

ב"ה
ש"פ לך לך
ה'תש"ס
גליון ד [תשפג]

פתח דבר

אנו מודים לה' אשר בחסדו הגדול זיכנו לסיים עכשיו "עשרים שנה" להוצאת קובץ דגן "העדות וביאורים", ולהכנס לעשור השלישי, ועפ"י מה ששמענו פעמים הרבה מרבינו הק' כגון דא, שאין להסתפק עם העבר אלא להמשיך העבודה באופן של "ילכו מחיל אל חיל", תקוותינו ושאיפתינו להמשיך בעזהשי"ת ביתר שאת ויתר עוז בהוצאת הקובצים תמידים כסדרן, ובשיפור הקובץ הן בכמות והן באיכות, לנחת רוח רבינו הק'.

וזוהי אפוא ההזדמנות הנאותה להודות לכל אותם המשתתפים בכתיבת הערות וביאורים וכו' בהקובץ, ובפרט לכותבים הקבועים שיחיו, ולברך אותם שיצליחו בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר וימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה, ביחד עם זה מבקשים מהם בהתאם להנ"ל שימשיכו בכך גם להבא באופן דילכו מחיל אל חיל לעלות בקודש ולהגדיל תורה ולהאדירה.

אמנם אי אפשר לשכוח שעיקר מטרתו של הקובץ הוא בכך, שהוא מהווה בימה לבירור והבנה בתורתו של הרבי, - שבה, - כידוע - היקף עצום של כל שטחי התורה. הקרוב אצל תורתו יודע שאין שטח בשטחי התורה בנגלה וחסידות, הלכה ואגדה, פלפול וניתוח הגיוני, מוסר ודרוש, שאינם נידונים בה - , זכור בוודאי לכאו"א מהקוראים דכשהי' הקובץ מופיע בתדירות מדי שבת בשבתו, הי' אפשר לדון בתורתו של רבינו הק' בסמיכות מפליאה לזמן אמירתה או הדפסתה שבזה מנוצלת במילואה טבע ההתלהבות מדברים חדשים, כמאמר רז"ל "יהיו בעיניך כחדשים", ועי"ז זכינו גם שהרבי בשיחותיו הק' הי' מגיב על ענינים שונים שנידונו בהקובץ, וכל זה מוסיף בהגעגועים שכבר נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" מפיו של משיח צדקנו וזועקים "עד מתי עד מתי" ! ?

אנו תפלה להשי"ת שנוכל להמשיך עבודתינו הק' כנ"ל ביתר שאת ויתר עוז מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף ומתוך הרחבה והצלחה רבה בגו"ר ולגרום נחת רוח לרבינו הק', ותיכף ומיד ממש נזכה לקיום בשורת הגאולה בה נתבשרנו ש"הנה הנה זה בא" ומלכנו נשיאנו בראשינו וישמעינו נפלאות מתורתו בגאולה האמתית והשלמה.

המערכת



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
ברכת מזל טוב לידידנו היקר והמצויין בכל המעלות,
עדין הנפש, רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו,
חבר המערכת דהערות וביאורים משנת תשנ"ה

החתן הת' **חיים שיחי' גרייזמאן**
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'

יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת
שתזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד כרצון רבינו נשיאנו ויהי' לכם חיים מאושרים
בגשמיות וברוחניות גם יחד
המערכת

ברכת רעים

לידידנו הת' הנעלה והחשוב בעל מדות תרומיות
משה מרדכי שי' שרייבער
לרגל נסיעתו לשליחות כ"ק אדמו"ר
בישיבה גדולה דסידיני אוסטרליא
יה"ר שיצליח במילוי שליחותו הק' בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
כרצון ולנח"ר המשלח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
חבריו וידידיו בביהמ"ד

תוכן הענינים

2 פתח דבר

משיח וגאולה

- 7 "אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו"
8 בשר בחלב לעתיד לבוא
12 משיח יהי' כתוב בעיתונים [גליון]

רשימות

- 13 למי נשלח המכתב ל"יום מלאת לו ט' שנים"
14 אמירת "יה"ר שתחדש" בין הברכה לאכילה [גליון]

לקוטי שיחות

- 17 חיוב ז' מצוות בב"נ
20 בגדר חיוב השואל
23 מצות צדקה בבן נח
26 אם שייך מציאות רע ב"גן עדן"
28 "לא לסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי"
32 הערות קצרות בעניני חיוב גלות לעיר מקלט
36 "וכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה"
38 מצות פו"ר
39 בענין שינה בסוכה
40 הקשת בזמן רשב"י וחזקיה המלך

שיחות

- 42 טענת לפלאס ותוקפה המדעי
43 בענין אילו הי' נח בדורו של אברהם

אגרות קודש

- 46 איסור מצות מכונה מטעם הכמוס
47 בונה עולמות ומחריבן

נגלה

- 48 "לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם"
52 "בונים את הכותל באמצע" למ"ד פלוגתא
53 "קנסו שוגג אטו מזיד" במחיצת הכרם שנפרצה [גליון]

חסידות

- 54 פעולת ענין התפלה
55 כיצד נעשה העולם בבחי' יש [גליון]
59 בענין הנ"ל
60 חידוש הבריאה בכל רגע [גליון]
61 בענין הנ"ל
63 "אילו נצטוינו לחטוב עצים" [גליון]

רמב"ם

- 65 יו"ט שחל להיות בשבת [גליון]
66 בענין הנ"ל

הלכה ומנהג

- 71 בדין טפח באשה ערוה
74 גירסת רבינו הזקן בס' התרומה
75 איטר בלבישת בגדים
76 בדין שלא ללכת ד' אמות ושלא ליגע במלבושים לפני הנטילה
79 מלאכת בורר ומלאכת מעבד ביו"ט
80 כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן [גליון]
81 שחרור עבד לצורך מצוה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 84 בפרש"י פ' ואתחנן ד"ה למענכם (ג, כו)
86 דיבור ואמירה
87 הפי' "ועבדת שם אלקים אחרים" בתוכחה [גליון]
88 בשדה ליכא חשש כלל [גליון]

שונות

- 89 מעלת ענין המלכים
90 'אהבת ישראל' בתקופה שלפני החסידות

91	הערות לספר 'תיקוני מקוואות'
91	הרבי ושז"ר [גליון].....
93	בדרכי עריכת שוע"ר [גליון].....



מודעה ובקשה

מבקשים אנו שוב מכל הכותבים החשובים שיחיו
למסור הערותיהם לא יאוחר מיום ד' אחה"צ,
וכל המקדים ה"ז משובח.

המערכת

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

משיח וגאולה

"אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו"

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בשיחת ש"פ נח תשנ"ב ז"ל: "ועכשיו אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו!.. כשעושים חשבון צדק.. ובאים למסקנה שאין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו - צריך הדבר להתבטא בתוספת זהירות והידור בקידוש לבנה.. ובקשו את ה' אלוהיהם ואת דוד מלכם".

וידועה השאלה (הובאה בכו"כ קובצים) דאם הדבר תלוי רק במשיח עצמו מהי ההוראה אלינו? ועוד לכאורה זהו סתירה מיני' ובי', כי אם אין הדבר תלוי אלא במשיח עצמו מדוע המסקנה המעשית וההוראה אלינו להוסיף זהירות בקידוש לבנה?!

ויש לומר בביאור הדברים ע"פ מ"ש בשיחת כ"ח סיון תשנ"א (אות יב) וז"ל "א איד ווערט א שותף להקב"ה.. אין אלע דעם אויבערשטנס עניינים כולל ועיקר - אין ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה, וואס כדי דער אויבערשטער זאל דאז דורכפירן בשלימות דארף ער (כביכול) האבן די השתתפות פון יעדער איד, און דוקא אלס נשמה בגוף, אז דורך "מעשינו ועבודתינו" קומט די גאולה, און מ'דארף כביכול אנקומען אז דער איד זאל מסכים זיין, און נאכמער - ער זאל וועלן און מכריז זיין, אז ניט נאר וואס "הגיע זמן גאולתכם", נאר ס'איז שוין דא די גאולה בפשטות".

וכמו שעניין הגאולה הוא מענייניו של הקב"ה ורק הוא יביא הגאולה, ואעפ"כ אפי' בזה אנחנו שותפים וצריך הוא כביכול מעשינו ועבודתנו שנסכים, נרצה ונכריז על הגאולה. כן הדבר בענייננו, לאחר שגמרנו כל מעשינו ועבודתינו בגלות ואין הדבר תלוי אלא במשיח עצמו, הרי הוא צריך השתתפות שלנו בעניינים שלו.

וכדוגמא כמה הוראות משיחות דשנת תשנ"ב: א. תוספת זהירות והידור בקידוש לבנה.. "ובקשו את ה' אלוקיהם ואת דוד מלכם" בשיחת ש"פ נח. ב. לקבל פני משיח צדקנו, בשיחת ש"פ וירא וח"ש. ג. מה שמבאר בשיחת ש"פ תולדות שכל ענין העבודה עכשיו צריך להיות מצד הידיעה שישנה עצם הנשמה, שזה קשור להתגלות עצם מציאותו של משיח, ו"ע"י התעוררות מחודשת בתוקף מחודש עצם הנשמה..." ("ס"י-סי"ב).

דבענינים אלו לכאורה מודגש שאין הם חלק מעבודתינו אלא סיוע וההשתתפות שלנו בענינו של משיח להביא הגאולה (והטעם, כי "והיו לבשר אחד", כמבואר בשיחת כ"ח סיון שם. עיי"ש).



בשר בחלב לעתיד לבוא

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בלקו"ש (חכ"ט ע' 128), מבאר כ"ק אדמו"ר את דברי רבינו בחיי (משפטים כג, יט) ש"באותו הזמן . . יהי' איסור בשר בחלב בטל". ותוכן ביאורו, שאיסור בשר בחלב הוא מצד עירוב הכחות העליונים שנעשה על-ידו, שמביא לענין של "מחלוקת" וכו': אבל לעת"ל, כשיקויים הייעוד "ונגלה כבוד ה'" וגו', לא תהי' בעי' בערבוב הכחות העליונים, ואדרבה - יהי' זה ענין נעלה של שלום ואחדות. עיי"ש.

ולכאור' משמע, שלעתיד לבוא יהי' מותר לאכול בשר בחלב. ודבר זה תמוה, כי מבואר בחסידות (ראה קונט' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" (קה"ת, תשנ"ב), סעיף ג. וש"נ) - "שהרצון דמצוות אינו בשביל מטרה ותכלית אחרת, לברר ולזכך את האדם והעולם שיהיו בשלימות, אלא רצון מצד עצמו, שלכן, אין בו שינוי, גרעון או הוספה!" וא"כ, איך אפ"ל שתתבטל מצוה בגלל סיבה מסוימת?!

ואף שיש לבאר שכאן בלקו"ש מדבר כ"ק אדמו"ר לפי הדרגה הנחותה יותר, "דרגת הרצון שנתלבש בחכמה" שבזה כן שייך שינוי (ראה בקונט' שם הערה 32), מ"מ דחוק לומר שכל

הביאור שבלקו"ש אינו נוגע כלל למסקנת הענין, שיש במצוות ענין עצמי ולכן לא שייך בהם שינוי. - ונראה, שלהביאור בלקו"ש יש נפק"מ גם למצוות כמו שהם רצון עצמי שאין שייך בו שינוי, כלדקמן.

"מצוות בטילות לעתיד לבוא"

והנה, בהקונט' שם מבאר, שכיון שהרצון העצמי שיש במצוות הוא ענין נצחי, בהכרח לומר שגם בתחיית המתים ימשיכו לקיים את המצוות. ומ"ש רז"ל "מצוות בטילות לעתיד לבוא", מבאר כ"ק אדמו"ר כך:

"הפירוש ד"מצוות בטילות לעתיד לבוא" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש"כיון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו, שגם בעולם התחי' (לאחרי גמר מעשינו ועבודתנו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצווה כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה...

הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו הגדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד", כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא - לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבוודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות".

והנה, אף שבהשקפ"ר נראה שלע"ל יישארו המצוות כמו שהן עכשיו וכל השינוי הוא בצורת קיומם (שבזה"ז מקיים אותם האדם כמציאות בפ"ע, ולעת"ל יתקיימו בו באופן ממילא מצד רצון הקב"ה שיאיר בו), לכאו' צריך לומר שגם במהות המצוות עצמן יהי' שינוי.

כי הנה, בלקוטי שיחות (ח"ז שיחה ב למס' אבות), מבאר כ"ק אדמו"ר שכיון שהתורה ומצוות ניתנו מה' אחד, הרי בעצם ה' צ"ל תוכן אחד ויחיד בכל התורה והמצוות: "צו פועל זיין דעם פארבונד און התאחדות כביכול פון דעם מקיים המצווה מיט'ן אויבערשט'ן, וואס איז אחדות הפשוטה; און אזוי אויך אין תורה, צו פאראייניקן זיך מיט'ן נותן התורה דורך השגת התורה".

ומקשה שם: אם כן, מדוע בפועל מוצאים אנו במצוות ריבוי התחלקות, "ביז צו דער התחלקות פון תרי"ג מצוות, וואס יעדע מצוה האט איר תוכן, טעם און כוונה"?

ותוכן הביאור, שריבוי ההתחלקות אינו מצד עצם עניינו של המצוות, אלא מצד ירידתם לברר את האדם והעולם, "רצה הקב"ה לזכות את העולם - לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". כיון שהאדם והעולם מורכבים מחלקים ופרטים שונים וכו', לכן גם בתורה ומצוות יש ההתחלקות, וכל מצוה פועלת זיכוך וברור בפרט מסויים השייך לתוכנה היא. עיי"ש בארוכה.

ולפ"ז נמצא, לכאורה, שלעתיד לבוא - שהעולם והאדם יהי' כבר מבורר ומזוכך בתכלית, וכל קיום המצוות יהי' מצד רצונו העצמי של הקב"ה, לא יהי' עוד ההתחלקות בהמצוות, שלכל מצוה יש תוכן פרטי בפ"ע, - שהרי כל ההתחלקות הוא מצד המטרה "לזכות את ישראל", ולעת"ל שכבר תושלם מטרה זו יהי' בכל המצוות תוכן אחד ויחיד: רצונו של הקב"ה.

[ואולי עפ"ז יש לבאר - לחידודא - הלשון "מצוות בטלות לעתיד לבוא", "בטלות" - כפשוטו, כי ענין הריבוי שבמצוות: "מצוות" - ל' רבים, אכן יתבטל; ומה שיקיימו יהי' מצד רצונו האחד ויחיד של הקב"ה].

"כלל" ו"פרטים"

וראה גם ב"הדרן על הרמב"ם - משיחת ש"פ לך תנש"א", שיש במצוות ב' אופנים: (א) כמו שהם פרטים מחולקים, (ב) כמו שהם באופן של "כלל" שלמעלה מפרטים, ולעת"ל יתגלה במצוות ענין זה השני, בתקופה השני' של ימות המשיח. עיי"ש באריכות.

עפכהנ"ל יש לבאר בדא"פ דברי כ"ק אדמו"ר שאיסור בשר בחלב יתבטל:

אין הכוונה שלא יקיימו בפועל את איסור בשר בחלב, שהרי זהו חלק מרצונו של הקב"ה שהוא ענין עצמי ונצחי; וכל הכוונה היא, לאיסור בשר בחלב כמו שהוא איסור פרטי, "ציור" בפני עצמו, בעל תוכן מיוחד, שזה יתבטל לע"ל מכיון שהתוכן כבר לא יהי' קיים - כמבואר בשיחה - וכל קיום המצוה יהי' מצד ה"כלל" שלמעלה מפרטים.

ז.א., כאן בהשיחה מדבר בתקופה הראשונה של ימות המשיח, שאז עדיין יהי' תוכן פרטי בכל מצוה בפ"ע - שהרי עדיין יהי' ענין של בירור וזיכוך וכו', ראה שיחת חה"ש תנש"א ולקו"ש פינחס תנש"א -, וע"ז אומר, שמצות בשר בחלב תהי' מיוחדת בכך שיתבטל ממנה תוכנה הפרטי והיא תתקיים רק כחלק מרצונו הכללי של הקב"ה, - וע"ד שיהי' בתקופה הב' ביחס לכל המצוות, כנ"ל.

ואולי יש להוסיף ולהמחיש הנפק"מ, אם קיום המצוה הוא מצד התוכן וה"ציור" הפרטי שלה, או שהוא בתור חלק מרצונו העצמי של הקב"ה - במצב בו ההלכה קובעת שיש לדחות מצוה בפני עצמה, כמו "עשה דוחה ל"ת" וכיו"ב:

כאשר קיום המצוה הוא מצד תוכנה הפרטי, הרי אף שע"פ הלכה יש לדחות מצוה א' מפני מצוה שני', בכ"ז יש כאן חסרון ופגם בעניינה של המצוה שלא נתקיימה, והרי "אנוס כמאן דעביד - לא אמרינן", וסו"ס תוכנה של מצוה זו - לא נתקיים (אא"כ יש קשר תוכני בין שתי המצוות, וע"ד המבואר בלקו"ש חט"ו חנוכה, ובכ"מ. ואכמ"ל):

משא"כ כאשר קיום המצוה הוא מצד רצונו הכללי של הקב"ה, הרי כאשר מצד רצון זה גופא יש לדחות מצוה זו מפני מצוה אחרת, אין כאן שום חסרון כלל, כי בשתי המצוות תוכן אחד ויחיד: רצון הקב"ה.

ולהעיר גם מלקו"ש (חכ"ט שיחה ב' לפ' שופטים), שיש סברא לומר ששבע מצוות דרבנן נחשבות כמצוה אחת - אף

שכמובן בפועל יש לקיים כולם - ועד"ז יובן בנדו"ד. ועיין בכ"ז היטב.



משיח יהי' כתוב בעיתונים [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון הביא הר' י. י. שי' את פתגם אדמו"ר הזקן שכשמשח יבוא יהי' כתוב עליו בעיתונים, ושני הפירושים שבזה, הפירוש ב'תורת שלום' דהכוונה שהפירסום יהי' כמו בעיתונים ופירוש כ"ק אדמו"ר בשיחותיו שהכוונה לעיתונים כפשוטם.

ולכאורה ההפרש בין שני הפירושים הוא: לפי פירוש אדמו"ר הרש"ב אין מקום לומר שבבוא המשיח תהי' מציאות של עיתונים, אלא הכוונה היא רק למשל.

ואילו רבינו מפרש שגם אז יהיו עיתונים, מיוסד על שיטתו שגאולה היא "גולה" בתוס' א', היינו שהמציאות דגולה תתקיים כמו שהיא בתוספת גילוי אלופו של עולם.

והנה לפי פירוש רבינו מובן מהו החידוש בפתגם אדה"ז, דהא גופא אתי לאשמעינן, שאפילו העיתונים לא יתבטלו לימות המשיח אלא להיפך על ידם יהי' פירסומו של משיח. ולפי פירוש אדמו"ר הרש"ב צריך לומר, שבתקופת רבינו הזקן היתה זו דוגמא ומשל הכי טוב על פירסום בכל העולם של מאורע שארע זה עתה בזמן מועט ביותר.

ולכאורה עדיין צריך עיון לפי פירוש הרש"ב מהו החידוש המיוחד בפתגם זה שראה צורך לחזור עליו, אם אינו אלא דוגמא ומשל בלבד.

ואולי מזה גופא למד כ"ק אדמו"ר שמלבד הפירוש הפשוט שהוא כדברי הרש"ב יש כאן עומק גדול יותר, שהכוונה היא לבאר את אופן גילוי האלקות בזמן הגאולה. ועצ"ע.



רשימות

למי נשלח המכתב ל"יום מלאה לו ט' שנים"

הרב צבי סימן טוב

רמת גן, אה"ק

ברשימות חוברת נה התפרסמה רשימה הפותחת במילים "ליום מלאה לך ט' שנים אשלח לך ברכותי חמות" ולאחר שלשה נקודות בא דיון תמציתי בנושא גיל בן י' למשנה האם זה תחילת י' או סיומו וכו'. ושוב חוברת קכ-קכא נתפרסמה רשימה בענין מלאה יא שנה.

והנה רשימות אלו מייחסים העורכים למכתב שכתב כ"ק אדמו"ר לבן דודו מנחם מענדל בן ר' שמואל שניאורסאהן. זאת כנראה בגלל רשימה נוספת ממכתב לבר מצוה שלו, בה אכן מפורש שמו ותאריך הכתיבה (רשימות חוברת נט). והנה הבר מצוה שלו היתה, כפי שרשום שם, באלול תרפ"ט. הרי שרשימות אלו - בענין מלאה ט' וי"א נכתבו בשנים תרפ"ח, תרפ"ז עוד בהיות ברוסיה.

היות והעורכים לא מציינים זאת מנין להם, לכן אביע הסתייגות מסויימת על זיהוי הרשימה עם הנ"ל:

א. עובדה ברורה היא שכל כולם של ה"רשימות" הם מתקופת ריגא ואילך - וליתר דיוק מאחר החתונה ואילך. וא"כ כיצד הגיעו העורכים להחלטה על שתי רשימות אלו - שהם ללא תאריך - לסווגם עם תאריכים כה קדומים שלא נמצאו מאז כל הערות. (וכי חסר למי לשער שהרבי כתב זאת, אולי אפילו לנכד כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ?)

ב. מעניין שדווקא הרשימה לבר מצוה (הנ"ל) תוכנה הוא דברי חיזוק והתעוררות מבלי שקו"ט בענינים עיוניים (מלבד הערה בסופה) ולאידך מכתבים אלו הרי - למרות שיתכן שבתחילה כתב הרבי דברי התעוררות - הרי יש בהם ביאורים גדולים, יחסית כמובן, בעניני תורה. וזאת כאשר מדובר על ילד בגיל תשע ואחד-עשרה?

אבקש לכל מי שיודע מה בנידון לא למנוע טוב ולפרסם מהו מקורם של העורכים.

בכלל היה מן הראוי (כפי שכבר העירו רבים מעל גבי בטאון זה) שתבוא סקירה ברורה על סדר כתיבת ה'רשימות' באותם שלושה מחברות. האם תאריכים מוקדמים באים שם בדפים קודמים - ואז נראה שהרבי כתב זאת לפי סדר המחברת, או ש"אין מוקדם ומאוחר" (ואם הרבי טרח לבאר פעם את סדר כתיבת ספר הרמב"ם, הרי שלנו מותר לברר סדר כתיבת רשימות יקרות אלו). [אכן בשעתו כתב הגה"ח ר' דוד פלדמן שי' סקירה על ה'רשימות' אך פרט זה - שהוא מעניין ואף עקרוני - לא נמצא שם.



אמירת "יה"ר שתחדש" בין הברכה לאכילה [גליון]

הת' שניאור זלמן קפלן
תות"ל - 770

בקשר לנידון לאחרונה בקובצי "הערות וביאורים" בעניין מנהגנו לומר בר"ה "יה"ר שתחדש" בין הברכה לאכילה, ומכתב כ"ק אדמו"ר מדוע לא חשיב הפסק, אביא בזה מה ששמעתי מאדמו"ר ע"ה ביאור בעניין זה.

הנה להנהגה זו (הוספת מילים בסיום הברכה) מצינו חבר בכמה מנהגי חב"ד, ומהם:

א. בברכת הדלקת נרות שב"ק מנהגנו לסיים "להדליק נרות שבת קדש". ונשאל כ"ק אדמו"ר מאין המקור להוספת תיבת "קדש". ומענה ק': "הנה לע"ע לא מצאתי מקור ע"ז. ולי נראה שאי"ז מעיקר הנוסח, והוכחתי ע"ז הוא כי במקום שיש חשש הפסק משמיטים תיבת קדש, עיי"ש בנוסח הדלקת נרות שבת ויו"ט. ומה ש(במקום שאין חשש הפסק) מוסיפים תיבת קדש, כן מברכת חמותי הרבנית נ"ע והוא בקבלה מדורות שלפניה..." עיי"ש (י"ט סיון תשי"ב - נדפס בשערי הלכה ומנהג).

ב. בברכת המזון, בברכת הטוב והמטיב שסיום הברכה הוא ב"אל יחסרנו" ונשאל כ"ק אדמו"ר האם יש לענות אמן אחר "אל יחסרנו". והשיב: "הנה שאלתי פעם את כ"ק מו"ח אדמו"ר, וענה שהוא אינו עונה, ולא עוד אלא שאחד ממקורבי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) היה עונה בפניו - אמן, אחר "אל יחסרנו" - בקול רם,

ואדמו"ר חי"ך ולא אמר מאומה. ואולי - שטומכים על סוף הברכה "ונאמר אמן" אף שגם בזה לא ראיתי שהשומעים ידייקו לענות אז אמן" (כ"ז ניסן תשי"ג - נדפס שם).

ג. בברכות ההפטרה דשבת חוה"מ סוכות, שמוסיפים בסיום הברכה "מקדש השבת וישראל והזמנים" ובהגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע "שמעתי בשם כ"ק אאזמו"ר זצוקללה"ה וכ"ק אאמו"ר זצוקללה"ה שהיו חותמים בשחוהמ"ס מקדש השבת וישראל והזמנים ובהברכה לא היו מזכירים של יו"ט כ"א בהחתימה".

הרי לנו ארבעה מנהגים שהצד השווה שבהם שאין ההוספה בסיום הברכה נחשבת הפסק (וכן הוא לכאור' בעניין בקשת "קיים את הילד" בברית מילה כנזכר בהערות שם).

ולכאור' צריך ביאור הטעם למנהגים אלו דמדוע לא חשיב הפסק בסיום הברכה, ומה גרע אמצע הברכה מסיומה?

ויתרה מזו: ממשמעות הגמ' דברכות (דף יב, א) נראה להיפך. ד"הכל הולך אחר החיתום" (וראה שם דף מז, ב).

והביאור בזה אפ"ל ע"פ דברי הריטב"א בחידושו (ברכות יב, א) "המבורך בה"א שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן יצא" והטעם מבאר שם "כיון שאמר ברוך שהכל נהיה בדברו הא גמר לה לברכה דשכרא, וכי הדר אמר בורא פרה"ג מאי נפק"מ, הא לאו חתימה דשכרא הוא, מלתא בעלמא הוא דקאמר שהכל ברא, כלומר שברא נמי פרי הגפן ומוסיף הוא שבח הבורא".

והיינו שכאשר אמר הברכה בשלימותה הרי חתם כבר, ומה שמוסיף אח"כ אין זה חלק מנוסח הברכה, ואין ההוספה פוגמת ב"חיתום".

לפי זה נראה יסוד ברור למנהגים להוסיף בסיום הברכה ובדוקא, כיון שהברכה נאמרת בשלימות - הוספת עניין נוסף לא גורעת. משא"כ כאשר ההוספה היא באמצע הברכה חשיב הפסק.

ולכן הוספת תיבת קדש בברכת הדלקת נרות היא רק כאשר כבר סיים הברכה ומוסיף תיבת קדש, אך כאשר לא סיים הברכה (כביו"ט) אין להוסיף. וכן בברכות ההפטרה ובברכת המזון.

ומטעם זה מבאר כ"ק אדמו"ר "ואולי שסומכים על סוף הברכה ונאמר אמן" ולכאן' הרי לא שייך לאמר אמן אחר הפסק ארוך כ"כ.

אך לפי הנ"ל כיון שההוספה בסיום הברכה אינה פוגמת בברכה, וההמשך "הרחמן וכו'" הוא ממין העניין, אפשר לסמוך על סוף הברכה. וכמבואר בשו"ע הלכות תפילה (קכד יא). שכ"ז שלא כלתה אמן מפי הציבור יכול לענות אמן, אף שעבר זמן, כיון "שכל שלא כלתה אמן מפי רוב העונים עדיין לא נשלם עניין הברכה".

אלא שפשוט שלכתחילה יש לסמוך הברכה לעשיה, רק שאין ההוספה פוגמת במטבע הברכה.

ובזה יובן הסבר כ"ק אדמו"ר בענין יה"ר לאחר ברכת בפה"ע, ש"הוי כדיעבד" וסתם דבריו, ועפ"י הנ"ל כיון שאין ההוספה פוגמת במטבע הברכה, מובן שכשהוא כדיעבד וא"א בעניין אחר מוסיפים היה"ר אחר הברכה.



לקוטי שיחות

חוב ז' מצוות בב"נ

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בענין החוב דז' מצוות לבני נח שכתבן הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח וכו' כבר שקו"ט האחרונים מהא דאיתא בב"ק לח,א, א"ר יוסף עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים (חבוקק ג,ו) מה ראה ראה מצות שנצטוו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להם, ומקשה בגמ' איתגורי איתגר א"כ מצינו חוטא נשכר וכו' לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלים שכר, ומסיק דאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה וכו' עיי"ש, ולפי"ז דשבע מצוות דב"נ "עמד והתירן" למה הם מחוייבים לקיים ז' מצוות?

דעת המאירי שהציווי לא נתבטל

והנה המאירי ב"ק שם כתב וז"ל: מי שהפקיע עצמו ופירק מעליו עול תורה ומצות, אעפ"י שמקיים מקצתם מצד נדבה אינו מקבל שכר עוד כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה וכו' עכ"ל, דמשמע מדבריו דהא דקאמר "עמד והתירן" אין הפי' שנפקע מהם חיובם בז' מצוות, כי בנוגע להחיוב שבהם לא הי' שינוי כלל, והכוונה הוא רק לגבי קבלת שכר דגם כשמקיימים ה"ה כאילו שאין מצווין ועושים ובמילא אין להם שכר כ"כ, ועי' גם בהגרי"פ בספר המצוות לרס"ג ח"ג ע' רמ"ז שכתב דבאמת כן משמע בפשטות הגמ', דהרי הגמ' מקשה איתגורי איתגור? ואיך שייך לומר שיהיו נשכרים בזה דעמד והתירם עי"ז שלא קיימם, ומסיק שהוא בנוגע להשכר כנ"ל, הרי מוכח דבגוף החיוב שלהם לא נעשה שינוי כלל.

דעת רש"י שהציווי נתבטל

אבל ברש"י שם בד"ה לומר שאפילו מקיימין אותן וכו' כתב: "שהרי אינן מצווין אבל מעונשין לא פטרן", הרי מוכח בהדיא דסב"ל שפי' דעמד והתירן כפשוטו שאינן מצווין, וכ"כ ברש"י ע"ז ג,א, בד"ה לומר: "התרה זו לא טובתם היא אלא שאין מצווין לקיימם ואם יקיימו לא יקבלו שכר" וכ"כ שם ו,א, בד"ה ולפני עור וז"ל: דמזבין לי' בהמה ומקריבה לעבודת כוכבים וב"נ נצטוו עלי' וכו' ונהי דאמרן עמד והתירן, מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליטול את הדין על שאין מקיימין אותן, ואעפ"י שאין להם שכר בקיומם קא עבר ישראל משום ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל. ועי' גם בחי' הרמב"ן וריטב"א מכות ט,א, שביארו ההפרש בין בן נח לגר תושב דגר תושב קיבל ע"ע ז' מצוות בפני בי"ד ונעשה עי"ז מצווה ועושה, משא"כ ב"נ לא קיבלם בפני בי"ד והוה "אין מצווה ועושה" ומשמע דסב"ל כרש"י דעמד והתירן היינו שנפקע חיובם, וכן פירש בערוך לנר שם ועיי"ש מה שהקשה ע"ז, (ומ"ש המהדיר שם בחי' הריטב"א החדש בהערה 129 שכוונתו דרק לגבי קבלת שכר הוה אינו מצווה ועושה, הנה מלשון הריטב"א במ"ש "שאף שאינו מצווה ועושה" משמע דסב"ל כרש"י).

וכ"כ בשו"ת רמ"ע מפאנו סי' קכ"ג לגבי איסור אבר מן החי לבני נח בענין אין איסור חל על איסור, דאין זה איסור מוסיף כיון שהוא גם בבני נח, כי מכיון שעמד והתירן נמצא שאין זה איסור לגביהם עיי"ש, ובהגהות שם (אות ז) תמה על הרמ"ע דפשיטא שהאיסור לא נפקע שהרי מבואר דהמושיט אבר מן החי לב"נ עובר על לפני עור וכו', ועכצ"ל דרק לגבי שכר ה"ה כאילו אין מצווים עיי"ש, ובפשטות הרמ"ע סב"ל כדעת רש"י הנ"ל, והי' לו להקשות על רש"י.

אלא דלכאורה קשה לשיטה זו דכיון דאין מצווין ע"ז למה באמת נענשים עליהם כמ"ש ברש"י כנ"ל, וגם דמשום זה עובר ישראל על לפני עור? (וכפי שהקשה הגרי"פ שם בארוכה וראה בשו"ת פנ"י ח"א יו"ד סי' ג', וח"ב אהע"ז סי' מ"ג דמשום זה ר"ל דאינו עובר על לפני עור אלא מדרבנן ולא מדאורייתא, אבל באחרונים כבר דחו דבריו ראה בס' אמרי בינה הל' טריפות סי' ז' ועוד).

הביאור לפי שיטת רש"י

והגאון רמ"ד פלאצקי ז"ל (בעהמ"ס כלי חמדה וחמדת ישראל) ביאר בזה בס' תולדות הרמ"ע מפאנו ע' 78 דאה"נ דניטל מהם הציווי על ז' מצוות, אבל מ"מ הם מחוייבים לקיימם כיון שהם מצוות שכליות משום ישוב העולם, וכפי שהאריך בספרו חמדת ישראל קונטרס דיני ב"נ אות א' דכל מצוות שכליות מחוייבים הם לקיימם מצ"ע, וביאר שזהו גם כוונת הרמ"ע במאמר הנפש ח"ג פ"י דגם עתה אחר מ"ת ניחא ליה למרייהו בשמרם עקב רב כמצווה ועושה וכו', וכוונתו שציווי הפרטי של כל אחד מהז' מצוות נפקע מהם, אבל אכתי יש להם חיוב כללי לקיים כל מצוות שכליות שהם משום ישוב העולם.

ויסוד זה שב"נ מחוייבים לקיים כל מצוות שכליות מצ"ע מובא בלקו"ש בכ"מ, כמו בחל"ו ע' 95 לגבי כיבוד אב, והובא שם דברי ר"ן גאון בהקדמתו למס' ברכות דכל המצוות שהן תלויין בסברה ובאובנתא דלבא כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ כו', ובלקו"ש חל"ח ע' 28 האריך בזה לגבי שמירת מוצא שפתיו בב"נ, והביא שם דברי החזקוני פ' נח (ז, כא) שיש כמה מצוות שחייבים בני אדם

לשמרן מכח סברת הדעת אעפ"י שלא נצטוו עיי"ש ועוד בכ"מ, וראה גם במורה נבוכים ח"ג פ"ז שכן כתב ובס' חסידים סי' קנ"ג, וראה בזה בס' אוהל רבקה ע' קנ"ז, ובס' זרע חיים ע' ק"ג ור"ג בארוכה והביא גם דברי הרמב"ן בראשית ו, יג, דמצוה מושכלת אין צורך לנביא להזהיר, וכ"כ רבינו בחיי שם ו, יב.

דעת הרבי לפי הרמב"ם

והנה בנוגע להלכה לדעת הרמב"ם, ביאר באור שמח (הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ז) שהרמב"ם מפרש הגמ' דב"ק הנ"ל שעמד והתיר להם את המצוה שמצד נח ובניו, אבל בעת מ"ת נצטוו מצד מ"ת, וחיוכם עכשיו הוא מצד שנצטוו ע"י משה, וזהו טעמו של הרמב"ם שכתב בהל' מלכים (פ"ח הי"א) שצריך לקיימם מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו וכו' כי מי שמקיים המצוה שלא מצד שנצטווה ע"י משה נחשב לעושה שלא מחמת המצוה עיי"ש, (ועי' גם בס' חי' הגרי"ז על הרמב"ם בסופו) דלפי"ז נמצא דבמ"ת נתחדש החיוב עליהם ע"י משה, ועמד והתירן קאי רק על הציווים שלפני זה.

אלא דבלקו"ש חכ"ו פ' יתרו (ג) סעי' ב' דייק מלשון הרמב"ם שכתב שם: "והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן" דלדעת הרמב"ם גם המצוות שלפני מ"ת לא נתבטלו ולא כהנ"ל, דאם נתבטלו מה שייך לומר דהודיענו שב"נ מקודם נצטוו בהן הרי לפי הנ"ל, אחר מ"ת אין אותם המצוות קיימים כלל, ולכן כתב בהערה 20 שם דנראה דשיטת הרמב"ם היא דלהלכה לא קיימ"ל כדרשת ר' יוסף דעמד והתירן, וציין שם להגרי"פ הנ"ל, ושם ביאר הגרי"פ די"ל דכיון ששאר אמוראים דרשו שם פסוק זה באופן אחר לגבי התיר ממונם וכו' לכן סב"ל להרמב"ם דלא קיימ"ל להלכה כרב יוסף, ועיי"ש בהשיחה בארוכה.

ולפי הנ"ל בדעת המאירי לכאורה יש מקום לומר ג"כ שהרמב"ם פי' הגמ' כהמאירי וכמ"ש הגרי"פ שכן משמע פשטות הגמ', דבנוגע לעצם הציווי לא הי' שום שינוי דאיתגורי איתגר ורק לגבי קבלת שכר בלבד נעשה כאילו אין מצווין ועושים, (אבל אם מקבל ע"ע ז"מ מפני שכן ציוה משה רבינו וכו' מקבל שכר כמצווה ועושה).

בגדר חיוב השואל

(ב) בלקו"ש חל"א פ' משפטים (א) סעי' ב' כתב וז"ל: קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר כשמו כן הוא - שענינו וקיבל על עצמו והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירנו בשלימות לבעליו [וסיבת החילוק בין חיובי שומר חנם ושומר שכר - דשומר שכר שמקבל שכר על שמירתו חייב לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר לשמור גם מגניבה ואבידה, ושומר חנם שאינו מקבל שכר על שמירתו דיו בשמירה פחותה ופטור על גניבה ואבידה] משא"כ חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא דהוי גם כאילו קנה החפץ לגמרי, ובמילא חייב להחזירו (ע"ד הלואה) דמכיון ש"כל הנאה שלו" קנה את החפץ להתחייב גם באונסין (שאינן שייך להשמר מהם, אין גדר שמירה בהם). עכ"ל.

ועי' בחי' הצ"צ כתובות נד, ב (צויין בהשיחה שם) דשקו"ט במ"ש התוס' שם בד"ה אם רצה דמתנה שומר חנם להיות כשואל ואין זה קנין דברים כיון שמשעבד גופו כו' וכתב הצ"צ שהמהרש"א שם כתב: "שמשעבד גופו בקנין לעשות לו שמירה מעולה כשואל ולהתחייב אם לא יעשה כן" ומשמע דסב"ל דחיובו של שואל על אונס נובע מצד קבלתו לשמירה מעולה, וממשיך הצ"צ דמלשון התוס' לא משמע כן אלא שמשעבד גופו על התשלומין ולא על השמירה, ומבאר טעם התוס' משום דלא שייך קנין שישמור כשואל דהא שואל חייב על מת ונשבר ונשבה ואיך ישמור שלא תמות, ולהמהרש"א צ"ל דגם ע"ז שייך שמירה שישמור שלא תבוא לידי חולי ממאכל ומאוויר מזוהם וכה"ג ונהי דבשעה שבא האונס אין ביכולתו להציל מ"מ לכתחילה י"ל דשייך שמירה שלא יבוא לידי זה, וממשיך דגם בס' הפלאה שם שקו"ט בכל זה ומסיק ג"כ דבאונס לא שייך שמירה וצ"ל שמשעבד א"ע על תשלומין, ומביא דבשטמ"ק ב"מ פרק השוכר את הפועלים משמע כמהרש"א שכתב "דגופו משועבד להיות כשואל" אבל מהראב"ד שם לא משמע כן, עכתו"ד הצ"צ. וראה גם ב"ק קיבא, ברש"י ד"ה אין חייבין "דלא קבילו עליהו נטירותא" דשם איירי לענין שואל שאם השואל מת אין היורשין מחוייבים על אונס כיון שלא קיבלו עליהם שמירה ומשמע קצת

כמהרש"א שהחיוב דאונס נובע מצד קבלת שמירה, וכבר העיר מזה בס' מחנה אפרים הל' שאלה ופקדון סי' א' (אבל בכתובות לד, ב, פירש"י בלשון אחר שהם אינם שואלים).

והנה מדיוק הלשון בלקו"ש (שכתב "גם" ו"אינם באים רק") משמע ברור דתרווייהו איתנהו בחיובו של שואל הן מה שמקבל על עצמו לשמור והן משום שהוא קונה החפץ, ונראה לבאר זה דבנוגע לכל מה שבידו לשמור שהחפץ לא יופסד כו' ה"ה מקבל על עצמו לשמור וכו' דלא גרע משאר שומרין ומקבל עליו גם שמירה מעולה יותר, ויש בו עוד חיוב משום שהוא קונה הדבר ולכן חייב אפילו באונסין שלא שייך שם שמירה.

והנפק"מ בהא שיש לו ב' חיובים הוא, דאם משום הקנין בלבד הרי אין לו שום חיוב שמירה שלא יופסד החפץ, [כמו בהלוואה] כי אם דאם הופסד החפץ בכל אופן שהוא ישלם ממון, משא"כ משום החיוב שמירה שמקבל על עצמו ודאי צריך לשמור בשמירה מעולה שלא יופסד החפץ כנ"ל, ונפק"מ גם בהא דאיתא בכתובות לד, ב, דפליגי שם אם שואל משעת שאלה משתעבד או משעת אונס, ורב פפא סב"ל משעת אונס, ומביא ברייתא דהניח להם אביהם פרה שאולה ה"ה משתמשין בה כל ימי שאילתה ואינם חייבים באונסין, ואם סבורין שהי' של אביהן וטבחוה משלמין דמי פרה בזול, אם הניח להם אביהם אחריות נכסים חייבים, ואיכא דמתני דין זה דאם הניח להם אביהם אחריות נכסים על הרישא דחייבים משום דסב"ל דמשעת שאלה מתחייב ונמצא שכבר חל שעבוד בחיי האב, וכ"ש אסיפא, ויש אומרים דקאי רק על הסיפא דרק אז משלמין אבל ארישא לא משום דסב"ל כרב פפא שמשעת אונס חייב ובמילא לא הי' שום שעבוד בחיי האב, והקשו התוס' (בד"ה אבל) דא"כ גם בסיפא למה חייבין הלא הטביחה הי' לאחר מיתת האב? ותירצו וז"ל: דהתם פשע בה האב שהי' לו לומר לבניו שאינה שלו הילכך מחיים פשע בה ונתחייב בה באותה שעה ונשתעבדו נכסיו, עכ"ל. דמוכח מזה דגם בשואל יש דין שפשיעה מחייבתו, ואם הי' שם רק דין קנין בלבד מה שייך שם פשיעה שזה יחייב אותו כו' ומוכח מזה כנ"ל. דרק מצד קבלת שמירה מתחייב בעת הפשיעה ונשתעבדו נכסיו ולכן היורשים מחויבים.

ועי' ב"ק ד,ב, דחשיב ר' אושעיא שומרים בהדי אבות נזיקין וחשיב גם שואל, והטעם דהוה בגדר נזיקין כיון שחייבים מפני שלא שמרו כמבואר ברש"י שם, וחשיב גם שואל, הרי מוכח דגם בשואל יש טעם זה.

ובב"ב ג,א, בתוד"ה קנין דברים הקשו התוס' ממתנה שומר חנם להיות כשואל כו', דלמה אין זה קנין דברים, ותירצו כי עכשיו משעבד א"ע ממש שאם יאנס ישלם ולכן ה"ז קנין מעליא עיי"ש, והתוס' לא קאמרי ששעבוד גופו לשמור שמירה מעולה, ולפי הנ"ל דגם זה נכלל בחיוב השואל לכאורה למה לא קאמרי התוס' כן?

ואפ"ל דבנוגע לזה שיתחייב על גניבה ואבידה וכיו"ב ודאי ידעו התוס' שזהו קנין גמור שהרי משעבד גופו לשמור, וכל קושייתם הי' מזה שמתחייב גם באונסין שלא הי' בידו לשמור כלל, דבזה לא שייך קבלת שמירה, ולכן פירשו התוס' שזהו משום שהתחייב עצמו בקנין לשלם אם יארע אונס, וזהו קנין דברים כיון דאי"כ שום שעבוד עכשיו שחל בעת הקנין רק דלפועל ישלם אח"כ, וע"ז תירצו דגם בזה משעבד גופו עכשיו שאם יאנס ישלם ולכן הוא קנין גמור. (וראה קו"א בשו"ע אדה"ז סי' תמ"ג).



מצות צדקה בבן נח

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה, ישיבה גדולה - מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ה (ע' 157) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מחלוקת הראשונים האם בן נח מחויב במצות צדקה מיוסד על מ"ש בגמ' (סנה' נז, ב) שב"נ מחויב "לעשות צדקה ומשפט", דהר"ן (נו, ב) ס"ל שפי' "צדקה" הוא כפשוטו, וב"נ מחויב בצדקה, (וראה גם יד רמה שם נז, ב). ורש"י ס"ל ש"צדקה" פירושו "פשרה", כי ב"נ אינו מחויב במצות צדקה כפשוטה. ומוסיף, שכן מוכח שיטת הרמב"ם, שהרי כתב (הל' מלכים פ"י ה"י): ב"נ שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה [ז. א. שאין מחויב בה] וכו', אין מונעין אותו לעשותה

כהלכתה וכו', נתן צדקה מקבלין ממנו. - הרי שנקט צדקה כדוגמא למצוה שאינו מחויב בה.

ומקשה דלשיטת הר"ן אינו מובן למה לא מנו חכמים צדקה בכלל המצות דב"נ? [ואף שהר"ן כ' שזהו לפי שבהמנין דמצות ב"נ נכללו רק שב ואל תעשה ולא קום ועשה, כמפורש בגמ' שם לגבי ענין אחר, מ"מ ק' לפי ההור"א בגמ' שם שאין מחלקים בזה, למה לא נכללה מצות צדקה. ומוכרח לומר שיש טעם אחר לזה].

ומתיר ע"פ מ"ש הרמב"ן (בפירושו עה"ת וישלח לד, יג) בנוגע למצות "דינין", שהכוונה בזה לא רק שחייבין להושיב דינין ושופטים, כשיטת הרמב"ם (הל' מלכים ספ"ט), כ"א כלול בזה גם "דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן".

ומבאר כ"ק אדמו"ר שכוונת הרמב"ן היא, ש"דינין" כולל כל מיני סכסוכים בין אדם לחבירו הקשורים עם קיום ישובו של עולם.

ועפ"ז מבאר למה לא נמנה מצות צדקה בין המצות דב"נ - כי זה נכלל בכלל "דינין", היות וגם עשיית צדקה נחוץ לישובו של עולם.

[ואף שלהלן שם מבאר שגם לשיטת הרמב"ם הנהגה שהיא היפך ישובו של עולם אסור לב"נ - מ"מ החילוק הוא, כמובן ממ"ש שם, שלהרמב"ם רק הנהגה חיובית הסותרת ישובו של עולם אסור לב"נ, אבל יכול הוא לישב בשוא"ת ולא להתעסק בדבר שהוא צורך ישובו של עולם, משא"כ להרמב"ן גם בזה מחויב, מטעם מצות "דינין"].

והנה עפ"ז יש לתרץ קושיא ידועה על שיטת הר"ן. דהנה בב"ב (ד, א) אי': מפני מה נענש דניאל, מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר - [לעשות צדקה] שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאיך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותך וגו' - הרי שב"נ (נבוכדנצר) אינו חייב בצדקה, כי אם הי' חייב, למה נענש דניאל הרי רק א"ל לקיים חיובו? ואדרבה: הרי פס"ד הוא (רמב"ם הל' מלכים פ"ח הי"א) ש"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופף כל באי עולם לקבל מצות שנצטוו ב"נ" (וראה בארוכה לקו"ש חכ"ו ע' 32 ואילך שם שהוא ציווי על כל אחד ואחד).

ועוד: בגמ' שם מחלקת בין נדון דנבוכדנצר להא דבבא בן בוטא השיא עצה להורדוס לבנות את הביהמ"ק, וא' מן החילוקים "שאני עבדא [הורדוס] דאיחייב במצוות", שפירושו הפשוט הוא (אף שאפשר לפרש באו"א) שהורדוס אכן חייב בצדקה, כי עבד חייב במצות כאשר, משא"כ נבוכדנצר שהי' גוי פטור ממצות צדקה.

וכבר דשו רבים בקושיא זו ותירצו בכמה אופנים. אמנם עפ"הנ"ל בלקו"ש שמצות צדקה נכללת במצות "דינין", שתוכנו כל דבר הקשור עם ישובו של עולם, י"ל בזה - ובהקדים:

מובן מעצמו שאם חייבים במצות צדקה מצד עצמה, אין נוגע מה תהי' התוצאה מהצדקה, שהרי מצוה היא, אבל אם זה רק כחלק מכללות החיוב לעסוק בישובו של עולם, הרי מובן שבאם ע"י עשיית הצדקה סו"ס תהי' סתירה לישובו של עולם, מעיקרא אין עליו שום חיוב צדקה.

ולכן - בנדון דנבוכדנצר היות וזה שנענש על מעשיו ה"ז לטובת ישובו של עולם, כמובן, וא"כ אם ע"י נתינת הצדקה יתבטל עונשו (אפי' לזמן), הרי זה סותר לישובו של עולם, א"כ פשוט שאין עליו חיוב זה.

ולכן נענש דניאל על שיעץ לנבוכדנצר לעשות צדקה, כי כוונתו היתה למעט מעונשו, ובאופן כזה אין עליו שום מצוה.

וזהו ג"כ כוונת הגמ' בנוגע להורדוס "שאני עבדא דאיחייב במצות", שהיות ועבד חייב במצוות כאשר, ה"ה חייב במצות צדקה מצ"ע. ולכן, אף שאם אצלו הכוונה היתה לבטל עונשו, מ"מ לא איכפת לן, כי סו"ס חייב הוא במצות צדקה.

ויש להוסיף שבנוגע לנבוכדנצר, לא רק שלא יהי' עליו מצות צדקה בנדון זה, מטעם שטובת ישובו של עולם דוחה המצוה, כ"א עפ"הנ"ל מצות צדקה כאילו "תובעת" שלא יעשה צדקה, ע"ד הנתבאר בלקו"ש (חט"ו ע' 374 ואילך) בנוגע למ"ש הרמב"ם (סוף הל' חנוכה) "הי' לפניו נר ביתו ונ"מ וכו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו וכו' שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" שכוונתו הוא שאין הפי' שנר ביתו דוחה נ"ח, כ"א היות שכל התורה - כולל מצות נ"ח - הוא לעשות שלום בעולם, לכן כשנזדמן מצוה שענינה שלום

בית (ואא"פ לקיים שניהם), פשוט שזה קודם, היינו שגם מצד (התוכן הפנימי של) נ"ח (שהוא עשיית שלום), הוה נר ביתו קודם.

וכן בנדו"ד, היות וכל גדר מצות צדקה בב"נ הוא מטעם ישובו של עולם, הרי בנדון שהעדר עשיית צדקה מביא לישובו של עולם, פשוט שגם מצד מצות צדקה דב"נ, אין לעשות צדקה אז.

משא"כ בעבר שחייב במצות צדקה מצ"ע וכנ"ל.



אם שייך מציאות רע ב"גן עדן"

הרב אלי' מטוסוב

תושב השכונה

בלקו"ש ח"א ע' 52 מבאר: די שייכות פון חתונה צו גן עדן, געפינט מען אויך אין ברכות נישואין - שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם. קען מען דערקלערן די שייכות, ווי עס איז באוואוסט אז גן עדן פארטראגט ניט קיין רע. און ווי עס ווערט דערקלערט דער טעם פארוואס מען האט ארויסגעטריבן אדם הראשון פון ג"ע נאכ'ן חטא - ווייל ג"ע איז ניט סובל קיין רע. ע"כ. ובהמשך שם מאריך בהמובא בע"ח אשר עולם העשי' רובו רע, עולם היצירה חציו טוב וחציו רע, ועולם הבריאה רובו טוב, ומסיים: אבער פונדעסטוועגן איז דאך אויך אין בריאה פאראן רע, נאר דער טוב איז זיך מתגבר אויף אים, אבער ג"ע איז אינגאנצן ניט סובל דעם מציאות הרע כנ"ל. (ומבאר אח"ז אשר כיון שחתונה הוא בנין עדי עד לכן צריך להקדים דרגא שהיא למעלה לגמרי ממציאות הרע כו' ע"ש).

ע"כ.

ויש לעיין במ"ש אשר ג"ע אינו סובל מציאות הרע, כי הנה ידוע מש"כ בתניא פל"ט אשר עולם הבריאה הוא מדור נשמות הצדיקים עובדי ה' בדחילו ורחימו כו' כי מהרעותא דלבא שלהם נעשה לבוש לנשמה בעולם הבריאה שהוא גן העדן העליון, ושאר כל הנשמות שעבדו בדו"ר המסותרות אין עולות לשם רק בשבת ור"ח לבד דרך העמוד שמג"ע התחתון לג"ע העליון שהוא עולם הבריאה הנקרא ג"ע העליון. ע"ש בתניא באריכות.

וכן מבואר בכ"מ אשר ג"ע העליון הוא בעולם הבריאה [ורק על ג"ע התחתון מובא ב' אופנים אם הוא בעולם היצירה או בעולם העשי], וראה ד"ה היושבת בגנים באוה"ת שה"ש ח"ב ע' תשעט שמציין ג"כ לענין זה דג"ע העליון בבריאה וג"ע התחתון בעשי' לס' מק"מ זח"ב דמ"ו ע"א. וכ"ה בלקו"ת נשא כג, ד: ג' עולמות ב"ע שהוא בחי' ג"ע העליון וג"ע התחתון ועוה"ז, ועד"ז בלקו"ת אמור לא, ב. וראה עוד באוה"ת שה"ש שם ע' תשע וע' תשפד וע' תקעב וח"ג ע' א"י ובמקומות רבים. ובס' מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ב ע' תקכז הלשון הוא: "דגעה"ע דבריאה ויצירה וגעה"ת דעשי'". ושם ע' תקעב: דגעה"ע וגעה"ת בבריאה ויצירה או יצירה ועשי'. [ובס' פלח הרמון שה"ש קכב, ב מתווך: אפ"ל דג"ע דבריאה ויצירה נחשבים לא' כו' משא"כ ג"ע דעשי' הוא כנגד רגל הקצר דה"א הנפסק כו' או אפ"ל דג"ע דבריאה נחשב בפ"ע להיות בבחי' ההעלם דעלמא דאתכסיא כו' ע"ש]. וע"ש ח"ג ע' א, ב ובכ"מ.

[ויש לעיין בסה"מ תרנ"ג ע' רטז: "שביצירה עה"ד טוב ורע מחצה על מחצה כו', ובקה"י ערך עה"ד הביא מע"ח שער מ"ן ומ"ד דרוש א' דעה"ד הוא בעשי', ומ"ש במ"א דעה"ד ביצי' מט"ט וס"מ היינו על שם התלבשות היצי' בעשי' עכ"ל בתרנ"ג. ועי' מזה ג"כ בלקו"ת במדבר ג, ב. וצ"ע אם ענין זה קשור ג"כ עם הדרגות בג"ע].

ולפי כ"ז איך מתאים מ"ש אשר בג"ע אין מציאות הרע, הלא כמבואר בהמשך שיחה כאן (מס' ע"ח להאריז"ל כו') עולם הבריאה מיעוטו רע כו'. ורק באצילות נאמר לא יגורך רע, וראה לקו"ת במדבר ג, ג: כי באצילות לא יגורך רע כלל ואף הקליפות דאצי' הם עומדים ג"כ בבריאה וכמ"ש ברבות בא בפט"ו בכסאו של הקב"ה אין דבר רע נוגע שנאמר לא יגורך רע כו' [ומציין שם בארוכה ע"פ לא יגורך רע].

ואין לבאר ע"פ הידוע שאחרי חטא עה"ד נעשה ירידה ותערובת טוב ורע בעולמות, וקודם החטא היו העולמות במדרגה נעלית יותר [ראה בתו"א דף ה, ג. לקו"ת קרח נב, ג. ד"ה בלע המות בסה"מ מלוקט ח"ב ע' רעז ומציין שם ללקו"ת מהאריז"ל וסה"מ תרס"ב ע' ש ואילך ובכ"מ. ועיג"כ בסה"מ

מלוקט שם ע' קא]. א"כ כשמדובר בג"ע מקדם לפני החטא, אז היא דרגא נעלית יותר בעולם הבריאה. אבל זה אינו כי כאן בשיחה מפורש שג"ע אינו סובל רע גם לאחר החטא.

אך י"ל ע"פ המבואר בארוכה בלקו"ת במדבר ב, ב (בהגה"ה) דאף דג"ע העליון הוא מבריאה מ"מ ע"י תורה ומצות ממשיכים מ"ד דאצילות (ומציין שם ע"ז לתו"א פ' חיי"ש ד"ה עיין מ"ש בע"ח ועוד), וע"כ הנשמות קודם ירידתן למטה אף הנשמות היותר עליונות בג"ע העליון לא השיגו רק בחי' בריאה שבבריאה, וע"י ירידתן בעוה"ז בקיום התומ"צ נמשך להם זיו תורתן ועבודתן שהוא הארת מ"ד דאצילות ממש, לכך גם כשנמשך להנשמה גילוי זה אפי' רק בג"ע התחתון שהוא בעשייה ה"ז כענין האצילות שנמשך ומתלבש בפנימית העשייה שהוא גבוה יותר אין קץ מהבחינה היותר גדולה שבג"ע העליון מצד עצמו, וענין התלבשות אצילות ממש בעשי' הוא ע"ד נבואת משה רבינו שהי' מאצילות ממש דרך מעבר הבריאה.

וראה ג"כ בתניא פל"ט שם אחרי שמבאר אודות מדור הנשמות בג"ע העליון בבריאה, שממשיך אשר באצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים שעבודתם היא למעלה מעלה אפילו מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית' אלא עבודתם היתה בבחי' מרכבה ממש לא"ס ב"ה וליבטל אליו במציאות כו' ע"י קיום התורה ומצות ע"ד שאמרו האבות הן הן המרכבה. [ועי' באוה"ת ואתחנן ע' שסג בביאור חילוק דצדיק גמור וצדיק שאינו גמור דצ"ג הוא מאצי' דכתיב בו לא יגורר רע וצדיק שאינו גמור בבריאה דיש בו קצת תערובות כו'].]

ולפי"ז י"ל דמ"ש כאן אודות כשמחך יצירך בג"ע מקדם, דקאי על דרגת ג"ע שמאיר בה אור האצילות וע"כ שם הוא למעלה ממציאות הרע.

ועדיין יש לברר בכל זה בעוד דרושים המדברים מענינים אלו.



"לא לסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי"

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ו בהוספות פ' משפטים עמוד 350 הובא מכתב מכ"ק אדמו"ר בנוגע להגירה משכונות יהודיות וז"ל "בזמן האחרון נתפשטה בין אחינו בניי שי', כמו "מגיפה" ר"ל, תופעת ההגירה משכונות יהודיות. וכתוצאה מזה - מכירת בתים בשכונות אלו לאינם-יהודים. ויתירה מזה - גם בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו'";....

ובאות ד' כתב "עוד ענין בזה: העתקות הנ"ל מביאות למכירת (או סגירת) כו"כ בתי כנסיות - אשר באיסור מכירת בתי כנסיות ישנם ג' גדרים א) מצד קדושת ביהכ"נ הנמכר (משא"כ - בסגירתו). ב) מצד מיעוט בתי כנסיות בכלל הנעשה ע"י המכירה [שלכן אסור למכור (ולסתור ולסגור) ביהכ"נ גם כשישנו ביהכ"נ אחר, עד שיבנו עכשיו ביהכ"נ תמורתו (מג"א רסקנ"ב (אבל ראה בבי' הלכה שם) וסקנ"ז סקט"ז)]....

והנה הא דמציין למג"א רסקנ"ב וביאור הלכה שם משום דהתם מבוואר מחלוקת הפוסקים האם יש איסור בכה"ג.

דהנה המ"א וט"ז שם נחלקו האם האיסור לסתור ביהכ"נ קודם שיבנה ביהכ"נ אחר תמורתו היא גם היכי שיש שם בעיר ובשכונה זו ביהכ"נ אחר קבוע.

דעת המ"א שם סק"א דאפילו כשיש שם ב' בתי כנסיות אסור לסתור אחד מהם לפני שיבנה אחר, ודעת הט"ז שם שמותר.

ומחלוקתם מיוסד על סוגית הגמ' ב"ב ג': אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי איכא דאמרי משום פשיעותא ואיכא דאמרי משום צלויי.

וקאמר בגמ' "מאי בינייהו איכא בינייהו דאיכא בי כנישתא אחריתי". כן הגירסא בגמ' שלנו ולדעת כמה ראשונים שם גרסינן "איכא בינייהו דאיכא דוכתי לצלויי".

ודעת המגן אברהם לחוש לגירסא שלנו שגם כשיש בית כנסת אחר אסור לסתור אחד משום פשיעותא דילמא לא יבנה השני וממעט במספר בתי כנסיות (ראה מחצית השקל שם).

אבל הט"ז כתב דהרי"ף ור"ן ורא"ש גרסי בגמ' "איכא בינייהו דאיכא דוכתא לצלויי" דרך בכה"ג אסור משום פשיעותא כיון דאי"ז ביהכ"נ קבוע אבל היכי שיש ביהכ"נ קבוע אין לחוש.

וכתב דאפילו לגירסא שלנו "בי כנישתא אחריתי" הכוונה עראי עיי"ש. ובביאור הלכה שם הביא דהרבה אחרונים מחמירין כהמ"א והרבה אחרונים העתיקו הט"ז לדינא.

וכתב שם בב"י הלכה דלא מצינו למי מהראשונים שיחמירו בהדיא בזה כמו שהאריך הט"ז, ואדרבה מצינו להרבה ראשונים שמקילין בהדיא בענין זה ... שוב אין להחמיר בזה.

ועפ"י כתב במכתב כאן דלדעת המ"א יש איסור בהגירה משכונה שגורם למכירת ביהכ"נ ואסורה קודם שיבנה אחר במקומו אפילו כשיש עוד ביהכ"נ קבוע, אבל ראה בביאור הלכה שם שכתב דאין להחמיר בזה כשיש ביהכ"נ אחר קבוע.

ויש להעיר בזה דלדעת הט"ז שם משמע שאין איסור לסתור ולמכור ביהכ"נ כשיש אחרת בעיר אפילו אם לא יבנה השני כלל ולא צריך לסתור ע"מ לבנותו דכיון דנשאר ביהכ"נ אחת קבוע בעיר סגי.

שהרי בט"ז שם כתב וז"ל "ולזה נראה דגם הרמב"ם והטור ס"ל כן ואע"ג דלא הזכירו דמהני בי כנישתא אחריתי נלמד ממילא מדאמרי אלא בונין האחרת תחלה ואח"כ סותרין ומזה נלמד דאי איכא אחריתא ה"ל כאלו בנו אחרת דמה הפרש יש ביניהם.."

ולכאורה צ"ב כוונתו דהא הפרש גדול יש ביניהם דאם בונה האחרת תחלה הרי יש אותו מספר בתי כנסיות, משא"כ כשיש ביה"כ אחרת וסותר זו הרי יש לחוש לפשיעותא שלא יבנה השני וממעט בבתי כנסיות.

ואע"פ שלא חיישינן לפשיעותא כזה כמו שכתב הרשב"א ונמוקי"י הובא בט"ז שם מ"מ ה"ל לרמב"ם וטור לפרש דגם באופן זה מותר.

ומזה משמע דסבר הט"ז דהטעם דמותר לסתור אינו משום דיבנה אותו אח"כ אלא משום דנשאר ביהכ"נ אחת קבוע. וזהו כוונתו "דמה הפרש יש ביניהם" דאם מותר כשבונים אחרת תחלה הוא הדין ומאותו טעם, מותר לסתור כשיש ב' בתי כנסיות בעיר כיון שיש ביהכ"נ קבוע.

וכן משמע מהמשך לשונו שם וז"ל "וכ"כ רמ"א סי' קנ"ג דיש להם בה"כ אחרת מותר לסתור הישנה.."

והתם משמע דמותר למכור בסתם שלא ע"מ לבנותו מחדש. (ובמ"א שם (מצויין במכתב) מפרש דהכוונה כשבונה האחרת תחלה).

וכן בסיום הסעיף כתב "אלא הכל מודים בב"ה קבוע דמותר לסתור האחרת. ומשמע דמותר לסתור כיון שנשאר ביה"כ קבוע.

וכן משמע קצת בתוס' ד"ה הג"ה בי קייטא "ועוד נראה כיון דיש שם ביהכ"נ אחר אין לחוש אם לא יבנו זאת".

אמנם הא דהוכיח הביאור הלכה מהראשונים שלא אסרו סתירת בה"כ כשיש ביהכ"נ אחר, הנה מהרשב"א ונמוק"י משמע שרק כשסותרים ע"מ לבנותו מותר דכתבו דלא חיישינן לפשיעותא שלא יבנו כלל אלא שיתרשלו* ולכן אין איסור כיון דבינתיים יש ביהכ"נ (ורק היכא שהביכ"נ הנשאר היא עראי אסור).

ומבואר מדבריהם דאי הי' חשש שלא יבנו כלל הי' אסור, ולכן דוקא כשסותר ומוכרו ע"מ לבנותו במקום זה או במקום אחר מותר דאמרינן דבסוף יבנה מחדש. אבל למכור ולסתור סתם אסור.

ולכן הא דכתב בביאור הלכה דיש להקל לסתור ולמכור קודם שיבנה אחר דלא כמ"א עפ"י הא דמבואר בראשונים, לכאורה עפ"ז יש להקל רק במוכר וסותר ע"מ לבנותו, דלא כהט"ז שמתיר למכור

(* ולהעיר מפרש"י ד"ה משום פשיעותא ... ופשעי ולא בני אחריתי וכן כתב ברמב"ם הל' תפלה פ"א הי"ב, שמא יארע להם אונס ולא יבנו. ולפי"ז יש לומר דהרמב"ם לשיטתו דחייש לפשיעותא שלא יבנה כלל סבר דגם היכי שיש ביהכ"נ אחר קבוע בעיר אסור. (ולהעיר מהט"ז שם).

ולסתור ביהכ"נ אחת אפילו אם יתמעט מספר בתי כנסיות בעיר כיון שנשאר שם ביהכ"נ קבוע.

שהרי לדעת הרשב"א ונמוק"י צריך לבנותו מחדש רק דלא חיישינן לפשיעוֹתא שלא יבנהו כלל אלא שיתרשל ואין לחוש כיון שיש קבוע.

ולסיכום: לדעת המ"א אסור לסתור ולמכור ביהכ"נ קודם שיבנה האחר תחלה אפילו אם ב' בתי כנסיות בעיר אפילו כשדעתו ע"מ לבנותו מחדש.

ולדעת הט"ז שם מותר למכור ולסתור אפילו שלא ע"מ לבנותו כשיש ב' בתי כנסיות בעיר. (ולהעיר מהרמ"א סוף סימן קנ"ב ובמ"א שם סק"ו וראה בט"ז שם סק"ג).

ולדעת הרשב"א ונמוק"י הובא בט"ז וביאור הלכה שם (וזהו הסמך שמתיר בבי' הלכה שם (וצ"ע בט"ז)) ההיתר לסתור ולמכור כשיש ב' בתי כנסיות ולא צריך לבנות החדש תחלה היא רק אם סותר ומוכר הביהכ"נ ע"מ לבנותו במקום זה או במקום אחר.

ולכן להלכה יש להחמיר למכור ביהכ"נ סתם שלא ע"מ לבנות ביהכ"נ במקום אחר אפילו אם יש עוד בתי כנסיות. וראה בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' קל"ו.



הערות קצרות בעניני חייב גלות לעיר מקלט

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ ישיבת תפארת בחורים מאריסטאן

ההורג שוגג האם חייב גלות בלא עדים בדברי רש"י?

הריטב"א והמאירי בפתיחה למכות נסתפק אם מגלין ע"פ הודאת עצמו (או דכיון שיש בדבר חיוב מיתה אינו מגלין ע"י עצמו). יש המפרשים בספרי שאינו חייב גלות רק ע"פ עדים. (וראה בחינוך מצוה ת"י ובמנח"ח שם דמשמע שאין גלות נוהגת בזה"ז שאין דנים דיני נפשות ודיני גלות, ומשמע מזה שאינו חייב גלות ע"י עצמו - אבל גם בשיטתו יש לפרש שחייב גלות ע"י עצמו בלי פסק הב"ד-).

המהרש"א במכות י' ע"ב (בהא שהקב"ה מזמין לפונדק א') מקשה למה הוצרך ההורג בשוגג לגלות הרי לא יהיה גואל הדם דאם אין עדים בדבר איך יהרגנו הגואל. וכ' דאם הוא מודה בדבר או דיתודע ע"י עדים קרובים ויהרגנו הגואל הדם יפטר. וסובר שגולה ע"פ עצמו, מטעם שהגואל הדם יוכל להרגו גם בלי עדים כשרים כו'. ותמהו והקשו עליו המפרשים שהרי נראה מכ"מ שגלות עניינו כפרה.

ובערוך לנר הוסיף שאינו מבין קושיית המהרש"א: דכיון "...דגלות הוא לכפרה על שהרג הנפש א"כ שפיר צריך לגלות אפי' אין עדים בדבר כי היכי דנהוי ליה כפרה על חטאו...". (והיינו אף שאין לכופו בלי עדים מ"מ צריך לגלות גם כשאין עדים). ובכלי חמדה מסעי ג' גם הוא מאריך בדברי המהרש"א ובהריטב"א וכ' שכיון שהוא כפרה חייב לבא לב"ד להודות שהרג נפש מישראל וחייב גלות (וממשיך שם שבאמת נכון אם עיקר דין גלות הוא עונש אלא שיש גם כפרה או שהוא בעצם כפרה).

ובלקו"ש חכ"ד ע' 108 הע' 44 מביא הרבי מהרש"א זה ומה שמקשים עליו. גם הצפצפ"נ בתשובה ווארשא רט"ו (מובא בשולי הגליון דלקו"ש הנ"ל) דן האם א' אומר שהרג בשוגג אם יש לחייבו גלות. ונראה שתולה אם גלות גדרו כפרה וקרבן או חיוב.

והנה יש להעיר בזה בדעת רש"י ומה דמשמע בל': בפרשת נח (ט, ה) ד"ה מיד איש אחיו כתב וז"ל "...אני אדרוש אם לא יגלה ויבקש על עונו לימחל שאף השוגג צריך כפרה ואם אין עדים לחייבו גלות והוא אינו נכנע הקב"ה דורש ממנו, כמו שדרשו רבותינו...".

וי"ל כוונתו בכ' אופנים: א) שגם ההורג בלי עדים חייב גלות אלא שבלי עדים לא נוכל לחייבו גלות והקב"ה ידרוש ממנו שכשיהרג בשוגג בעדים יגלה. ובמכות י' ע"ב שכתב רש"י "ההורג היה חייב גלות ואין עד בדבר" משמע ברור כאופן זה. אבל יש לדחות ולפרש כוונתו: ב) שההורג בשוגג בלי עדים אין

לחייבו גלות ואינו חייב לגלות בעצמו אבל הוא צריך שיכנע ולבקש לימחל ואם אינו מבקש הקב"ה דורש ממנו¹.

חטא דהורג נפש ה"חטא נמשך לעולם"

מענין לענין יש להעיר שבשיחה חכ"ד הנ"ל דן הרבי בענין הוספת ערי מקלט לע"ל. ובאות ה' רוצה לפרש שהוספה הנ"ל הוא בשביל הריגת נפש דזה"ז. ובהע' 41 מעיר "ואף את"ל ע"פ משנ"ת שאי"ז חיוב על כ"א, ושלמות הכפרה נעשית ע"י התשובה שבזה"ז (ראה לקו"ש חי"ח ע' 416...) - י"ל דשאני גלות שהוא לא רק כפרה כקרבן, אלא גם גדר עונש...".

ובהע' 47 שם כ' הרבי "ואף את"ל דזה שאין גלות וגואל הדם בזה"ז הוא לא רק משום ארי' הוא דרביע עליה אלא שמופקע בעצם, הרי מכיון שהחטא דהורג נפש הוא "משום המתפעל והוא דבר נמשך", "החטא נמשך לעולם" . . נמצא כאילו נעשה מעשה החטא אז, ובמילא ישנו החיוב גלות ומצות גואל הדם כו".

ויש להעיר: למה לא ביאר הרבי כמו"כ בההערה 41 לומר שגם לענין הכפרה (אע"פ שבזה"ז מופקע מחיוב גלות, מ"מ) דכיון שחטא דהורג נפש נמשך ונעשה כאילו נעשה מעשה החטא אז במילא ישנו חיוב גלות גם לענין הכפרה (ולא רק לענין העונש וההגנה מגואל הדם) ואין שלמות הכפרה בענין זה תלויה רק ע"י התשובה דזה"ז.

וגם אם נחלק (בדוחק): שענין הנ"ל דהריגת נפש "נמשך לעולם" הוא (בעיקר) לגבי הכפרה דבין אדם לחבירו (וע"ד המדובר בגמ' מכות ה' ע"ב דהעם סבר דמדובר ב"קולו של הרוג", ועד"ז דמו ודם זרעיותיו" דסנהדרין ל"ז קאי בעיקר א"בין אדם לחבירו") אבל לגבי בין אדם למקום הרי כשעשה תשובה שלימה נתכפר בזה לגמרי ואינו נמשך לעולם, מ"מ

(1) וזה יתאים למה שהעמיס הרב מ. מ. כ. ז"ל בכוונת הרוגצ'ובי בהתשובה שם שהראה מקום למכות י' ע"ב ופי' הנ"ל דכיון להלשון "מי שנתחייב" בהשוואה ל"נתחייב מיתה" בהגמ' שם שמשמע שהב"ד מחייבים אותו בגלות כמו שמחייבים אותו במיתה.

ישלה"ב למה לא ביאר כ"ק אדמו"ר שלכן צריך לגלות לע"ל על הריגה שנעשה בזמן הגלות מפאת כפרה מלתא דבין אדם לחבירו וע"ז אין מספיק תשובה שלימה שבזמן הגלות.

ואולי אפ"ל: שזה נכלל במה שכ' הרבי "ואף את"ל ע"פ משנ"ת..." שבאמת גם לפי שמה שמתבאר שם אין קושיא לענינינו כיון דחטא ההריגה נמשך לעולם, אלא לרווחא דמילתא, גם את"ל שאין לחלק בין חטא הריגה לשאר החטאים (וכביאור הצפ"נ בדעת יהודה בן טבאי) הרי צריך לגלות מפאת ענין העונש דהורג בשגגה.

עוד הערה בהא דבהריגה ה"חטא נמשך לעולם

ויש להעיר בהמתבאר מהצפ"נ (דחטא ההריגה נמשך לעולם) דאפשר לבאר בזה טעם המחלוקת דיש שני דעות האם כהן שהרג הנפש אפי' בשוגג האם אינו נ"כ גם כשעשה תשובה מובא בשו"ע או"ח קכ"ח ובשו"ע אדמה"ז. להרמב"ם (וכמה ראשונים) אינו נ"כ גם כשעשה תשובה ולהמרדכי (וכמה ראשונים) אם עשה תשובה נ"כ. ואולי י"ל שהשיטות תלויים בהנ"ל: אם אומרים שבנוגע להריגה החטא נמשך לעולם ושייך בזה "ידיכם דמים מלאו" או אומרים שהוא כשאר החטאים והתשובה מכפרת לגמרי ואין אומרים בזה "ידיכם דמים מלאו"³.

(2) אלא שאפשר לפרש דאין שייכות להנ"ל, והטעם של הסובר דאינו נ"כ גם כשעשה תשובה הוא משום "דאין קטגור נעשה סגור" (כמבואר בתי' ב' דתוס' יבמות ז' ב' וכפי שכתבו הע"ת והבגדי ישע מובא במשנ"ב כאן) דאין היד שהרג אדם יכול להיות סגור בנשיאת כפים. אבל אדמה"ז דלא הביא ענין זה (וראה גם מהרש"ם ח"ה סי' ל' מה שהעיר בטעם ד"אין קטגור") וכ' "ואפי' עשה תשובה, שהרי נאמר גם כי תרבו תפילה אינני שומע" והשמיט הענין דאין קטגור יש לפרש דקשור עם עצם הענין דהריגה ד"כשידיכם דמים מלאו" נמשך הענין החטא ולכן גם כי תרבו תפילה אינני שומע. וראה גם בהא"ר ס"ד וגם מה שמביא מהרדב"ז הטעם "דדמו ודם זרעותיו תלוין בו".

(3) ועוד יש להעיר במה דביאר הצפ"נ הא דעיקר הענין בהריגה הוא המתפלל ולכן חייב במצמצם (משא"כ בשאר נזיקין), יש להוסיף שבזה יומתק עוד שיטת שמאי דיש שלד"ע בהריגה ונלמד מ"חרב בני עמון" (וגם לאוקימתא ד"דינא זוטא" ולפי השיטות דבשאר איסורים אין פטור מדי"ש, ראה שקו"ט

השמטת אדה"ז בטעם ד"שמא רוח בלבלתו" בכהן שמל תינוק ומת

הנה אדמה"ז בסי' קכ"ח סע' נ' הביא הדין מהמרדכי דכהן "אם מל תינוק ומת נ"כ כי שמא לא כלו לו חדשיו, ואפי' ידוע שכלו לו חדשיו כיון שנתכוין למצוה אין לפסלו מנ"כ...". הנה דין זה הביא המחבר שם סע' לו ויסודו מהמרדכי שכ' בזה ג' טעמים (הביאם הב"י ומג"א): א- "ש"ה דאיכוון לשם מצוה"⁴, ב- "מי יימר דכלו לו חדשיו", ג- "שמא הרוח בלבלתו".

המג"א לומד דלפי טעם הג' א"כ אפי' בהורג גדול בשוגג ולא מת חיד יש לומר "שמא הרוח בלבלתו". (ועיי"ש שהוסיף עוד חשש בפירכס דשמא קירב מיתתו). והיינו שלומד שכל טעם בפ"ע מספיק להתירו שישא כפיו.

ויש להעיר: למה אדמה"ז השמיט טעם הג' והביא רק טעם הב' וטעם הא'⁵. ונראה לומר שסובר ע"ד שכ' המחזה"ש ומגן גיבורים שאין טעם זה טעם מספיק כיון דהתוס' כתבו בכ"מ (יבמות ק"כ, גיטין ע') דחשש זה הוא רק לענין גלות ולא למיתה, וכתבו בכתובות שאין חשש זה רק בשחיטת רוב שניים.



חומ"מ סי' ל"ב): דכיון דעיקר העבירה הוא המתפעל (ולא הפועל או הפעולה) מתייחס העבירה אליו בזה.

4) לכאור' מיוסד אהא דאין גולה מי שהכה ברשות, אב המכה בנו כו'?

5) והיפך מהסדר דהמרדכי שהביא טעם הא' הא דאיכוין למצוה וטעם דדילמא לא כלו חדשיו כטעם הב' ואדמה"ז היפך. ואפשר דאדמה"ז הביא טעם דיילא לא כלו חדשיו קודם, משום דלפי טעם זה לא היה כלל רציחה ולאח"כ כ' שגם אם היה רציחה הרי כיון למצוה. וישל"ע בזה ובכללי אדמה"ז בעניינים אלו.

"וכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה"

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק לב (ע' 6-145): "והנה ביאור הנ"ל בדברי אדה"ז, שכוונתו (בריש הל' סוכה) להגדיר מהותה של סוכה (ולא לבאר טעמי המצוה או כוונתה) מוכח ג"כ מהמשך לשונו בסעיף זה. שלאחרי שהביא דברי הטור והשו"ע "בסוכות תשבו . . . בסוכות הושבתי . . . הם היו ענני כבודו שהקיפם בהם לצל . . . ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות העשויות לצל כו'", ממשיך (בדברי המג"א, מהב"ח) "וכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה שצונו לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים".

"דצע"ק לשונו "וכן צריך כל אדם לכוין כו'", דלכאורה הול"ל "וצריך כל אדם לכוין כו'" (שהרי לא הזכיר לפנ"ז איזו כוונה שצריך האדם לכוין).

"ע"פ דברי האחרונים הנ"ל (מ"א) שלדעת המחבר צריכים לכוין שמצוות סוכה היא זכר לנס ד"בסוכות הושבתי את בני", שהקיפם בענני כבוד כו', לכאורה יש לומר שזוהי כוונת אדה"ז, שבתחילה הביא דברי ה(טור ו)שו"ע שהסוכות הם זכר לענני כבוד [ובפרט, אשר (א) אדה"ז מעתיק גם התיבות "למען ידעו דורותיכם" [ראה לעיל ריש סעיף ב והערה 18], (ב) מעתיק המשך לשון הטור "ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות . . . כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו", והיינו, שהאדם צריך לכוון זה בעת ישיבתו בסוכה]. ואח"כ מוסיף, "וכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה [עוד כוונה, דהיינו] שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה.. זכר ליציאת מצרים".

"אבל דוחק לתרץ כן לשון אדה"ז, שלשונו היא לשון ברורה, ואם כוונתו היתה שהאדם צריך לכוין בעת ישיבתו בסוכה (או בעת עשיית הסוכה) שהיא זכר לענני כבוד, הול"ל כן בפירוש [וע"ד לשון הפמ"ג (בא"א, וכן המשב"ז) "ראוי שיכוין לשתייהם"]".

ובהערה 44 שם כתב: ודוחק לומר שכוונת "וכן צריך" . לכּוּיִן" היא כמו "ובאופן זה" ("וכך"), והיינו שבתחילה מבאר אדה"ז תוכן מצות סוכה ושרשה, ואח"כ ממשיך "וכן" [בתוכן זה] צריך כל אדם לכוין כו" - שהרי בתחילת דבריו לא הזכיר כלל שסוכה היא זכר ליצי"מ, אלא רק ע"ד הנס דבסוכות הושבתי וראה לעיל סעיף א שהם דברים שונים. "עכ"ל.

והנה בסידור 'תהלת ה' (ע' 326) בהלכות סוכה נלפני "סדר הושענות" [ס"א נאמר "ולכן צריך כל אדם לכוין" וכו', (ולא "וכן") לפי"ז בפשטות י"ל שהכוונה היא, דמפני ש"בסוכות תשבו שבעת ימים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים הם היו ענני כבודו . . ולכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה שצונו לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים".

והעירני הת' יעקב זכרי' קלויזנר שי' דבשו"ע רבנו הזקן שהוהדר מחדש בהוצאת "עוז והדר" - ירושלים תשנ"ג אכן כתוב "ולכן" (ולא "וכן") ושבשו"ע רבינו דפוס יוזעפאף תרל"ה ג"כ נאמר "ולכן".

והנה הרב יהושע מונדשיין שי' בדק עבורנו בספרייתו בדפוסים הראשונים של שו"ע רבנו, קאפוסט תקע"ו, תקצ"א; וארשא ת"ר; זיטאמיר תר"ז-ח וכו'; שטעטין תרכ"ב וכו' ובכולם נאמר "ולכן" ות"ח לו.

רק בדפוס ווילנא תרס"ה נאמר "וכן", והדפוסים שלנו הרי הם צילום מהוצאת ווילנא, ולפי"ז לכאן ה"וכן" הוא טעות הדפוס החל מהוצאת ווילנא הנ"ל, וא"כ צע"ג לכאן מ"ש בלקו"ש, ומצוה ליישב.



מצות פו"ר

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

בלקו"ש ח"ל פרשת נח שיחה ב, הביא מש"כ הנצי"ב בהעמק שאלה די"א דהא דאמרי' (יבמות סב, ב) "נשא אדם אשה בילדותו

ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו יהי' לו בנים בזקנותו", הוא מחשש שמא לא יתקיימו בניו הראשונים, ונמצא שלא קיים מצות פו"ר, היינו דיש כאן חשש ביטול מ"ע דאורייתא. ובלקו"ש שם הק' ע"ז דלא מצינו שיחמירו בזה וכו' עיי"ש.

וילה"ע מדברי הנמו"י ביבמות שם (דף יט רע"ב מדפי הרי"ף) דההיא מדרבנן דאילו מדאורייתא כל שקיים מצות פריה ורביה נפטר" (הובא בחלקת מחוקק אהע"ז סי"א סק"י, ובב"י שם שכ"כ הרי"ף והרא"ש - שו"ר בהעמק שאלה שם דאכן אי"ז דעת הרי"ף והרמב"ם, ורק השאלות, עיי"ש).



בענין שינה בסוכה

שניאור זלמן קפלן

תות"ל - 770

בלקו"ש חכ"ט בשיחה לחג הסוכות מביא כ"ק אדמו"ר את דעת הרוגוצ'ובי שאכילה ושתיה בסוכה הם חלק ממצות סוכה משא"כ שינה בסוכה "לא הוה קיום מצוה, רק שאסור לישן חוץ לסוכה".

אח"כ מביא את שיטת אדה"ז (מיוסד על הרמ"א) ששינה בסוכה מהווה חלק ממצוות ישיבה בסוכה, וכמ"ש בשולחנו "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהי' אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה".

וצריך להבין סברות מחלוקתם. ובפרט דעת הצ"פ דלכאור' באם מחוייבים לישן בסוכה מדוע אין זה חלק ממצות סוכה, ובאם אין זה חלק ממצוות סוכה מדוע אסור לישן חוץ לסוכה.

ואולי אפשר לתלות סברותיהם בביאור כ"ק אדמו"ר באג"ק (ח"א עמ' רלו) בענינה של השינה בחיי האדם, די"ל שנחלקו בעצם ענינה וגדרה של השינה.

דמבאר שם כ"ק אדמו"ר שחיי האדם תלויים באכילה ושינה ובנשימה. ובהערה א מאריך לבאר שאף שהשינה מוכרחת גם היא (כמובן גם ממאמר חז"ל "שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר) מ"מ אין הפירוש שבזה תלוי חיות האדם

כבאכילה ושתייה אלא שהוא תנאי המאפשר האכילה והשתייה והשינה, והיינו שאין זה עצמו חיות האדם אלא שא"א בלא שינה, ולכן אין ראייה מהנשבע שלא אישן כו' דשם מלקין אותו כיון שעל כורחו ירדם, ומביא לכך כמה דוגמאות (ובין השאר מהצפנת פענח), ועיי"ש אריכות העניין.

ובסיום העניין "אבל בפדר"א איתא דהשינה יהא מזונו ורפואתו וחיים של האדם, ובמדרש תהילים... "דמשמע ע"ד זה שהשינה היא חלק מחיותו (החיובית) של האדם (ועיי"ש שמחלק בכ"ז בין שינה לאכו"ש).

וא"כ י"ל דהראגאטשאווער למד כאופן הא' שהשינה אינה חלק מחיות האדם אלא שאי אפשר שלא ישן ולכן כיון שעניינה של מצוות סוכה הוא לחיות בה "תשבו כעין תדורו" הרי שאכו"ש שהם חיותו של האדם מהווים חלק ממצוות סוכה, ושינה שאינה חיותו של אדם רק שאינו יכול שלא לישון אינה חלק ממצוות סוכה רק שאסור לו (אינו יכול שלא) לישון חוץ לסוכה.

משא"כ אדה"ז למד שהשינה היא חלק מחיותו של האדם (כמוכח מפדר"א וכו') ולכן היא חלק מהמצוה החיובית דסוכה. וד"ל.



הקשת בזמן רשב"י וחזקיה המלך

הת' משה גרייזמן
תות"ל מגדל העמק

עה"פ (נח ט, יג) "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ" הקשו במפרשי התורה, דלכאוי' הקשת היא תופעה טבעית שכש"מלהט השמש באוויר הלח יהיה הקשת בתולדה" כלשון הרמב"ן שם, וכן בשאר המפרשים הקשו בסגנון זה, דא"כ לכאוי' היה טבע זה כבר מששת ימי בראשית.

אמנם בתי' קושיא זו נחלקו על הרמב"ן דלרמב"ן ס"ל שאמנם היה טבע זה מששת ימי בראשית אלא דלאחר המבול קבע הקב"ה לאות, ולשאר מפרשים אכן לאחר המבול השתנה

טבע מסוים בעננים דנראתה בהם הקשת. שלפנ"כ לא היה שייך שתראה הקשת. ועיין באוה"ת כרך ג' לפ' נח (עמ' תרמח) דבזה גופא נחלקו במה היה השינוי בדיוק, ומקשה על רוב הדעות ומסיק באופן אחר שהשינוי היה שהעולם הזדכך לאחר המבול, ובמילא גם העננים שבתחילה היו גסים ועבים הזדככו עד כדי שיוכלו לקבל הרבה גוונים ובזה יזכור בעת שתעלה במחשבתו כו' שהעולם כבר הזדכך במבול כו'.

והנה ב"כלי יקר" שם הביא א' מהדעות הסוברות שהשתנה טבע העננים, ומקשה על כך מב"ר לב, ב, (הובא ברש"י עה"ת שם יב) "שיש דורות שלא הוצרכו לאות לפי שצדיקים גמורים היו, כמו דורו של חזקיהו מלך יהודה ודורו של רשב"י" דאיך יתכן שכל דור שיהיה בו צדיק גמור יחזור שוב טבע הקודם של העננים שבו לא תתכן שתראה הקשת, ובסופו יחזור לטבע שלאחר המבול וחזור חלילה, ומסכם "ואלו הם דברים זרים אצל השכל לקבלם", ומכריח לומר דאכן היתה היתה בזמנם קשת ג"כ, אלא "שלא הוצרכו לאות" כלשון המדרש שלא היו צריכים לחפש ולסמוך על הקשת, כיון שסמכו על הצדיקים שבדורם עי"ש במה שמאריך בזה.

ונלע"ד דאפ"ל בזה ע"פ חסידות בדא"פ באופן אחר ואז יתורץ בריווחא טפי והוא עפמ"ש בלקו"ש ח"י"ז (אבות, עמ' 362) שישנם כמה סוגי קשתות, הקשת המזכיר בזמן של "בענני ענן" שהוא זמן של היפך הטוב - את אות הברית של הקב"ה שלא יחרב העולם, וקשת המראה על גילוי נעלה ביותר דהשכינה באותו הזמן, וכהקשת שנראתה כשדרשו במעשה מרכבה, (ירושלמי פ"ב ח"א) עי"ש. וא"כ אוי"ל דהקשת שנראתה בזמן רשב"י דמוכרח שנראתה מצד שלא יתכן שנשתנה טבע העולם בכל דור, הייתה קשת שהורתה על גילוי השכינה דלקשת כסוג הא' - אות הברית - לא הוצרכו, ואכן לפני המבול לא היה שייך גם סוג הקשת שמורה על גילוי השכינה מאחר ולא נזדכך עדיין העולם ועננים היו גסים ועבים ולא היו שייכים לגילוי זה (כדברי הצ"צ באוה"ת הנ"ל) ועוד יל"ע בזה.

ועפ"ז יובן שפיר מה שקצת תמוה ע"פ תי' ה"כלי יקר" הנ"ל, דאם אפ"ל שקשת ישנה בכל זמן וזמן מצד טבעה אלא שפעמים

שהיא אות ופעמים שאינה אות כי "לא נצרכו", א"כ למה לנו לדחוק ולומר שנתנה טבע העולם לאחר המבול שתהיה הקשת, הרי נוכל לומר שהייתה הקשת כבר לפני"כ (כרמב"ן) אלא דלאחר המבול נבחרה להיות כאות (ובפרט שיש לדקדק בלשון הפסוק "את קשתי נתתי בענן" שנראה בפשטות - את קשתי הידועה כבר, אלא שמעתה "והייתה לאות" ויל"ע בזה). ועוד תמוה קצת דבאוה"ת הנ"ל מאריך בזה מאד ומביא כל הדעות בפרטיות וכו', אבל אינו מזכיר הקושיא והתירוץ הנ"ל דנראה דע"פ חסידות אינה קושיא. וע"פ דברינו הנ"ל יובן שפיר.



שיחות

טענת לפלאס ותוקפה המדעי

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי, עומר

בקובץ 'אמונה ומדע' עמ' 132, ב"יחידות לאחד הפרופסורים [הרה"ח ר' ירמיהו שי' ברנובר], נאמר:

"בקשר עם רעיון זה [=בחירה חופשית], אפשר להזכיר כאן, כי לאור תורת ישראל, אי אפשר בשום אופן להסכים עם טענתו של לפלאס [מתמטיקאי צרפתי מלפני כמה דורות], אשר אמר, כי אילו ניתנו לו התנאים ההתחלתיים והגבוליים [=והסופיים?], מלאים ומדוייקים, היה יכול באופן עקרוני לחשב חישוב מתמטי את עתיד העולם. דטרמיניזם [=סיבתיות, השיטה המנוגדת לבחירה חופשית] קיצוני כזה אינו מתיישב גם עם מושגי המדע המודרניים [ההדגשה שלי, הכוונה כנראה ל"עקרון האי-ודאות". ראה בספר 'מה רבו מעשיך, ירושלים תשנ"ב, עמ' 41 ואילך], ואילו אצל יהודי - אינו מתקבל לחלוטין, כי באמת הקב"ה מהווה את העולם בכל רגע, מחיה ומנהיג את העולם כולו ולפרטיו הקטנים ביותר, וברצונו תלוי הדבר אם תהיה נכונה

מחר האקסטרפולציה [=השערה על מה שנעשה מעבר לטווח ידוע, מתוך נסיונות בתוך הטווח. ראה 'אמונה ומדע' עמ' 90] של החוקים שהוסקו על סמך תצפיות שנעשו אתמול והיום".

מאידך, בקובץ השיחות 'מעניי הישועה' (תשמ"ז, בלתי-מוגה, עמ' 96) נאמר:

"וכפי שטוענים חכמי אומות העולם, שאילו היה מישהו שיודע - בידיעה אמיתית ונכונה - את כל מה שנעשה בעולם ברגע מסויים, בכל הפרטים ופרטי פרטים, וכמו-כן יודע הוא את חוקי הטבע כו' - ביכולתו לחשב ולדעת מה יקרה ברגע שלאחרי זה, וכן הלאה, עד סוף כל הדורות, מכיוון שכל הענינים הם באופן דסיבה ומסובב, אלא שאף-על-פי-כן ישנו ענין הבחירה בעבודתו של יהודי וענין זה הוא באופן של נס [אף שאין סומכים על הנס] כדי לשנות מכפי המוכרח להיות על פי חוקי הטבע באופן ד"לא ישובתו"."

דמקטע זה משמע, שהרבי מאשר נכונות טענה זו על פי המדע? ! ודוחק לבאר שהכוונה למדע בדורו של לפלאס.



בענין אילו הי' נח בדורו של אברהם

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תות"ל - 770

בשיחת מוצאי ש"פ נח תש"מ (בלתי מוגה), הקשה הרבי על מה שפירש רש"י ר"פ נח "אילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום", דמהו הפירוש אילו כו', הלא אברהם אבינו בן נ"ח במות נח (ע"פ צחות האבן עזרא (פ"ט פכ"ט)) - אם כן הי' בדורו של אברהם כו"כ שנים. זהו תמצית (אחד מ) השאלה (ות).

ותוכן התירוץ לפי פש"מ (לפענ"ד) הוא, דאף שבן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו (ע"פ דברי הגמרא נדרים לב, א), ולהרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים פרק א ה"ג) "בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו", ואפילו להמדרש (ב"ר פ"ל, ח. פס"ד, ד) שהי' בן מ"ח - ממ"ח עד נ"ח הוי דבר חשוב וזמן

מרובה שלכן לאחר עשר שנים בא"י אם לא הוליד בנים צריך לגרש את אשתו - כמו שדוקא לאחר עשר שנים בא"י חשש אברהם וכמו שפירש רש"י לקמן (בראשית פרק טז פסוק ג) "מקץ עשר שנים" - מועד הקבוע לאשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה לבעלה חייב לישא אחרת. "לשבת אברם וגו'" - מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו מן המניין כו"ל¹ -

מ"מ לא נודע אברהם בעולם כצדיק, וכמו שפירש רש"י ר"פ לך לך "שאודיע טבעך בעולם" - א"כ עד אז הצדיק הידוע הי' נח [ולכן אין שייך לומר שנח לא הי' נחשב כלום לגבי אברהם כשלא ידע העולם ממנו], ואז הי' אברהם כבר בן עה (עד²), ואז כבר מת נח. ע"כ.

ולכאורה עדיין יש לעיין קצת מכיון שהמדובר הוא הליכת אברהם לארץ ישראל מחרן דוקא, והתימה שלא נתפרסם סיפור אור כשדים שהי' שנים רבות לפני³. ואפילו בפ' לך (פרק יד פסוק י) פרש"י "בארת בארת חמר" - . . לפי שהיו באומות מקצתן שלא היו מאמינים שניצל אברהם מאור כשדים מכבשן האש, וכיון שיצא זה מן החמר האמינו באברהם למפרע" - א"כ שמעו וידעו מזה.

ואף לדברי הרמב"ם הי' אור כשדים לאחר כשהי' ארבעים שנה, כמ"ש "ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו, וכיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך

(1) ואין לדחות ראי' זו ע"פ מה שממשיך רש"י "לפי שלא נאמר לו (לעיל יב ב) ואעשך לגוי גדול, עד שיבא לארץ ישראל" - א"כ סתם בנ"א בכל מקום, כי מכל מקום לעניננו מוכח דעשר שנים הוא זמן רב.

(2) ראה לקו"ש ח"כ ע' 26 והערה 15 שכן שש מאות שנה של נח בעת המבול ובן שמנים של משה לפני פרעה היו בשנת שש מאות ושנת השמונים, היינו בן תקצ"ט ובן שמונים שנה. וכמדומני שראיתי מצויין במקום אחד בנוגע לאברהם. ובלא"ה יש להביא ראי' מוכחת מדברי פ"ז פסוק כו שמילתו של אברהם היו ביום שמלאו לו צט שנה, ושם פכ"א, לד פירש שלאחר מילתו "מיד ויסע משם אברהם מפני בושה של לוט ובא לארץ פלשתים, ובן תשעים ותשע שנה היה, שהרי בשלישי למילתו באו אצלו המלאכים", גם בבאר שבע הי' "עשרים ושש שנה, מיד יצא משם וחזר לחברון, ואותה שנה קדמה לפני עקידתו של יצחק שנים עשרה שנים", ויצחק הי' בן ל"ז בשעת העקידה.

דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים, וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרן" -

מ"מ, ה' לפני שהי' נח שנה, ע"פ דברי הגמרא (ע"ז ט, א) "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה. . שני אלפים תורה מאימת? אי נימא ממתן תורה עד השתא, ליכא כולי האי. . אלא מואת הנפש אשר עשו בחרן, וגמירי, דאברהם בההיא שעתא בר חמשין ותרתין הוה", א"כ התחיל שני אלפים תורה כשהי' אברהם בן נ"ב בחרן - לאחר סיפור אור כשדים, ולאחר "אשר עשו בחרן" - שהכניסן תחת כנפי השכינה, אברהם מגייר את האנשים, ושרה מגיירת הנשים כו' (רש"י לעיל פרק יב פסוק ה).

[ולהעיר דרש"י מסיים "ופשוטו של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם"].

ואולי יש ליישב דכיון דע"פ פשוטו של מקרא לא מוכח מתי הי' מעשה אור כשדים, יכול להיות שהי' בן ס' ויותר כשקרה סיפור אור כשדים, לאחר זה הלך לחרן, ומשם לא"י.

עוד יש לומר, עפ"י מ"ש רש"י לקמן פכ"ד פסוק ז "ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי" - ולא אמר ואלהי הארץ. . עכשיו הוא אלהי השמים ואלהי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות, אבל כשלקחני מבית אבי היה אלהי השמים ולא אלהי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ. "מבית אבי" - מחרן. "ומארץ מולדתי" - מאור כשדים. -

יוצא מזה שאברהם עד שבא לארץ ישראל לא הרגיל כל כך בפי הבריות שמו של הקב"ה, אפילו בחרן.

אלא דלפי זה יש לעיין במה עמד צדקו של נח.



אגרות קודש

איסור מצות מכונה מטעם הכמוס

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בספר 'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"א אגרת קלג (ע' שטז) כותב ע"ד מצות מכונה: "...הלא זה כמה שנים מלפנים רבו המנגדים על המאשינען... אשר הרבנים הגדולים ז"ל יראי ה' וחרדים לדבר הוי' אשר בדור שלפנינו אסרו את המאשין, ומהם אשר לא רצו לגלות הטעמים שלהם בכדי שלא יסתרו אותם, אבל פסקו בתוקף לאיסור, ומהם שכותבים שהוא חמץ גמור...". ונעתק ב'אוצר מנהגי חב"ד', ניסן, ע' כט.

ולא צוין מי הם הרבנים שאסרו בלי לגלות טעם האיסור. אמנם כן כתב הרה"ק מצאנז בשו"ת דברי חיים ח"א או"ח סי' כג-כד, הוא "החליט לאסור מחמת טעמים כמוסים וכתב שמקובל ממו"ח ז"ל שבכה"ג אין לגלות הטעם אלא להחליט הדין, וכתב בהחלט שהוא חמץ גמור".

אין הספר תח"י והעתקתי מהספר 'ויואל משה', מאמר שלש שבועות סעיף קמג. והוסיף עוד הרב מסאטמאר: "ורבים תמהו מדוע לא גלה הטעם ההלכה... ולפענ"ד דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, כי בח"ב במאשין ציצית באו"ח סי' א' וב' כתב שא"א להתיר מאשין בשו"א כי אופני המאשין משתנים בכל יום, ואם יצא המאשין בהיתר יעשו גם מאשינען אחרים כמתכונתם באופן שבוודאי אסור... יעיי"ש שהאריך, ומובן שטעם זה הוא גם במאשין מצות".

הרה"ק בעל דברי חיים וחב"ד

והנה ב'שיחות קודש' תשי"ז עמ' נב מזכיר כ"ק אדמו"ר זי"ע הנהגה וסיפור בשם הרה"ק מצאנז, ומשמע שם כאלו הצאנזער לא הוזכר בדברי רבותינו נשיאינו. וראה גם 'שיחות קודש' תשכ"ג עמ' 378. ולהעיר מ'המלך במסיבו' ח"ב סוף עמ' קכג. ולכאורה הרי במכתב הנ"ל של אדמו"ר מוהרש"ב הרי הוא נזכר.

וכמו כן הוא נזכר פעם אחת בשו"ת צמח צדק חאה"ע ח"א ריש סי' פו.

ב'שמן ששון מחבר'ך' ח"א עמ' 187 מביא סיפור מפי הריא"ז מרגליות (וצוין אליו גם בספר המפתח לשו"ת צמח צדק עמ' קס). ולפלא שלא העיר שהסיפור מופיע בשיחות הרבי בגירסא שונה, ב'שיחות קודש' תשל"ו ח"ב ע' 536: "וכידוע והדבר ברור אז ר' חיים צאנזער האט געזאגט אז ער שטייט אין א קישור מיטן צ"צ, בנוגע צו נגלה דתורה ובנוגע צו פנימיות התורה - ווי די פסקי דינים זיינען אויסגעהאלטען ע"פ נסתר דתורה, אע"פ וואס תורה לא בשמים היא...".

ולהעיר מ'שיחות קודש' תשמ"א ח"א ע' 823 ע"ד ברכות נכדו של הרה"ק מצאנז שודאי תקויים.



בונה עולמות ומחריבן

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי, עומר

באג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע חי"ג ס"ע קמה, מביא את פירוש המקובלים הראשונים [ספר התמונה, הובא בתו"א נא, ד. מקורות מאוחרים יותר שציין להם באג"ק שם לתורה שלימה בראשית א, אה ס"ק תכב ואילך] במרוז"ל 'בונה עולמות ומחריבן' שהכוונה לעולמות גשמיים, וכתב שלאחר פס"ד בתורה רק דיעה אחת היא אמיתית בנוגע למעשה ולפועל, ומאז שהאריז"ל דחה זאת - אין לפרש ענינים של מעשה ומציאות (וכמו ענין הבריאה בפועל) כי אם מתאים לדבריו. [להעיר מלקוטי שיחות ח"ה עמ' 298 וחט"ז עמ' 50, שמעשה אבות כפי שאירע בגשמיות מתאים לפירוש ע"ד הפשט].

ופלא שבאגרת מאוחרת יותר (אג"ק חט"ו עמ' קלד) כ' בקשר לבעהמ"ח תפארת ישראל ב'מאמר אור החיים' שלו שהסביר את מציאת המאובנים וכו' לפי דעה זו: "ולא עוד אלא שהביא סיוע גם מהמקובלים [ומוכרחני לאמר שנפלא ממני וגם מכמה כיוצא בי, איפה נמצא זה בספרי קבלה הנדפסים]!"



נגלה

"לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם"

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ב"ב ב, א: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל כו' לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם".

והנה למ"ד שמחיצה פירושו גודא, והיינו שרק כיון שהסכימו לבנות הכותל מחוייבים בזה, מפרש תוס' דע"כ איירי מתני' דעדיין אנו זוכרים שעשו הקנין - והיינו שאין אנו זוכרים שבני החצר בנו הכותל ורק זוכרים שעשו קנין לבנות - וכיון דהדין הוא דכשעושים קנין חייבים לבנות באמצע וכמנהג המדינה - "מקום שנהגו כו'", ממילא ידעינן דהכותל של שניהם. דאם לא הי' הדין שחייבין לבנות כמנהג המדינה לא הי' הכרח דהמקום והאבנים של שניהם, דהי' יכול אחד לטעון: אתה רצית לבנות בהוצא ודפנא ואני בניתי של אבנים, אבל כיון דהדין הוא שחייבין לבנות כמנהג המדינה ממילא נקטינן שהמקום והאבנים של שניהם (ולכאורה פשוט שזה דוקא אם המנהג שם לבנות באבנים כאלה שנפלו אבל אם המנהג בפחות באמת יכול לטעון כנ"ל).

אבל למ"ד פלוגתא א"כ המשנה פשוט יותר, דהלפיכך אינו תלוי בזוכרים אלא כיון דהיזק ראי' שמי' היזק א"כ פשוט דשניהם בנו הכותל דלמה יבנה האחד אם יכול להכריח את חבריו להשתתף עמו בהכותל.

והקשה הרא"ש בס"ו כיון דמתני' איירי בחצר שאין בו דין חלוקה ומשו"ה תני "רצו" א"כ אולי הסכים האחד לחלק רק בתנאי שלא יצטרך לעשות כותל וא"כ מנין לנו בפשטות

שהמקום והאבנים של שניהם. ותי' "דמסתמא כיון דהיזק ראי' שמי' היזק שניהם נתרצו לסלק ההיזק מעליהם".

ולכאורה צ"ב תירוצו הנ"ל דאף דהיזק ראי' שמי' היזק מ"מ למה אינו יכול לטעון שחילקו בתנאי שהשני יבנה הכותל על חלקו ועי"ז יסתלק היזק ראי'. וכל' קושיית הרא"ש "ולא נתרצה אלא ע"מ שאבנה הכותל על חלקי".

והנה בר"ן (הובא בשיטה) תי' קושיא הנ"ל באו"א "כיון שהחצר חלוק לפניך הדבר מוכיח שנתרצו לחלוק. . . וכיון שהדבר ידוע שנתרצו. . . מאי אמרת דילמא כשנתרצו לא נתרצו אלא ע"מ שיבנה אחד מהם משלו, ליתא, דריצויין ברור כו' ואותה תנאי כו' אין בו הוכחה כלל, וכל כיו"ב תופסים את הודאי ומניחין את הספק". והאחרונים ביארו שכן הוא גם כוונת הרמב"ן.

והיינו שהר"ן לא תי' כהרא"ש דמסברא אין חוששין לטענה הנ"ל אלא מהילכתא ד"תופסין את הודאי ומניחין את הספק", ולכאורה י"ל דס"ל דמסברא שפיר הי' אפשר לחשוש שהתנה כנ"ל ורק מצד הילכתא אין חוששין כנ"ל. אבל הרא"ש לכאורה מבאר שמסברא אין חוששין כנ"ל. וצ"ב במאי פליגי.

ואולי י"ל בזה דהנה ידוע מה דחקרו האחרונים בביאור חיוב כותל כששותפין רצו לעשות מחיצה למ"ד היזק ראי' שמי' היזק: די"ל בפשטות דכיון דחילקו החצר נעשה היזק ראי' וממילא חייבין לעשות כותל כדין למנוע היזק ראי', והיינו דין של הרחקת נזיקין.

או די"ל דיסוד הדין למשנתנו הוא דין בהל' חלוקת החצר, והיינו דכיון דהיזק ראי' שמי' היזק מונח בהזכות שיש לכ"א מהשותפין לתבוע חלוקה (בחצר שיש בו כדי חלוקה) גם זכות לתבוע כותל שדוקא עי"ז נק' שהחצר באמת חלוק מחבירו. ועד"ז בחצר שאין בו דין חלוקה, כיון שרצו - והיינו שהתחייבו לחלוקה מונח בהתחייבות זו גם חיוב לחלק בכותל.

ואולי י"ל דבזה חלוק רש"י ותוס' בפ"י תי' הגמ' "נפל שאני": דרש"י פי' "שכבר נתרצו הראשונים בכותל", ובתוס' פי' "שכבר הורגלו בדברי הצנע", והא דלא פי' התוס' כרש"י מבואר

בתוס' הרא"ש (דלא כהמהרש"א) דאף דכבר נתרצו בכותל מהיכי תיתי שיתחייב עכשיו בגלל שנתרצה קודם.

וי"ל דזה תלוי בהחקירה הנ"ל בהבנת חיוב כותל למ"ד היזק רא"י שמי' היזק, ועד"ז על מה התחייבו בבנין הכותל למ"ד היזק רא"י לא שמי' היזק: דאם הפי' הוא לבנות כותל כדי למנוע היזק רא"י א"כ מובן דאף דהתחייב קודם או נתחייבו הראשונים אין הכרח שחייב עכשיו; אבל אם הפי' הוא שהתחייבו לחלק החצר ע"י כותל א"כ ההסכם הי' על החצר שיהי' לה דין שמחלק ע"י כותל, א"כ שפיר חייב בנפל משום דנתחייבו הראשונים.

והנה בתוד"ה "כי רצו" (ג, א) מבואר דלמ"ד גודא פשוט דיכול להתחייב לחבירו בבנין הכותל, וממילא קושיית הגמ' "קנין דברים בעלמא הוא" הוא רק למ"ד פלוגתא.

אבל ברש"י ד"ה "וטעמא דרצו" (ב, א) מבואר דקושיית הגמ' הוא גם למ"ד גודא ונהנה ברשב"א מבואר שרק קושיא הראשונה של הגמ' "וכי רצו מאי הוי ליהדרי בה" קאי לרש"י גם למ"ד גודא, אבל קושיא השני' "קנין דברים בעלמא הוא" הוא רק למ"ד פלוגתא, אבל ברש"י בהגירסא אצלנו אין רמז לזה].

והנה אי נקטינן שיסוד חיוב כותל הוא כדי למנוע היזק רא"י א"כ פשוט שעושים כותל בשביל חבירו, וא"כ פשוט שיש מקום להתחייב לעשות הכותל בשביל חבירו (ותוס' לשיטתו בביאור ד"נפל שאני").

אבל אי נקטינן שיסוד ההתחייבות דכותל אינו שעושה הכותל בשביל חבירו ורק דנתרצה לחלוק ע"י כותל (שאין זה אלא בשבילו כדי לחלק חלקו מחלק חבירו) א"כ אין מקום לומר שהתחייב כותל לחבירו, אלא רק שנתרצה (שנתחייב) לחלוק ע"י כותל, וא"כ שפיר שייך לשאול "והא קנין דברים בעלמא הוא" דכמו שהתחייב לחלוק (סתם) הוי "קנין דברים" כמו"כ התחייב לחלוק ע"י כותל ג"כ הוי קנין דברים. (ורש"י לשיטתו בביאור ד"נפל שאני").

והנה יש לדון בחצר שאין בו דין חלוקה ששניהם נתרצו לחלוקה וא' התנה עם השני שרק הוא יבנה כותל בחלקו, האם מהני תנאי.

והנה פשוט דלשיטת התוס' דמהני התחייבות לבנות כותל למ"ד "גודא" א"כ לכאורה פשוט דה"ה למ"ד "פלוגתא" בחצר שאין בו דין חלוקה אפשר להתנות שא' יהיה פטור מכותל והשני יתחייב לבנות כותל וממילא לא יהי' היזק ראוי'.

אבל לשיטת רש"י דכל גדר התחייבות דגודא היינו שהתחייבו לחלוקה החצר בכותל, הנה אם שניהם מתחייבים לבנות כותל מובן דכיון דקנו ברוחות ועשו החלוקה באופן כזה שחייבים לבנות כותל, שפיר מהני הקנין דחייבים לחלוקה בכותל; אבל אם אחד אינו מחוייב לבנות כותל ע"כ שאין החלוקה (שע"ז התחייבו עצמם) ע"י כותל, ורק שרוצה שיתחייב חברו לבנות כותל בשבילו, וזה א"א דאולי אין מקום (לשיטת רש"י) להתחייב לחברו לבנות כותל דהא אינו בונה הכותל בשביל חברו אלא לחלק חלקו מחברו וע"ז אין שייך התחייבות כנ"ל.

והנה אם הרא"ש ס"ל כרש"י בהנ"ל, יש להסביר הרא"ש כנ"ל: דא"א לומר דהתנה דלא יתחייב בכותל ורק השני יבנה אותו, דהא אם התנה באופן כזה באמת לא מהני תנאו ואין השני מחוייב לבנות כותל, וכיון דהיזק ראוי' שמי' היזק א"כ מסתמא לא יעשה חלוקה באופן כזה שיכול להיות שלא יהי' כותל - כיון שאין השני מחוייב לבנות כותל. ולפיכך נקטינן מסברא - "דמסתמא כיון דהיזק ראוי' שמי' היזק שניהם נתרצו לסלק ההיזק מעליהם" - שלא עשה תנאי כזה.

והר"ן שמתרץ באו"א כנ"ל אולי ס"ל כתוס', דבאמת מהני תנאי כזה, וא"כ הא דאין חוששין בחצר שאין בו כדי חלוקה דעשו תנאי כזה הוא משום ד"חלוקה ודאי והתנאי ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי".



"בונין את הכותל באמצע" למ"ד פלוגתא

הת' שמואל טענענהויז

תלמיד בישיבה

בגמ' דף ב, ב מקשה דלמ"ד מחיצה - גודא א"כ ל"ל לכתוב במשנה שוב בונין את הכותל, "בונין אותו מיבעי לי". ומתריך "אי תנא אותו הוה אמינא במסיפס בעלמא קמ"ל כותל". ורש"י בד"ה הוה אמינא במסיפס קאי, "דרצו אחלוקה קאי". והקשו ע"ז בתוס' כמה קושיות וא' מהם (וז"ל) "ועוד היכי מצי למימר דה"א במסיפס בעלמא הא שמעינן לי' מסיפא דקתני אבל בזמן ששניהם רוצים אפילו פחות מכאן יחלקו והיינו לכל הפחות במסיפס" עכ"ל. והנה בנחלת דוד תירץ "דאימא דקמ"ל דבונין באמצע דלא שמעינן לי' מסיפא כיון דמתני' וכו'", ע"ש, ומקשה הנחלת דוד ע"ע "והא דלא משני הגמרא כן לקמן (על קושיית הגמ' 'דכי לית ביה . . תנינא" (ג, א)) חדא, דעדיפא מיניה קמשני וכו' ועוד כיון דלקמן מיירי ללישנא דפלוגתא, ולפי מש"כ התוס' ד"ה בונין דהך שינויא דקדים חד ורצייה לחבריה לא קאי רק ללישנא דגודא אבל ללישנא דפלוגתא לא מיירי בהכי כלל, א"כ ודאי דאין כאן רבותא כלל במקום, דמהיכי תיתי קאמר שיהיה לאחד שום עדיפות מחבירו כיון דשניהם נתרצו בשוה". עכ"ל. ומשמע מדבריו דלתוס' אין כלל חידוש דהפלוגתא הוא באמצע ויתירה מזה כתב בהמשך דבריו "הן אמת להתוס' עצמם שכתבו ללישנא דפלוגתא אין כאן רבותא כלל" וכו' (עיי"ש שכוונתו לבונין באמצע).

ולכאורה אינו מובן כלל דלכא' התוס' כתבו ברור די' צריכותא לומר באמצע אף לפי הלישנא דפלוגתא בתוס' ד"ה בונין וז"ל "אבל למ"ד פלוגתא איצטריך למימר סד"א דמשום היזק ראי' יש לו לסייע בבנין הכותל אבל אין לו לבנות בחלקו בשביל כך" ושאלת הגמ' "פשיטא" - "למ"ד גודא פריך". וא"כ צ"ע למה אמר הנחלת דוד שלתוס' אין רבותא לומר באמצע למ"ד מאי מחיצה - פלוגתא.



"קנסו שוגג אטו מזיד" במחיצת הכרם שנפרצה [גליון]

הת' שניאור זלמן גליק
תלמיד בישיבה

בגליון ב' [תשפא] הביא הרב א"פ שי קושיית רע"א עמ"ש התוס' במס' ב"ב ב, ב ד"ה "וחייב", שכתבו בנוגע לחיוב בעל הכרם על הכלאים דלכאור' הוי היזק שאינו ניכר, וז"ל "אבל אין לומר דאה"נ הוי היזק שאינו ניכר וקנסוהו . . ועוד אי קנס הוא, במזיד דוקא היה לו להתחייב עכ"ל התוס'.

והביא קושיית רע"א שהקשה שהרי ברייתא זו הוא ר"מ (כמו שהביאו התוס' בדף ב, א ד"ה "כדתניא"), ור"מ הרי ס"ל שקנסין שוגג אטו מזיד, למשל כשאחד בישל בשבת, במזיד אסור לאכול מתבשיל זה, ועם בישל בשוגג, ג"כ אסור כי אם שוגג יהיה מותר יוכל לבשל במזיד ולטעון ששוגג הייתי, לפי שוגג ג"כ אסור. וא"כ בנדו"ד למה אא"ל שבאמת הוא קנס, ושוגג ג"כ חייב אטו מזיד כשיטת ר"מ עצמו?

ותירץ הרב א.פ. שי' (ע"פ דברי המהר"ם) שאין לדמות מילתא למלתא, כי בבישול הסברא נותנת שאם שוגג יהיה מותר יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי, אבל ב'גדר' אין שייך לגזור ששוגג יהיה אסור משום שמא יפרוץ הגדר בידיו (מזיד) ויאמר שנפל מעצמו (שוגג). כי אם פרצו בידו איך אפשר לו לטעון שנפל מעצמו, עכת"ד.

ותירוצו צריך ביאור, דאה"נ שיש חילוק בין בישול לפריצת הגדר, שמסתבר יותר שישקר בבישול ולומר שוגג הייתי, כי באותו הפעולה של בישול יכול להיות בשוגג או במזיד ונקל מאד לומר 'שוגג הייתי', משא"כ בגדר אינו מסתבר כ"כ שישקר בהמציאות היינו שבאמת פרצו בידים והוא יאמר שנפל מעצמו. אבל חילוק זה הוא רק נוגע אם האיסור (חיוב) של שוגג הוא שאין אנו מאמינים לו שעושה בשוגג אלא אומרים שעשה במזיד, אזי, אם מסתבר שישקר כמו בבישול יש לנו לאסור כשיטעון שוגג, כי מסתמא היה באמת מזיד, משא"כ בגדר כשאין מסתבר כ"כ שישקר, יש לנו להאמינו כי מסתמא לא היה משקר כ"כ.

אבל אין זה טעם האיסור של שוגג, אלא הטעם הוא שאם שוגג יהיה מותר, יכול להיות שלאח"ז הוא או אחר יבשל במזיד ויטעון 'שוגג' מכיון ששוגג מותר. וא"כ בכדי להסיר חשש זה אין חילוק כמה מסתבר שישקר אלא העיקר הוא ששוגג יהיה אסור (חייב) ואפילו את"ל שנוגע גם אם מסתבר שישקר או לא, י"ל שגם בגדר ישקר, כי כשפורץ הגדר יאסרו.

ולא באתי אלא להעיר*.



חסידות

פעולת ענין התפלה

הת' ישראל יונתן זילבערשטרום

תות"ל - 770

מבואר בריבוי מקומות (ראה לדוגמא: לקו"ת ס"פ קרח, לקו"ש ח"ה עמ' 422, 426 והנסמן שם, ועוד) החילוק בין ברכה לתפילה, שברכה עניינה המשכה של שפע הנמצא במקור (בסדר ההשתלשלות) ורק התעכב מאיזו סיבה והברכה פועלת שיומשך למטה. משא"כ תפילה עניינה ליצור רצון חדש "יהי רצון" המשכה שלמעלה מסדר השתלשלות.

ולכא' צ"ב, שהרי בעניין זה עצמו מבואר (בלקו"ת שם, ובאריכות רבה בקונטרס "ומעייין מבית ה'" ועוד) בקושיית התוס' שמצד אחד אדם נידון בר"ה על כל השנה ולאידך (לדעת ר"י) אדם נידון בכל יום, ומבואר שם שעניין התפילה שבכל יום "רפאנו" "ברך עלינו" וכו' הוא להמשיך למטה את מה שישנו במקור בר"ה

(* בכלל יש להעיר במש"כ בחידושי חת"ס נג, ב דלר"מ דקניס שוגג אטו מזיד רק בדרבנן ולא בדאורייתא, טעמו הוא דאם לא נחייבו בשוגג נבא להקל ולא נחייבו גם במזיד, ולא משום הטעם דיאמר 'שוגג הייתי'. המערכת.

והיינו שבר"ה נידון באופן כללי ויתכן שיתעכב, והתפילה שבכל יום היא להמשיך מהמקור למטה בגילוי.

ולכא' תמוה, שאם עניין התפילה הוא להמשיך מלמעלה מההשתלשלות, הרי יתכן שהתפילה שבכל יום היא להמשיך גם מה שלא נקבע בר"ה?

ועי' במאמר ד"ה ויגש אליו (סה"מ מלוקט ח"ב) שכל עניינה של התפילה, שמכוחה - כשאמר ר' חייא ובניו משיב הרוח נשב זיקא וכו', המשכה שלמעלה מהשתלשלות - קיימת (בפנימיות) בתפילתו של כל יהודי. וצ"ע. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



כיצד נעשה העולם בבחי' יש [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תו"ת - קרית גת, אה"ק

בהגליון דש"פ בראשית העיר ידידי הרב י"י יעקבסאהן שי' שתי הערות על מאמר הצ"צ ע"ד תק"ש (שנדפס באוה"ת כרך ה' ע' ב'קו ואילך) הערה א' על הלשון במא', שבקטע מסוים היה צ"ל לכאו' באופן אחר קצת ע"פ התוכן המבואר שם, וסיים שאולי יש מקום לבדוק בכתי"ק של המאמר, ועוד הערה בהבנת הענין וכדלקמן.

ואכן בהערות על הלשון שם בקטע המתחיל וזהו ענין אתה גבור כו' - צדק בזה - ובשני הנקודות שהעיר.

דבאוה"ת כרך ו' ע' ב'תעו ואילך נמצא אותו מאמר (יותר באריכות, ובשינויים, וכמו שמציינים שם המו"ל) ושם בקטע המקביל לקטע דידן, הלשון הוא קרוב לשני התיקונים שהרב יעקבסאהן רוצה לתקן במאמר דידן והוא בעמ' ב'תעח בסוף קטע המתחיל ובחי' ד"ת כו' ע"ש.

ולכאו' כן צריך לתקן גם בעוד כו"כ קטעים, ולדוגמא בעמ' ב'קז מתחיל שם קטע "והנה תחילת התהוות היש הוא כדי שיהיה אח"כ ביטול ה"יש לאין" ואילו במאמר דכרך ו' הלשון הוא "והנה תכלית התהוות היש כו'" ולכאורה זה יותר מתאים מאשר תחילת דהרי זה שהיש צריך להיות בטל אין, אין זה רק

בתחילת התהוותו, כפשוטו. ולכן מתאים יותר הלשון תכלית, וכן יש עוד דוגמאות כמבואר למעיין ואכמ"ל.

אך בנוגע להערתו בהבנת הענין, שהעלה שם לכאורה תמיהה רבתי, הנה לענ"ד הדברים פשוטים וברורים וכמו שית' לקמן בעז"ה.

דבמאמר שם מבואר דבכדי שהקב"ה, יתלבש במדת המלכות, שעי"ז יש נתינת מקום שהנברא ירגיש א"ע ליש ודבר נפרד, הרי"ז היפך הטבע, משום שמצד טבע הדברים היה העולם צריך להיות בטל לגמרי לגבי מקורו וכו' ולכן צריך גם האדם מצדו להתנהג באופן דהיפך הטבע, דהיינו להפוך את היש שלו לאין, וישנם ב' אופנים בדבר: א' אתהפכא וב' אתכפייא, שהם ב' השיטות דפשיט טפי, וכייף טפי וכו' ע"ש.

וע"ז הקשה הרב יעקבסאהן איך אפשר לומר שבכדי לפעול שהקב"ה יצמצם א"ע בבחי' מלכות, "להעניק הרגש של ישות לכללות ההוי', בחי' יחול"ת כו' שענין זה יופעל ע"י ההתבוננות דיחול"ע, שזוהי התבוננות הפכית ממש? בלשון אחר: איך יתכן לומר, שעי"ז שהאדם מתבונן שלפי האמת הנה לגבי מהותו ועצמותו ית' כל העולם כולו הוה כלא חשיב ממש - עי"ז גופא יפעול שהעולם ירגיש א"ע ליש ומציאות? והרי הדברים נראים לכאורה כחוכא ואטלולא וכו' עכ"ל הנוגע לענייננו.

וכדי לבאר הדברים מוכרחני להקדים ולבאר ולהזכיר כמה יסודות פשוטים בעניינים המדוברים במאמר שמתוכם יובן כוונת כ"ק הצ"צ בדברים הנ"ל.

ראשית כל צריך להקדים ולהזכיר שהמדובר כאן ע"ד ההתלבשות במדת המלכות הוא ע"פ דברי חז"ל "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" ונזכר שם במאמר.

ומבואר בריבוי מאמרי חסידות דהפי' בזה הוא שבר"ה צריכים להמשיך רצון למלוכה, שזה נוגע לעצם מציאות וקיום העולמות [ולא רק לפעול "שהעולם ירגיש א"ע ליש ומציאות" בלשונו של הרב הנ"ל, כאילו שישנו עולם גם בלי ההמשכה דתמליכוני עליכם והוא מצ"ע בטל במציאות ואנו רוצים לפעול אצל הקב"ה שיסתיר א"ע ויתן לעולם קצת הרגשת ישות!]

משום שבכל ר"ה מתהוין העולמות מחדש כמו שהיה בפעם הראשונה, והתהוות כל העולמות היא ממידת מלכותו ית'.

וכמו"כ מבואר דכוונת המאציל ית' בכל ענין התהוות העולמות, הוא בכדי שנש"י יעשו דירה לו ית' בתחתונים, היינו שרצה הקב"ה שיברא עולם יש גשמי ומוגבל וכו' ונש"י ע"י עבודתם יגלו את האמת האלקית בעולם זה ויהפכו את היש לאין, ומובן ופשוט שאין הדירה נעשית דוקא ע"י עבודת האתכפא והתבוננות ביחו"ת דוקא, אלא גם ע"י אתהפכא והתבוננות ביחו"ע (אף שיש מעלה מסויימת בעבודה דאתכפא, וכמבואר גם במאמר הנ"ל) [דהרי אין זה מבוקשו של העובד שהגיע לאתהפכא ויחו"ע, להגיע לכלות הנפש ממש (כנדרב ואביהוא למשל) שנשמתו תפרח מגופו ולא ימצא עוד בעוה"ז הגשמי, וכפי שנראה מלשונו ומתוכן קושייתו של הרב הנ"ל שמגדיר (בהגדרה משלו) שבאתהפכא "הרי הוא "יוצא" מיש לאין ער גייט ארויס פון דעם יש און ער ווערט אין, אבל היש עצמו לא נתהפך"] ואדרבה הרי ברור דהרצון העליון בהתהוות היש - כדי שיהיה אח"כ ביטול היש לאין, הוא לא שהאדם יסתפק בהפיכת היש לאין שנפעל ע"י אתכפא ויחו"ת וכ' אלא שיגיע בעבודתו לאתהפכא ויחו"ע וכו' וכו' ובזה הוא משלים את הרצון העליון דדירה בתחתונים במלוא מובן המילה.

וממילא היוצא מזה לעניינינו דכשצריך לעורר את הרצון והתענוג דלמעלה שירצה מחדש להתלבש במידת מלכותו ית' להעלים ולהסתיר א"ע בכדי להוות את העולמות, שזהו היפך הטבע דס' ההשתלשלות וכמבואר במאמר הנ"ל עמ' ב'קח "כי לאו אורחא דמלכא לאשתעי במילי דהדיוטא לומר יהי אור יהי רקיע כו'", הרי לזה צריך שהאדם יעשה מצידו ענין של היפך הטבע והוא להפוך את היש לאין וכמו שמבואר במאמר בארוכה.

והנה כשהאדם מתבונן ומרגיש און ער האלט בא יחו"ע, אין הפי' שלדידו אין העולם מתהווה ומתקיים ע"י התלבשותו של הקב"ה במדת המלכות - אלא שהוא מבין ומשיג שכל ההעלומות והצמצומים והמסכים והפרסות וכ' שמהם נתהוו הנעולמות, אינם אלא לגבי המקבלים ובאמת אין עד מלבדו,

משום שכל העולמות בטלים בדבר הויה המהוה אותם ולמעלה אין הדבור נפרד ממקור ח"ו כמו אצל האדם כו' וכמבואר כ"ז בפרטיות בחסידות בכו"כ מקומות וזה פועל אצלו אתהפכא חשוכא לנהורא שהעולם מצ"ע אינו תופס מקום אצלו, וכל הסתכלותו על העולם הוא כפי שהוא קמ' ית' וכו' שאין העולם דבר נפרד כלל וכו', ומ"מ הכוונה העליונה היא דווקא שיהיה עולם גשמי ובו יקיימו מצוות מעשיות בגשמיות וכו' וכו'.

ואיין לדייק מהמאמר דמזה שאומר "והנה מקור בחי' זו (והכוונה בקטע שם הוא על יחו"ת) הוא מדת מל' ית' כי אין מלך בלא עם, והיינו נפרדים דווקא וכו'", דרך מצד יחו"ת ההתהוות הוא ממדת מל' ית', משא"כ מצד יחו"ע הרי"ז באופן אחר כפי שנראה מקושת הרב יעקבסאהן, (דודאי דכן הוא גם מצד יחו"ע, אלא שמצד יחו"ע הרי מושג ומורגש שהוי' ואלוקים כולא חד כידוע) והכוונה במאמר הוא רק שהאפשריות למציאות של יחו"ת - של נבראים שמרגישים עצמם נפרדים מתחדש דווקא על יד התלבשות במדת המלכות.

ומעתה אף שכל הנ"ל הם דברים פשוטים וברורים, הרי כשמחברים את כל הנ"ל לתמונה שלימה הרי אין כל "חוכא ואטלולא" (כלשון הרב הנ"ל) בזה שע"י העבודה ד"פשיט טפי" יעורר רצון למעלה לצמצם א"ע במדת מלכותו ית' בכדי להוות מחדש את העולמות, כולל עוה"ז הגשמי - שהרי זה היתה כוונתו ית' שיהיה היש נראה כמציאות ומ"מ יתבטל לאין, וככל שהאדם יתבונן וישיג וירגיש את האמת האלקית שבהיש הגשמי ואיך שהוא באמת בטל לאין וכלא חשיב, הרי בזה הוא מכוין ומשלים את הכוונה שלמעלה בכללות הענין דהתהוות עולמות, וממילא עי"ז מעורר למעלה רצון להוות מחדש את העולמות בכלל ועוה"ז הגשמי בפרט.

ולהעיר דלפי הבנת הרב הנ"ל דזהו ה'אויפטו' דתמליכוני עליכם "להעניק הרגש של ישות לכללות ההוי'" כלשונו [אף שלע"ע לא מצאתי ביטוי זה בספרי דא"ח הנדפסים] הרי טפי הו"ל להקשות על העבודה דכייף טפי שלגביו עדין העולם תופס מקום ויש לו מלחמה עצומה עם כל ההעלמות וההסתרים וכו' אז איך זה שמקשים עליו עוד יותר את עבודתו ע"י שהקב"ה

יתלבש במלכות כדי להעניק הרגש של ישות, משא"כ לזה שאוחז באתהפכא הרי לגביו ההעלם אינו מסתיר וא"כ אינו מתפעל מזה שהקב"ה מעניק הרגש של ישות לכללות ההוי', אלא ע"כ דהמדובר הוא ע"ד "להעניק" להם בכלל הוי' וזה צריך גם בעל האתכפיא וגם בעל האתהפכא שיהיה עולם שיוכל להמשיך לקיים מצוות מעשיות וללמוד תורה נשמה הגוף ולעשות לו ית' דירה בתחתונים.



בענין הנ"ל

הרב מ. מ. אוזאן

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

במה שהעיר הרב י. י. יעקבסאהן על מאמר הצ"צ דע"י ההתבוננות ביחו"ע גורם להיות המשכת המלוכה בעולמות. והקשה דאיך ע"י הביטול נעשה מציאות.

הנה יש להעיר ממה שמבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במאמר ד"ה זה היום תשי"ד דבעצם לא שייך להמשיך המלוכה בעולמות מכיון שהם יש ודבר נפרד ואין הקב"ה חפץ בזה ורק ע"י שממשיכים את הביטול ע"י השופר נמשך תענוג ורצון במלוכה.

ובפשטות הביאור הוא דבשביל להשלים הכוונה דאנא אמלוך צ"ל מציאות דעם, דאין מלך בלא עם, אלא דמציאות זו צריך להיות מצד הכוונה שיהיה 'אנא אמלוך'.

אבל אם היש חושב עצמו לדבר נפרד בעצם, הרי הוא דבר נפרד לא מצד הכוונה דאין מלך בלא עם, אלא הוא בעצם מרגיש שהוא נפרד, וע"ז אין המשכת מלוכה כי לא זוהי הכוונה ד'אנא אמלוך'.



חידוש הבריאה בכל רגע [גליון]

ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"מ בתות"ל חובבי תורה ורב ושליח בברייתן ביטש

בגליון תשפ"ד הביא הרב מרקוביץ שי' קושית חכם א' בשער היחוד והאמונה פ"ב, במש"כ שצ"ל דבר ה' תמיד בהנבוא לבראותו יש מאין וכמו בקרי"ס שהי' צ"ל הרוח קדים כל הלילה ובלא"ה היה המים חוזרים ונגרים כדרכם, והקשה דאין הנדון דומה לראיה שהרי יש במים טבע המנגד להרוח ולזאת צריך הרוח להתחדש בהמים שיעמדו כחומה נגד טבעם, משא"כ בבריאת העולם לאחר שכבר נברא אין שום כח המנגד הדוחק בו לחזור לאין ואפס, שהרי גם קודם בריאת העולם אין העולם במצב שהוא "מחויב להיות לא נמצא", ומצד עצמו הוא "ניטרלי", שאפשר שיהיה ואפשר שלא יהי'. עכת"ד.

הנה יש לבאר דברי אדמו"ר הזקן ע"פ מ"ש בספרי החקירה והחסידות שגם "מקום" הוא נברא ומחדש יש מאין, דהיינו שלפני הבריאה לא זו בלבד שלא היה מציאות העולם אלא עוד זאת גם לא היה מקום להעולם, וכשברא הקב"ה את עולמו בתחילה ברא ענין המקום שיהיה מקום חלל וריק שיכול להעמיד שם את העולם, ואח"כ ברא מציאות העולם.

נמצא שהמציאות כמו שהיה לפני ששת ימי בראשית היה מצב של בלתי מקום, ולפ"ז גם עכשיו "מתחת" למציאות העולם ומקומו, המצב העצמי והטבעי הוא מציאות של בלתי מקום, ובמצב ומציאות של בלתי מקום צריך הקב"ה לחדש העולם, היינו - המקום והעולם שהוא בתוכו. וענין של "בלתי מקום" הוא מנגד גמור לענין המקום והעולם. (ע"ד שרואים במוחש כשרוצה להכניס נאד מלא אויר לתוך המים, שצ"ל יד המחזיק הנאד מתחת למים ובלא"ה המים ידחוף הנאד למעלה משום שאין מקום במים בשביל האויר שיש בנאד. וכמו שהוא בגשמיות העולם כשהמקום הוא מלא שהוא מנגד לדבר שרוצה להמצא שם, כמו"כ מובן כשאין מקום מצד שהוא למעלה מגדר מקום שא"א להמצא שם דבר הצריך מקום).

ועפ"ז מובן שקודם הבריאה העולם היה "מחויב להיות לא נמצא" ולא היה אפשריות כלל להיות העולם, ולזאת כשמחדש

הקב"ה את העולם, צריך לחדש בכל רגע בכדי להעמיד העולם ומקומו במצב שאין "מקום" למציאות העולמות.

ואולי זהו גם הכוונה במש"כ בתניא שם שאם הפסיק הכח הפועל בנפעל היה חוזרים לאין ואפס "כלפני ששת ימי בראשית", דר"ל דלא זו בלבד שלא יהיה מציאות העולם אלא עוד זאת שלא יהיה גם מציאות המקום. דבגשמיות העולם כשדבר נאבד נשאר מקום פנוי ועדיין יכול להעמיד עוד דבר באותו מקום, משא"כ אם יפסיק כח הפועל בנפעל יהיה אין ואפס שגם לא יהיה מקום לעמידת העולמות.

ויש להעיר בכ"ז גם במש"כ בדא"ח שבעולם האצילות אין מקום לעמידת העולמות, ובעולם הבריאה נתחדש שענין העולמות הוא "אפשרי המציאות" היינו שיש מקום לעולמות, ומעולם היצירה מתחיל מציאות העולמות.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל צוויבל
תלמיד בישיבה

בגליון תשפ"ב (עשרים שנה) מביא הרב משה מרקוביץ קושיתו של ח.א. על הדוגמאות המובאות בכ"מ בחסידות להתהוות הבריאה מאין ליש בכל רגע ע"י דבר הוי' מהרוח שהחזיקה את מי הים בקרי"ס, ומכח הזריקה המחזיק את האבן בזריקתה למעלה, דלכאור' בדוגמאות אלו יש למים או לאבן טבע המנגד לעמידה או לזריקה למעלה, משא"כ הבריאה אין בה טבע המנגד לבריאתה, עכת"ד ועיי"ש מה שרצה הרב מ.מ. לתרץ.

ולהעיר דכבר קדמו בשאלה זו בקובץ "התמים" חוברת שלישית ע' נט שמקשה ג"כ שאלה זו ממש ובלשונו: ". אבל טבעו העצמי (של האבן) מושכו למטה ולכן בהסתלק כח האדם יורד למטה כפי טבעו העצמי אבל היש מאין לכאור' הרי אין טבע קדומה שתמשיך את היש להיות אין כ"א שמקודם לא הי' וכשנתחדש ונתהווה למה לא ישאר כן".

והנה בחוברת התמים הרביעית ע' ס ענה ע"ז הרב יחזקאל פייגין ע"ה באריכות ותוכן ביאורו הוא, שאמנם גם באבן אין טבע המנגד לעלייתה שעל טבעה שלא לעלות כבר הועיל כח הזריקה לעלותו, אלא שלאחר זמן נתבטל כח הזריקה (לא מצד טבעה הראשון אלא) מאחר שאין באבן שום אפשרות שישאר בה טבע העליה שנכנס בה ע"י הזריקה, ומאריך דמשא"כ עץ שמכופפו בתחילתו הנה לאחר זמן ישאר בכיפופו וזהו לא משום טבעו המנגד לכך אלא מצד שיש בעצם טבעו אפשרות שיגדל מכופף, וכך גם ההתהוות הבריאה, הרי בהאין אין שום אפשרות שיהיה בו יש, ומצד זה כשיפסק דבר הוי' שבו לא תוכל להתקיים עוד כהאבן ועיי"ש באריכות דבריו. ומסיים דכ"ז הוא לפי הבנת השואל את ענין ה'אין', וממשיך "אכן באמת הבנה אחרת היא בפירוש ענין 'אין' ויש' אשר לפי הבנה זו אין מקום לשאלות כלל וזה אי"ה יבוא בקבצים הבאים" (עכ"ל).

אמנם חפשתי עד מקום שידי מגעת ולא מצאתי בגליונות הבאים תירוץ ע"פ "הבנה אחרת בפירוש ענין אין ויש", אלא שבחוברת חמישית ע' עה ישנו עוד תי' על שאלה זו מאת הרב אברהם אלי' אקסלרוד ז"ל שרצה לתרץ באו"א, ונקודת דבריו אשר באמת גם בהתהוות הבריאה יש כח חזק המושכו להיות אין ואפס, ונראה מהמשך דבריו שמוכיח זה מכך שאין התהוות היש ע"י ברואי מעלה וכו' אלא ע"י כח העצמות א"ס, וזהו מאחר שאף כח אחר אינו יכול להוות היש נגד כוח המושכו להיות אין, וראה שם בהערת המערכת שאין זה ביאור מספיק כי לאחר שנברא העולם בכח הא"ס שוב אין כח המנגד לו עיי"ש. ושם בע' עו כתב גם הרב שלום פויזנער ע"ה לתרץ בזה שהשאלה שייכת רק אם נעשה ההתהוות מאין ממש אבל הרי באמת נעשה מרוחניות הנבראים שנתהוו קודם התהוות הגשמיות וגשמיות ורוחניות הם באמת הפכים ממש המנגדים כבי' א' לשני וא"כ אכן ישנם כח המנגד להתהוות, אבל ב'הערת המערכת' שם דוחים תי' זה דעדיין אין זה דומה כלל להדוגמא דזריקת אבן וכיו"ב, דבמשלים אלו הרי טבע המחדש שנכנס בדבר דוחק הטבע הראשון משא"כ בהתהוות גשמיות מרוחניות הרי הרוחניות אינו נגרע מזה ח"ו ובלשונם "וכל פעולה והתהוות מרוחני הוא כמדליק מנר לנר לכאורה".

ולהעיר שמצאתי בחוברת חמישית של "התמים" שענה על שאלה הנ"ל הרב אלטער שימחאוויטש ז"ל וגם מדבריו משמע שאין

באמת בזריקת האבן כח המנגד לזריקה אלא דמאחר שהעליה היא התחדשות קצת בהאבן אף שאינה משתנה בעצמה הרי בהיבטל כח המחדש חוזרת לטבעה הרגיל, והבריאה הוא לא רק התחדשות כזאת אלא התחדשות של כל מציאות הבריאה וא"כ אדרבה קל וחומר שהיתה צריכה - בהסתלק דבר הוי' שבה - לחזור לאין ואפס, ועיי"ש.

אמנם יש לעיין מהו אותה "הבנה אחרת בפירוש ענין אין ויש" שמביא הרי"פ ז"ל ואולי כוונתו למ"ש ב'הערת המערכת' לתשובת הרא"א אקסלרוד כנ"ל (ע' עה) דבאמת הבריאה היא התפשטות מכח הא"ס ולא דבר נפרד, וה'אין' פי כח אוא"ס ולא 'אין' במובנו הפשוט. וע"כ לא שייך שאלה הנ"ל, אמנם עיי"ש שדוחה זה שעל הבנה זו גם אין שייך בכלל המשל מזריקת האבן וקרי"ס, אלא דבשעהיוה"א מביא המשלים "ללמד דעה את השכל הטבעי המבין ענין יש מאין במובנו הפשוט, כי נברא דבר, הנה מסבירים לו אשר גם לפי דעתו הרי בהסתלק הכח יתבטל הדבר". וא"כ לגבי הבנה זו נשארת הקושיא הנ"ל, דאין מועיל המשל מזריקת האבן וכו'.

ובוודאי אם נראה לא' הקוראים שי' שיש לו להסביר כוונת הרי"פ ע"ה - יעיר בזה.



"אילו נצטוינו לחטוב עצים" [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר [גליון תשפב - "עשרים שנה"] כותב הרב משה מרקוביץ בענין מה שמביא בלקוטי תורה (שלח מ, א) המשל למצוה שהי' הקב"ה יכול לצוות מבלי שתהיה בה שום תועלת, שגם אז היינו צריכים לקיימה מחמת קבלת עול בלבד - "אילו נצטוינו לחטוב עצים".

ומביא דמצינו במכות (ח, א) על הפסוק "ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים", "אבא שאול אומר מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות" (-שדוקא אז, אם הרג נפש חייב לגלות), "אמר לי' ההוא מרבנן לרבא, ממאי דמחטיבת עצים דרשות דילמא מחטיבת עצים דסוכה ומחטיבת עצים דמערכה .. אמר לי' כיון דאם מצא חטוב לאו

מצוה השתא נמי לאו מצוה", וברש"י שם "אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה".

ומקשה ד"לכאורה יש להבין, מכיון שיש מציאות של חטיבת עצים שיש בה משום הכשר מצוה, מדוע נקט רבינו הזקן דוגמא זו על מצוה שאין בה תועלת" ע"ש.

ולא הבנתי כלל דבריו, דלכא' צ"ל בהיפוך ממש! דהא ברש"י שם מדגיש "דאף אם לא מצא מן החטוב אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה מצוה" וא"כ מסוגיא זו עצמה יש להבין שפיר הטעם דנקט אדמוה"ז דווקא דוגמא זו לציווי שאין בו תועלת כלל, כי דווקא לדוגמא זו יש מקור מנגלה דתורה שאף שעושים אותה לצורך דבר אחר שיש בו תועלת, דלכא' נאמר שא"כ יש בהחטיבה תועלת, אעפ"כ מסקינן שאין לזה קשר להחטיבה כי בשום מקרה אין צורך בהחטיבה כ"א בהעצים. (והרי הדוגמא דנן אינה "אילו נצטוינו להקריב עצים" אלא "לחטוב עצים") וא"כ, אדרבה, מדויק לשונו הק' במאד!



רמב"ם

יו"ט שחל להיות בשבת [גליון]

הרב מ"מ פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, מיניסאטא

בגליון דש"פ בראשית - עשרים שנה - גליון ג [תשפב] העיר הרה"ח ר' מרדכי פרקש בענין העדר מצות תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת והביא שבביהמ"ק תקעו בשבת, והביא שע"פ חסידות ישנו המשכה פנימית שהמשיכו בביהמ"ק ע"י תקיעת שופר (שא"א להמשיך במדינה) והקשה: מדוע רק בביהמ"ק ולא בכ"מ? והביא ביאור מסה"מ תרס"ו, והנקודה היא שהחילוק הוא במקום שיש בו אחדות למקום ההיפך וכו' עיי"ש.

והנה עניין זה מבואר בארוכה בשיחת ש"פ נצו"י כג אלו
תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 703) ומביא שם כ"ק אדמו"ר
(בהערה 10) מלקו"ת דרושי ר"ה ש"אי אפשר להמשיך מבח'
התענוג היותר עליון, (מצד ירידת הדור בזמן בית שני ש"לכן גזרו בו
חכמים כמה גזירות וסייגים . . משא"כ בזמן בית ראשון שהיו
ישראל במדריגה נעלית יותר ויוכלו להמשיך בחי' התענוג היותר
עליון גם במדינה") עכלה"ק.

וביאור זה בא בהמשך דבריו הק' "שבמקדש יכולים להמשיך
תענוג נעלה יותר מהתענוג שנמשך ע"י שבת" ומביא שם בהערה 9
שלא רק במקדש אלא: "בכל מקום שיש בית דין קבוע והוא שיהיה
סמוך כו" (ר"ה רפ"ד רמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ט) ולהעיר מהידוע
שבבית דינו של הרי"ף תקעו ביו"ט של ר"ה שחל בשבת (ר"ן
וריטב"א ועוד - ר"ה שם מגיד משנה שם). עכלה"ק בהע' 9.

ואולי אפשר לשלב הביאור ד"אחדות" עם מקום שיש בו בית דין
קבוע ועיי"ש בהמשך השיחה הביאור "הביטול שלמעלה מגדר של
מציאות כלל" ולכאור' זה ג"כ ענין האחדות וכהביאור בתניא פל"ב.
ולכאור' יש להאריך בזה, ובאתי רק להעיר.



בענין הנ"ל

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תו"ת - קרית גת, אה"ק

בהגליון דש"פ בראשית הקשה ידידי הר"מ שי' פרקש על שיטת
הרמב"ם בהא דמקדש היו תוקעין גם בשבת - דקאי על כל ירושלים
- דהרי הטעם שבמקדש היו תוקעין כתב רש"י שם בהסוגיא דרפ"ד
בר"ה משום "דאין שבות במקדש" וא"כ זה שייך רק בביהמ"ק
עצמו דכהנים זריזין הן ולא לכל ירושלים? והניח בצ"ע.

ולפלא התמיהה בזה שהרי הרמב"ם בהל' שופר פ"ב ה"ח ביאר
היטב שיטתו בזה "כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום
שאין בו ביי"ד אבל בזמן שהיה בית המקדש קיים והיה בית דין
הגדול יושב בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת כל זמן
שבית דין יושבין".

ובהלכה ט' מבאר "ולמה תוקעין בפני ביי"ד מפני שביי"ד זריזין הן ולא יבואו התוקעין להעביר השופר בפניהם ברשות הרבים, ביי"ד מזהירין את העם ומודיעים אותם" הרי מבואר דמה שהיו תוקעין בירושלים בשבת אינו משום הטעם שהזכיר רש"י דאין שבות במקדש, אלא דמשום אימת ביי"ד לא גזרו שמא יעבירונו.

ולהוסיף דגם לרש"י מוכרחים לומר שתקעו לא רק במקדש דהרי בדף כט, ב איתא בהמשנה דיו"ט של ר"ה כו' "ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה, שכל עיר שהיתה רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין" וכו', וברש"י שם (בד"ה ועוד זאת היתה) "בעודה בבנינה יתירה בתקיעות שבת על יבנה", הרי דגם לרש"י בזמן שביהמ"ק היה בנוי תקעו בירושלים, ויתירה מזו - אפילו בערים הסמוכות לה.

וכבר עמדו המפרשים על הסתירה ברש"י, שפירש לעיל במשנה זו עצמה בד"ה 'אבל לא במדינה' "לא בירושלים ולא בגבולים", וביארו (ראה במהרש"א על תוד"ה "אבל לא במדינה" ועוד אחרונים) דשתי תקופות היו לפני החורבן גופא, דכשישבו הסנהדרין בלשכת הגזית תקעו רק במקדש, ולאחר שגלתה הסנהדרין מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים כמבואר לקמן (בדף ל"א ע"א), אז תקעו בירושלים ואפילו בערים הסמוכות לה, ועד"ז כתב הריטב"א שם.

וראה ב'תרועת מלך' סימן ס"ט שביאר בזה דמה שבירושלים היו תוקעין ומה שבמקדש היו תוקעין לרש"י הם ב' גדרים: במקדש היו תוקעים משום דאין שבות במקדש, ואז לא היו צריכים להטעם דמקום ביי"ד, וכל זמן שישבו הסנהדרין במקדש לא הועילו הסנהדרין, דבמקדש בלאו הכי היו תוקעין, וכשגלתה הסנהדרין וישבה בירושלים שוב הועיל הסנהדרין של ירושלים לענין שיתקעו בירושלים - שהוא מקום ביי"ד הגדול, ומשום מעלת ירושלים וביי"ד הגדול תקנו שכל הרואה יתקע וכו' משא"כ יבנה וכו' ע"ש.

וגם לפי פ' ה"ט"א וה"ו"ם תרועה' שחילקו בדעת רש"י באופן אחר, דכשהיו תוקעין במקדש לא היו תוקעין בירושלים אלא בעיירות הסמוכות לירושלים, משום דאנשי ירושלים עצמה יכלו לבוא למקדש לשמוע התקיעות, אבל את אנשי העיירות הסמוכות

לא הטריחו לבוא, (ועיין היטב בדברי ה'יום תרועה' מ"ש בזה) ובכל אופן נמצא דגם לרש"י לא תקעו רק במקדש ממש.

ולהעיר דבמקדש גופא צריך ביאור במה שכתב רש"י דהוא משום ד"אין שבות במקדש" - דלכאורה התקיעה אינה כלל מצרכי המקדש וקדשיו, ואז ליתא להכלל דאין שבות במקדש, וכמו שמוכיח הטו"א מהא דלא נטלו לולב במקדש בשבת (חוץ אם חל ביום הראשון) וכן בערבה, והוא משום גזירה דרבה, וע"כ דמה שאינו צורך מקדש וקדשיו, אע"פ שאינו נוהג אלא במקדש כגון ערבה ולולב בשאר ימי החג - אינו דוחה את השבות, וכ"ש תק"ש שאין מצוותו מיוחד למקדש דווקא שאינו דוחה שבות - ולכן רוצה לחדש שם טעם אחר - ע"ש, וכבר נאמרו בזה כמה תי' באחרונים (וראה ב'מרומי שדה' ועוד) ואכ"מ.

ועכ"פ נתבאר דודאי אין כל תמיהה - מצד זה - על שיטת הרמב"ם, שפירש דבמקדש קאי על כל ירושלים וכנ"ל.

ועפ"ז יש ליישב עניין תמוה לכאור' בדא"ח בעניין ר"ה שחל להיות בשבת וכדלקמן:

דנהג בד"ה יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת" דליל ערב ראש השנה תשמ"ט (נדפס בספר המאמרים - מלוקט ח"ג, וכן הוא בעוד כו"כ מאמרים ראה לקמן) מבואר "דזה שבר"ה צריך לתקוע בשופר הוא בכדי לעורר עי"ז למעלה התענוג בבריאת העולמות, וכיוון שבשבת מצד עצמו ישנו התענוג, לכן, בר"ה שחל להיות בשבת המצוה דתק"ש אינה בתוקף כ"כ (עם כל השטורעם) כמו בר"ה שחל בימות השבוע, ולכן היא נדחית מפני החשש ד"ש מא יעבירונו ד"א ברה"ר".

וממשיך שם "וזה שבמקדש היו תוקעין גם בר"ה שחל בשבת, הוא כי בתענוג כמה וכמה מדריגות, ודרגת התענוג שהמשיכו ע"י תק"ש במקדש היא נעלית יותר מדרגת התענוג בשבת".

ולכאורה צ"ב דלפי איך שנתבארו הדברים במאמר דידן וכ"ה גם בד"ה יו"ט של ר"ה דתשמ"ג (נדפס בסה"מ מלוקט ח"א) - דבשבת אין צריך כ"כ לתק"ש, דההדגשה בזה היא כמו שמבאר רבינו בד"ה "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" תשכ"ח (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו) בהערה 13 "דעפ"ז מובן זה שגם בר"ה שחל בשבת ישנה

המצווה דתק"ש, אלא שאינה בתוקף כ"כ כבר"ה שכל בימי השבוע (לפי שבשבת אין צריך כ"כ לתק"ש) ולכן היא נדחית מפני החשש שמא יעבירונו ד"א ברה"ר, וא"כ מה צריך עוד ביאור ע"ז שבמקדש היו תוקעין? הרי במקדש אין החשש דשמא יעבירונו מצד דאין שבות במקדש (וכנ"ל מרש"י בר"ה שם) והיות שהמצווה דתק"ש ישנה גם בר"ה שחל בשבת כנ"ל, אלא שאינה בתוקף כ"כ, לכן אפשר לדחותה במקום החשש, אבל במקדש שאין חשש, הרי מובן ופשוט שצריך לתקוע גם בר"ה שחל בשבת, ומה צריך לכל הביאור דבביהמ"ק המשיכו דרגא נעלית בתענוג שלא נמשכת מצד השבת עצמה?

ואמנם במאמרים ושיחות וכו' שליתא להדגשה זו דאינו נצרך כ"כ (ולדוגמא בלקו"ת בדרושי ר"ה נז, רע"ב וכמו שמציין שם בהערה הנ"ל) אלא מבואר בפשטות דבשבת אינו נצרך לשופר, מובן שזה מעורר שאלה - למה בביהמ"ק תקעו? אבל במקומות שנזכרו לעיל שנתבאר דאינו נצרך כ"כ (והמקור לזה הוא באוה"ת כנסמן שם במ"מ) לכאור' צריך ביאור?

אך לפי משנת"ל א"ש, משום דאין זה פשוט כ"כ שבמקדש אין מקום לגזירת שמא יעבירונו, דהרי מצינו גם במקדש - לגבי לולב וערבה - שחכמים גזרו גם במקדש שמא יעבירונו (וכנ"ל מהטורי אבן) ואנו צריכים להגיע לכל מיני ביאורים במפרשים למה בכ"ז לא גזרו במקדש. ועד שהטו"א בעצמו מפרש "דלא רצו חכמים לבטל תק"ש לגמרי בר"ה שחל בשבת משום שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, דמה"ט הקילו לתקוע משחרב ביהמ"ק בכ"מ שיש בו ביד וכו', ומש"ה הניחו רווחא לשופר במקדש שהוא מקום מסויים וכו'" ע"ש בדבריו.

וממילא ע"ז מתאים מאוד הביאור הפנימי ע"פ חסידות, דזה שבמקדש היו תוקעין ולא גזרו שמא יעבירונו כמו בגבולין, הוא משום דבמקדש היתה המשכה נעלית יותר, שלולא התק"ש בפועל לא היתה נמשכת כלל מצד השבת עצמה ודלא כגבולים שמצוה אינה בתוקף כ"כ, ולכן גזרו שמא יעבירונו וכנ"ל. וע"פ משנת"ל בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לחג הפסח - בהא דבפסח שחל בשבת לא גזרו שמא יעבירונו ע"ש היטב - יומתק במאד כהנ"ל ודו"ק.

ב. עוד הקשה שם הרב הנ"ל על מה שנתבאר בחסידות דבר"ה יש המשכה נעלית יותר שאפשר להמשיכה רק בביהמ"ק ע"י תק"ש ותמה מדוע רק בביהמ"ק ולא בכל מקום?

ומביא שהר"י שי' מונדשיין העיר ע"ז מהמשך תרס"ו דביהמ"ק היו בבחי' אגודה ע"י הכהנים בעבודתם וישראל במעמדם וכו' ולכן ה' אפשר להמשיך גם בחי' הפנימיות משא"כ בזה"ג א"א וכו' ורוצה לבאר עפ"ז דהחי' הוא בין מקום שיש בו אחדות שזה מקדש, משא"כ מחוץ למקדש.

ולא ידעתי למה הביאו ממרחק לחמם, ונזקקו להדיוק בתרס"ו, בזמן שהטעם ע"ז מפורש בהדרושים די"ט של ר"ה שחל להיות בשבת הן בלקו"ת, והן באוה"ת, והן במאמרי כ"ק רבינו, דעל מקום המקדש נאמר "וזה שער השמים", "ופסוק זה נאמר על ביהמ"ק בפרט שנק' שער השמים פי' כמו השער שהוא מקום פתוח לכניסה ויציאה וכו' עצמו היה יכול ללהיות גילוי בחי' בינה דאצילות וכו' ולכן היו תוקעין בו גם בשבת אבל להמשיך גילוי בחי' בינה בכל הגבולין מביהמ"ק זה לא היה יכולת כ"כ בבית שני כמו בבית ראשון שעיקר יסודתו ושורשו היה בבחינת בינה דהיינו להמשיך בחי' בינה בכל הגבולין, אבל בית שני לא היה יכולת להמשיך בינה אלא לגבי עצמו שהוא שער השמים ולא בכל הגבולין" (לקו"ת ר"ה נז, ג-ד) וכ"ה גם בסיום ההמשך דר"ה תרס"ה לכ"ק אדמו"ר נ"ע עיי"ש.

ואדרבה, מהביאור בתרס"ו לא משמע אלא החי' בין זמן המקדש לזה"ג ולא כ"כ בין מקום המקדש לגבולין, דהרי עניין האגודה היה לפעול האחדות בין כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ע"י שחלק מהכהנים והלויים והישראלים עשו עבודתם בביהמ"ק עיי"ז נפעל שהיו "כולם אחודים וקשורים יחד באגודה אחת משא"כ בזמן שאין ביה"ק קיים" וכו' וכמו שהעתיק בהערותו הנ"ל וק"ל.

ומידי דברי בזה ראיתי להעיר במה שנתקשיתי מאד במאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ ד"ה להבין הטעם כשחל ר"ה בשבת מבטלין תקיעת שופר כו' (נדפס באוה"ת כרך ה' עמ' ב'קט וע"ז מיוסד המאמר דיו"ט של ר"ה דתשמ"ג הנ"ל) שכולל שם שופר ולולב בחדא מחתא ומבאר דשבת הוא למעלה ממצות שופר ולולב וכו' (ע"ש בפרטיות) ולזאת כשחל בשבת מבטלים תקיעת שופר ולולב כי שרגא

בטיהרא וכו' אך כ"ז במצוות שופר ולולב שלנו, אבל יש עוד בחי' שופר ולולב שהוא למעלה הרבה גם מבחי' שבת, אך בגבולים אין ביכולת להשיגם ולקיימם בכלל שהם למעלה מאוד רק במקדש שנאמר בו 'זה שער השמים' והיו יודעים לקיים את שופר ולולב ואתרוג שלמעלה שהוא למעלה אף מבחי' שבת ולכן היו מקיימים אותו אף בשבת".

ולא זכיתי להבין איך אפשר לכוללם בחד מחתא, דהרי בלולב לא היה שום חילוק בין מקום המקדש לגבולין, (וכמבואר במס' סוכה בפרטיות וברמב"ם הל' לולב פ"ז ע"ש) דביום הראשון בזמן שביהמ"ק היה קיים היו נוטלין אף בגבולין, - חוץ מהמקומות הרחוקים ביותר שלא הגיעו לשם שלוחי ב"ד עד לט"ו תשרי וכמבואר ברמב"ם שם הט"ז - ובשאר הימים הרי לא נטלו כלל חוץ למקדש גם בחול, ובמקדש גופא הלולב לא היה דוחה שבת בשאר הימים, ומשחרב ביהמ"ק אז תיקנו שיטלו כל שבעה גם בגבולין, וג"כ היו כל המקומות שוים בזה שאינו דוחה שבת, וא"כ החילוק הוא בין זמן המקדש לזה"ג, ולא בין מקום המקדש לגבולין.

ובפרט שגם בחסידות הובא החי' הנ"ל בין שופר ללולב, ונת' דהטעם ע"ז הוא משום שבלולב ההמשכה היא מדרגא שלמטה הרבה משופר, ולכן היה ביכולת להמשיך זה גם בגבולין בזמן ביהמ"ק, וכמבואר בלקו"ת שם. וצ"ע.



הלכה ומנהג

בדין טפח באשה ערוה

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

או"ח סי' עה סעיף א: טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו אפילו היא אשתו אסור לקרות ק"ש כנגדה, הג"ה: וי"א דוקא באשתו אבל באשה אחרת אפילו פחות מטפח הוי ערוה.

המקור לדין זה נמצא בפרק מי שמתו (ברכות כד.) "א"ר יצחק טפח באשה ערוה, למאי, אילימא לאיסתכולי בה והאמר רב ששת כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף, אלא באשתו ולק"ש".

ועיין בשו"ע רבינו סי' ע"ג בקו"א שטפח באשה ערוה, איסורו אינו אלא מדרבנן משום הרהור כמו שכתב הרשב"א.

והנה דעת החיי אדם והגר"א שאסור לקרות כנגד ערות אשה אפילו בעצימת עינים, אבל דעת הב"ח והפרי מגדים שיש להקל בעצימת עינים. ועיין בה'ביאור הלכה' ד"ה במקום שדרכה, שסובר שיש לסמוך על דברי הב"ח והפמ"ג בא"א בענין אחר. ועיין שם שה'ביאור הלכה' הביא דעת הרבינו יונה שהקל יותר והתיר אם אינו מסתכל ורק רואה את האשה בהעברה בעלמא. אבל למעשה הביאור הלכה אינו סומך על הרבינו יונה כלל אפילו במקום שאי אפשר.

אבל עיין בשו"ע רבינו סעיף א' ויש מתירין אם אינו מסתכל בו אפילו רואה אותו בהעברה בעלמא, כיון שאינו ערוה אלא משום שמביא לידי הרהור ואין לחוש להרהור אלא כשהוא מסתכל בו, ולא בראיה בעלמא וכ"ש אם מעצים עיניו ואינו רואה כלל שמותר וא"צ להחזיר פניו (ויש לסמוך על דבריהם כשא"א בענין אחר)."

ועיין בקו"א ס"ק א' שרבינו כותב שהרבינו יונה והרמב"ם והב"י מסכימים שאינו אסור אלא בהסתכלות. ומה שרבינו כותב שהרמב"ם והב"י מסכימים לזה היינו משום שהרמב"ם כותב בפ"ג מהלכות ק"ש "כל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ואפילו אשתו". דהרמב"ם כותב בפירושו שהאיסור הוא דוקא בהסתכלות, ועיין בהבית יוסף שכותב דההלכה כהרמב"ם.

ורבינו מוסיף וכותב "וכן משמע בהדיא בגמרא, מדלא משני הכא במאי עסקינן כשאינו מסתכל ולא רואה כלל ולא קשה מידי ודו"ק".

פי', דדעת רבינו דכשהקשה הגמרא (בהסוגיא של טפח באשה ערוה) "למאי אילימא לאיסתכולי בה והאמר רב ששת כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף", אם נאמר שאסור לקרות קריאת שמע כנגד ערוה אפילו אם אינו מסתכל בה

א"כ יכול הגמרא לתרץ שהכא במאי עסקינן שאסור לקרות ק"ש אפילו אם אינו מסתכל בה, ואין שום צורך להתירוץ של "אלא באשתו ולק"ש" והגמרא היה יכול לתרץ "שמדבר בכל אשה ולק"ש". וע"כ הכריח רבינו שמהגמרא מוכח שאינו אסור לקרות ק"ש אם אינו מסתכל בה בשעת קריאת שמע.

ואע"ג שמלשון הגמרא משמע שאינו אסור לקרות ק"ש כי אם במקום שהוא מסתכל בהאשה, מ"מ רבינו אינו רוצה לסמוך על זה (ועל הרמב"ם והרבינו יונה) משום שמלשון הרמ"א מוכח שאינו סובר כן. דהרמ"א כותב "וי"א שדוקא באשתו בעינן טפח אבל באשה אחרת אסור לקרות כנגד ערוה אפילו פחות מטפח" ועל זה כותב רבינו בקו"א "פשיטא דלכו"ע אסור בלא ק"ש הסתכלות ואפילו במקומות (המטונפות)" [לכאורה במקום המטונפות צ"ל "המגולות"].

כוונת רבינו שאם הרמ"א יסבור כהרמב"ם שאינו אסור לקרות אלא בהסתכלות בערוה, א"כ פשיטא שאסור להסתכל באשה אחרת אפילו בלא קריאת שמע, דהא אסור להסתכל באשה אחרת אפילו במקומות המגולים. וע"כ רבינו אינו סומך על הרמב"ם אלא במקום שא"א בענין אחר.

אלא דלכאורה צריך להבין דברי הרמב"ם גופא כשהוא כותב "כל גוף האשה ערוה לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ק"ש ואפילו אשתו" הא לפי דבריו שאינו אסור לקרות ק"ש אלא כשהוא מסתכל בה אם כן הלשון "לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ק"ש" לכאורה אינו מדויק כיון שהסתכלות אסורה אפילו בלא ק"ש.

והנראה לומר: דכשתדקדק בלשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה יתורץ הכל.

בפרק כא הל' א איתא "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה כו' הרי זה לוקה מן התורה שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וכו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי עריות". הל' ב "העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות ואסור לאדם לקרוץ בידי וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות כו' ומכין

למתכוון לדבר זה מכת מרדות והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכון להנות כמי שמסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור" ע"כ.

הרמב"ם כותב שהאיסור באצבע וקול ושער אינו אלא אם נתכוון להנות.

והנה מה שהרמב"ם סובר שהאיסור הוא דוקא אם כוונתו להנות, (ולא נמצא זה בהגמרא) י"ל משום שבהלכה י"ט כותב הרמב"ם "וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור כו'" ובהל' כ כותב "ולא יסתכל בבהמה וחי' ועוף בשעה שמזדקקין זכר לנקבה כו'" ובהל' כא "וכן אסור לאדם להסתכל בנשים שהן עומדות על הכביסה ואפילו להסתכל בבגדי צמר של אשה שהוא מכירה אסור שלא יבא לידי הרהור".

אם נאמר שהאיסור הסתכלות באשה הוא אפילו אם אינו מתכוון ליהנות א"כ מדוע הדין הוא (והוא מהגמרא במס' מכות כד) שאסור להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה, הא אסור להסתכל בכל נשים? וע"כ סובר הרמב"ם שיש איסור אחד להסתכל בערוה כדי להנות משום שדבר זה מביא לגלות ערוה ואסור לעשות דברים המביאין לידי גילוי עריות. ואיסור ב', שיש דברים המביאין לידי קישוי והוצאת ז"ל ונשים בשעה שהן עומדות על הכביסה מביאות לידי זה וע"כ אסור להסתכל בהם (משום האיסור של ונשמרת מכל דבר רע).

וא"כ י"ל דמה שכותב הרמב"ם שטפח באשה ערוה ולפיכך אסור להסתכל בגוף האשה כשהוא קורא ק"ש, י"ל שהפירוש הוא שאסור להסתכל אפילו אם אינו מתכוון להנות וחז"ל אסרו זה משום שהוא מביא לידי הרהור ז. א. שהוא מטריד (ולא משום שמביא לידי קישוי והוצאת זרע) כזו.

שדבר זה (מה שהסתכלות מביא לידי קישוי) זה לא שייך אלא בבית הכביסה או בדומה לזה, משא"כ סתם הסתכלות אינו אסור אם אינו מכוון להנאה רק בשעת ק"ש החמירו חז"ל משום שהוא מטריד.

המורם מכל זה שדעת רבינו שבלי הסתכלות יש לסמוך על הרמב"ם שמותר להתפלל ולקרות ק"ש ולומר ברכת המזון כנגד

אשה שראשה פרוע וזרועותיה מגולות במקום הצורך. ודבר זה נוגע לכמה שלוחים שיחיו שיש להם בתי חב"ד במקומות שטרם הגיעו לרמה של צניעות הדרושה מבנות ישראל.



גירסת רבינו הזקן בס' התרומה

הרב שלום דובער לוין

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

במהלך עריכת המ"מ וציונים למהדורה החדשה של שו"ע אדמו"ר הזקן, עמלנו קשות להבין את דבריו הק' בס' לב קו"א סק"ג, שמביא שם את דברי ס' התרומה, ומגיה בדבריו, וכותב שמצא כתוב הוגה כך בס' התרומה, ומזה מוכיח מהו פירוש הירושלמי, ומזה מוכיח שם הלכה בפנים הסעיף.

אמנם אחרי כל מה שהתייגענו בזה העלינו חרס, ולא עלה בידינו להבין א) איך גורס רבינו הזקן בס' התרומה. ב) איך הוא מפרש את דבריו. ג) מה מוכיח מדבריו בפירוש דברי הירושלמי. ד) מה כל זה קשור להלכה שמבוארת בפנים הסעיף.

מסגנון לשונו של רבינו הזקן נראה שהוא גורס בס' התרומה את המילה "בפנים", אמנם לא עלה בידינו להבין היכן גורס רבינו הזקן מילה זו בס' התרומה, מהי ההוכחה לגירסה זו, ומה רוצה רבינו הזקן להוכיח מגירסה זו.

בהמשך לזה כותב שם בקו"א סק"ו, שמשמעות ס' התרומה לחלק בין ניקב בפנים לניקב בחוץ, ומביא חילוק זה גם בפנים השו"ע. אמנם בעניינו לא מצאנו היכן היא משמעות זו. ואולי זה קשור לגירסת רבינו הזקן הנ"ל שבקו"א סק"ג. וגם זה לא עלה בידינו להבין כנ"ל.

עצם החילוק בין פנים לחוץ מובא במאירי (קריט ספר מאמר ג ח"ב ד"ה ושאלו) ובביאור מרדכי (הלכות קטנות סי' תתקנג), אמנם בפנים דברי ס' התרומה לא מצאנו משמעות זו.

איני מפרט את כל דברי הסוגיה, שקשה היא ומסובכת, אמנם מצוה לברר מקחו של רבינו הזקן, שמפני קיצורו ומפני עמקו לא ירדנו לסוף דבריו.



איטר בלבישת בגדים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי, עומר

ב'שו"ע הקצר' (פ"ג סוס"ג) העתיק דברי המשנה ברורה לגבי איטר שינהג ככל אדם, להקדים ימין של כל אדם. וצע"ג שהרי זו דעת מרן הבית יוסף לגבי נטילת לולב בסי' תרנא ס"ג [וצ"ע איך יתאים עם פסקו בדיון כוס של ברכה (כדעה יחידה, אך בשם "יש מי שאומר") בסי' קפג ס"ה, כמו שהקשה המג"א שם ס"ק ט. ועי' ילקוט יוסף סי' קפב ס"ק ד וש"נ, ולמעשה פסק כבהל' לולב] ואילו הרמ"א ואדה"ז (סי"ד) שם פסקו דמקדים ימין שלו (=שמאל). וכבר העיר זאת הצמח צדק בשו"ת או"ח סי' ה' סו"ס ח על ה"בכור שור" - מקור דברי המשנה ברורה, וכמובן יש לנהוג כדעת אדה"ז שם.

ואגב, צריך ביאור בדעת הב"י הנ"ל בשם העיטור שכיוון שלולב אינו אלא משום חשיבות, נוטל בימינו של כל אדם, שהרי החשיבות (ראה ב"י או"ח סי' ב, ושו"ע אדה"ז שם - בשתי המהדורות - ס"ד) נובעת בעיקר מדיני עבודת הקרבנות, ושם הרי (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ח, יא-יג) איטר יד או רגל הוי מום ופסול לעבודה.



בדין שלא ללכת ד' אמות ושלא ליגע במלבושים לפני הנטילה

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

בשוע"ר סימן א' ס"ז (מהדו"ק): "מ"מ חכמי הזהר הזהירו מאד שלא לילך אפילו ד"א קודם נטילת ידים שחרית וכן הזהירו שלא ליגע במלבושיו קודם נט"י וכל ירא שמים יחמיר לעצמו כדברי הזהר". והעירו על כך בהציונים למהדורה חדשה של שוע"ר שבהוצאת קה"ת, שצ"ע שבסימן ד' ס"ו-ז כאשר מונה

כל הדברים שאסור ליגע בהם, אינו מביא האיסור של נגיעה במלבושים וצ"ע בטעם השמטה זו.

ולכאורה הי' אפשר לבאר שמכיון שכבר הזכיר הענין בסימן א', הרי אין כבר צורך להזכירו כאן עוד הפעם. אך הא גופא צריך עיון גדול, מדוע הזכיר את ההלכה של אי נגיעה במלבושים - שם, דלכאורה כל אותה ההלכה (ס"ז) בסימן א' (לפי המשך ההלכות שם) אינה באה אלא לבאר שחייבים ליטול ידים מיד, ולכן מביא את הדין מהזהר (המובא בב"ח בשם 'תולעת יעקב' בשם הזהר, אך ב'תולעת יעקב' עצמו אינו מביא בשם הזהר, וכן בזהר שלפנינו אינו, אך כבר ציינו כו"כ, לספרים שונים ולגירסות שונות שכן נמצא בזהר) שאסור ללכת ד' אמות בלי נטילה, ברם ההלכה שלא ליגע במלבושים אינה שייכת שם כלל, ומקומה מלכתחילה בסימן ד' במסגרת המנין של כל הדברים שאסור ליגע בהם?

והנה המקור לזהירות נגיעה במלבושים הוא (כמצויין בשוה"ג שו"ע"ר) ה'סדר היום' שפותח ב'כוונת נטילת ידים': "אחר שלבש חלוקו וכסה עצמו או שישן בחלוקו, בקומו ממטתו קדם שיגע במלבושיו או בכל ענין ודבר אחר, יטול ידיו תחילה להעביר ממנו רוח הטומאה השורה עליו בלילה, ואין ראוי להשתמש בו בשום דבר ואפילו ללכת ד' אמות".

(והנה רבינו כותב שזהירות זו היא מ"חכמי הזהר". אך ב'סדר היום' שם אינו מביא מהזהר. אולם כבר ציינו במ"מ וציונים לדברי הזהר (ח"א נג, ב). אך לכאורה מבואר הדבר בתלמוד בברכות נא, א "אל תטול חלוקך בשחרית מיד השמש ותלבוש". ובפשטות זה מאחר דהשמש לא נטל ידיו).

והנה מלשון הסדה"י יוצא שגדר אי נגיעה בלבושים אינו כמו נגיעת שאר הדברים המוזכרים בגמ' במס' שבת שאסור לנגוע בהם, כמו אברי האדם או אוכל; אלא גדרו הוא שלא להשהות שום טומאה אפילו לזמן קצר, ולכן מסיים "ואין ראוי להשתמש בשום דבר אפילו ללכת ד' אמות". דהיינו שיש להיפטר מן הטומאה המתרבה בכל פעולה של הליכה ונגיעה וכיו"ב. וכן מדויק להדיא ב'משנת חסידים' (מסכת חצות פ"א ה"א): "ויהי' לו כלי של מים בארבע אמותיו כדי ליטול ידיו מיד קודם שיגע

במלבושיו ככתוב בזהר". הרי שכלל איסור הליכה בד' אמות יחד עם נגיעה במלבושים, ומדגיש שלכן הנטילה צריכה להיות מיד.

ונראה שכך אכן הבין הבין אדה"ז שיסוד החומרא של ליגע במלבושים הוא מצד מהירות הנטילה, שלא להשהות הטומאה על האדם, ולכן אסור לו לעשות שום פעולה לפני הנטילה. לעומת זאת איסור הנגיעה המבואר בס' ד', יסודו שהנגיעה משרה רוח רעה על הדברים המיוחדים והמסויימים המנויים שם ס"ה-ו. ולפי זה מובן היטב מדוע הביא רבינו הלכה זו, של אי נגיעת מלבושים, בסימן א' בדין השכמת הבוקר בלבד, כי זה דין מיוחד בהשכמה, שמיד שמשכימים צריכים ליטול ידיים שלא להשהות הטומאה. וכמו כן מובן, שמאידך גיסא אין מקומה של הלכה זו בסימן ד' ביחס לכל הדברים האחרים המקבלים טומאה, שדינם שמצד עצם מהותם של המקומות הללו בגוף (מקום של נקב ומאכלים) מיוחדים הם לקבל ולספוג טומאה באופן מיוחד.

הסבר הדברים: בגדר הרוח רעה השורה מצד בת מלך כמבואר בשבת (דף קח) וכן שיבתא, המבוארת ביומא עז, ב (וראה תענית כ, ב וברש"י ד"ה מילתא) יש לבאר בשני אופנים:

(א) שזה מצד דבר סכנה ומהווה מזיק כבפשטות הלשון ביומא שם וכ"ה בהראשונים בשבת, והרי נמצא שנגיעה באברים לפני הנטילה היא כמו הרבה דברים בש"ס הנחשבים כמזיקים, כגון זוגות במס' פסחים, ולישון יחידי בלילה, וכן הדברים המבוארים ביו"ד, והרבה מהם מובאים בשוע"ר בהל' שמירת גוף ונפש בארוכה.

(ב) זהו סוג של טומאה רוחנית. הידיים לפני הנטילה טמאים בטומאה מסויימת, ושלכן הנגיעה לפני הנטילה מטמאת כל מה שהידיים נוגעות בו. וראה של"ה שער האותיות אות ט'. וטומאה זו נובעת מסילוק הנשמה בלילה, כמבואר בזוהר בכ"מ, ובמיוחד בפר' וישב דף קפ"ד בארוכה. ולפי הזהר ניתן אכן לפרש באופן כזה את ענין ההיזק: שזה גדר של טומאה המזיק לנפש באופן פנימי, אך אינו גדר בהיזק מצד סכנה כמו זוגות וכדומה.

ויוצא נפקא מינא להלכה בין שתי ההבנות באם אומרים כאן הכלל "חמירא סכנתא מאיסורא", או לאו. באם זה גדר היזק וסכנה, הרי פשיטא חל בזה כלל האמור; ברם אם זה מצד טומאה בכלל לא שייך לכאן, ועיין בכך בגליון העבר (תשפ"ב) מה שביארנו בזה.

ונראה שבמהדו"ק (ובשיטת רבינו במהדו"ב ראה מה שביארתי בזה בגליון הנ"ל בקיצור ועוד יתבאר בארוכה במקו"א א"ה) סובר רבינו כפשטות הש"ס בשבת שם, שמדובר בהיזק כמו כל שאר היזקים שבש"ס. וזה שהביא רבינו שיטת הזהר בסימן ד' ס"ד הוא רק כתוספת הסבר לשיטת הש"ס, שרוח רעה מצויה בהשכמת האדם בבוקר, שלפי הזהר מוסבר מדוע אכן היא מופיעה בבוקר דוקא וכיצד היא פועלת, אך מכל מקום ביסודו אין איסור הנגיעה מחמת טומאה כלל, אלא מפני שהרוח רעה מזיקה.

ברם בד"א שגדר רוח הרעה הוא גדר של היזק בלבד, בהדברים המוזכרים בש"ס בלבד, כמו נגיעת מקומות הנקבים ונגיעת אוכלים; אולם בדברים המוזכרים רק בזהר, כמו איסור הליכה ד' אמות ואיסור נגיעה במלבושים הרי ברור שכל יסודם אינו גדר של היזק כלל אלא יסודם הוא איסור טומאה בלבד הנשארת ומתרבה באדם כל זמן שמשתהה מליטול ידיו.

וממילא מובן היטב מדוע אין רבינו מביאם בסימן ד', כי ענינם שייך בעיקר לדין השכמת הבוקר, למהר ליטול ידיו תיכף בכדי לסלק את הטומאה; ואילו שם בהלכות נט"י מביא רק דברים שיש בהם היזק, ונאמר עליו גדר ודין של נטילה לסלק את ההיזק. עד כאן בנוגע למהדו"ק אך במהדו"ב יש לרבינו שיטה אחרת בכל הענין ובמק"א יתבאר בעהשי"ת.



מלאכת בורר ומלאכת מעבד ביו"ט

הרב נ. שארר

בורר פארק

עיין בסי' תקי בקו"א א' וב' באריכות בעניין מלאכת בורר אי הותרה או לא, ובאיזה אופן ומה גדר "אפשר לעשותה מערב יו"ט".

ותמצית דבריו הנוגע לכאן: דכיון שהותרה מלאכת בורר ביו"ט (בקטניות) היכא שא"א הי' לעשותה מערב יו"ט, הותרה לגמרי ולא מהדרינן אהתירא לברור דווקא סמוך לסעודה, ומותר לברור גם לסעודה אחרת, עיי"ש הטעם מסברא ושכן דעת הר"ן ומביא ראיות.

והנה להלן בסי' תקי סט"ו בדין מליחת צנון ביו"ט דמותר למלוח הרבה ביחד מטעם אוכל נפש שא"א לעשותה מעיו"ט, מביא היש מחמירין [שהובא ברמ"א בשם המהרי"ל] "ויש מחמירין שלא למלוח הרבה חתיכות ביחד כמ"ש בסי' שכג לענין שבת שהרי אפשר למלוח כל חתיכה בפני עצמה שאין האחת משבחת במליחת חבירתה, וטוב לחוש לדבריהם במקום שאין בו הפסד כלל". וטעם זה מקורו בט"ז, ולכאורה טעם זה סותר לדבריו בקו"א א' וב' דכיון שהותרה מלאכה זו של עיבוד באוכלין מטעם דאם היה עושהו מאתמול היה מפיג טעמו, לכאורה איזה מקום יש להחמיר הלא הותרה לגמרי ולא מהדרינן אהתירא. וצ"ע.



כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן [גליון]

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

בגליון תשפא (ע' 27 ואילך) כתבתי בהך דתענית (כז, ב) ומגילה (כב, א) [וראה גם ברכות יב, ב] ד"כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה" שהכוונה הוא שלא להשאיר פסוק באמצע מבלי לגומרה, דהיינו שהעיקר הוא שצריך לגמור את הפסוק, אבל אין קפידה להתחיל פסוק באמצע עם גומרו אח"כ. והוכחתי זאת ממ"ש כ"ק אדמו"ר בפתח דבר למפתחות התניא (ע' 338 הערה 3) עיי"ש.

ונראה דהכי משמע נמי ממ"ש בזהר (ח"ב רו, ב) ד"אסור למפסק אלא באתר דפסק משה, ולא יפסק מלין דפרשא דשבתא דא בפרשתא דשבתא אחרא וכו'". - משמע דאין קפידה להתחיל פסוק באמצע העיקר שצריך לגמור אותו.

ולפי"ז נראה ליישב גם מה שהקשה בקובץ יגדיל תורה - קראקא תרס"ב (סי' קיב סק"ב) דאיך מתחיל קריאת פרשת הביכורים

מהתיבות "הגדתי היום וגו'" [דברים כו, ג] והתיבות האלו הם אמצע הפסוק? ע"ש מה שהאריך בזה.

ברם, לפי הנ"ל א"ש ולק"מ, דהרי אין קפידה כלל להתחיל באמצע הפסוק והעיקר הוא שצריך לגומרו והכא בקריאת פרשת ביכורים הרי גומרו, וא"כ לא עוברים על הכלל הזה.



שחרור עבד לצורך מצוה [גליון]

הת' אשר לאווענשטיין
תלמיד בישיבה

בגליון תשפב הביא הת' מ.מ.ר. משולחן ערוך אדה"ז סי' צ ס"ז שכותב ". . תפלת ציבור אע"פ שהוא מצוה מדבריהם הוא גדולה ממ"ע של תורה הואיל ומקדשין בה ה' ברבים שהרי מותר לעבור על מ"ע של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לי' כמ"ש ביו"ד סי' רס"ז. .".

היינו שמפני גודל הענין דתפילה בצבור מפני מפני שהוא מצוה ברבים מותרים אפי' לשחרר עבדים וכמבואר ביו"ד.

והקשה שמלשון השו"ע סי' רס"ז סע"ט משמע שזה שמותר לשחרר עבדו אינו מפני גודל הענין דתפילה בציבור אלא ה"ה בכל המצוות. וא"כ מדוע מציין אדה"ז להשו"ע שם? ומפרש "שכוונת אדה"ז בציון ליו"ד הוא לשולחנו של אדה"ז עצמו שהיה צ"ל על חלק יורה דעה זה ולא זכינו לאורו. וצ"ל שאדה"ז ס"ל שם ההיתר לשחרר עבדו הוא דוקא לצורך מצוה דרבים".

והנה מה שקשה לו שאדה"ז מפרש שההיתר לשחרר עבדים הוא למצוה דרבים והוא נגד מה שמפורש בשו"ע יו"ד שם, לא הבנתי כלל, שהרי מטרתו של אדה"ז כאן אינו לבאר פרטי הדינים של שחרור עבדים רק להדגיש גודל מעלת תפלה בציבור, וזה פשוט כוונתו בכל הסעיף הזה: "ההולך בדרך והגיע למלון מבע"י ורוצה ללון שם אם יש לפניו עד ד' מילין וכו' מקום שמתפללין בעשרה צריך לילך ללון שם וכו' ומכ"ש שלא ישכים אדם לילך לדבר הרשות מעיר שמתפללין שם בעשרה וכו'", וע"ז מפרש: "שתפילת הציבור אע"פ שהוא מצוה

מדבריהם היא גדולה ממ"ע של תורה הואיל ומקדשין בה ה' רבים". ולזה מביא ראייה מהדין ביו"ד שמותר לעבור אפילו על מ"ע של תורה לקיים מצות תפלה בצבור ואיך אפשר לדייק ממ"ש אדה"ז כאן למה שסובר בנוגע להדין דשחרור עבדים?

ובהכרח צ"ל כן, שהרי מקורו של אדה"ז (כמו שציין הוא בעצמו) הוא בהמג"א (סק"ל) וז"ל "איתא בגמ' פ' שלושה שאכלו (ברכות מז, ב) דר"א שחרר עבדו להשלימו לעשרה אע"ג דעובר בעשה כשמשחרר עבדו מצוה דרבים שאני כו' ועי' ביו"ד סימן רס"ז סע"ט וב"י שם" עכ"ל, ומה יענה לזה שהמג"א מציין להשו"ע שם ביו"ד, והא המג"א מפרש כמו אדה"ז ואעפ"כ מציין להשו"ע שם*.

וגם מה שכותב שמדברי השו"ע ביו"ד ברור שסובר שכ"ה הדין בכל המצוות גם זה לא בדוקא כדלהלן:

דז"ל של השו"ע: "המשחרר את עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו ומותר לשחררו לדברי מצוה אפילו היא מדבריהם כגון שלא היו בבית הכנסת י' הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו מנין י', וכן שפחה שנוהגין בה העם הפקר כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול" עכ"ל.

ומצינו בזה שני דרכים איך לפרשו:

א. דמותר לשחרר עבד כשיש לפנינו מצוה בין מדאורייתא בין מדרבנן אם הוא מצוה דרבים, ומקור הדבר הוא ממעשה דר"א ששחרר עבדו כדי לצרפו למנין המובא בברכות (מז, ב) ובגיטין (ל, ב), אבל ישנו חילוק בין שני הסוגיות, דבגיטין איתא "אמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו מיתיבי מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, מצוה שאני". אבל בברכות מוסיף להקשות דהא "מצוה הבאה בעבירה היא", ומתרץ "מצוה דרבים שאני", ונוכל לומר דאין מח' בין שני הגמ' רק שבברכות מסיים הענין ובגיטין אינו מסיים, אבל למסקנא דמילתא

(*) לכאו' יש חילוק בין דברי המג"א שכותב "עין ביו"ד", לדברי אדה"ז שכותב "כמו שכתוב ביו"ד", שמשמע שראיתו היא משם גופא. וק"ל. המערכת.

לכו"ע רק מצוה דרבים דוחה המצות עשה דלעולם בהם תעבודו. וזהו פשט ההלכה בשו"ע שרק מצוה דרבים דוחה, ונראה שכן למד ה"באר הגולה" דמה שמציין כמקורו של השו"ע הברייטא וגמרא שם ד"מצוה דרבים שאני" וכן משמע גם מדברי הב"י (ד"ה ש"מ) במה שמעתיך כמקור של דברי הטור את הגמ' בברכות וכותב שם פריך על הא דאמרינן דלהשלים מנין י' בב"ה מותר לשחררו - הא מצוה הבאה בעבירה היא, ומשני מצוה דרבים שאני. וכן גם משמע מכס"מ פ"ט מהלכות עבדים הל' ו וכ"ה בלח"מ שם בפירוש.

ב. שכוונת המחבר הוא דכל מצוה (דאורייתא) דוחה מצות לעולם בהם תעבודו ומוסיף ע"ז דגם מצוה דרבנן דוחה אותו והיינו כשהוא מצוה דרבים. ופי' הגמ' ד"מצוה דרבים שאני", זהו רק כשמדברים במצות דרבנן אבל בנוגע למצוות דאורייתא כל דהו דוחה - דמצוה שאני'. ובאופן הזה מפרש בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קכה) וז"ל "ומלשון הרמב"ם [שם שהועתק בשו"ע] דכ' ולמצוה שרי, ואפי' למצוה דרבנן כגון לצרפו לעשרה, ועיין לח"מ במ"ש כגון וכיוצא בו - הודיע לנו דווקא למצוה דרבים כדש"ס ברכות. וצלה"ב למה כתב בתחלה "למצוה שרי" ושוב כתב "אפילו למצוה דרבנן" הול"ל "ולמצוה אפילו למצוה דרבנן שרי לשחרר", ונ"ל דס"ל למצוה דאורייתא שרי אפילו ליכא מצוה דרבים, ולמצוה דרבנן דווקא מצוה דרבים כבש"ס ברכות, דבדרבנן לצרפו לעשרה לתפילה מיירי כמ"ש הרא"ש ברכות שם". עכ"ל. (אבל עיי"ש כמה אופנים שמיישב הסתירה בין שתי הג').

וכן מובן ממ"ש הש"ך (סק"ק) שכותב שמדברי השו"ע משמע שזה לא רק בשפחה - חצי שפחה וחצי' ב"ח, אלא כ"ה הדין בכל שפחות, והוא מפני המצוה דפרו ורבו - משמע שסובר שלכל מצוה מותר לשחרר עבדים ולא רק למצוה דרבים.

ועכ"פ באיזה אופן שנפרש נראה דאין מקום לפרש שלדעת השו"ע אין כאן שום גדר דמצוה דרבים ועל כל המצוות מותר לשחרר, וק"ל**.



פשוטו של מקרא

בפרש"י פ' ואתחנן ד"ה למענכם (ג, כו)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת ואתחנן ד"ה למענכם (ג, כו): בשבילכם אתם גרמתם לי, וכן הוא אומר ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם, עכ"ל.

עיין בפירוש הרא"ם וז"ל (בקיצור):

"לא למענכם בעבור שיעשה רצונכם שהייתם חפצים שלא אכנס לארץ, כמו למענכם שלחתי בבלה אלא שאתם גרמתם לי שולא שהכעסתם אותי על מי מריבה לאמר: מן הסלע הזה תוציא לנו מים, וכעסתי ואמרתי: "שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים", לא היה ה' גוזר עלי גזירה הזאת. . ולא כדי להפיק את רצונם, עכ"ל.

והנה זה שכתב הרא"ם "ולא למענכם) שהייתם חפצים שלא אכנס לארץ", וכן על דרך זה מה שמסיים שם "ולא כדי להפיק את רצונם", צריך עיון.

(**) אחרי כל זה, לשון השו"ע משמע בפשטות שמותר לשחרר לכל מצוה ומצוה. ולענין סתירת הסוגיות, ראה ב"חקרי הלכות" (להר"י פיקארסקי ז"ל) על שו"ע אדה"ז כאן על אתר. המערכת.

שהיכן מצינו שבני ישראל רצו שמשה רבינו לא יכניס לארץ ישראל.

ולכאורה אין לומר זה (אפלו לקס"ד) ואדרבה, רש"י פירש בפרשת מטות בד"ה ויאסרו (לא ה) להודיעך שבחן של רועי ישראל כמה הם חביבים על ישראל עד שלא שמעו במיתתו מה הוא אומר, עוד מעט וסקלוננו ומשמעו שמיתת משה תלוי בנקמת מדין לא רצו ללכת עד שנמסרו על כרחן, עכ"ל.

ועיין בספר הזכרון על פירש"י וז"ל:

לפי שכל לשון למען או בעבור שבכתוב רצונו לומר כדי לעשות טובה לפלוני לא למענם אני עושה (יחזקאל לו, כב, לב) למען דוד עבדי (מלכים ב יט, לב), לזה אמר שפירש למענכם בכאן בסבתכם, כלומר אתם גרמתם לי ואינו כמו למענכם שלחתי בבלה (ישעיהו מג יד) וחבריו. עכ"ל.

ועיין בפירוש 'באר היטב' על פירש"י וז"ל: "ק"ל הלא הקב"ה קצף בשביל עון עצמו לכ"פ שר"ל אתם גרמתם כו' לכן מביא לראיה מן הפסוק ויקציפו וגומר שגזרתי בא עלי בגרמתכם שהקצפתם אותו".

אבל לכל הפירושים לכאורה עדיין צריך להבין שהרי בפרשת דברים נאמר (א, לז) "גם כי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם".

והנה לכאורה לפירש"י כוונת פסוק זה הוא לחטא מי מריבה [וכן הוא דעת הרמב"ן שם, אבל האור החיים שם אומר שאין דבריו נראים] שהרי הכתוב מסיים כאן "גם אתה לא תבא שם", והחטא של מי מריבה היה הסיבה היחידה שלא נכנס משה לארץ ישראל.

וכמו שפירש רש"י בפרשת חקת בד"ה יען לא האמנתם בי (כ, יב) "גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסים לארץ, עכ"ל.

ולפי זה צריכים להבין:

למה לא פירש"י שם בפרשת דברים על תיבת "בגללכם" על דרך שפירש בפרשת ואתחנן על תיבת "למענכם" ("אתם גרמתם לי וכו'"),

ואם שם מובן הפירוש בלא פירוש רש"י, למה אין זה מובן בפרשת ואתחנן. ולכאורה כמו שיכולים לטעות בפירוש תיבת "למענכם" (כמו שפירשו מפרשי רש"י הנ"ל) כן על דרך זה יכולים לטעות בפירוש תיבת "בגללכם".

ולאידך גיסא, אם רש"י סובר ששם אין יכולים לטעות ולכן אין מפרש שם כלום, למה צריך להביא ראיה לפירושו בפרשת ואתחנן מפסוק מתהילים "ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם", היה יכול להביא ראיה מפסוק זה שבפרשת דברים ששם מפורש שהקב"ה קצף על משה בשביל בני ישראל.

ועיין באבן עזרא בתהילים (קו, לב) וז"ל: "ויקציפו: 'מי מריבת קדש, וירע למשה: כאשר אמר גם בי התאנף, עכ"ל".

הרי שמפרש שהמקור להפסוק ויקציפו על מי מריבה הוא פסוק הנ"ל שבפרשת דברים והוה לי' לרש"י להביא פסוק זה לראיה.

ב. בפרשת ואתחנן כתב (ד, כא) עוד פעם: "וה' התאנף בי על דבריכם וישבע לבלתי עברי את הירדן ולבלתי בא אל הארץ הטובה וגו'".

והנה לכאורה צריכים לומר (מצד טעם הנזכר לעיל) שגם פסוק זה מדבר בנוגע לחטא מי מריבה, שהרי גם כאן מסיים הפסוק: "וישבע לבלתי עברי את הירדן וגו'".

וצריך להבין לפי זה: למה חזר משה על ענין זה ג' פעמים, (ב' פעמים בפרשת ואתחנן ופעם א' בפרשת דברים) ולמה אין רש"י מפרש זה.

ולכאורה גם מפסוק זה היה יכול רש"י להביא ראיה (בד"ה למענכם הנ"ל) שהקב"ה קצף על משה בשביל בני ישראל, ולמה הביא דוקא הפסוק בתהילים.



דיבור ואמירה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי, עומר

בפירש"י עה"ת מצינו שתי התייחסויות להבדל שבין המקומות בתורה דכתיב ל' דיבור, ומקומות דכתיב ל' אמירה, וצע"ק לתווך ביניהם:

א. בר"פ וארא (שמות ו,ב) שדיבור הוא משפט. וכן בר"פ דברים "אלה הדברים לפי שהם דברי תוכחות". ובפ' יתרו (יט, ג) ע"כ תאמר לבית יעקב אלו הנשים תאמר להם בלשון רכה, [לעומת:] ותגיד לבני ישראל לזכרים.. דברים הקשים כגידין".

ב. בפ' דברים (ב, יז - יח) "ויהי כאשר תמו וגו', וידבר ה' אלי לאמר. אבל משילוח המרגלים על כאן לא נאמר בפרשה זו וידבר אלא ויאמר, ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חיבה פנים אל פנים וישוב הדעת... וכיו"ב בפירש"י ר"פ ויקרא (א,א בסופו). ומקורו מתענית ל, ב עיי"ש במפרש, וב"ב קכא, ב עיי"ש ברשב"ם (וכיו"ב בראב"ד לתו"כ, הובא ברש"י שעוועל' ריש ויקרא).

וראה: לקו"ת גנזב, גלטב. סה"ל צ"צ ערך אמירה. לקו"ש כד עמ' 160.



הפ"י "ועבדת שם אלקים אחרים" בתוכחה [גליון]

יוסף וולדמאן

תושב השכונה

בגליון ש"פ תבא - ח"י אלול תשנ"ט כתבתי אודות המשפט "ועבדת שם אלוקים אחרים" שנמנה שלוש פעמים בספר דברים בתור אחד מהצרות שבגלויות.

ושם ביארתי הטעם דבפסוק בפ' ואתחנן (ד, כח) ובפסוק בפ' כי תבוא (כח, סד) מפרש רש"י כהתרגום שאין הפי' "אלוקים אחרים" ממש אלא שעובדים לעובדיהם. ובפסוק בפ' כי תבוא (כח, לו) לא מפרש כלום ומשמע דלא כהתרגום - שהכוונה

לאלוקים אחרים כפשוטו. שזהו מטעם מה שנכתב לאחר הפסוקים האלו. דמהם מוכח אם הכוונה כפשוטו או לא ועיי"ש.

ובסיום הערתי כתבתי שע"פ ביאור הנ"ל נמצא הד"ה בפרש"י בפ' כי תבוא (כח, לו) חסר, שהיה צריך להוסיף המילים "אשר לא ידעת" או לכה"פ "וגו".

וכך גם בפ' ואתחנן שם הי' צריך רש"י לכה"פ לרמוז בדבריו יסוד פירושו בהמשך שבפסוק אחריו.

והעירני הרב יצחק צירקין במכתב אלי שמלבד השאלה שהזכרתי בסיום הערתי בנוגע להד"ה שבפרש"י, נשארו עוד שאלות עפ"י הבנתי.

א. למה בכלל כפל רש"י פירושו, הרי כבר פירש זה בפ' ואתחנן, ובאם כבר כופל הרי היה יכול להסתפק בתיבת כתרגומו, ואדרבה יוקשה -

ב. כמה שינויים בין פירושו בואתחנן לכאן, (באותה שעה שבהתרגום הוא בכל המקומות בשוה).

ג. גם ב-כח, לו, צריך ביאור לפענ"ד איזו היפך הברכה היא שיעבדו ע"ז ר"ל, הרי מדובר באם אינם מקיימים המצות וא"כ מאי איכפת להו (משא"כ בשאר המקומות שהביא).

והציע אופן הבנה אחר בהענין שעל פיו יובנו כל השאלות בפשטות:

דהנה בפסוק כח, לו לא פירש רש"י כלום דהסתמך על פירושו דואתחנן, אבל כשבא לפסוק סד הוקשה לרש"י איזו היפך הברכה חידש כאן, הרי זה כבר אמור בפסוק לו, וע"ז אומר דגם כאן יסוד הפירוש הוא כתרגומו, אבל בזה צריך לפרש חסרון עמוק יותר וע"ז מוסיף לכומרי ע"ז היינו לא סתם לעובדיה אלא לכומריה, ומשו"ז הוסיף ג"כ לא עבודת אלקות ממש, דהדיוק הוא שאינו ממש, אבל יותר מהמבואר בואתחנן.

ואין להקשות דמה איכפת להו כומרי הע"ז דזהו מצב נחות ביותר שהם מעלים מס לאותם שהם בניגוד גמור להם, (שהם ממלכת כהנים להקב"ה).



בשדה ליכא חשש כלל [גליון]

הת' לוי יצחק רפאל הכהן ווייספיש
שיקאגו

בגליון תשפ"ב העיר הרב א. ל. שיחי' להסביר הטעם שיעקב
קרא לרחל וללאה השדה אל צאנו.

ואישתמיטתי' גמ' מפורשת בברכות דף ח, ב וז"ל "וכשיועצין
אין יועצין אלא בשדה אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה וישלח
יעקב ויקרא לרחל ולאה השדה אל צאנו". ע"כ. וברש"י וז"ל "אלא
בשדה דאמרי אינשי אזנים לכותל". עכ"ל. וד"ל.



שונות

מעלת ענין המלכים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

ידועה שיטת הר"י אברבנאל בענין "מינוי מלך", שבאמת
ענין המלוכה הוא דבר בלתי רצוי, וזה שנצטוו ישראל על מינוי
מלך הוא רק על דרך שדיברה תורה כנגד יצר הרע (כמפורש
בפירושו בפ' שופטים וכן בפירושו לנ"ך בסיפור מינוי שאול
למלך).

ובפירושו לשמואל א (ח, ו הדבור הראשון) הגדיל לעשות,
וכותב שכל הדברים המפורשים בקהלת ומשלי במעלת המלך,
הרי "גם כי שלמה שבח ענין המלכים - ולעצמו הי' דורש - אבל
אנחנו איך נסבול הדברים המבוארים בעצמם [החסרונות
שבמלכות]".

ובס' מי מנוחות (לר' רפאל בירדוגו - נדפס בשנת תש"ב) דף קיט, ב יצא להקשות על דבריו של האברבנאל בשפה קשה: "שלח ידו במשיח ה'.. ומעולם לא נשמע כזה משום חכם, ואפילו חכמי התלמוד ואפילו התנאים לא יוכלו לומר דבר כזה, כי כל דבריו ע"ה ברוח הקודש נאמרו, והחולק עליהם כחולק על השכינה".

ומשמע ממנו שפירש דברי האברבנאל, כאילו שלמה המלך דיבר במעלת המלוכה משום שהוא הי' מלך, כאילו הי' "נוגע בדבר" חס ושלום, ולכן נקט נגדו לשון קשה וכו'. אך באמת אפשר לפרש דברי האברבנאל באופן אחר, שכוונתו במ"ש "ולעצמו הי' דורש" היינו שכוונתו כשמדבר במעלות המלך היא לעצמו למלכים כמותו שהיו משיחי ה', משא"כ החסרונות שבמלכות שמדבר בהם האברבנאל הם בסתם מלכים שלא נתמנו מלמעלה, ובזה אכן יש חסרון.

ואף שדבריו של הרי"א נאמרו אודות מינוי שאול, הרי הוא מדבר מצד ענין המלוכה כמו שהוא מצד בני אדם, אבל כאשר בא לפועל המינוי מלמעלה "וישב שלמה על כסא ה'", וניתנה המלוכה לדוד ולזרעו עד עולם, גם בזה יודה הרי"א שאין בה החסרונות שמונה בענין המלכות. ויש לעיין עוד בדבר.



'אהבת ישראל' בתקופה שלפני החסידות

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ידוע ומבואר בכ"מ הגדרת מצות אהבת ישראל כפי שהיא מבוארת ע"פ תורת החסידות: שיאהב את כל אחד מישראל (לא רק מצד מעלות הפרטיות שבו, שכל ומדות טובות, כי אם) לפי שהוא ישראל, והיא אהבת ישראל שמצד הנשמה. וזהו מחידושי הבעש"ט, שקודם הבעש"ט היתה אהבת ישראל מצד התורה, שאהבו בן תורה, והבעש"ט חידש אהבת ישראל מצד הנשמה ('ספר הערכים - חב"ד', כרך א, ערך 'אהבת ישראל' טורים תרטז-תרלז).

ויש להעיר לזה מהמבואר בספר 'מצות הלבבות' מאת הרב מרדכי ליכטשטיין, ווארשה תרס"ח, ע' 21 סעיף ה ואות ז שם, שמסביר את גדר המצוה 'ואהבת לרעך כמוך' שיאהב את החבר שלו. ועל כן כתב: הוא עצמו קודם לחבירו, וכן כל שהוא קרוב לו בריעות קודם לחבירו.

ויש לחפש בספרים של התקופה ההוא פירושים דומים.



הערות לספר 'תיקוני מקוואות'

הנ"ל

ארשום בזה כמה הערות לספר "תיקוני מקוואות" להרש"ב שי' לוין:

1. בעמ' יט בתיקון המקוה של אדה"ז: "ולפי שקשה הדבר מאד להטיל מים חמין הרבה כ"כ למקוה, לכן ההכרח הוא שתטבול במתיחת גופה לארכה", לא הבנתי לפום ריהטא למה יותר קל לבנות מקוה רחבה והמים לא יהיו גבוהים כ"כ, מאשר מקוה שמימיו גבוהים יותר אבל צרה?

2. עמ' כ סוף הערה יד: "שאמה היא לערך 8 ס"מ" - צ"ל: שטפח.

3. עמ' עב "מעלת החיבור שמלמעלה למטה", ראה גם בעמ' קלא במכתבו של הרב העלער.

כנראה שהראשון שהציע אוצר ע"ג אוצר מן הצד הוא רא"ח נאה ז"ל, צילום מכתבו בענין זה נדפס בעיתון כפר חב"ד גליון 328 עמ' 62. ואחרי עיון במכתבו מתברר שהוא לא מדבר על זריעה כלל. ולפ"ז צריך תיקון בנאמר בהערה שב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ז עמ' רעז. וא"כ לא הבנתי בדיוק מה כוונת הרבי שם ב"זריעה במים זוחלין". גם מש"כ הרבי שם: "נתן סאה ונ"ס כפי' הב' בראב"ד", נדמה לי שלא נתבאר בספר זה.



הרבי ושז"ר [גליון]

הרב אורי בן שחר

כפר חב"ד אה"ק

לאחרונה נתעורר פולמוס סביב קשריו של כ"ק אדמו"ר זי"ע עם הנשיא מר שז"ר ע"ה (ראה הערות וביאורים גליון ד' שנת העשרים' בהערות על האלבוש שנתפרסם לאחרונה).

ברצוני להביא בפני הקוראים את הרשום בזכרוני מאותה תקופה:

באייר תשכ"ג הגיע מר שז"ר - אז המועמד (היחיד) לנשיאות - לביקור תנחומין אצל משפחת אלטהויז, לאחר פטירת אבי המשפחה, ידידי הרה"ח ר' פנחס ע"ה.

בשיחה שהתפתחה עמו שם, העזתי ואמרתי: אמנם בקרוב נזכה לנשיא מיוחד, אבל נפסיד חסיד. בתשובה לדברי, סיפר מר שז"ר שלמעשה הרבי הוא שהציע לו לקבל על עצמו משרה זו. והמעשה שהיה כך הי': כמה שנים קודם לכן - סיפר שז"ר - הייתי ביחידות אצל הרבי. עיקרי הדברים ביחידות זו, נסובו על נסיעתי למדינת דרום אמריקה בשליחות הסוכנות היהודית כשפניתי לילך אמר לי הרבי: דעתי היא, שאם יציעו לך את משרת נשיא המדינה, אל תקבל את ההצעה. התפלאתי מאד, כיון שיצחק בן צבי - הנשיא דאז - היה עוד בחיים.

את חששי, שמא הרבי רומז על פטירתו הקרובה של בן צבי העליתי בפני הרבי, והוא ענה לי: כוונתי שאולי הוא יפרוש לכתובת זכרונות וכדו'.

נאמן להוראת הרבי, סירבתי ליטול תפקיד זה על שכמי כשזה הוצע לי (מאוחר יותר התברר, שבזכות סירובו, נתאפשר לו לנסוע בשליחות חשאית לבריה"מ - א.ב.ש.).

כשנתיים מאוחר יותר, שוב נזדמן לי להיות ביחידות אצל הרבי. גם אז נדונה נסיעתי לדרום אמריקה. בעומדי לילך אמר לי הרבי: אם יציעו לך כעת את משרת הנשיאות, אל תסרב יותר.

זמן קצר לאחר מכן, הלך לעולמו הנשיא יצחק בן צבי ע"ה ושז"ר אכן קיבל על עצמו את המשרה, עד כאן מה ששמעתי באזני מפי מר זלמן שז"ר ע"ה.

מובן לפי זה, שהיסוסיו של שז"ר - אם היו - לא נבעו מהצורך לשמוע את חו"ד של הרבי, שהיתה ידועה עוד קודם שהוצע לו התפקיד.



בדרכי עריכת שו"ע"ר [גליון]

הרב נחום גרינוואלד ניו דזערסי

בגליון שעבר הגיב הרב שדב"ל שיחי' על הערותיי לחוברת לדוגמא ג' וטען עלי ש"בכ"מ הדגיש את הסאה מחמת שלא ירד לעומק הדבר". אודה ולא אבוש שגם אחרי הבהרותיו טרם ירדתי לעומק הדבר. כפי שאפרט:

1) הערתי מדוע הדפיסו במהדורה חדשה הכותרות לכל הסימנים הראשונים "הלכות השכמת הבוקר" כאשר לפנינו רק המהדו"ב נקרא כך. ואילו במהדו"ק מחלק בין ג' הסימנים הראשונים שנקרא "הל' הנהגת אדם בבוקר", ואילו סימנים ד ה ו ז נקראין "הל' נטילת ידיים"? ומבחינת ההגיון החלוקה במהדו"ק מסתברת כי מסימן ה' ואילך דנים בדיני נט"י (ובמיוחד שכפי שביארתי לעיל, הרי יש הבדל אפילו בדיני הנטילה בין כפי שהוא מבואר בהל' השכמת הבוקר והנהגת הבוקר, לבין איך שמבואר בדין נט"י), ולכן הם חלוקים מהג' הסימנים הראשונים.

על כך השיב הרשב"ל שיחי' : 1) אינו יודע מי כתב הכותרות הללו. 2) לא מסתבר לו הכותרות הללו. 3) לפי הסידור דא"ח נראה לו להכליל הכל תחת כותרת אחת. ומחכתה"ר לא זכיתי לרדת לסוף דעתו, וכי מכיון שאנו מדמים נעשה מעשה? דבר שכזה שהוא שינוי מכל הדפוסים, יש להעיר על כך בפתח דבר או בהערה. ולמה לא נאמר שהכותרת מאדה"ז כמו כל הכותרות, בלי ראייה להיפוך? וההשוואה לסידור אינו עולה לענ"ד יפה, כי הסידור הוא כפי המהדו"ב ששם אכן החליט לתת אותה כותרת גם להל' נט"י (סימן ד), אך לא כן במהדו"ק ששם מפני סיבה (שבוודאי ניתן למצוא סברא לכך) החליט רבינו לחלקם. יתר על כן לשם מה צריך להביא מסידור דא"ח הרי כך כללו כל הלכות

תחת כותרת אחת במהדו"ב? ושמא כי חסר שאר הסימנים, אך רואים שגם סימן ד' נכלל בכותרת השכמת הבוקר. זאת ועוד תמוה לענ"ד, להשמיט בכלל כל הכותרת של "הלכות נטילת ידים" שבמהדו"ק - כאילו לא הי' ולא נברא, בלי כת"י או דפוס ראשון? ! (ואין לי תח"י הדפו"ר, אך מזה שלא כתב ששם כך, הבנתי שאין שם גירסא כזו, ואם שגיתי בוודאי אשמח לשמוע על כך).

זאת ועוד: כבר ציינתי אז, שבאליהו רבה מכנה לכל השבעה סימנים הללו "הלכות השכמות הבוקר" כבמהדו"ב. ויש להוסיף, שבשו"ע המחבר מכונה כל הז' הסימנים הללו "הלכות הנהגות הבוקר". ומאידך, בלבוש מחלק בין סימן הראשון שנקרא "הל' הנהגת אדם בבוקר" לבין הסימנים האחרים שמכנה אותם "הל' נט"י". (ולענ"ד טעות הדפוס בלבוש והכותרות גם על סימן ב' וג' צ"ל הל' הנהגת הבוקר רק המדפיסים (בדפוס פראג שפ"ג) כתבו כבר בדף ד הל' נט"י, ויש לעיין בדפוסים אחרים) והנה נמצא שבמהדו"ק הלך רבינו לאור הלבוש, לכן חילקם לשתי כותרות, ואילו במהדו"ב (שהשתמש בכתיבתה יותר בגלוי (כי במהדו"ק אינו מזכירו אף פעם, וצ"ע אם אכן שאב ממנו ויל"ע) בספר אליהו רבה) כתב הכותרות כמוהו, ובוודאי המתבונן והלומד ימצא הסיבות לשינוי זה בתוך כל שאר השינויים שבין המהדורות.

ואפילו אם יבאר הדבר באלף ראיות כפי דעתו המסתברת עבורו, הרי בלי כת"י או דפוס אחר, אין לענ"ד שום הצדקה לעשות כך ובפרט בלי שום הערה שכך וכך נעשה, כנהוג אצל כל המהדירים שבעולם.

2) התפלאתי מדוע דוקא על המלים "וכל החיל אשר נגע בלבו" ציינו שמקורו בפסוק, ועל כך כותב כי הוא ביטוי לא רגיל ומשתמש אתו רק לענין תיקון חצות, ולכן הי' מוכרח לציין שהוא ע"פ שמואל. ואין לי טענות למה ציינו כאן, אלא למה לא ציינו גם במק"א כגון הביטוי "קדוש יאמר לו" (סוס"ד מהד"ב) שמקורו בישעי' ואף זה לשון נדירה ויחידית בכל השו"ע. ואף מיתוסף בכך משמעות כשמעיינים במקור כפי שביארתי בגליון (שעבר).

(3) בחוברת ציינו על מה שכתב רבינו, שבתיקון חצות "יקונן מעט במזמור על נהרות בבל וכיוצא בו" - "כמו מזמור למנצח בבוא". וציינו לתניא פכ"ו. ושאלתי הלא מזמור זה אינו קינה אלא שייך לתשובה כמבואר בתניא וכן בסידורי האריז"ל? וע"כ ענה: "בסידור אדה"ז נכלל למנצח בסידור תיקון חצות". וכי לא ידעתי שאדה"ז כללו בתיקון חצות שלו? והלא כמו"כ הוא בכל סידורי האריז"ל. אך תיקון חצות מורכב משני פרטים. א) קינות (ב) תשובה אחרי הקינות, וביחד מהווים תיקון חצות. ובכן שאדה"ז כותב לקונן מסתבר שכוונתו בעיקר לשאר מזמורי קינות. (וזה נוגע למעשה: באם יש לו האפשרות רק לומר שתי קינות האם למנצח חלק ממנו או לאו?) ולו יהא, שאינו מקבל ההסברה, הרי בכל זאת למה דוקא לציין מזמור זה שיש עליו פקפוק? האם רק כדי לציין ל'תניא'? תלי תניא בדלא תניא? ...!

(4) על דברי אדה"ז שיש ללמוד אחרי תיקון חצות תורה שבעל פה שמקורו בעולת תמיד בשם ה'לבנת הספיר' - כנראה הספר שעל הזהר שהוא לרבינו דוד בן רבי יהודה החסיד נכד הרמב"ן - נימקו העורכים שהטעם שיש ללמוד תושבע"פ דוקא מפני האיסור ללמוד תושב"כ בלילה. וטענתי העיקרית היתה - הלא המקור ללמוד תושבע"פ קדום הרבה (כי ה'לבנת הספיר' הי' בזמן הראשונים) לאיסור המבואר בכתבי האריז"ל שלא ללמוד תושב"כ בלילה? ועל כך עונה "כאן הי' ההכרח לכתוב "אולי הטעם כי אין לעסוק במקרא בלילה" כדי לציין למנהגים ולסידור וכדי ליישב...". ואני בעניי לא זכיתי להבין ולרדת לעומקו, וכי בשביל לכתוב מנהגים וליישב טעמים יש לכתוב טעם שאין לו כל בסיס? והשאלה בתצ"ד מקומו בתצ"ד.

ולבסוף חשוב לי להבהיר, שאינני בא להתנצח כאן ח"ו כלל, אלא לגדול חשיבות הענין הוכרחתי לכתוב עוה"פ, כי הרי המהדורה הזאת תהי' המהדורה הרשמית של חב"ד וקה"ת מעתה ועד עולם.

