

ב"ה
ש"פ מקץ - שבת חנוכה
ה'תשנ"ט

גליון ז [תשסה]

תוכן הענינים

רשימות

- 4 דבר הנברא ע"י נס
9 שמן הניתוסף בכמות משמן זית לא הוה שמן זית
10 הדלקת המנורה בשמן של נס
13 כבתה זקוק לה
15 המנהג לקדש בטבעת

לקוטי שיחות

- 16 הדלקת הנרות בחוץ
19 שמש של שעווה
19 אהל יעקב ורחל [גליון]
21 אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה [גליון]

אגרות קודש

- 23 כתיבת משה רבינו י"ג ס"ת ביום הסתלקותו בשבת
24 נישואי שני אחים לשתי אחיות
27 ספר הזהר

נגלה

- 30 שלא תחלוק בשליחות
34 הצום דר' צדוק

חסידות

- 35 שמע ישראל ובשכמל"ו

- 37הערות בתניא
39עם כל שריו יחדיו
41לבושי המלך [גליון]

הלכה ומנהג

- 43בענין שכר שבת ויו"ט לחזנים
44בענין קבלת שכר שבת בהבלעה
45ברב עם הדרת מלך בברכות
47ברב עם הדרת מלך במצות
49יציאת השומעים בטעימת המברך
52שלימות בלחם משנה
53בר-מצוה בר"ח טבת כשכסלו חסר
54חומרת קופח טפי מכירה
54השובר עוגה שיש בה אותיות [גליון]

פשוטו של מקרא

- 57ונראה מה יהיו חלומותיו
58ישא פרעה את ראשך
59בענין הנ"ל

שונות

- 60ציורי הצייר ראפאעל
62ביורו זמן כתיבת מכתב הרלוי"צ

רשימות

דבר הנברא ע"י נס

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קעד כותב הרבי להרב מהאראדאק בנוגע למה ששמע מחסידי הצ"צ, שהצ"צ תירץ קושיית הב"י הידועה למה עושים חנוכה ח' ימים הרי הנס לא הי' אלא לז' ימים? וענה הצ"צ דעכצ"ל שגם ביום א' נשאר קצת מהשמן שהרי קרא קאמר שמן זית, ואם לא נשתייר כלום ה"ז שמן נס ולא שמן זית, והרבי הוסיף ע"ז דלפי סברא זו עכצ"ל שלא ניתוסף כלום בכמות השמן במשך הח' ימים, דאי לא תימא הכי הרי שמן הנוסף שמן נס הוא, ועכצ"ל שנשתנה רק איכות השמן, אלא דאח"כ מקשה ע"ז דלמה נימא דשמן נס אינו כשר למנורה, הרי יש לפרש בכוונת הפסוק "שמן זית" שיש בו תכונות של שמן זית, אבל לא בעינן שיהי' מזית דוקא, ושמן של נס שיש בו התכונות של שמן זית כשר, ומביא ראי' לזה ממנחות סט, ב, דאיבעיא בגמ' חטים שירדו בעננים אם כשרים לשתי הלחם ופירשו התוס' שירדו בנס, ומוכח שם שכל הטעם די"ל שהוא פסול, הוא משום דכתיב "ממשובותיכם" והוא מיותר, אבל בלי יתורא הי' צ"ל כשר, וא"כ הכא דליכא יתורא ד"זית" דהרי בעינן למעט שאר שמנים צ"ל דגם שמן של נס כשר עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר בענין זה מהך דסנהדרין נט, ב, דמבואר שם דאדם הראשון נאסר לו לאכול בשר, ומקשה ע"ז בגמ' מהך דיהודא בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן הי' והי' מלאכי השרת צולין לו בשר וכו', הרי מוכח שהי' מותר באכילת בשר? ומתרץ התם בבשר היורד מן השמים עיי"ש, ולכאורה צריך ביאור דמהו תירוץ הגמ' הרי סו"ס אסור לו לאכול בשר? (וראה בגליון תרפ"ב שכבר כתבתי קצת בענין זה).

הטעם דאדה"ר לא נאסר בבשר מן השמים

ולפי שיטת התוס' שם נו, ב, (בד"ה אכל) דסב"ל שכל האיסור הי' שאסור לו להמית בהמה ולאכול ממנה, אבל אם מתה מאליה שרי, מובן תירוץ הגמ' דבהך בשר היוורד מן השמים ליכא עליו שום איסור, (ואין להקשות לשיטת התוס' דא"כ מהו קושיית הגמ' מעיקרא מהא דמצינו שהי' אוכל בשר בג"ע דילמא הי' הבשר מבהמה שמתה מאלי' ? דהמהרש"א שם כבר תירץ דכיון דמתה מאליה עתידה להיות טמא בודאי לא היו מתעסקין בו מלאכי השרת עיי"ש, ובחי' רבינו יונה (שם נט, ב), סב"ל ג"כ כשיטת התוס' (וצריך לתקן בלשונו "ואיכא למימר" כמ"ש בהערות לתוס' הרא"ש שם) ותירץ קושיא זו באופן אחר קצת, דלא סב"ל למימר שיהא אדה"ר מיסב בשררה ויהא אוכל בשר שמתה מאלי' שאין לך גנאי גדול מזה, ואף לא הי' רוצה לומר שמלאכי השרת שחטו לו בהמה ואכלה, דמאחר שנאסר לו לשחוט אף מלאכי השרת לא היו עושים מה שהי' אסור לו לעשות, ואפשר נמי שלא ניתן להם רשות ליטול נשמה עיי"ש, ועי' מרגליות הים שם שהביא לתרץ שאז הי' קודם החטא ולא הי' המציאות דמתה מאלי' אפילו בבהמה וחי', ורק ע"י החטא הי' ענין המיתה גם בבהמה וחי' עיי"ש, וכן תירץ בפרדס יוסף (בראשית א, כט) מדיליה, וביאר עפיי"ז למה הזכיר הגמ' בהקושיא גם הא דהציץ בו נחש וראה בכבודו ונתקנא וכו' דלכאורה מה זה נוגע להקושיא? ולהנ"ל ניחא דמזה ידעינן שזה הי' לפני החטא, ואי אפשר לתרץ דמתה מאליה וראה גם בחמרא וחי' ובתוס' שאנץ שם).

אבל המהרש"א שם כתב דרש"י לא סב"ל כן, דהאיסור הוא אפילו במתה מאליה עיי"ש, (אבל בפשוטו של מקרא סב"ל ג"כ לרש"י שהאיסור הוא רק להמית ולא במתה מאליה כמבואר בלקו"ש ח"כ ע' 8 ובהערה 8) וכ"כ ביד רמ"ה שם דאית דדחקי ואמרי שהאיסור הוא רק להמית ולאכול אבל מתה מאליה מותר, ולאן מילתא היא דהא בשר סתם קאמרינן, ותו אי משום הריגת בעלי חיים הוא דאיתסר אדאשמעינן דלא הותר לו לאכול לאשמעינן דלא הותר לו להמית, ומקשה גם כנ"ל דמהו קושיית הגמ' מיהודא בן תימא הרי אפ"ל דמיירי במתה מאלי', ומסיק דש"מ דהאי פירושא לייתי כלל והי' אסור בכל בשר, ולפי שיטה

זו אכתי צ"ב דמהו תירוץ הגמ' התם בבשר היורד מן השמים, דלמה אין בזה האיסור דאכילת בשר?

ולכאורה צריך לפרש לשיטה זו, דבשר היורד מן השמים אינו מציאות של בשר אלא רק דומה לבשר, והאיסור חל רק על בשר ממש ולא בדבר הדומה לבשר, וזהו כוונת הגמ' לתרץ התם בבשר היורד מן השמים דלא חל ע"ז שום איסור.

ואם כנים הדברים יש להוסיף לבאר דלכך הוצרך רש"י לשיטתו הנ"ל לפרש הגמ' דמנחות באופן אחר מתוס', דכוונת הגמ' שירדו בעבים עם המטר כששתו העבים באוקינוס בלעו ספינה מלאה חטים עיי"ש, ולא רצה לפרש כתוס' שירדו בדרך נס, משום דסב"ל לרש"י דאם ירדו בנס אין זה מציאות של חטים רק דומה לחטים, ולמנחות בעינן חטים דוקא, אבל התוס' לשיטתם בסנהדרין שמפרשים תירוץ הגמ' כנ"ל דבבשר היורד מן השמים ליכא איסור משום דהוה כמתה מאליה, סב"ל דגם דבר היורד מן השמים הוה מציאות אמיתי של אותו דבר, ולכן שפיר פירשו במנחות דאיירי בחטים שירדו בדרך נס.

ולפי"ז יש לומר לפי שיטת רש"י וכו' גם בנדו"ד בנוגע לשמן של נס דכיון דקרא "שמן" קאמר במילא בעינן למציאות של שמן דוקא, ולא דבר הדומה לשמן, דבשלמא לפי תוס' דגם שמן של נס הוה מציאות של שמן, י"ל דאף דאינו בא מזית מ"מ מספיק אם יש בו התכונות של זית כפי שמבאר בהרשימה, אבל אי נימא דאינו מציאות של שמן כלל י"ל דפסול להדליק בו, ע"ד שנתבאר לגבי אדה"ר דבבשר היורד מן השמים לא חל האיסור דאכילת בשר כיון דאינו מציאות בשר אלא דומה לו.

בהמה שנבראה ע"י נס אי בעי שחיטה וניקור וכו'

ובהמשך הגמ' בסנהדרין שם מקשה מי איכא בשר היורד מן השמים, אין, כהא דר"ש בן חלפתא הוי קאזיל באורחא פגע בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפי, אמר הכפירים שואגים לטרף נחיתו ליה תרתי אטמתא חדא אכלוה וחדא שבקוה, אייתיה ואתא לביה מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים, בעי מיני' ר' זירא מר' אבהו ירדה לו דמות חמור מהו א"ל כו' הא אין דבר טמא יורד מן השמים, ועי' מצפה איתן שם שפירש דתלינן שהוא חמרא דימא

דשרי או נולד מן הטהור, וכ"כ בהגהות יעב"ץ שם ובערוך לנר, ולפי הנ"ל י"ל דזה קאי רק לשיטת התוס' דדבר הנברא בנס הוא מציאות אמיתי, ולכן הוקשה להם דכיון שהוא מציאות של חמור למה הוא מותר, ולכן תירצו דגם חמור מותר בחמרא דימא או בבא מן הטהור, וא"כ י"ל שגם הכא הי' מציאות כזה, אבל לפי מה שנתבאר ברש"י דדבר הנברא ע"י נס רק דומה לו אבל אינו אותו המציאות כלל י"ל דלא קשה כלל.

וי"ל דנפק"מ גם אם בעינן בהו שחיטה וניקור ואם יש בו איסור דגיד הנשה, דבשו"ת שדה הארץ (ח"ג חיו"ד סי' א') הביא בשם בעל טור וברקת דבשר היורד מן השמים מותר בלי ניקור חלב וגיד כו' וכן הביא בשמו בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ב' אות ג'), ולפי הנ"ל י"ל דזהו לשיטת רש"י וכו' דאינו מציאות אמיתי של בהמה וכו' משא"כ לפי המצפה איתן וכו' וכנ"ל דהוה מציאות אמיתי אלא דתלינן בהתירא וכו' י"ל דבעינן שחיטה וניקור וכו'.

וראה במלבי"ם (פ' וירא יח, ז-ח) עה"פ ואל הבקר רץ אברהם וימהר לעשות אותו וגו' שכתב וז"ל: שעשה אותו ע"י ספר יצירה, נראה שרצו לתרץ בזה איך האכיל להמלאכים בשר בחלב, ואמרו שהי' בשר שנברא ע"י ספר יצירה שאין לו דין בשר, וז"ש ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה, ר"ל יען שעשאו ע"י ספר יצירה היו יכולים לאכלו עם חלב עכ"ל. ועי' גם בשל"ה פ' וירא (בד"ה ומתחילה) שאברהם האכילם דוגמת הבשר מן השמים שצלו המלאכים לאדם הראשון, וראה גם בשל"ה פ' וישב (עה"פ ויבא יוסף) שמבאר בהא שהגיד יוסף ליעקב שהשבטים אוכלים אבר מן החי, דאברהם אבינו עשה ספר יצירה ומסרו ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב מסרו לבניו כו' והנה מצינו בגמ' דברא עגלא תילתא ע"י ספר יצירה בצירוף השמות, ובודאי זה הנברא עפ"י השמות ולא מצד התולדה אין צריך שחיטה וניתר לאוכלו בעודו חי וכן עשו השבטים ויוסף לא ידע עי"ש, ולכאורה הטעם בזה הוא כפי שנתבאר לפי רש"י דאין זה מציאות האמיתי של בשר.

הנשואם הביאו אבני שוהם וגו'

ויש להעיר גם מיומא עה,א, דמפרש מ"ש והנשיאים הביאו את אבני השהם וגו' (שמות לו,כז) דקאי על עננים, ובהמשך הפסוק כתיב גם ואת השמן למאור ולשמן המשחה, ובתורה תמימה שם הקשה דאיך הי' השמן כשר למנורה הרי בעינן שמן זית דוקא? וכן הקשה בפרדס יוסף שם, ועי' גם בבעל הטורים שהעננים הביאו גם כבשים לתמידין וחטים למנחות וכו', ולפי הנ"ל בשיטת רש"י לכאורה בלאו הכי יש להקשות דאין זה מציאות של שמן וכו'? ובפרדס יוסף שם כתב די"ל דהעננים הביאום ממקום אחר כמו שפירש"י במנחות, אבל לא שהם עצמם באו מן השמים, אבל בתרגום יונתן שם כתב ותייבין עננא דשמיא ואזלין לגן עדן ונסבין מתמן בושמא בחירא וית משחא דזיתא לאנהורתא וכו'.

ויש להוסיף בהנ"ל דאולי יש לפרש לפי רש"י תירוץ הגמ' התם בבשר היורד מן השמים באופן אחר, דכיון שהאיסור באכילת בשר ילפינן ממ"ש לכם יהי' לאכלה ולכל חית הארץ, ודרשינן ולא כל חית הארץ לכם, נמצא שכל האיסור הוא רק בחית הארץ ולא כשירור מן השמים, אבל אי נימא כן ושכאמת הוא מציאות של בשר, לכאורה הי' רש"י צריך לפרש שם דבבשר זה ליכא האיסור.

וראה גם בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' פ"ד אות ה) שנשאל לו בבהמה שנולד ע"י נס אם חייב במתנות ואם צריך שחיטה, ומביא של"ה הנ"ל בפ' וישב איתא דבהמה שנברא ע"י ספר יצירה אי"צ שחיטה, ומביא גם הגמ' דסנהדרין הנ"ל דאין דבר טמא יורד מן השמים ומשמע קצת דלא בעי שחיטה (אלא שיש לחלק דרק אינו טמא כו' אבל מ"מ יש בו הדינים כמו בטהורה) ומביא גם מיומא עה,ב, אודות השליו דמבואר שם מלמד שירד להם לישראל עם המן דבר שטעון שחיטה, ופירש"י שהשליו הי' טעון שחיטה, ומביא דבש"ך על התורה פ' בהעלותך ביאר דשליו הראשון שירד עם המן לא הי' צריך שחיטה ורק שליו השני הי' צריך שחיטה עיי"ש, אבל הבית יצחק מקשה ע"ז דמלשון הגמ' שירד עם המן דבר שטעון שחיטה משמע דגם שליו הראשון הי' טעון שחיטה, וידועים גם דברי הרד"ק

(מלכים ב' ד, ז) שהביא מתוספתא אודות השמן שנתברכה אשת עובדיה שהי' פטור מן המעשר דמן ניסא הוא כו', וראה שו"ת חכם צבי סי' צ"ג וברכי יוסף סי' נ"ה ועוד, לגבי אדם שנברא ע"י ספר יצירה.

והנה כל שקו"ט הנ"ל הוא בנוגע אם דבר הנברא ע"י נס הוא מציאות האמיתי של אותו הדבר או רק דומה לו, אבל יש עוד שקו"ט באחרונים בנוגע לקיום המצוות אם הם מתקיימים רק בדברים שבטבע, אבל בדבר של נס לא קאי הציוויים עליהו כלל, וראה ר"ח חגיגה יג, ב, ושו"ת קב חיים סי' ע"א ובס' בית אהרן חלק ח' ע' תפ"ד וש"נ, וכבר כתבתי מזה בגליון הנ"ל וגליון רפ"ו אות א, וגליון קי"ד אות ג' עיי"ש, ומדלא הזכיר הרבי כאן כלל אודות זה מוכח דסבירא ליה דאין זה לעיכובא, וכמפורש בלקו"ש ח"ה ע' 80 הערה 27 וע' 317 הערה 45 דהא דבעינן בטבע דוקא זהו רק באם אפשר, אבל לא בדאי אפשר עיי"ש, וראה לקו"ש חכ"ז ע' 201 הערה 74.

שמן הניתוסף בכמות משמן זית לא הוה שמן זית

(ב) בהא דכתב בהרשימה דאי נימא דשמן של נס פסול למנורה, דבעינן לשמן זית דוקא, עכצ"ל שניתוסף רק באיכות ולא בכמות, דאל"כ הרי השמן הנוסף הוא שמן של נס ולא שמן זית, יש להעיר דבכלי חמדה פ' ויקהל אות ה' (צויין בהערה 5) הביא מהחידושי הרי"מ לבאר תירוץ הט"ז בקושיית הב"י דעכצ"ל שנשתייר קצת ביום הראשון דאין הקב"ה עושה נס אלא במה שיש כבר בעולם כו', וביאר הרי"מ דכאן עכצ"ל שנשתייר קצת ביום ראשון דאל"כ אין זה שמן זית וכו', ומביא הכל"ח להוכיח מהך דתענית ח, ב, הנכנס למוד את גרנו וכו' דכשניתוסף בכמות ע"י השמן זית, גם שמן הנוסף הוה שמן זית עיי"ש, (והא שהשמן דאשת עובדי' לא הי' מחוייב במעשר כנ"ל הי"ז משום שבא מן שמן שכבר הי' מעושר עיי"ש), וזהו לא כמ"ש בהרשימה.

ועי' בפ"י הרמב"ן על התורה (תרומה כה, כד) שכתב וז"ל: כי מאז שהעולם נהי', ברכת ה' אינה נבראת יש מאין, אלא עולם כמנהגו נוהג, כמו שנאמר וירא אלקים את אשר עשה והנה טוב מאד, אבל כאשר שרש הדבר כבר נמצא הברכה חלה עליו

ומוסיפה עליו כמו שאמר אלישע (מלכים ב' ד,ב) הגידי לך מה יש לך בבית, והברכה חלה על אסוך השמן ומלאה את כל הכלים, וכמו שהי' אצל אליהו כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר (מלכים א' יז,טז) וכו' עכ"ל, ונראה שהכל"ח מפרש שהנס הוא שאותו השמן שנשאר זה עצמו מתרבה והוא כאילו גדל מן השורש, ולכן סב"ל דהוה שמן זית, אבל הרבי סב"ל כפי שמסתבר בפשטות, דכיון דבפועל מה שניתוסף לא בא מזית, כי הזית הוציא רק המקצת בלבד וההוספה הוא ע"י נס, גם זה לא מקרי שמן זית, ויל"ע בזה עוד.



הדלקת המנורה בשמן של נס

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

א

לענין הדלקת המנורה בשמן נס מתייחס כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש (טו, עמ' 185) וב'רשימות' (חוברת ג וחוברת קעד), ונראה שפשיטא ל"י שאם השמן דומה בכל תכונותיו לשמן זית, אזי אין כל ספק שהוא כשר להדלקת המנורה, וכל כך פשוט הדבר, עד שהרבי מתבטא על כך שזו "פשטות ל' דקרא 'שמן זית' . . להורות על איכות השמן דדומה להבא מן הזיתים".

ומכך עולה לכאור' להלכה, שגם שמן מלאכותי (סינטטיק) יהי' כשר להדלקה באם יהיו בו כל תכונותיו של שמן זית, וה"ה לדברים שהתורה הצריכה להביאם מן הצומח או מן החי (יריעות המשכן, בגדי כהונה וכד'), אם יצליחו לייצר שכמותם בכל תכונותיהם, הרי שיהיו כשרים לתכלית זו.

עוד נראה מאותה רשימה, שהרבי מפרש את הדברים שנאמרו בשם הצ"צ שצ"ל "שמן זית" ולא "שמן נס", כאילו זו דרשת הפסוק "למעוטי שמן נס", ולכן דן לאורך הרשימה האם אכן המלים הללו מיותרות וניתן למעט מהן שמן נס, או שמא אין הן מופנות וא"א למעט שמן נס. וזה אינו מובן לכאור', שהרי

הסוברים ששמן נס אינו שמן זית לא מכחה של דרשה הם באים, אלא מפשוטו של מקרא, שהתורה אמרה "שמן זית" וזה אינו שמן זית.

ולאידך גיסא, הרי רבינו עצמו מביא (ליד הע' 59) את דרשת רז"ל: "שמן זית, ולא שמן שומשומין [ולא שמן אגוזים ולא שמן צנונות]", ועל-כרחך שלא בא למעט רק את שלושת מיני השמנים הללו, אלא את כל השמנים שאינם מן הזית [וכמובא בתורה-אור בשם ס' הפרדס, שמכל דבר שבעולם ניתן להפיק שמן], ובהם נכלל לכאור' גם שמן נס, ושוב אין צריכים ללימוד מיוחד. אלא שבזה חוזרים אנו לשיטת רבינו, ששמן נס שיש בו את כל התכונות של שמן זית, א"א למעטו ולומר שהוא מין אחר של שמן. ומהאי טעמא לא יקשה גם מדרשת רז"ל (מובא שם בעמ' 9) זית מזיתו, שהוא הזית הראשון, וצריך שיהי' הזית באילן עד שיהא בו שמן וכו' - דלשיטת רבינו כל התנאים הללו יכולים להתקיים גם בשמן שאינו מן הזית, אלא שיש בו את כל התכונות שבהן משתבח השמן בזכות אותם תנאים.



עוד יש להעיר באותה רשימה (עמ' 4), שאת הר"ת 'דק"ל' פענחו העורכים (בהע' 16) דהיינו "דלא קפדי לשונם". ופענוח זה תמוה, שהרי בגמ' (המובאת באותה הערה) לא מצינו כלל את התיבות הללו כמות שהן.

ולענ"ד פשוט וברור שהפענוח הוא כרגיל "דקשה להו", כלומר: מפני דקשיא לי' לש"ס על המציאות שבני הגליל לא נתקיימה תורתן בידן אע"פ שמצוי אצלם שמן זית שמשיב את הלימוד ויפה לחכמה, ולכן נזקק הש"ס לבקש סיבות למציאות תמוהה זו (יעו"ש).



ובמשנ"ת בלקו"ש (שם) באופן הנס ובענין שנרות המנורה היו צריכים להיות מלאים, העירני חכם א' שבסה"מ תש"א (עמ' 59) נאמר: שבכל לילה הנה משמינית הפך נתמלאה המנורה. עכ"ל.

ב

באותו ענין כתב גם הרה"ח הרה"ג ר' מרדכי זעלבאוויץ ע"ה מריגא, והוא לו בספרו שו"ת עטרת-מרדכי (ריגא [תרח"ץ]).

ונקדים כמה מלים לזכרו, אשר בס' "יהדות לטביה" נמנה הוא עם "הרבנים ואנשי תורה שנספו בשואה" הי"ד; ושם (בעמ' 386) מכונה הוא "הרב הדיין", ונאמר עליו שהיה מראשי השוחטים בריגא, בביתו נערכו מסיבות חב"דיות, והיה חוזר חסידות במנין "באזאר-בארג". ב"התמים" (חוברת חמישית וחוברת שישית) נדפסו חדו"ת מפרי עטו.

והוא בנו של הרה"ג ר' אבא ליב מפאנידעל, מן העיירות החב"דיות שבליטא (חדו"ת ממנו נדפסו בספרו הנ"ל של בנו).

מהקדמתו לספרו ניכרת בקיאותו ושליטתו המלאה בכל חלקי ס' התניא, ובספרי הדא"ח הנדפסים.

וכך כותב הוא בספרו הנ"ל (בעמ' פט). העתקתי מעותק שהוגה בכתיבת ידו): נשאלתי מגדול אחד, הא דחנוכה הוא שמונה ימים ולא שבעה, לפי התי' של הב"י בסי' תר"ע משום דגם בלילה הראשונה הי' נס שנשאר כל השמן במנורה ולא שמו שמן רק שיעור לילה אחת, והקשה למה הי' צריך להיות הנס בלילה ראשונה שישאר כל השמן, והלא הי' די שישאר מעט שמן, וכיון שישאר מעט יכול להיות נס כמו שאיתא בזה"ק פ' תרומה דף קנ"ג ע"ב ועיין בט"ז. וכן יקשה לכל התירוצים של הב"י.

השבתי לו כן, כיון דבשמן המנורה הי' צריך להיות שמן זית, וא"כ אם לא היה נשאר בה כל השמן לא הי' זה שמן זית, כי שמן אחר פסול למנורה. ובאופן זה נמצא בגמ' מנחות דף ס"ט ע"ב בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו, ופי' התוס' דהיינו חיטין שירדו מן השמים [במעשה נסים], ועל זה קמיבעי לי' למאי, אי למנחות וכו' אלא לשתי הלחם וכו' למעוטי חוץ לארץ וכו' או דוקא מארץ ישראל ולא מן השמים. וה"נ כיון דכתיב שמן זית ולא שמן מן השמים. ועי' במנחות דף פ"ו ע"א תא שמע דתניא שמן זית וזיתו, ופי' רש"י שיהי הזיתים באילן עד שיהי' בהן שמן זך ע"ש. וא"כ שמן זה שנעשה בנס לא נתגדל

ולא נעשה זך באילן. ועוד הא בעינן כתית למאור כמו דאמרינן כאן בדף פ"ו, דפסקינן כרבי יהודה, וכן הוא ברמב"ם בפ"ז מהל' איסורי המזבח הל' ח' ובהל' י' (אך לת"ק דר"י דברייתא, יהיו התירוצים הראשונים).

והשיב לי הגדול שגם הגאון ר"ח בריסקער זצ"ל תירץ כן, אך הוא לא הביא ראיות על זה.



כבתה זקוק לה

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

התוס' (שבת כא, א בד"ה מותר) כותבים (בשיטת רב הונא) דבהא דכבתה זקוק לה הרי פוסל להדליק נרות הפסולים לנ"ש עבור שבת חנוכה, כיון דלא יוכל להדליק בשבת. והיינו דכיון דכבתה הרי ישנה החיוב להדליק עוד הפעם א"כ אין להדליק בנר כזה דהרי יחוייב להדליק עוד הפעם ולא יוכל להדליק ולא יקיים מצות נ"ח. וכן כתב בחי' הריטב"א.

בחידושי הרמב"ן דוחה זה: "ואיכא למימר דסבירא לתלמודא, כיון דבשבת א"א להזקק לה לא חיישינן ומדליקין בכל השמנים דכיון דאפשר שלא יכבו אע"פ שפעמים שכבו לא איכפת לן ושבת למ"ד כז"ל דינה שוה לחול למ"ד כאז"ל...". ונראה בכוונתו: דכיון דאנוס הוא מלדהליק עוד הפעם אין עליו החיוב להדליק עוד הפעם. וקיום נר חנוכה נעשית במה שהדליק בתחילה באופן שיוכל להדליק עד סוף השיעור (שאפשר שלא יכבו) והחיוב הנוסף להדליק עוד הפעם לא חלה בשבת.

אבל התוס' יסברו: שהחיוב להדליק עוד הפעם אינו חיוב נוסף אלא זהו חלק מקיום המצוה, ואע"פ שאנוס הוא מלהדליקה בשבת הרי חסר בזה בקיום המצוה "דאונסא כמאן דעביד לא אמרינן".

או דנאמר באו"א דחולקים בהגדרת החיוב בע"ש: לרמב"ן החיוב הוא במה שהדליק מבע"י ומתחיל קיום המצוה ("הכשר מצוה, הותחלה המצוה בהכשר") במה שדלוק מבע"י ועד שגם אם כבתה מבע"י אין עליו החיוב להדליק עוד הפעם כיון שהתקנה בהדלקת ע"ש שונה מבשאר ימי החנוכה. (והוא ע"ד שיטת התרה"ד).

משא"כ התוס' יסברו: שהחיוב הוא כמו בשאר הימים ולכן המצוה היא שיהיה דלוק לאחר שתשקע החמה בליל שבת ואם איננה דלוק אינו מקיים המצוה (גם אם אנוס מלהדליקה). (והיינו דהחשש הוא דילמא יכבה קודם צ"ה או קבלת שבת).

והנה הטור כותב בסי' תרעג "דלא חיישינן נמי שמא תכבה ויחזור וידליקנה. . .", והיינו דלמ"ד כז"ל החשש הוא שיכבה ויחזור וידליקנה. ובמילא אם זהו החשש א"כ אין דברי הרמב"ן (דהוא אנוס מלקיים המצוה) דוחים חשש הנ"ל. וראה בח"ס בסוגיא כאן שמביא דברי הטור ומבארו . . . ואידי דחביבא ליה ישכח שבת וידלקנה כמו שגזרו שמא יעבירונו בכיוצא באלו מצות . . ."

והנה התוס' שכתבו (דאילו כבתה זקוק לה) היה לחשוש שבשבת לא יוכל להדליק ולא כ' שהחשש הוא דילמא ידליק: נראה דלא חששו שיכשל בזה שהרי גדול הוא מהדלקת הנרות כל שבתות השנה. והגם דגוזרים שמא יעבירונו השופר ולולב דהרי זה כמו גזירה לגזירה: שמא יכבה (ושמא לא יכבה - דהרי אין וודאות שיכבה כמבואר לעיל בשם הרמב"ן ועוד-) ואם יכבה שמא ידליקנה עוד הפעם בשבת.

ועוד יש להסביר בשיטת התוס' דהנה הבית הלוי בשקו"ט בסוגיין בהביאו דברי הטור הנ"ל (ובכותבו דא"כ ישאר קושיית התוס' דאולי הטעם דאסור להדליק בשבת הוא משום גזירה שמא יכבה וידליקנה) כותב דהטור יסבור דסברא זו (דחוששים אולי ידלקנה) תלוי בפלוגתת דאמוראי גבי שמן שריפה: דלרבה אבור בכל שבת להדליק בזה דכיון דמצוה לשורפו דילמא יטה אותו, משא"כ לר"ח לא חיישינן לזה (אלא ביו"ט שחל בער"ש אסור משום דאין שורפין קדשים ביו"ט). וא"כ כמו"כ כאן: לרבה יש חשש דאולי יכבה וידליקנה (אם כז"ל), משא"כ לר"ח

לא יסבור שנגזור לזה. (והוסיף עוד דמדברי ר"ה עצמם צ"ל כר"ח). ע"כ.

וא"כ יש לומר שהתוס' רוצים לפרש דברי ר"ה גם לדברי ר"ח בשמן שריפה. ע"כ.

ולפי דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימות ס' יש להוסיף: דאין אנו גוזרים שמא יעבירונו אלא בצירוף עוד איסור דרבנן (עד"מ עובדין דחול וכיוצא), כיון דגם אם יעבירונו הרי הוא עסוק ובהול בדבר מצוה (ואע"פ שלהלכה אנו פוסקים שחייב חטאת בענין זה, אבל זה מועיל שלא נגזור בזה), כמו"כ לא היינו גוזרים שמא יכבה וידליקנה כיון דאז יהיה בהול במצוה.

אבל יש להעיר קצת לפי דברי כ"ק אדמו"ר: הרי רבה עצמו גוזר בשמן שריפה דילמא יטה כדי לקיים מצוה לשורפו ולמה לא נפרש עד"ז בלולב ובשופר דהגזירה דרבה עצמה מספיק לאסור (וצריך לצרף טעם דעובדים דחול וכיוצא) כמו שהוא לענין שמן שריפה (דשם גוזר דילמא יטה ואין אנו אומרים דכיון דעסוק במצוה אין לגזור בזה).

וי"ל: דאין כאן חיוב כ"כ שישרוף השמן היום כמו שהוא מחוייב היום לתקוע בשופר וליטול הלולב. ולכן בזה אוסרין מצד הגזירה עצמה (אע"פ דעסוק במצוה).



המנהג לקדש בטבעת

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן

תות"ל - 770

ברשימות לש"פ וישלח שנה זו: "מנהגנו בחתונה שמקדשין בטבעת". ובהערה 7 שם צויין לדברי הרמ"א באה"ע רסכ"ז - מתקו"ז ת"ה ות"י.

ואולי יש מקום להוסיף ציון גם לשיחת ש"פ בלק תשד"מ. יעו"ש באורך.



לקוטי שיחות

הדלקת הנרות בחוץ

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ה – חנוכה, מביא השאלה בפירוש הא דאמרינן בנוסח ד"ועל הנסים" והדליקו נרות בחצרות קדשיך, דהא הדלקת הנרות היו בהיכל ולא בחצר, וא"כ מה המשמעות דבחצרות קדשיך.

ומביא בשם החת"ס דלשיטת הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז) "הדלקת הנרות כשרה בזרים ולפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן" והיינו שאפשר להדליק את הנרות בחצר וא"כ כיון שההיכל הי' מלא גלולים לא הדליקו את המנורה בפנים אלא בעזרה.

ולפי"ז מבאר גם דכל ישראל ראו הנס שנעשה בפך השמן שהמנורה דלקה שמונה ימים, כיון שהי' בחוץ. אבל אילו הי' בפנים לא היו רואים א"ז.

וע"ז מקשה כמה שאלות. א) דפשטות הל' משמע דקודם פנו וטהרו כו' ואח"כ הדליקו, וא"כ למה לא הדליקו בהיכל. ב) אם הי' ההיכל מלא גלולים העזרה הי' ג"כ מלאה גלולים. ג) איך זה יבאר הל' חצרות ל' רבים והי' צ"ל חצר קדשיך דהיינו העזרה ומשו"ה מבאר שם דהדליקו נרות בחצרות קדשיך אין הכוונה נרות המנורה אלא נרות שהדליקו לכבוד השמחה, עיי"ש.

והנה מפשטות הענין משמע דהשאלה על החת"ס הנ"ל הוא רק ג' שאלות הנ"ל, אבל לולי זה הי' אפשר לפרש כהחת"ס. אבל לכאורה החת"ס מחדש חידוש גדול בשיטת הרמב"ם.

דהנה לכאורה פשטות הדברים הוא דהמנורה מקומה בפנים ההיכל ושם הוא מקום הדלקת הנרות - נוכח השולחן וכלשון הכתוב (אמור כג, ד) "יערוך אותו גו' לפני ה' תמיד". והרמב"ם פסק שהדלקה כשרה בזר וממילא נשאלת השאלה איך יכנס זר לפנים ההיכל וע"ז מתרץ הרמב"ם "אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן" והיינו בפשטות שמעשה ההדלקה הוא בחוץ אבל מיד יביאו את המנורה לפנים, שזהו מקומו.

וכבר נתלבטו האחרונים בהבנת דברי הרמב"ם, דמהרמב"ם משמע דהנחה עושה מצוה, והיינו כמו בנר חנוכה אי הדלקה עושה מצוה אסור להדליקה בפנים ואח"כ להוציאו לפתח ביתו. כמו"כ במקדש אם הי' הדין דהדלקה עושה מצוה הי' אסור להדליקו בחוץ ולהכניסו בפנים.

וע"ז הקשו כמה אחרונים (נסמן בס' המפתח בסוף רמב"ם הוצאת פרנקל), דהא הרמב"ם פסק דבנ"ח הדלקה עושה מצוה, וברש"י (שבת כג) מבואר דהטעם של המ"ד הדלקה עושה מצוה הוא משום דהוי כנרות המקדש, דשם ג"כ הדלקה עושה מצוה.

ועוד הקשה המנ"ח דאי ננקוט דלהרמב"ם הנחה עושה מצוה בנרות המקדש, למה דוחה הדלקת הנרות את השבת כיון דהנחה עושה מצוה א"כ יכול להדליקו מקודם השבת ולהניחו בשבת, כיון דהנחה עושה מצוה. עיי"ש.

עכ"פ רואים שהרבה אחרונים נקטו בפשטות בשיטת הרמב"ם דודאי צריך המנורה להיות דלוק בפנים ורק שההדלקה יכול להיות בחוץ. והחת"ס חידש דלא כאחרונים הנ"ל דלא רק מעשה ההדלקה יכול להיות בחוץ להרמב"ם, אלא גם שישאר בחוץ ומשו"ה ראו כל ישראל איך שזה דלק ח' ימים.

וצ"ב דלכאורה מזה שהובא בלקו"ש שיטת החת"ס ולא הקשה רק ג' שאלות הנ"ל, לכאורה משמע דבפשטות אפשר למנקט כשיטת החת"ס הנ"ל בשיטת הרמב"ם או י"ל דלא נחית לזה כיון דלשאר האחרונים ג"כ קשה כנ"ל ולא הקשה רק מה שקשה גם לשיטת החת"ס, וצ"ב.

והנה בגוף דברי הרמב"ם "אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ", עמדו האחרונים על עוד כמה דיוקים (א) למה צריך שהטבת הנרות יהי בפנים. (ב) מהו הלשון "הוציאן" לשון רבים, דלכאור' הי' צ"ל "הוציאו" ל' יחיד דקאי על המנורה.

ויש שביארו שהוציאו הנרות ולא גוף המנורה, אבל כבר הקשו עליהם דהא לשיטת הרמב"ם (תו"מ פ"ג הי"ב) הנרות היו מגוף המנורה מחובר להמנורה. ועי' במשאת משה (פסחים סע"ג) שביאר על יסוד דברי הגר"ח, דלשיטת הרמב"ם אין גוף ההדלקה המצוה אלא זה שיהא מודלק – וזהו יערוך אותו והיינו רק העריכה ולא ההדלקה וממילא פי' דהוציא את הפתילות לחוץ והדליקן ואח"כ הכניסן בפנים לתוך המנורה, ועיי"ש שנשאר בצ"ע דהא הל' "אם הטיב את הנרות והוציאן לחוץ" משמע דקאי על הנרות והא הנרות קבועים במנורה.

ולכאורה הי' אפשר לפרש הרמב"ם (וכמדומה שזה פירוש נפוץ, ואיני זוכר מקורו) שאפשר לפרש דברי הרמב"ם שהפי' הוא שעשה פתילות במנורה כ"כ גדולות עד שהוציאן חוץ מההיכל לתוך העזרה והזר עמד בחוץ והדליקן, וזהו דיוק ל' הרמב"ם "אם הטיב את הנרות בהיכל והוציאן לחוץ" והיינו שזה גופא היתה ההטבה – והיינו גם תקון הפתילות – שהוציאן לחוץ, שהפתילה הי' כ"כ ארוך עד שהוציאו בחוץ, ולפ"ז מדויק הל' "והוציאן" ל' רבים, דקאי על כל הפתילות שבתוך הנרות. ועפ"ז אין הוכחה מהרמב"ם דבנרות המקדש הנחה עושה מצוה, דבמקדש ג"כ ההדלקה עושה מצוה ורק דהדליקן זר בחוץ למנורה שנמצא בפנים ע"י פתילה ארוכה כנ"ל.

אבל פשוט שזהו לא כשיטת החת"ס הנ"ל הובא בפשטות בלקו"ש הנ"ל (ורק משום שאלות צדדיות לא קיבל פי' החת"ס הנ"ל).



שמש של שווה

הרב שמואל זיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

מובא במנהגי בית הרב שמדליקים בשמן זית והשמש בנר של שעה. (וכן הוא במנהגי מהרי"ל הל' חנוכה ג' "היה תוחב השמש למעלה מכל הנרות, והוא היה משעווה [לפי שינויי נוסחאות]).

ומבאר כ"ק אדמו"ר הע' 3 דבשו"ע מובא דנר שעה הוא שני לשמן זית, והא דאין עושים משמן זית: א- משום שאין נוח לטלטל שמן ופתילה, ב- לעשות היכר נוסף בין השמש לנרות חנוכה. ע"כ. (טעם ב' מובא גם בבא"ח וישב פ' י"ג).

ומשמע שדאוי שיהיה נר מעולה גם לנר השמש (אלא שיש לעשות היכר בינו לנר חנוכה). ונראה ש(אע"פ שמשמשים לאורו, וא' מהטעמים דמדליקים בשמש הוא כדי שישמשו באורה ולא בנר חנוכה, וא' מהטעמים הוא כדי שלא יכשלו בהדלקת נר מנר ע"י קיסם, מ"מ ראוי שיהיה נר מעולה וזה מתאים לפי המבואר בבאר היטב סי' תרע"ג סק"ז דאסור להשתמש עם נר השמש תשמיש מגונה.

והוא מתאים עם המבואר בלקו"ש ח"י ע' 315 דיש טעמים נוספים להדלקת השמש וא' מהם הוא: "דוגמת הכהן המדליק הנרות (שעפ"ז מבוארת התמיה שהשמש מקומו למעלה מן הנרות וארז"ל הסימן: שרפים עומדים ממעל לו). ועוד." ולפי טעם זה מובן שצריך להיות הנר מעולה.



אהל יעקב ורחל [גליון]

הת' חיים מרדכי הכהן פערלאו

תלמיד בישיבה

בגליון תשסד הק' הת' א. הכהן ה. שי' בפירש"י עה"פ "ויבא לבן באהל יעקב ובאהל לאה ובאהל שתי האמהות ולא מצא ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל". שפירש"י דאהל יעקב הוא אהל רחל שהי' תדיר אצלה, ואח"כ מפרש למה כתוב שוב "אהל

רחל", דזהו משום שכשיצא מאהל לאה חזר לאהל רחל קודם שחפש באהל האמהות והוא מפני שהי' מכיר בה שהיא משמשנית, ולהן חיפש באהל שלה פעמיים.

דלכאור' מוכח מכאן דדעת רש"י הוא שלא הי' להאיש אהל מיוחד, ורק שהי' אהל אחד לשניהם.

ולכאור' הוא בסתירה למש"כ בפ' לך עה"פ "ויט אהלה" (יח, ב), דכ' שם "בתחלה נטע את אהל אשתו, ואחר כך את שלו", דלכאור' מכאן מוכח להיפך, דמהנהג היה להיות לאיש אהל מיוחד ולאשתו אהל מיוחד. ומפ' שם הרבי דהאהל המיוחד להאשה הוא האהל שעושה שם מלאכתה, אבל בנוגע להאהל דירה אין לה אהל מיוחד.

ולפ"ז מק' הת' הנ"ל דלמה דחק רש"י לפרש שלבן חפש באותו האהל ב' פעמים, הי' יכול לפרש בפשיטות שכאן מדובר אודות ב' אהלים נפרדים, שא' מהם נק' ע"ש יעקב ששם דר עמה, וא' מהם נק' ע"ש רחל ששם עשה מלאכתה. ודוחק לומר דא"כ הי' צריך להיות ללאה ולהשפחות ג"כ אהלים מיוחדים למלאכתן, דהרי אפשר לחלק בפשיטות, דהרי עם רחל היתה עיקר דירתו והיא צריכה מקום מיוחדת למלאכתה משא"כ שאר השפחות. ונשאר בצ"ע.

ואולי אפשר לת' בזה, דהנה יסודו של הת' הנ"ל הוא מ"ויט אהלה" המדובר באברהם ושרה, דכשם שלשרה היתה אהל מיוחדת כך הי' צ"ל בנוגע לרחל, אבל באמת יש לחלק ביניהם, דאפ"ל דאברהם (וכן שאר אנשים) הי' מצוי באוהלו למשך זמן באמצע היום, ומשו"ז הי' צריך להיות לשרה אהל מיוחד לעשות שם מלאכתה (ואולי משום שרוצה "הצנעה" שלה), משא"כ יעקב שהי' באותו הזמן עסוק עם הצאן כל היום כולו, ואפי' כשבא בלילה לישן לא הי' ישן בכל לילה באהלה של רחל (שלפעמים הי' באהל לאה או אהל השפחות), אפ"ל דלא הי' צריך להיות לרחל אהל מיוחדת למלאכתה (וזה שכותב רש"י "שהי' תדיר אצלה" אואפ"ל דהכוונה בזה הוא או שהי' יותר תדיר בה משאר נשיו או שלפעמים כשרצה לנוח קצת או לאכול הי' בא בתוך אהלה של רחל).



אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה [גליון]

הת' שניאור זלמן דייטש
תלמיד בישיבה

בנוגע למה ששאל הת' נ.ב. שי' בגליון הקודם (ע' 21) על מה שכתבתי בגליון ו, יש לבאר דהנה, הרמב"ם בהל' אישות פ"ג הי"ט כותב וז"ל: ואע"פ שיש רשות לאב לקדש את בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה, אין ראוי לעשות כן, אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה, עכ"ל.

ובאור יקרות (קידושין נא, ב) הקשה על דברים אלו דהרי מצינו בזה הגמ' (קידושין מא, א) בענין מקדש בתו כשהיא קטנה ונקטה הגמ' שם בלשון אסור וכדברי הגמ' שם דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אליעזר, אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה וכו', וא"כ מדוע הרמב"ם כשמביא דברים אלו להלכה נוקט בלשון פושרת המשתמעת בשתי פנים "דאין ראוי לעשות כן"? ומתרץ שם באור יקרות דהרמב"ם לא למד כלל את דבריו דלעיל מדף מא, א, אלא מדף נא, ב דכתבו הגמ' שם וז"ל: ת"ש המקדש את בתו סתם, אין הבוגרות בכלל, הא קטנות בכלל. . מי לא עסקינן דאמרי לי', קידושי לדידך, אפ"ה לא שביק איניש מצוה דרמיא עליה ועביד מצוה דלא רמיא עליה וכו'. ומגמ' זה מסביר האור יקרות, למד הרמב"ם דישנה מצוה בקידושי האב את בתו הקטנה, ומש"כ בגמ' הנ"ל דאסור לאדם לקדש את בתו הקטנה ה"ז נאמר בגדר "עצה טובה" דתקני' רבנן, דעדיף הוא שלא לקדש קטנה מכיון דאינה ראוי' לכך. ע"כ.

ועפ"כ י"ל בפשטות דהרמב"ם ס"ל שגם האיסור דלקדש אשה עד שיראנה הוא לא בגדר איסור אלא בגדר דתיקני' רבנן, דהרמב"ם כותב בהמשך הלכה הנ"ל "וכן האיש אין ראוי לקדש קטנה, ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהי' כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה".

והיינו ע"פ ההסברה הנ"ל מובן דגם שאר המקרים המובאים באותו הלכה למד הרמב"ם דאין הם דברים בגדר איסור, אלא דברים דתיקנו רבנן בגדר "עצה טובה" דעדיף שלא לעשותם. וכן משמע מהא דנפסק להלכה בטושו"ע (אבהע"ז סי' לה סעי' א) בנוגע להא וז"ל: האיש יכול לעשות שליח לקדש לו אשה בין אשה סתם בין אשה פלונית ויאמר לה השליח "הרי את מקודשת לפלוני". אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמה אסור לו לקדשה ע"י שליח אא"כ מכירה שמא אח"כ ימצא דבר מגונה ותתגנה עליו, מ"מ אע"פ שמכירה מצוה שיקדשנה בעצמו אם אפשר, עכ"ל.

ועי' בבית יוסף על אתר דכתב וז"ל: ומ"מ ה"ל למכתב דאע"פ שמכירה, מצוה בו יותר מבשלוחו, כדאמרינן בגמ'. ודיקדק רבינו לכתוב אם אפשר לו לקדשה בעצמו, לומר דאם א"א כגון שהוא במקום רחוק ממנו וא"א לו לילך למקומה לראותה, או שהיא כבודה בת מלך פנימה ואין אדם יכול לראותה, לא יניח מלקדש בשביל זה. דלא אומר אסור אלא היכא דאפשר וכו'.

משמע מפורש מהב"י שאין שום איסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה אם היא נמצאת בריחוק מקום והיא לא יכולה להגיע אצלו או האשה היא כבודה בת מלך פנימה שמחמת צניעותה.

ועפ"ז שאין שום איסור אלא "מצות חכמים" או בגדר "עצה טובה", מובן היטב מה שכתבתי שכל התקנה דרבנן נאמרה לאנשים כערכינו שאינם רואים בענין הנישואין המטרה ותכלית שבו אלא כענין בפ"ע שלכן יש חשש "שמא יראה בה דבר מגונה". משא"כ באברהם אבינו שהי' מרכבה לאלוקות שכל אבריו היו קדושים הוא ראה בענין הנישואין את התכלית והפנימיות שבו – והיא מצות פרי' ורבי', ולכן אין מקום לחשש של שמא יראה דבר מגונה וכו'.

ומה דכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה פ' לך א ע' 60 וז"ל: וכידוע וואס ווערט געבראכט בשם הבעש"ט אז אברהם אבינו זייענדיק א מרכבה צום אויבערשטען, דערפאר האט ער ביז דאן ניט געוואוסט אז שרה איז א יפת תואר טראץ דעם וואס ער האט איר אויך פריער געזען. ובהע' 29 "שהרי אסור לקדש אשה עד

שיראנה (קידושין מא, א) ועפ"ז מתורצת קושיית המהרש"א
בחדא"ג לב, ב שם "עכ"ל.

י"ל שרבינו קאי לפי פשטות הגמ' שיש שם איסור לקדש
האשה עד שיראנה ולכן מוכרחים לומר שאברהם ראה את שרה
לפני הנישואין ולא למד כהרמב"ם (ע"פ אור יקרות) והב"י
הנ"ל.



אגרות קודש

כתיבת משה רבינו י"ג ס"ת ביום הסתלקותו בשבת

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

באגרות קודש חלק ד' (ע' קפג-ד) כתב כ"ק אדמו"ר: "בזהר
(ח"ב קנו,א), דמשה אסתלק במנחה דשבת, וקשה ממרוז"ל
דביום הסתלקותו כתב י"ג ספרי תורה.

מענה:

"כבר דשו בה רבים.. והמורם מכל הנ"ל י"ל בשלשה .. ג)
דכתיבת הס"ת הי' ע"י שינוי: בדמעות (עש"מ שם [עשרה
מאמרות להרמ"ע מפאנו חלק חקו"ד ח"ב פי"ג] או ע"י השבעת
הקולמוס (חתם סופר שם [חלק ו סי' כט] בשם השל"ה).

"ולכאורה חידוש גדול הוא לומר דכתיבה זו כשירה היא,
ואת"ל דכך הי' הציווי: לקוח את סה"ת וגו' - א"כ נילף מינה גם
לכל מקום". עכ"ל. וכ"ה בלקו"ש חלק ו (ע' 361).

והנראה בזה לומר, ע"ד דאיתא בספ"ג דיומא, דבן קמצר לא
רצה ללמד על מעשה הכתב, שהיה נוטל ד' קולמוסין בין ד'
אצבעותיו וכותב ד' אותיות השם בב"א. - וע"ש בתויו"ט
דמעליותא הוא גבי השם לכתוב באופן זה, ובודאי אם הי' אפשר
לן לכתוב באופן זה גם אנו היינו כותבים כן.

ועי' מ"ש בזה אאזמו"ר הגאון הי"ד בשו"ת משנת שכיר חלק א' (סי' ד), ובקו"א שם (אות טו): "וודאי דגם התורה שכתבה משה היה כתוב כן, וא"כ מעשה דבן קמצר היה בהווייתן האמת ממש כהוי' של תורה הקדומה שנתנה משמים, ורק מפאת שלא כל אדם זוכה למעשה נפלאה כזו, הקילה התורה גם ע"ד שאנו כותבים" וכו' עכ"ל. וע"ש מה שהביא מס' עבודת הקודש, ומה שהשיג בזה על הגאון ר' יוסף ענגיל זצ"ל. ועי' שו"ת משנה שכיר חלק יו"ד (סי' רו).

ונראה דאם בן קמצר היה כותב את השם כנ"ל בשבת, לא היה עובר על איסור כתיבה בשבת, כיון דהוי שלכ"ד, ועפי"ד התוס' בשבת (צב, ב) ד"ה ואת"ל: "אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו, אע"ג דלכל העולם אם הי' להם רמונים הרבה היו סוחטין" עכ"ל.

ועי' שבת (עד, ב) גבי טווה על גבי העזים, ע"ש ברש"י.

ולפי"ז א"ש מאוד, די"ל דמשה רבינו כתב כך את כל הס"ת (ולא רק את השם), וכתיבה כזו כשירה, ואעפ"כ לא עבר על איסור דשבת.



נישואי שני אחים לשתי אחיות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש ח"ט הוספות לפ' תצא (ע' 331) נדפסה אגרת אודות נישואי שני אחים לשתי אחיות, ואיתא התם דמה שהקשה הנודע ביהודה [אבן העזר סע"ט] על צוואת ר"י החסיד בענין שלא ישאו שני אחים שתי אחיות מהש"ס [ברכות מד, א - שהיו שמונים זוגים כהנים אחים נשואים לאחיות, וכן רמי בר חמא ועוקבא בר חמא נשאו ב' אחיות (בנותיו של רב חסדא)] הרי כבר תירץ במקור חסד (לצוואת רי"ח הנדפסת בריש ס' חסידים, הערה לו) דאדרבה פוק חזי מה הי' בסופן, דבירושלמי תענית פ"ד ה"ה איתא שכל הכהנים הללו נהרגו, ובגמרא ב"ב דף יב

איתא שבת רב חסדא היתה נשואה לרמי בר חמא ולא האריך
עמה ימים ונישאה לרבא.

ויש להעיר בזה:

(א) לכאורה יש טעות הדפוס בלקו"ש שם (וכ"ה גם באגרות
קודש ח"ג סימן תקכב ע' קפב), שנדפס שם הציון לבבא בתרא
דף יב ע"א, ובאמת הוא בעמוד ב' (וכן צויין במקור חסד שם).

(ב) יש לעיין מדוע לא הביא כ"ק אדמו"ר מהמקור חסד גם
את ביאורו הארוך כיצד אין ראי' מהגמרא ברכות שם, משום
שאדרבה, בתקופת רבא ורמי בר חמא לא מצאו בכל בכל שני
אחים נשואים לשתי אחיות, דמזה משמע שזהו דבר חידוש
שאינו רגיל, וכן עוד שקו"ט שם.

(ג) לכאורה בגוף סברת המקור חסד יש לעיין טובא, דהרי
למעשה רואים בש"ס שנהגו בנישואי ב' אחים לב' אחיות. וזה
שלבסוף לא עלה הדבר יפה, הרי בענין שמונים זוגי כהנים הי'
זה חלק מכללות הצרות שבשעת החורבן, ומה זה קשור עם זה
שהיו נשואים באופן כזה, דלכאורה מפשטות הגמרא משמע
להיפך, שהי' זה דבר מיוחד ונעלה, ואעפ"כ בשעת החורבן
כולם נהרגו. וכיו"ב לענין רמי בר חמא ועוקבא בר חמא, והרי
בת רב חסדא לכתחילה רצתה להיות נשואה לרבא ולרמי בר
חמא (כמפורש בגמרא בבא בתרא שם), ומנא לן דזה שרמב"ח
לא האריך עמה ימים הוא משום שנא אחות אשת אחיו.

והנה הרב מרגליות במקור חסד שם הביא מדברי הגמרא
ביומא דף לח ע"ב לענין שם רשעים ירקב, שאין נותנין שם על
הרשעים ומתיב רבינא מהברייתא "מעשה בדואג בן יוסף כו",
דמשמע שנתנו שם אחר דואג האדומי שהי' רשע, ועל זה מתרץ
בגמ' "חזי מאי סליק בי", ופירש רש"י ראה מה עלתה בו
שנשחט (בזמן החורבן). ומזה רוצה להביא ראי' במקור חסד
שם, דגם בענינינו כן הוא, דחזי מאי סליק בשמונים זוגות כהנים
אחים שסופן שנשחטו. אך לכאורה אין הנידון דומה לראי',
דהתם יש איסור נתנית שם אחרי רשע, ולכן כשארע מאורע בלתי
רצוי תולים אותו גם בשם רשע שנתנו לו, אבל הא דפ' אחים
כהנים הובא בירושלמי שם יחד עם עוד דברים נפלאים אודות

ששים ריבוא עיירות שהיו לו לינאי המלך וכו', וכי נימא שגם כל שאר הדברים שהובאו שם כולם לגריעותא משום שלבסוף נחרבו בזמן החורבן.

אך להעיר שבמכתב רבינו לא הביא את דברי הגמרא יומא שם ורק כתב "פוק חזי מה הי' בסופן", ללא הציון לגמ' יומא שם. וכנראה לדעת רבינו זה גופא שנסתיים הדבר במצב בלתי רצוי מורה על כך שהדבר מלכתחילה לא הי' כדבעי*.

וגם בענין זה גופא, הרי אם למדים מסיפור בנות רב חיסדא, אם כן למה מקילים כשאין דרים בעיר אחת (כמובא באותה אגרת שהרלו"י ואחיו נשאו שתי אחיות ובציווי אדמו"ר הרש"ב שלא יגורו בעיר אחת), וכי מצינו שרמי בר חמא ועוקבא בר חמא גרו בעיר אחת. נמצא, שדברי הגמרא עצמם אין די בהם.

ולאידך גיסא יש לומר, דבנידון דידן סברא זו רק מספיקה שלא להקשות מהגמרא על צוואת ריה"ח. ועוד יש לחלק, דאין למדים מכל דבר שבמציאות אלא רק ממה שהובא בדברי חז"ל. וק"ל.

[ובאגרת תקלד (אגרות קודש שם ע' קצה) בהמשך לאותה אגרת, כותב רבינו, שהראי' מהירושלמי היא לא מעצם הענין שהכהנים נהרגו אלא מהגירסא הישנה "ותלונהו בחדא גופנא", היינו שהריגתם היתה קשורה באיזה אופן שהוא עם היותם נשואים אחים לאחיות].



ספר הזהר

הנ"ל

במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (מב' סיון תשכ"ד) שנדפס כעת לראשונה בגליון כפר חב"ד לי"ד כסלו (גליון 834) ע' 69:

* **הערות המערכת:** לכאוי הענין הוא פשוט דהכוונה היא רק דליכא קושיא משם על צוואת רי"ח כי משם ליכא שום ראיי לא כרי"ח כיוון דסו"ס לא עלה הדבר בטוב אבל אין הכוונה להביא ראיי משם לאיסור.

"שמע אשר תורת החסידות מבוססת על תורת הקבלה וספרי', ולכל לראש ספר הזהר, וכיון שישנם ראיות אשר לדעתו משכנעות בנוגע למחבר הזהר וסמכותו, הרי זה מפריע בעדו לכאורה להתמסר כדרוש ללימוד תורת החסידות.

מענה: אף שאינו נוגע כ"כ לעניננו, הנה כיון שנגע בזה, המענה, הנה תורת החסידות היא חלק תורתנו כמו תורת הקבלה ולא מיוסדת על תורת הקבלה, סמכות הזהר הרי. אין זה ענין שמובלט ע"י תורת החסידות, כי אם בעיני שלומי אמוני ישראל, הן השייכים לחסידות והן הנקראים בשם מתנגדים, נתקבל הזהר כחלק מתורה שבעל פה, ומאמינים אשר גם עליו נאמר מאמר רז"ל כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמרה למשה מסיני".

[כן נדפס בכפר חב"ד שם, ולכאורה בשורות הראשונות יש כאן טעות הבחור הזעזער וצ"ל: "אף שאינו נוגע כ"כ לעניננו, כי תורת החסידות היא חלק תורתנו כמו תורת הקבלה ולא שמוסדת על תורת הקבלה, הנה כיון שנגע בזה, סמכות ספר הזהר וכו'". ובכלל יש לברר אם מכתבים אלו שמקורם בארכיון ר' מאיר הרליג שליט"א, האם זהו העתק המזכירות לפני ההגהה האחרונה של המכתב כפי שנשלח (ואפשר שלבסוף לא נשלח כלל), או שזו מהדורא אחרונה].

בנוגע לשאלה מי הוא מחבר ספר הזהר, הרי כנ"ל הן רבנו הזקן בעל התניא והן הגאון מוילנא שלמדו ספר הזהר בהעמקה ובאופן להבין ולהשיג, בודאי ובודאי שלא נעלם מהם זה שכתב הר"י יעב"ץ וכו' בנוגע לקדמות ספר הזהר וכו' ובאו למסקנא מוחלטת שניהם גם יחד, אשר כנ"ל מחברו הוא רשב"י, וכהאריכות בזה בספרים הדנים בבעי' האמורה.

לכתבו הראיות המשכנעות להיפך, בודאי ידוע גם לו אשר ישנם משכנעים מסוג זה, והובא לכל ולראשונה במדינת אשכנז הידועה לשימחה בדברי ימי עמנו, בנוגע לבעל המחבר של חמשה חומשי תורה, כ"ד ספרי תנ"ך וכו' וכו', ואלו שלמדו באוניברסיטה באשכנז מקור דיעות וראיות משכנעות האמורות, זכו לשמוע בעצמם ובהתלהבות מפי בעלי ראיות משכנעות איך שמוחלט הדבר ואין בזה כל ספק מנקודה מדעית וכו' וכו', והוכיח סופם על תחילתם בנוגע למדעי[ו]ת הראיות ועאכו"כ

למשכנעות אשר בהם, ולפלא עליו כיון שמתחיל במכתבו שלומד מדעי יהדות באוניברסיטה, ע"פ השמועה ידועה באוניברסיטה כל דיעות בקורת המקרא וכו' וכו' שמסקנתם האחרונה מצדיקה פס"ד התורה הובא ברמב"ם, שהכופר באיזה חלק מתורה שבע"פ סו"ס כופר בכל התורה כולל גם תורה שבכתב, אלא שקבע הרמב"ם דין זה בהלכות תשובה ואין לך דבר שעומד בפני התשובה.

דרך אגב אינו מובן כלל ממכתבו, מאי נפק"מ לעצם הענין אפילו לשיטה שמביאה, באם מחבר ספר הזהר הוא רשב"י או כמה דורות לאחרי זה, שהרי המאמין שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתנה למשה מסיני, הרי זה גם בנוגע לכמה דורות שלאחרי הרשב"י, ומי שבכלל אינו מאמין בזה הרי גם רשב"י בכלל זה".

ויש להעיר בזה:

(א) לכאורה צריך ביאור למאי נפק"מ אם החסידות מיוסדת על הקבלה או לאו, הרי זה גופא שבחסידות הובאו הרבה מדברי הזוהר ונחשבו למוסמכים יש בו כדי להקשות בעיני מי שמסופק (רח"ל) בסמכות הזוהר. [ואף שגם כמה הלכות בנגלה (בשולחן ערוך) מקורם בזוהר, מ"מ לכאורה רוב יסודות החסידות יסודתם בקבלה ובזוהר].

(ב) תוכן מענה כ"ק אדמו"ר הוא לכאורה: (א) מכיון שנתקבל בכל תפוצות ישראל (הן אצל חסידים והן אצל מתנגדים) שמחבר הזוהר הוא רשב"י הרי סומכים אנו על אדה"ז והגר"א שבודאי היו באמתחותיהם מענות לשאלות היעב"ץ (בספרו "מטפחת ספרים" שנדפס לראשונה בשנת תקכ"ח). (ב) כשם שלאנשי ביקורת המקרא הכופרים בתורה מן השמים יש שאלות "מדעיות" ואין זה ממעט ח"ו באמונה בתורה מן השמים (וגם נתברר שהשאלות אינן מדעיות ואינן משכנעות) כך גם בנוגע לביקורת הזוהר. (ג) גם מי שספק אצלו אם מחבר הזוהר הוא רשב"י מ"מ מי שחיברו בודאי הי' איש קדוש ודבריו נאמרו למשה מסיני.

ולכאורה יש לעיין בזה: (א) הרי האמונה בתורה מן השמים היא מעיקרי האמונה ושום שאלה לא תזיז את האמונה, משא"כ האמונה בקדמות ומחבר הזוהר ה' דבר שהי' מוטל בספק עכ"פ אצל גדול בישראל כמו היעב"ץ, ואם כן מהי ההשוואה דביקורת הזוהר לביקורת המקרא. (ב) הנקודה השלישית הנ"ל צ"ב, דהרי פשוט שיש חילוק אם הזוהר נכתב ע"י רשב"י שהוא תנא או ע"י הר"מ די ליאון שהי' מהראשונים, דגם אם דבריו ניתנו למשה מסיני אין בהם התוקף דדברי תנאים.

ואולי יש לומר, דזה גופא בא רבינו לחדש כאן, דלאחר שנקבעה ההלכה ברוב תפוצות ישראל אודות קדמות הזוהר וזהות מחברו, שוב אי אפשר לתלות בגדולי ישראל בדורות הקודמים שהיו להם שיטות אחרות בדבר. וכמו בכמה ענינים באמונה שלפני שנקבעה ההלכה הי' אפשר להאמין באופן מסוים (כגון זה שהוא ית' אינו גוף וכיו"ב), אבל לאחרי שנקבעה ההלכה כן שוב אי אפשר שלא להאמין בזה, והוי ממש ככופר בתורה מן השמים. ובמילא מובן גם מה שכותב שבאמת אין נפק"מ אם מחבר הזוהר הוא רשב"י או הר"מ די ליאון, דמכיון דהוי חלק מתורה שבע"פ אי אפשר לכפור בזה (וכנראה כותב המכתב ההוא הנה אצלו אם רשב"י אינו המחבר הרי הוא מטיל ספיקות גם בסמכות הזוהר ח"ו).



נגלה

שלא תחלוק בשליחות

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ה, א) מבואר דלרבה הא דתנן (ט, א) "המביא גט ממדה"י ואינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ ... יתקיים בחותמיו" איירי לאחר שלמדו דבעי לשמה, ולכן מספיק קיום ואיצ"ל בפ"נ

ובפ"נ, והא דיכול צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ה"ז מפני הגזירה שמא יחזור דבר לקלולו, משא"כ מי שאינו יכול הוה מילתא דלא שכיחא ולא גזור בה רבנן. ומקשה ע"ז בגמ' "והא אשה דלא שכיחא ותנן האשה עצמה מביאה גיטה ובלבד שצריכה לומר בפ"נ ובפ"נ", ומתרץ בגמ' "שלא תחלוק בשליחות".

ואח"כ ממשיך בגמ' שהא דשנים שהביאו גט ממדה"י אין צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ, ג"כ איירי לרבה לאחר שלמדו, ומ"מ אחד המביא צ"ל בפ"נ ובפ"נ גזירה שמא יחזור דבר לקלולו, משא"כ בי תרי דמייתי גיטא מילתא דלא שכיחא היא ולא גזור בה רבנן. ומק' ע"כ בגמ' "והא אשה דלא שכיחא ותנן האשה עצמה מביאה גיטה ובלבד שהיא עצמה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ", ומתרץ בגמ' "שלא תחלוק בשליחות".

והנה ע"ז שאי' בגמ' "שלא תחלוק בשליחות" בקשר ליכול ואינו יכול פרש"י (ד"ה שלא) וז"ל: שלא תחלוק בשליחות – שינויא הוא לא חילקו חכמים בין שליח לשליח, אבל הא דאינו יכול לאו חילוק הוא, שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר. עכ"ל. אבל לא פרש"י מאומה למה חילקו חכמים בין אחד המביא גט לשנים המביאים, ולא אמר שגם שניים יצטרכו לומר בפ"נ ובפ"נ מטעם שלא תחלוק בשליחות וצלה"ב למה?

והנה התוס' כתבו (בד"ה שלא (הא')) וז"ל: שלא תחלוק בשליחות – פירוש בשליחות דיכול. עכ"ל. ואח"כ כתבו התוס' בד"ה שלא (הב') וז"ל: שלא תחלוק בשליחות דחד, דגזרינן חד דלא שכיח אטו חד דשכיח, אבל בי תרי אטו חד לא גזרי', עכ"ל.

הרי רואים כאן בדברי התוס' היפך מדברי רש"י: רש"י נתן טעם לחלק בין יכול ואינו יכול, ולא נתן טעם לחלק בין אחד לשנים, והתוס' לא נתנו טעם לחלק בין יכול ואינו יכול, אבל נתנו טעם לחלק בין אחד לשנים. וצ"ב למה?

גם צ"ע, למה הוצרכו התוס' בכלל לפרש "שלא תחלוק בשליחות" – פי' בשליחות דיכול, והרי רש"י כבר כתב שבנוגע לאינו יכול אין מתאים לומר שיתחייב מטעם שלא תחלוק בשליחות, ומה הוסיפו ע"ז. ואדרבה: לא רק שלא הוסיפו כלום כ"א יש בדבריהם גרעון: רש"י הסביר למה הא דאינו יכול אי

צ"ל לאו חילוק הוא ("שהרי הוצרך לומר אלא שאא"פ"), והתוס' רק כתבו המציאות, בלי שום הסבר למה הוא כן.

גם: למה באמת בנוגע ליכול ואינו יכול לא כתבו שום סיבה לחלק, משא"כ בין אחד לשנים כתבו טעם?

וי"ל שהתוס' חולקים בזה על רש"י: לרש"י "הא דאינו יכול לאו חילוק הוא", משא"כ לתוס' אכן הוה חילוק. אבל חילוק כזה שאפשר לאומרו, כי כל הסברא של "שלא תחלוק בשליחות" מתאים רק בחילוקים ביכול גופא (בין איש ואשה וכיו"ב) ולא בין יכול ואינו יכול, וזהו שכתבו "שלא תחלוק בשליחות - פירוש בשליחות דיכול", משא"כ בין יכול לאינו יכול לא איכפת לן אם יש חילוק. לאידך בין אחד לשנים לרש"י הוה חילוק, אבל חילוק כזה שאפשר לאומרו, משא"כ לתוס' לא הוה חילוק.

הביאור בזה: זה פשוט שכל הגדר של "לא תחלוק" ("לא פלוג") הוא בין הדברים שבאותו סוג, אבל יש לחלוק בין הדברים שבב' סוגים נפרדים, ולדוגמא (פשוטה ביותר): לעיל (ד, א) אמרו "שלא תחלוק במדינת הים", אבל לא עלה על הדעת של שום מ"ד לומר שגם מהביא גט מא"י צ"ל בפ"נ, מטעם "שלא תחלוק בין המקומות", כי הכל יודעים שא"י ומדה"י ב' סוגים הם, ואפשר לחלק ביניהם, ורק בנוגע ב' מקומות במדה"י גופא, שם אפ"ל שלא תחלוק.

וס"ל להתוס' שיכול ואינו יכול ב' סוגים הם, ולכן מעיקרא אין פלא שמחלקים ביניהם, ואי"צ שום ביאור, ז.א. שזה אכן חילוק, מ"מ לא חל ע"ז מעיקרא הגדר של "שלא תחלוק". ורק בין שליח סתם לאשה המביאה גיטה, בזה אפ"ל "שלא תחלוק בשליחות", כי שניהם הם באותו סוג של שליח המביא גט ויכול לומר בפ"נ ובפ"נ.

משא"כ רש"י ס"ל ששניהם - יכול ואינו יכול - עדיין נקראים סוג א'. וא"כ מתאים ע"ז הגדר של "שלא תחלוק בשליחות", ולהן הוכרח לתרץ ש"לאו חילוק הוא", והטעם ע"ז כתב: "שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר" (כדלקמן).

משא"כ בהחילוק בין אחד לשנים הוא להיפך: רש"י ס"ל שזה נק' ב' סוגים. ולכן לא פי' ע"ז מאומה, כי מעיקרא אין להק' איך חילקו ביניהם, כי היות והם ב' סוגים נפרדים לא חל ע"ז הכלל של "שלא תחלוק", משא"כ התוס' ס"ל שזה נק' סוג אחד, ולכן הוצרך לפרש למה אפשר לחלק ביניהם, כי חילוק כזה אין נק' חילוק (כדלקמן).

והנה הביאור בדברי רש"י למה אפשר לחלק בין יכול ואינו יכול (אף שהיה לשיטתו סוג א'), ובדברי התוס' למה אפשר לחלק בין אחד לשנים (אף שלשיטתם הוה זה סוג' א') יובן בהקדים שי"ל שרש"י ותוס' נחלקו בעוד פרט (נוסף על הנ"ל, מה נק' סוג א' ומה נק' ב' סוגים), - בהגדרת הסברא של "שלא תחלוק":

רש"י ס"ל שהכלל של "שלא תחלוק" אינו מטעם גזירה שמא ילמדו א' מהשני שחוששים שגם זה שמחויב לא יעשה חיובו לפי שילמד מהשני, כ"א זה גדר וכלל באופן תקנת חכמים - החכמים לא רצו (או שלא יכלו?) לעשות תקנה באופן שתחול רק על מצבים ואנשים וכו' מסוימים, באופן שעל שאר אנשים ומצבים וכו' [שבאותו סוג] לא תחול התקנה. משא"כ התוס' ס"ל שזה אכן מטעם גזירה.

ומוכן שלשיטת רש"י בנדרון שמצד התקנה ה"ז חל על כל המצבים ואנשים וכו', אלא שמפני סיבה צדדית אא"פ שא' יקיים בפועל התקנה מטעם אונס, אי"ז נקרא שיש חילוק ביניהם.

בשלמא אם הי' גזירה שמא ילמד א' מחבירו, אז גם בנדרון כזה צ"ל "שלא תחלוק", כי סוכ"ס יראה שחבירו אין עושה הדבר, ילמד הוא ממנו שגם הוא אי"צ לעשות. אבל אם אי"ז גזירה, כ"א גדר כולל בתקנת חכמים, א"כ בנדרון שלא אמרו שאין עליו התקנה, כ"א אמרו שהוא אנוס, ולכן פטור, א"כ לא חל ע"ז הכלל של "שלא תחלוק".

וזוהי כוונת רש"י: "לא חילקו חכמים בין שליח לשליח, אבל הא דאינו יכול לאו חילוק הוא, שהרי הוצרך לומר [ז.א. גם עליו חל התקנה] אלא שאי אפשר".

משא"כ התוס' ס"ל שזה אכן מטעם גזירה, ולכן בנוגע החילוק בין אחד לשנים כתבו "גזרינן חד אטו חד דשכיח, אבל בי תרי אטו חד לא גזרינן", ז.א. היות וכל טעם "שלא תחלוק" הוא "גזירה אטו...", לכן במקום שאין לגזור, מעיקרא אינו נכנס בגדר של "שלא תחלוק".

ועפכ"ז מובן הכל: רש"י הוצרך לפרש איך חילקו בין יכול לאינו יכול, כי ס"ל שהוה סוג א'. והסברתו היא, שהיות שכל גדר "שלא תחלוק" הוא שהתקנה אא"פ להתחלק, א"כ בנדו"ד מצד התקנה אין חילוק "שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר". לאידך בנוגע להחילוק בין אחד לשנים אינו מפרש מאומה, כי ס"ל שהם ב' סוגים, ומעיקרא אין להקשות איך חילקו.

משא"כ תוס' לא הוצרכו לפרש איך יש לחלק בין יכול ואינו יכול, כי לשיטתם הוה זה ב' סוגים. ואי"צ שום הסברה למה חילקו [אבל הוצרכו לכתוב בסתם "פי' בשליחות דיכול" להודיע שאין לומדים כרש"י, ואם היו שותקים הי' אפ"ל שמסכימים לרש"י], לאידך הוצרכו לפרש איך יש לחלק בין אחד לשנים, כי לשיטתם ה"ז סוג א', וההסברה שלהם, שהיות וכל גדר "שלא תחלוק" הוא מטעם גזירה, לכן במקום שאין לגזור, אי"ז בגדר שלא תחלוק.

והנה ע"פ ההסברה בדברי רש"י יש לבאר עוד ענין:

בגמ' הק' "אי הכי [שלא תחלוק בשליחות] בעל נמי, אלמה תניא הוא עצמו שהביא גיטו אין צ"ל בפ"נ ובפ"נ", ומתריך בגמ' "טעמא מאי אמור רבנן צ"ל בפ"נ ובפ"נ דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליי, השתא מינקט נקיט ליי בידיי וערעורי קא מערער עלי".

והק' בתוס' הרא"ש למה לא הק' הגמ' מהדין דבעל כקושיא בפ"ע, שהיות והבעל איצ"ל בפ"נ ובפ"נ, לרבא ניחא ולרבה קשיא, ומתריך וז"ל: אלא ודאי ידע שפיר כך טעמא השתא מינקט נקיט ליי ערעורי קא מערער עלי, ול"ק הך מתני' לרבה טפי מרבא, אלא משום דקאמר שלא תחלוק בשליחות פריך א"ה בעל נמי, דס"ד אע"ג דאיכא טעמא דהשתא מינקט נקיט וכו', מ"מ משום שלא תחלוק בשליחות הי' להם לתקן שיאמר, ומשני

כיון דאיכא טעמא דמינקט נקיט לא שייך כאן לומר שלא תחלוק בשליחות, עכ"ל.

וצ"ע מה הן הסברות שבזה פליגי המקשן והתרצן, שלהמקשן הסברא "שלא תחלוק בשליחות" גובר על הסברא של "השתא מינקט וכו'", משא"כ להתרצן.

ועפנה"ל י"ל: המקשן סבר שהגדר של "שלא תחלוק" הוא כעין גזירה, וא"כ אף שיש סיבה לחלק, מ"מ הרואה יראה ויטעה. אבל התרצן ס"ל שזהו גדר התק"ח כנ"ל, וא"כ בנדון הבעל אי"ז נק' שחילקו, כי אדרבה מתקיים תקנתם: הם תיקנו להבטיח שלא יבוא לערער, הרי בנדו"ד בטוח שלא יערער, [ואף שבפועל היתה התקנה לומר בפ"נ ובפ"נ, והבעל אינו אומר, מ"מ היות ותוכן התקנה מתקיימת, אין לומר ע"ז שיש חילוק בתקנת חכמים].



הצום דר' צדוק

הת' מנחם מענדל אלישביץ
תלמיד בישיבה

בגרש ירחים (גיטין נו, א) בד"ה כי אכיל מידי מיתחזי אבראי הקשה וז"ל: קשה איך אפשר בתוך ארבעים שנה שלא אכל [ר' צדוק] בשבתות ויו"ט וסוכות ופסח כזית פת ולקמן משמע שלא היה יכול לסבול שום מאכל, ואפי' למפרשים גבי מר בריה דרבנא דיתבי כוליה שתא בתעניתא בר מיומי דעצרתא ומעלי יומא דכפורי, עכ"פ איכא ימים שלא התענה גם ודאי קיים מצות מצה וסוכה, ונשאר בקושיא.

ויש ליישב, דכיון שצם מ' שנים אלו כדי שלא יחרב בית המקדש, יש בזה משום פקו"נ, ואין כאן איסור כלל. והי' אפשר ללמוד מהנהגת מרדכי בשעת גזירת המן: "ויעבור מרדכי אמר רב שהעביר יום א' של פסח בתענית (מגילה טו, א). ובפשטות ההיתר לעבור יום א' של פסח בתענית (בלי אכילת מצה) הוא משום פקו"נ.

ועי' בשו"ת ערוגת הבושם (הובא בסמוך) שכתב דאת"ל שלא
אכלו מצה קשה למה נקט "שהעביר יום א' של פסח בתענית",
והול"ל שביטל מצות מצה, ומזה מוכח דאכלו כזית מצה ביום
התענית (דשיעור עינוי בתענית ציבור הוא בככותבת).

ולולא דבריו הי' אפ"ל דזה מה שנקט "שהעביר . . בתענית"
הוא משום דזה הי' עיקר תקנתו - "ואל תאכלו ואל תשתו שלשת
ימים וגו'", וזה מה שביטל מצות מצה הי' כתוצאה מזה.

ואולי י"ל דהטעם שהגרש ירחים לא פירש כן הוא משום
דלדידיה ס"ל דבגזירת המן אכלו מצה גם ביום התענית דשיעור
אכילת מצה הוא בכזית ושיעור עינוי הוא בככותבת. (עי' שו"ת
ערוגת הבושם או"ח סי' קפ; שד"ח מע' א כלל שע ועוד),
משא"כ אצל ר' צדוק דע"י תעניותיו לא הי' יכול לסבול שום
מאכל כדמוכח בגמ' שם. וראה גם בספר בית אהרן מש"כ בזה.



חסידות

שמע ישראל ובשכמל"ז

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בשער היחוד והאמונה בו' הפרקים הראשונים, מבאר רבינו
הזקן כיצד החיות האלקי מהווה את העולם כולו באופן שהנפעל
צריך תמיד לכח הפועל, ובאמת היו צריכים להיות כל הנבראים
בטלים במציאות לגמרי אל הכח המהווה אותם, אלא שמחמת
מדת הגבורה של הקב"ה שהוא שם אלקים בחי' מגן ונרתק אין
הנברא מרגיש את מקורו השוכן בו באמת, ולכן בהרגשת הנברא
אין הוא בטל במציאות לגמרי, אבל באמת לגבי הקב"ה אין מדת
הגבורה מסתרת כי ה' הוא האלקים.

ובפרק ז' ממשיך לבאר, שלפי זה יובן מ"ש בזהר ששמע ישראל גו' הוא יחודא עילאה ובשכמל"ו הוא יחודא תתאה, ותוכן הביאור בקיצור הוא:

"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" משמעו כך: מדת המלכות שהיא שם אדנות היא הגורמת לבריאת עולמות נפרדים, משום שאין מלך בלא עם, ונמשכת "לעולם", דהיינו בגדרי המקום והזמן (דגדר ובחי' שם עולם נופל על מקום וזמן), ונמצא שגדר המקום והזמן שרשו הוא במדת המלכות המיוחדת בעצמותו ית' בתכלית היחוד (שהוא ומדותיו אחד כדלקמן), ונמצא שהמקום והזמן עצמם אף הם בטלים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית', ומבאר שזהו ענין שילוב אדנ' בהוי', וממשיך שאף שהוא ית' למעלה ממקום וזמן הנה הוא נמצא גם למטה במקום וזמן וזהו יחודא תתאה (שילוב הוי' באד'), שהוא מלא בתוך כל הנבראים, רק שמדת המלכות היא מדת הצמצום וההסתר להסתיר על האוא"ס שלא יבטלו הזמן והמקום ממציאותם.

[ואחר כך ממשיך בביאור ענין אני הוי' לא שניתני, ובביאור דברי הרמב"ם שהוא היודע והוא הידוע וכו', ובביאור היסוד שהצמצום אינו כפשוטו].

ולכאורה לפי פשוטו יש כאן כמה פרטים שאינם ברורים:

לאחר שביאר בפרקים הראשונים ששם הוי' הוא המהווה את העולמות ושם אלקים הוא המסתיר והמכסה על הכח המהווה שלא יורגש בנבראים ושלא יבטלו הנבראים ממציאותם, מה מוסיף כאן בהבנת ענין זה ע"י ההסברה שסיבת ההעלם הלזה היא מדת המלכות? ולמאי נפק"מ דוקא כאן שגדר עולם הוא זמן ומקום. וכי בפרקים הראשונים לא קאי בגדרי העולם?

ובפשטות כוונתו לבאר את ה"פסוק" בשכמל"ו, שהאחדות דיחודא עילאה שבפסוק שמע ישראל, שמשמעות "הוי' אלקינו" היא שהוי' הוא האלקים, שבאמת הצמצום אינו מעלים, היא גם ב"מלכות" ובגדרי העולם.

אך נוסף לזה שזה גופא צריך ביאור והסברה, הרי לכאורה בתחילה מדבר אודות "שילוב שם אדנות בשם הוי'", דהיינו

"יחודא עילאה" ולא "יחודא תתאה" (וכמבואר בכ"מ שהובאו גם בליקוט פירושים לתניא כאן), ואם כן כיצד יתבארו בזה דברי הזהר ששמע ישראל הוא יחודא עילאה וברוך שם יחודא תתאה.

ועוד יש להבין מה נתחדש שהובא כאן שם אד' דוקא לגבי שם אלקים שנתבאר בפרקים הקודמים. ואם כי ע"ד הקבלה וכו' שם אד' מורה על המלכות ואלקים על גבורה וכו', מ"מ מצד הבנת הענין אינו ברור כאן מה נתחדש בפרק זה שצריך לשנות ולהוסיף עוד שם קדוש.

ומפי חכם אחד שמעתי, ששם אלקים ענינו רק להעלים ולהסתיר, אבל יצירת גדרי העולם דמקום וזמן היא ע"י שם אד'.

אך לכאורה אין זה מתאים עם פשטות משמעות דברי התניא בפרקים הקודמים, שההתהוות דכל פרטי הנבראים (ולא רק גדרי המקום והזמן) היא ע"י דבר הוי', והצורך בשם אלקים הוא כדי שהנברא לא ירגיש את הדבר הוי' המהווה אותו ולא יתבטל, ואם כן, מה מוסיף כאן דבר חדש ע"י שם אד' ומדת המלכות שלמעלה.



הערות בתניא

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן

תות"ל - 770

בסש"ב פי"ח: "ועל כל פנים אפילו לקל שבקלים ופושעי ישראל נמשך בזיווגם נפש דנפש דמלכות דעשי' כו". וב"מ"מ, הגהות והערות קצרות" שם: "בזיווגם (של האבות?)". עכ"ל.

ולפני משך זמן פלפלו בגליוני "הערות וביאורים" בביאור כוונת הדברים. ולדידי נראה שהכוונה מובנת בפשטות: אם פירוש דברי התניא הוא - כפשטות משמעות הענין כאן - שגם ע"י זיווגם של קל שבקלים ופושעי ישראל נמשך נפש קדושה לבניהם של הקל שבקלים כו', אינו מובן לשון רבינו הזקן כאן: "ועל כל פנים אפילו לקל שבקלים. . נמשך. . נפש דנפש דמלכות דעשי' כו'", "לקל" דייקא (באות למ"ד בתחלתו) -

שכן, המשכת הנפש אינה להקל שבקלים, כי אם, לבנו של הקל שבקלים (ע"י זיווגו של הקל שבקלים).

ולכן הציע רבינו לפרש תיבת "בזיווגם" באופן אחר - דקאי על זיווגם "של האבות" (ההורים של הקל שבקלים), שהגם שבנם הנולד הוא קל שבקלים כו', מ"מ, נמשך לו גם נפש קדושה, אשר, עפ"ז אתי שפיר לשון התניא (אבל פשוט שמופרך לגמרי לפרש התיבות "של האבות" על אברהם יצחק ויעקב, כפי שהציע א' מהכותבים בשעתו).

אמנם, מכיון שאין כן פשטות משמעות פירוש דברי התניא כאן, וגם אי"ז מתאים כ"כ למתק לשון רבינו הזקן בסש"ב - לכן ציין רבינו סימן שאלה על פירוש זה. וק"ל.



בסש"ב רפי"ט: "שתחת גלגל הירח, כמ"ש בע"ח".

והנה, ברשימותיו של רבינו לסש"ב השאיר מקום פנוי לאחרי התיבה "בע"ח". ובליקוטי מראי מקומות להרה"ת וכו' הר"א שי' חיטריק ציין ל"שער דרושי אבי"ע פ"א" (וכן לבחיי בראשית א, ב). אבל לא מצאתי כדברים האלו שם. ואבקש מהרב הנכבד לבאר את דבריו.

וכיון דאתינן להכי, הנה רעיון זה (שהאש נמשך למעלה לשרשו תחת גלגל הירח) מפורש הוא במדרש - במדב"ר פי"ד (כפי שציין הצ"צ בהערותיו על התניא, שנדפסו בקיצוארים והערות לתניא), וכן בפירוש רבינו בחיי בראשית א, ב (כנ"ל). וא"כ, לכאורה יל"ע בטעם הדבר שרבינו הזקן ציין את המקור לע"ח דוקא.

ויתכן ביותר שהציון לע"ח אינו לעצם העובדא (שהאש נמשך למעלה) והטעם לעובדא זו (לפי שנמשך למקורו שתחת גלגל הירח), אלא לרעיון תוכני בענין זה שמבואר בע"ח. ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.



עם כל שריו יחדיו

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - מגדל העמק

בתניא פמ"ו מבאר כ"ק אדה"ז שיש דרך להגיע לאהבת ה' ע"י התבוננות בחסדי הקב"ה עמנו, שהוציאנו ממצרים ערות הארץ והעלה אותנו לידבק בקדושתו ית' וכו'. ומביא משל, "מלך גדול רוב המראה אהבתו הגדולה והעצומה, לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים ומנוול ומוטל באשפה, ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחדיו ומקימו ומרימו מאשפתו" וכו'. והנמשל הוא, ש"הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים, ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו שהוציאם ממצרים ערות הארץ מקום הזוהמא והטומאה לא ע"י מלאך ולא ע"י כו', אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם". ועיי"ש עוד.

ולכאו' צריך ביאר, בהתאמת המשל עם הנמשל:

במשל מדובר על כך שהמלך ירד אל ההדיוט, עם כל שריו יחדיו; משא"כ בנמשל, מדגיש שהקב"ה ירד למצרים - לא ע"י מלאך, אלא - הקב"ה בכבודו ובעצמו, ללא "שריו"!

והנה, סתירה גמורה אינה. כי במשל, הרי השרים מוסיפים בהמלך, והיינו שסו"ס יש איזה מעלה ויתרון בשרים שאין במלך, ולכן כשאומרים שהמלך ירד עם כל שריו יחדיו - מוסיף הדבר חשיבות בהירידה, משא"כ אצל הקב"ה, אינו שייך לומר - ח"ו - שמלאכים וכו' מוסיפים בו איזשהו מעלה, וירידת הקב"ה עצמו היא הדבר הנעלה ביותר.

אבל עדיין צריך ביאור, שהרי אף שאין בזה סתירה, אבל סו"ס אין המשל מתאים להנמשל בפרט זה. במלים פשוטות: הפרט הזה של "עם כל שריו יחדיו" מיותר בהמשל, ואינו מוסיף מאומה בביאור הנמשל, לכאו'. ולכן י"ל בעומק יותר, שבאמת גם בהנמשל (לא רק זה שחשיבות הירידה היא כמו בירידת המלך במשל, אלא עוד זאת) קיימת ירידת השרים של הקב"ה, היורדים כביכול יחד עמו.

ובביאור הענין י"ל בכמה אופנים:

א] שונה בתכלית היחס בין המלך והשרים שבמלך בשר ודם, והיחס בין המלך והשרים אצל הקב"ה. במלך בו"ד השרים הם מציאות בפ"ע, ענין נוסף על המלך עצמו; משא"כ אצל הקב"ה, הרי ה'שרים' העליונים, המלאכים וכו', אינם אלא התגלות של המלך עצמו. כלומר: שגם בהמלך כלולים כל הענינים וכו' של השרים. וכמ"ש בתניא שם, שהם "כביטול דבור אחד ממש לגבי מהות הנפש המדברת ועצמותה בעוד שהי' דיבורה עדיין במחשבתה או ברצון וחמדת הלב". וכמו שבדיבור האדם בעודו במחשבתו, האדם כולל בתוכו את הדיבור, כך בנדו"ד, כל עניניהם ומעלותיהם ותוכנם של השרים והמלאכים נמצאים וכלולים במציאות הקב"ה עצמו.

ועפ"ז יובן, שכאשר "הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם", הרי כולל הדבר גם את כל המלאכים וכו' הכלולים כביכול בו, ויוצא שגם בנמשל היתה ירידה של "כל שריו יחדיו".

ב] ירידת השרים עם המלך, שבמשל, תוכנה הוא שגם השרים מכירים בחשיבותו ומעלתו ונותנים כבוד לאותו "הדיוט ושפל אנשים המנוול ומוטל באשפה". ותוכן זה נמצא גם אצל השרים העליונים, (שאמנם לא ירדו למצרים בפועל עם הקב"ה, אבל במקום אחר ראינו) שהם מכירים בחשיבותם של עם ישראל וכו'.

וכמ"ש בתניא שם, "וכולם שואלים אי' מקום כבודו, ועונים מלא כל הארץ כבודו הם ישראל עמו". היינו שהמלאכים יודעים ומכירים בגלוי שמקום כבודו של המלך הוא אצל עם ישראל (ודרך אגב, עפ"ז יומתק בכלל תוכנם של מלים אלו בתניא כאן, דבהשקפה ראשונה הם לאריכות המליצה בלבד, אך עפהנ"ל י"ל שבזה מבאר הנמשל של "כל שריו יחדיו").

ג] התבוננות זו שמתחיל לבאר בפמ"ו, ממשיך ומבאר אותה לקמן בפמ"ט. ושם אומר: "ותכלית כל הצמצומים הוא כדי לברוא גוף האדם החומרי ולאכפייא לסט"א ולהיות יתרון האור מן החושך, בהעלות האדם את נפשו האלקית והחיונית ולבושי', וכל כחות הגוף כולן לה' לבדו, כנ"ל באריכות. כי זה תכלית השתלשלות העולמות. . . הקב"ה כביכול הניח וסילק לצד אחד דרך משל את אורו הגדול הבלתי תכלית וגנזו והסתירו בג' מיני

צמצומים שונים, והכל בשביל אהבת האדם התחתון להעלותו לה'".

ועפ"ז מובן, שגם בנמשל המלך ירד עם כל שריו יחדיו בעבור אהבת עמו ישראל, ואדרבה ביתר שאת ויתר עט. כי במשל, המלך ירד עם השרים כדי להעלות את ההדיוט ושפל אנשים (אך עצם מציאותם של השרים אינה תלויה בההדיוט וקיימת בפ"ע), ובנדו"ד, עצם יצירתם, בריאתם וקיומם של השרים העליונים, המלאכים, היא בשביל עם ישראל! ואין לך ירדת השרים - כביטוי למעלתו של ההדיוט - גדולה מזו, שעצם קיומם תלוי בההדיוט, בעם ישראל.

ויש להוסיף ולעייין בזה, ובוודאי יעירו בזה הקוראים שי'.



לבושי המלך [גליון]

הרב דוד אולידורט
תושב השכונה

בגליון תשמו [גליון ט דאשתקד] העירו במ"ש בתניא פמ"ב המשל מלבושי המלך, "ואף שהוא [אוא"ס המלוכש בשמים ובארץ וכל צבאם להחיותם] ע"י התלבשות בלבושים רבים הרי אין הבדל והפרש כלל ביראת מלך בשר ודם בין שהוא ערום ובין שהוא לבוש לבוש אחד ובין שהוא לבוש בלבושים רבים, אלא העיקר הוא להרגיל כו' אשר כל מה שרואה כו' הכל הם לבושים החיצונים של המלך כו'" - דלכאורה אין המשל דומה לנמשל, דבמלך בשר ודם הרי לבושי המלכות מוסיפים בכבודו, משא"כ למעלה הלבושים ענינם להסתיר.

והעירני חכם אחד, שכבר הקשה קושיא זו הרה"ח ר' משה דובינסקי ע"ה אצל כ"ק אדמו"ר, וענה לו רבינו (באגרות קודש ח"ג ע' רט):

"מקשה דבספמ"ב אין המשל דומה לנמשל, דבמשל הלבושים מגלים ענין המלך אבל בנמשל הם מסתירים וסותרים לענין המלכות.

ותמיהני עליו, שהרי אדה"ז גופא מעיר על זה וכותב אלא העיקר להיות קבוע כו' אשר כל מה שרואה כו' הם לבושים החיצונים של המלך כו'".

ויש לעיין בביאור דברי רבינו, היכן מעיר אדמו"ר הזקן גופא על זה שאין המשל דומה לנמשל.

ואולי כוונתו למה שמדגיש "לבושים החיצונים של המלך", דהיינו שכוונתו ללבושים כאלה שגם במלך בשר ודם אינם מוסיפים כלום בענין המלכות שלו.

אבל אם נכון הדבר, צ"ב מהו ההכרח דאדמו"ר הזקן שלבושים (פשוטים) אלו אינם ממעטים ביראת המלך. דכשם שזה ששרים רבים משתחווים למלך מטיל אימה ויראה יותר כמבואר בתניא כך אם המלך לובש לבושים פשוטים (חיצוניים) צריך הדבר למעט ביראתו. וכמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ב, דכאשר המלך עושה דבר המבזה אותו ה"ז ממעט בכבודו. ועצ"ע.



הלכה ומנהג

בענין שכר שבת ויו"ט לחזנים

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' שו סעי' יא פסק וז"ל אסור לשכור חזן להתפלל בשבת או יו"ט אע"פ ששכרוהו מבעו"י שאסור לו ליטול שכר שבת או יו"ט וה"ה לשכר התוקע ברה"ו, ויש מתירין מפני שבמקום מצוה לא גזרו על שכר שבת שאין איסורו אלא משום גזירת שכירות בשבת שהיא עצמה אינה אסורה אלא משום גזירה שמא יכתוב וכן המנהג להקל ומ"מ אינו רואה סימן ברכה משכר זה לעולם הואיל והוא שכר השבת אף שהתירוהו לצורך מצוה...

וכן הובא בשו"ע כאן סי' שו סעי' ה' ב' דיעות וז"ל אסור להשכיר חזנים להתפלל בשבת ויש מי שמתיר.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תקפה סעי' יא כתב בסוגריים וז"ל (אסור ליטול שכר לתקוע שופר בר"ה אפי' שכרוהו מעיי"ט לפי שהוא נוטל שכר יו"ט ואסור מטעם שנת' בסי' שו ע"ש ואם נטל אינו רואה סימן ברכה מאותו שכר לעולם).

והנה הלכה זו הובא גם בשו"ע סי' תקפה סעי' ה' הנוטל שכר לתקוע בר"ה או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות ויו"ט אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה.

וצ"ב שהרי בסי' שו סעי' יא הביא ב' דיעות בזה וכתב שם דהמנהג להקל והכא סתם שאסור ליטול שכר אע"פ שזה במקום מצוה. ועוד מדוע כתב הלכה זו בסוגריים שהרי דין זה מפורש לכאורה בשו"ע כאן.

והנה המג"א בסי' תקפה שם כתב אינו רואה סימן ברכה אבל איסורא ליכא דלצורך מצוה.

ומבואר מדבריו שסבר דהב"י פסק הכא בסי' תקפה כהיש מי שמתיר דבמקום מצוה לא גזרו ורק שאינו רואה סימן ברכה.

ובתוספות שבת סי' שו סקי"ב משיג על המג"א שם שכתב בפשיטות בדברי המחבר דאין איסורא רק שאין סימן ברכה, דלכאורה בסי' שו הביא המחבר ב' דיעות ודיעה א' כתב בסתם שאסור ודיעה ב' כתב "ויש מי שמתיר".

ומשמע דהמחבר בסי' שו פסק דסתם לאיסור, ובסי' תקפה כתב המחבר סתם כלשון הש"ס (פסחים נ, ב) דאינו רואה סימן ברכה, והיינו לכל חד כדאית לי' דלפי הדיעות שאסור, א"כ הכוונה בגמ' היא שאסור ולכן אינו רואה סימן ברכה, ולפי הדיעות שמותר אז כוונה בגמ' היא רק שאינו רואה סימן ברכה.

ולפי"ז אין הכרח מלשון המחבר בסי' תקפה שכתב אינו רואה סימן ברכה שמותר כדעת המג"א שם, אלא שסבר שאסור כמו שסתם בסי' ש"ו ולכן לא הביא שם דעת יש מי שמתיר.

(ומה שהביא בסי' שו היש מי שמתיר היא כדי לסמוך עליו בשעת הדחק כמבואר במחצית השקל שם הכללים בזה)

אבל כשיטת אדה"ז שכתב בסי' שו דהמנהג להקל כמו היש מתירים דבמקום מצוה לא גזרו, צ"ב מדוע כתב הכא בפירוש לאסור, והרי המנהג להקל ?

בענין קבלת שכר שבת בהבלעה

והנה בסי' שו שם כתב אדה"ז ואם הוא מושכר לשנה או לחודש או לשבוע שיתפלל גם בחול ומשלמין לו בעד השבתות והחול בבת אחת ה"ז שכר שבת בהבלעה ומותר לד"ה.

והנה הנהוג ששוכרים חזן לימים נוראים לסליחות הראשון במוצ"ש ותפלות ר"ה ויוהכ"פ. ומשלמים בעד הכל יחד.

ויש לדון האם זה נחשב כהבלעה מה שמשלם גם בעד יום הסליחות שהיא יום חול. או שכיון דרוב הימים הם ימי שבת ויו"ט לא ניכר שזה בהבלעה.

והנה אדה"ז הכא כתב מושכר לחודש או לשבוע דבאופן זה רוב הימים הם ימי חול.

אבל בסי' רמג סעי' יא כתב שגם אם מובלע עם יום אחר חשיב הבלעה "נמצא שאין משלם לו שכר של יום השבת בפ"ע אלא בהבלעה עם יום אחר".

ומשמע דלא בעי רוב ימי חול וסגי באופן שיש יום אחר עם יום השבת. אבל הכא הרי רוב הימים הם ימי יו"ט ר"ה ויהכ"פ ואפשר דבאופן זה לא מהני הבלעה.

והנה בתוספות שבת סי' רמד סקט"ז כתב דאם נותן לו שכר שבת בהבלעה עם מקצת היום שלפניו מותר כדי שיהי' קצת בהבלעה. (ויש לחלק בין אופן הנ"ל לאופן של ימים נוראים שהימים מחולקים).

וצ"ע מהי שיטת אדה"ז האם מהני הבלעה במקצת יום חול.

ולהעיר ממהר"ם חלאוה פסחים נ, ב דשכר מתרגמין אע"פ שהשכר היא גם לימי חול שלפעמים מתרגם מ"מ אסור דרובא לשבתות הן.

ומ"מ המנהג להקל ליטול שכר לחזנים וכבר כתבו האחרונים טעמים להקל שנותנים שכר בטילה של ימי החול שמכניס

עצמם לזה ראה ערוך השולחן סי' שו שם. או שלוקחים שכר הליכה ראה אשל אברהם (מבוטשאטש) סי' שו.



ברב עם הדרת מלך בברכות

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

איתא בגמ' ברכות (נג, א) "ת"ר היו יושבין בביהמ"ד והביאו אור לפנייהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו ובה"א אחד מברך לכולן משום שנאמר ברב עם הדרת מלך וכו'". וכך נפסק להלכה דעדיף לעשות ברכה א' עבור כולן משכ"א יברך לעצמו – משום האי טעמא דברב עם הדרת מלך.

והנה לרבינו בשלחנו יש דרך מיוחדת בדין זה, ונבא לברר ולבאר שיטתו בזה בקיצור, ובאותיות פשוטות: דהנה יעויין בסי' ריג ס"ו מש"כ רבינו דבנוסף להכלל דברב עם הדרת מלך, קיים עוד כלל, והוא, ש"לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות", דלכאוו' מצד כלל זה עדיף שכ"א יברך לעצמו ולא להצטרף יחד בברכה אחת, וא"כ איך זה מתאים עם הכלל דברב עם (והדין) שהבאנו לעיל?

ומבאר בזה, דתלוי באופן חיוב הברכה שעל כל אחד, דאם יש חיוב ברכה על כל אחד בפנ"ע אז באמת קיימים ב' הכללים (ד"ברב עם" ו"לעולם ירבה"), וא"כ יש לכל אחד הברירה לעשות איך שירצה (היינו, לעשות הברכה בפנ"ע, או להצטרף יחד ולצאת ע"י ברכתו של א' מהם). משא"כ במקרה שע"י הצטרפותם יחד יש כאן חיוב ברכה אחת על כולם, אז כבר אין מעלה בזה שכ"א יברך לעצמו, היות דבאמת יש רק חיוב ברכה אחת, ועדיף א"כ, לעשות ברכה א' לכולם לקיים הא ד"ברב עם".

* מתוך שיעור שנמסר במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא, ונרשם ע"י בנו.

ובפרטיות יותר: בברכת הנהנין, הרי כ' רבינו בסי' קסז, שבאמת אין מקום שא' יברך ויוציא אחרים יד"ח, משום דמי שנהנה ראוי שהוא יברך; ורק שבמקום שנקבעו יחד נעשו כגוף א' שנהנה, ולכן יכול א' לברך עבור כולם. וע"כ סב"ל לרבינו, שבמקרה כזה יש רק חיוב ברכה אחת, ולכן אין מעלה להרבות ברכות וכנ"ל, ושוב עדיף לקיים הא דברב עם. ועד"ז במקרה שכמה בנ"א נהנים ביחד מאיזה דבר.

ועד"ז בברכת המצות, במקרה שהמצוה נעשית באופן שמצוה א' נעשה בשביל כולם ביחד; לדוגמא: כמה בנ"א ששומעים תק"ש א', או קריאת מגילה א', או קידוש והבדלה א' וכיו"ב – להיות שנעשית רק מצוה א' עבור כולם ביחד לכן יש "צריכותא" רק עבור ברכה א', ושוב עדיף לקיים הא דברב עם.

משא"כ בברכת המצות במקרה שהמצוה נעשה ע"י כ"א בפנ"ע, לדוגמא: כשכ"א עושה קידוש לעצמו או קורא מגילה וכיו"ב, אז קיימים באמת ב' הכללים, ולכן הרשות ביד כ"א לבחור איזה מהן לקיים (ברב עם וכו' או לעולם ירבה וכו').

[וזהו שלא כדעת הגר"א, הגרעק"א והמ"ב; דהנה המחבר כתב בסי' ח' "אם ב' או ג' מתעטפים בטלית כאחת כולם מברכים ואם רצו א' מברך והאחרים יענו אמן". וע"ז הקשו הפוסקים הנ"ל דמכח הדין דברב עם "דוקא א' מברך לכולם". והביאו לזה כמה ראיות, ובראשם, הגמ' דברכות שהבאנו בתחילת דברינו.

אולם, רבינו פוסק (בסימן ח' שם) להדיא כדברי המחבר. ולפי מה שביארנו לעיל שיטת רבינו, מבואר דברי המחבר היטב, וגם לא קשה עליו קושייתם, דכל הראיות שמביאים הם, אינם מדברים במקרה שכ"א עושה המצוה בפנ"ע. ולכן במקרים ההם אכן אומרים הכלל דברב עם, משא"כ בציצית שכ"א מתעטף בטליתו בפנ"ע, אז פסקינן דתלוי ברצונו להכריע, וכנ"ל].

ברב עם הדרת מלך במצות

והנה כל הנ"ל הוא לענין ברכת המצות. אמנם, הענין דברב עם הדרת מלך שייכת גם להמצות עצמם. וזהו שאלה אחרת: באם עדיף לעשות מצוה אחת ולהוציא עי"ז כמה בנ"א, או

שעדיף שכל אחד יעשה המצוה לעצמו. לדוגמא, קידוש או תק"ש, האם עדיף שכ"א יעשה בעצמו או עדיף לשמוע מא' המקדש או תוקע עבור כולם? [היינו, דאע"פ דלדעת רבינו באם כ"א יתקע לעצמו אז יכול כ"א לברך בעצמו וא"צ לצאת הברכה משני משום ברב עם כנ"ל, מ"מ אולי עדיף שלא יתקע בעצמו, וכל המצוה יעשה באופן דברב עם ע"י שכולם יצאו י"ח מא'].

וע"ז ממשיך רבינו (בסי' ריג ס"ו שם) "ומ"מ טוב שיקרא א' [המגילה] לכולם לקיים ברב עם הדרת מלך אע"פ שאין חיוב בדבר שאין לחייב אדם שיקיים המצוה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימה בעצמו וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן". עכ"ל הק'.

והיינו, שעל שאלה זו אומר אדה"ז שטוב יותר כן להשתתף יחד (ודלא כמו שפסק לגבי ברכת המצוה כשכל א' עושה המצוה בפנ"ע - דשם כ' שהוא ברשות האדם להחליט), ולאידך כתב שא"א לחייב האדם להשתתף יחד ולצאת המצוה משני (ודלא כמו שפסק לגבי ברכת המצוה כשכולם עושים מצוה א' ביחד - דשם כ' שכן צריכים להשתתף יחד בהברכה משום ברב עם).

והמקור לב' הצדדים הוא בהמג"א סוף סי' תרפט שכתב שם דגם בפחות מעשרה אפשר שא' יוציא השני י"ח בקריאת המגילה, וע"ז ממשיך "וא"כ עדיף שיקרא א' לכולן משום ברב עם הדרת מלך כמ"ש סי' רחצ סי"ד. ובתשב"ץ כ' כל אחד קורא לעצמו אם ירצו" עכ"ל. והיינו דהמג"א סב"ל כהצד שכן יש להשתתף יחד משום ברב עם, והתשב"ץ פליג עלי'.

והנה המקור שמביא המג"א מסי' רחצ הוא אותו הדין שהבאנו בראש דברינו מהגמ' בברכות, ושם הרי הדין דברב עם הוא לענין ההשתתפות בברכת המצוה, ומ"מ סב"ל להמג"א, לכאו', דאין נפק"מ בין ברכת המצוה להמצוה עצמה, וכמו שרואים דגבי ברכת המצוה, יש ענין להשתתף מחמת ברב עם, עד"ז הוא לגבי המצוה עצמה.

משא"כ התשב"ץ סב"ל דגבי המצוה עצמה א"א לחייב את האדם להשתתף עם הרוב עם, ומוסיף בזה אדה"ז (כנ"ל) דהסיבה הוא משום דיש מעלה דמצוה בו יותר מבשלוחו (שהוא

נגד הברב עם, בדוגמת המעלה דלעולם ירבה אדם בברכות הצריכות, שהוא נגד הברב עם בברכת המצות, כנ"ל).

אלא דלפועל, אף שרבינו אינו שולל סברת התשב"ץ (ושלכן כ' שא"א לחייבו להשתתף עם חבריו בהמצוה מחמת הברב עם), מ"מ מצדד רבינו עם המג"א ופוסק שטוב יותר כן להשתתף ולקיים הברב עם. ואולי י"ל הביאור בזה (היינו, מדוע כאן סב"ל דהמעלה דברב עם גובר על המעלה דמצוה בו יותר מבשלוחו, ודלא כמו שפסק לעיל גבי המעלה דלעולם ירבה וכו', דמצד ב' המעלות אין הכרעה וכנ"ל -), דסב"ל דכשמקיימים המצוה באופן דכולם ביחד הר"ז ע"ד כשנקבעים יחד ונעשה כגוף אחד, וא"כ אין כ"כ החסרון דעשיית מצוה ע"י שליח, כיון שהוא עצמו ג"כ שותף בעשיית המצוה, ועצ"ע.



יציאת השומעים בטעימת המברך

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

כתב הרמ"א באו"ח סי' קסז סעיף ו, דהא דקי"ל דאסור להפסיק בין ברכת המוציא לאכילה היא רק קודם שאכל הבוצע, אבל אם אכל הבוצע, מותרין המסובים להפסיק, כיון שכבר טעם הבוצע ויצאו כולם באכילת הבוצע.

המג"א והט"ז, וכן אדה"ז בסעי' יו"ד ועוד, חולקים על הרמ"א וס"ל דלא עדיף השומע מן המברך עצמו, דאם מסיח בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך מפני שהפסיק בין ברכה לאכילה, ואף זה הפסיק בין השמיעה לאכילה שהשומע כמברך.

וצ"ע בדעת הרמ"א דמאי מהני טעימת הבוצע, דהא השומעין לא טעמו כלום, ולא תהא שמיעת הברכה גדולה מהמברך, אם הפסיק בין ברכתו לטעימתו דצריך לחזור ולברך, וכמו"כ השומעין בודאי לא עדיפי מהמברך וכקושיית המג"א וכנ"ל.

והנראה לומר בזה, דהרמ"א סובר דטעימת הבוצע מהני לכל המסובים, והיא מדין שומע כעונה, דכשם דהמברך מוציאם בברכתו, דעי"ז מותרים כל המסובים לאכול, ה"ה דע"י טעימת

הבוצע נחשב כאילו טעמו כל המסובים, והיא מטעם שומע כעונה שחל ג"כ על הטעימה, ומפורש כן בה' ברכות להריטב"א (פ"ג ה' ח"י) בנוגע יין שבתוך המזון דאע"פ שזה שותה וזה אוכל, ואח"כ נטל חבירו כוס א' ושתה ושח בנתיים, "שכיון שעשו צירוף ובירך זה להוציאם וטעם הוא מן הכוס "הרי הוא כאילו שתו כולם ונפטרו" שכן בברכת קידוש והבדלה אם טעם א' מהן יצאו כולם וכו'", יעוי"ש.

הרי מפורש בריטב"א כדעת הרמ"א דאחר טעימת הבוצע לא חשיב הפסק, והיא מטעם דע"י טעימתו הוי כאילו שתו כולם ונפטרו, והיינו כנ"ל דמטעם שומע כעונה נחשב כאילו שתו כולם, דגם טעימת המברך נתייחס להשומעין מדין שומע כעונה [וראה בהע' המהדיר של הריטב"א מש"כ עוד בזה].

והנה בספר פתחי הלכה (מילואים סי' ח) ר"ל דשאלה הנ"ל של הרמ"א וכו' תלוי ביסוד הדין של שומע כעונה, אי הפי' היא דדיבור של המוציא נתייחס להשומע וחשיב כאילו דיבר הוא, דחל אשמיעתו תורת דיבור, או דהפי' היא דיוצא ע"י השמיעה לחוד, וא"צ לחול ע"ז תורת דיבור, ולפי"ז י"ל דהרמ"א סובר כאופן הב' דיוצא ע"י שמיעתו לחוד, ולכן סובר דמותר להפסיק אחר טעימת המברך, דכשם שיוצא ע"י ברכתו, כמו"כ י"ל דמוציאו ע"י טעימתו, ולכן מותר להפסיק, משא"כ אם נאמר דשומע כעונה ממש וחל על שמיעתו תורת דיבור אין מקום לדברי הרמ"א דבודאי אסור להפסיק גם אחר טעימת המברך, דא"א לייחס טעימת המברך להשומע, כיון דסו"ס לא טעם השומע, ולא תהא שמיעתו גדול מהמברך בעצמו.

ובסגנון אחר קצת: סברא הנ"ל דאסור להפסיק אחר טעימת המברך משום "דלא תהא שמיעת הברכה גדולה מהמברך בעצמו אילו הפסיק", יתכן לומר רק אם נאמר דהגדר של שומע כעונה היא דחל אשמיעתו תורת דיבור, ומה שחל בזה היא רק עצם הדיבור ולא פרטי הדיבור, [וע"ד מה דסובר הביה"ל דל"ש שומע כעונה בקול רם בברכת כהנים, דרק עצם הדיבור נתייחס ולא פרטי הדיבור, ראה במשנת יעב"ץ ועוד אחרונים מש"כ בזה] אשר לפי"ז מובן דא"א לייחס טעימת המברך להשומע ולכן אסור להפסיק, משא"כ אם נאמר דהמברך מוציא השומע

ע"י דין שמיעה לחוד, י"ל דמוציאו לגמרי גם בפרטי הדיבור, וכמו"כ י"ל דמוציאו בטעימתו ולכן סובר הרמ"א דמותר להפסיק אחר טעימת המברך.

ולפי"ז יש לבאר דברי אדה"ז דנקט כדעת המג"א והט"ז דאסור להפסיק אחר טעימת המברך, ודלא כרמ"א. דיי"ל דרבינו לטעמי' בסי' ריג בגדר דשומע כעונה דעל השמיעה חל תורת דיבור, ובלשון אדה"ז "וכאילו כולם מברכין ברכה א' היוצא מפי המברך שפיו כפיהם", וכין שכן, א"א לייחס הטעימה להשומע ולכן ס"ל דאסור להפסיק עד שיטעום הוא בעצמו, ולא מהני טעימת המברך דאדה"ז אזיל לשטתו בזה בסי' ריג, וכנ"ל.

והנה הגם דיש מקום לומר דמחלוקת הפוסקים הנ"ל אי מותר להפסיק אחר טעימת המברך תלוי בהגדר דשומע כעונה, אמנם מדברי אדה"ז מוכרח דלא תלוי זב"ז, והיא בסי' ערב בקו"א סק"ב, דידוע שיטת הגאונים בסי' רעא בקידוש, דאם לא טעם המקדש לא יצא דכוס של קידוש צריך טעימה ואם טעם א' מן המסובין אע"פ שהמקדש לא טעם מ"מ יצא, וי"א דאפי' לא שתי א' כמלוא לוגמיו, אלא שבין כל המסובין טעמו כולם כמלוא לוגמיו ג"כ יצאו דשתיית כולם מצטרפת, ובקו"א שם מבאר דהטועמים מוציאין המקדש מחיוב טעימה, "דכיון שהוא חייב לטעום, א"כ כשחבירו טועם ונעשה כאילו הוא טועם" וכו'.

ולכאו' האיך מציאין המסובין את המברך ע"י טעימתן הא הדין דשומע כעונה היא רק על עצם הדיבור של המברך ולא אפרטי הדיבור, וכמש"כ בסי' ריג דפיו כפיהם והיינו דחל אשמיעתם תורת דיבור, וזה לא שייך בטעימה שנאמר דנעשה כאילו טעם הוא. ובשלמא אם נאמר דהגדר דשוכ"ע היא רק שיוצא ע"י השמיעה, א"כ י"ל דמוציאו לגמרי, וגם השומע מוציא המברך ע"י טעימתו, משא"כ אם נאמר דחל אשמיעתו תורת דיבור דנעשה כאילו דיבר השומע בעצמו, וזה שייך רק אעצם דיבורו, שנתייחס להשומע, אך בנוגע לטעימת המברך ליכא התייחסות להשומע, וא"כ צ"ע האיך מוציא בהטעימה.

אלא ע"כ צ"ל דלא תלוי זב"ז, והגם דס"ל לאדה"ז דשומע הוי כעונה ממש דפיו כפיהם, מ"מ י"ל דמוציאו בטעימתו דגם

פרטי הדיבור, [ובנדוד"ד הטעימה, הוי חלק מהקידוש כיון דמעכב בהקידוש] גם זה נתייחס להשני. והטעם בזה י"ל דהדין דשומע כעונה היא שכולם מתאחדים כאיש א' ונעשה צירוף של כולם כא' (ראה בלשון אדה"ז בסי' ריג), ולכן שייך כל הקידוש לשניהם וכיון דהטעימה הוי חלק מקידוש, כשם שיוצא בעצם הקידוש ע"י שוכ"ע, ה"נ דיוצא ע"י טעימת המסובין.

רק שלפיי"ז צ"ב אמאי נקט אדה"ז בסי' קסז כהמג"א דאסור להפסיק אחר טעימת המברך הא כמו דס"ל בנוגע לקידוש שיכול להוציאו בהטעימה, כמו"כ נאמר בנוגע להפסק דכיון דחבירו מוציאו בטעימתו יהא מותר להפסיק כיון שמוציאו בהטעימה הוי כאילו טעם הוא.

ונראה די"ל בזה בפשטות, דישנו חילוק בין הדין של טעימת קידוש לטעימה בברכות הנהנין. והיא, דבקידוש הטעימה הוי חלק מהקידוש, ולכן שפיר י"ל דכשם שמוציאו בעצם הקידוש מוציאו ג"כ בהטעימה, משא"כ בטעימה שאחר ברכת הנהנין, כיון דהוי ענין של רשות, י"ל דאיה"נ דיכול להוציאו בעצם הברכה אבל הטעימה אינו חלק מהברכה, רק דיש הלכה שמהברך צריך שיטעום, אבל היא רק בכדי שהברכה תחול אאיזה דבר, דאל"כ הוי ברכה לבטלה, ובזה י"ל דס"ל לאדה"ז דל"ש להוציא מטעם שוכ"ע ולכן אסור להפסיק אפי' אחר טעימת המברך עד שיטעום בעצמו, ועצ"ע.



שלימות בלחם משנה

הרב יואל פליישר

ברוקלין, נ.י.

איתא בשו"ע סי' קסח סעי' ב: אם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם יחברם יחד ע"י עץ שלא יהא נראה, ודינו כדין שלם לענין לחם משנה (וכ"פ בשו"ע אדה"ז בסעי' ג).

וצ"ע דבסי' קסז סעי' ג כ' דטוב לחתוך מעט בלחם קודם שיתחיל לברך כדי שלא יפסיק בין ברכה לאכילה בשהיית החיתוך, ואין הלחם חשוב כפרוס ע"י חתך מועט כזה, כיון שאם

יאחז בפרוסה יעלה שאר הככר עמו, ולא יחתוך יותר משיעור זה דנחשב כפרוס ולכן בשבת ויו"ט לא יחתוך כלל בלחם עד לאחר הברכה כי שמא תשמוט ידו ויחתוך יותר מהשיער ונמצא שבצע על פרוסה ובשבת צ"ל לחם משנה שלם, ואין לחוש להפסק שהיית החתוך שהשהייה בלא דיבור ל"ח הפסק אלא דבחול עושים על צד היותר טוב ומ"מ אם שכח וחתך בשבת לא הפסיד הלחם משנה, עיי"ש.

ולכאור' הא יכול לחתוך מעט בשבת ג"כ, ולעשות על צד היותר טוב, ואי משום החשש שמא יחתוך יותר מהשיעור ולא יהי' שלם, הרי מבואר בסי' קסח דיכול לחברם ע"י עץ ונחשב כשלם, ואי משום דחיישינן שלא ימצא עץ לחברם, הכי משום חשש זה לא יעשה עצהיו"ט שלא להפסיק כלום בין הברכה לאכילה?

ואולי י"ל דאדה"ז מבאר בסי' קסח בסעי' הנ"ל דאם יש לו שלם ממש לא יסמוך על החיבור ע"י עץ די"ל דאינו נחשב כשלם רק בעירובי חצירות דהצריכו שלם משום איבה וכשאינן חיבורו נראה נחשב כשלם, אבל לענין לחם משנה אינו נחשב כשלם כמו שאינו נחשב כשלם לענין טומאה וטהרה.

ולפי"ז י"ל דכיון דיש לו שלם ממש ויש חשש אם יחתוך קודם הברכה, שמא יחתוך יותר מהשיעור ולא יהא נחשב כשלם ממש דגם אם יחברם לא יהי' כשלם ממש ורק אם אין לו שלם ממש, רק לחם זה שנתחבר יחדיו אזי נחשב כשלם, אבל אם יש אופן להשיג שלם ממש אין לברך על לחם שנתחבר ע"י עץ, כיון דבעצם אין דינו כשלם, ולכן צריך לברך בשבת אשלם ממש ולא יחתוך כלל, דשמא יחתוך יותר מהשיעור וכו', וצ"ע בזה, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



בר-מצוה בר"ח טבת כשכסלו חסר

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

כתבו האחרונים באו"ח סי' נה בשם הב"ח (בשו"ת שלו סי' קמה) דאם נער נולד בר"ח טבת בשנה שהי' כסלו חסר (ור"ח טבת הי' רק יום א') ובשנת הי"ג כסלו מלא (ור"ח טבת ס' ימים) מ"מ נעשה בר מצוה ביום א' דר"ח טבת.

ולכאורה יש לתמוה על האחרונים, דהא נראה דהב"ח הולך לשיטתו, בי"ד סי' קפט בד"ה לשון הרמב"ן, (בחישוב ווסתות) וז"ל: "ומשמע, דאם ראתה בר"ח ניסן וביום א' דר"ח אייר [דהיינו ל' ניסן] וביום כ"ט באייר לא ראתה, דחוששת לר"ח סיון וכו' שמא יום ר"ח הוא הגורם ראייתה, ואם ראתה בר"ח סיון קבעה לה ווסת דר"ח וחוששת לר"ח תמוז לב' הימים דר"ח", עכ"ל.

וכשם שהתם לא נקטינן כשיטת הב"ח (ששם ר"ח הוא הגורם), וכמבואר בס' מחשבת הטהרה פכ"ד הערה 31 בשם הסוגה בשושנים והתהלה לדוד "ששום אחד מהאחרונים לא הזכיר כדברי הב"ח", כמו כן הכא לא נעשה בר מצוה עד יום א' טבת. וצ"ע.



חומרת קופח טפי מכירה

הנ"ל

בשו"ע או"ח סי' רנד ס"א מבאר החילוק שבין תנור וכירה וכופח, וכתב הט"ז בסק"ו וז"ל: אבל החומרא שהחמיר [בכופח] טפי מכירה, ע"כ לא אשכחן אלא בדרך זה דבכירה יש חילוק בין קש לגפת ובכופח אין חילוק, עכ"ל. (ובזה הוא מתרץ שיטת הטור מקושיית הב"י, דהטור ס"ל דבכופח אם הוסק בקש וגבבא צריך להיות גרוף וקטום).

ולכאורה, אשתכח ג"כ א) באם הכופח הוסקה בגפת אסור לסמוך לו אפי' אם גרף וקטם, אבל בכירה בכה"ג מותר לסמוך לו. ב) בענין החזרה, דבכופח אם הסיקו בגפת ועצים אסור

להחזיר אפי' בגרף וקטם, אבל בכירה מותר (מחבר סעי' ב). ג) דבכופח שהוסק בעצים אפי' גרף וקטם אסור ליתן לתוכו, בערב שבת סמוך לחשיכה, עססיות ותורמסין. אבל בכירה בכה"ג מותר. (מג"א בסי' רנד סקכ"ה).



השובר עוגה שיש בה אותיות [גליון]

הת' אברהם צבי הירש הלוי לזין
ישיבת ליובאוויטש, טאראנטא

בגליון ה [תשסג] ע' 59 הקשה הר' מ.צ. על מש"כ המשנ"ב סי' שמ סעי' קטו שמש"כ הרמ"א שם סעי' ג ש"אסור לשבר עוגה שכתוב עלי' כמין אותיות דהוי מוחק", הוא דוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה, שרי (ומקורו מהמג"א בסק"ו בשם הר"ש הלוי וכנה"ג. ועיי"ש שהניח בצ"ע). והקשה, שהרי בסי' תעה סעי' ז העתיק המשנ"ב מש"כ הרמ"א בתשובות שאין לעשות אותיות להיכרא בהמצות, שכששוברין אותן הוי מוחק ביו"ט, וא"כ מבואר להדיא דס"ל להרמ"א דאפי' כשהאותיות הם מגוף האוכלין (שהרי במצה אסור אפי' במלח וכ"ש דבר אחר), אסור לשברן משום מוחק'.

וכנראה שלא ראה מש"כ בס' שמירת שבת כהלכתו פי"א ס"ז, שם בהערה ל"א הקשה קושי' זו והניח בצ"ע, עיי"ש.

והנה לתרץ הקושי' יש להקדים:

דהנה אי' במתני' (שבת קג, א) מחלוקת רבנן ור' יוסי בהכותב ב' אותיות, אי חייב משום כותב אי משום רושם, דרבנן ס"ל דחייב משום כותב ור"י ס"ל דחייב משום רושם.

¹ ועיי' בכה"ח סי' שמ אות לב וסי' תעה אות קיח בשם ברכי יוסף, שמה שמובא בשם האריז"ל להיות צורות אותיות בהמצות כו' עיי"ש, אין הפי' בזה לצייר אותיות בפומ"מ דא"כ יהי' אסור לשברן כבפנים, ואלא שהפי' בזה הוא שיכוין לצורות אלו וכו', עיי"ש.

והנה בקובץ "יגדיל תורה" חוברת סב ע' מא ואילך, מבאר בארוכה שדעת הרמב"ם ואדה"ז הוא דהלכה כרבנן דחייב משום כותב.

ומבאר שם בארוכה שיש ב' מיני רושם: הא' הוא צורות או אותיות ותיבות שיש בהם תוכן מסויים כגון מספר וכדומה, וזה נקרא "תבנית כתב", והוא תולדה דכותב. והב' היינו ציורים ואפי' אותיות "שאינן בזה תוכן מסוים, ומוסכם בעולם, אלא הם סימנים פרטיים שבין אדם לחבירו". ורושם כזה אינו חייב מה"ת, ואסור מדרבנן אם הוא דבר המתקיים, ואם אינו דבר המתקיים, מותר לכתחילה². ועיי"ש בארוכה.

ועפ"ז אולי יש לפרש החילוק בין סי' שמ לסי' תעה (וסי' תנח בשו"ע אדה"ז), דבסי' שמ כתוב דמותר למחוק אותיות הכתובים בדבר מאכל (כשחקוקים), ובסי' תעה כ' דאסור. דהנה בסי' תעה מפורש שמיירי בסימנים שכותב על המצות "לידע איזה ראשונה" וכו', והיינו או שכותב בהם מספרים, או שכותב בהם "כהן, לוי" וכו', וא"כ הרי"ז אותיות שיש בהם תוכן מסוים שאסור מה"ת לכתבן³, ולכן גם אסור מדרבנן⁴ לשברן.

אבל בסי' שמ י"ל דמיירי באותיות שאינן בהם תוכן מסוים⁵, דאסור רק מדרבנן. ומכיון שהאיסור הוא רק מדרבנן, לכן בנדו"ד מותר לשברן, וכמ"ש בקצוה"ז סי' קמד ססק"ג בבדה"ש וז"ל: "ולאסור החילוק בין אותיות שלא מהעוגה לבין אותיות מהעוגה עצמה אע"פ שגם אותיות החקיקה דינם ככותב. מ"מ כתב ע"י חקיקה בזמנינו הוא מילתא דלא שכיחא, ומשום כבוד

² ועיי' במור וקציעה על הטור או"ח סי' שמ שאפי' בזה נכון להחמיר.

³ ואפי' במספר שכותב רק אות א', עדיין אסור מה"ת מטעם חצי שיעור ולכן אסור מדרבנן לשוברו. ועיי' בקובץ יגדיל תורה שם ע' מז.

⁴ ולא מה"ת מפני שאינו מוחק ע"מ לכתוב, כמובן.

⁵ עיי' מש"כ בדגול מרבבה בסי' שמ שם שדייק מלי המרדכי שמיירי שכותבין עלי' קמיעא לסגולה לחכמה וכו' (ומציין להערוך עיי"ש), אבל בפשטות אין נראה שהרמ"א מיירי במקרה יוצא מן הכלל כזה, כמובן.

ועונג שבת לא גזרו רבנן במילתא דל"ש, ולא חששו וכו"ו,
עכ"ל.

ובזה יובן מש"כ בערוך השלחן סי' שמ סעי' כג, וכ"כ במ"ב
שם סקט"ו, שבאותיות החקוקות "לא שייך שם כתיבה", כי
כנ"ל מיירי באותיות שאינם "תבנית כתב", ולכן מסתעף מזה
ד"לא שייך בזה מחיקה" (כמ"ש במ"ב שם), דהיינו מה"ת, דבזה
אפי' ע"מ לכתוב אותיות כאלו לא יתחייב במחיקה. ולכן בנדו"ד
לא גזרו וכו'. (ואף שלא שייך בזה שם כתיבה, מ"מ אסור
מדרבנן לכתוב כן בנייר וכדומה. – גזירה שמא יכתוב אותיות
שיש בהם תוכן מסוים).

[ואם כנים הדברים הנ"ל יצא לנו לכאן שאפי' לפי הר"ש
הלוי וכו' דהתיר באותיות החקוקות, מ"מ אסור כשיש
בהאותיות איזה תוכן מסוים, וכמו שהוא במציאות עכשיו בזה"ז
שכותבים וחוקקים אותיות שיש בהם תוכן מסוים ע"ג עוגה
וכדומה.]

אבל עי' בשו"ע אדה"ז סי' תנח שם שמדמה הכתיבה בהמצות
לכתיבה על העוגות שבסי' שמ. ואולי יש להוכיח מכאן דלא
ס"ל לחילוק הנ"ל דהר"ש הלוי והמ"ב וכו' בין אותיות הכתובות
לאותיות החקוקות, ובאמת גם בסי' שמ מיירי באותיות שיש
בהם תוכן מסוים. או י"ל דאכן ס"ל הכי, וכאן מדמה רק
האיסור, שכמו שאסור מדרבנן לשבור אותיות שעל העוגה
הכיון שאינו דבר דל"ש, כמו"כ אסור מדרבנן לשבור האותיות
שעל המצות, אבל מטעם אחר – שיש בהם תוכן, והיינו שהדמיון
הוא דבשניהם אין שייך ההיתר של הקצוה"ש וכו'. ועצ"ע
ודו"ק.



פשוטו של מקרא

ונראה מה יהיו חלומותיו

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י בפרשת וישב ד"ה ונראה מה יהיו חלומותיו (לז, כ): א"ר יצחק מקרא זה אומר דרשני רוח הקודש אומרת כן הם אומרים ונהרגהו והכתוב מסיים ונראה מה יהיו חלומותיו נראה דבר מי יקום שלכם או שלי. וא"א שאמרו הם ונראה מה יהיו חלומותיו שמכיון שיהרגהו בטלו חלומותיו, עכ"ל.

וצריך להבין, הרי כן דרכם של בני אדם לדבר, ואם כן מהו הכרחו של רש"י לפרש ש"רוח הקודש אומרת כן".

ועיין ברמב"ן, וז"ל: מליצה דרך לעג, נראה אחרי מותו אם נשתחזה לו, עכ"ל.

והנה המשכיל לדוד מפרש, וז"ל: ההרגש הוא דאין דברים הללו נמשכין אחר ואמרנו חי' רעה אכלתהו דמשמע דאם מה שיאמרו חי' וכו' בזה יראו מה יהיו חלומותיו ואין לזה טעם דהכי הול"ל ועתה לכו וכו' באחת הבורות ונראה מה יהיו חלומותיו ובתר הכי לכתוב ואמרנו חי' רעה וכו' לכך פי' שהם לא אמרו ונראה וכו' אלא לכו וכו' עד אכלתהו. ומונראה ואילך הכתוב מסיים כלומר דרוח הקודש השיבה כן. עכ"ל.

אבל לא הבנתי, איך פירש שזו הכרחו של רש"י, אחר שרש"י בעצמו כותב בפירושו מה ההכרח שלו לפרש כן, והוא "שמכיון שיהרגהו בטלו חלומותיו".



ישא פרעה את ראשך

הנ"ל

בפירש"י בפרשת וישב ד"ה ישא פרעה את ראשך (מ, יג): ל' חשבון כשיפקוד שאר עבדיו לשרת לפניו בסעודה ימנה אותך עמהם, עכ"ל.

ובד"ה וישא את ראש וגו' (שם, כ): מנאם עם שאר עבדיו, שהיה מונה המשרתים שישרתו לו בסעודתו וזכר את אלו בתוכם כמו שאו את ראש ל' מנין, עכ"ל.

התוכן הכללי של שני פירושי רש"י אלו הוא שוה, לכאורה. ואם כן למה מביא רש"י רא"י לפירושו ("כמו שאו את ראש") דוקא בד"ה השני.

לאחר שכתבתי זה ראיתי בספר יוסף הלל (ביאורים והערות על פירש"י עה"ת) שכתב על ד"ה ישא פרעה את ראשך, וז"ל:

בדפוס אלקבץ הנוסחא, ישא פרעה את ראשך, והוא לשון חשבון כמו כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם כלומר כשיפקיד וכו'.

ובהערה שם כתב, וז"ל:

הקשה המהרנ"ש באמרי שפר, וז"ל, לקמן בפסוק וישא את ראש וגו' כתב כמו שאו את ראש לשון מנין, ולא ידעתי למה לא הביא רא"י הזאת בפסוק הקודם, עכ"ל. ולנוסחת האלקבץ ניחא טפי, עכ"ל ההערה שם.

והנה הטעם מה שניחא טפי הוא מפני שלנוסחת האלקבץ מביא רש"י רא"י לפירושו גם בד"ה הראשון. אבל גם לנוסח זה עדיין צריך להבין למה מביא רש"י בד"ה הראשון רא"י מפסוק בפרשת כי תשא, ובד"ה השני מביא רא"י מפסוק בפרשת במדבר.

ונוסף לזה:

כמדומה לי שכ"ק אדמו"ר אמר באחד השיחות שלו על פירש"י (אינני זוכר על איזה פירש"י, וכמובן שהלשון אינו מדויק) שהיות שבהשגחה פרטית הגיע לנו דוקא הנוסח הזה

הנפוץ ברוב החומשים שלנו צריך להיות נוסח זה מובן בלי לתקן בה מנוסחאות אחרים שאינם נפוצים כל כך.



בענין הנ"ל

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל - ביהמ"ד

הנה יש חילוק כללי (ועיקרי) בין ב' הפסוקים, שבפסוק יג, המדובר הוא רק על שר המשקים, ובפסוק כ' המדובר הוא על שר המשקים וגם על שר האופים, וממילא מובן שיש הפרש בהבנת נשיאת ראש, שבפסוק הא' הוא ענין של חשיבות ושררה, משא"כ בפסוק הב' הוא רק ענין של מנין וזכרון (מאחר ששר האופים תלה) והנה עפ"ז יש לפרש בכללות ההפרש בין ב' ד"ה אלה ברש"י, דבפסוק יג אומר רש"י ל' חשבון, ובפסוק ב' אומר לשון מנין, שההבדל ביניהם, לכאורה הוא שמנין יכול להיות שמונה סתם בלי כוונה מיוחדת, משא"כ חשבון מורה שכל פרט נוגע לו, ולכן בפסוק יג אומר חשבון, שהוא נחשב בין עבדי פרעה משא"כ בפסוק כ הם רק נמנו בתוך עבדי פרעה. וכן בפסוק יג אומר רש"י כשיפקוד שהלשון יפקוד מורה (גם) על - פקודה ושררה (כמו יפקוד המלך פקידים וכיו"ב הרבה).

משא"כ בפסוק כ אינו אומר יפקוד ורק "מונה", ועפ"ז אולי אפשר לומר שרש"י מביא הראי' (שאו את ראש) בפסוק כ ולא בפסוק יג, כי בשלמה בפסוק יג מובן הפי' ישא את ראשך שהוא לשון חשיבות אבל בפסוק כ שהוא רק מנין ולא חשיבות איך מתאים הלשון ישא את ראש, וע"ז מביא רש"י הראי' שמצינו הלי' נשיאת ראש גם לגבי מנין סתם אף שאינו עבור שררה או חשיבות מיוחדת. ויל"ע עוד.



שזנה

ציורי הצייר ראפאעל

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

מפורסם הוא מכתבו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (הנדפס לראשונה בסה"מ תשי"א – מלוקט - עמ' 125 ואילך, ובאג"ק ח"ג עמ' שפט ואילך), שבו מסופר - בשם אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע - אודות שלושה ציורים של הצייר הנודע "ראפאעל" (שחי באיטליא לפני 500 שנה), שאותם ראה מוהרש"ב באחד המוזיאונים אשר מחוץ למדינת רוסיא.

התמיהות בסיפור זה רבות הן למאד (ועל קצתן העירו מכבר בא' הקובצים), הן מחמת שציורים אלו אינם ידועים (תופעה שאינה מצויה בציוריהם של ציירים מפורסמים שכמותו), והן מחמת תוכנם ותכונתם, שבציור אחד נראים מחזות ואירועים חולפים ומשתנים.

ועוד נראה להעיר על המסופר שם בדבר תמונת התבואה והציפור הקטנה העומדת על אחת השבלים, ואיכר פשוט (אוקראיני, כדמוכח מתיאור מבטאו כשל "האיכרים הפשוטים במחוז ההוא", וגם זה אינו מובן, שהרי מיירי בחו"ל ולא ברוסיא) העיר על טעותו של הצייר, מהעובדה שגם ציפור קטנה צריכה לכוף במשקלה את קומתה של השיבולת, ואילו בציור עומדת השיבולת זקופה כשאר השבלים. ע"כ.

והנה כעין זה מביא הרה"ק ר' יעקב יוסף מפולנאה בעל ה"תולדות" בספרו כתונת-פסים (דף ז, ד), וזלה"ק: ששמעתי בשם המנוח החסיד מוהר"ר נחמן קאסוויר, שרצה מלך אחד לצייר בסממנים היכלי המלך. . וצייר אחד שבולת שעומדת בשדה ועליו עוף קטן. . ובא ערל אחד מפחותי ערך ונתן דופי, כי בשדה תמיד מתנועע השיבולת [דהיינו נכפף] וכאן עומד על עמדו. . ונתבייש הצייר. . עד שבאחרונה צייר נערה המשרתת ומקשטת למלכה בחדר הפנימי, והאיש הנ"ל נתן גם כן חסרון,

אז הכהו מכה רבה, איך אתה נותן דופי בנערות המלך בחדרי חדרים שלא ראית מימיך אותם. עכ"ל.

ועל עצם הסיפור אפשר היה לומר, שמוהרש"ב לא סיפר שהוא היה נוכח בשעת מעשה, שהרי לא נאמר שם אלא "ויהי היום ויבוא איכר אחד", ויתכן שהרבי סיפר זאת - אגב גררא כשתיאר את הציור - כסיפור ידוע משכבר הימים. דא עקא, שסיפור זה הוא קדום בהרבה לצייר רפאל, והוא נמצא כבר בסיפורי העמים שנכתבו לפני יותר מאלף שנה (כמ"ש ר' חיים לשם ע"ה בספרו מחקרים ועיונים, תשל"ו, עמ' 305-306). והוא פלא.

ועוד יש להעיר מהקדמת ר"א בחור לספרו "תשבי" וז"ל: אפתחה במשל פי, אשר שמעתי בימי חרפי, כי הי' באחת המקומות . . . אומן אחד צייר, וצייר צלמי איש על נייר . . . והי' כאשר כל העם רואים, והנה בתוך הבאים, זקן אחד רצען [=סנדלר] . . . ואמר . . . איך הצייר שגה ברואה, הלא תראו כי שרוך הנעל הפוך מלמטה למעלה. כשמוע הצייר את זאת . . . והודה ולא בוש, ויאמר צדקת אתה הזקן . . . ויבא הרצען שנית . . . ויאמר לצייר . . . בדבר אחר שגית . . . כי הברכים אינן דומים זה לזה . . . ויאמר לו הצייר לך אל השטן, כי משרוך הנעל למעלה אין לך בחכמה חלק ונחלה. ויהי הרצען לבושה ולכלמה.

וחלקו השני של המשל בנוסח זה, מקביל לחלקו השני של המשל שבס' כתונת-פסים דלעיל, במי שמחווה דעה בדבר לא לו.

ועד"ז במשל המובא בס' בית-רבי (דף לג, ב בהע'), שאמרו לו למתנגד שטען על רבינו הזקן שתיקן לומר "כתר" בתפילת מוסף: משל ששני שרים עשו כתר למלך והיו מריבים זה עם זה איך לעשותו, ושם הי' איכר אחד . . . ואמר ש . . . לא ישר לפניו איך שהם רוצים לעשות הכתר, והכוהו השרים . . . ויאמרו לו: אתה איכר, איך מלאך לבך להתערב בדבר הכתר, הנה אנחנו שנינו יודעים מגדולת המלך . . . אבל אתה איכר, מגדולת המלך אינך יודע וכו'.



בירור זמן כתיבת מכתב הרלוי"צ

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בקובץ "מכתבי החתונה" של הרלוי"צ אל כ"ק אדמו"ר בתקופת החתונה, נדפס מכתב (בע' טו) שכותב בו "הודיעני ג"כ תוכן החסידות שאמר לך [כ"ק אדמו"ר הריי"צ], ששמע בחלום, ביחד עם לייבל שי", ובהערות העירו שבפשטות הכוונה למה שמסופר ברשימות חוברת ד' מיומן כ"ק אדמו"ר דה' טבת תרפ"ט ע"ד החלום שסיפר לו הריי"צ ע"ד מאמר דא"ח ששמע מאביו הרשב"ב והי' שם אחי אדמו"ר ר' ישראל ארי' לייב (המכונה לייבל).

והנה לפי זה צריך לומר שאגרת הרלוי"צ נכתבה אחרי שקיבל את המכתב שתיאר אירוע שאירע בה' טבת, דהיינו לכה"פ כמה ימים לאחרי זה.

ולכאורה לפי זה יש לעיין במ"ש בהמשך המכתב "בשלום ובבריאות תש[ת]מש בהנר חנוכה שנתנו לך. חפצתי לשלוח לך איזה מאמר ענין השייך לחנוכה תמורת דמי חנוכה", דלכאורה משמע מזה שהמכתב נכתב לפני חנוכה או לכל הפחות באמצע ימי חנוכה.

ולכאור' צריך לפרש שלאחר שכתב לו כ"ק אדמו"ר שקיבל במתנה מנורת חנוכה, הרי הוא מברכו בברכה המקובלת שישתמש בה לבריאות בעתיד, דהיינו בשנים הבאות, דדוחק לומר שלפני חנוכה הי' סיפור נוסף עם החלום דכ"ק אדמו"ר הריי"צ שנראה בו ר' ישראל ארי' לייב.

וגם מהמשך מכתבי הרלוי"צ נראה שמכתב זה נכתב אחרי ה' טבת, שהרי המכתב הראשון עם תאריך אחרי החתונה הוא מתאריך ה' טבת, ושם משמע שזה הי' המענה הראשון על מכתב ששלח לו כ"ק אדמו"ר אחרי החתונה, ואילו במכתב זה כבר מדבר על דברים נוספים שכתב לו כ"ק אדמו"ר אחר כך, ובהכרח שהי' אחרי חנוכה. ויש לעיין עוד בדבר.

