

ב"ה
פסח שני – ש"פ אָמור
ה'תשנ"ט
גליון טז [תשעד]

תוכן הענינים

רשימות

4 פירוש "שאינה מהרהרת" בתניא פמ"א

לקוטי שיחות

6 הבאת קרבן תודה האם הוה חובה
11 אם פקוח נפש נעשה היתר גמור
13 לא נהגו כבוד זה בזה [גליון]
15 בענין הנ"ל
16 אמירת סדר קרבן פסח בליל פסח [גליון]
17 בענין הסיבה [גליון]

שיחות

20 שכח ובירך ענט"י ב"ורחץ"
22 קידושין בטבעת

אגרות קודש

24 גדול מוצא בעצמו בדקות עון הדור

נגלה

27 "בטילה היא" לשון הפקר או לא
30 בדין "פסול הוא – לא אמר כלום"

חסידות

- 31 הארות וביאורים באגרת הקודש סימן כ"ה
36 שמיטה ראשונה, והנשמות שנמשכו לשמיטה השניה
46 ב' דרגות בלימוד שלא לשמה
47 זכירת יציאת מצרים

רמב"ם

- 51 תפיסת בע"ח לבע"ח חברו

הלכה ומנהג

- 53 הנחת תפילין קודם זמנם
55 קביעות לענין הבדלה
58 הקדמת לוי לישראל
58 עשרה פתיתין בבדיקת חמץ [גליון]
59 ברכת שהחיינו בספה"ע בל"ג בעומר ובשבת [גליון]
61 הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין [גליון]

פשוטו של מקרא

- 67 קרבן פסח של גר בי"ד ניסן
70 המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פירש"י [גליון]

שונות

- 71 בזכות נשים צדקניות
72 דיוקים בלקו"ת
75 כתב סת"ם של אדה"ז [גליון]

מספר הפאקס לשלוח הערות
756-3411 (718) או 773-4115 (718)
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
HTTP://WWW.KOVETZ.COM

רשימות

פירוש "שאינה מהרהרת" בתניא פמ"א

הרב יעקב לייב אלטיין
חבר "ועד להפצת שיחת"

במ"מ הגהות והערות קצרות לתניא פמ"א (שזה עתה י"ל) ד"ה שאינה מהרהרת – אמ"ש בתניא שם "ועסק התורה ומצות והתפלה הוא ג"כ ענין מסירת נפש ממש כמו בצאתה מן הגוף במלאת שבעים שנה שאינה מהרהרת בצרכי הגוף אלא מחשבתה מיוחדת ומלובשת באותיות התורה והתפלה שהן דבר ה' ומחשבתו ית' והיו לאחדים ממש שזהו כל עסק הנשמות בג"ע כו' – כתב כ"ק: "קאי אעסק התומ"צ, כמובן מהמשך הל"ק. עכלה"ק.

ובפענוחים שם: שאינה מהרהרת כו', קאי (לא על "צאתה מן הגוף במלאת שבעים שנה", אלא) אעסק התומ"צ, כמובן מהמשך הלשון "שאינה מהרהרת בצרכי הגוף) אלא מחשבתה מיוחדת ומלובשת באותיות התורה והתפלה כו'.

ולא הבנתי כ"כ הראי' מלשון "אלא מחשבתה מיוחדת ומלובשת באותיות התורה והתפלה" שקאי על האדם למטה, דמדוע א"א לפרש שקאי על הנשמה למעלה לאחר צאתה מן הגוף, וכמפורש תיכף אח"כ "שזהו כל עסק הנשמות בג"ע כו'", ד"זהו" קאי אדלעיל, היחוד וההתלבשות באותיות התורה והתפלה, שהוא הוא עסק הנשמות בג"ע.

ולהעיר שבשיעורים בספר התניא פירש כהפירוש ששולל כ"ק, שהתיבות "שאינה מהרהרת כו'" קאי על הנפש בצאתה מן הגוף. ושוב מצאתי שכן פירש גם בספר הלקח והלבוב (להרב יודאסין), ומיישב עפ"ז למה השמיט כאן אדה"ז "מצות", דלא

כבשורה שלפנ"ז שכתב "עסק התורה ומצות והתפלה", כי בג"ע אין קיום המצות רק תורה ותפלה כמבואר בכ"מ.

ואולי יש להוסיף עוד דיוק, שכאן נקט רק "מהרהרת כו' מחשבתה מיוחדת כו'", ואילו לקמן כשמפרש מה שאומרים אלקי נשמה כו' כתב "לכן מעתה אני מוסרה כו' והיינו על ידי התקשרות מחשבתי במחשבתך ודיבורי בדיבורך באותיות התורה והתפלה", ואמאי לא נקט גם כאן "דיבור"? ואם נפרש שקאי על הנפש בצאתה מן הגוף אולי יש לומר לפי שדיבור הוא גשמי – (ראה תניא רפ"ז "כי אי אפשר לנפש האלקית לבטא בשפתיים כו'", ושם רפ"ח) – וא"כ עיקר ענין הדיבור הוא בנפש למטה כשהיא מלובשת בגוף.

ואולי הראי' היא מהמשך הלשון הנ"ל גבי פירוש אלקי נשמה כו' (שקאי על עבודת האדם למטה) שנקט אותה הלשון "אותיות התורה והתפלה", שמזה משמע שגם כאן קאי על עבודת האדם למטה. ולכאורה דוחק.

שוב עלה בדעתי שהראי' היא מעצם הלשון "אותיות התורה והתפלה", דבשלמא בתורה הרי אותיות התורה ישנן בכל העולמות, אבל לכאורה עבודת התפלה של נשמות בג"ע אינה מוגבלת באותיות, דכי התפלה בג"ע היא בדיבור ובאותיות (ובנוסח התפלה שתקנו אנשי כנה"ג)? ולכאורה כל ענין התפלה שם הוא עבודה רוחנית באהבה ויראה כו', בדביקות והתכללות באור ה'. ולהעיר מהמשך לשון התניא כאן לענין נשמות בג"ע ששם מתענגים בהשגתם והתכללותם באור ה'", דלכאורה ב' הלשונויות, "השגתם והתכללותם" הן כנגד תורה (השגה) ותפלה (התכללות).

ועדיין יש לעיין בגוף כוונת ההערה, דהלא רק במקומות מועטים בהגהות אלו נחית כ"ק לפרש דברי התניא, ובוודאי יש דברים בגו שמצא לנכון לשלול הפירוש שקאי על הנפש בצאתה מן הגוף, ולכאורה מה רעש אם היינו מפרשים כן (כפי שאכן פירשו אחרים כנ"ל).

ובפרט שגם לפירוש זה, תוכן דברי התניא כאן הוא שעסק התומ"צ הו"ע של מס"נ מאחר שבאותה שעה עכ"פ מלובש

בתורה ותפלה ולא בצרכי הגוף. אלא שלא נחתי אדה"ז לפרש זה בעבודה, וא"כ כל הנפק"מ בין ב' הפירושים הוא רק בענין פירוש המלות (ולא בתוכן הענין).



לקוטי שיחות

הבאת קרבן תודה האם הוה חובה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ב פ' אחרי (ב') מביא ב' טעמים בהא שהכהן גדול הי' עושה יו"ט בצאתו מן הקודש ביוהכ"פ: (א) בתור הודאה על שיצא ממקום סכנה ע"ד ארבעה צריכים להודות וכו' שהרי אם הכה"ג אינו ראוי לא הי' יוצא מן הקודש בחיים. (ב) לפי שנתרצו מעשיו לפני ה', ובסעי' ב' ר"ל שלפי טעם הא' שהיו"ט הי' הודאה פרטית של הכה"ג על שיצא בשלום, לכאורה הי' צריך להביא קרבן תודה על הצלה זו, אבל אח"כ מסיק דכיון שלא נמצא חיוב זה דקרבן תודה בשום מקום עכצ"ל שאינו, כי אין מקום כלל לומר שכפרת בני מעמידה את המכפר בסכנת מות ודאית עד שצריך להביא קרבן תודה, ובהערה 20 שם מביא שקרבן תודה הוא חיוב כשניצל מסכנה ממ"ש הרא"ש (ברכות פ"ט ה"ג) דברכת הגומל במקום קרבן תודה נתקנה, (ומשמע מזה דכשם שברכת הגומל בזה"ז הוא חיוב, הנה בזה"ב הי' חיוב להביא קרבן תודה), ובפרט כמו שמשמע לשון אדה"ז (שו"ע או"ח מהד"ת ס"א ס"ט, וראה שם מהדו"ק סט"ו): "ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון .. תודה לארבעה הצריכים להודות שהבאת תודה הוה חובה ולא רשות וכו' עיי"ש, (וציין לשד"ח אסיפת דינים מערכת ברכות כך ד' תשעה,ב, ופאת השדה כך ח').

ויש להעיר במ"ש בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פ"ח) שהביא מ"ש החת"ס בשו"ת או"ח נ"א, שחידש שם דיורדי הים שהכניס א"ע למקום סכנה אינו חייב בקרבן, ודייק מזה המהר"ם שיק דסב"ל להחת"ס דשאר הג' הנפרטים שם בתהילים יש עליהם חיוב להביא קרבן תודה ורק על יורדי הים ליכא חיוב, ומקשה ע"ז דהרי קרבן תודה הוא רשות ולא חובה כדאיתא בתו"כ פ' צו (פרשתא ו' עה"פ אם על תודה יקריבנו): "מה שלמים באים מן המעשר אף תודה באה מן המעשר", ואי נימא דהוה חובה הלא דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין, ורק אם אמר "הרי עלי תודה" לא יביא אלא מן החולין דעיי"ז התחייב א"ע, (וכ"כ רש"י (כת"י) מנחות פב,א, בד"ה אף כל) וכן הוכיח בשו"ת מחזה אברהם סי' ל"ג, וכ"כ בהגהות רד"ל בפרקי דר"א פכ"ג אות כ"ד דאינה חובה דאם הוה חובה איך באה מן המעשר עיי"ש.

ועי' גם בס' פתח הדביר (מובא בשד"ח שם) או"ח סי' רי"ט ס"ק י"ב דשקו"ט בזה בארוכה ומוכיח גם דקרבן תודה הוא רשות, ומ"ש ויזבחו זבחי תודה דיבר הכתוב בהווה שכן דרך בני אדם לעשות, והוכיח כן ממ"ש רש"י פ' צו (ז,יב) עה"פ אם על תודה יקריבנו: "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון יורדי הים וכו' אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וכו'", משמע דרק אם נדר ה"ז חובה ולולי זה לא, עיי"ש.

וראי' זו יש לדחות כמ"ש בלקו"ש חי"ב פ' צו (ע' 22 הערה 10) דבאמת יש חיוב מצ"ע להביא קרבן תודה, ומ"ש רש"י "נדר שלמים הללו" כוונתו שכבר נדר בעת צרתו, היינו שהחיוב חל עליו רק לאחר שניצל מצרתו, אבל מ"מ מצינו ביעקב אבינו שנדר להביא קרבן בתור הודאה עוד בהיותו בעת צרה, ומכיון דע"ד הרגיל כך הוא, כותב רש"י "נדר" כי בודאי נדר הקרבן עוד לפני זה עיי"ש. (וראה ברבינו גרשום מנחות עט,ב, שכ"כ וז"ל: כגון שהי' מפרש בים ונסתכן ונדר אם ינצל שיביא תודה כדאמרינן ארבעה צריכים להודות וכו' עכ"ל).

והגרי"פ בסהמ"צ על הרס"ג (עשה נ"ט, רנט,א) הוכיח מדברי רש"י שאח"כ דהוה חובה, מדכתב רש"י אח"כ עה"פ ואם נדר או נדבה (ז,טז): שלא הביאה על הודאה של נס אינה טעונה לחם

ונאכלת לשני ימים עכ"ל, משמע דקרבן תודה שנזכר לעיל לא באה בנדר או נדבה אלא קרבן חובה היא.

אבל ראה ברא"ם שם שכתב על דברי רש"י וז"ל: פי' הא דכתיב ואם נדר או נדבה לאו למימרא דהא דכתיב לעיל אם על תודה לאו נדר או נדבה הוא, דתודה נמי באה בנדר ובנדבה שאם אמר הרי עלי תודה הרי הוא נדר, ואם אמר הרי זו תודה הרי הוא נדבה, אלא הכי קאמר ואם נדר או נדבה לבד זבח קרבנו בלתי שום הודאה של נס ביום הקריבו את זבחו יאכל וכו' עכ"ל. דלפי"ז ליכא שום ראי' דהוה חובה, וראה בלקוטי הערות על החת"ס שם.

וברש"י (כת"י) מנחות שם עט,ב, (בד"ה לאחר) כתב וז"ל: ל"א, תודת חובה כגון מפרש בים והיוצא בשיירא וחולה שניצל מחליו כו' דאמרינן בברכות ארבעה צריכים להודות דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה בספר תהלים עכ"ל, (מובא גם בתוס' רי"ד ר"ה ה,ב) דמבואר בזה דסב"ל דהוה חובה, ובשטמ"ק שם הקשה ע"ז דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי תודה עיי"ש, ועי' גם שטמ"ק ערכין יא,ב, (בד"ה או אינה) כתב דאין תודה חובה, ובההערות שם (בשטמ"ק הנדפס מחדש) ציין שבאור זרוע הל' פסחים סי' רנ"ב כתב דתודה הוה חובה עיי"ש. ועי' בס' קול צופיך ע' קס"ד שהביא זוהר בפ' וישלח דהוה חובה. ועי' גם בס' עינים למשפט (ברכות נד,ב אות ב') שהאריך בכל זה, וכתב שם שפלא על הרמב"ם שלא הביא בהל' מעשה"ק כלל דהני ארבעה מביאים קרבן תודה?

שמחת חגה"ס לשיטת הרמב"ם לביאור הרבי

ולכאורה יש לומר בזה, ע"ד מה שנתבאר בשיחת קודש שמח"ת תשמ"ב בביאור שיטת הרמב"ם שכתב (הל' לולב פ"ח ה"ב) שהיתה שם שמחה יתירה בחג הסוכות כמ"ש ושמחתם לפני ה' שבעת ימים וגו', ולא הזכיר כלל שהשמחה היתה קשורה עם ניסוך המים כפי שמשמע בהסוגיא דר"פ החליל (סוכה נ,ב) וכמ"ש רש"י שם: "כל שמחה זו אינו אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש ושאתם מים בששון"?

וביאר בזה הרבי דהרמב"ם לשיטתו קאי, דכיון דפסק בהל' תמידין ומוספין פ"י ה"י דאם נשפך המים של ניסוך היו ממלאין

מן הכיור, ובהל' ביאת המקדש פ"ה הי"ב פסק שמי מקוה כשרים לכיור, נמצא דמצד עצם ההלכה דניסוך המים לא בעינן למעין דוקא, והמצוה מתקיימת גם במי מקוה, אלא שיש הידור במעין, ולפי"ז נמצא דמ"ש ושאתם מים בששון ממעיני הישועה, אין זה חיוב בעיקר המצוה דניסוך המים, כיון דמצוה זו מתקיימת גם במי כיור כנ"ל, ולכן לא כתב הרמב"ם ביסוד החיוב שמחה דחגה"ס משום ניסוך המים כיון דמצד הניסוך עצמו ליכא חיוב שמחה, אלא דלפועל ברוב השנים שאבו מן המעין, והיתה השמחה קשורה גם עם ניסוך המים כדכתיב ושאתם מים בששון וגו', וזהו כהסוגיא בריש החליל, אבל כיון דאין זה מעיקר החיוב דהחג, כיון דמצוות ניסוך המים יכול להתקיים בלי זה לכן לא הזכיר הרמב"ם שמחה זו בחגה"ס אלא משום דכתיב ושמחתם וגו' דזהו מעיקר הדין דחגה"ס, (וראה הביאור בלקו"ש חי"ז פ' אמור ד'), אבל התוס' דסב"ל דבעינן ניסוך ממצעין דוקא לעיכובא (סוכה מח, ב, בד"ה מנה"מ, מעילה יב, ב, בד"ה כל הראוי, ב"ב ס, ב, בד"ה מים) ומים מכונסים פסולים לניסוך נמצא דמ"ש ושאתם מים בששון וגו' הוא לעיכובא והוא דין בגוף מצות הניסוך שבחגה"ס, עכתו"ד. (וראה גם בקובץ מסורה ניסן תשנ"ג מהגר"ד"ס ז"ל כעין זה, וראה חי' הגרי"ז סוף סוכה).

תיווך בהנ"ל

ולפי דרך זה יש לומר גם בעניננו בנוגע לקרבן תודה, די"ל דבארבעה אלו יש חיוב של הודאה לה' בכלל, וגם בזמן שביהמ"ק הי' קיים מעולם לא הי' חיוב לקיים חיוב זה ע"י קרבן דוקא, אלא שכשהביא קרבן תודה ודאי מקיים חיובו בהידור דמעלי טפי, ואם לא הי' מביא קרבן הי' מקיים חיובו ע"י ברכת הגומל וכיו"ב בפני עשרה, וכיון שהי' אפשר לקיים חיוב ההודאה בכמה אופנים אם ע"י קרבן תודה דמעלי טפי או ע"י ברכת הגומל וכיו"ב לכן לא תיקנו כלל אופן מסויים שהוא חייב בו, אלא שברוב פעמים היו מביאים קרבן תודה כדכתיב ויזבחו זבחי תודה וגו' וכמ"ש בפתח הדביר כנ"ל דדיבר הכתוב בהווה. (וכנ"ל בהשיחה לגבי ניסוך המים כדכתיב ושאתם מים בששון וגו').

אלא דאחר שחרב ביהמ"ק שלא שייך לצאת יד"ח ע"י קרבן, תיקנו חיוב בברכת הגומל כיון דשוב אי אפשר לקיים חיובו באופן אחר, ולפי"ז יש לפרש כוונת הרא"ש דברכת הגומל כנגד קרבן תודה תיקנוה, די"ל שאין כוונתו דכשם שהי' חיוב קרבן דוקא הנה חיוב זה חל עכשיו בברכת הגומל, אלא דכיון דעכשיו לא שייך הבאת קרבן תודה כמו בזמן שביהמ"ק הי' קיים [כנ"ל שברוב פעמים היו מביאים קרבן], לכן תקנו כנגד זה שצריך להיות אופן מסויים לקיים חיוב ההודאה ע"י ברכת הגומל דוקא, וראה גם בס' דברי מאיר (קאפלאן) ע' רי"ח שכתב דמתוך השמטת הרמב"ם בהל' מעשה"ק הבאת קרבן תודה באלו הד' משמע שסובר, שאין כלל חיוב להביא קרבן תודה אפילו אם הי' ח"ו בסכנה ממש ויוצא בברכת הגומל עיי"ש.

דלפי"ז א"ש בהא דאמרינן שיש שם חובה, דעי"ז הרי הוא פוטר את חיובו בהודאה, גם א"ש דתודה באה מן המעשר כיון דסו"ס ליכא חיוב קרבן דוקא, ואפשר לקיים חיובו באופן אחר, במילא אין הקרבן צריך להיות מן החולין דוקא.

וא"ש ג"כ שהרמב"ם לא הזכיר בהל' מעשה הקרבנות הנך ארבעה לגבי קרבן תודה כיון דאין זה מעיקר החיוב בהודאה, וכפי שנת' בהשיחה לגבי השמחה דניסוך המים שהרמב"ם לא הזכירו אף שכן הי' ברוב הפעמים כיון שאין זה מעיקר החיוב.

ולכאורה לפי"ז אולי אפשר לפרש גם כוונת אדה"ז במ"ש ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן .. כגון תודה וכו', דכיון דבזמן שביהמ"ק היו מקיימים חיובם ע"י קרבן דוקא, שייך לומר בזה שנתחייב בקרבן תודה.

וראה גם לקו"ש חכ"ב פ' בהר א' בארוכה דגם בדאורייתא מצינו מצוות שמתקיימים בשלימות יותר ומתקיימים גם בלי השלימות ומביא לזה כמה דוגמאות, וראה הערות וביאורים ש.ז. גליון י"ד ע' 10 במ"ש בנוגע לקרבן תודה לע"ל, וראה בהנ"ל בהערות וביאורים גליון שנ"ד.



אם פקוח נפש נעשה היתר גמור

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר, אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' כרך ג' עמ' 984-985 (כאן ב'תרגום חפשי'): איסור הינו רק כזה שהאדם מסוגל לקולטו באמצעות השכל, זאת אומרת האדם מסוגל להבין, לחוש ברע שמהאיסור (כלדוגמא מאכלות אסורות) המטמטם מוח ולב; ואף כשהתורה התירה לאדם האוכל את האיסור – כהדין ב"עוברת שהריחה" המותרת לאכול גם באיסור – מוליד הוא גם מזג רע באדם האוכל את האיסור.

ומוסיף בהערות 14-16 שם: "ואפילו כשהאיסור אינו מצד המאכל עצמו, כי אם מצד מחשבת האדם או דיבורו.

"...וע"פ הנ"ל, מובן פסק דין הט"ז והש"ך (יורה דעה סוף סימן פא) דמינקת שאכלה דבר אסור לא תניק את התינוק אף אם אכלה בהיתר משום פקוח נפש. ומובן שאין לחלק בזה בין איסור .. החמור.

"אלא שאף על פי כן, במקום שיש פקוח נפש מצוה עליו לאכול את המאכל ואף שיגרום לעצמו מזג רע על ידי זה.. טבע המאכל לא נשתנה .. וצריך עיון קצת בלשון אדמו"ר הזקן (אגרת הקדש סימן כו) שכותב "שאכל לפקוח נפש שהתירו רז"ל ונעשה היתר גמור". ואולי מטעם הנ"ל תיבת "גמור" מוקפת ובכמה דפוסים אינה". עד כאן מהשיחה.

ולכאורה דבר זה תלוי במחלוקת האברבנאל (הספק החמישי) והר"ן (דרשות הר"ן, דרוש האחד עשר) לגבי "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל":

האברבנאל כתב: "למה נקבל מביה"ד הגדול אע"פ שיאמרו על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל? כי הנה זה יצדק לדעת האומר שאין טעם למצוות, אלא שהן כולן מפני הרצון האלקי, ולכן בהיות שהוא יתברך רצה שנימשך אחרי חכמי הדור, כבר עשינו רצונו. אבל לדעת האומר, שכל מה שמנע התורה ממנו הוא בעצמו מזיק לנפשותינו ומוליד בנו רושם רע, אע"פ שלא נודע סיבתו, כמו שהוא האמת עצמו, הנה כשיסכימו

חכמי הדור בדבר שהוא טמא והוא טהור, האם נאמר שלא תזיק לנפשותינו אכילתן ושלא יפעל כפי טבעו בעבור מה שהסכימו החכמים? ..כן הדבר שאסרה התורה לא יוסר הזיקו בהיות שחכמי הדור הסכימו שהוא מועיל – בהיותו הפך האמת.

אבל הר"ן חלק עליו וכתב:

"ואני סובר, שאי אפשר שיימשך ממה שיכריעו הסנהדרין הפסד בנפש כלל, גם כשיאכילו דבר האסור ויאמר בו שהוא מותר. לפי שהתיקון אשר יימשך בנפש מצד ההכנעה למצוות החכמים מורי התורה הוא הדבר היותר אהוב אצלו, והתיקון ההוא יסיר הרע אשר הוא מעותד להתיילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור ההוא. וכיוצא בדבר זה עצמו יקרה בגוף, כי המאכל המזיק כשיאכלהו האוכל על דעת שמועיל אליו, הנה מחשבתו תפעל באוכל ההוא ויסור ממנו הזיקו – אם לא שיהי' (=בעל הזיק) מופלג – כן הענין כשיימשך האדם אחר מצוות הסנהדרין, גם כי יכירו בדבר האסור שהוא מותר, הימשכו אחר עצתם והיותו נמשך אחריהם יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור".

נמצא שלדעת האברבנאל אין – מתאים להשיחה – בכוח היתר רז"ל להפוך את הדבר להיתר ממש, משא"כ לדעת הר"ן שקיום דברי החכמים מבטיח שלא יוולד שום מזג רע וכו'.

ויתירה מזו מצינו דעת המהר"ל מפראג לגבי איסורי חפצא (תפארת ישראל פ"ח): "כי מצד העבירה שעובר על המצוה הראויה לאדם מצד שנפשו נפש אלקית, לכן העבירה מטמטם לבו של אדם, אבל אין זה מצד הטבע של השרצים, ואם כי האמת שכל האיסורים מולידים מזג רע, אין זה טעם איסור, רק מה שאסרה אותה התורה כו' .. והכל לפי הסדר שסידר השי"ת, לכן לפעמים לא הרחיקם התורה וכו'".

ומאידך, בשיחת אחרון של פסח תשל"ו דייק כ"ק אדמו"ר מתניא "עיי"ז נעשה היין והבשר שבקרבנו" – שגם דבר היתר מצד עצמו הנה פעולת האדם ואכילתו לתאוה מורידתם לגקה"ט וכו'.

ויש לתווך ולסדר כל השיטות זה עם זה, ועוד חזון למועד.



לא נהגו כבוד זה בזה [גליון]

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון יד [תשעב] מביא הרב מ.מ. המבואר בכו"כ שיחות בענין תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה בזה, שאין הכוונה כפשוטה, כ"א שהיות שלכאו"א הי' דרך שלו בעבודת ה', וכ"א חשב שדוקא דרכו היא האמיתית, ולא דרכו של השני.

הנה מצד אהב"י רצה כאו"א להשפיע על השני שילך בדרכו, וזהו ענין "שלא נהגו כבוד זב"ז", שכ"א לא הי' יכול לסבול מה שהשני אינו הולך בדרך האמיתית. אמנם לפועל נענשו ע"ז, כי באמת צ"ל נתינת כבוד זל"ז אף במצב כזה וכו' וכו'.

והק' הנ"ל דאיך יתכן באמת לאיש אמיתי לתת כבוד אמיתי למי שלדעתו הולך בדרך של שקר. וכאן הרי חשבו כ"א שהזולת הולך בדרך של שקר, דאל"כ למה באמת לא נהגו כבוד זב"ז, ומוכרח שכ"א חשב על השני שהולך בדרך של שקר.

וא"כ קשה כיצד באמת יתכן לנהוג בו כבוד. עכתו"ד.

אבל באמת מנ"ל שכ"א חשב שהשני הולך בדרך שקר? ההכרח שלו, דאל"כ למה באמת לא נהגו כבוד זב"ז, אינו הכרח, כי הכוונה שכ"א חשב על השני שחסר לו בשלימותו, והיות ואינו רוצה לקבל ההשפעה להתעלות בעבודת ה' שלו להגיע לשלימות, לכן לא נהגו כבוד זב"ז.

וכן מובן מכל השיחות שבו מדובר עד"ז, ולדוגמא בלקו"ש ח"ז (ע' 342) וז"ל: "ובהיותם תלמידי ר"ע, הרי בודאי שהיו אנשי אמת, שעבודתם היתה באמיתיות ובפנימיות שהחדירה כל תוך-תוכם, באופן שדוקא דרכם נראתה להם הנכונה באמת, ומי שלא הגיע למדריגה זו, הרי לפי דעתם, חסר הוא בשלימות, והיות שהיו תלמיד ר"ע שאמר "ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה" לא הסתפקו בזה שכ"א בעצמו הולך מחיל אל חיל בדרכו העולה בית א-ל, אלא השתדלו ג"כ להשפיע על חבריהם שגם הם יעבדו את השם באופן זה דוקא, ואלה שלא קיבלו

הדבר – לא יכלו לנהוג בהם כבוד ככל הדרוש מתלמידי ר"ע", עכ"ל.

ועד"ז מפורש בלקו"ש חכ"ב (ע' 139) וז"ל (מתורגם מאידיש): וכשהתלמידים האחרים לא קבלו הדרך .. "לא נהגו כבוד זל"ז": היותם אנשי אמת .. לא הי' אפשר להיות רגש אמיתי של כבוד מאחד אל השני, היות ולדעתו הי' חסר בהשני בשלימות דעבודתו ית'. עכ"ל.

ועפ"ז מובן למה הי' בזה חסרון, כי פשוט שאם אתה רואה מישהו שלדעתך חסר לו איזה שלימות בעבודתו ית', אי"ז סיבה כלל שלא לנהוג בו כבוד, כי הרי אינו עושה שום דבר של שקר, כ"א שחסר לו איזה שלימות, וכי בשביל שאינו צדיק גמור (לדעתך) אין להתנהג בו בכבוד?

ז.א. באם אתה רואה מישהו שמתנהג באופן של שקר, באופן שלדעתך זהו נגד עבודתו ית', וכ"ש באם מתנהג באופן שלדעתך ה"ז מזיק לעבודתו ית', אז צודק הרב מ.מ. שאא"פ להתנהג באופן של כבוד כלפי הנהגתו, כי לדעתך הוא מנגד להקב"ה, או גם מזיק לעבודתו ית'.

משא"כ אם לדעתך ה"ז רק שחסר לו איזה שלימות (שלדעתך הי' צ"ל אצלו), אי"ז סיבה כלל וכלל לא להתנהג בכבוד אליו.

וזהו כוונת הרבי בכל השיחות, שתלמידי ר"ע לא נהגו כבוד זב"ז, מפני שכ"א חשב על חברו שחסר לו בשלימות עבודתו ית', ובזה הוא שנענשו, כי כנ"ל אי"ז סיבה כלל שלא לנהוג כבוד זב"ז.

(משא"כ באם כ"א הי' חושב שהזולת עושה נגד עבודתו ית', שאז לא היו נענשים).



בענין הנ"ל

הרב נחמן מרדכי הלוי סגל

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהקובצים הכי אחרונים דנו בשיחת קודש ל"ג בעומר חל"ב, אודות הנהגתם של תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה בזה. ושם בהשיחה מקשה איך יתכן לומר שבגלל "חטא" כזה לחדר יענשו עונש חמור כ"כ עד שכולן מתו?

וממשיך שם: "ובפרט שע"פ הנ"ל מובן שאין המדובר ביחס של זלזול ח"ו (ואין צריך לומר ענין של העדר האהבה ח"ו – היפך הוראת רבם) אלא העדר הרגש של כבוד אמיתי, (שזהו כדבעי של תלמידי ר"ע)". ע"כ לשון השיחה.

ולכאורה יש מקום לשאול, אם הרגש של זלזול אין כאן, ורק חסר העדר הרגש של כבוד אמיתי, איך אפשר לתבוע הרגש אמיתי מנברא מוגבל, כאשר יודע אתה שחברך טועה לגמרי בדבר הרב, והרי תורה לא ניתנה למלאכי השרת, ומזילזול אולי אפשר להימנע, אך הרגש כלפי הזולת אינו בנמצא? ע"ד שאלתם של הדנים בזה בקבצים האחרונים.

ואולי י"ל בהקדים המובא בהמראי מקומות בב' השיחות (חכ"ב וחל"ב).

בהערה 10 מציין להמשך תער"ב ח"א פי"ג, ושם באריכות, אודות שמאי והלל שקבלו משמעי' ואבטליון, ועכ"ז שקבלו מאותו רב, שמאי אוסר והלל מתיר, דלכאו' איך יתכן ששמעו מרב אחד, ולאחרי זה, כ"א הבין באופן אחר, זה מתיר וזה אוסר, מן הקצה אל הקצה?

ומבאר, שאה"נ מצד רבם היו האורות פשוטים דהיינו כולל חו"ג, אך מצד הכלים התחלקו והצטיירו. דהיינו כלי השכל של שמאי היו נוטים לגבורה ולכן גם אור השכל שמצד הרב קיבל אותו ציור. והלל, שכלי שכלו היו מצויירים בקו חסד, לכן תפס ג"כ את שכל הרב עם ציור הפרטי של כלי שכלו.

היוצא מהנ"ל, דהציור פרטי, חסד או גבורה, לא בא כלל מדברי הרב. אדרבה, אצל הרב אפשר למצוא שניהם, ורק היות

וכ"א היה לו נטיה מצד כלי שכלו, ממילא מצא בדברי הרב את אשר הוא רוצה למצוא, כמובן בלא שימת לב מיוחדת לכך.

ממילא לא קשה היתכן ששמעו מרב אחד אותם דברים, ועכ"ז נפרדו לגמרי בדעותם, כי אדרבה מצד שכל הרב יש מקום באמת לשניהם, ועיי"ש באריכות הדברים.

לפי כ"ז אפשר להבין יותר טוב את התביעה שתבעו מתלמידי ר"ע, שהיות ובדברי ר"ע עצמם נמצאים כל הסברות והדיעות (אם כי בהעלם), ממילא חייב להיות אצלם הרגש אמיתי כלפי הזולת, וזה שנראה לך שהחבר דובר ההיפך מהרב, בא מהציור של כלי השכל שלך, ולא קשור כלל לדברי הרב עצמו.

כמדומני שבשיחות קודש נמצא, ההשוואה בגמ' על "כשם שפרצופיהן אינם שוים כך אין דעותיהם שוות", שכשם שהפרצוף של הזולת שונה משלך, כך ובאותה מדה צריך להיות פשוט אצלך וללא שום פלא, שהדעה של חברך שונה משלך, וכנ"ל שכלי שכלו שונים ונוטים לכיוון אחר משלך, אך כנ"ל בדברי הרב, הכל נמצא.



אמירת סדר קרבן פסח בליל פסח [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויין סיטיז, מינ.

בגליון יד [תשעב] שי"ל לכבוד יום הבהיר י"א ניסן וחה"פ האריך הרה"ג איב"ג בענין אמירת סדר קרבן פסח בליל פסח. כיד ה' הטובה עליו. ומבאר שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן בענין ק"פ והנפק"מ וכו' בטוב טעם, עיי"ש.

והנה לכאורה יש להעיר מהגש"פ עם לקוטי טעמים וכו' (בהתירוץ לקושיות היעב"ץ בענין סדר קרבן פסח) וזלה"ק: שלא הזכיר זמן ההקרבה ביחוד... דכיון דאמירת סדר ק"פ היא משום ונשלמה פרים שפתינו, ולא חייבוהו לכוון לאומרו בדיוק בשעה שהיו מקריבין את הק"פ בפועל ודיו שיהי' בזמן שהקרבת ק"פ כשרה, וכמו שהוא לענין תפלת מנחה, לא רצו להזכיר

בנוסח זה שהי' הפסח קרב בשמונה ומחצה כו'. כיון דע"פ רוב לא יוכל לכוון אמירתו לזמן זה, ויהי' כסותר א"ע. עכלה"ק.

ולכאוי' מזה משמע הנחיצות לאמרו בזמן שכשר להקריב (וכפי שהביא הרה"ג הנ"ל בסוף דבריו מהשיחות) אלא שזה כמו "ענין תפלת מנחה" וכו' ונותן מקום לאמרו מאוחר קצת (שאם חייבוהו לדייק רק אז "יהי' כסותר עצמו" וד"ל).

ב. ע' שם אות ה"ה וזלה"ק: "נשמטו פרטי צליית הפסח נקורו ואכילתו, - וי"ל מפני שאין כל זה נוגע להקרבת ק"פ, וגם אינו בזמן אמירת סדר ק"פ. לכן לא הזכירם אלא בכללות", עכלה"ק.

ולכאוי' מזה משמע כנ"ל נחיצות אמירתו בע"פ דוקא בזמן הקרבתו (ולא אכילתו וכו') ודו"ק, ולא באתי אלא להעיר.



בענין הסיבה [גליון]

הת' שלום שמחה פינסון
תלמיד בישיבה

בגליון טו הקשה הרה"ג י.מ.וו. על מה שמבואר בלקו"ש חי"א וארא (א), שיש לחקור בגדר חיוב הסיבה. אם הוא דין כללי שצריך להיות בהסיבה וכדי לצאת י"ח צריך להסב באכילת מצה ויין כו'. או שהוא פרט של מצוות אלו ואם לא הסב לא יצא מצוות אלו ומביא שם נפק"מ כששכח להסב האם צריך לברך עוד פעם על המצה, עיי"ש.

ובהערה 11: "לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה היא תנאי באכילת מצה כי באם היתה הסיבה חיוב בפני עצמו וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצוה מצה מה מקום לחייב לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה כיון שכבר קיים מצוה מצה.

אבל אינו - כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות כו' וא"כ י"ל שאף

שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות בהסיבה", עכלה"ק.

וע"ז הקשה דלמה צריך לאכול עוד כזית מצה (שהוא זכר לגאולה וחירות) בהסיבה, הרי גם הכורך ואפיקומן צריכים לאכול בהסיבה ואז הוא יוצא מצות הסיבה.

ואולי י"ל הביאור בזה – דהנה בזה שתיקנו חכמים חיוב הסיבה שהוא דין כללי בענינים מסוימים דוקא ולא בכל הסעודה (אף שמצוה מן המובחר), מבואר בהערה הנ"ל ובהערה 9 שמאחר שטעם הסיבה הוא "להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים .. ויצאת לחירות" (שו"ע אדה"ז), לכן חיובה הוא בדברים שהם זכר לחירות (היינו אכילת מצה כו' אף שמצה עצמו אינו מאכל שמורה על חירות, אבל מאחר שהוא זכר ליציאת מצרים לכן כשאוכל מצה זו תקנו חכמים שיאכל בדרך חירות דהיינו הסיבה), וע"י שמיסב בדברים אלו יוצא הדין כללי של הסיבה.

ועפ"ז נמצא שכשלא אכל הכזית מצה בהסיבה לא קיים דין תקנת הסיבה. אף שהיטב בד' כוסות ובאפיקומן וכו', לפי שלא נהג עצמו בדרך חירות בכל מעשה.

וא"כ לכאורה יש להקשות להיפך מהנ"ל – דכששכח לאכול המצה בהסיבה מה יועיל שאוכל עוד כזית מצה (שהוא זכר לחירות) בהסיבה, הרי עדיין לא קיים דין הסיבה כדבעי לנהוג עצמו בדרך חירות בכל הדברים שהם זכר לחירות וא"כ עדיין לא יצא י"ח?

וע"כ צ"ל שכשאוכל עוד כזית אין הפי' שמאחר שסתם מצה הוא זכר לחירות לכן יאכל אותו בהסיבה ויוצא י"ח, אלא הפי' שמאחר שלא הסיב בהכזית הראשון שהוא זכר לגאולה וחירות, ש"מצה זו על שום .. שלא הספיק בצקת כו'", וא"כ חסר לו בדין הסיבה. לכן אוכל עוד פעם כזית מצה "על שום שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ", (דהיינו שהוא כאילו חוזר ואוכל כזית הראשון) לא בכדי לצאת מצות אכילת מצה (שכבר יצא י"ח), אלא לצאת י"ח הסיבה – שינהג עצמו בדרך חירות בכל דבר שהוא זכר לגאולה וחירות גם באכילת המצה שהוא על שום

שלא הספיק כו'. ועפ"ז מובן שא"א לאכול הכורך או האפיקומן בהסיבה ועי"ז הוא יוצא י"ח, דכנ"ל אינו יוצא י"ח עד שיאכל כל הדברים שהם זכר לגאולה וחירות בהסיבה.

ויש להביא קצת ראייה לזה (שאינן הפי' שהוא אוכל סתם מצה שהוא זכר לחרות – בהסיבה) שהרי א"כ (שסתם מצה זכר לחירות) הרי היו חכמים מתקנים דין של הסיבה על כל אכילת מצה של לילה זו. שהרי תיקנו לנהוג עצמו בדרך חירות – הסיבה – בכל דבר שהוא זכר לחירות, אלא ע"כ שסתם מצה אינו זכר לחירות עד כדי כך לחייב אותו ואינו אלא ממצוה מן המובחר, וא"כ דוחק לומר שיכול לקיים מצות הסיבה בדבר שהוא רק זכר לחירות באופן של מצוה מן המובחר.

והנה בגליון יד כתב הרה"ג א.ה. שע"פ החקירה בדין הסיבה יש לבאר תוס' בפסחים קח. שכתב דצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה, שהצ"ע של תוס' הוא אם הסיבה הוא דין כללי או פרט בהמצוה, דאם הוא פרט בהמצוה אז פשוט שצריך לחזור ולשתות, דלא קיים המצוה. אבל אם הוא דין כללי אז י"ל דאינו צריך לחזור ולשתות דאע"פ שבנוגע למצה אפי' אם הוא דין כללי צריך לאכול עוד מצה שהוא זכר לחירות להוציא דין הסיבה, וא"כ גם ביין לכאורה צריך לחזור ולשתות להוציא דין הסיבה, על זה ביאר דאינו, דבמצה שסתם מצה הוא זכר לחירות א"כ יכול להסב ולצאת מצות הסיבה. משא"כ ביין דרק כשהד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה הם זכר לגאולה וחירות (כמבואר בארוכה בהשיחה, ע"ש). משא"כ סתם יין אינו זכר לגאולה וחירות וא"כ אינו יוצא י"ח בזה שהוא ישתה עוד כוס יין, ולכן כתב תוס' שהוא צ"ע אם צריך לחזור ולשתות.

וע"פ משנת"ל מובן שאינו כן, דאין הפי' שצריך לשתות עוד כוס יין לצאת מצות הסיבה דכנ"ל: א) למה צריך לזה הרי הוא יוצא הסיבה בהכוסות האחרים. ב) אינו מועיל שהרי בפועל לא נהג עצמו בדרך חירות בכל מעשה לילה זה שהם זכר לחירות.

אלא הפי' הוא ששותה עוד פעם כוס הראשון (שהוא על לשון גאולה דוהוצאתי והוא זכר לחירות), לא לצאת כוס הראשון, אלא שיהי' נוהג בדרך חירות בכל הד' כוסות של לילה זו.

וכמבואר בשולחן ערוך דזה שבפועל אינו שותה הוא "דנראה כמוסיף על הכוסות", ואם הפי' הוא שהוא שותה עוד כוס הרי אין זה נראה כמוסיף, אלא מוסיף בפועל ממש. אלא הפי' הוא שהוא שותה עוד פעם כוס ראשון אלא שעדיין נראה זה כמוסיף אע"פ שבפועל אינו מוסיף כלל.



שיחות

שבח ובירך ענט"י ב"ורחץ"

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ב'המלך במסיבו' ח"ב ע' שיח מסופר: באחת השנים בליל הסדר כשנטלו ידיים לפני "כרפס" בירך אחד הנוכחים "אקב"ו על נטילת ידיים".

זקני אנ"ש גם אלה שהוסמכו להוראה החלו להתלבט בשאלה, וכ"ק אדמו"ר פסק שעליו לאכל מצה (אחר הברכות) וכו' עיי"ש, (הי' זה בשנת תשי"ט).

ובהמשך לזה בשיחת אחש"פ תשי"ט, דן כ"ק אדמו"ר בשאלה זו, כששכח ובירך ענט"י בנטילה הראשונה, עיי"ש דמושלל לגמרי להמשיך עם הסדר הרגיל, והמסקנא, מוציא מצה, כרפס מגיד, מרור כורך.

והנה בהשיחה שם פשוט דמאחר שבירך ענט"י צריך הוא לברך מוציא מצה ולאכול כזית מצה, כדי להנצל מברכה לבטלה. (וכל השקו"ט שם הוא רק האם יחזור לכרפס מגיד, או שצריך להמשיך מרור כורך, כשדי לא להפסיק וכו', עיי"ש).

ולכאן' צ"ע מהמפורש בשו"ע סיק קנ, ובשו"ע אדה"ז שם סי"ג: "נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ נמלך לאכול לחם, שצריך לחזור וליטול, כי נט"י צריכה כוונה לשם נטילה

המכשרת לאכילה", (ועי' סי' קנט ס"כ). וכ"ה בסי' תעה ס"ב: "וכל הנוטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה אין נטילה זו עולה לו לאכל לחם, אם לא הי' דעתו לכך בשעת נטילה".

והרי כאן בודאי לא היתה כוונתו בנטילה זו לאכול מצה, ורק לאכול הכרפס מטובל במשקה, וא"כ איך אהני' ליה נטילה זו לאכילת מצה.

ואפי' אי נימא (כהנך שיטות) שיכול לסמוך על נטילה זו גם לסעודה, הרי בדיעבד אינו צריך לברך מוציא מצה עכשיו, ויכול להמשיך עם הסדר כרגיל, ורק יזהר שלא יסיח דעתו משמירת ידיו (שלא יגע במקומות המטונפים) דבדיעבד "נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם לכל היום כולו" (סי' קסד), וכמבואר בדברי אדה"ז תעב ס"ב שרק לכתחילה לא יעשה כן, וא"כ ממנ"פ אינו צריך לברך מוציא מצה עכשיו.

ובפרט בעניננו שיש לסמוך (עכ"פ בדיעבד) על דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ו ה"ב, חו"מ פ"ח ה"א, הובא בהשיחה שם, וכ"ד הגאונים הובא בטור סי' תעג, ועוד), שגם על טיבולו במשקה מברך ענט"י, ועי' בלבוש שביליל הסדר לכו"ע המנהג לברך על נטילה זו, "משום חובת הרגל ושהוא טיבול של מצוה" (-הובא בלקוטי מהרי"ח), וא"כ למה יצטרך לאכול מצה כדי להנצל מברכה לבטלה.

ועוד, הרי דעת הריטב"א (חולין קו) ד"הנוטל ידיו לאכילה וברך ענט"י, ואח"כ נמלך ולא אכל עכשיו אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תבא ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא דעתו הי' לאכול".

והגם שכתבו הפוסקים דלכתחילה אין נכון לעשות כן וידחוק עצמו לאכול, מ"מ בדיעבד, או לצורך גדול לא הוה ברכתו לבטלה ונתיר לו לעשות כן. (עי' שד"ח אסיפת דינים מערכת ברכות סי"א אות כט, ועי' שו"ת עמודי אור, ועוד מצויין בריטב"א החדשות).

והנה בדברי הריטב"א אואפ"ל, שכל יסודו דלא הוה ברכה לבטלה הוא רק כש"ההיא שעתא דעתו הי' לאכול", וא"כ אולי

אינו שייך לענינינו כשדעתו לא הי' לאכול פת, אלא דבר המטובל במשקה, ועצ"ע.

שוב ראיתי בכפה"ח (תעג אות קז) שדן בזה, והביא פלוג' הפוסקים "דבחיים לראש כתב בשם הר' יוסף עליכם ז"ל דלא יעשה היסח הדעת ועלתה לו בשביל נטילה שניה לסעודה ואין בסיפור ההגדה הפסק וכו', אבל הרב ויגד יעקב והרב זכרנו לחיים חלקו עליו והעלו דצריך ליטול פ"ב בברכה", עיי"ש. ועי' בסדר הארוך ע' שיד מש"כ בשם הגרש"ז אויערבך.

הרי דכל המחלוקת הוא רק האם צריך ליטול פעם שנית או לא, אבל לכו"ע אינו צריך לברך המוצאי עכשיו.

ועכ"פ הרי לנו לכאור' כו"כ טעמים שלא יצטרך לברך המוצאי (כדי להינצל מברכה לבטלה), וכ"ז לא הוזכר בגוף השיחה, ובכל השקו"ט שם פשוט שעליו לאכול המוציא, וצ"ע.



קידושין בטבעת

הת' יוסף יצחק ספיטצקי
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ בלק תשמ"ד (הובא גם ביין מלכות ע' 194) מדבר בענין הקידושין בטבעת דווקא (וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 337) ושם מביא דברי הרמ"א וז"ל "וכן נוהגין לקדש בטבעת ויש להם טעם בתקו"ז" ומסביר הפלא שבענין שלמרות שיש טעמים גם ע"פ נגלה (חינוך מצוה תקנב) מ"מ מדגיש הרמ"א שטעם דבר זה בתקו"ז. פנימיות התורה.

וממשיך לבאר למה מנהג זה לקדש בטבעת לא הובא בבית יוסף אף שבוודאי גם הוא עסק בפנימיות התורה (כמובן מספרו מגיד מישרים) ומביא ע"ז דברי הרוגצובי (צפע"נ על הרמב"ם) שמסביר דברי הרמב"ם וז"ל הרמב"ם "בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה או שווה פרוטה" ומבאר בזה הרוגצובי שטעם המנהג היום שמקדשים בטבעת ולא בכסף יובן ע"פ הירושלמי פ"ה בנדרים שהמקדש בס"ת שלו אינה מקודשת והטעם בזה כתב הר"ן פ"א דקידושין בדבר שלא יצא מידו לגמרי לא הוה

קידושין ומבואר מב"ב מג' שאי אפשר לאדם לסלק ידו מס"ת כי רק הצורה יכול להקנות לאחר.

משא"כ עצם קיום המצוה של ס"ת נשאר אצלו ולגבי קידושין צריך לתת לאשה הכל הצורה והחומר ובמילא לא מקודשת ועפ"ז יובן למה היום מקדשים בטבעת כי בימינו הקידושין והנישואין זה בא ביחד בלא הפסק ביניהם, ובמילא אם יקדש (היום) בכסף לא תהי' מקודשת שהרי יש לבעל זכות בפירות של הכסף כדין של נכסי מלוג שהפירות שייך לבעל ובמילא יוצא שהכסף לא יצא מהבעל לגמרי כי עדיין יש לבעל שייכות לכסף.

ולכן לא מקדשים היום בכסף משא"כ טבעת שבזה אין שייך ענין של פירות ובמילא אין לבעל חלק בזה.

משא"כ בזמן הרמב"ם וב"י שהי' הפסק של י"ב חודש בין האירוסין לקידושין במילא הי' שייך גם לקדש בכסף היות שכל הזמן בין האירוסין לקידושין שייך הכסף לאשה בלבד ואין לבעל שייכות לזה ובמילא מקודשת. ע"כ תוכן השיחה.

ולכאן' יל"ע שהרי אמנם הביא ביאור של הרוגצובי בטעם שהיום מקדשים בטבעת ולא בכסף (כמו בזמן הרמב"ם והב"י) אבל לכאן' עדיין נשאר קשה למה הב"י לא מביא הטעם שמקדשים בטבעת ע"פ פנימיות התורה (שטעם זה שייך גם בימים ההם) כמו הרמ"א.

שהרי הב"י עסק בפנימיות התורה ג"כ (וזו בעצם הייתה שאלת כ"ק אדמו"ר שע"ז הביא דברי הרוגצובי). ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אגרות קודש

גדול מוצא בעצמו בדקות עון הדור

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא באגרות קודש - כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק ו (ע' רנא):
 "מה שמזכיר במכ' שזהו אולי החילוק בין שאול לדוד, שלא היה
 לשאול התקשרות לכל הסוגים שבדורו, הנה מבואר הוא במרוז"ל
 מפני מה לא נתקיימה מלכות שאול מפני שלא הי' בו שום דופי
 כו', ואין מעמידין פרנס על הצבור אלא א"כ קופה של שרצים
 תלוי' לו מאחוריו (יומא כב, ב), ואף שמוכרח הדבר שהם רק
 מאחוריו, אבל בכ"א צריך להיות הדבר, ואין הדבר אלא
 בכללות, אלא גם בפרטיות, וכידוע הסיפור של כ"ק אדמו"ר
 האמצעי, שאין לענות על שאלה ששואלים כשנכנסים ליחידות
 בעניני תקונים עד שימצא בעצמו הדבר בדקות דדקות, ובשכל
 הפשוט יש לבאר הענין ע"פ דרשת רז"ל (עה"פ שמות כג, כא)
 אל תמר כי לא ישא לפשעכם, כי הוא מן הכת שאין חוטאין.
 ויעוין ג"כ ענין שאול ודוד בס' הלקוטים להאריז"ל ש"א
 קאפיטל יט. עכ"ל - בענין הסיפור של כ"ק אדמו"ר האמצעי
 נ"ע אודות היחידות, ראה בארוכה באגרות קודש - כ"ק אדמו"ר
 מוהריי"צ נ"ע חלק ג (ע' שעט ואילך). ובשיחת ש"פ נח תשכ"א
 (ס"ז), וש"פ שמיני תשכ"ד (ס"ב).

ונראה להעיר מ"ש בפרשת שמיני (ט, ז): "ויאמר משה אל
 אהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך
 ובעד העם ועשה את קרבן העם וכפר בעדם כאשר צוה ה'".

ופירש"י בד"ה קרב אל המזבח: "שהיה אהרן בוש וירא
 לגשת אמר לו משה למה אתה בוש לכך נבחרת" עכ"ל.

ומפרשים (הגור ארי' והשפתי חכמים ומשכיל לדוד ועוד):
 "מדלא כתיב ויאמר משה אל אהרן עשה חטאתך וגו', ולמה היה
 צריך משה לאמר לו "קרב אל המזבח", ועוד הרי כבר נאמר
 והקרב לפני ה', אלא וכו'".

והמזרחי והנחלת יעקב מביאים מקור לרש"י מתורת כהנים (פרשה א הלכה ח): "משל למה הדבר דומה למלך בו"ד שנשא אשה והיתה מתביישת מלפניו, ונכנסה אחותה אצלה, אמרה לה על מה נכנסת לדבר זה אלא שתשמשי את המלך הגיסי דעתך ובואי ושמשי את המלך, כך אמר משה לאהרן, אהרן אחי על מה נתבחרתה להיות כהן גדול אלא שתשרת לפני הקב"ה הגיס דעתך ובוא ועבוד עבודתך. [כלומר לפי שהיה אהרן מתבייש לעבוד לפני ממ"ה הקב"ה כאשר חדשה שמתביישת לשמש את המלך לכך אמר לו משה קרב" - פירוש הראב"ד שם].

"ויש אומרים, היה אהרן רואה את המזבח כתבנית שור והיה מתיירא ממנו [פי' היה אהרן מתבייש ג"כ מן המזבח ומתיירא ממנו שהיה רואה אותו בקרנותיו כתבנית שור בקרניו, ור"ל שהיה נדמה לו בדעתו, והיה זוכר את המזבח שבנה לעגל, ולפיכך היה מתיירא ממנו, ולכן אמר לו משה אל תירא ממנו קרב" - הראב"ד שם], וא"ל משה אחי לא ממה שאתה מתיירא ממנו". עכ"ל.

והנה בהגהות וביאורי הגר"א שם ד"ה "לא ממה שאתה מתיירא ממנו" כתב: "ט"ס וצ"ל את תתירא ממנו הגיס דעתך כו" עכ"ל.

ובכת"י חפץ חיים נאמר: "אחי אל תתירא קרב וכו" עכ"ל. [ולקמן נקיים אי"ה את הגירסא שלפנינו מבלי לתקן].

והנה בפרדס יוסף על שמיני (ח"א ע' רה) אות ו מקשה על רש"י: "וקשה דמתחיל "בוש וירא" ומסיים "בוש" לחוד"?

ומביא מהכתב סופר (שמיני ד"ה קרב) שהביא הך דתו"כ הנ"ל, דנראה לאהרן קרני מזבח כקרני עגל ונרתע לאחריו ובוש מחטא העגל, וי"ל שהיה ירא אהרן לגשת לעבודה שמא יכנס בלבו גאווה על התנשאות כזו, ולכן ירא, וזהו שאמר שהיה "בוש" מחטא העגל, "וירא" שלא יתגאה.

"וביומא (כב,ב) כל מנהיג שאין קופה של שרצים תלוי מאחוריו אינו מתקיים, ולכן שאול לא נתקיים מלכותו משא"כ דוד, והטעם שלא תזוח דעתו עליו. וזהו שאמר לו משה למה אתה בוש, היינו בשביל שאתה בוש מחטא העגל לכך נבחרת, כי

ע"י זה לא תתגאה ואין לך לירא שתזוח דעתך" עכ"ל הפרדס יוסף.

והנה ברבותינו בעלי התוס' כתבו: "צ"ע שהרי קרבן זה לא בא אלא בשביל אהרן, וקרבן העם נאמר בסמוך כדכתיב ועשה את קרבן העם וכפר בעדם, וא"כ למה נאמר כאן "ובעד העם"? , וי"ל שבא ליתן טעם מפני מה יקריב תחלה קרבנו קודם הצבור" וכו' ע"ש.

ונראה די"ל באופן אחר, ועפמ"ש במדרש הגדול (הובא בתו"ש ע' קנב אות ל) עמ"ש "ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם: "לכן נאמר קרב אל המזבח ועשה את חטאתך. חטאתך קודם לחטאת העם" וכו'.

וי"ל דכאן (גם) מרומז הענין "שאין לענות על שאלה ששואלים כשנכנסים ליחידות בעניני תקונים עד שימצא בעצמו הדבר בדקות דדקות", - ולכן נאמר קרב אל המזבח, כי מתיירא לעשות חטאת העם לפני שיעשה חטאת עצמו, כי "חטאתך קודם לחטאת העם".

ועי' בארוכה באגרות קודש - כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ שם אודות כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע: "באחד הימים, באמצע היום בשעה שמאות אנשים עמדו צפופים וחכו להתקבל ליחידות, בפתע פתאום צוה . . לסגור הדלת ופסק מלקבל את האורחים . . כולם חשבו אשר בטח . . עיף מריבוי הנכנסים . .

"החסיד ר' פנחס נ"ע משקלאוו . . שאל את כ"ק אדמו"ר לסיבת הדבר, מאורע הנ"ל . . השיב לו . . נכנס אלי איש אחד, אשר נבהלתי לשמע דבריו, ולא מצאתי בעצמי ח"ו וח"ו אפילו שמץ דשמץ מענין כזה גם בדקות דדקות ... "ע"ש באורך.

ולפי"ז נראה לקיים הגירסא בתורת כהנים הנ"ל: "אמר לי' משה, לא [אל תתיירא, אלא אדרבה] ממה שאתה מתיירא [מחטא העגל, דוקא] ממנו" תוכל להתקרב למזבח, ותוכל לעשות את חטאת העם, כי "חטאתך קודם". וע"ד שכתב בפרדס יוסף הנ"ל "בשביל שאתה בוש מחטא העגל לכך נבחרת" וכו'.

ולפי"ז לא נצרף התיקון מ"ש הגר"א והחפץ חיים הנ"ל.

והנה בספר השיחות - תורת שלום (ע' 173) נאמר: "די חסידים וועלכע זיינען גיווען גאר פטור פון די ענינים, זע איך אין זיי קיין יתרון ניט, זיי האבען קיין חוש אין חסידות ניט. . . א חסיד איז דוקא דורך דעם וואס מען איז מתקן דעם ענין דורך דעם קען מען פארשטיין חסידות, כל פעל ה' למענהו כו', דער ענין פון לאסתכלא ביקרא דמלכא קומט אויך דוקא דורך דעם תיקון פון די ענינים, ווארום אט די וואס האבן מתקן גיווען די ענינים דורך א גילוי אור עצמי זיינען זיי אסאך העכער", עכ"ל ע"ש עוד.

וי"ל דזהו ע"ד ענין הנ"ל "בשביל שאתה בוש מחטא העגל לכן נבחרת, כי ע"י זה לא תתגאה ואין לך לירא שתזוח דעתך".



נגלה

"בטילה היא" לשון הפקר או לא

הרב שמואל זיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בתוס' גיטין לב, א ד"ה מבוטלת מבאר ג' הגירסאות: לגי' מקצת ספרים "בטילה היא" (תיבטל ומבוטלת) אינו ל' הפקר ולא הוי הפקר. לגי' התוס' "תיבטל" נעשה הפקר, ו"בטילה היא" יש לפרש בב' אופנים (ל' עבר ול' עתיד שעושה הפקר ולישנא דמהני קאמר). לגי' רש"י: מבוטלת אינו ל' הפקר, ובטילה היא ל' עבר מועיל משום הודאת בע"ד.

אבל בשיטת רש"י לפי ר"ל: בטילה היא דבריו קיימים והוי הפקר: א- להמהרש"א: שהוא מפקיר בל' זה. (ולפי"ז קשה: א"כ בתיבטל בוודאי צ"ל הפקר). ב- להקרני ראם: הוא מסלק עצמו ובמילא נעשית הפקר. (וראה בהרא"ש גיטין פ"ד בפי' שיטת רש"י. ואולי זהו כוונתו). ג- ועד"ז להפנ"י ובשינוי קצת: שהוא מסלק עצמו וחוזר למרא קמא וע"י יאוש המרא קמא

נעשית הפקר. (לשלמות בירור והבנת הענין (דל' המועילים בהפקר ובביאור שיטות אלו) צריכים לעיין בתוס' ב"ב קל"ח, בשמ"ק כריתות כ"ד ובראשונים כאן. ובטוש"ע ובנ"כ חו"מ רמ"ה ואכמ"ל).

והנה הר"ן בתחילת מס' פסחים: מבאר שענין הביטול עניינו הפקר. ומקשה "ואע"ג דהפקר כה"ג לא מהני, דוודאי מאן דאמר בנכסי ידיה דלבטלו וליהו כעפרא לא משמע דהוה הפקר...". נראה דסובר דכשמ"בטל" חפץ לא מהני לעשות הפקר. וא"כ לכאור' אינו סובר כג' התוס' וגם אינו כג' רש"י לפי פ' המהרש"א שהרי לפי פ' יכול להיות הפקר כשאומר בטל הוא. (אבל יכול לגרוס כרש"י לפי הפנ"י כיון שאינו נעשה הפקר ע"י ל' "בטילה היא". ולפי הקרני ראם ראה להלן).

אבל לכאור' יש להקשות מדברי הר"ן עצמו כאן: הוא מפ' ד"בטילה היא" המבואר כאן "דדבריו קיימים" הוא ד"הדרא למרא", ו"תיבטל" ו"מבוטלת" ד"לא אמר כלום" הכוונה ד"לא הדרא למרא" אבל נעשית הפקר. (וכן מפ' הג' בכריתות דתיבטל "דבריו קיימים" הכוונה להפקר, וב"בטילה היא" לא אמר כלום הכוונה דלא נעשית הפקר אבל הדרא למרא. ע"כ.)

וא"כ כאן הוא דאם אומר תיבטל בל' עתיד הוא ל' הפקר וא"כ מה הקשה בפסחים דהל' "לבטלו ולהווי כעפרא לא משמע דהוה הפקר" והרי קאמר בעצמו כאן כאן ד"תיבטל" הוה הפקר.

(וראה ברש"ש כאן שהקשה אדברי הר"ן בפסחים מגי' שלפנינו -היינו גי' רש"י-. ומת': דאולי הל' דעפרא דארעא מיגרע גרעי.) וראה גם אדמה"ז סי' תל"ד ס"ז שכשהביא קושיית הר"ן השמיט המילה "ליבטלו", והקשה רק אל' להווי כעפרא דארעא). אבל לכאור' אינו משמע כן (מלשון הר"ן דמשמע דאדרבה דאפי' כשיוסיף "ולהווי כעפרא" לא יועיל לעשות הפקר, דהווי הוסיפה על מה שאומר לבטלו, וגם: כיון דהווי הוסיפה למה יגרע ההפקר ע"י דלבטלו ע"י שמוסיף דלהווי כעפרא דארעא, שניתן לפרש שהוא פ' בההפקר שנעשית "הפקר כעפרא דארעא" (וכפי שכ' אדמה"ז בסי' תל"ד ס"ז).

ואולי יש לפרש בדוחק (ע"ד פי' הקרני ראם בדברי רש"י): הר"ן סובר שאין ל' "ליבטל" ל' הפקר ממש, אלא בדבר שלא היה בקניינו וקיבל עכשיו מתנה יכול לומר "תיבטל" ועי"ז אין זה נקנה אליו ובמילא הוי הפקר (וכן בל' שם כ' "הפקר מיהא הויא"). אבל בדבר שנמצא בקניינו אין בכוחו לעשות הפקר ע"י אמירתו "תיבטל" וכיוצא. (וכשאומר בטילה היא: אינו מסלק עכשיו מזה, אלא אומר שאי"ז נקרא מתנה ולכן לא אמר כלום והדרא למרא). -שור"ר שבשעה"מ פ"ו מה"ג רוצה לפ' עד"ז ק' בשיטת הר"ן בהא דבתיבטל נעשה הפקר, מצד קושיא אחרת.

ואכן אפשר שזהו נכלל בכוונת תי' הר"ן בפסחים שם: "דנהי דמה הוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כה"ג חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגילוי דעתא דלא ניח"ל דלהווי זכותא בגויה כלל סגי....". והיינו דבדבר דהוא כבר ברשותו אינו יכול להפקיר ע"י "ביטול" (וע"י גילוי דעת דלא ניח"ל שיהיה לו שום זכות בזה) אבל חמץ שבאמת אינו ברשותו אלא שהתורה עושה כאילו הוא ברשותו לכן בביטול וג"ד כזה מהני דלא ליכנס ברשותיה ובמילא הויא הפקר.

אבל לכאורה: דוחק גדול ללמוד כן בכוונת הר"ן, היפך פשוטו, דתיבטל עושה אותה הפקר גמור בידים והוא ל' הפקר.

ואולי אפ"ל (קצת כהרש"ש): יש לחלק בין ביטול ואי רצון בקנין הדבר שזה שייך לענין ההפקר, בין בטול דגילוי דעת דל"נ בזכותי החמץ. והיינו שביטול דחמץ עניינו בעיקר הוא ביטול וגילוי דעת שלא יהיה שום זכות מהחמץ (כמו שאין לאדם שום זכות מעפר), ובמילא נחשב כאילו אין חמץ ברשותו. וע"ז הקשה הר"ן דלכאורה ביטול כזה אינו שייך להפקר ממוני. משא"כ בביטול דחפץ שעניינו הוא שאין רצון בקנין הדבר יסכים הר"ן שיכול להפקירו ע"י שמבטלו בענין זה.

(ואי"ז בסתירה לפשטות שיטת הר"ן שעניין ביטול חמץ מחמת הפקר ולא רק הפקעת חשיבות ותואר החמץ כשיטת הרמב"ם ורמב"ן, וכמבואר בלקו"ש חט"ז 135 הע' 41, דהגם דענין הביטול מועיל מצד שנעשה הפקר, מ"מ תוכן הביטול שמשוה לעפר שאין לו שום זכותים (והנאה) ממנו. וישל"ע

בכ"ז. ויש להבהיר שהמבואר כאן הוא בדברי הר"ן, ולכן לכאור' אין להוכיח מדברי אדמה"ז בשיטתו כיון שאפשר שאדמה"ז (שסובר כמותו שביטול מועיל מטעם וענין הפקר) שיטתו שונה קצת בתוכן הביטול כנראה מההלכה שם).



בדין "פסול הוא" – לא אמר כלום

הת' דובער אשר וולבובסקי

תלמיד בישיבה

בגמ' גיטין לב, איתא: "ת"ר בטל הוא אי אפשי בו – דבריו קיימין, פסול הוא, אינו גט – לא אמר כלום". וברש"י ד"ה "פסול הוא" כתב וז"ל: "לא משמע דאיהו מבטל ליה אלא מוציא עליו שם פסול והא ליכא". ובע"ב בד"ה אינו מועיל כתב: "משמע דהוא אינו מבטלו אלא מעיד בו שהוא פסול והא לא חזינן ביה פסול ויתקיים בחותמיו".

ולכאורה יש לדייק בדבריו, מדוע בד"ה "פסול הוא" שמבאר הענין דלא אמר כלום לא מזכיר שצריך שיתקיים בחותמיו שמזה משמע שיכולה להנשא לאחר מיד, ובד"ה "אינו מועיל" כן כותב שצריך שיתקיים בחותמיו ורק אז יחול הגט ותוכל להנשא לאחר?

ונראה לומר שרש"י ס"ל כסברת הרשב"א במ"ש בנוגע לפסול הוא, וז"ל: "...דאי להכי נתכוון פירושי הוה מפרש מאי פסולו מיהא דכיון דאנן כשר חזינן ליה אם איתא דאית ביה פסול מימר הוה אמר פסול הוא משום כך ומשום כך". עכ"ל.

ואינו מוכן, מדוע כשהבעל טוען שהגט אינו מועיל לא אמרינן שמזה שלא פירש מדוע אינו מועיל לא הוי דבריו כלום – כסברת הרשב"א, אלא מצריכים שיתקיים בחותמיו?

ואפשר לבאר שהבדל זה נובע מעצם טענת הבעל, דהנה, כשטוען 'פסול הוא' כוונתו שיש פגם בהגט ולכן כותב הרשב"א שצריך שיפרט מה הפגם ומזה שלא אמר מה הפגם רואים שאין בדבריו כלום ולכן הדין דלא אמר כלום והיא מגורשת, אך כשהבעל טוען 'אינו מועיל' פי' שכל הגט בכללותו מתחילתו

ועד סופו איננו טוב והוא לא יועיל. ולכן לא צריך לפרט בדיוק מה הפגם שיפסול את הגט. ואפ"ל שעפ"ז יובן הדיוק בדברי רש"י, שבד"ה פסול הוא מדבר שמוציא פסול מסויים בגט – "מוציא עליו שם פסול" – ומשום שלא פירט מה הפסול אמרינן "והא ליכא" – דלא חזינן פסול בהגט ולכן מגורשת.

אבל בד"ה 'אינו מועיל' מבאר ד"מעידי ב' שהוא פסול – בכללותו ואינו נכנס לפרט מה לא טוב בהגט, ולכן רק אם יהי' קיום חתימות רק אז יחול הגט.

ולכאורה אפשר עוד לדקדק הנ"ל (בד"א) בלשון רש"י עצמו שבד"ה "פסול הוא" כתב רש"י "אלא מוציא עליו שם פסול" ומשום שהוציא שם פסול צריך לברר מה הפסול ואם לאו אמרינן שזה כלום ולא אמר כלום.

אבל בד"ה "אינו מועיל" כתב וז"ל: "אלא מעיד בו שהוא פסול" הנה זה לא כמו שהוא הוציא שם פסול וצריך לברר מה הפסול אלא שמצידו הוא מעיד (לא שמוציא) שהוא ("כל הגט") פסול שזה כעין לא היו דברים מעולם – ושומעים לו וצריכים עדים שיבררו בזה. אבל ראה בטושו"ע אבהע"ז סי' קמא סעי' סה שאינו מחלק בין הלשונות, ולעולם צריך קיום בחותמיו.



חסידות

הארות וביאורים באגרת הקודש סימן כ"ה

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזערסי

כותב רבינו הזקן באגרת הקודש: "והוא בהקדם מארז"ל כל הכועס כאילו עובד עכו"ם וכו'. והטעם מובן ליודעי בינה לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה, כי אילו היה מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא הי' בכעס כלל ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב בדיני

אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו בחירתו אעפ"כ על הניזק נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו מתלבש בו כח ה' ורוח פיו ית' המחיהו ומקיימו וכמ"ש כי ה' אמר לו קלל והיכן אמר לשמעני, אלא שמחשבה זו שנפלה לשמעני בלבו ומוחו ירדה מאת ה', ורוח פיו המחיה' כל צבאם החיה רוחו של שמעני בשעה שדיבר דברים אלו לדוד. כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעני לא יכול לדבר מאומה (וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד ומי יאמר לו וגו' וכנודע מ"ש הבעש"ט ז"ל ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים שצירוף אותיות שנבראו בהן השמים שהוא מאמר יהי רקיע כו' הן נצבות ועומדות מלובשות בשמים לעולם להחיותם ולקיימם...⁸

⁷ מסביר כאן רבינו הזקן שלא רק שיש כאן ענין של השגחה פרטית שאדם זה מכה ומקלל בגלל שכך הקב"ה הדריך את האדם, (למרות שמצד האדם עצמו זה אמנם מצד רשעתו ובבחירתו הרעה, אך ביחד עם זה יש כאן התגשמות של כוונת ההשגחה, וכעין (כפי שהעיר כבר הרבי על כך) שהרמב"ם מסביר בהלכות תשובה פ"ו ה"ה: "והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע...לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע...המצריים כל אחד ואחד מאותן המצרים והמריעים לישראל אילו לא רצה הרשות בידו". דהיינו שמחד אכן השם ממלא את כוונתו לפועל ע"י מצרי זה, אך עם זאת המצרי פועל מתוך רצונו החפשי בשביל מניעים מרושעים שלו ועל כך אכן נענש). אלא יתירה מזו מכיון שכח וחיות זה, להכות ולקלל, מאת ה' הוא בא בכל רגע ורגע, לכן גם זה מכריח שה' המהווה אותו ברגע זה שמכה, אומר לו להכות ולקלל כלומר לא רק מצד ענין ההשגחה אלא גם מצד ההתהוות. עד כאן פשוטו של דברים, וכפי שביארנו מזה גם בגליון דשבת הגדול, שמצד נקודה זו דוקא מוסבר מדוע כעס דומה דוקא לעובד עבודה זרה. כי בכעסו מעניק מציאות עצמאית לכועס כאילו הוא הזיק לו לא שמאת ה' היתה זאת.

ובכך מסביר את הכתוב בשמואל ב' (טז היג)- על דוד ושמעי בן גרא, שכאשר קילל שמעי את דוד בברחו מן אבשלום, סירב

דוד להרשות לאבישי בן צרויה להרגו באמרו "כי ה' אמר לו קלל". ועל כך שואל רבינו: "והיכן אמר לשמע? אלא (1) שמחשבה זו שנפלה לשמע בלבו ומוחו- ירדה מאת ה' (2) ורוח פיו המח' כל צבאם החיה רוחו של שמעי בשעה שדיבר דברים אלו לדוד". ונראה ששני הענינים מתאימים לשתי הדרגות שרבינו הזקן הדגישן לעיל. (א) מצד ענין ההשגחה, ולזה מדגיש רבינו שמחשבה זו שנפלה בלבו ומוחו - ירדה מאת ה'. (ב) מצד ענין ההתהוות, ולכן מדגיש ורוח פיו המח' כל צבאם החיה את רוחו...בשעה שדיבר דברים אלו.

אך לאמיתו של דבר הרי במובן מסוים פירוש זה הינו פשוטו של מקרא וכך כבר פירשו מפרשי של מקרא על אתר ראה במיוחד כפי שמנוסח במצודות (המבוסס כנראה על הרד"ק) "כי ה' אמר לו קלל והוא העיר רוחו לזה ומי יאמר לו לשמע מדוע עשית כן הלא הוא שלוחו של מקום", אך רבינו מוסיף לכך ההבנה החסידית: שאמירת ה' איננה רק מפני שהעיר ה' את רוחו ומחשבה זו נפלה בלבו, אלא גם מצד שהתהוות היא בכל רגע וממילא אמירת ה' יהי רקיע וכיוצא בהם מהווה האמירה לשמע. (ולהעיר מדברי הצ"צ (ציין אליהם הרב חסידריק בליקוט פירושים אשר לו) ביהל אור (ע' קל"ב): "ובבני אדם ודאי ההשגחה פרטית לכ"ע אע"כ צ"ל שהוא עדמ"ש כי ה' אמר לו קלל וכמ"ש מזה באגה"ק סי' כ"ה" הרי שהצ"צ מבין שהוא מצד ההשגחה? אך דברי הצ"צ שם זקוקים לביאור גדול וכישבוארו תתברר כוונתו שאין סתירה מדבריו אך אכמ"ל).

ולכאורה לפירוש רבינו ע"ד החסידות מדויקת ביתר שאת הלשון "ה' אמר", שהיתה כאן אמירה של ממש; אולם אם ננקוט שזוהי השגחה הביטוי "אמר" זהו מושאל בלבד. (ולציין לפירוש המפרשים ביונה ב' יא "ויאמר ה' לדג". ועיין אבע"ז שם "דרך משל שהכריחוהו לעשות חפץ השם" וברד"ק: "העיר את רצונו שיקאנו...". וצ"ע כיצד יפרש רבינו שם?)

בנוסף להאמור יש לציין שפשוטו הוא שהסיבה שרבינו מביא האירוע של דוד ושמעי אינה רק להוכיח מלשון המקרא "ה' אמר" שה' פועל מתוך פעולת רשע, אלא גם מכיון שתוכן הסיפור מראה כיצד יש להימנע מכעס גם כשמקללים ומחרפים

אותו כפי שדוד התנהג בשעה זו. ואכן בספר ראשית חכמה (שער הענוה פ"ג) מביא ממורו (הרמ"ק) "עוד שמעתי מפיו שיחשוב כאשר יחרפוהו ויבזוהו כי סמא"ל עומד ומקטרג עליו למעלה וזו רצועה נמשכת ממנו דהא כתיב ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו ולכך דוד הע"ה לכפרת עונו שתק כאשר חרפו שמעי בן גרא... שידע היות שמעי שליח מלמעלה להלקותו בלשונו ובמעשיו... ואמר כי ה' אמר לו קלל את דוד...". הרי שמביא מאורע זה כדוגמא היאך להתגבר על הכעס.

עם זאת פשוט על פי שביארנו, שיש הבדל גדול בגישתם, לפי הרמ"ק והראשית חכמה הרי העדר הכעס נובע מתוך הנימוק, שבוודאי הרע מגיע לו מחמת חטאו; אך לפי אדה"ז העדר הכעס מתחייב מצד עצם הענין, כי הכעס מוכיח שהאדם אינו מאמין שמאת ה' הוא הדבר כדלעיל. וההסבר הוא, כי תפיסת הרמ"ק בהבנת המאורע הינו מצד השגחה כפירוש המפרשים וכפשוטו של מקרא, שדוד חשב שמה שקורה לו זה מצד כפרת עונו (כמפורש שם להדיא) לכן חייבים ללטעון שהעדר הכעס הוא מצד שזה כפרת עוונות, ברם לרבינו לא צריכים לכך כפי שהוסבר לעיל.

ברם אחרי כל זה עדיין לא ברור לי, שאם כן מדוע מותר להודות ולהיטיב למישהו שהיטיב עימך הרי כשם שבצד השלילי אסור להתפרץ ברגשות שליליות כי בכך מוכיחים שהאדם אינו מופעל מאת ה' כך בדיוק יש לומר בצד החיובי שאדם המודה ברגשות גואות וסוערות מוכיח בכך שהוא אינו מאמין שהמיטיב אינו רק שליחו של מקום ומה ביניהם? וברור שאין לך דבר מוזר מזה! וכלשון הידועה בגמרא על זה "חמרא לשקיה טיבותא למריה". ואדרבה אדם שאינו מכיר תודה הריהו כפוי טובה, שאין לך אדם גרוע מזה? ושאלה זו אינו אלא לפי ההסבר של רבינו הזקן, אך לפי הרמ"ק, למשל, ברור מאד שרק בכעס שייך לומר שאדם יחשוב שזה מגיע לו מחמת עונש ולכן יקבל אותו באהבה ושמחה, ועוד אף יודה לו על זה ואין זה קשור לצד החיובי כלל; אך לרבינו הזקן שמסביר שהוא משום שמפריד בין הפעולה לבין הבורא הרי טיעון זה דו-צדדי הוא? ודבר זה צריך תלמיד גדול אצלי.

8 קטע זה מתחיל (ממלת "וזהו") בסוגריים, וצריך לי עיון, איפה נמצא הסוגר המסיים, כי אכן בסיום הקטע הארוך במלים "גלו לאדום שכינה עמהם", ישנם שני סוגריים, אך לכאורה זה קאי שם על הסוגר המקיף את המלים "אלא שבארצות העו"ג. ". וצל"ע כעת. וברור שאין זה ענין של מה בכך במיוחד בכתבי אדה"ז המדויקים מאד, כי בכך הרי ניתן לבין המשך ורצף הדברים אם ענין מסויים הרי- זה דבר צדדי או דברי עיקרי, כפשוטו. ולכאורה ברור שדברי הבעש"ט הם מהמוקפים בסוגריים עדיין וממילא יש לומר שאינו ממש מעיקר הדיון כאן אלא הובא להסביר היטב שבכל פעולה נמצא השם ממש כי ההתהוות היא בכל רגע ותמידית כדלהלן.

בכל אופן מביא כאן את פירוש הבעש"ט - (ומתבטא על כך "כנודע מ"ש הבעש"ט". דהיינו, שמדובר בפירוש ידוע אף בוולנא ! -יעד האגרת (כפי שהבאנו לעיל הע' 6). והאם יש להסיק מכאן שאגרת זו נשלחה אחרי הדפסת התניא? או אחרי כתיבת התניא? (ובפרט שידוע ששער היחוד והאמונה נכתב אף לפני כתיבת ח"א). מאידך מזה שרבינו לא מציין שכבר ביאר ענין זה בארוכה בספרו כרגיל במכתביו שמפנה לספרו לקוטי אמרים ואף לא כותב כדרכו "כפי שביארנו "במ"א" ציון שגור בתניא לדרושים בכת". הרי יש לדייק שקדמה אגרת זו לתניא. וממילא אין דברי האגרת כאן קיצור של שער היחוד והאמונה כפי שנראה לפום ריהטא; אלא ההיפוך: האגרת הוא היסוד שממנה הורחב הדברים בחלק ב' של תניא.

אולם כפי שהערתו לעיל הער' 5 שמסתבר שהאגרת נכתבה בעקבות שריפת צוואת הריב"ש שנשרף בידי הגר"א בעצמו ערב פסח תקנ"ו בעת ביעור חמץ כמפורש במכתב ק' ווילנא (חסו"מ א ע' 182) הרי נכתבה האגרת באותה תקופה שבה הדפיסו התניא (קיץ תקנ"ו) וא"כ מהו הכוונה במלת "כנודע"? אך אולי הכוונה להמבואר ב'לקוטי אמרים' לרבינו המגיד ממעזריטש נ"ע, ששם בסי' ע"א מבואר פירוש זה: "לעולם ה' דברך נצב בשמים.. הדיבור עומד בשמים...וע"י כח הדיבור הזה הוא עומד ויש לו קיום" ועצ"ע)- ומבארו בקיצור על דרך שמבארו בשער היחוד פרק א' וב'.

אך תמוה ביותר כי הלא כל האגרת מטרתה היתה להצדיק דברי הבעש"ט בעיני המתגדים שבעיניהם לא הי' נחשב הבעש"ט לשום סמכות כלל, ואדרבה דנו ספרו לשריפה רח"ל עם כל הכרוך בכך, ואם כן מה טעם אפוא, יש להביא פירוש מהבעש"ט בעניני אמונה כאשר על זה כל הדיון אם יש להסתמך על הבעש"ט?! ואולי שלכן אכן הקיף רבינו הזקן את דברי הבעש"ט בסוגריים כי אכן אין רבינו בא לבסס דבריו עם דברי הבעש"ט אלא להיפוך: בא לבסס באמצעות מאחז"ל של כעס, וביאור של הסיפור אודות דוד ושמעי את דברי הבעש"ט המוכרחים מהנ"ל ולפי"ז יש לסגור סוגריים אחרי סיום ביאור דברי הבעש"ט המסתיים בדף קלט אחרי המלים "וחיות רוחניות" קודם המלים "והנה נודע לי"ח".

ומעניין שבדפוס ראשון השמיטו כל הקטע הבא אחרי המלים "ע"פ לעולם דברין נצב בשמים" החל מן המלים "שצירוף אותיות" עד "וחיות רוחניות" ובמקום זה הודפס "כמ"ש בלקו"א ח"ב באריכות ע"ש" כאילו אין זה נחוץ כל כך לעצם ההמשך. (ולאורה יוקר הדפוס גרם להשמטה מוזרה זו- של לשון אדה"ז בעצמו!)



שמיטה ראשונה, והנשמות שנמשכו לשמיטה השניה

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בתו"א פ' שמות (נא, ד) ד"ה ויאמר ה' אליו גו' מדובר מענין מחלוקת המקובלים בענין השמיטות, והנשמות שהיו בשמיטה הראשונה וירדו שוב לשמיטה השניה.

ואלו הנקודות האמורות שם:

[א] בס' התמונה איתא, שעכשיו אנו בשמיטה השניה שמיטת הגבורה, וקדמה לה שמיטת החסד.

[ב] המקובלים האחרונים דנו מזה, שצריכות להיות עוד חמש שמיטות.

[ג] האריז"ל חולק על כך שצריכות להיות עוד חמש שמיטות.

[ד] וכן חולק האריז"ל על כך שקדמה שמיטה גשמית.

[ה] אבל בזה מודה האריז"ל שאנו בשמיטה השניה, ולכן פותחת התורה באות ב"ת, לומר שעכשיו היא שמיטה שניה.

[ו] שתי נשמות שהיו בשמיטה הראשונה ירדו לשמיטה השניה:

[ז] הנשמה האחת היא חנוך, דכתיב ביה "ויתהלך חנוך", שכבר התהלך בשמיטה הראשונה,

[ח] הנשמה השניה היא משה רבינו, דכתיב ביה "כי מן המים משיתיהו", משמיטת החסד הנק' מים.

[ט] עיקר ירידתם היא לתקן העולמות, כי שרשם נעלה, ובבחי' הביטול.

[י] ביטולו של משה הוא כמ"ש "ונחנו מה", "והאיש משה עניו מאד", וראה בשמיטה הראשונה נשמות גבוהות ממנו, כמו חנוך ולמך כו'.

[יא] ויש להוסיף על הנ"ל את האמור בתו"א ד"ה משה ידבר (סט, א), שמרע"ה משמיטה ראשונה, לכן גבוה הוא מאברהם.

במשנ"ת לעיל (אותיות א-ב), שבס' התמונה נאמר שאנו בשמיטה השניה, ולמדו מזה שצריכות להיות עוד חמש שמיטות, יש להעיר מהאמור בתורת-חיים שמות (נט, א) שבס' התמונה עצמו נאמר שיש שבע שמיטות. וכך גם בסה"מ תרכ"ח (עמ' קסב), שכותב (כלשונו של התו"א) שאחריו נמשכו המקובלים האחרונים לדון מזה שמוכרח להיות עוד חמש שמיטות, ומוסיף: וכמ"ש שם בס' התמונה!

אך בהמשך (נט, ב) נאמר גם בתו"ח שם, שהמקובלים האחרונים הם שלמדו שיהיו עוד חמש שמיטות.

והמעייין בס' התמונה (בהקדמה לתמונה ג') יראה שמפורש שם עניינן של כל שבע השמיטות, ומהו א"כ האמור בתו"א שהמקובלים האחרונים הם שדנו מזה שצ"ל עוד חמש שמיטות?

ואולי י"ל, שלדעת המקובלים האחרונים יהיו עוד חמש שמיטות של עולם גשמי, ולזה אין האריז"ל מסכים (כמ"ש לעיל

באות ג), ולדעתו יהיו אלו שמיטות ברוחניות (כפי שהשמיטה הראשונה היתה ברוחניות).

וזה מתאים לכאו' עם המבואר בכ"מ בדא"ח, שיהיו עוד שמיטות ויובלות עד נ' אלפים יובלות, והכל ברוחניות. ובתו"ח שם (נט, א) מביא את המבואר במקו"א שבשבע השמיטות יהיו עליה אחר עליה, וכוונתו לכאו' למשנ"ת בדא"ח.

אבל בהמשך דבריו (בדף נט, ב), נראה שנשללת גם האפשרות של שמיטות ויובלות רוחניים, וז"ל: ולא משמע כן כלל בכהאריז"ל, דודאי לא יהי' שום שמיטה אחרי שמיטה זו, כי העוה"ב הבא באלף השביעי הוא נצחי.. וכמובן בכמה כתובים שנק' חיי עולם ונק' מנוחה לחיי העולמים, שאין עוד עליות וירידות כלל. עכ"ל. וצ"ע כיצד יתאים זה עם המבואר בכ"מ בדא"ח בענין העליות אין קץ במשך נ' אלפים יובלות.

וביותר יוקשה אם נאמר שבמשך כל העליות הללו יהיו נשמות בגופים גשמיים (ואיני זוכר מה נאמר על כך בדא"ח).



על האמור בתו"א (לעיל אות ג) שהאריז"ל חולק על ס' התמונה, מציינים בהערות שם (והוא מהערות רבינו לד"ה ואתם הדבקים תרפ"ד, קו' ק"ו, סה"מ קונטרסים ח"ג עמ' קלא), לשער מאמרי רשב"י ולס' הליקוטים פ' כי תשא ופ' קדושים.

וצ"ע מדוע לא ציין רבינו ללקו"ת להאריז"ל (פ' קדושים), והרי שער מאמרי רשב"י וס' הליקוטים לא נדפסו עדיין בימי אדמו"ר הזקן, ואילו הלקו"ת להאריז"ל מובא לרוב בדברי אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הצ"צ. ובענין זה גופא מציין הצ"צ ללקו"ת הנ"ל, בהגהתו הנדפסת בתו"א על אתר, בסוף הקטע הראשון (הגהה זו ניתוספה לראשונה במהדורת זיטאמיר תרכ"ב).

ואף כי יש מעלה בספרים הכלולים ב"שמונה שערים" להאריז"ל (כמ"ש אדמו"ר הרש"ב בהגהותיו לסידור) – ושער מאמרי רשב"י הוא אחד מהם – משא"כ הלקו"ת הנ"ל אינו

מה"שערים" הללו, אבל בכך לא סגי לתרץ, שהרי גם ס' הליקוטים אינו מן ה"שערים".



וכתוב בתו"א (לעיל אות ה) בשם האריז"ל, שאנו בשמיטה השניה, ולכן פותחת התורה באות ב"ת. וצ"ע מהו המקור לדברים הללו (שזו הסיבה לכך שהתורה פותחת באות ב"ת).

ומרהיטות לשונו של הצ"צ בס' דרך מצוותיך (פא, א) נראה לכאור' שגם הדבר הזה נאמר בס' התמונה. אבל לא מצאתי שם כדברים הללו, ואדרבה, שם משמע שתחילת פ' בראשית מרמזת לשמיטה הראשונה דוקא.

וענין פתיחת התורה באות ב"ת מתבאר בלקו"ת להאריז"ל (בתחילתו), ושם מפורש שהוא משום ענין התורה דבריאה (ולא בגלל האלף השני).

ובסה"מ תקס"ה (עמ' קעח), במאמר המקביל למאמר דנן שבתו"א, לא נזכר הענין דפתיחת התורה באות ב"ת.



ועוד נאמר בתו"א שם (אותיות ו-ח), ששתי נשמות שהיו בשמיטה הראשונה ירדו לשמיטה השניה, נשמת חנוך ונשמת משה רבינו.

הראיה לנשמת חנוך היא מהפס' "ויתהלך חנוך", שכבר התהלך, והראיה לנשמת משה היא מהפס' "כי מן המים משיתיהו".

והנה בס' התמונה (ובס' הקנה ובס' הפליאה) נזכרות לרוב שתי הנשמות הללו שבאו מהשמיטה הראשונה לשניה, ולגבי משה גם נזכר שם הפס' "כי מן המים משיתיהו", אבל לא מצאתי שם שיביאו ראיה לנשמת חנוך מן הפס' "ויתהלך חנוך" (פסוק זה מובא שם רק לענין הסתלקותו, ראה ס' הפליאה עמ' תרלט-תרמ, תרסא).

גם בסה"מ תקס"ה (דלעיל) לא מובא הפס' "ויתהלך חנוך" כראיה לזה שכבר התהלך, אלא רק לענין הביטול שלו (כדלהלן).

ונתבאר בתו"א (אותיות ט-י לעיל) שנשמות משה וחנוך מצטיינות בבחינת הביטול, וכמ"ש במשה "ונחנו מה", "והאיש משה עניו מאד". ולא הובא שום פס' כראיה לבחי' הביטול של חנוך.

ובסה"מ תקס"ה (דלעיל) נראה לכאור', שהפסוקים "ואיננו כי לקח אותו אלקים" "ויתהלך חנוך את האלקים" מובאים כראיה לענין הביטול דחנוך (ולא לענין היותו מהשמיטה הראשונה כמ"ש בתו"א).



ונאמר בתו"א (לעיל אות י) שמשה רבינו ראה בשמיטה הראשונה את נשמותיהם של חנוך ולמך. וקשה, אם גם למך היה בשמיטה הראשונה, מדוע נזכרו בתו"א לעיל רק "שתי נשמות" שירדו לשמיטה השניה?

על כך מביא רבינו בהערותיו את תירוצו של אדמו"ר מוהריי"צ במכתבו, שרק שתי נשמות ירדו לתקן [ונשמתו של למך ירדה לצורך אחר].

ועל כך יש להעיר מלשונו של אדמו"ר הצ"צ בדרי"צ (שם): ושני נשמות לבד נמשכו משמיטה ראשונה לתקן שמיטה זו, והם חנוך ומשה. עכ"ל. וזה ממש כדברים האמורים בהערתי של רבינו.

ומדברי המקובלים הקדמונים נראה, שבכל דור ודור יורדות נשמות מן השמיטה הראשונה לקיים את העולם (ראה להלן). וא"כ לא רק נשמותיהם של חנוך ומשה ירדו לשמיטה השניה לצורך העולם. ועוד מפורש בס' הקנה (עמ' רכד), שנשמותיהם של שת, משה, חנוך, נח ואברהם ירדו לשמיטה השניה לשם קיום העולם.

ונראה שקיום העולם לחוד, ותיקון העולם לחוד. ש"עולם חסד יבנה", ולכן צריך לקיימו ע"י בחי' החסד, היא השמיטה

הראשונה שמיטת החסד, וזה יש בכוחה של כל נשמה הבאה משמיטת החסד. אבל התיקון הוא ענין פרטי, וכמ"ש בתו"א על משה רבינו שירד לגאול את ישראל ושיהיה מתן-תורה על ידו (ובס' הפליאה עמ' עא מאריך יותר: להוציא את ישראל ממצרים, להכות את מצרים, להעביר את ישראל ביבשה בתוך הים, להנחותם במדבר, לתת להם את המן, להשקיע את צריהם של ישראל בים, לרפאות מי מרה ולהשקותם, להביאם להר סיני לקבלת התורה).

ולהעיר מהלשון בס' תורת-חיים (ס, א-ב): וזהו הטעם שנק' משה "כי מן המים משיתיהו".. שהוא שמיטה הא' שקדמה.. ירד למטה בעולם שלנו שלא לצורך תיקון עצמו, שהרי כבר הי' מתוקן וטוב.. רק מפני שכבר הוא מתוקן יש ביכולתו לירד למטה ולתקן ולהעלות לכנ"י לדורות הבאים ולכל העולם שיבורר עה"ד טו"ר ע"י תומ"צ שניתן על ידו לישראל כו'.. אבל כל נשמה זולתו, הגם שהיא היותר עליון בשמיטה זו, לא הי' בכחה כלל לתקן לעולם שלנו וד"ל.

[ומענין לענין, יעויין בתו"ח שם (נט, ב), שהקשה, איך אפשר לומר שמשה היה משמיטה ראשונה (שלדעת האריז"ל הוא עולם התוהו), והרי משה הוא בבחי' שם מ"ה דתיקון].



עוד הבאנו לעיל (אות יא) מדברי אדמו"ר הזקן במאמר אחר שבתו"א (פ' יתרו), ושם נאמר שמשה רבינו גבוה מאברהם אבינו, היות ומשה הוא מהשמיטה הראשונה.

וכן משמע בס' תו"ח שם (דף ס, א), שנח ואברהם לא היו מהשמיטה הראשונה, ולכן לא יכלו לתקן בעולם כפי שתיקנו בו חנוך ומשה שהיו מהשמיטה הראשונה.

ובזה צ"ע מהמפורש בדברי הקדמונים (ס' התמונה, הקנה והפליאה), שגם נח ואברהם היו מהשמיטה הראשונה. וכמשי"ת להלן.



והנה בתו"א שם מייחס את "תורת השמיטות" לס' התמונה, כנ"ל, אבל בשער מאמרי רשב"י הנ"ל מונה גם את ס' הקנה בנוסף לס' התמונה. וכך גם הרמ"ק בספרו "שיעור קומה" (אות פג), שבו הוא מבטל מכל וכל ובתוקף גדול את "תורת השמיטות", מתייחס לס' התמונה ולס' הקנה גם יחד (אך ב"דרישות בעניני המלאכים" שלו, הנדפס בס' אור-יקר כרך י"ז עמ' ו, נראה שגם הרמ"ק נתן מקום לשיטת השמיטות. יעו"ש).

ושני ספרים הם הנקראים בשם "קנה", האחד הוא "קנה" סתם (והוא מענייני המצוות וטעמיהן), והשני הוא הנק' גם "פליאה" (על פ' בראשית). וניכר בשלושת הספרים הללו (תמונה, קנה ופליאה), שמרועה אחד ניתנו ואב אחד לכולם.

לאחרונה נדפסו שלושתם בשיתוף השם "תורת הקנה", ומחמת שמהדורה זו מצויה עתה יותר, כל הציונים דלהלן (ודלעיל) מרמזים אליה.

ואלו הם שהיו בשמיטה הראשונה לדברי הספרים הללו, וירדו שוב לשמיטה השניה:

הבל (פליאה: תקצב, תקצט, תרכו).

שת (קנה: רכד).

חנוך בן ירד (תמונה: צה; הקדמת קנה: ל, עה; קנה: רכד; פליאה: תרכו, תרלט-תרמ, תרסא).

נח (הקדמת קנה: עה; קנה: קכט, רכד, רעט. וצ"ב מ"ש בס' הפליאה עמ' תרכו, שנח לא נחצבה נשמתו מן החסד כפי שנחצבו ממנו נשמותיהם של חנוך ואברהם).

אברהם (תמונה: צו; הקדמת קנה: ל, עה; קנה: עא, קכט, רכד; פליאה: תקצב, תרכו).

משה (תמונה: צו; הקדמת קנה: עה; קנה: רכד; פליאה: עא, שמא, תרב, תרכו, תרמט).

ועוד נאמר בהקדמת ס' הקנה (עמ' ל), שגם אילו של יצחק בא מן השמיטה הראשונה.

ואין לך דור שאין בו נשמות מהשמיטה שעברה לקיים העולם (ס' הקנה עמ' קכט).

ובתו"א (לעיל אות י') נאמר, שמשו רבינו ראה בשמיטה הראשונה את נשמתו הגבוהה של למך שהיא למעלה ממנו. ולא מצאתי שיוזכר שמו של למך בין הנשמות שירדו מן השמיטה הראשונה, או שנכבדות ידובר בו ובגדולת מעלתו. וגם לא נתפרש האם הכוונה ללמך בן מתושאל או למך בן מתושלח (ובס' הפליאה עמ' תרכד-תרכה מבואר עניינו של למך בן מתושאל בשמיטת הדין הקשה, היא השמיטה שלנו).

ובס' שערי-גן-עדן בתחילתו (אורח-צדיקים, דרך ג) כותב: מבואר שם בתמונה, שכמה נשמות יש בשמיטה הזאת והם היו גם בשמיטה שעברה, והמה בכתובים שנכתב אצליהם "היה", כמו "ויוסף היה" "ומשה היה" וכיוצא בהם, לרמז שהיו כבר בשמיטה הקדומה, ונשתלשלו בזה השמיטה לתיקון הדור שבימיהם כפי רצונו ומחשבתו של בעל הרצון. ומאריך שם בענין זה. עכ"ל.

בס' התמונה לא מצאתי את הדברים הללו האמורים בשמו, וכאן גם ראה נוספת להיותו של משה מהשמיטה הראשונה, ולא מן הפס' "כי מן המים משיתיהו" (כמובא בתו"א וכ"ה בס' הפליאה עמ' עא).

ובמקו"א בס' הפליאה (עמ' תרב) אכן נאמר: וזהו "ומשה היה רועה את צאן", היה כבר (עכ"ל), אבל מפורש שם שהכוונה שכבר היה בעוה"ז (בשמיטה השניה), שהוא הוא הבל. וכידוע הענין גם בלקו"ת להאריז"ל פ' יתרו (ד"ה ויקח יתרו) ובס' עמק-המלך (דף קו, א).

ולפום ריהטא מצאתי כמה שנאמר בהם "היה": "האדם היה" (בראשית ג, כב), "וקין היה" (שם ד, ב), "יובל הוא היה" (שם ד, כא), "נח איש צדיק תמים היה" (נח ו, ט), "אחד היה אברהם" (יחזקאל לג, כד).

ומענין לענין, שבס' הקנה (הקדמה, עמ' כט) מפורשים גם שמותיהם של הצדיקים שיחיו בשמיטה הבאה – שמיטת

התפארת – בגוף ובנפש, וז"ל: כגון חנוך, יעקב, משה, פנחס, אליהו ושאר צדיקים.



בסוגיא זו יש עוד להעיר מהאמור בתורת-חיים (נט, ב) שישי בזה שינוי הלשון מהיפך להיפך, שלדעת ס' התמונה שמיטה הראשונה היא חסדים גמורים ושמיטה השניה היא בחי' הדין, ולדעת האריז"ל שמיטה הראשונה (שהיא עולם התוהו) הוא בחי' הדין והגבורות ושמיטה השניה היא בחי' התיקון הכולל חסד וגבורה [ובדף ס, ב: והדין גובר].

וראה ביאור הענין בסה"מ תרס"ח (עמ' מז. נעתק במ"מ וציונים לתו"א שם) ובד"ה ואתם הדבקים הנ"ל (עמ' קלא-קלב), וצ"ע האם הדברים עולים בקנה אחד עם המבואר בתו"ח שם.



ונתבאר לעיל שהרמ"ק והאריז"ל חלוקים על "תורת השמיטות", ומן הענין להזכיר בזה את דעתו של המקובל ר' מאיר פאפרש (שהוא אשר ערך את כתבי האריז"ל שהיו בידי רבוה"ק, עץ-חיים, פרי ע"ח, לקו"ת ועוד), והיא לו בספרו "תורה אור" שנדפס לראשונה בירושלים תשמ"ט.

ספרו זה הוא ביאור לסודות הרמב"ן בפירוש התורה, וידועים דברי מהרח"ו בהקדמתו לשער ההקדמות (נעתקו לקונטרס עץ-חיים, ראה שם בעמ' 79): הרמב"ן ז"ל אחרון המקובלים האמתיים.. החיבור שעשה הרמב"ן ז"ל אמת ויציב ונכון וקיים למי שיבינהו. עכ"ל. ובכמה מקומות בספרו סבירא ליה שהרמב"ן נקט ב"תורת השמיטות" (וכלשונו בפ' בראשית, עמ' ט: הרמב"ן אזיל לשיטתיה שזו שמיטה שניה). והוא עצמו מגן בתוקף על שיטה זו.

וכ"כ בפרשת בהר (עמ' קצא-קצב): ובמקומי אני עומד באמונת השמיטות, וכל ספר התמונה מרחיב פה בזה, וכן ספר הקנה וספר לבנת הספיר. ומ"ש הרמ"ק הפך זה בקושיות בספר שעשה על האדרות [הוא ס' שיעור קומה דלעיל], איני כדאי

להכריע. אבל פירוש דברי רבינו [הרמב"ן] כך הם ולא יתפרשו באופן האחר. וה' יודע האמת.

ובפ' משפטים (עמ' קיז-קיח): וכבר ידעת מ"ש הרב בספר נתיב עץ חיים נ"ב פרשת קדושים [מקביל ללקו"ת ולס' הליקוטים שם] בביטול סברת השמיטות והיובלות. אבל נ"ל שאין לישב דברי הרמב"ן אלא באופן זה.. אבל אני מאמין בענין השמיטות וכי לא לחנם נכתב כל [סדר קבלתם] שכמעט הכל סובב על יסוד הזה. וכן הקדוש קנה, וה"ה משה ליאון בעל לבנת הספיר, ור' יצחק בעל ספר מאירת עינים, והרמב"ן, כולם הסכימו על זה. ואם היה רבינו יצחק לוריא ז"ל בחיים, הייתי שואלו ילמדנו רבינו מאמר [באד"ר] שהוא על היובל הגדול..

והנה בריש ספר לבנת הספיר בפרשת בראשית האריך בשמיטות. ודע כי קצת דברי רמ"ק ז"ל בספר שיעור קומה שלו נגד ספר הפליאה וספר התמונה בזלזולים קשים ובביטול ענין השמיטות, וכל קושיותיו יש מקום למעין לתרץ. והרדב"ז היה מאמין בשמיטות כמו שהאריך בספרו הנקרא מגדל דוד שהוא בתמונת האותיות. וכל ספר קהלת יובן היטב עם ענין השמיטות. ואיני רואה מקום הזק לאמונת התורה באמונת השמיטות, כי מה לי שאני מאמין שיתחדש היום ה' אלפים שנה ות"כ, או אם נתחדש היום י"א אלפים שנה, שהרי סוף סוף יצא מיש לאין וסוף יחזור הכל אל האין הראשון שיצא ממנו. ודי בזה עתה. עכ"ל.

ויש להעיר גם מדברי ס' שער ג"ע (דלעיל), שניכר ממנו שלא ראה סתירה בין כתבי האריז"ל לבין האמונה בתורת השמיטות.



ב' דרגות בלימוד שלא לשמה

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

בתניא סוף פל"ט מבאר פסק המשנה לעולם ילמוד אדם תו' שלא לשמה כו' ומפרש שפי' לשמה הוא עם אהבת ה' שאז עולה לימודו להעולם ששם מגיעה אהבתו.

ובפי' שלא לשמה גופא יש ב' מדרגות כלליות, סתם בלא אהוי"ר אך גם בלא כוונת הפכו היינו להתייחר וכו'. והב' כוונת הפכו וכמבואר שם באריכות (ובאמת יש עוד כוונת שלא לשמה שאינו מבאר בתניא והוא להקניט שאז גם תשובה סתם לא תועיל להעלות הלימוד).

ומבאר שבלימוד סתם, אם אח"כ לומד דבר זה גופא לשמה "הרי גם מה שלמד בסתם עולה" כו' משא"כ אם למד בכוונה הפכית צריך ע"ז תשובה ולפ"ז מבאר ב' פירושים בפסק המשנה הנ"ל שלעולם יעסוק כו' והיינו שיש לו ציווי ללמוד לעולם, כי סוכ"ס תורתו תעלה למעלה גם אם למד שלא לשמה, רק מובן שכשלומד סתם יש לו יותר סיכויים ואין צריך לחכות על גלגול אחר וכו' רק סוכ"ס ילמוד לשמה והכל יעלה (ולפ"ז יש לעיין אם כשירגיש אדם שיש לו אהוי"ר ישתדל אז ללמוד ענין שכבר למד, בכדי להעלותו והמעלה בזה שבעת למדו עוה"פ אותו ענין יהי' לו שכר כפול, הן מלימודו עתה והן הלימוד שמכבר, וצ"ע), אך עכ"פ שכר לימוד יש לו גם אם לומד סתם. וכפי שמבאר באגה"ק במעלת תפלה על תו' בעושה שניהם שלא לשמה, כי בתפלה כוונתו לשם שמים (גם אם מתפלל בלא אהוי"ר) וא"כ גם בתורה אם לומד סתם, כוונתו לשם מצות תלמוד תורה, וא"כ מקבל שכר עבור לימודו.

וכ"ז הוא כשלומד בלא כוונתו להתייחר וכו'.

משא"כ אם לומד להתייחר וכו' אינו מקבל שכר עבור לימודו עד שיעשה תשובה ולכאו' אז אי"צ ללמוד אותו הענין גופא כ"א כשמתחרט על כוונתו ההפכי עולה הלימוד שלמד קודם. וצ"ע אם מוצאים דבר כזה אצל שאר מצות היינו שיקיים המצוה שלא לשמה ולא תחשב לו למצוה ואח"כ כשיעשה תשובה תחשב

מצוה וא"כ הוה להו לחז"ל למימר שלעולם יעשה אדם מצות גם שלא לשמה (באיזה אופן שיהי' בשלא לשמה).

והנה בפ"י מלת לעולם (ילמוד), לכאורה ישנם ב' פירושים. על לימוד סתם - כוונת חז"ל הוא לעולם, בזמן, היינו שלא יחכה עד שיהי' לו התעוררות אהוי"ר, ועל ענין השני היינו עם כוונה הפכית - הכוונה לעולם באיזה אופן שיהי', גם אם יודע בעצמו שלומד עם כוונה הפכית אעפ"כ ילמוד, כי סוכ"ס יעשה תשובה, וצע"ק למה לנו לצוותו ללמוד באופן זה. הלא הפני' הולכת לפניו ודוחהו (שטופט עם) ללמוד. והנה ברמב"ם וש"ע מובא ענין של המאור שבה מחזירה למוטב. ואדמוה"ז אינו מביא זה בתניא. כי שם הכוונה גם אם הוא רשע בכלל, ואומרים שבאם ילמוד תורה המאור יחזירונו. משא"כ כאן מדובר בבינוני שבכללות הנהו טוב. (אך לאידך גיסא מדוע לא יועיל לו המאור שבתורה להביאו לתשובה בענין זה. ומדוע לחכות על גלגול אחר. וצ"ע). ולא באתי אלא להעיר.



זכירת יציאת מצרים

הרב שמואל זיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בסה"מ מלוקט ד' קונ' אחש"פ ע' רכ"ו מבאר כ"ק אדמו"ר מה שכתוב "כימי צאתך מארמ"צ ארא"נ" (מיכה ז טו) ל' רבים (הגם דהיציאה היתה ביום א') די"ל דהכוונה לכלול גם קרי"ס, דכן הוא בכללות מצות זכירת יצי"מ שזה בו גם זכירת קרי"ס, ולכן נאמר. ומציין בהע' 17 לתוספתא רפ"ב ברכות (והובא בתורה אור, וגם מציין לשו"ע אדמה"ז סס"ו סי"ב): "צריך להזכיר בה [ב"אמת ויציב"] יצי"מ כו' וקרי"ס". וממשיך: "[ומ"ש במצות זכירת יצי"מ יום צאתך מאמ"צ הוא, כי עיקר המצוה דזכירת יצי"מ היא זכירת יצי"מ עצמה וזכירת קרי"ס אינה מעכבת]". ומוכיח בהע' 20 שהרי בספק אם קרא פ' ציצית צריך לחזור ולקרואה משום ספק דאורייתא (מ"ע דזכר יצי"מ) לחומרא, משא"כ כשקרא פ' ציצית וספק אמר או"י (דהיינו ספק זכר קרי"ס) אינו חוזר וקורא (שאינן זכר קרי"ס מעכב). וכ':

"(גם באם נאמר שכזמזכיר קרי"ס הוא מקיים מ"ע מה"ת)...".
ובפשטות הכוונה בזה:

דבשו"ע אדמה"ז שם מביא ב' דעות אם יוצא מצות זכירת יצי"מ בשירת הים גרידא, ובקו"א ב' שם כ' דצ"ע דיעה הסובר דיוצא בזה, כיון דכתיב "את יום צאתך" (וכן בח"ס בשו"ע שם וכן מביא הגרעק"א שם שמסכים עם חותנו הח"ס ומביא ראיה לזה*). וע"ז כ' אדמו"ר שגם אם נאמר דכשמזכיר קרי"ס מקיים המצוה מה"ת, וניישוב שאי"ז סותר "יום צאתך", אעפ"כ לא יעכב קיום המצוה ומשום שנאמר ש"יום צאתך" מלמד שאי"ז מעכב.

והנה יש להעיר עוד מה שמציין בעיקר להתוספתא ובתור הוספה כותב לראות גם בשו"ע אדמה"ז: דהנה הלכה הנ"ל שצריך להזכיר קרי"ס כשמזכיר יצי"מ שיסודה בתוספתא שם: "הקורא את שמע צריך להזכיר יצי"מ באו"י ר' אומר צ"ל בה מלכות אחרים אומרים צריך להזכיר בה מכת בכורות וקרי"ס". וכן הוא בירושלמי אלא בשינוי קצת: "קריעת י"ס ומכת בכורים", וגם מביא עוד דיעה שצריך להזכיר כולם (וצריך להזכיר "צור ישראל וגואלו"). והטור מביא הירושלמי וכותב: "צ"ל באמת ויציב יצי"מ ומלכות וקרי"ס ומכת בכורות (וצור ישראל וגואלו). וכן הוא באדמה"ז שם שמביא הטור להלכה.

וא"כ יש לדייק בזה שציין כ"ק אדמו"ר בהמאמר בעיקר להתוספתא (דכן הובא התוספתא בהמאמר בתו"א שמציין שם, "איתא בתוספתא"). אלא שמוסיף לראות גם המובא בשו"ע אדמה"ז (בפשטות אפשר שמקור הברייתא בירושל' הוא מהתוספתא).

ואולי י"ל: שבתוספתא (אפשר לפרש יותר ד)מודגש שהוא דין (ב)מצות זכירת יצי"מ, שמקדים (שבקר"ש) צריך להזכיר יצי"מ, ומוסיף שיטות התנאים מה שצריך להזכיר בזה. והיינו

* אלא דשם נראה שהדיוק הוא (לא מהל' יום, אלא) מל' צאתך ובאדמה"ז היה אפשר לפ' שכולל ב' הדיוקים, ואדמו"ר מדייק (בעיקר) ל' יום ל' יחיד. ואפשר: דבפשטות הקרי"ס היה גמר היציאה, ועוד בזה כמבואר בהע' 16 שם דיצאו גם מאימת מצרים.

שבזה משמע יותר שזכירת קרי"ס הוא פרט בתוך זכירת יצי"מ (כמו שמכת בכורות ו) מלכות) הם פרטים בהציאה ממצרים. וכן הוא המבואר בהמאמר בתו"א שם בקרי"ס בתור יצי"מ. משא"כ בהטור ושו"ע אדמה"ז נראה לפרש יותר: שקרי"ס ויצי"מ הם עניינים בפני עצמם, "וברכת או"י כולה הוא על החסד שעשה עם אבותינו שהוצאים ממצרים ובקע להם הים והעבירם...וצריך להזכיר יצי"מ ומלכות וקרי"ס ומכות בכורים באו"י..." (רש"י"ב ע"א).. והיינו שכל ענין מהם מבטא חסד מיוחד שעשה הקב"ה עם אבותינו (ע"ד הט"ו מעלות טובות שאומרים בהגדה שכמה מהם הם עניינים ומעלות בפני עצמם ולא רק פרטים ביצי"מ).

ובזה יובן דיוק שבתוספתא מקדים מכת בכורות לקרי"ס ובירושלמי קרי"ס לפני מכת בכורים: בתוספתא שמדובר בשלבים ביציאה לכן הסדר הוא סדר היציאה: ולכן מכת בכורות היה לפני קרי"ס, משא"כ בירושלמי והטור ואדמה"ז שהם חסדים בפ"ע, אפשר לומר שקרי"ס והעברתו קשור לחסד יצי"מ, וחסד דמכת בכורות (הנגוף למצריים ורפוא לישראל) הוא חסד בפ"ע.

ולכן בתו"א ובמאמר כ"ק אדמו"ר מדובר ענין יצי"מ וקרי"ס בתור פרט ביצי"מ (שהוא יציאה לגמרי מהמקום ואימת מצרים) לכן מציין בעיקר להתוספתא ותו"א. (אלא שמוסיף גם לראות בשו"ע אדמה"ז שלפועל צ"ל קרי"ס באו"י).

ויש להעיר בדברי אדמה"ז שם: "כל מי שלא אמר ברכת או"י שחרית...אע"פ שיצא ידי ק"ש שהברכות אינן מעכבות את ק"ש (אפי' לאמרן כלל) לא יצא י"ח המצוה כתיקונה...", והיינו שברכת או"י או"א הוא ברכת ק"ש שבזה יוצא המצוה (דק"ש) כתיקונה (כפי' דברי הגמ' שם). ולאידך כ' אדמה"ז בסי' ס"ז ס"א: "...שמ"ע מה"ת לזכור יצי"מ בכל יום ביום ובלילה...וכיון שהוא מחוייב להזכיר יצי"מ מפני הספק צריך להזכירם בברכה ובנוסף שתקנו לה חכמים שהיא ברכת או"י...", והיינו שברכת או"י הוא ברכה דמצות זכירת יצי"מ. וכן בסי' ע' ס"א שמבאר שנשים חייבים בברכת או"י כ' "ומ"מ חייבין בזכירת יצי"מ שהיא מ"ע שלא הזמ"ג שמצותה ביום

ובלילה, לפיכך יש להם לברך הברכה שנתקנה על יצי"ח שהוא או"י..."

ונראה בשיטתו: שברכת או"י יש בה ב' עניינים: (א) שהיא נוסח ברכת זכירת יצי"ח (ב) שהיא שלימות ברכת ק"ש.

ואע"פ שברכת או"י ושאר ברכות ק"ש "אינן דומות לשאר ברכות המצות" (אדמה"ז נ"ט ד') "שברכות ק"ש אינן כברכות שאר מצות... שהרי אינו מברך אקב"ו לקרות ק"ש..." (שם סי' ס' ס"ב) - והוא שיטת הרשב"א - , אעפ"כ יש בו גם שלימות ענין דק"ש ולכן כשקרא ק"ש בלא הברכות טוב לחזור ולקרות ק"ש עם הברכות כמבואר שם ובסי' ס'.

(ועד"ז י"ל גם בשו"ע המחבר: הפרמ"ג סי' ס' ביאר בכונת המחבר דטוב לו לחזור לקרות עם הברכות דהוא לחשוש לשיטת ר"ה שפוסק דלא יצא ק"ש בלי ברכותיה. ובמשנ"ב מקשה ע"ז בבה"ל דאין נראה כן בכוונתו. ומבאר שם דהכוונה דטוב לו לחזור ולקרות עם הברכות כדי שיצא הברכות. ע"כ. ולהמבואר לעיל בדברי אדמה"ז בסי' ס"ו, נראה דהגם דיצא ידי ק"ש אבל לא יצא בשלימותה כשלא הזכיר או"י (ואולי עד"ז יש שלימות בק"ש בב' ברכות הראשונות)).

ויש להעיר עוד, הובא לעיל שיש ב' דעות האם יוצא מצות זכירת יצי"ח מה"ת בשירת הים. יש להסתפק קצת לשיטה הסוברת דיוצא: מה הדין אם הזכיר מכת בכורות האם גם בזה יוצא המצוה או לא: האם נאמר שזה מה שגרם שיבקשו מפרעה שישלחם ויוציאם מארמ"צ זה מספיק כזכירת היציאה (וראה בצל"ח ברכות סוף פ"ק הטעם שצריך להזכיר מכת בכורות שבכתוב דלמען תזכור כתיב כי בחפזון יצאת מאמ"צ והחפזון היה חפזון דמצרים שנא' ותחזק מצרים והיא באה ע"י מכת בכורות שאמרו כולנו מתים,) או דילמא כיון שאין בסיפור זה עצמו יציאה אינו י"ח זכירת יציאת מצרים. בפשטות נראה כצד הב' דכיון שאין בזה יציאה עצמו אינו י"ח בזה.)



רמב"ם

תפיסת בע"ח לבע"ח חברו

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - מגדל העמק

ברמב"ם (פ"כ מהל' מלוה ה"ב) פסק שאע"פ שתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, בכ"ז אם הלוח עצמו מזכה לא' הבע"ח – קנה. וכתב ע"ז הצ"צ (שו"ת יו"ד סקצ"ט):

"...עיי' מ"מ ולח"מ וב"י סי' קה שדין זה נלמד מהא דאיתא בגיטין (די"א) האומר תן שטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור לא יחזור לפי שזכין לאדם שלא בפניו כו', ובגמ' שמעת מינה התוס' לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה, לא כל האמר תנו כאומר זכו דמי עכ"ל הגמ'. וכ' המ"מ דמכאן מוכח דכל היכא דלוח אמר תנו זכה עכ"ל. ר"ל דל"ד לשאר תופס לבע"ח שלא ברצון הלוח, אבל ברצון הלוח זכה. כמו במשנה הנ"ל שכיון שהאדון (שהוא כמו הלוח) אומר זכה להעבד (שהוא כמו המלוה), זכה אע"פ שהוא חב לאחרים .. ולכאורה יש להפליא על המ"מ האיך כתב שהרמב"ם למד מכאן דין זה דשאני הכא שפי' חב לאחרים דכאן היינו האדון וא"כ כיון שהאדון הוא עצמו המזכה ורוצה לחוב לעצמו פשיטא שיכול ומי יעכב על ידו .. ואין מכאן ראי' להיכא שחב לאחרים.

ובאמת י"ל שהרמב"ם למד דין זה מהא דקיי"ל המגבי' מציאה לחברו קנה חברו, וקיי"ל דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה וקשיא הלכתא אהלכתא. ותירצו התוס' דהא דתופס לבע"ח לא קני היינו כשאין לו מיגו לזכות לנפשי' אבל היכא שיש לו מיגו כמו במציאה זכי לחבירו. וא"כ כמו דאהני מיגו של התופס אע"פ שתופס שלא ברצון הלוח, ה"ה וכש"כ דמהני מיגו של המתפיס והמזכה שהוא הלוח שגם מי שמזכים ע"י הוא תופס ברצון שאע"פ שאין להתופס מיגו לזכות בו מצד עצמו ולא ברצון הלוח הרי ברצון הלוח יכול הוא לזכות בו וכאן הלוח מרוצה לזכות פלוני ע"י וגם הוא מרוצה ויש כאן מיגו. כן

הי' נראה לכאורה אלא שמי יבוא אחר ה"מ"מ בודאי ידע איהו טפי מינן וכ' שהרמב"ם למד משם".

ואולי יש להסביר קצת מדוע לא נקט הה"מ כטעמו דהצ"צ, ובפרט שלכא' פשוט הוא ביותר, שמקורו דהרמב"ם הוא מדין מיגו דאי בעי זכי לנפשי' כו', שהוא משום הוכחה פשוטה: דין מיגו דאי בעי הובא בפוסקים ביחס לתפיסת בע"ח א' עבור בע"ח שני. ודין זה לא הביא הרמב"ם, אלא דוקא כאשר הלוח מזכה – ואם באמת הי' ס"ל הסברא של מיגו דאי בעי הו"ל להזכיר דין זה ג"כ (כשבע"ח א' תופס לבע"ח אחר)!

ואדרבה: דין זה שהלוח תופס אפשר ללמוד במכ"ש מדין זה שבע"ח א' יכול לתפוס עבור חברו. (כלשון הצ"צ: "ה"ה ומכ"ש דמהני מיגו של המתפס והמזכה"). וא"כ הו"ל להרמב"ם להביא דוקא דין זה של תפיסת בע"ח עבור חברו, והיינו לומדים מזה גם תפיסת הלוח – ולמה כ' דוקא דין זה של תפיסת הלוח, ולא הזכיר כלל תפיסת בע"ח עבור חברו?

וי"ל, שמטעם זה גם הקצוה"ח (סי' קה) לא למד בדברי הרמב"ם כטעם פשוט זה של הצ"צ.

אבל יל"פ לטעמו דהצ"צ, מדוע באמת לא הביא הרמב"ם דין תפיסת בע"ח לבע"ח חברו, שהוא משום שהרמב"ם לא ס"ל הכי. כי, הנה ב'אור שמח' (על אתר) שתפיסת בע"ח לחברו אינו דומה כלל למיגו דאי בעי כו', כי הרי בתפיסת בע"ח לחברו תופס פעמיים, גם בשביל חברו – וגם בשביל עצמו, והרי אין לו "מיגו דאי בעי" לתפוס פעמיים! עיי"ש.

ועפ"ז יובן, שטעמו דהרמב"ם הוא מדין מיגו, אך ס"ל שמיגו זה שייך רק בתפיסת הלוח, ולא בתפיסת בע"ח לחברו. אבל, מל' הצ"צ נראה קצת, דכן ס"ל להרמב"ם הלכה זו של תפיסת בע"ח לחברו. ויל"ע בזה עוד.



הלכה ומנהג

הנחת תפילין קודם זמנם

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

איתא בגמ' מנחות (ל"ו,א) היה משכים לצאת לדרך [היינו קודם זמן הנחת תפילין] ומתיירא שמא יאבדו, מניחן, וכשמגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן". ובפירוש גמ' זו מובא בטור (סימן ל') ב' שיטות: א) שיטת הרא"ש ודעימי' (וכך נפסק בשו"ע), דזהו למאי דקיי"ל דלילה זמן תפילין הוא, והאיסור להניחן הוא רק מצד גזירה שמא יישן בהם, ובנדון זה שהולך בדרך אין כאן החשש דיישן בהן, ושלכן מותר להניחן. ומ"מ אין לברך עליהן עד זמנן. ב) שיטת רבינו פרץ, דמימרא זו היא אליבא מ"ד דלילה לאו זמן תפילין, ושלכן א"א לברך עליהן אז, אבל למאי דקיי"ל דלילה זמן תפילין, הרי במקרה כזה דאין חשש שמא יישן בהן אפשר גם לברך עליהן אז (עיי"ש בטור ובב"י).

ויש להסתפק, באם פלוגתא זו היא רק לענין הברכה שעל ההנחה, או שהיא גם (ובעיקר) על עצם ההנחה. ביאור הספק: דמחד גיסא י"ל דלב' השיטות הרי מכיון דקיי"ל דלילה זמן תפילין, ובמקרה כזה הרי גם החשש דשמא יישן ליתא, לכן הר"ז קיום מצות הנחת תפילין כתיקונה, ורק שפליגי באם צריך לברך ע"ז, או להמתין עד הזמן המיועד להברכה בד"כ.

ולאידך גיסא י"ל, דהפלוגתא היא באם יש כאן קיום מצות תפילין בכלל; דהנה אף דקיי"ל דלילה זמן תפילין והאיסור הוא רק מחששא דרבנן כנ"ל, י"ל דרבנן הפקיעו מצות תפילין בלילה [ובס"א: מדרבנן זמן מצות תפילין היא ביום ולא בלילה], וא"כ מסתבר לומר דאע"פ דבמקרה כזה ליכא איסור להניחן (משום דאין חשש שינה), מ"מ אין שום מצוה בהנחה (מדרבנן). וא"כ י"ל דזה גופא היא המחלוקת בין הרא"ש (והשו"ע) עם רבינו פרץ, דלר"פ לא נפקע מצות תפילין מהלילה, ולכן כשליכא איסור להניחן אז קיים המצוה כתיקונה ואפשר לברך ע"ז,

ולהרא"ש, גם כשאין איסור בההנחה, מ"מ אין אז שום קיום מצוה, ושלכן א"א לברך עליהן.

והנפ"מ בין ב' האופנים פשוט: לדידן (דפסקינן כהשו"ע - דאין מברכין), באם יש קיום מצות תפילין כשמניחן בלילה במקרה שלא יש חשש שינה, או לא. ועיין באגרות משה (ח"א סי' י') שנשאל "בדבר מי שהולך על כל היום לעבודה וא"א לו שם להניח תפילין בכל היום אם יש להתיר לו להניח תפילין קודם ע"ה". ומשיב, שצריך להניח אז, מיוסד על דין זה דההולך בדרך וכו' שאין חשש שינה. ונמצא דסב"ל שיש כאן קיום מצות תפילין (אלא דראה שם בהמשך התשובה שכנראה סומך על שיטת רבינו פרץ גם נגד פסק השו"ע, וצע"ג באם נוהגין כן).

ב. והנה המשנ"ב סב"ל מפורש כאופן הא' הנ"ל: דעמש"כ בשו"ע שמניחם קודם ע"ה כתב "ויכול לכוין שלובשם לשם מצוה כיון דקיי"ל לילה זמן תפילין הוא", ועמש"כ בשו"ע שלא יברך עד שיגיע זמנן כתב "דאף דהתירו חז"ל להקדים ההנחה... אפ"ה לענין ברכה לא רצו לתקן לומר וציונו קודם הזמן וכו'". יוצא מזה, דלענין ההנחה אין פלוגתא בין השו"ע ור"פ, דהוה הנחה כתיקונה וכנ"ל.

(ובדברי הערוה"ש כאן אין הכרע לכאן, דז"ל "מניחם בלא ברכה, אפי' להסוברים לילה זמן תפילין מהתורה, מ"מ כיון דרבנן אסרו, אע"ג דבלצאת לדרך התירו מטעם דבזה ליכא למיחש. מ"מ ברכה א"א דאיך יאמר וציונו הלא חכמים אסרו בלילה וכו'". הרי דמחד גיסא לא אמר מפורש שחסר בקיום המצוה (מדרבנן), ולאידך הרי לכאן זהו הפשט בהסברא, דהיות שאסרום לכן אין אז ציוו ע"ז שיאמר "וצונו").

ג. והנה אדה"ז לא כתב בשולחנו שום טעם ע"ז שאינו מברך עד הזמן. והנראה בזה, דהוא משום דסב"ל כאופן הב' הנ"ל, שאין כאן שום קיום מצוה, ושלכן אין סברא בכלל שיברך (ודלא כהמ"ב הנ"ל). ויש להביא כמה ראיות לזה:

א) התחלת סימן ל' בהטור ובשו"ע הוא שזמן הנחת תפילין הוא משיראה חבירו הרגיל וכו', דמשמע מזה (כאופן הב' הנ"ל) דזה שאסרו חכמים להניח בלילה, אינה רק איסור בלבד, אלא

שמדרבנן יש זמן (חדש) עבור הנחת תפילין. ושלא בזמן זה אין (מדבריהם) הנחת תפילין (אפי' במקום דליתא להאיסור משום דלא שייך החשש וכו"ל).

ב) עיין בשו"ע ודאדה"ז, שהדין הנ"ל בא בהמשך להדינים בנוגע לחליצת תפילין בשקיעה, וההיתר שלא לחלצם כשהוא כדי לשמרם. ומיד אחר דין זה יש ההיתר שלא לחלצם אפי' בשקיעה ע"ש באם זהו לצורך שמירתם וכו' עיי"ש - דמכ"ז משמע דגדר הנחה זו של ההולך בדרך קודם ע"ה, הוא כמו לבישת תפילין של אחר שקיעה שהן בכדי לשמרן בלבד, ופשיטא שאין בזה משום קיום מצות תפילין.

ג) עיין בסימן נ"ח ס"ג לעניין ק"ש, דמי שהוא אנוס כגון שהיה משכים לצאת לדרך במקום גדודי חיה ולסטים וכו' ולא יוכל להתפלל ק"ש בזמנה, הרי בדיעבד יכול לקרות ק"ש קודם זמנה מע"ה ואילך עיי"ש.

והנה באם נאמר דבאמת איכא מצוה בהנחת תפילין גם קודם זמנן באופן שאין חשש ואיסור כנ"ל, אז מדוע לא הובא בשו"ע (ובשום פוסקים קדומים) דין כזה שבדיעבד, ובשעת אונס, יש להניח תפילין באופן כזה ? !

המורם מכל הנ"ל: דלכאו' לדעת השו"ע דפליג על רבינו פרץ. אין הפירוש דרק אינו יכול לברך על תפילין בלילה, אלא דאין כאן קיום מצווה כלל נוא"כ צע"ג לסמוך על ההיתר דהגרמ"פ הנ"ל להניח קודם עמוד השחר באופן שיסירם קודם זמנו].



קביעות לענין הבדלה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

תנן במתני' פ"ו דברכות (מב, א) ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון . . . היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן ע"כ. ובהמשך הסוגיא כתבו התוס' (ד"ה הואיל): אבל צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילין

ועומדים היאך אנו פוטרין זה את זה מיינ ומהבדלה אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין. ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא, ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהי נראה כקבע ופוטר אותם. ע"כ.

ולכא' דברי התוס' טעונים ביאור, דמקודם כתבו הטעם שלא צריכים לשבת בהבדלה "מתוך שקובעין עצמן וכו'", ומיד ממשיך ולכך נאה וטוב כו' שישבו בשעת הבדלה". וצ"ע.

והנה בב"י (סי' רצ"ו) מביא מש"כ הכלבו "שנכון להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלווין אותו, ודרך לוי' מעומד". וממשיך (הב"י) להביא שיטת התוס' הנ"ל ש"נאה וטוב" שיהי' מיושב דוקא, ופוסק שיש לשיב. ובד"מ כ' שהמנהג לעמוד (וכך נחלקו המחבר והרמ"א בסעיף ו', ועיין ט"ז שם סק"ה). וצ"ע, במה מחולקים התוס' והכלבו (ושאר הראשונים והפוסקים שהוזכרו).

והנראה לומר בזה, ע"פ המתבאר מדברי הפרמ"ג במשבצות (על הט"ז ס"ק ה' הנ"ל), דבהבדלה ישנה שתי ברכות - ברכת ההבדלה וגם ברכת היין, והנה קושיית התוס' בעיקרו היתה על ברכת היין, שהוא ברה"נ, משא"כ ברכת ההבדלה הוי ברכת השבח ואיזה דין הסיבה וישיבה איכא ביה, ולפ"ז יש לבאר תירוצו של תוס' - דכיון שברכת היין כאן באה אגב ברכת ההבדלה, לכן מהני מה שנקבעים יחד לברכת ההבדלה גם לגבי הדין קביעות הנצרך לברכת היין.

וליתר ביאור: לכל דבר יש ה"קביעות" שלו; דלענין אכו"ש, הרי "קביעות" (בימים ההם) הוא ע"י הסיבה, משא"כ לענין עשיית מצוה - ובנדו"ד עשיית הבדלה - יש לזה תנאים אחרים הקובעים מהו ה"קביעות" כאן. וזה משמיענו התוס', דאע"ג דחסר כאן הקביעות הנדרשת לברכת היין, מ"מ מספיק הקביעות הנדרשת לברכת ההבדלה (וזה מועיל גם עבור ברכת היין).

וע"ז ממשיכים התוס' לומר, דמהו האופן הכי טוב ומועיל שיחשב קביעות לענין עשיית המצוה - "שישבו בשעת הבדלה

שאז יהי' נראה כקבע ופוטר אותם". וכשיהי' הקביעות הזה אז יפטור בזה גם ברכת היין כנ"ל.

וי"ל, שבענין זה (היינו מה נחשב "קביעות" לענין הבדלה) מחולק הכלבו (ודעימיה) על התוס'; דסב"ל, דהיות והבדלה הוא ענין ליווי המלך, לכן הקביעות שלו הוא דוקא ע"י עמידה - שכן דרך הלוייה.

ונמצא, דלכו"ע ההסברה כאן היא, דמסתכלים רק על הקביעות הנצרך לברכת ההבדלה וזה מועיל גם עבור הדין קביעות דברכת היין, והשאלה היא רק מהי הקביעות הנדרשת לענין ברכת ההבדלה וכנ"ל.

וראה בסי' רע"א שפסק הרמ"א (וכן הוא בשו"ע אדה"ז) שברכת הקידוש יותר טוב להיות מיושב דוקא. וכ' בביאור הגר"א שזהו ע"פ דברי התוס' הנ"ל שצ"ל מיושב מדין קביעות. אמנם הגר"א פסק כן גם לענין הבדלה מאותו טעם, משא"כ הרמ"א ואדה"ז - דגבי קידוש פסקו דצ"ל מיושב וגבי הבדלה דצ"ל מעומד, וטעמא בעי.

ולדברינו מבואר היטיב, דלכל דבר יש לו הקביעות שלו, ושלכן הבדלה שהוא מדין לוי', צ"ל דוקא מעומד, וקידוש שהוא מדין הסעודה, צ"ל דוקא מיושב בכדי להחשב קביעות. (וראה בלבושי שרד בסי' רע"א שם, שכתב כטעם ע"ז שקידוש צ"ל מיושב - דהוי מדין קידוש במקום סעודה).

אלא דלמעשה ידוע מש"כ בכף החיים (סי' רע"א אות ס"ב) שהביא מ"שער הכוונות" דע"פ הקבלה צריכים לקדש מעומד דוקא. ואעתיק בזה לשון הערוה"ש (רעא, ס"ק כד) "וחכמי הקבלה כתבו לעשות מעומד, וכן הי' נוהג האריז"ל [פרע"ח דף צח' ב'] והי' אוחו הכוס נגד החזה ומקדש מעומד [שם] דברכות של הכלה צ"ל מעומד ושבת איקרי כלה כמו שאומרים בואי כלה בואי כלה [סידור של"ה עיי"ש]."



הקדמת לוי לישראל

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קליפורניא

בסי' רא סעי' ג' כתב אדה"ז "ובמקום שאין כהן טוב להקדים ג"כ הלוי לישראל בכל אלו אם הן שוין בחכמה" ובמוסגר מסיים "(והעושה כן מאריך ימים אבל אין חיוב בדבר שלא נאמר וקדשתו אלא בכהן כי את לחם אלקיך הוא מקריב וגו') עכ"ל.

וצ"ע מקור אדה"ז שהעושה כן מאריך ימים, דלכאורה מצינו ענין אריכות ימים רק אם מקדים כהן ת"ח לחכם שאף שאין שם מצות וקדשתו מ"מ טוב להקדימו והעושה כן מאריך ימים, אבל היכן מצינו דאם מקדים הלוי מאריך ימים [ולהעיר בהפסוק בפ' ראה (יד, כט) למען יברכך ד"א בכל מעשה ידך אשר תעשה].

ועוד צ"ב מה דמסיים לשון הפסוק כי את לחם אלקיך וגו', דהו"ל בקיצור שוקדשתו הוא רק בכהן, ולהעיר מלשון רש"י גיטין נט, ב ד"ה וקדשתו שכ' "כי את וגו'", וג"כ קשה כוונתו, ובפרישה סי' רא מפרש שכוונת רש"י הוא שילפינן הדרשה מסיום הפסוק ולא מתחילתו.



עשרה פתיתין בבדיקת חמץ [גליון]

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון יד [תשעב] מביא הרב א.ה.ה. מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגדה של פסח כטעם להמנהג להניח עשרה פתיתי חמץ קודם בדיקת חמץ, וז"ל: "וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמה". עכ"ל.

וע"ז הק' הנ"ל, שהרי כל עיקר שריפת הכלי הוא רק כדי שלא ישכח חובת הביעור לשנה הבאה (- אדה"ז שם), ולפ"ז נמצא שמניח י' פתיתין כדי שלא יצטרך לשרוף הכלי, כדי שלא ישכח חובת הביעור, ולכאור' הוא גזירה רחוקה, וע"ד גזירה לגזירה וכו', ע"כ קושייתו.

ולא הבנתי קושייתו, כי אי"ז טעם למה יש דין שצריכים להניח י' פתיתין, כי אדרבה אין דין כזה, וכמפורש בלשון הרבי שם (משבלי הלקט): "המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה, מעיקר הדין א"צ כלל להניח, אבל כבר נתפשטו המנהג להניח", א"כ איך יש להקשות שזהו גזירה רחוקה.

כוונת הרבי רק לבאר למה "נתפשטו המנהג להניח". ז.א. למה בפועל עושין כן. וע"ז כותב שהאנשים רצו למנוע הפסד הכלי שלקחו לבדיקה, כי בפועל באם לא הי' מוצא שום חמץ הי' מחויב לשרוף הכלי, ולכן עושים מה שיכולים שלא לבוא לידי הפסד זה. ולא איכפת לן מהו הטעם שיצטרך לשרוף הכלי (אם מפני גזירה או סיבה אחרת), סו"ס הי' מחויב לשרוף הכלי, ולכן "נתפשט המנהג להניח" [ז.א. לכן עושין כן בנ"א].



ברכת שהחיינו בספח"ע בל"ג בעומר ובשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון טו [תשעג] מביא הרב ש.ד. וויינבערג מ"ש בספר "המלך במסיבו" (ח"א ע' שיז - שיח), ששאלו את כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות ברכת שהחיינו על פרי חדש בשבת שבימי הספירה, שבספר המנהגים כתוב רק "נוהגין שאין מברכים שהחיינו בימי ספח"ע", ואינו מזכיר שבת (דלא כבבין המצרים שכתוב שם "נזהרין מלומר שהחיינו בימים אלו על פרי וכיו"ב, וגם לא בשבת"). וע"ז ענה: "כך הורה כ"ק מו"ח אדמו"ר לכתוב", וכששאלו שוב מה בנוגע לפועל? ענה: "לא שאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר [באם הייתי שואל הי' עונה לי, אך לא שאלתיו]".

ומק' הרב הנ"ל, למה באמת לא שאל הרבי את כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ עד"ז? ומתרץ שהיות שבש"פ תזו"מ תשמ"ב סיפר הרבי שבבית אביו היו נוהגים לאכול חרובים בל"ג בעומר, והוסיף, שפרי זה הי' יקר ונדיר, ורק בל"ג בעומר היו אוכלים אותו, וא"כ נמצא שאכן ברכו שהחיינו בבית אביו בל"ג בעומר (כי רק בל"ג בעומר אכלו אותו, והוכרחו לברך שהחיינו), וברכת שהחיינו בל"ג בעומר ובשבת שוים, לכן לא רצה לשאול

את הרבי מהריי"ץ, על ההנהגה בפועל, כי אולי יסתור ההנהגה הנ"ל. עכתו"ד.

ויש להעיר ע"ז [נוסף ע"ז שבכלל אין לדייק בהלשון בהנחות בלתי מוגהות, ובפרט בהר"ד מהסעודות, שה"חזרה לא הי' מאורגן וכו', ובנדו"ד אולי אמר לא הי' לי הזדמנות לשאול, וכיו"ב]:

(א) אי"ז פשוט כלל של"ג בעומר ושבת שוים הם לגבי ברכת שהחיינו, וא"כ אין ראוי כלל מל"ג בעומר לשבת. ואף שבסה"ש תשמ"ט (ח"ב ע' 745) כתוב (בשיחה מוגהת) אשר "אצלינו נוהגים שבימי הספירה אין מברכים "שהחיינו" על פרי חדש, מלבד ביום השבת ובל"ג בעומר".

הרי שמשוה שבת לל"ג בעומר, אין מזה ראוי כלל וכלל, כי כוונתו שבנוגע לפועל בשניהם מברכים שהחיינו, אבל אין ראוי שתלויים זה ב"ז. כי אפשר שבל"ג בעומר מותר לברך ולא בשבת.

[ומדומני שעד שיחה זו בתשמ"ט נהגו הרבה מאנ"ש שלא לברך שהחיינו בשבת שבימי הספירה (מטעם מ"ש בהיום יום וספר המנהגים שאין לברך שהחיינו בימי הספירה, ולא חילק בין שבת לימי החול), ומ"מ בל"ג בעומר אכן ברכו, ולבשו בגדים חדשים, כמו שנהגו בכלי שיר].

(ב) כתב אדה"ז בסדר ברה"נ (פי"א סט"ו) – ומקורו במג"א (סרכ"ה סקי"א) וז"ל: "אין מברכין שהחיינו אלא על דבר הניכר היטב שהוא חדש, ואין עתה כיוצא בו מן הישן, לפיכך אין מברכין אלא על פירות שאינן יכולין להתקיים משנה לשנה, שכשמגיע החדש אין בעולם כיו"ב מן הישן", עכ"ל.

ומטעם זה כתב בספר 'בן איש חי' (ח"א פ' ראה אות י') שאין לברך שהחיינו על אגוזים ושקדים, אף כשהם חדשים, מאחר שאין בהם היכר בין חדשים לישנים [ורק על שקדים הגדלים במצרים מברכים שהחיינו כמ"ש המג"א (שם סקי"ד)].

וא"כ אולי ס"ל להרלו"צ נ"ע, אביו של הרבי, שגם חרובים בכלל זה, ואין ראוי שגם בל"ג בעומר בירך שהחיינו.

ג) דוחק לומר שבשביל שאביו התנהג באופן מסוים, לא רצה לשאול את חמיו, מטעם שאולי יסתור הנהגת אביו.

ובפרט שזה הי' נוגע כדי להדפיסו בשביל הנהגת כלל אנ"ש, שלהם נוגע מענת הרבי מהוריי"ץ.



הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין [גליון]

הרב שלום דובער לוין

מנהל ספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון יד [תשעב] דנתי במ"ש בשו"ע אדה"ז בתחלת הל' ציצית (רס"י ח): "כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו". וחברו עלי כמה חברים והרבו להקשות על דברי, ובאו למסקנא כדברי בעל ההגהות שעל הגליון, אשר "אולי ר"ל אם לבש טלית בלא ציצית". ומתוכן דברי המקשים ראיתי שדברי בגליון הנ"ל באו מאד בקיצור, והחובה עלי לבאר את הדבר בסגנון קל ומובן יותר, כך שבדרך ממילא יפלו הקושיות שהקשו:

ברור הדבר, כי מה שכתב רבינו הזקן בתחלת הלכות ציצית "כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו" מיירי במי שקורא ק"ש בלא טלית של ד' כנפות ובלא ציצית, ומכמה טעמים:

א) אם נאמר שמיירי כאן כשלבש טלית בלא ציצית, אזי אין שום הבנה להמשך הדברים שבסעיף הזה, שמבואר בו שני פרטים: 1) הלוּבש טלית בלא ציצית בשעת ק"ש מעיד עדות שקר בעצמו. 2) תיכף ומיד אחר נט"י שידי ונקיות ויכול לברך יתעטף בציצית. ולפום ריהטא אין שום קשר בין שני הלכות אלו.

ולא זו בלבד שכתב רבינו הזקן שני הפרטים האלו (שאין שום קשר ביניהם) באותו סעיף, אלא אף קישרם ע"י וא"ו החיבור "והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר לכן תיכף ומיד כו'", ולכאורה מהו הקשר ביניהם.

ולכן נתבאר את תורף המשך דברי רבינו הזקן בסעיף זה:

כל הקורא ק"ש בלא (טלית של ד' כנפות ו) ציצית מעיד עדות שקר בעצמו (ולכן צריך להלביש הט"ק בבוקר לפני קריאת שמע, ולא לאחריו); והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר, לכן (לא יסתפק בלבישת הט"ק קודם קריאת שמע, אלא) תיכף ומיד אחר נט"י שידיו נקיות ויכול לברך יתעטף בציצית.

וא"כ מוכח שמיידי הכא במי שאינו מתעטף בטלית וציצית עד אחרי ק"ש, שבשעת ק"ש מעיד עדות שקר בעצמו, ולא מיידי כאן כלל במי שלובש טלית עם ד' כנפות בלא ציצית, שאינו שייך לכאן כלל [הוכחה זו הביא הרש"י שי' סג"ל, בקובץ יגדיל תורה חוב' ל עמ' רצז, בשם הס' יד שאול].

בכל מרבית הדברים שהקשו, לא ראיתי מי שיבוא ויפרש איזה פירוש אחר בהמשך דברי רבינו הזקן בסעיף הזה; אם לא כפי אשר הוסבר לעיל. וא"כ ברור שמדובר כאן במי שקורא ק"ש בלא טלית של ד' כנפות ובלא ציצית, ודלא כפי שרצה לפרש בעל ההגהות שעל הגליון (בדפוס ווילנא תרס"ה).

(ב) אם היה מדובר כאן בלבישת טלית של ד' כנפות בלא ציצית, היה צריך להודיע תחלה את ההלכה שד' כנפות חייב בציצית, כמפורש בתורה (בלי קשר לשעת ק"ש), ואח"כ יבאר שאם הוא נושא ד' כנפות בלא ציצית (גם) בשעת ק"ש, אזי בנוסף למה שעובר בזה איסור של תורה נוסף על זה גם עדות שקר. ומדוע אם כן מתחיל מהוספה זו לפני שמודיע את עיקר דין התורה, שעובר בזה על איסור של תורה?

(ג) כיון שבשעה שנושא ד' כנפות בלא ציצית עובר מיד על איסור של תורה, מה מקום לומר שנוסף בזה אח"כ (בשעת ק"ש) גם עדות שקר המבואר בזהר, שהוא כיהודה ועוד לקרא [את ההוכחה השלישית הזאת הביא הרה"ח ר' יהושע שי' קארף בקובץ יגדיל תורה נ"י. (חוב' עא סי' נז), ומטעם זה בא גם הוא לאותה מסקנא, דלא כפי שרצה לפרש בעל ההגהות שעל הגליון. וכן הביא הוכחה זו הרש"י סג"ל שם].



אח"כ כתבתי שגם מההלכה שהביא רבינו הזקן בריש הלכות תפילין אפשר להוכיח כנ"ל, וגם בזה היו דברי בקיצור ולכן הקשו עלי. וזהו תורף דברי:

בריש הלכות תפילין כתב רבינו הזקן (רס"י כה): "ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין מיד כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה, שכל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו". רואים אנו מכך, שגם אם הוא יניח תפילין באותו יום, אלא שהוא יניחם אחרי קריאת שמע, גם אז הוא "כאילו מעיד עדות שקר על עצמו", כיון שבשעה שקורא בק"ש וקשרתם גו' אין עליו תפילין.

כיון שכך, הרי לכאורה יש לדמות לזה גם את מצות ציצית, שבשניהם מיירי שמקיים את המצוה (ציצית ותפילין) כתיקונה במשך היום (או שאינו חייב בה), ואינו עובר שום עבירה מה"ת, ומ"מ נקרא מעיד עדות שקר, כיון שבשעה שקורא ק"ש מזכיר מצוה זו ואינו מקיימה.

ובאמת יש מקום לאמר שכאשר קורא ק"ש בלא ציצית גרע מקורא ק"ש בלא תפילין, שהרי גבי ציצית יש עכ"פ חיוב קצת ללבשו כל היום, כמבואר בריש סי' כד "נכון להיות כל אדם זהיר וזריז ללבוש טלית מצוייצת כל היום כדי שיזכור המצות בכל רגע". ובסי' ח ס"כ מבואר שיש נזהרים שלא לילך ד' אמות בלא ציצית. וכיון שבשעה שקורא ק"ש בלא ציצית חסרה אצלו באותה שעה המצוה של וראיתם אותו וזכרתם גו', א"כ מה יועיל לזה מה שלובשו אח"כ.

משא"כ לגבי תפילין, שבכל אופן אין אנו לובשים אותו כל היום כולו (כמבואר בסי' לז ס"ב ובכ"מ), רק שעה אחת ביום, ואם כן מהו החילוק אם הוא לובש בשעת ק"ש ותפלה או אח"כ? ולמה בשביל זה יקרא מעיד עדות שקר?

[שוב ראיתי שסברא כזו מובאת בניצוצי אור לזח"ג קעה, א (שמביא מ"ש בגמרא (ברכות יד, ב) גבי תפילין כאילו מעיד עדות שקר, ומוסיף) "ולדידן שאין אנו לובשין תפילין כל היום רק ציצית יתכן יותר לומר כן גבי ציצית"].

ואולי מטעם זה דייק רבינו הזקן לכתוב גבי תפילין "כאילו מעיד עדות שקר" וגבי ציצית כתב "מעיד עדות שקר"; אף שבשניהם מיירי שלובש הציצית והתפילין מיד אחרי ק"ש ותפלה. והיינו כיון שיש מקום לאמר גם, שגבי ציצית הוא יותר מעיד עדות שקר מאשר בתפילין, מטעם הנ"ל.

אמנם באמת אין צריך לכל זאת, כי פשוט שגבי תפילין מעתיק רבינו את לשון הגמרא "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו" (שהיא מקור הלכה זו גבי תפילין), ואילו גבי ציצית מעתיק את לשון הזהר (שהוא מקור הלכה זו גבי ציצית) "קורין ק"ש בלא ציצית וסהדין סהדותא דשקרא" (בלי הוספת "כאילו").



ועל כל זאת קשה מהאמור בסימן סו ס"ג, שדוקא הקורא ק"ש בלא תפילין הוי מעיד עדות שקר משא"כ הקורא ק"ש בלא ציצית לא הוי מעיד עדות שקר, ההיפך מהאמור לעיל.

וע"ז כתבתי שזהו רק לדיעה השניה שם, משא"כ לדיעה הראשונה שם אין שום הפרש בזה בין ציצית לתפילין (וכעין זה תירץ הר"י שי' קארף בקובץ יגדיל תורה שם).

והטעם של הדיעה הראשונה מפורש (בב"י בשם שבלי הלקט סוף סי' טו) שהוא מטעם שלא יהי' כמעיד עדות שקר בעצמו, שזהו גם בציצית. ולכאורה תמוה הדבר, שהרי בגמ' (ברכות יד, ב) נזכר רק תפילין, ואילו הזהר עדיין לא נתגלה בימיו, ואיך כותב גבי ציצית הא דמעיד עדות שקר. אמנם במנורת המאור (נר ג כלל ג ח"ה פ"א. מובא בדקדוקי סופרים על אתר ובניצוצי זהר שם) גורס בגמ' "אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא ציצית ובלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו". ואפשר שגם בעל שבלי הלקט גרס כן.

והדיעה השניה שבסי' סו היא דעה השניה שבתוס' (שם ד"ה מנח, ומובא גם באור זרוע הל' ק"ש סנ"ב) שכותבים "מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו". גם באבודרהם (אצל הל' ק"ש) מקשה על גמ' זו "ויש מקשים למה לא אמר גם

בלא ציצית דהא איכא פרשת ציצית, וי"ל שלא היה יכול לומר בלא ציצית שאם אין לו טלית בת ארבע כנפים אינו חייב בציצית דהא לאו חובת גברא אלא חובת מנא".

יש לנו א"כ ב' שיטות וגירסאות בראשונים אם הא דאיתא בגמ' עדות שקר הוא רק בתפילין או אף בציצית. וכיון שבזהר מובא הא דעדות שקר לגבי ציצית, א"כ מהו הפלא שרבינו הזקן מביאו ברס"י ח.



אמנם כל הקושיא היא, מדוע הביא רבינו הזקן ברס"י ח את הא דעדות שקר לגבי ציצית בלי שום חולק ואילו בסי' סו הביא ב' דעות בזה. ע"ז כתבתי בפשטות, שברס"י ח כותב שמטעם זה צריך לכתחלה להלביש ציצית ותפילין לפני ק"ש (ולא לאחריה), ובזה אין חולק, שהרי גם בלא"ה מבואר בסי' ח ס"כ וברס"י כד שיש להשתדל ללבוש ציצית כל היום כולו, אפי' שלא בשעת ק"ש ותפלה. ותפסו עלי בזה בדיוקי הלשונות של "כאילו" ו"נראה".

ואולי אפשר למצוא ביטויים מתאימים יותר כדי לחלק ביניהם. והרי כך כתב בלבוש (סי' נח ס"ב) אפי' לגבי תפילין "אינו אלא אסמכתא בעלמא ולא אמרו כן אלא במזיד".



אח"כ הוספתי עוד, שגם לפי הדיעה השניה, עיקר הטעם לחלק בין ציצית לתפילין הוא מב' הטעמים האחרים (קבלת מ"ש שלימה וחובת הגוף), ולא מטעם עדות שקר.

לעיל סי' לח ס"ז מובאים הטעמים של עול מ"ש ושל עדות שקר כשני טעמים נפרדים.

והטעם בזה הוא כיון שתפילין ענינו קבלת מ"ש (כמבואר בסי' כה סי"א) וגם ק"ש ענינו קבלת מ"ש (כמבואר בברכות יג, א), לכן מהראוי שיקבל עליו מ"ש שלימה ע"י שתי מצוות אלו יחד.

גם לקמן (סי' סו סי"א) מביא רבינו הזקן טעמים אלו גבי הגיעו לידיו ציצית ותפילין בין ק"ש לתפלה (בין גאולה לתפלה), אף ששם לא שייך הטעם של עדות שקר, וכותב שם רק הטעמים של מ"ש שלימה וחובת הגוף.



אח"כ הוספתי עוד פרט בזה: רבינו הזקן פוסק שם שכששכח להניח ציצית ותפילין יניחם בברכות ק"ש לדברי הכל, הן התפילין והן הציצית. והחילוק ביניהם (לדיעה אחת) היא רק לגבי ברכה, שברכת התפילין יברך מיד וברכת הציצית יברך אחר התפלה כשימשמש בהם. וע"ז הביא את טעמי החילוק ביניהם. ולכאורה מהו הקשר בין טעמים אלו לדין הברכה, שיכולים לאמרה גם אח"כ (כשימשמש בהן) ולא בעת הלבישה, הן גבי ציצית - כמבואר בסי' ח ס"כ ובכ"מ, והן גבי תפילין - כמבואר בסי' ל ס"ג ובכ"מ; וכי היכן מצינו דוגמה לזה, שלגבי דין אמירת הברכה עובר לעשייתן יהיה חילוק בין מצוה חיובית אגברא לבין מצוה שאינה חיובית, או בין אם יש בזה עדות שקר או לאו.

[וזוהי אמנם שיטת הלבוש (סי' סו ס"ג) בשיטה זו "דבין תפילין בין ציצית יניח ולא יפסיק לברך עליהן עד שיגמור תפלתו ואז ימשמש בהן ויברך עליהן וכן ראוי לנהוג"; אך אנו דנים בשיטת רבינו הזקן בשיטה זו].

ומזה שוב רציתי להוכיח, שכל החילוק הזה לפי הדיעה הזאת הוא רק אסמכתא, ולא עיקר הטעם.

וגם אם לא יסמכו על כל התירוצים והחילוקים האלו, ושערי תירוצים לא ננעלו, עדיין דבר אחד ברור ופשוט, כי בריש סי' ח מיירי בקורא ק"ש בלא ד' כנפות וציצית, וכפי שנת"ל.



פשוטו של מקרא

קרבת פסח של גר ב"ד ניסן

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י בפרשת בא (יב,מח) ד"ה ועשה פסח: יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל והי' כאזרח הארץ, מה אזרח ב"ד אף גר ב"ד, עכ"ל.

ובפירש"י בפרשת בהעלותך (ט,יד) ד"ה וכי יגור אתכם ועשה פסח: יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל חקה אחת וגו' אלא כך משמעו וכי יגור אתכם גר ובא עת לעשות פסח עם חבריו חקה וכמשפט יעשה, עכ"ל.

וצריך להבין:

א) דרכו של רש"י בהרבה מקומות בפירושו על התורה כשיש ענין שהכתוב חוזר עליו פעם שני' מעיר רש"י על זה ומפרש למה נכתב ענין זה שני פעמים.

ולדוגמא:

בפירש"י פרשת בא ד"ה את העבודה הזאת (יג,ה): ... והלא כבר נאמר למעלה ... ולמה חזר ושנאה וכו', עכ"ל.

בפירש"י פרשת אמור ד"ה ובקצרכם (כג,כב): חזר ושנאה וכו', עכ"ל.

בפירש"י פרשת נשא ד"ה למעל מעל בה' (ה,ו): הרי חזר וכתב כאן ... ונשנית כאן וכו', עכ"ל.

בפירש"י פרשת תצא ד"ה לא תעשוק שכיר (כד, יד): והלא כבר כתוב וכו', עכ"ל.

וכן על דרך זה הרבה פעמים בפירש"י.

ואם כן, אינו מובן למה לא העיר רש"י על זה בפרשת בהעלותך כשהכתוב כתב עוד פעם "וכי יגור אתכם גר". ולא די

שרש"י לא העיר על זה כלום, אלא שכתב "יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד", לאחר שהוא עצמו פירש בפרשת בא שיש פסוק מפורש ("והי' כאזרח הארץ") ללמדנו שאין הגר עושה פסח מיד, וכאן בפרשת בהעלותך כאילו מתעלם מכל מה שפירש בפרשת בא.

ועיין ברמב"ן בפרשת בהעלותך (ט, יד) וז"ל: וטעם וכי יגור אתכם גר לצוות הגרים בפסח זה של מדבר כאשר יצוה בו לישראל ויתכן כי מה שאמר בסדר בא אל פרעה וכי יגור אתך גר ועשה פסח הוא על פסח מצרים ... והי' במשמע כי הגרים היוצאים ממצרים ערב רב יעשו פסח שאף הם היו באותו הנס אבל המתגיירים אחרי כן במדבר או בארץ לא יתחייבו בפסח שלא היו הם או אבותיהם בכלל ואתנו הוציא משם לפיכך הוצרך בכאן לחייבם בפסח דורות במדבר ובארץ, עכ"ל.

והנה נוסף לזה שלא נרמז בפירש"י תירוצו של הרמב"ן כלל, הרי רש"י אינו מפרש הכתוב כפי פירוש הרמב"ן. שלפי פירוש הרמב"ן החידוש בפסוק הוא שגם גרים שלא היו הם או אבותיהם במצרים גם כן מחוייבים בקרבן פסח.

ולפי פירש"י החידוש בפסוק הוא שגרים אינם מחוייבים מיד אלא צריכים להמתין עד י"ד בניסן. וזה כבר יודעים מפרשת בא, כנ"ל.

(ב) יש כמה שינויים בין שני פירושי רש"י אלו:

בפרשת בא מעתיק רש"י רק תיבות "ועשה פסח" מן הכתוב, משא"כ בפרשת בהעלותך מעתיק גם תיבות "וכי יגור אתכם גר".

בפרשת בהעלותך מאריך רש"י לפרש "אלא כך משמעו וכי יגור אתכם גר ובא עת לעשות פסח עם חביריו וכו'", משא"כ בפרשת בא אמר בקיצור "מה אזרח בי"ד אף גר בי"ד".

גם צריכים להבין מהו כוונת רש"י בזה שכתב בפרשת בהעלותך "(ובא עת לעשות פסח) עם חביריו", ולמה לא אמר בקיצור ובא עת לעשות הפסח.

ואולי הי' אפשר לתרץ על כל פנים בדוחק כמה מהשאלות הנ"ל על פי מה שכתב הספרי: ר' שמעון בן אלעזר אומר הרי שנתגייר בין שני פסחים שומע אני יעשה פסח שני ת"ל כאזרח וכו', עכ"ל.

ואולי אפשר לומר שכוונת רש"י בפרשת בהעלותך לגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, והפירוש של "מיד" שכתב רש"י אינו מיד ממש כמו בפרשת בא, אלא שכאן הפירוש של "מיד" בהזדמנות הראשון, דהיינו בי"ד באייר.

ובזה מתורץ למה אין רש"י מעיר שענין זה כבר נאמר. שבאמת ענין זה עדיין לא נאמר. שהרי מה שנאמר בפרשת בא מדבר בגר שנתגייר בכל ימות השנה ובפרשת בהעלותך מדבר בגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני. והי' עולה על הדעת שכמו שאר בני ישראל' שלא היו יכולים לעשות הפסח בזמנו עושים פסח בי"ד באייר, כמו כן הגר.

ובזה הי' מתורץ גם כן למה דוקא בפרשת בהעלותך מעתיק רש"י גם תיבות "וכי יגור אתכם" מן הפסוק. שבפרשת בא מה שאמר רש"י "יכול", הוא רק מצד הפסוק, שנאמר "ועשה פסח".

משא"כ מה שאמר רש"י בפרשת בהעלותך "יכול" הוא לא רק מצד שנאמר בפסוק "ועשה פסח", אלא גם מצד הסברא שהגר הוא כמו כל ישראל' שלא היו יכולים להקריב פסח בי"ד בניסן, ולכן העתיק גם תיבות אלו מן הכתוב.

ואולי בזה הי' אפשר לתרץ קצת אריכות הלשון בפירוש רש"י "ובא עת לעשות הפסח עם חביריו", שבזה בא לשלול הפסח בי"ד באייר, שאינו העת (לכתחילה) לעשות הפסח, ויכול להיות בלא חביריו. משא"כ בפרשת בא שעדיין לא למדנו בנוגע לפסח שני.

כמובן שכל זה דוחק גדול, שאם זה הי' כוונתו של רש"י הי' כותב בפשטות יכול כל המתגייר בין פסח ראשון לשני יעשה פסח שני, ותו לא.



המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פירש"י [גליון]

יוסף וולדמאן תושב השכונה

בקובץ "הערות וביאורים" שי"ל לקראת י"א ניסן ש"ז בהערת הרב וו. ר. בענין המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פירש"י, כותב הנ"ל בסיום הערתו:

עיינ בפירש"י בפרשת יתרו ד"ה וכל העם רואים (כ, טו): ... ומנין שלא הי' בהם חרש ת"ל נעשה ונשמע, עכ"ל.

ומעורר על סתירה מפורשת לכאורה, וכותב:

והרי רש"י פירש בפרשת וישב ד"ה וישמעו (לז, כז): "ונשמע" מלשון קבלת דברים, ואם כן איך מביא ראי' מפסוק זה שלא הי' בהם חרש, שאם כן הפירוש של "ונשמע" הוא מלשון שמיעה כפשוטו. ע"כ קושית הרב וו. ר.

הנה תמ"י הנ"ל מבוסס על תפיסתו ש"נשמע" שמתורגם "נקבל" קאי ג"כ על הכתוב ב"ספר הברית" כמו "נעשה".

ובלשון השואל בהמשך הערתו הנ"ל: "ולפי זה אין מקום כלל לפרש כאן "ונשמע" מלשון שמיעה כפשוטו, שהרי כבר שמעו עכשיו כל הדברים האלו כמ"ש ויקרא באזני העם" (ספר הברית) "ומוכרחים לפרש מלשון קבלה דהיינו שיקבלו (גם על להבא) כל אשר דבר ה'".

וממשיך, "ועל דרך שכתוב במגלת אסתר (ט, כז) קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם וגו'". עכ"ל הנ"ל.

ע"פ דבריו האלו בדרך ממילא מתעוררת התמ"י מן פירש"י הנ"ל פרשת יתרו.

וע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א (ע' 142 ואילך) שהעיר עליו הרב מ. מ. בקובץ הערות ש"פ תזריע-מצורע, ג"כ קשה כנ"ל, שמבאר שם ש"נשמע" קאי על חלק "פרשיות של תורה" (מבראשית ועד מ"ת) ש"בספר הברית" שזה כבר שמעו.

אמנם כשנפרש ע"פ המבואר בהערתי בגליון י"א ניסן-חג הפסח שרק "נעשה" ענו בערב מ"ת על הכתוב ב"ספר הברית"

אבל "נשמע" ענו אז על הציווים שעתידים לשמוע מחר בעת מ"ת ואחרי כן על מנת לקבל.

שבזה "שמיעת האוזן" ו"קבלת דברים" באים כאחד, (שבשמיעת האוזן גרידא מאי רבותא איכא) בדיוק כמו בשני דוגמאות האחרים המובאים בפירש"י בפ' וישב בד"ה וישמעו הנ"ל, הרי אז מלכתחילה אין סתירה מן פרש"י יתרו הנ"ל.

ויה"ר שאזכה לירד לעומק דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנ"ל להבין למה לא נראה בעיניו הק' לפרש בפשש"מ אליב"י דרש"י כנ"ל.



שזנות

בזכות נשים צדקניות

הרב אלחנן לשם
משגיח בישיבה

בלקו"ש חי"ג (ע' 190) מסופר שבפרנקפורט הי' קהל חרדים ושלמים שהתפרסמו בכל גרמניה, אף ששם הי' בתחילה ראשי המשכילים. וכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ סיפר שכ"ז הי' בזכות שלש נשים שהקפידו ושמרו על לבישת שייטל, טהרת המשפחה וחינוך הכשר – עד שהשפיעו על כל הסביבה.

ויש להעיר ע"ז מספר ביוגרפי על ר' שמשון רפאל הירש (בעריכת הרב קלוגמן) שמספר שם (ע' 124 הערה 6) שאחר מלחמת עולם הראשונה פגש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב באשה אחת מפרנקפורט שהיתה בת שמונים ונראית כבת ארבעים. היא סיפרה לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב שר' שמשון רפאל הירש קרא אסיפת נשים לשמור על עניני טהרת המשפחה, והיא קיבלה על עצמה להיות המארגנת והמזכירה לכל הענין. הרב הנ"ל ניגש להארון-קודש ונשבע שבזכות זה יהי' לה אריכות ימים בלי דאגות הפרנסה או בריאות, וכן הי'.

הסיפור מובא בשם הרב נחמן בולמן, ששמו א"ז מפי הרב ניסן טלושקין, ששמע א"ז מפי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בעצמו. ולכאור' יש להעיר שכנראה השפעת הרב הנ"ל גרם ש(שלש) נשים אלו ישמרו ענינים הנ"ל. ובפרט דמבואר שם (ע' 124 בפנים) דכשבא הרב הנ"ל לפרנקפורט לא הי' שם מקוה בכלל, כי המשכילים סתמו א"ז, והרב הירש החליט שראשית העבודה היא לבנותה מחדש עוה"פ, ורק אח"ז הסכים לבנות ביה"ס וביהכנ"ס.



דיוקים בלקו"ת

הרב אלי' מטוסוב
תושב השכונה

הגהות על לקו"ת מחסידים הראשונים

בספרי חסידים הראשונים (מאלו שהיו רגילים בכתיבת חידושיהם), נמצא ג"כ בתוך ספריהם וכתבים שלהם ביאורים והערות רבות על התו"א ולקו"ת. חלקם עדיין בכתובים וחלקם כבר באו בדפוס בתקופות שונות.

בין אלו שראיתי מהם הערות על הלקו"ת הם: הררי"א בעהמ"ס חנה אריאל, הרר"ה מפאריטש, הררא"י ריבלין בעהמ"ס אהלי יוסף, הרר"מ בעהמח"ס פני משה, הר"ר נחום טובי' מפיראטין (כתבן ועמקן גדול בדא"ח, קצת עניני חסידות ממנו נדפסו ב"פרדס חב"ד", ורוב ביאוריו שמסתכמים בגודל של כמה כרכים נמצאים עדיין בכתבי-יד). הררח"א ביחאווסקי (המו"ל של ס' דרמ"צ ועוד).

לע"ע לא נעשה נסיון עדיין לאסוף את כל הביאורים ע"פ סדר התו"א ולקו"ת ולאוספם אל מקום אחד.

[לא עמדנו כאן על הביאורים למאות ולאלפים (על כל דף מהתו"א והלקו"ת) אשר נמצאים בתוך דרושי רבותינו נשיאינו, שהם ג"כ לא נאספו עדיין אל מקום אחד ע"פ סדר דפי התו"א ולקו"ת. אבל אלו לפחות חלק גדול מהם צויינו בה"מראי מקומות" שנדפסו בהלקו"ת מהוצאת שנת תשד"מ ואחרי זה].

על לקו"ת פרשתינו נמצא ג"כ ביאור ארוך בס' חנה אריאל להרי"א מהאמיל בפ' אמור (כה, ב). והוא שם בכותרת: "לפסוק ונקדשתי. (ע"י לקו"ת פ' זו)". ומתחיל: להבין שרשי הדברים בענין ג"פ קדוש, הנה מבואר ברע"מ פ' אמור (דצ"ג) באריכות ענין ג' קדושות הללו דישראל מקדשין לתתא עד דאסתלק רזא דשמים עילאין לעילא ונהיר ההוא קדש בהו וכדין אקרי קדוש וכו' ע"ש, ותוכן הכוונה יובן עפ"י הקדמה א' והוא הידוע מכהאריז"ל דיחוד או"א אינה אלא ע"י העלאת מ"נ דמס"נ ממש ויחוד זו"נ הוא ע"י מעהמ"צ כו'. עכ"ל. והמשך המאמר שם הוא תוכן ההמשך בלקו"ת אבל בסגנון אחר ויותר מבואר.

[מאמר ונקדשתי שבלקו"ת הוא הנחת המהרי"ל. ובסה"מ תקס"ג ע' שסו וע' שעד יש ג"כ ב' נוסחאות נוספות הנחת אדהאמ"צ והנחת הר"מ בן אדה"ז. וניכר שהרשימה בחנה אריאל היא הנחת אדהאמ"צ. אבל אין הס' תח"י כעת להשוות].

הרי"א מהאמיל הי' אצל אדה"ז ושמע מאמרים ממנו. ולא בדקתי עדיין אם רשימה זו על ביאור ונקדשתי מתאימה יותר לנוסחא מסויימת מהנוסחאות השונות שיש על לקו"ת.

וכן נמצא על לקו"ת פרשתינו בס' פני משה ע' קמג: אך יובן כל זה בהקדם ענין הבחירה מה הוא, כי מבואר בלקוטי תורה פרשת אמור (בביאור על פסוק והניף סוף פי"ג) וז"ל כי האדם הוא מבחינת תיקון אשר יש בו השראת אור א"ס כו', ולכן יש ג"כ באדם הבחירה, כי בחירה זו נלקחה ממקום גבוה מאד והוא בחינת הממשלה שהמלוכה והממשלה לחי העולמים, ע"ד כשעלה ברצונו הפשוט כו' ואין מעכב על ידו, וע"ד זה הוא בחינת הבחירה שניתן לאדם עד שאין מי שמעכב כו'. ומביא שם מענין זה בארוכה בתו"ת תולדות ד"ה ויתן לך וביאור הדברים בארוכה ע"ש. [ולא נלאה כאן את הקורא בציטוט ענינים ארוכים].

שמות הפרשיות בלקו"ת

הצ"צ דייק מאד בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן כידוע מכמה לשונות בתשו' הצ"צ ועוד. וע"י באוה"ת בחוקותי ע' תשו שכותב שם הצ"צ בתוך הדברים: יובן בהקדים עוד משל אחד כמו חכם הבקי באיזה מסכת כגון מס' יבמות. ומוסיף שם הצ"צ

הגה"ה בזה הלשון: "(חייב אדם לומר בלשון רבו שהזכיר מסכת זו)". הלא אפילו בדבר שנראה לכאורה בתור דוגמא בעלמא, דייק בזה הצ"צ.

עד"ז ידוע ג"כ גודל דיוק הלשון בספרי הצ"צ (וגם באופן הציונים וההפניות שכותב הצ"צ לעיין במקום פלוני כו'). ונביא כאן דוגמא מאיזה ציונים מסוג זה, שאפשר לדייק בלשונו, בלקו"ת בפרשיות אלו:

(א) בפ' אמור (לח, ב - ביאור ע"פ והניף), מציין לזוהר: "וזוהו מ"ש בפ' מצורע דנ"ג ע"ב אדם דא שלימו דכולא". הנה כאן קורא הצ"צ את שם הפ' "מצורע" [כרגיל וכ"ה בשו"ע סתכ"ח ועוד]. אבל באוה"ת תצוה ע' א' תקסג קורא הצ"צ להפ' בזה"ל: "פ' תורת המצורע". [ועי' בהמובא בלקו"ש ח"ז ע' 100 מהרמב"ם ורש"י כו' שקוראים לפ' זו: "זאת תורת". ועד"ז בלקו"ש חכ"ב ע' 71 וע' 78].

[וכן ברוב המקומות וגם בלקו"ת קורא הצ"צ לשם הפ' בשם "מצורע"].

(ב) ועד"ז כבר ציינתי על פ' ברכה שהצ"צ קוראו פ' הברכה או "פ' וזאת הברכה". וכ"ה גם בלקו"ת פרשתינו (בד"ה והניף שם) דף לז, ב. [באיזה מקומות באוה"ת נדפס "פ' ברכה". אבל אפשר שזהו מכת"י מעתיקים ולא מגוכי"ק הצ"צ]. עי' במ"ש על מהדורות הלקו"ת ב"כרם חב"ד" חוב' א'.

הציון "דף י"ו" וכיו"ב

באותה מדה יש לדייק על הלשון בלקו"ת פ' קדושים (דף ל, ד) שמציין: וזהו הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו בד"ה א' סי' י"ו כ"ז.

וכן נמצא הרבה בספרי הצ"צ שמציין לדפים ופרקים: י"ו, קי"ו, ולא כמו שנהגו כעת לציין "ט"ז" ו"קט"ז" כו'. [ובמקומות שנדפס כן הוא ע"פ גוכי"ק הצ"צ].

וממה שהצ"צ כותב לפעמים "י"ו", מוכח לכאן שכן נהג גם אדה"ז. וראה בשו"ע אדה"ז או"ח בדפוס הראשון שנדפס שם מספר הסימן "י"ו" [אולם אח"כ שם נדפס סימן "קט"ז" ולא

סימן קי"ו]. ואם כי בכלל בזה עשו המדפיסים כרצונם, אולם יותר מסתבר אשר המדפיס [או מי שהעתיק את השו"ע מכת"י המחבר] יחליף מ"יו" ל"טז", ואינו מסתבר שיחליף מט"ז ל"יו".

וכן בדפוס הראשון של התניא, נדפס שם ציון הפרק "יו" (ולא ט"ז כבדפוסים שלנו ועי' תניא ספ"ב), וכ"ה ציון הפרק "יו" בכמה כת"י קדומים של התניא [ראה ס' "תניא מהדו"ק" ע' קיג. ובאוה"ת תרומה (כרך ח') ע' ג'נה ג"כ מציין ג"כ: בסש"ב פרק י"ו בענין מחשבה טובה כו']. ומסתבר שבגוכי"ק המחבר הי' רשום י"ו. כי קשה להניח אשר בכת"י המחבר הי' רשום "טז" והמדפיס או המעתיק יחליפו ל"יו".

אולם בגוכי"ק אדהאמ"צ שראיתי מציין ט"ז ולא י"ו. וכן בהרבה מקומות גם אצל הצ"צ ובפרט אצל רבותינו נשיאנו שלאח"ז.

ועי' בשד"ח כרך י' בתחילתו (קונטרס באר בשדי) שמביא בארוכה מכמה מחברים בענין אופן כתיבת שם י"ה וכו', ועד"ז בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סס"ב. אבל אי"ז שייך לנדו"ד אודות י"ך".



כתב סת"ם של אדה"ז [גליון]

הרב אליעזר צבי צירקינד
מסופרי סת"ם דאנ"ש

בגליון תשעג כתב הרב ט.ז. בסיום דבריו (עמ' 56) וז"ל: "ובפשטות זה הטעם שאדמו"ר הריי"צ ואדמו"ר נשיא דורינו לא הניחו תפילין בכתב זה", עכ"ל.

ובאתי בשאלתי מי גלה זאת לבני? יש בידי צילום של הפרשיות תפילין של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, שהר' ישעי' הכהן מאטלין ע"ה מסר לי והם כתב אדמו"ר הזקן המיוחס!! ועל דבר הפרשיות של כ"ק אדמו"ר זי"ע מי ראה אותן?? רק ב' אנשים ראו אותם. אחד היה ר' ישעי' ע"ה, והוא לא הגיד לפי שהמשמשים בקדש אינן מגלים נסתרות, והשני יבלח"ט לא הגיד לשום אדם.

הפלא הכי גדול, שיכולים אנשים לפלפל בענין שיש הרבה כתבים באג"ק דכ"ק אדמו"ר ולא הזכירו אפילו אחד מהם. ולא עוד, שהם מחפשים מקור וכו' וכו'. ובשו"ת צ"צ או"ח סי חי ס"ו כתב וז"ל: "אכן בסת"ם שלנו ראיתי הנון כפופה וכו'", עכ"ל. נמצא שיש בפירוש מנשיאינו בדפוס כמה מהאותיות שנמצאים בסת"ם שלנו, והעיקר, הצ"צ סמך על ראייה בלבד לבסס ציור אותיות שלנו!! וכלשון הזה נמצא ג"כ באג"ק דכ"ק אדמו"ר זי"ע.

אציג פה כמה מהאגרות הנ"ל להראות איך האמת של הדבר בולט, ואין צורך בהשערות.

אגרת א'תי: "איך האב זיך דערוואוסט ניט לאנג אז איר ווייסט די מלאכת הסופר סת"ם, וויל איך אייך מציע זיין אז איר זאלט שרייבען צום מרכז לעניני חינוך – מל"ח – צו וואלט איר געקאנט שרייבען מזוזות (וואס מסתמא שרייבט איר לויט דער דיעה פון אדמו"ר הזקן) וכו'".

אגרת א'תת: "וכן כתיבת פרשיות, ואם יש לסדר תעשי' כזו שתהי' מהודרת, והאותיות הכתב יהיו כצורת זו שפסק אדמו"ר הזקן".

אגרת ה'מו: "במ"ש אודות תיקון הס"ל לכתוב כהוראת רבינו הזקן, נכון הדבר".

ואחרון אחרון חביב, אגרת ה'תרלה (מט"ו מנ"א תשי"ז):

"במענה על מכתבו מער"ח מנ"א והקודמו, בו שואל שעומד הוא להזמין פרשיות לתפילין לבני משפחתו שהם ממוצא חסידי חב"ד [האותיות האלו הם מודגשים כבהמכתב] ומסתפק באיזה אופן יכתבו.

ולפלא הספק בזה, כי הרי כלל ופס"ד הוא, דבאתרי (השייכים) דרב נהוג כרב, והקושיא ששואל כי לדעתו, הנהגה הנרצה בעיני הקב"ה היא שנוהגים בה רוב כלל ישראל, לפלא על קושיא זו, שהרי פשוט שגם רבינו הזקן רצה לתקן תפילין באופן שיהי' רצוי בעיני הקב"ה, ופשוט שבזמן רבינו הזקן היו הנוהגים באופנים שהורה פחות מאשר עתה שנתפשטה תורת החסידות בכו"כ חוגים ובכל זה ציוה לתקן דוקא באופן שהורה,

והלואי כבר הי' עוזב דרכו לחפש קושיות וסתירות ויתחיל ללכת בדרך הישרה בהקדמת נעשה לנשמה, הוא הדרך שהורו רבותינו נשיאינו הק', שהוא גם דרך כללי לכלל ישראל, ע"ד המבואר מהרב המגיד (שהוא רבו גם של בעל ההפלאה, רבו של הר"ן אדלער רבו של החתם סופר), במעלת שער הי"ג הכולל כל הי"ב שערים, עיין בהקדמת שער הכולל להסידור". עכלהקוה"ט.

ועוד יש הרבה אגרות בענין זה ואני לא הצגתי רק מבחר מהם.

אחרי כל הנ"ל, אם יש אחד שמתעקש, שכיון שאין עכשיו מסורה איש מפי איש להציור של אותיות המיוחסות, ועל כן יש דעות שונות ומשונות בהציורים, מחמת שכל אחד רואה בכח הראיה שניתן לו, ולפיכך כדאי לבחור כתב שיש מסורה איש מפי איש וכו' וכו' חילוף כתב השנוי במחלוקת.

הנה על זה יש ב' תשובות. א) משום "אל תטוש תורת אמך וגו'" מחויב כל מי שהוא מאנ"ש, שרצונו לא לבחור הכתב של רבינו, לברר שיהיו האותיות שנפרטו בהצ"צ הנ"ל כתובים רק כמו שהוא הביא.

ב) כל מגמתו הוא לריק, שהרי א"א למצוא כתב שאין בו מחלוקת, ובפרט בכתב האריז"ל כמו האל"ף דתפילין של ר"ת, ואות הט', ובעיקר אי אפשר במציאות שכתב האריז"ל שנכתב באותיות מרובעות כדרך שאנו בני אשכנז כותבים, יהיו לדעת כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו, שהרי הוא אמר שלדעת הראיז"ל, הווי"ן של הע' והש' צריכים להיות ישרות, ואנו כותבים אותם מוטות (נטוי), רק אחינו בני ספרד כותבים אותם ישרות.

ובדרך אגב, יש להעיר מאג"ק דכ"ק אדמו"ר זי"ע, אגרת ב'תתכב, להרה"ח מ. ז. שי' הלוי גרינגלאס.

