' בפניה נדחת בקצה העולם ישנם המון יהודים שאינם יודעים על יהדותם. ולמשל - בסין. שלפני מאות שנה גרו שם יהודים ובמשך הזמן נתערבו בגויים ר"ל - הרי יתכן לומר שהרבה מהם - שנולדו מבת ישראל - (בת אחר בת) כיהודים גמורים ייחשבו! ואפשר להיות שנכון להיום מספרם הוא מספר עצום!

ובהשקפה ראשונה יהי' יהדותם תלוי במחלוקת הפוסקים הנ"ל.

אבל בנידון של קהילה שלימה שפסקו להתנהג בדרך התו"מ י"ל דלכאורה כו"ע מודו דנפקע מהם יהדותם. וסוגי' שלימה ישנה בזה במס' יבמות ספ"ק. והוא לענין העיירות שנגלו לשם עשרת השבטים כמסופר בתנ"ך. וכפי שמשמע מסוגיית הגמ' עדיין נמצאו שם בזמן הש"ס צאצאיהם של אלו שגלו שם עוד מזמן בית ראשון. ודעת רב אסי שאם קידש גוי שגר עם אישה יהודית בתוך עיירות הנ"ל שחוששין לקידושו. ואם קידש חוץ מעיירות הנ"ל אין לחוש שמא מגזע עשרת השבטים הוא, כי כל דפריש מרובא פריש ורוב העולם אינם יהודים. ולכן כל גוי שקידש אשה יהודית אין לחשוש שמא בעצם הוא יהודי ואינה צריכה גט. אבל אם נכנסה לשם אשה יהודית וקדשה גוי שגר שם, חוששין לקידושו, דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ושמא יהודי הוא מדורי דורות (רש"י).

ודעת שמואל הוא שאין לחשוש, משום דכל בנות ישראל שנגלו לשם לא ילדו ע"פ נס, ולכן אין שם יהודים. ואיכא דאמרי "כי אמריה קמי' דשמואל א"ל לא זזו משם עד שעשאום גויים גמורים".

וראה בלקו"ש חי"ט עמ' 171 ביאור על כמה פרטים בסוגיא זו.

ובמאירי ביבמות שם "ומכאן הי' מקצת רבותי חוככין לומר שכל משומד בזמן הזה גוי גמור הוא ואין חוששין לקידושיו". וכן כתב להלן (כב, א) שיבמה אינה צריכה חליצה ממשומד, ואף שמומר נשאר ביהדותו מ"מ משומד שאני, שבתי דינין בדורות הללו עשאוהו כגויים גמורים מרוב מה שנטמעו בהם, והי' הגאונים ז"ל דינין שאף בזמן הזה נטמעים וכו' עיי"ש.

ובמהרש"ל שם (יט, ב) ד"ה אמוראי נינהו, דכל שנהג עצמו כעכו"ם הרי הוא כשאר עכו"ם, וכמעט שאין בהם דין ישראל ודוקא כשמתגיירים הרי הם כשרים! ובמהרש"א הקשה ע"ז דישראל מומר הוא ולא נפקע ממנו יהדותו.

ועד"ז בשאלת יעבץ (ח"ב סי' קנב) אודות הקראים שנחשבים כגויים גמורים וצריכים גיור, ע"ש.

ולפ"ד יוצא שאכן יש מציאות ולא רק ציבור שלם, כ"א גם יהודי פרטי יאבד את יהדותו כפשוטו.

אבל פשטות משמעות הגמ' הוא שדין הנ"ל הוראת שעה היתה להגדיר קהילה גדולה של אחינו בני' שנתערבו וכו' ולחשבם כגויים גמורים – לקולא (שאינן חוששין לקדושין ואינה צריכה גט), ולחומרא (שמגעו ביין אסור עד"מ).

אבל חוץ ממעשה זה אין מציאות שיהודי כגוי יחשב. וכן פי' בקרן אורה שם, שעל פי נביאים ורוח הקודש נעשה זאת, ע"ד מה שאמרו לענין כותים (חולין יא) דעשאוהו כעכו"ם (עי' בש"ך יו"ד קנט סק"ה).

ועפ"ז אין ראי' ממ"ש המהרש"ל, דכך היתה התקנה אז, דכל שנטמע בין האומות נעשה כגוי גמור, משא"כ בזמן הזה. וראה פי' מפתיע בדברי המהרש"ל במהרי"ט אלגזי פ"ח סי' סה.

וכנ"ל שלהלכה דעת רוב הפוסקים שמומר (וכן בני אנוסים) דין ישראל גמור יש להם, וקידושיהם צריכים גט וכו'. ועד"ז נפסק להלכה שיבמה צריכה חליצה ממשומד (שו"ע אה"ע קנז ס"ז), וטעם הפוטרים הוא לא שנחשב לגוי כ"א מפני שלענין

יבום אינו נקרא אח כו'. וראה עוד טעמים שנשמנו בא"ת כרך כא עמ' שפט ואילך.

ועד"ז לדעת הסוברים שמותר להלוותו ברבית (ראה נו"כ השו"ע יו"ד קנט), הוא דין ברבית. וראה לשונו של אדה"ז בשו"ע יו"ד סוף הל' רבית שאפי' לדיעות שמותר להלוותו ברבית "אסור ללות ממנו ברבית . . שאף שהמומר אינו נחשב אח אצלינו אנו נחשבים אחים אצלו . . שאעפ"י שחטא ישראל הוא".

ומכיון שרק בעשרת השבטים עשאו כגויים גמורים, אבל חוץ מזה לא מצינו שיפקע מומר מהידותו. ולכן יתכן מאד שמספר בני"ו כיום הוא מספר עתק. ושקו"ט משנה סנהדרין (קי, א) אם עשרת השבטים עתידין לחזור. וראה שם בר"ן ויד רמה שבניהם לכו"ע אפ"ל שעתידין לחזור. ועי' בתשובת וביאורים שם.

לאידך – חומרא זו – שנחשבים כיהודים יש לה גם צד בעייתית. והוא לענין כשרותם, שהרי התחתנו זב"ז. וכעין שמצינו אודות עיר תרמוד ועיר רקם (יבמות טז, א), שלדעת כמה אין מקבלים גרים מהם כי ממזרים הם. וראה בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' עג וח"ח סי' קעט, אודות הפלאשים שלדעתו הם צאצאי שבט דן וכיהודים נחשבו. וכנראה שסב"ל שרק אצל עשרת השבטים שנגלו לאותם מקומות המנויים בתנ"ך עשאו כגויים.

אמנם ע"ז כבר נאמר (משנה סוף עדויות, רמב"ם בסוף ספר היד) שאליהו לא בא לרחק, ומשפחה שנטמעה, נטמעה. היינו שכל אחד שע"פ הלכה יהודי הוא בשרשו (אפי' אם כשרותו בספק הוא) יגאל בגאולה העתידה, בב"א.



שזנה

”טבילה במי הדעת” [גליון]

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה”ק

מלים המשמשות בל’ זכר ונקבה

בגל’ תשנג (עמ’ 38) הצבעתי על סוג מלים הנראות כל’ נקבה, אך בלשון הקדמונים התייחסו אליהן כאל ל’ זכר (דעת, זכור, טעות, גלות וכה”ג).

וראה גם בס’ תניא קדישא ריש פ’ לז: והנה תכלית השלימות הזה .. שהוא גילוי .. תלוי במעשינו ועבודתנו וכו’. [הרי ש”תכלית” או “שלימות” משמשים בלשון זכר].

ועוד שם (מז, א): החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל וכו’ [ל’ זכר], וכך בפ”ז: נתברר חיות הבשר .. יורד חיות הבשר .. ונכלל כו’ [הכל בל’ זכר]. אך בהמשך הפרק: אך החיות .. אף שירדה ונכללה .. הרי זו עולה משם .. שכבר ירדה לעולם הזה ונתלבשה בגוף כו’ [ל’ נקבה], וכן בפ”ח: אין החיות שבה עולה ומתלבשת מפני איסורה כו’.

ובלשון “הרי זו עולה” דלעיל, אולי מרמז רבינו הזקן למליצת הלשון במשנה קנים (פ”א מ”א): האומר הרי זו עולה (אף שכמובן מיירי בענין אחר ולא קרב זה אל זה, אא”כ בדרך הדרוש והסוד בביאור ענין הקרבנות דמיירי בהו בתניא לעיל “ועולה לה’ כעולה וכקרבן”).

ובכל הנ”ל לא נגעתי בכלל האמור בשם הראב”ע (ובשם ר”ת) “כל דבר שאין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו” (דהיינו שאפשר להשתמש בו גם בל’ זכר וגם בל’ נקבה), כי נראה שאינו מקובל על הכל וגם לא מצאוהו לא אצל הראב”ע ולא אצל ר”ת (ראה בס’ יד-מלאכי כלל שט). וגם רבינו זי”ע בהערותיו לתניא אינו מזכיר כלל זה בשעה שהוא מעיר על שינויי ל’ זכר ונקבה בס’ התניא. ואני לא באתי אלא להעיר על תיבות המסתיימות

באות תי"ו, שכיום הן נחשבות כל' נקבה בלבד אך לא כן נחשבו בשנים קדמוניות.



"עט ברזל"

הנ"ל

בהקדמתם לשו"ע אדמו"ר כותבים הרבנים בני המחבר: ועתה זאת היא נחמתנו מעט, כי אמרותיו חייטנו, מפיו אנו חיים גם עתה, כי דבריו חיים מאירים ומזהירים, ומהם אשר בעט ברזל חקוקים ומסודרים, הן בנגלה והן בנסתר. עכ"ל.

והקשה הרה"ח רד"פ שי' במאמרו "רשימו מה'רשימות" (כפ"ח גל' 662 עמ' 33): יש לעיין בדיוק הלשון "ומהם אשר בעט כו'", "מהם" דייקא, האם הכוונה לסוג מיוחד של כתבים. עכ"ל.

ברם, "עט ברזל" הכוונה לדברים שבאו בדפוס (שכאילו נכתבו ע"י ברזל אותיות הדפוס), וא"כ אין כאן סוג מיוחד של כתבים, אלא שאמרותיו ודבריו של אדמו"ר הזקן חיים וקיימים, רובם (באותן שנים) בכתובים, אך יש מהם שכבר נדפסו, הן בנגלה (כגון הל' תלמוד תורה וברה"נ) והן בנסתר (היינו ס' התניא קדישא).



פגישת רבינו הזקן עם הרה"ק מרוז'ין

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וואשינגטון

א. בשרש מצות התפלה פמ"א (דרך מצותיך עמ' קלט) כתב: ובזה נ"ל שאפשר לתרץ ג"כ הקושי' שמעתי ששאל אחד מנכדי הרב המגיד הקדוש רבו של רבינו ז"ל, מרבינו ז"ל בהיותו בבארדיטשוב, איך יתכן בחי' ואהבת לאחר בחי' מס"נ באחד שהרי מס"נ למעלה במדרגה מהאהבה, ולפמ"ש א"ש שזהו מחמת בחי' בשכמ"ו שנאמר בינתיים כנ"ל. עכ"ל.

ובהערות וציונים (שבסוף הספר) מציין רבינו: אחד מנכדי הרב המגיד: שמענו אומרים שזה הי' אחד מהרה"ק האלו (הרה"ק הר"י מרוזין או אחיו הרר"א), אך בפה ברדיטשוב שמענו שזה הי' ר' אברהם נכד הקדוש מבתו (בית רבי ח"א ר"פ כה). ע"כ.

ב. ואצטט כמה מקורות וספקות אודות פגישה זו. בספר נר ישראל לבית ריז"ן (ח"ד עמ' מה, הוצאת בני ברק ה'תשנ"ג), מעתיק הסיפור מספר שמועות טובות.

כששב אדמוה"ז מפטרבורג הבירה – אחרי שנשתחרר ממאסרו – נסע דרך פרוהובישט, והרבנית הצדקנית מרת חוה אם הבנים רבי אברהמ'ניו מפרוהובישט ורבינו מריז"ן, יצאה עם שני בניה לקבל פני קדשו, והרב בעל התניא זי"ע אמר עליהם שראה בפרוהובישט תרי בוצינא דנהורא ונהנה מהם מאד מאד.

ואז שאלו הילד הקטן – רבינו [מרוז"ן] זי"ע שהי' כבן ז' או ח' שנים – איך אפשר לומר ואהבת את ד' אלקיך וגו' אחרי שאנו אומרים שמע ישראל וגו' ד' אחד הרי . . . ואמר הרב בעל התניא זי"ע, אמרתי להיניק וחכים תירוץ ערוך וארוך, אשר אילו היו הימים דיו וקני כל חורשתא ודיירי ארעא ספרי ורשמי רשותא לא היו יכולין לכתוב כל הענין בפרוטרוט, והקטן הזה הבין הכל, ע"כ. ושם מובא שסיפור זה סיפר החסיד רבי יצחק משה מיאס אשר הי' חוזר אצל אדמוה"ז, שבעצמו שמע כך מרביה"ז.

אבל שם מעיר המו"ל על נכונותם של כמה פרטים שמובא בסיפור זה, והוא מה שאמר שהדבר אירע בעת שחזר אדה"ז ממאסרו מעיר פטרבורג. והנה אדה"ז יצא ממאסר ב' פעמים, בשנת תקנ"ט, שאז הי' הרה"ק מרוזין כבן שנתיים [נולד ג' תשרי תקנ"ז], ופעם שני' בשנת תקס"א שאז הי' הרוז"נער בן ד', ולא כמסופר לעיל שהי' בן ז' או ח'.

ולהוסיף שזה אינו מתאים גם עם מספר שנותיו של האח ר' אברהם, כי הוא נולד בשנת תקמ"ז, כך שבשחרור הראשון מפטרבורג הי' כבן י"ב.

ג. בספר נר ישראל (שם עמ' מו) מביא עוד גירסה "מכתבי זקני החסידים של אנ"ש מצאתי (ושם הכותב הוא הרה"ח רבי

יוסף חיים בוקשטיין ע"ה, שהיה מן המוסמכים ביותר), וכה הן דבריו, מרן מליעווע [בנו של הרה"ק מרוז'ין] דיבר פעם מזה שהעולם מספרים שאביו שאל את הרב זי"ע בהיותו כבן ו' או כבן ז' איך אומרים ואהבת אחר קבלת עומ"ש במסי"נ? והשיב הרב זי"ע מפני שאומרים בינתיים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

ולהעיר, (1) מזה שהרב מליעווע סיפר "שהעולם מספרים", נראה שהוא לא שמע את זה מאביו. (2) בתירוץ שמביא שאמר רבינו הזקן, הנה בדרך מצותיך ששם כותב "ולפמ"ש א"ש" שזהו מחמת בשכמל"ו. מבואר שזהו תירוץ של הצ"צ לשאלה (אף שאפשר שהצ"צ שמע רק על השאלה ששאל כו'). (3) בגירסה זו לא נזכר באיזה הזדמנות זה קרה, רק אודות הגיל שהרוז'ינער הי' כבן ו' או כבן ז'.

ד. כעת י"ל ספר אור גדליהו (רבי גדליה הלוי שארר ז"ל, ברוקלין תשנ"ז, על ספר ויקרא וכו') ושם עמ' קפב ששמע "מהרה"צ הר' יצחק'ל מאמשינאוו (שליט"א) זצ"ל, שזקנו הרה"ק מווארקע זי"ע הי' אצל הרוז'ינער, וכשהמתין להכנס פנימה פגש את בנו הקטן של הרוז'ינער, מי שהי' אח"כ האדמו"ר מהוסיאטין זצ"ל ושאל אותו הקטן שאלה, אמר לו הרה"ק מווארקע למה לא שאלת לאביך הגדול, אמר לו הקטן כי אין להדליק נר קטן מאבוקה גדולה, כשנכנס פנימה הגיד מה שאמר בנו הקטן, אמר לו אז הרוז'ינער שכשהי' בן שש שנים פגש בהרב בעל התניא זצ"ל, ושאל אותו הרוז'ינער כשמקבלים עומ"ש ואומרים שמע וכו' אחד הרי בטל אליו . . וא"כ איך אומרים ואהבת את ה' . . ואמר הרוז'ינער שהרב בעל התניא אמר לו תירוך ע"ז והאריך בזה שש שעות. ע"כ.

ולהעיר, (1) שגיל שנותיו של הרוז'ינער מתאים עם המסופר לעיל בשם הרב מליעווע, וג"כ אינו מציין ההזדמנות כשזה קרה. (2) לאידך מסופר כאן שתירוץ של אדה"ז האריך שש שעות שהוא יותר מתאים עם גירסת ה"שמועות טובות", שאדה"ז אמר "תירוץ ערוך וארוך".

ה. בספר השיחות ה'תש"ב (עמ' 105) כותב: דער אלטער רבי האט דעם ערשטען מאל געזען דעם ריזשינער אויף די אסיפה,

ווען ס'האבן זיך פארזאמלט די תלמידי המגיד און די תלמידי הבעש"ט, וואס אויף יענע אסיפה האבן זיי געמאכט דעם אלטן רבי'ן פאר דעם מנהל החבריא . . האט ער דעמאלט געזאגט אויפן ריזשינער אמרו צדיק כי טוב, ווייל דער ריזשינער איז דאמאלסט אלט געווען זיבעצן יאר בגי' טוב (ועוד מטעמים אחרים), דאס איז געווען אין יאר . . "ע"כ (כ"ה במקור – שלשה נקודות מבלי לציין את השנה, שלפי החשבון מלידת הרה"ק מרוז'ין בג' תשרי תקנ"ז, יוצא שהשנה היתה תקע"ג, וזוהי שנת פטירת אדה"ז (כ"ד טבת תקע"ג).

ומזה שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע אומר הלשון "דעם ערשטען מאל" שרביה"ז ראה את הרוז'ינער, יותר מתאים שהמסופר בדרך מצותיך על שאלת אחד מנכדי המגיד הקדוש הוא כגירסה השני' שמציין רבינו והוא שזה הי' 'ר' אברהם נכד הקדוש מבתו" [ואין ס' בית רבי תח"י].

אבל צ"ע לאיזו אסיפה – בשנת תקע"ג – מתייחס אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, שהתאספו תלמידי המגיד והבעש"ט להכתיר את אדה"ז כמנהל החבריא ?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.

הוספה לאח"ז: ז"ע ראיתי בספר כנסת מרדכי (רבי מרדכי שלום יוסף מסאדיגורא, אה"ק, ניסן תשנ"ה) עמ' קיג "סיפר אדמו"ר המעשה מהרב הקדוש מוהרש"ז בעל התניא זצ"ל, כאשר יצא לחירות ממאסרו בפטרבורג, וכשעבר דרך עיר פרובישט רצה להיות בבית זקננו הקוה"ט הר"ר שלום זצוקל"ה, וסיפר בעל התניא אח"כ כי ראה שם שני בוציני דנהורא, והצעיר הוא זקני הק' מרוז'ין הוא חידוש נפלא. כי הוא היה אז כבן שבע או שמנה שנים, ושאל את הרב בעל התניא שיאמר לו, איך אפשר הדבר הלא כשאומרים פסוק שמע ישראל וגו' וכו' עיי"ש, ואמר בעל התניא זצ"ל, שהשיב להילד הזה תירוץ עמוק וארוך מאוד ורק ברמיזה, כי אילו היו כל הימים דיו וקני כל חורשתא וגו' אי אפשר היה להעלות הדברים בפה ובכתב, והילד הנפלא הזה הבין הכל על בוריו לא חסר אף אות אחת שלא הבין. עכ"ל בעל התניא זצ"ל".

ואף שגירסה זו היא כגירסת ה"שמועות טובות" בקשר לתאריך, אבל יש בו רמז לגירסת הרב מליעווע, שהתירוץ הי' בקיצור "וברמיזה", וכלול בו ביאור של משך שש שעות.



מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' רפאל משה
וזוגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו
דרימער



מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יוסף
וזוגתו מרת קיילא שיחיו
ובנם הילד ישראל שיחי'
מלמד

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' גדלי' ירחמיאל וזוגתו מרת בריינדל
ומשפחתם שיחיו
שייפער



מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' ירחמיאל וזוגתו מרת רבקה לאה ומשפחתם
שיחיו
יעקבסאהן

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן
וזוגתו מרת דבורה לאה
ומשפחתם שיחיו
ראזענפעלד



מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו מרת שטערנא שרה
ומשפחתם שיחיו
קרינסקי

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר זי"ע נשיא דורנו

ולזכות

החתן התי' שלום דובער שי' הלברשטם
והכלה המהוללה מרת נחמה דינה שתחי' טאלער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ח"י סיון
הי' תהא שנת נפלאות חרותנו

נדפס ע"י הוריהם
הרה"ח ר' חיים ברוך וזוגתו שיחיו הלברשטם
הרה"ח דוד וזוגתו שיחיו טאלער



לזכות התמים ישראל שיחיו פיקרסקי
לרגל הכנסו לעול המצות ביום ה' פי קרח
ב' דר"ח תמוז שנת נח"ת
שלוש מאות שנה להולדת רבינו ישראל בעש"ט

ויה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
בצבא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לעילוי נשמת
התמים הקדוש אברהם אליעזר הי"ד
בן הרה"ח הרה"ת ר' משה פסח שיחי
גולדמאן

נרצח בימי עלומיו בן י"ז שנה
ז"ך סיון ה'תשל"ז
ת' נ' צ' ב' ה'

לזכות

החתן הת' הרב **מנחם מענדל** שיחי'
והכלה המהוללה מרת **דבורה** תחי'
שפירא

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב, ו' תמוז
הי' תהא שנת נפלאות חרותנו

נדפס ע"י הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' **יהודה לייב**
וזוגתו מרת **תרצה**
שיחיו שפירא
הרה"ח הרה"ת ר' **אברהם חיים**
וזוגתו מרת חי' **זלאטע**
שיחיו דיימאנט