

ב"ה
שי"פ וישוב
ה'תש"ס
גליון ז [תשפו]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 משיחה במלך המשיח
7 נצחיות מצוות התורה לעתיד לבוא [גליון]
11 בשר בחלב לעתיד לבוא [גליון]

רשימות

- 15 ר"ה שחל להיות בשבת - לענין תק"ש
24 אופן הנס דמכת דם [גליון]

לקוטי שיחות

- 26 מקום גניזת הארון ע"י שלמה
28 טעם למנהגינו שלא לגנוב אפיקומן בליל הסדר
30 נס חנוכה - כליון ואי כליון
31 הסדר בג' תפלות שביום [גליון]

שיחות

- 35 בקשת ברכה לעבודת ה' [גליון]

אגרות קודש

- 36 אמירת קדיש דרבנן לאחר איזהו מקומן
39 תמונות צדיקים על בולי דואר
40 בונה עולמות ומחריבן [גליון]

נגלה

- 43 דינא דבר מצרא בלוקח עני
48 בענין אי נשבעין שבועת היסת בחזקת קרקעות
52 מיגו במקום חזקה
54 שי' הראב"ד בטעם ד"כי היכי דלא ליטרדן"
57 דין "יורד" ודין "נהנה" [גליון]
58 "רק אין יראת אלקים במקום הזה" [גליון]

חסידות

- 59 מעשה יהודה ותמר
65 מציאות העולם לגבי האוא"ס
66 פנימיות ומקור הדיבור הוא מהבל הלב
67 היחס המתאים לתאוות והרהורים רעים [גליון]

רמב"ם

- 73 הערות ברמב"ם ריש הל' חנוכה - עפ"י משנתו של הרבי -
78 יציאה מארץ ישראל לסחורה

הלכה ומנהג

- 80 בגדר איסור עשיית אהל בשבת
83 הערה בשו"ע אדה"ז - בדין נשים בכרכת התורה
84 השמח ונהנה בראיתו
86 נוסח ברכת הדלקת נר חנוכה
87 קידוש כליל ש"ק בין שעה שש לשבע
89 בדין המתפלל בדרך [השמטה]
90 נתינת צדקה בביה"ח [גליון]
92 בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 93 הערות קצרות לפירש"י על התורה בספר בראשית
95 "הנה נא הואלתי"

שונות

- 98 מצות ציצית אף לצדיקים

| | | |
|-----|-------|---|
| 100 | | בגדר "לא תעמוד על דם רעך" |
| 100 | | מס"נ דקל שבקלים |
| 101 | | עריכת התניא ע"י הצמח-צדק |
| 102 | | מיחידות של שז"ר אצל הרבי |
| 104 | | ביאור במדרש פליאה - "הדודאים נתנו ריח" וכו' |

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

משיח וגאולה

משיחה במלך המשיח

הת' אשר צבי לאווענשטיין
תלמיד בישיבה

איתא בהוריות (יא, ב) ובכריתות (ה, ב) אין מושחין מלך בן מלך, ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה, מפני מחלוקתו של אדוניהו וכו' ובהמשך הגמ' שם: ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה ולא כל דבעי מלכא אורית מלכותא לבני', אמר רב פפא אמר קרא הוא ובניו בקרב ישראל, בזמן שלום בישראל קרינא בי' הוא ובניו. - וידוע המחלוקת בזה בטעם הדבר, דרש"י (כריתות שם) מפרש 'בזמן שלום בישראל הוי המלכות ירושה ולא בעי משיחה אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחלה', היינו שכשיש מחלוקת במלוכה לא נמסר בירושה. אבל הרמב"ם מפרש (הל' כלה"מ פ"א הי"א, הל' מלכים ספ"א): ואין מושחין מלך בן מלך שהמלכות ירושה למלך לעולם שני' הוא ובניו בקרב ישראל ואם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת, ולהודיע לכל שזה הוא מלך לבדו כמו שמשחו לשלמה מפני מחלוקת אדוניהו. ופי' הדבר שהמלוכה לא בטלה לעולם אפי' במצב של מחלוקת והצורך במשיחה הוא רק להודיע שזה הוא המלך האמיתי (ראה צפע"נ להל' כלי המקדש שם ובלקו"ש חכ"ה ע' 107 ובהמצויין שם).

והנה כתב המנ"ח (מצוה קז סק"ח) דכשיש מחלוקת והומלך המלך רק על חלק העם ולא על בעלי המחלוקת א"צ משיחה, ורק אם אח"כ נמלך גם על בעלי המחלוקת צריך משיחה, ולכן רחבעם בן שלמה לא היה צריך משיחה, עיי"ש.

ובהמשך דבריו כותב וז"ל: ולכאורה נראה דמלך המשיח שמקוים אנו שיתגלה במהרה בימינו כיון דיהיה מזרע שלמה דור אחר דור, א"כ המלכות ירושה לו מעת שפסקה מלכות ואין צריך

משיחה אע"פ שפסקה המלכות בעוונותינו הרבים כמה דורות, מ"מ אין מפסיק הירושה. אך אם נאמר דהבא מכח מי שצריך הוא ג"כ צריך משיחה, א"כ תיכף כשמרדו ישראל ברחבעם ולא קבלו עליהם המלכות, א"כ אפילו אם היו רחבעם וזרעו מלכים היו צריכים משיחה למלוכה על כל ישראל כמו שביארנו למעלה, א"כ גם מה"מ מזרעו יהיה צריך משיחה, אף כי שלום ואמת יהיה בימיו לכל ישראל ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם כאשר מובטחים אנחנו על ידי הנביאים במהרה בימינו אמן יבא ויורה לנו.

והקשה בס' הלכתא למשיחא (להגרי"א שי' העלער) סי' ז דהנה החידוש של המנ"ח שכשהומלך רק על חלק העם שמקבלים אותו א"צ משיחה, יתכן רק לשיטת הרמב"ם שבעצם הוא יורש המלוכה ורק מושחין כדי להודיע, א"כ מובן דאם הומלך רק על חלק העם שמקבלים אותו לא צריכים להודיע למישהו שהוא מלך ולכן אינו צריך משיחה, אבל לשיטת רש"י שכשיש מחלוקת פסקה הירושה איזה הפרש יש אם הומלך רק על חלק העם או על כל העם, הוא צריך משיחה שעי"ז נעשה מלך; אמנם בההמשך שכתב שאולי מה"מ יצטרך משיחה כיון שבא מכח מי שצריך משיחה - זה שייך רק אם ננקוט כשי' רש"י, דלשיטת הרמב"ם מכיון שאז לא יהיה שום מחלוקת למה יהיה צריך משיחה, וא"כ נמצא כעין סתירה מרישיה לסיפיה דבתחילה נקט כשי' הרמב"ם ולבסוף נקט כשי' רש"י, ודבריו קשים מאוד מכיון שכל הקושיא מיוסד על מה שחידש לעיל כמובן, והניח בצ"ע.

אמנם נראה דאפשר לדייק בדברי המנחת חינוך, דכתב 'אם נאמר דהבא מכח מי שצריך משיחה וכו' ולכאן אם זה לפי שיטת רש"י מה שייך בכלל הקושיא אם באים מכח, הקושיא הי' צריך להיות אם נפסק הירושה או לא. וע"כ צ"ל דגם בזה סבר לשיטת הרמב"ם, והגם שלכאורה כיון שבימיו יהיה שלום מה שייך ענין המשיחה בכלל כמו שהקשה בהס' הנ"ל, לזה כתב שהקושיא היא אם באים מכח מי שצריך משיחה מכיון שכל כח המלוכה שלו בא ממי שצריך משיחה ובאם הי' זקנו מלך על כל ישראל עכשיו הי' צריך משיחה לכן אין כח המלוכה שלו עדיף מכחו של זקנו וגם הוא צריך משיחה, או שאומרים שהוא יורש

המלוכה מכח אבי זקנו (שהוא שלמה המלך) והוא לא הי' צריך משיחה, וא"כ אזיל בזה רק לשיטת הרמב"ם ודבריו מדוייקים מאד. וק"ל.



נצחיות מצוות התורה לעתיד לבוא [גליון]

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בגליונות האחרונים שקו"ט בענין שינויים שמצינו - לכאור' - במצוות התורה לעתיד לבוא. והיתה סברא לבאר, שכיון שכל ענין המצוה מבוסס על טעם פנימי מסויים, הרי לע"ל - כשטעם פנימי זה כבר לא יהי' קיים - הרי אין צורך לקיים את המצוה, ואי"ז מוגדר כביטול המצוה; כי - המצוה התייחסה לדבר כמו ששייך בו טעם פלוני, וגם אז היא תהי' נצחית לענין זה, (ע"ד דברי הרמב"ם בסה"מ צ"מ ע"קצ), אלא שלענין הדבר הגשמי כמו שהוא כעת - שלא שייך בו טעם זה - לא מתייחסת המצוה.

והקשו על סברא זו: הרי רצון ה' אינו מתייחס לטעם הפנימי של הדבר, אלא לקיום המצוה בגשמיות. וא"כ, מה בכך שיהיו שינויים בענינים הפנימיים של המצוה וכו', הרי סו"ס החפץ הגשמי שאליו מתייחסת המצוה נשאר קיים, וא"כ איך אפ"ל שהמצוה שהתייחסה אליו אינה קיימת עוד??!

ויש ליישב קושיא זו. דהנה, בשיחה הידועה בענין "תורה חדשה" (שיחת חה"ש תנש"א) מבואר הטעם שלעתיד לבוא תהי' ההלכה כב"ש, אף שבזה"ז ב"ש במקום ב"ה אינה משנה (ועיי"ש באריכות):

"בזמן הזה, שמצב העולם הוא שרוב בני-אדם אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם ולבררו ע"י דרגא נעלית בתורה - הלכה כב"ה, וב"ש במקום ב"ה אינה משנה, ועד שכש"נמנו ורכו ב"ש על ב"ה", "אותו היום .. הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", כי, עי"ז שדוחים ומרחקים מגבול הקדושה דברים שהיו יכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה במילא ניתוסף כח בלעומת זה.

אבל בימות המשיח תהי' הלכה כב"ש - כיון שישתנה שיקול הדעת בטבע השכל דחכמי ישראל בהתאם לשינוי מצב העולם בימות המשיח (ע"פ הכלל ש"אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות") כדעת ב"ש - כי, לאחרי שיושלם בירור הטוב מן הרע, יהיו כולם במעמד ומצב ד"השם באורחותיו", לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם (בהעלם ובכח), ועד לשלילת האפשרות דענין בלתי רצוי - ע"י דחיית וריחוק הדברים שיש בהם רע הנעלם... עכלה"ק.

ויש להקשות "קלאץ-קשיא": אם כבר בזמן הזה הננו מסוגלים להבין את סברתם של בית שמאי (כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחה), מדוע תהי' ההלכה כמותם רק לעתיד לבוא, שרק אז "ישתנה שיקול הדעת בטבע השכל דחכמי ישראל"? - הרי כבר עכשיו הננו מבינים זאת בשכלנו! ...

רוחניות שהיא חלק מה"גשמיות"

והביאור בזה - פשוט:

כאמור לעיל, רצון ה' בקיום המצוות וההלכות מתייחס לעולם הגשמי, כמו שנראה לעינינו. "אין לדיין אלא מה שעניו רואות". ולכן, גם אם כבר בזה"ז הננו מבינים את דעת ב"ש שיש לדחות גם רע הנעלם וכו', הרי כיון שבעינינו הגשמיות נראה לעינינו דבר פלוני כטוב גמור, ואיננו רואים כלל את הרע שבו (ורק ש"מאמינים" לדברי ב"ש שבהעלם יש בו רע כו') "אסור לרחק אותו" - ולכן ההלכה כב"ה, שיש לקרבו ולהעלותו לקדושה (כמבוא בשיחה באריכות):

אבל לעתיד לבוא, אז גם בעינינו, עיני השכל - נסתכל על דבר פלוני כרע, כי זה שיש בו רע הנעלם יחדור וייקלט בשכלנו עד שיהי' כראי' מוחשית, ולכן ע"פ הכלל ש"אין לדיין אלא מה שעניו רואות", תיפסק ההלכה כב"ש, שיש לדחות דבר זה ולהרחיקו.

ז.א., כדי לפסוק הלכה מסתכלים על החפץ הגשמי שאליו מתייחסת ההלכה. אבל לע"ל יהי' המצב שהענינים הרוחניים

שבחפץ יהיו כמו חלק ממהותו ה"גשמית", ולכן יהי אפשר לקבוע על פיהם את ההלכה.

[וליתר ביאור - ראה ב"הדרן על הרמב"ם - משיחת ש"פ ויגש תשמ"ט" (ס"ח): "...ככל שהאדם ירבה לעסוק בעניני שכל, יכול להזדכך ולהגיע לדרגא כזו שישתנה אצלו המושג של "מציאות" - שסברא שכלית היא "מציאות", ואילו דבר גשמי אינו נחשב אצלו ל"מציאות", ועד"ז מובן בנוגע להשגת אלקות (אפילו ביחס לעניני שכל) - שרק לאחרי ריבוי עבודה ויגיעה בהשגת אלקות יכול להגיע לדרגא כזו שהגדר והמושג של "מציאות" יהי אצלו (לא מציאות גשמית, ואפילו לא מציאות רוחנית, כי אם) מציאות האלקות". - ועד"ז יובן בנדו"ד].

"בשר" ו"חלב" אחרים לגמרי

לפ"ז מובן ג"כ המבואר בהמשך השיחה שם (סט"ו), בביאור הטעם שלעתיד לבוא ישתנו דיני שחיטה, ומבאר זאת בטוב טעם ודעת, וכאן מתעוררת שוב "קלאץ-קשיא": אם אנו מבינים זאת כבר עכשיו, מדוע זה נכנס לגדר "תורה חדשה" - שתתגלה רק לעתיד לבוא! ...?

והביאור הוא, כנ"ל, שהיום אנו מבינים זאת כסברא, מופשטת, והרחוקה לגמרי מענין השחיטה כמו שהוא בגשמיות כפשוטו: ולע"ל סברא זו תחדור ותתלבש בשכל הגשמי, וכך תהי' ההסתכלות מלכתחילה על השחיטה הגשמית, ולכן יהי' אפשר לפסוק עפ"ז את ההלכה למעשה. (ויש להאריך בזה, ואכ"מ).

ובדרך זו יש גם לבאר את השינויים שמצינו במצוות התורה לע"ל, ולדוגמא - איסור בשר בחלב (שביחס אלי' שקו"ט בגליונות האחרונים - ע"פ לקו"ש חכ"ט ע' 128): אמנם המצוה שלא לאכול בשר בחלב מתייחסת לבשר וחלב הגשמיים, כפשוטו, ואא"פ לשנות מצוה זו בגלל טעמים רוחניים השייכים למצוה; אבל - במה דברים אמורים? כאשר הבשר והחלב נראים לנו כדברים גשמיים וחומריים, והענינים הרוחניים השייכים אליהם הם - בעינינו כדבר נוסף ומופשט;

אבל לע"ל שכל ההסתכלות תשתנה, והיחס לבשר וחלב - גם בהסתכלות הפשוטה וה"גשמית" - יהי' (לא רק לחומר הגשמי של הבשר והחלב, אלא) לעניינים הרוחניים השייכים אליהם, היינו: שבבשר עצמו "יראו" את מדת הגבורה, ובחלב "יראו" את מדת החסד, ואז כבר לא תהי' בעי' בערבוב של מדת החסד עם מדת הגבורה, -

הרי שפיר מותר לאוכלם ביחד, ואין בזה סתירה לנצחיות המצוה: המצוה היא (כפי שמשתקף בעינינו אז, שיהיו רוחניות ומזוככות יותר) שלא לגרום למחלוקת של מדת הגבורה עם מדת החסד, - [ואין הפי' שזה טעם המצוה, אלא זוהי המצוה עצמה כפשוטה, כמושגים של אז], וכיון שאכילת בשר בחלב לע"ל לא תביא מחלוקת, המצוה אינה מתייחסת מלכתחילה לבשר וחלב אלו, ומ"ש בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמו" לא קאי כלל על בשר וחלב דלע"ל, (שלענין זה) אינם בכלל "בשר" ו"חלב".

שינוי סימני החזיר

אבל, לפ"ז צריך ביאור (וכמו שהקשו):

אם אפשר לתרץ השינויים שמצינו - לכאו' - במצוות התורה באופן זה, (שכיון שאז יראו העניינים הרוחניים שבמצות בתוך החפצים הגשמיים עצמם הרי פי' הדבר שדבר שאין בו עניינים רוחניים אלו אינו אותו ענין מלכתחילה - גם מבחינה "גשמית"), למה צריך להגיע לכך שהחפץ הגשמי עצמו ישתנה כפשוטו, וכמו לענין חזיר שמתרצים טהרתו עפ"ז שיעלה אז גרה (ולא מסתפקים בהביאור שכל איסורו של החזיר הוא בהיותו טמא, וכאשר לע"ל "ואת רוח הטומאה אעביר" כו' לא יהי' החזיר בכלל אותו ה"חזיר" הנאמר בתורה וכו')?

ואולי יש לתרץ, כי הרי טהרת החזיר תהי' (כמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 260) בתקופה הראשונה של ימות המשיח, "כשיהי' עדיין אסור וטמא וכו'", ולכן אין לומר שהוא מטעם שלא יהי' טמא - שא"כ היו כל הבהמות הטמאות צריכות להיטהר (כמו שיהי' בתקופה הב'), ועכצ"ל שהוא מטעם אחר, שיעלה גרה.

אבל לפי המבואר בחסידות בענין טהרת החזיר (ראה הנסמן בסה"ש תנש"א ע' 162), לכאו' תירוץ זה אינו מוכרח. ואכמ"ל.

וגם להעיר, שמכל השיחה של "הלכות של תורה שבע"פ אינן בטלין לעולם" (תשרי תשנ"ב) משמע דלא ככל הנ"ל, אלא שרצון ה' מתייחס לחפצים הגשמיים כפשוטם, ולא שייך "לערב" כאן טעמים רוחניים כלל. ועצ"ע.



בשר בחלב לעתיד לבוא [גליון]

הת' דוד יעקבסאהן

תות"ל - 770

בגליון תשפד ביארתי בדא"פ כיצד יתבטל איסור בשר בחלב לעת"ל - דאי"ז סותר מזה שהלכות של תורה לא יתבטלו לעת"ל כיון שרצון ה' לשלול תערובת של כלאים ובשו"ח הוא דווקא כשזה תערובת שלילית שיוצר ענין של פירוד ומחלוקת, ורצון זה הוא נצחי וישאר גם לעת"ל, אלא שלעת"ל כיון שתערובת כלאיים ובשו"ח זה תערובת חיובית שיוצרת ענין של שלום ואחדות - אי"ז היפך רצון ה'.

והעירו בזה בגליון האחרון הר' מרקוביץ והת' אפ"א, ובעז"ה נשיב בזה עכשיו, על ראשון ראשון. ועל אחרון אחרון.

א. הנה הרב מ. מרקוביץ הקשה דאם הפשט באיסור בשו"ח הוא הרצון האלקי שלא יהיה תערובת שלילית א"כ יל"כ לגבי מצות נוספות, והביא דוגמא כזהירות מטומאה או הנחת תפילין וכן לענין הקרבנות.

הנה לגבי זהירות מטומאה, באמת לעת"ל בתקופה הב' (שבה עסקינן) "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ואז לא תהי' אפשרות לקיים מצוות השייכות לטומאה וטהרה, ואי"ז סותר ל"הלכות של תורה אינם בטלים לעולם" - כיון שהלכות אלו הם רק למצב ששייך טומאה, דנידה צריכה לספור שבעה כשנטמאה, אבל כשלא שייך טומאה אינה צריכה לספור, אבל ההלכות הם נצחיים וברגע שתהי' אפשרות לקיימם יהיו חייבים בקיומם. ועד מצוות מחיית עמלק בזמנינו, דאין הפשט שלא קיימת מצוה זו יותר, אלא היא קיימת רק איננו מחוייבים בה כיון שאין את האפשרויות לקיימה ועד"ז בנוגע לטומאה כנ"ל.

לגבי תפילין לא הבנתי מה הקשה והרי גם לעת"ל ישאר מצוות תפילין עם התוכן של שעבוד המוח והלב אלא שיהיה זה באופן נעלה יותר, וכמו"כ הוא גם לענין הקרבנות שיהיו לעת"ל באופן נעלה יותר.

וביותר קשה ע"מ שממשיך "שבפשטות הרצון האלקי הוא לא רק על התוכן אלא גם ובעיקר על עצם מעשה המצוות בגשמיות וא"כ מסתבר שלעת"ל ישאר איסור כלאיים (גם אם אין זו תערוכת מינים באופן בלתי רצוי)". ע"כ דבריו.

ומה אעשה שבלקו"ש חכ"ט עמ' 9-128 סותר מפורש את מסקנתו שמסביר שלעת"ל יהיה מותר לאכול ממש בשו"ח כיון שיראו שמציאותו האמיתית אינו גשם וחומר אלא הדבר ה', שמצד הדבר ה' אין כאן תערוכת שלילית, ולכן יהיה מותר לעת"ל לאכול בשו"ח ממש.

ועולה מזה דכשהתוכן והטעם של האיסור לא קיימים בתערוכת בשו"ח - התערוכת תהי' מותרת. ממילא אין איסור לערבם.

והפלא עליו גובר שבעתיים במה שמסיק ש"א"כ מסתבר שלעת"ל ישאר איסור בכלאיים (גם אם אין זו תערוכת מינים באופן בלתי רצוי)".

ובטח לא ראה הערה 65 בשיחה הנ"ל, וז"ל "ולכאורה עפ"ז צ"ל שגם כלאי בגדים יהיה מותר לעת"ל, וצ"ע" - אלא שלהנ"ל אי"ז צ"ע כי אם פשוט לו שאיסור כלאים יהיה גם לעת"ל, ומסקנה זו עולה לו מזה שא"ל שהרצון האלקי הוא על התוכן של כל מצוה (וממילא אין שהוא בא לידי ביטוי בגשמיות) ז.א. שס"ל שגם בשו"ח יהיה אסור לעת"ל, אלא שלפ"ז כיצד יבאר את השיחה הנ"ל, (ואולי י"ל שכוונתו במ"ש "שלעת"ל ישאר איסור בכלאיים" זהו רק לגבי כלאי בהמה, שבאמת לעת"ל תערוכתם תהיה אסורה, אלא שסותר א"ע בחצאי עיגול במ"ש "גם אם אין זו תערוכת מינים באופן בלתי רצוי" - דמה התכוין בזה והרי כלאי בהמה תערוכתם לא רצויה גם לעת"ל, כיון שהבורא ברא כל בע"ח למינהו, וע"י תערוכתם תצא מין חדש שזהו שלילי אף לעת"ל). ע"כ.

אלא ששוב אדגיש, דמ"ש בגליון תשפד אינו אלא בדא"פ
ובדוחק גדול.

ב. לאחר השגתו של הרב מ"מ, הובאה השגתו של הת' אפ"א
שכתב א) שע"פ דברי בגליון תשפד, מוכרח לומר שהטבע
הגשמי של בשו"ח ישתנה. ראשית, לא הבנתי כוונתו, האם
כוונתו דבשר יפסיק להיות בשר וחלב יפסיק להיות חלב, א"כ
הרי אי"ז בשו"ח.

וגם, לו יצוייר ששייך שישתנה גשמיות הבשו"ח, מה ההכרח
לומר כן והרי כבר היה לעולמים שכלאים יהיו מותרים על אף
שהגשמיות לא השתנה כמו בביהמ"ק, וציצית, וכן בבשו"ח גבי
המלאכים שאכלו אצל אברהם.

ב) במה שכתב שמוכרח לומר שרצון העצמות מתייחס רק
למעשה המצוות בגשמיות דווקא, ואילו הענין שערכוב בשו"ח
הוא שני כוחות מחולקים באופן של פירוד, אינו אלא טעם
המצוה ע"פ רוחניות הענינים.

קשה, מנין לו שרצון העצמות אינו כלל על הטעם, והרי
בפשטות הטעם וקיום המצוה בגשמיות - הא בהא תליא, כיון
שסוכ"ס האיסור שלא לעשות כן בגשמיות - משתלשל מהענין
הרוחני שבזה, וודאי שכשאינ את הטעם, המקור לאיסור, לא
קיים למטה האיסור בגשמיות המעשה בפו"מ, ומה שראה
בחסידות בארוכה שהכוונה הוא בקיום המצוה בגשמיות דווקא,
אין הכוונה בזה לשלול התלות של זה בטעם הרוחני, אלא הפי'
בזה שאת המצוות צריך לקיים בגשמיות כפשוטו בפו"מ, ולא די
לקיימם "ברוחניות הענינים" ע"י כוונות או פעולות שונות, שלא
ע"פ ההלכה. אבל ודאי שכשאינ את המקור ברוחניות אין בעיה
בגשמיות.

ומה שהטעים את דבריו בהענין ד"דבר ה' זו הלכה", י"ל
דההיתר של תערובת שאינה שלילית מובאת במפורש בהלכה,
וכמו שנפסק להלכה גבי כלאי בגדים שבדבר של מצוה מותר
לערב כלאיים (רמב"ם פ"י מהלכות כלאים הל"ב),

וכפי שנתבאר באריכות בליקוט של ש"פ תצא חכ"ט כיצד
נלמד מכלאי בגדים לשאר תערובות, עיי"ש באריכות ואכמ"ל

בוה. וכפי שכבר ראינו גבי המלאכים שבקרו אצל אברהם ואכלו בשו"ח דוודאי זה לא נגד להלכה, כמבואר שם (ובהערה 61).

ג) במה שמסביר כיצד יתבטל איסור בשו"ח לעת"ל - שמכיון שלעת"ל יתבטל העולם מלהיות מציאות בעל התחלקות פרטים א"כ מובן שבשו"ח שזהו איסור שתלוי בהתחלקות פרטים במציאות העולם (בשר, חלב) - יתבטל. דהיינו, שאיסור בשו"ח יתבטל מלהיות איסור שגדרו התערבות בשר וחלב, אלא כל קיומו בפועל יהיה מצד רצונו ית' שהוא רצון עצמי ונצחי. ולא הבנתי מ"ש א) דגם לפי דבריו, סוכ"ס, כיצד יוגדר בפועל, לעת"ל, איסור בשו"ח שיתקיים מצד רצונו בלבד (?), והרי יוצא לפי דבריו, שקיום רצונו ית' שלא לערב בשר וחלב לא יוכל להתבטאות לעת"ל בפונ"מ כיון שלא יהיה מציאות של התחלקות פרטים במציאות העולם. ב) מה התכוין במ"ש שלא יהיה עוד התחלקות פרטים בעולם, והאם לעת"ל יהיו כל הדברים חפץ אחד?, והרי ברור שגם לעת"ל יהיה מציאות של בשר ומציאות של חלב, אלא שמציאות זו תגלה דבר אחד, שכל המציאות היא בשביל התורה (כמבואר בההדרן דשנת תנש"א), ואם לא תהיה התחלקות פרטים כיצד יוכל העולם לבטא את זה שכל מציאותו אינו לעצמו כי אם בשביל התורה. ובטח יבאר דבריו.

וא"כ, לאחר כל הנ"ל, לא נשאר כי אם להשאר בינתיים עם המבואר בגליון תשפד, שרצון ה' לא השתנה, כיון שהוא שולל דוקא תערובת שלילית של בשו"ח - שיוצר ענין של פירוד ומחלוקת, אבל לעת"ל שתערובת בשו"ח לא תהיה שלילית ואדרבה, עירוב זה הוא ענין של שלום ואחדות - אי"ז היפך הרצון. (וכנ"ל, שזה בדא"פ ובדוחק).



רשימות

ר"ה שחל להיות בשבת – לענין תק"ש

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בתות"ל קרית גת

ב"רשימות" חוברת ס' מבאר כ"ק אדמו"ר את שי' אדה"ז בשו"ע סתקפ"ח בהנוגע לר"ה שחל בשבת דהא דאין תוקעין בו הוא משום עובדין דחול והגזירה דרבה דשמא יעבירונו באה לחזק שבות זה שלא ידחה כמו שנדחה בכל יו"ט של ר"ה, ומבאר שם למה צריכים לשני הענינים משום דכ"א בפ"ע אינו מספיק ע"ש בפרטיות.

ומוסיף שם עוד נקודה בהא דהגזירה דרבה אינו מספיק לדחות את המצוה דתק"ש: ואולי יש להחזיק סברא זו מדעת ר' יוסי לענין לולב (סוכה מא, ב) שגם אם עבר והוציא פטור כיון דעסק במצוה, ואף דאין הלכה כר' יוסי לענין חיוב חטאת דאורייתא בכ"ז אהני לדחות גזירה דרבה דרבנן" עכל"ק.

והדברים לכאורה בלתי מובנים כלל - ומכמה טעמים: א) כמו שהקשו כבר המו"ל (בהערה 9 שם) דהרי הרמב"ם בהל' שגגות פ"ב ה"י פסק כר' יוסי.

ואף שכבר העיר בשעתו בהערות וביאורים (גליון תשיד) העורך שי' דהמאירי בסוכה שם כתב ד"יש פוסקים כר' יוסי אלא שרוב מפרשים פוסקים שחייב", ורצה לומר דאולי נתכוין רבינו לדברי המאירי, אך באמת בנדרו"ד זה דוחק גדול לומר כן, משום דכידוע דע"פ שי' אדה"ז הנ"ל מבאר רבנו את אריכות לשון הרמב"ם לגבי תק"ש בשבת, בהל' שופר פ"ב ה"ו (ראה אג"ק ח"ב עמ' רמג ועמ' רסד להגרש"י זוין, וכן באגרת להגר"י מעסקין אג"ק ח"ט ע' רג) היינו שזהו מקורו של אדה"ז, וא"כ תמוה לומר דכשבא רבנו לבאר שי' אדה"ז דקאי בשי' הרמב"ם, יתעלם משי' הרמב"ם לגבי טעה בדבר מצוה, ויכתוב בפשטות דאין הלכה כר' יוסי, ויתכוין בזה לדברי המאירי דלא כהרמב"ם.

ב) עוד יש להבין בעיקר הסברא דאף דאין הלכה כר' יוסי בכל זאת אהני סברתו לדחות את הגזירה דרבה, דלכאורה אי לית לן לדר' יוסי ואם עבר והוציאו יהיה חייב חטאת א"כ איך זה דוחה את הגזירה דשמא יעבירונו? וגם ע"ז כבר עמדו בשעתו בהעו"ב הרב גערליצקי שי' והרי"מ וואלבערג שי' והניחו בצ"ע.

ג) עוד תמוה קצת הלשון "חייב חטאת דאורייתא בכ"ז אהני לדחות הגזירה דרבה דרבנן" מהו ההדגשה כאן בדאורייתא ודרבנן וכבר העיר ע"ז הרב וואלבערג שי' שם וג"כ לבסוף הניח בצ"ע.

ב. וליישב כהנ"ל בעז"ה נלפענ"ד להציע פי' הפוך בדברי רבינו ממה שנראה בפשטות, דבאמת להלכה אם עבר והוציאו חייב חטאת - אלא דאכן קיי"ל להלכה כדברי הרמב"ם דאם עבר והוציא פטור מחטאת, ומ"מ אין זה כשי' ר' יוסי בענין זה וכדלקמן. וכמו"כ יש לפרש דהתיבות "לענין חייב חטאת דאורייתא" לא קאי אדלעיל מיניה וכפי שלומדים בפשטות, אלא זה נמשך להתיבות שלאח"ז, וכמו שית' לקמן.

אלא שבתחילה צריך להקדים כמה הקדמות, (ואף שבהשקפה ראשונה זה נראה קצת ע"ד הפלפול והחידוד, אך לאחר העיון כמדומני שהדברים מתיישבים היטב בלשונו הק' של רבינו. ובפרט שכנ"ל דבפשטות, הדברים תמוהים מאד).

הקדמה א': על המשנה הנ"ל דהשוכח ביו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת והוציא את הלולב לרה"ר פטור, כתב הר"ן (בדף כ' בדפי הרי"ף) "והך מתני' דוקא בזמן שבית המקדש קיים".

ובפשטות צ"ל דאין כוונתו משום דבזה"ז לא שייך קרבן, דהרי גם שוגג בזה"ז חייב בקרבן לכשיבנה ביהמ"ק, ושייך לומר גם בזה"ז דמי שטעה בדבר מצוה פטור מחטאת, אלא נתכוין לדברי הריטב"א כאן שכתב על משנתנו "שלא אמר ר' יוסי אלא בלולב שזמנו בהול ומפני שהוא בן טלטול בביתו. ומיהו האידנא דלולב אינו דוחה שבת אפילו בביתו אסור לטלטלו, ובטלה מתני' דקתני מקבלת אשה מיד בנה כו' (כוונתו להמשנה לקמן מב, א) ואידך דר' יהודה דאמר בשבת מחזירין,

דכל הני ליתנהו אלא בזמן ב"ה שדוחה שבת, ולא ידענו למה הביאם רבי אלפסי ז"ל בהלכותיו ואפשר שלא הביאם אלא ללמוד מה שאמרו עלי' בגמ' מדאגביה נפק ביה".

והיינו דלשי' הר"ן והריטב"א השוכח והוציא את לולבו לר"ה בזה"ז, דאינו דוחה שבת, ואף בביתו אסור לטלטלו, חייב חטאת. ולכן גם תמה הריטב"א על הרי"ף שהביא משנה זו בהלכותיו ותירץ מה שתי' כנ"ל.

אך באמת תקשה קושיא זו גם על הרמב"ם, דאף שהרמב"ם מביא בספרו גם הלכות שאינן שייכים לזה"ז כידוע, אך בנידוד אם שיטת הרמב"ם היתה דהדין דהמוציא את הלולב ביו"ט הראשון של חג, הוא דוקא בזמן שביהמ"ק קיים, הו"ל לפרש כן להדיא בהל' שגגות שם, דהרי ישנם שם כו"כ דוגמאות לטועה בד"מ, ואמנם הדוגמאות מקרבנות שייכים דוקא בזמן שמקריבים קרבנות אך לאידך ישנם שם גם דוגמאות של פטור מחטאת שאינם תלויים כלל בזמן ביהמ"ק וכגון מי שהיו לו שני תינוקות למול, והבא על יבמתו ע"ש, וא"כ בלולב שלא הזכיר הרמב"ם מאומה ע"ד ביהמ"ק, משמע דלשי' גם בזה"ז ישנו להפטור מחטאת.

ובפרט שעל המשניות האחרות שהזכיר הריטב"א לעיל דמקבלת אשה מיד בנה ומחזירתו למים בשבת וכו' הביאם הרמב"ם בהל' לולב פ"ז הכ"ה, וכתב ע"ז מפורש "בזמן שהיו נוטלין לולב בשבת" ומשמע מזה באופן ברור לענ"ד דלשי' הרמב"ם הפטור מחטאת בלולב הוא גם בזה"ז.

ולכאו' טענת הריטב"א (והר"ן) היא טענה חזקה על הרמב"ם, ומילא על הרי"ף עוד תי' הריטב"א דאפשר שהביאה ללמד מה שאמרו ע"ז בגמ' דמדאגביה נפק ביה, אך על הרמב"ם א"א לומר כן דהרי אדרבה כבר שקו"ט המפורשים למה השמיט הרמב"ם את האוקימתות שבגמ' שם כשהפכו או כשהוציאו בכלי ואכ"מ. ובכ"א כבר הוכחנו לעיל דלהרמב"ם לכאו' אין חילוק בין זה"ז לזמן ביהמ"ק לגבי לולב, וצ"ב בשי'?

ומצאתי בע"ה בהגהות מצפה איתן למס' סוכה (דף מב, א) שעמד על קושית הריטב"א ותירץ "ומיהו י"ל דס"ל דכיון דמה"ת רשות ליטלו בבית בזה"ז, לא מתחייב מחמת דרבנן", ולאח"ז מקשה על סברתו מגמ' בשבת ומתיר עיי"ש. ומסיק "שכן נראה דהא אין כח בחכמים לחייב קרבן מחמת תקנתן דהוי חולין בעזרה וכ"מ מתוס' פסחים" ע"ש.

היוצא לנו מזה, דלשי' הרמב"ם כיון דמדאורייתא היה לו רשות ליטלו בבית בזה"ז, דהרי מדאורייתא המצוה דנטילת לולב ביום הראשון הוא גם בשבת, הרי אף לאחר שתקנו חכמים שאין נוטלין לולב בשבת, וממילא אפי' בביתו אסור לטלטלו - מ"מ אם שכח והוציא את הלולב לר"ה כדי לצאת בו ידי מצות נטילת לולב יהיה פטור מחטאת, כיון דלולי התקנ"ח אם יביא חטאת הרי"ז חולין בעזרה, א"כ אין כח בחכמים לחייב קרבן מחמת תקנתן.

ואף שלכאו' זה חידוש לומר כסברת המצפה איתן הנ"ל, והריטב"א (והר"ן) להדיא אינו סובר כן, אך בדעת הרמב"ם יש לכאו' הכרח לבאר כן, ושוב אפשר לומר כן גם בדעת הרי"ף, או שעכ"פ כן פירש הרמב"ם בדעת הרי"ף, ושלכן פסק בהל' שגגות בסתמא דפטור מחטאת, ולא חילק בין זה"ז לזמן ביהמ"ק.

ג. הקדמה ב': בגמ' שם בדף מב, א איתא אמר רב הונא אומר היה רבי יוסי עולת העוף שנמצאת בין אגפיים וכסבור חטאת העוף הוא ואכלה פטור, מאי קמ"ל דטעה בד"מ פטור, היינו הך, מהו דתימא התם הוא דטעה בדבר מצוה ועבד מצוה, אבל הכא דטעה בדבר מצוה ולא עבד מצוה אימא לא, קמ"ל, ע"ש ברש"י. ורש"י שם בד"ה קמ"ל פירש דמהיכן ידע רב הונא דר' יוסי ס"ל דאפי' היכא דלא עבד מצוה פטור "דשמיע ליה מרביה דלא שני לרבי יוסי בין טעה בד"מ ועשה מצוה, לטעה בד"מ ולא עשה מצוה".

(1) (הלשון שם הוא חי' הרשב"א, וכוונתו לדברי הריטב"א הנ"ל, משום שרבים ייחסו בטעות את חי' הריטב"א לסוכה לרשב"א, וכבר החיד"א בשם הגדולים העיר ע"ז ראה במבוא לחי' הריטב"א הוצ' מוה"ק).

וראיתי בכפות תמרים על מס' סוכה שם שר"ל דרב הונא דקדק את דינו מהמשנה גופא דהמוציא את הלולב לרה"ר פטור "דמי לא עסקינן דהוציא את הלולב ללכת אצל בקי ולא מצא את הבקי, ונמצא דטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה דכיון דלא מצא בקי לא נטל הלולב כהלכתו ולא יצא י"ח" ומ"מ פוטר ר' יוסי. ובכל אופן נמצא דר' יוסי ס"ל דגם הטועה בד"מ ולא עשה מצוה פטור מחטאת.

ובהמשך דבריו שם כתב הכפ"ת "ולענין הלכה ראיתי ברמב"ם פ"ב דשגגות [ה"ח] דפוסק כמ"ד טעה בדבר מצוה ועבד מצוה פטור ולכך לא הביא הא דרב הונא בפ"ג דה' מעילה. אמנם ק"ל דלפ"ז כשהביא הרמב"ם ז"ל פ"ב דשגגות הך דהוציא את הלולב דפטור הי"ל לפרש דוקא כשמצא את הבקי ועשה מצוה אבל לא מצא בקי ולא עשה מצוה דלא נטל לולב כהלכתו חייב. ושמא דלא חש הרמב"ם לפרש זה כיון דגילה דעתו שם בספ"ב דשגגות דפוסק כמ"ד עבד מצוה פטור".

ונמצא לפ"ז דאף שהרמב"ם הביא להלכה את דינו של ר' יוסי דהשוכח והוציא את הלולב לרה"ר פטור מחטאת, מ"מ לא ס"ל כוותיה בעיקר הדין דהטועה בד"מ, משום דלר' יוסי הפטור הוא גם בלא עשה מצוה, והרמב"ם יסבור כר' יהושע - וכפי שפירש ר' שמעון את דעתו של ר' יהושע ולא כר"מ - דהטועה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור, אבל לא עשה מצוה חייב וכמבואר בסוגיא דשבת דף קל"ז, ובפסחים דף ע"ב עיי"ש.

וראה באנצ' תלמודית ערך טועה בד"מ שהביא דהמרכבת המשנה ס"ל בדעת הרמב"ם ג"כ כמ"ש, ושכן גם פסק רבנו חננאל בשבת שם, ועוד פוסקים עיי"ש. ואף שהביאו דיש מפרשים בדעת הרמב"ם דגם בלא עשה מצוה פטור, הרי לכאור' פשוטות לשון הרמב"ם בהל' שגגות פ"ב ה"ח הנ"ל "כל העושה מצוה מן המצות ובכלל עשייתה נעשית עבירה שחייבין עליה כרת בשגגה, הרי"ז פטור מחטאת" משמע טפי כהכפ"ת. וכך הא דלא הביא הרמב"ם בהל' מעילה את דינו של ר"ה לגבי עולת העוף שנמצאת בין האגפיים כו' כנ"ל, הוי ראוי אלימתא לכאור' לשי' הכפ"ת בדעת הרמב"ם. ואכמ"ל.

ד. הקדמה ג: לכאורה צ"ב בעיקר דברי רבינו הנ"ל ברשימות - דמצד הסברא דטועה בד"מ פטור, אין מקום לחשש דשמא יעבירונו, משום דגם אם ישכח ויעביר הרי הוא פטור מחטאת - דלכא' כבר כתבו הרבה מפרשים שאע"פ שאינו חייב חטאת, מ"מ עבר על איסור דאורייתא, וכמו שהביא הרב גערליצקי שי' בהערתו הנ"ל מדברי הערוך לנר בסוכה שם ועוד כו"כ אחרונים שכתבו כן, וא"כ ודאי יש מקום שחכמים יגזרו מצד החומר דאיסור שבת, אפילו היכא דפטור מחטאת, כיון דעכ"פ איסור דאורייתא איכא.

וגם לפי האחרונים דס"ל דבטועה בד"מ גם איסור דאורייתא ליכא, הרי (נוסף למה שבאנצ' תלמודית שם נראה דכשיטה הראשונה מצאנו מפורש בראשונים, ולא נמצא מפורש בשום ראשון כדעה הב', וגם ברוב האחרונים נראה כדעה הא' כנסמן שם) גם לשיטתם יש לחשוש שיעבירונו לאחר שקיים המצוה, וכמ"ש הסמ"ג בהל' שופר ולולב, או שיחשוב שמותר להוציא השופר בשבת משום מצות תקיעה, ובזה ל"ש הפטור דטעה בדבר מצוה וכמ"ש כמה אחרונים וכמ"ש הר' גערליצקי שי' שם בפרטיות וא"כ למה פשוט כ"כ לרבינו דאי ס"ל כר' יוסי, הרי נדחית הגזירה דרבה?

ואולי י"ל דכוונת רבינו היא דלכאורה היה די שחכמים יאמרו דאין חיוב לתקוע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת, ולא היו צריכים לאסור את התקיעה, משום דכל החשש הוא שמתוך טרדתו לקיים את המצוה המוטלת עליו, ישכח ויוציא לרה"ר, כדי למצוא את הבקי שילמדנו איך לצאת יד"ח, וברגע שיבואו חכמים ויפקיעו את החיוב של תק"ש, הרי בודאי כבר פחת במדה מרובה החשש שמישהו ישכח ויוציא לרה"ר, וגם אם ימצא מישהו שבכ"ז בטעות, מצד זה שלא יהיו בדלים מהשופר ולולב בביתם - דהרי אם חכמים לא היו אוסרים את התקיעה ואת הנטילת לולב, היה מותר לטלטלם בבית - ישכח ויוציא לרה"ר הרי סו"ס ישנו להפטור דטועה בד"מ.

וזהו מה שנתכוין רבינו שם דמה שצריך גם להטעם דעובדין דחול, משום דמצד הגזירה דרבה לא היה להם לחכמים לאסור את התקיעה, דגם אם היו רק מבטלים את המצוה היה אפשר

למנוע את החשש דשמא יעבירונו וכן"ל, ולכן צריך להטעם דעובדין דחול שמצד זה כמובן יש גם איסור בדבר².

אלא שלכאור' היה אפשר להקשות ע"ז ולומר דמה שלא מספיק רק לבטל את המצוה כדי להסיר החשש דשמא יעבירונו, משום דדוקא לאחר שחכמים יבטלו את המצוה כדי למנוע מכשול, שוב נמצא דמי שמ"מ יטעה (כן"ל) ויוציא לרה"ר הרי שוב לא יקיים מצוה בזה ועי"ז יתחייב חטאת - מה שאילו היה עושה כן לפני התק"ח היה נחשב טועה בד"מ, והיה פטור מחטאת, ועכשיו נתחדש מצד התק"ח דאם ישכח ויוציא יתחייב חטאת כיון שכבר בטלו את המצוה - ולכן הוצרכו חכמים גם לאסור את התקיעה ולא יכלו להסתפק בלבטל את המצוה, משום דלאחרי הביטול נוגע עוד יותר להסיר כל חשש שמישהו ישכח ויוציא. וא"כ גם אי ס"ל דהטועה בד"מ פטור צריך גם לאסור את התקיעה מצד שמא יעבירונו, ומה צריך להטעם דעובדין דחול?

אך כבר נת' לעיל דלר' יוסי כל שטעה בדבר מצוה גם אם לא עשה מצוה, פטור מחטאת, א"כ גם לאחרי שחכמים היו מבטלים את החיוב של תק"ש, עדיין היה פטור מחטאת כמו לפני התק"ח, וא"כ מובן דלדעת ר' יוסי הגזירה דרבה בלבד אינו טעם מספיק לאסור את התקיעה בשבת ולכן צריך להטעם דעובדין דחול.

ה. ומעתה לאחר ההקדמות הנ"ל מיושבים הדברים ב"הרשימה" כמין חומר, דשיעור דברי רבינו הוא כדלהלן: ואולי יש להחזיק סברא זו (דגזירה דרבה בלבד אינה מספקת לבאר הטעם שאסרו חכמים לתקוע בשבת) מדעת ר' יוסי לענין לולב שגם אם עבר והוציא פטור (וכיון דלדעתו גם בלא עשה מצוה פטור מחטאת, הרי די שיפקיעו את החיוב לתקוע, ולא צריך לאסור את התקיעה, וכן"ל בארוכה).

(2) ולהעיר דגם ע"פ חסידות מצאנו חילוק בין הביאור לזה שביטלו חכמים את המצוה דתק"ש בשבת, ואיך יכלו לעשות כן וכו', אך עדיין צריך לביאור נוסף למה אסרו לתקוע בשבת, וכמבואר בסידור עם דא"ח דף רמג, א, ע"ש).

וממשיך רבינו: ואף דאין הלכה כר"י (והיינו דכיון דלהלכה קי"ל דדוקא בעשה מצוה פטור מחטאת, וכשי' הרמב"ם [דביה עסקינן וכנ"ל דאדה"ז קאי בשי' הרמב"ם] וא"כ לדידן מובן ההכרח לאסור את התקיעה, דא"כ מי שישכח מ"מ ויוציא יתחייב חטאת ע"י התק"ח וכנ"ל, וא"כ שוב לכאור' מספיק הטעם דגזירה דרבה בשביל לאסור את התקיעה?).

הנה ע"ז מסיים רבינו ד"לענין חיוב חטאת דאורייתא, בכ"ז אהני לדחות גזירה דרבה דרבנן", פי' דגם לדידן כיון דמצד הדין דאורייתא, עדיין הוא נחשב כטועה בד"מ, (וכנ"ל מהמצפה איתן) משום דמדאורייתא עשה מצוה, וא"כ אין צריך לחשוש מצד הגזירה דרבה, לבוא ולאסור את התקיעה.

זאת אומרת דלענין חיוב חטאת יש לאוקמיה אדינא מדאורייתא ומצד הדאורייתא הרי היה נחשב כעושה מצוה וממילא היה פטור מחטאת וזה דוחה את התקנ"ח - שמצד הגזירה דרבה - שאינה אלא דרבנן, ולכן אף שמצד התק"ח לכאור' היה מקום לחייבו חטאת לדידן, וממילא היה מובן ההכרח לאסור את התקיעה מצד הגזירה דרבה, אך באמת אינו כן משום דלענין קרבן חטאת יש להתחשב עם הדאורייתא, כדי שלא נביא חולין לעזרה (וכנ"ל מהמצפה איתן) ולא עם הדרבנן, וכיון שלפועל לענין חיוב חטאת הרי הוא בכ"א פטור, גם לדידן, א"כ שוב אינו מספיק הטעם דגזירה דרבה לאסור את התקיעה ואנו צריכים גם להטעם דעובדין דחול וכנ"ל בארוכה.

וגם הקושיא השני' מיושבת דבאמת כוונת רבנו הוא מצד שהוא פטור מחטאת לכן זה דוחה הגזירה דרבה, וגם הדיוק השלישי בנוגע להלשון חיוב חטאת דאורייתא, וגזירה דרבה דרבנן, ג"כ נת' לעיל, וכן גם נת' עצם הסברא אמאי אי ס"ל דטועה בד"מ פטור הרי"ז דוחה את הגזירה דרבה וכמושנ"ת.

ו. ויש להוסיף דלכאור' נראה דכל דברינו הנ"ל תלויים במח' הפוסקים הידועה אם לאחרי שתקנו חכמים שאין תוקעין, אם עבר אדם ותקע אי קיים מצוות תק"ש או לא, דלכאור' כל הנ"ל ניתן להיאמר רק לשי' רעק"א (בדו"ח) וסיעתי', דגם לאחר שתקנו חכמים אם עבר ותקע קיים את המצוה דתק"ש, אבל

להפוסקים שכתבו בפירוש דחכמים עקרו לגמרי את המצוה דיש כח ביד חכמים לעקור בשוא"ת, ואם עבר ותקע לא קיים שום מצוה א"א לומר את דברינו הנ"ל.

ולפ"ז אפשר לשדות נרגא בכל דברינו, משום דכו"כ כתבו בדעת אדה"ז דס"ל כהשי' הב' ועפ"ז נופל כל היסוד דלעיל.

אך באמת לפענ"ד אין צריך להכנס לזה כלל (וזה נוסף על מה שלפענ"ד יש לפקפק אם זהו אכן דעת אדה"ז - ומכמה טעמים - אך אכ"מ) משום דכל המח' הנ"ל הוא רק עד כמה היתה התקנ"ח שאין תוקעין האם נאמר שלגמרי אין בזה קיום מצוה, או שרק באו לאסור את התקיעה על הגברא, אבל לא שבעצם הפקיעו את המצוה.

והנפק"מ היא כמבואר בפוסקים לענין שהחיינו למשל, אם תקע ובירך שהחיינו ביום הא' שחל להיות בשבת, אם צריך לחזור ולברך שהחיינו למחר. (כמובן זה רק לדעת הספרדים שמברכים רק ביום הראשון) ועוד נפק"מ כיו"ב, ואין כאן המקום להאריך כלל בזה.

אבל לענין חיוב חטאת, בזה גם לדעת הסוברים שאין בזה קיום מצוה לגבי שהחיינו וכיו"ב יודה דאם לפני התק"ח הרי על מעשה זה היה פטור מחטאת - וממילא מי שיביא חטאת ע"ז מביא חולין בעזרה - אין זה משתנה לאחרי התק"ח שעכשיו אפשר כבר להביא חטאת על מעשה זה.

ואף שאפשר לחלוק בעצם על סברת המצפה איתן, ולומר דשוב אינו נחשב בהול לאחרי התק"ח, ולכן יהיה אפשר לחייבו חטאת וכסברת הריטב"א הנ"ל, אך מ"מ זה אינו שייך כלל למחלוקת הפוסקים הנ"ל - דגם לרעק"א הנ"ל אפשר לומר דאינו נחשב בהול וטרוד, כיון שחכמים אסרו על הגברא ליטול את הלולב ולתקוע בשופר, וממילא אינו בכלל בגדר טועה בד"מ, וכפשוט - ומ"מ אני לא באתי אלא לפרש דברי רבינו הנ"ל, וכמדומני שתירוצו של המצפה איתן על הרמב"ם מקושיית הריטב"א, יש להעמיס גם בכוונת רבינו, ואם שגיתי כו'.



אופן הנס דמכת דם [גליון]

הת' שניאור זלמן קפלן

תות"ל - 770

בגליון הקודם (תשפה) העיר הת' א.פ.א. אודות מה שכתבתי בגליון תשפד בעניין אופן הנס דמכת דם שרציתי לתלות ב' החקירות א. האם המכות חדרו בחומר ההיולי (לקו"ש חט"ז בשיחה לפ' וארא) ב. האם נשתנה עצם הדבר באופן חד פעמי או שנעשה הנס כל רגע (רשימות חוברת קכט) זה בזה.

ולענ"ד שגה בזה מכמה טעמים:

א. בהערתי הבאתי החקירה מהרשימות בזה"ל: "היות והפיכת גופה של אשת לוט למלח הוא עניין ניסי אפשר שיתבצע בב' אופנים: א. שעצם מציאות הגוף תהפוך למציאות מלח, והגוף ותכונותיו אינם, ואז הנס הוא חד פעמי... ב. שעצם הגוף נשאר בקיומו ובכל רגע מתחדש הנס להופכו (בחיצוניותו) למלח". והצגתי את החקירה באופן זה על יסוד המפורש ברשימות שם שאופן הא' "עצם גופה נשתנה" ולאופן הב' "לא נשתנה עצם גופה ורק המוכרח ע"מ שתלקה מידה כנגד מידה". הרי שאין החקירה רק אם הנס נעשה לטבע או שמתחדש, אלא גם בעומק החדירה של הנס בדם וחבל שלא דקדק בלשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר המדוייק באופן נפלא, (ולעיתים מתגלה גודל הדיוק גם לאנשים כערכנו וכפי שהתבאר הרבה מעל במה זו). [ובאמת מוכרח לומר כן מתוכן העניין כדלקמן].

ב. גם מתוכן המבואר ברשימה ובשיחה שם מוכרחים לפרש שקיימת נפקותא גם לעומק הנס. שהרי החקירה מובאת שם כביאור לשאילת אנשי אלכסנדריא "אשתו של לוט מהו שתטמא" ששאלתם הייתה האם הנס נעשה בכל רגע ואז היא מטמאת, או שנשתנה גופה לגמרי ואז לא תטמא; ואת"ל כמו שרצה הת' הנ"ל לומר, שאין כל נפקותא לגבי השינוי בגוף אלא רק לאופן הנס אם נעשה טבע או לא. אם כן לא מובנת כל שאלתם שהרי גם אם הנס נעשה בכל רגע יתכן שהגוף נשתנה לגמרי, ומה נפק"מ בזה לעניין הטומאה, וזהו פשוט.

ג. אפילו אם נתעקש לומר (אע"פ שאין לזה מקום בסברא) שהחקירה היא רק אודות אופן הנס ולא אודות עומק החדירה של הנס בדם, הרי בוודאי הגיוני יותר לומר שאם נעשה שינוי עצמי בטבע ה"ז חדר גם בחומר ההיולי (כפי שמודה בדבריו שם), ואם לא נעשה שינוי עצמי ה"ז לא חדר עד כדי כך. וא"כ היות וע"פ ביאור זה מתורצים שני קושיות, מה לנו כי נלין על כך ונתעקש לבאר באופן אחר. [וכאן המקום להעיר ממה שדיבר כ"ק אדמו"ר בכמה הזדמנויות (ראה שיחת פ' ויקהל תשמ"ה) שכאשר רוצים לבאר ולתרוץ עניין מסויים אין צריך לראיה חזקה על זה, כיון שעצם הקושיא מקיימת את התירוץ אך כאשר רוצים לפרוץ ולהקשות הרי פשוט שאין להסתפק ב"להקשות בדוחק" אלא צריך ראיה ברורה וחזקה לכך, וד"ל. עיי"ש].

ד. בהמשך דבריו דחה גם מה שרציתי לומר שרבי יהושע (האומר שמכות מצריים חדרו רק בתואר ולמרות זאת אוסר חמץ בהנאה) קאי לשיטתי שאין מביטים על אופן הנס, ולכן גם אם נאמר שהמכה חדרה רק בתואר הרי אין מביטים על כך כלל. וטוען הת' הנ"ל שמענה ר"י איננו נוגע לאופן הנס אלא לדיני טומאת מת, וממילא אין מקום להעמידו לשיטתו בעניין נסי מצרים. אמנם עדיפא מיני' היה לו להקשות שהרי דברי אנשי אלכסנדריא נקראו "דברי בורות" ולפי מה שהבין בדברי רק ר"י ס"ל הכי ושאר החולקים עליו בדין חמץ חולקים אף בזה. אך באמת אין זה נוגע - נוסף ע"כ שגם בזה מורגש שלא דייק בלשון הרשימה דשם משמע קצת שאי"ז עניין רק בדין טומאה - כי מה שהערתי שם הוא ש(בדרך הצחות) ר"י שלא לחינם הוא הדוחה את דברי אנשי אלכסנדיא, כידוע (בפרט בתורת כ"ק אדמו"ר) שיש קשר בין בעל המימרא לדבריו, הרי שאם נדבוק בשיטה זו גם בעניין מכות מצרים נוכל לבאר הגירסא במד"ר, וק"ל.



לקוטי שיחות

מקום גניזת הארון ע"י שלמה*

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת "תפארת בחורים", מאריסטאן

בלקו"ש חכ"א ע' 156 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר בביאור אריכות דברי הרמב"ם (פ"ד הל' ביהב"ח) דהא דבנה שלמה מקום לגנוז הארון הוא הלכה בבנין הבית. והיינו שהארון היה לו ב' מקומות: א) מקומו הגלוי (על האבן שתיה בקדה"ק), ב) מקום לגנוזו "למטה" מקדש הקדשים "אוך דער ארט איז מלכתחילה א חלק פון דעם בית". וכ' עוד: "...כשם ווי צוליב שלימות המקדש מוז געבויט ווערען א מקום (קדה"ק) וואו דער ארון זאל שטיין באופן גלוי, אזוי דארף דער ביהמ"ק אויך האבען א מקום גניזה (אין קדה"ק) פאר דעם ארון (און דערמיט ווערט באווארענט די נצחיות פון קדש הקדשים, היות אז דער ארון איז א חלק (עיקרי) פון קדה"ק, כנ"ל)". (וממשיך עוד שם ע"ד הנ"ל).

ומבאר עוד שם בההערות ענין זה, ומביא בהע' 32 דעפ"ז מבואר מה שכולל הרמב"ם באותו ההלכה ע"ד צנצנת המן ומטה אהרן, "כי מזה מוכח עוד יותר שגם במקום שנגנוז הארון הוי מקום ארון, שלכן בענינים אלה שדינם הוא להיות במקום הארון נגנוז עמו...".

וואופ"ל עפ"ז דמוכן ויומתק גם הא דהשמיט הרמב"ם הארגז ששגרו הפלישתים דמונח שם (כמבואר בגמ' יומא דף נ"ב ובב"ב דף י"ד), וביומא איתא שזה אכן נגנוז ביחד עם שמן המשחה וצנצנת המן כו' (וגם הס"ת דמונח ביחד עם הארון

(* לעילוי נשמת אמי זקנתי האשה החשובה חוה נעכא בת אפרים מנשה זאיאניץ, נפטרה כ"א כסלו תש"ס. ולעילוי נשמת בעלה אבי זקני הרה"ח הרה"ת שמחה יצחק בן אברהם שמואל זאיאניץ, נפטר נר' ג' דחנוכה כ"ז כסלו תשמ"ג. ת.נ.צ.ב.ה.)

(ב"ב י"ד): (בנוסף שאין בעניינים אלו הלכה ודין להיות מונחים אצל הארון, כפי שלומדים מג"ש לענין המן, מקל אהרן, ושמן המשחה - וראה גם בגבורות ארי המצויין בהע' שם), משום דבאלה אין הדגשה מיוחדת והלכה שיהיו מונחים במקום הארון (אלא שיהיה בצד הארון) לכן אין שייך להזכירו כאן.

והנה בנקודה זה יש להמתיק גם: מה שהקשו התו"י (יומא דף נ"ב) על המובא בגמ' שיש ג"ש בהא דנגזו מקל של אהרן ביחד עם הארון, דלמ"ל ג"ש הלא יש ללמוד מהפסוק עצמו ד"ויניחהו אהרן לפני העדות", דמשמע מפסוק זה עצמו דזה מקומו המיוחד לו. ומת': דהו"א "לפני העדות" היינו מרחוק קמ"ל ג"ש דבעי שיהיה סמוך לו.

ולכא' ישלה"ב בקושייתם: דהרי אולי נאמר שבלי הגז"ש היינו מפרשים דבעי להשים "לפני העדות" דווקא כשהארון הוא במקומו דאז הוא עדות, אבל כשאינו במקומו אפשר שאין זה "לפני העדות".

ולפי דברי אדמו"ר מובן: דגם כשהארון הוא בגניזתו הרי זה נמצא ב"מקומו" והיא בבחי' עדות!¹

וכן יש להעיר שבזה יומתק לשון הגמ' (בהשיטה דהארון נגזו) דאומרים בזה "במקומו" נגזו, דיש לומר שהכוונה היא (גם) שגניזתו הוא מקומו שלו. שהיא המקום המיוחד לו לכתחילה.



(1) וראה עוד בצפ"נ מהדו"ת כ"ח-ד דמבאר ענין נתינת צנצנת המן לפני הארון בקדה"ק שעי"ז לא היה בו ענין ד"לא תותירו", כיון דבקדשי קדשים אין בו ענין לינה. וא"כ מה שנגזו הצנצנת המן עם הארון ע"י יאשיהו יש בו גם ענין זה דמעלה ד"מקום הארון" (ענין ד"קדה"ק") דעל ידו אין בו "לינה" ועבירה ד"בל תותירו".

טעם למנהגינו שלא לגנוב אפיקומן בליל הסדר

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר, אשדוד אה"ק

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים פיסקא המתחלת
אפיקומן כותב כ"ק אדמו"ר:

"יש נוהגין שהתינוקות "חוטפין" את האפיקומן (ופודין אותו
מהם תמורת איזו מתנה). ואומרים שמרומז בלשון רז"ל: חוטפין
מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו (פסחים קט, א.
חק יעקב סתע"ב סק"ב) . . ואין נוהגין בחטיפת האפיקומן בבית
הרב. ולהעיר ממרוז"ל בתר גנבא גנוב וטעמא טעים (ברכות ה,
ב)."

וראיתי למי שהקשה על מנהגינו: "והרי מצינו כמה פעמים
דגניבה לצורך שמחה מותרת, כדאיתא בסוכה (דף מה, א) מיד
התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן, ופירש"י
אתרוגיהן של תינוקות ואין בדבר לא משום גזל ולא משום דרכי
שלום שכך נהגו מחמת שמחה. וגם למפרש שם דמיד אח"כ
התינוקות בעצמם שומטין יותר קשה דשם התינוק בעצמו גנוב,
וחזינן דמותר, ולמה הכי אסור לו לחטוף. אלא על-כרחך שיש
סמך לדברי החק-יעקב לחטיפת והטמנת האפיקומן ואין חשש
דילמדו מעשה גניבה".

ובאמת מנהגינו אינו חידוש גמור ובכו"כ חצרות של צדיקים
וגדולי ישראל נמנעו מכך - כפי שהובא בהרחבה ע"י הר"י ש"י
מונדשיין ב'אוצר מנהגי חב"ד' סעיף עט (עמ' קנג-קנד).

צא וראה שבעל החוות יאיר כבר התבטא (עם שהביא שטעם
המנהג הוא לחבב המצוה) ד"יש פנים למחות ולבטל המנהג"
ולא נימק הטעם.

היו שכתבו (הובא ב'אוצר' שם) שמנהג זה בדוי והבל,
ובגויים נשמע שהיהודים לומדים ילדיהם לגנוב זכר ליציאת
מצרים "וינצלו" על כן המונע משובח.

הרי שהחשש כאן הוא יותר של "חילול ה'" ואולי אף של סכנה מסויימת (בשל הזכר ל"וינצלו"), ולא כל כך נימוק של חשש חינוך לגניבה כפי שמתמע מהערת כ"ק אדמו"ר.

ואולי יש לומר ובהקדים מ"ש בספר החינוך (מצוה טז) בטעם שנאסרה "שבירת עצם בפסח": "ועל-כך בתחילת בואינו להיות סגולה מכל העמים ממלכת כהנים וגוי קדוש ובכל שנה ושנה באותו הזמן ראוי לנו לעשות מעשים המראים בנו המעלה הגדולה שעלינו לה באותה שעה ומתוך המעשה והדמיון שאנו עושים נקבע בנפשותינו הדבר לעולם" וממשיך וכותב: "כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם. . . ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ובמצוות אם יעסוק תמיד בדברים של דופי כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומנוהו באומנות רעה באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור כי ידוע הדבר ואמת שכל האדם נפעל כפי פעולותיו כמו שאמרנו" כל זה אחרי ההסבר הפשוט שהקדים לאיסור שבירת עצם בקרבן פסח: "שאינ כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים ולא יאות לעשות ככה כ"א לעניי העם הרעבים".

והיינו, למרות ששבירת עצם שייכת, לכאורה, גם בקרבנות אחרים, הנה רק בליל הסדר אסרתו תורה, והיינו שבכל שנה, נזהרים מחדש מענין זה (שאלו לא כן יהיה זה בכלל "עסקו תמיד כל היום באותו אומנות" (רעה)). [ולהעיר משתי הדעות שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח, או שהוא זכר למצה שנאכלת עם הפסח - עיין שו"ע אדמו"ר תעז, ג].

ובפשטות [למרות שבחגה"ס, לדוגמא (כקושיית השואל) מותר לגזול משום שמחה וכו' - ולהעיר מזהר (ח"ב צג, ב) בענין "פסקא טעמא" שבתכיבות "לא תגנוב" כי לפעמים תגנוב, היינו, במילי דשמיא ובמילי דאורייתא (התועדויות תשד"מ' כרך ב עמ' 1365)] - ליל הסדר עומד בסימן של "והגדת לבנך" חינוך הבנים, ורוצים שהשפעתו תהי' על כל השנה כולה (ו"אין אומרים 'חסל סידור פסח'. . . שבפסח החג עצמו נמשך תמיד", סיום הגדת כ"ק אדמו"ר וראה ב"אותיות של נגלה" ב'לקוטי

שיחות' כרך ה' עמ' 174 ואילך), ולכן אי אפשר לעשות דבר שהוא בניגוד לענין החינוך.

ועפ"ז יומתק שכ"ק נקט רק "שמרומוז בלשון חז"ל" חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו, כי באמת, אין הכוונה בפשטות בראשונים (עיין פרש"י, רשב"ם, ורמב"ם חומ"צ פ"ז ה"ג) לגניבת אפיקומן הנהוגה בימינו בדורות האחרונים.



נס חנוכה – כליון ואי כליון

הת' שניאור זלמן קפלן
תות"ל - 770

בלקו"ש חט"ו (בשיחה הה' לפ' חיי שרה) מביא כ"ק אדמו"ר את קושיית הב"י הידועה בעניין נס פח השמן שלכאו' היה רק ז' ימים. ולאחר שמקשה על הביאורים הנפוצים, מבאר כ"ק אדמו"ר ביאור חדש בעניין שהנס דפח השמן היה "כליון ואי כליון בבת אחת" כמו ה"אש של מעלה ששורפת ואינה אוכלת" שזהו מצד "נמנע הנמנעות" ע"ד הנס ד"מקום הארון אינו מן המדה".

וידועה הקושיא בשיחה זו שלכאו' לפי הביאור הנ"ל "הדרא קושיא לדוכתא" למה הי' צ"ל הנס ח' ימים, הרי היה הנס יכול להפסק ביום השביעי וביום השמיני היה דולק מהשמן שנותר באופן טבעי.

ולכאו' אפשר לתרץ זאת בפשטות, שהרי כל עניין "נמנע הנמנעות" הוא חיבור ב' הפכים (ראה לקו"ש ח"ג השיחה לפ' תרומה ועוד) מצד אחד ישנו כליון, ולאידך ישנו אי כליון. ואם כן כאשר פוסק הנס הרי באם ישאר שמן ה"ז בסתירה לעניין ה"כליון" ובאם לא ישאר ה"ז סתירה לעניין ה"אי כליון", וא"כ מנ"ל שכשיפסק הנס ישאר שמן. וע"כ ממ"נ צריך הנס להמשך ח' ימים, ויש להאריך בזה, ודו"ק היטב.



הסדר בג' תפלות שביום [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם האריך הרה"ג ר' אי"ב שי' גערליצקי בהגדר של תפילת תשלומין דיל"פ בשני אופנים: א) שהיא אותה תפילה שהחסיר, כגון אם לא התפלל שחרית ומתפלל מנחה שתיים, התפילה השנייה היא במקום תפילת שחרית. ב) שגם תפילה השנייה היא תפילת מנחה, והחידוש של תשלומין היא דיש לו המנין של ג' תפלות שצריך להתפלל בכל יום, ועיי"ש ראי' לכאן ולכאן.

וילה"ע עוד ובהקדם דברי הטור בסי' פט דאם התפלל שחרית אחר ד' שעות עד חצות יש לו שכר תפילה עכ"פ, אבל אין לו שכר כתפלה בזמנה,

וכתב שם הב"י דמקורו של הטור היא בגמ' בריש פ' תפלת השחר לרבנן דר"י דס"ל תפילת השחר עד חצות, והגמ' מקשה עד חצות ותו לא, והאמר ר' יוחנן טעה ולא התפלל שחרית מתפלל במנחה שתיים? ומשני עד חצות יהבי ליה שכר תפילה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפילה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה, ומשמע מזה דלרבנן יכול להתפלל כל היום, רק דאין לו שכר של תפלה בזמנה. ומזה משמע דה"ה לר"י דזמן תפילה עד ד' שעות - דבעצם יכול להתפלל כל היום רק דאין לו שכר של תפילה בזמנה, אלא דאם הגיע זמן מנחה צריך להקדים מנחה ואח"כ מתפלל שחרית, ואחר ד' שעות עד זמן מנחה יכול מיד להתפלל תפלת שחרית.

- אמנם לפי"ז יוצא דאם "הזיד" ולא התפלל שחרית אינו יכול להתפלל עוד, כיון דהא דיכול להתפלל אחר ד' שעות היא מדין תשלומין, ובמזיד לא מהני תשלומין, וקשה דהרמב"ם והטור כתבו דגם ב"עבר" ולא התפלל עד אחר זמן תפלה יכול להתפלל, ואם אומרים שהיא מדין תשלומין אמאי יכול להתפלל אחר זמן תפילה גם בעבר דהיינו במזיד? (ראה בב"י ובט"ז).

וכתב הפרישה בזה"ל: וס"ל להרמב"ם ורבינו דאפי' בעבר במזיד ולא התפלל מתפלל כל היום, ושכר תפילה דרחמי מיהא

אית ליה, אלא שאם טעה ולא התפלל קודם חצות מתפלל אחר חצות אחר תפלת מנחה "ואז יש לו שכר גדול גם לתפילת שחרית כאילו התפלל בזמנו", כי מאחר כי אז ג"כ זמן תפילה והוא עסק בתפילה ומתפלל מנחה בזמנו, יש לתפלת שחרית אז תשלומין ושכר "כאילו התפלל אותה בשחרית" וכו'. - ומש"ה הזכירו הגמ' והפוסקים לשון "תשלומין", שאם לא היה לו שכר תפלה בזמנו, לא היו אומרים "שמשלים" התפלה הקדומה לה; אבל אם עבר במזיד ולא התפלל שחרית, אינו יכול להשלים אחר מנחה, ומ"מ יש לו שכר תפלה דרחמי, והיינו שכר תפלה שלא בזמנו. ולהעיר מדעת הרשב"א דגם במזיד יכול להתפלל בתורת נדבה.

ולפי"ז פשוט דתפילה השנייה שמתפלל בתורת תשלומין היא במקום תפלת שחרית דהא יש לו אפי' שכר של תפלה בזמנה.

- אכן י"ל דשני החידושים של הפרישה, הא דיכול להתפלל כל היום, ובתשלומין חשיב כאילו התפלל בזמנו תלויים זב"ז, דכיון דס"ל להפרישה דמעיקר הדין יכול להתפלל כל היום (גם אם לא התפלל במזיד) גם אחר חצות [ודלא כהרמ"א ורוב פוסקים בשו"ע ר סי' פט דאחר חצות אסור להתפלל שחרית], להכי הוכרח הפרישה לחדש דדין תשלומין היא דהוי ממש במקום תפילת שחרית ועד כדי כך דיש לו שכר של שחרית בזמנה, דאל"כ מה נתחדש בדין תשלומין, כיון דבלא"ה יכול להתפלל כל היום, משא"כ לדין דס"ל דאחר חצות אסור להתפלל שחרית, א"כ י"ל דבדין תשלומין נתחדש רק דמותר להתפלל שחרית אחר חצות, אמנם מזה אינו מוכרח דיש לו שכר תפלה בזמנה, ולפי"ז עדיין יש להסתפק בהגדר של תשלומין אי הפי' היא דתפילה השנייה הוי תפילת שחרית, או דהוי תפילת מנחה.

אמנם מזה שדייק הפרישה דלשון "תשלומין" משמע דמשלים ממש תפילה הקדומה, מזה בודאי מוכח דתפילת התשלומין היא תפילת שחרית.

ובנוגע לעצם דברי הפרישה צ"ב, דמדבריו יוצא דלדין דקי"ל כר"י דתפילת שחרית עד ד' שעות, אם מתפלל אחר ד' שעות עד זמן מנחה יש לו שכר תפלה דרחמי, אבל אין לו שכר

תפלה בזמנה, משא"כ אם מתפלל אחר מנחה חשוב כתפילה בזמנה - ולפי"ז יוצא לכאור' דאם טעה ולא התפלל שחרית עד אחר שעה ד' צריך להמתין עד זמן מנחה ויתפלל ב"פ מנחה, דאם יתפלל מיד כשזוכר אחר שעה ד' לא חשיב כתפלה בזמנה, משא"כ אם יתפלל ב' פעמים מנחה יש לו שכר תפילה בזמנה, ולא אישתמיט לא' מן הפוסקים [שראיתין] לומר כן*, ואדרבה בפמ"ג [וראה ג"כ בשו"ע אדה"ז ס"ב] מבואר [ומובא במ"ב אות ו] דאם לא התפלל קודם שעה ד' יתפלל אח"כ "מיד" אע"פ שאין לו שכר של תפלה בזמנה, וסיים דטוב שיתפלל בתורת נדבה דיש פוסקים דס"ל דבהזיד אינו יכול להתפלל כלל עיי"ש, ועכ"פ הרי מבואר להדיא דצריך להתפלל מיד, ולפי הפרישה אמאי יתפלל מיד, הא יותר טוב שימתין עד מנחה ויתפלל תפלה בזמנה, וצ"ע בזה.

והנה בשו"ע ר"ב בס"י פט סוף ס"א כתב וז"ל: ואם טעה או עבר ולא התפלל עד אחר שליש היום, עד חצות יצא ידי חובת תפילה, אבל לא יצא י"ח תפילה בזמנה, "ומ"מ א"צ להתפלל במנחה שתיים, לפי שגם תשלומין שבמנחה אין לו שכר תפילה בזמנה", עכ"ל. - והנה מסיום דברי רבינו מוכח דלא כהפרישה שהרי כתב דבתשלומין שבמנחה אין לו שכר תפלה בזמנה, ולהפרישה שפיר יש לו שכר תפלה בזמנה.

אך מה שצ"ב הוא הקס"ד שבדברי רבינו דאם התפלל שחרית אחר שליש היום - שעדיין יצטרך להתפלל ב"פ מנחה, ותמוה דאמאי יתפלל ב"פ מנחה דהא כבר יצא עצם חובת התפילה, איה"נ דלא יצא חובת תפלה "בזמנה" אבל מ"מ הא כבר התפלל

(* וילה"ע מהשאלה המובא באחרונים (ראה בספר חתן סופר עבודת היום ח"א ע' קנ ואילך) אי אמרינן חביבה מצווה בשעתה וזריזין מקדימין למצוות, אפי' אם יקיים המצווה אחר זמן ביתר הידור ויקיים מצווה מן המובחר. כגון אם יש לו אתרוג כשר ואינו רוצה לצאת בו בשביל שאחר שעה או שתיים יביאו לו אתרוג מהודר, - האם אומרים "זריזין מקדימין למצווה", או ד"מצווה מן המובחר" עדיף - וימתין. ולפי"ז י"ל ג"כ בנידו"ד דאם יתפלל עכשיו חסר במעלת תפילה בזמנה כיון דעבר זמן תפילה, משא"כ אם ימתין עד מנחה יקיים גם תפילה בזמנה נמצא דהתשלומין הוא בגדר מצווה מן המובחר ומצד שני חביבה מצווה בשעתה וצריך להתפלל עכשיו, ויל"ע בזה ואכ"מ.

שחרית, והאיך שייך להשלים ה"זמן תפילה", אם כבר יצא בעיקר חובת התפילה? ואפי' לדעת הפרישה דבתפילת תשלומין חשיב תפלה בזמנה (וי"ל דזה גופא בא רבינו לשלול לאפוקי מדעת הפרישה), מ"מ גם הפרישה מודה דאם כבר התפלל, לא שייך השלמה כיון דכבר יצא בעצם חיוב התפילה (וע"ד הידוע מהבית הלוי דאם כבר נטל האתרוג שאינו מהודר אינו יכול לצאת אח"כ באתרוג מהודר כיון שכבר יצא בעיקר חובת המצווה) וה"ה בעניינינו דלכאור' זמן תפלה היא דין נוסף בעיקר חובת התפילה, ואם כבר יצא העיקר האיך שייך השלמה על הטפל בלי העיקר.

ודוחק לומר דקאי על מי "שלא" התפלל עד שליש היום, ויכול לעשות א' משני אופנים או יתפלל מיד או ימתין עד מנחה, וע"ז קאמר רבינו דיתפלל מיד כיון דגם בתשלומין לא ירויח תפילה בזמנה, דהא דברי רבינו הם בהמשך למש"כ לפני"ז דאם טעה ולא התפלל עד שליש היום, דהיינו שהתפלל אחר שליש היום ויצא חובת תפילה ולא תפילה בזמנה, וע"ז מבהיר דאמאי לא יתפלל ב"פ מנחה. (ופשוט דהשאלה אמאי לא יתפלל ב"פ מנחה, קאי רק אטעה, דבעבר לא מהני תשלומין כיון דהזיד).

ולכאור' מוכרח מזה ועדיין צ"ע ובירור בזה, דתפילה "בזמנה" הוי דין בעצם החפצא דתפילה, דישנו חפצא של סתם תפילה [שלא בזמנה] וישנו חפצא של תפלה בזמנה, ולכן אפי' אם כבר התפלל שלא בזמן תפילה ויצא בעיקר חובת התפילה, מ"מ כיון שהתפלל שלא בזמנה, חסר בעצם התפילה, ולפי"ז שפיר הקשה רבינו דכיון דאם יתפלל ב"פ מנחה יהיה לו שכר תפילה בזמנה (כדעת הפרישה), אמאי לא יתפלל ב"פ מנחה ויצא ידי "תפילה" בזמנה, וע"ז תירץ דגם בתשלומין אין לו שכר תפילה בזמנה ולא ירויח כלום.

וראה פנ"י בר"פ תפלת השחר דתפלה דהיא נגד קרבנות יש לה ג' גדרים: א) תפלה בזמנה דהוי כקרבן תמיד בזמנו. ב) תפלת תשלומין דאע"פ שאין לו שכר קרבן תמיד מ"מ יש לו שכר קרבן חובה. ג) תפילה שלא בשעת תשלומין [דהיינו תפלה שלא בזמנה] שאין לו שכר קרבן חובה אלא שכר קרבן נדבה. ולפי"ז יובן דאפי' אם כבר התפלל שחרית אחר שליש היום,

מ"מ יש מקום שיתפלל עוד פעם אחר מנחה בתורת תשלומין, כיון דהתפילה שהתפלל לא הוי רק בגדר קרבן נדבה ובתפילת תשלומין הוי קרבן חובה, ויל"ע בכ"ז.



שיחות

בקשת ברכה לעבודת ה' [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד ל. א. קאליפורניא

בגליון תשפד העיר בארוכה הת' יד"ח בענין "בקשת ברכה לעבודת ה'" ותוכן קושייתו: ע"פ המבואר בהיום יום (כ"ד תמוז) "א פנימי איז אז בעטען א ברכה אויף עבודה איז דאס "אל ישעו בדברי הבל" און עס דארף זיין "תכבד העבודה על האנשים", אינו מובן המבואר בשיחת וירא תשנ"ב דבכיית אדמו"ר נ"ע היתה שה' יתגלה אליו בפועל כמו שנתגלה לאברהם אבינו, שהוא יורשו, דלכ' זהו בקשת ברכה על עבודתו. ואני בעניי לא הבנתי תחלת קושייתו, דלא קרב זא"ז, וכדלקמן.

דהנה גם אם נקבל ההשואה בין ב' דברים הנ"ל, אינו מובן קושייתו, דהוא בעצמו מביא בהערתו המבואר בלקו"ש חט"ו דבכיית אדנ"ע היתה ביטוי תשוקתו לאלקות, וא"כ לא קשה כלל איך תבע אדנ"ע גילוי אלקות, ומש"כ בהערתו שבשיחת נ"ב מבואר דלא כבחט"ו שאדנ"ע אמר שמגיע לו גילוי זה, לא מצאתי כן בשיחת וירא תשנ"ב. ומה שמבאר הרבי בהשיחה בהדיוק אברהם אבינו, שתבע ירושתו מא"א, מבאר רק איך גילוי זה לא"א הוא בערך לאדנ"ע שיוכל לתבוע דבר כזה, (ופשוט שחילוק גדול בין תביעה וטענה שרוצה גילוי אלקות, לטענה שמגיע לו גילוי זה, שטענה ותביעה יכול להיות תשוקה להענין).

אמנם בעצם קושיתו, אינו מובן כלל, ובהקדם דלכ' עדיפא מיני' הוה לי' לאקשויי: ג"פ ביום מבקשים "וקרבנו מלכנו לעבודתך", ואיך זה מתאים עם המבואר בהיום יום שאין מבקשים ברכה על עבודה? אלא מאי, פשוט לכו"ע שאין זו קושיא, דבהיום יום מבואר שמי שאין עבודתו כדבעי, ותמורת עבודתו סומך על ברכת ה', נאמר בו "אל ישעו בדברי הבל", דפנימי מכיר דרגתו ועובד בזה; אבל אם עובד עבודתו כדבעי ומבקש ברכה לסייע עבודתו, וכמחז"ל (סוכה נב, ב) "אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו", פשוט, שאין זה חסרון בעבודתו, ואדרבה, ה"ז חלק מעבודתו. (בסגנון אחר: ידוע הפתגם דאבן הבוחן אם מה שעושה רצוי, הוא בתוצאת הדבר, וכ"ה בענין הנ"ל. ופשוט).

וא"כ פשוט שאין מקום להקשות על אדנ"ע מה שתבע שרוצה גילוי אלקות וכך פשוט שאין מקום להקושיא וה"סתירה" מסיפור הצ"צ בענין לימוד התורה.



אגרות קודש

אמירת קדיש דרבנן לאחרי איזהו מקומן

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ביאגרות קודש' חלק י' אגרת ג'רס (ונדפס ג"כ בהוספות לתהלים אהל יוסף יצחק בסופו) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע "אודות הקדישים שלאחר תתקבל: כשאין חיובים בביהכ"נ" שלדעת הרבי צריכים לומר הקדישים. כ"ה ע"פ קבלה ומתאים גם ע"פ נגלה. עיי"ש.

ובסעיף ו מוסיף הרבי: "אין להקשות ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר [כצ"ל] [אג"ק שלו ח"ג אגרת תשלט] שכותב להזהר באמירת קדיש דרבנן שלאחרי ברייתא דר' ישמעאל, דלכאורה

למה אינו מזהיר על הקדישים שלאחרי שיר של יום וכו' - די"ל בפשיטות שאמירת הקדיש הנ"ל בטלוהו באותו ביהכ"נ אשר אליהם נכתב המכתב, וככתוב שם, ולא בטלו הקדישים הנ"ל."

ויש להוסיף ביאור בזה:

מקורו הראשון של קדיש דרבנן, מציין אדמו"ר מוהרי"צ שם: "ע"פ מאמר הגמרא (סוטה מט, א) עלמא אמאי קאי אקדושא דסדרא ואיש"ר דאגדתא, דאיש"ר דאגדתא הוא קדיש דרבנן שאחרי מאמרי אגדתא". וראה 'יסודות התפילה' של הרב אליעזר לוי עמ' 175. אבל לפי משו"ע אדה"ז סי' נה ס"ד יוצא שה"קדיש שאומרים אחר הלימוד" - "אינו אלא מנהג... ולא מתקנת חכמים".

ובמגן אברהם סי' נד סק"ג דן בשאלה האם אחרי כל לימוד תושבע"פ אומרים קדיש. אדה"ז בשו"ע שם ס"ד פוסק: "ומנהג כל ישראל שאין מקדישין בקדיש לעולם אלא בסיום הפסוק או אגדה שהיא דרשת הפסוק, אבל לא בסיום התורה שבע"פ שאינה דרשת הפסוק. ולכן נוהגין לומר אחר פרקי אבות אגדת רבי חנניא בן עקשיא אומר כו'... וא"כ גם כשלומדין משניות י"ל איזה אגדה בסיומן כדי לומר קדיש לאחריה".

אלא שלפי זה מתעוררת השאלה, איך אומרים קדיש אחרי ברייתא דשלש עשרה מדות, והרי אינו דרשת פסוקים? ואכן המג"א סי' נא סק"ג הביא מהכנסת הגדולה ש"כתב יש נוהגין לומר קדיש קודם ברוך שאמר [כלומר: קדיש יתום לאחרי 'מזמור שיר חנוכת'], ויש נוהגין לאומרו קודם הודו [כלומר: קדיש דרבנן לאחרי הברייתא]. וראה נטעי גבריאל על הל' אבילות ח"ב פמ"ד ס"ה-ו ובפמ"ו ס"א והערה א מנהגים השונים בזה.

אדה"ז סי' נד שם אחרי שפוסק את הנ"ל מוסיף (בסוגריים) מה שיוצא מן הכלל: "אבל אחר איזהו די בסיום תפלת יהי רצון". ולא פירש אדה"ז למה אחר איזהו אומרים קדיש גם בלי אגדה שהיא דרשת הפסוק".

ובחוברת דוגמה של המהדורה החדשה של השו"ע ציינו העורכים באות לח שבתוך הסוגריים ל"סדר היום" [והיה כדאי

באם היו מוסיפים מ"מ בדיוק: סוף סדר העבודה], חיפשתי שם ואין הוא מדבר כלל על הקדיש דרבנן, אלא רק אומר שכאן אומרים יהי רצון. ובעוד שציון זה מטעה, הרי הציון שבהמשך "וראה פסקי הסיידור" אינו אלא טעות, שהרי בפסקי בסיידור של רא"ח נאה אות סה לא מדובר ע"ז כלל.

הציון היחיד הנוגע לכאן הוא האחרון: שער הכולל פ"ג סכ"ו. הוא מבאר: "ובסידור פסק לומר קדיש דרבנן אחר ברייתא דר' ישמעאל משום שבמקובלים (פע"ח ומשנת חסידים)... פסקו לומר קדיש דרבנן משום שזהו ענין ד' חלקי התפלה המיוסדים מקדמונים". ומוסיף: "אבל א"א לומר שתקנו היהי רצון בשביל הקדיש דא"כ הי' לקבוע אגדת חז"ל על פסוק". ועצ"ע דהרי פשטות לשון אדה"ז בשו"ע משמע דה'היתר' להגיד קדיש דרבנן הוא משום ד"די בסיום תפלת יהי רצון", וצ"ב.

וע"פ כל הנ"ל מובן במה שבא אדמו"ר מוהרי"צ להעיר להם דוקא על אמירת הקדיש דרבנן, כיון שאצלם הונהג על ביטול אמירת הקדיש כיון שחשבו שכך ההלכה, וע"ז כותב להם אדמו"ר מוהרי"צ מיד בתחילת המכתב: "שלפי קבלת האריז"ל... הנה אמירת קדיש דרבנן הוא אחרי משנת איזהו וברייתא דרבי ישמעאל קודם הודו".

וקצ"ע מה שכותב בסוף האגרת: "מכל האמור בקצרה מובן גודל מעלת קדיש דרבנן שקודם התפלה. ואין אני יודע מאיזה טעם בטלוהו אצלם, דאצלם אין אומרים קדיש דרבנן קודם התפלה. ומצוה וחובה להקים את דבר אמירת הקדיש דרבנן קודם התפלה כנהוג בכל ישראל", שהרי לפי הנ"ל לכאור' יש מקור ברור בהלכה לאלו שאינם הולכים אחרי הוראת המקובלים.

ומנהג הונגריה בזה תמוה ביותר, שלפי מנהגם: "אין אומרים קדיש דרבנן... לא אחר 'איזהו מקומן', ולא אחר 'במה מדליקין' ו'אין כאלקינו'" (מתוך: "מנהגי בית הכנסת ושאר מנהגים של קהל עדת יראים בודאפעסט יצא לאור בשנת תרצ"ז..."), הנדפס בסוף: חודש בחדשו, לוח תש"ס, עם מנהגי ביהכ"נ כמנהג ארץ הגר"ע עמ' עא), ולכאורה תינח הקדיש שלאחרי איזהו מקומן י"ל שכיון שאין בו "אגדה" א"א לאומרו אבל לאחרי במה מדליקין

ואין כאלקינו (כלומר: לאחרי הברייתא דת"ח מרבים שלום בעולם) למה אין קדיש דרבנן, והרי כבר בגמרא מוזכר איש"ר דאגדתא, וראה גם רמב"ם סוף סדר אהבה, סדר תפלות נוסח הקדיש, ועוד. וצ"ע. שוב ראיתי בלוח הנ"ל עמ' כד בהערה ב ש"ש מקומות שבתקופות המאוחרות הנהיגו לומר קדיש דרבנן, וזה מתאים לפי הנ"ל.



תמונות צדיקים על בולי דואר

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חכ"ה ע' עג: "פשוט שאין מקום (וכבוד כלל) להדפסת תמונה פ' [=תמונת אמו של רבינו, הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה] כבול. ותמיהני על היש אומרים שכבוד גדול הוא.. להכות (ע"י חותם הדואר) תמונת זה שרוצים לכבדו! ולא עוד אלא שדוקא ע"י הכאה זו ממלא הבול (והתמונה) תפקידם!".

ובהערת המו"ל העירו שעד"ז כתב רבינו (בחי"ח סימן ו'תשכח) לענין הדפסת תמונת אדמו"ר הזקן על בול לקראת שנת הק"נ להסתלקותו (אלא ששם נוסף עוד פרט, שהבולים מתגלגלים סוף סוף כו', ויש לעיין אמאי לא הוזכר פרט זה כאן).

והנה מצד "דעת העולם" לכאורה רואים במוחש שיש כבוד גדול בזה ששמים תמונת אנשים כבול. ופוק חזי שכל המלכים והאנשים החשובים דזמננו יש במדינותיהם ואף מחוץ להם בולים לזכרם ולכבודם. היינו שב"שכל אנושי" דהעולם בכלל הוי זה כבוד גדול, והכאת חותם הדואר על הבול לא נחשב כפחיתות הכבוד.

ומדברי רבינו מוכח דס"ל שעל פי דעת תורה ההיפך הוא הנכון, שהכבוד הגדול בזה שעושים בול דואר לזכר פלוני לא נחשב לכבוד כלל, ואדרבה, הכאת חותמת הבי-דואר על הבול הוי פחיתות הכבוד.

ואולי יש לבאר טעם הדבר, משום שתמונת איש קדוש יש בה "קדושה". ולכן בענינים אלה אין הולכים אחר דעת רוב העולם מה נחשב ביזוי ומה נחשב כבוד אלא הולכים אחר גדרי כבוד ובזיון בתורה, ופשוט הוא שאסור לבזות אותיות התורה באופן כזה, אף שיהי' על ידם כבוד ופירסום גדול ביותר.

או אפשר לומר באופן אחר, שגדר "כבוד" ובזיון בכלל יש לו משמעות אחרת ע"פ תורה מאשר ע"פ דעת העולם, ולכן גם מה שנחשב כבוד בעולם הוי בזיון ע"פ תורה.

ובפשטות ההבדל הוא, שבדעת העולם, עצם זה שמזכירים שמו של מישהו ומפרסמים תמונתו באופן כזה שהכל מכירים אותו הוי כבוד גדול, וזה שמכים על התמונה וזורקים אותה לאחר ההשתמשות בה לא מיחשב בזיון. אבל כבוד אמיתי ע"פ תורה משמעו ההכרה במעלתו של אדם וחשיבותו והתייחסות אליו ביראת הכבוד, דלפי זה הרי ההכאה והזריקה הוי בזיון.

ויש להעיר בכל זה ממ"ש בשו"ת הרשב"ש סימן רפ"ה לענין ההיתר להכנס בנעלים לבית כנסת: "דבר ידוע הוא שבית הכנסת ראוי לפארו ולרוממו ולכבוד ולהרחיק ממנו כל בזיון. אמנם הכבוד הוא כל דבר אשר נחשב אצל בני אדם כבוד.. והכבוד ובזיון האמיתי הוא כפי מחשבת בני אדם וכפי המקומות.. והנה בארצות הנוצרים שאין אצלם בזיון כשנכנס אדם ואפילו לפני מלכם במנעל, אם נכנס כן לבית הכנסת שבעירם אינו בזיון".

ומדברים אלה יש ללמוד לכאורה, שענין הכבוד והעדר הכבוד תלוי (ע"פ הלכה) במנהג הארצות.



בונה עולמות ומחריבן [גליון]

הרב ש. וייץ
רמת גן, אה"ק

בגליונות קודמים הופיעו הערותיהם של הרב ברוך אוברלנדר והרב יוסף שמחה גינזבורג ותוכנם הוא:

במכתבו של הרבי לרב וולגמוט מאיטליה (אג"ק כרך טו עמ' קלד) אודות דרוש "אור החיים" הידוע (מבעל ה'תפארת ישראל) המשלב את סיפור הבריאה עם תיאוריית המאובנים וגיל העולם לפי טענת המדע (באותה תקופה) ואת דבריו הוא מחזק מדברי המקובלים. ועל כך מתבטא הרבי: "ומוכרחני לאמר שנפלא ממני וגם מכמה כיוצא בי, איפה נמצא זה בספרי קבלה הנדפסים".

והקשו הנ"ל הרי הרבי עצמו כתב כמה פעמים (אג"ק כרך יג עמ' קמה וראה גם מכתב הנדפס בלקו"ש כרך כ עמ' 542-543) שבדברי המקובלים יש דיעה הסוברת שלפני בריאת העולם הנוכחי היה "סדר זמנים" במובן הפשוט, עולמות גשמיים נוספים (אלא שאנו פוסקים כדברי האריז"ל שלא היה כך בגשמיות אלא ברוחניות), אבל מ"מ הרי לנו מקור לדברי התפארת ישראל ב"דברי המקובלים". וא"כ כיצד כותב הרבי "איפה נמצא זה בספרי קבלה הנדפסים".

אך לכאורה עדיפא הו"ל להקשות: הרי בעל אור החיים מביא את המקור לדבריו! "גלה לנו רבינו בחיי סוד נעלם בשם המקובלים בפרשת בהר, בפסוק ושבתה הארץ שבת לה'.." ומדברי הרבינו בחיי הללו הסיק ב"אור החיים" שהכוונה כפשוטם של דברים, וא"כ כיצד כותב הרבי שלא ראה זאת בספרי המקובלים בו בשעה שבדרוש זה עצמו מציין מקורו.

(כמו"כ ניתן להקשות: באגרת הראשונה שכתב הרבי בנידון מציין ל'תורה שלימה' בבראשית והמעין שם יראה שהוא מביא את דברי ה"אור החיים" ומביא על כך את מקורו - וא"כ כיצד כותב הרבי שלא מצא מקורו).

אלא שהתשובה לכך פשוטה:

חידושו העיקרי של בעל ה"תפארת ישראל" אינו בסוגיית "סדר זמנים" שהכוונה כפשוטו, אלא עיקר דבריו הוא לפרש את סיפור הבריאה לא כפשוטו (!) וכן להוכיח שאנו כיום נמצאים בפעם הרביעית של הבריאה, וזאת משום שכך מצאו הגיאולוגים ארבעה שכבות. ולפי זה הוא מאריך להסביר שהפירוש בסדר בריאת העולם הוא לא שבמשך ששה ימים ברא הקב"ה את

העולם [רח"ל] אלא שכל יום מסמל את אחד מהעולמות הללו, ואנו כיום נמצאים בבריאה הרביעית שענינה "מאור" היינו השכלה וחכמה, וזה המאפיין את העולם הרביעי שלנו וסביב זאת סובבים כל דבריו! ועל כך הוא כותב שמצא זאת בדברי המקובלים.

אלא שפשוט שבתחילת דבריו הוא נותן את ההקדמה לחשיבה זו בכך שמביא את דברי הרבינו בחיי על "סדר זמנים", אבל כל המעיין בפנים יראה שלא זהו חידושו שלו, הענין שלו הוא להסביר את סיפור הבריאה שלא כפשוטו ובעיקר להראות שאנו כיום נמצאים בעולם הרביעי [וכנ"ל שכך עולה, לדבריו, ממחקרי הגיאולוגיה והזיאולוגיה]. והנה עתה נצטט את המשך דבריו - שאליהם מתייחס הרבי. וזה לשונו:

"ובעלי הסודות רחושי מרחשון שפתתיהו, שלז' הקפות הללו, רומזים ז"י בראשית, שכל א' היה הכנה ליום שלאחריו, וכמו שנראה מסדר בריאתן אחר שנדקדק בהם היטב, כמו כן בז' ההקפות של העולם תהיה הקפה הכנה להקפה שלאחריו ושתמיד הקפה המאוחרת תהי' מושלמת טפי.

[כלומר כאן בא בעל ה'תפארת ישראל' לומר שלפרש את סיפור המקרא שלא כפשוטו כלל זה הוא מצא בספרי המקובלים ש"מרחשן שפתתיהו"].

והוא ממשיך:

"וסוד ה' ליראיו, שנמסר להם שאנחנו כעת בהקפה הד', שהוא לפי סדר ששת ימי בראשית הנ"ל כנגד יום רביעי שבו העמיד הקב"ה המאורות ולכן גם בהיקף זה עלה אור התורה הוא השמש המאירה מקצה הארץ ועד קצהו... ומסיים שענין זה "נמסר לנו מיד ליד בסוד".

וא"כ על דברים אלו, שכל המעיין היטב יראה שהם הם עיקר חידושו, כותב הרבי שלא מצא זאת בספרי המקובלים הנדפסים.

והוא עיין היטב ב'תורה שלימה' שם (עמ' פח) המביא דעות שונות באיזה שנה נמצאים כיום ואף אחד משיטות אלו לא מציינת את דברי ה"אור החיים".

וכשנדקדק ב"בין השורות" של בעל ה"אור החיים" נמצא שהוא עצמו מכסה טפחיים למקורו וכותב לשון מליצית מעורפלת "בעלי הסודות רחושי מרחשון שפתתיהו", "סוד ה' ליראיו". וד"ל!

דרך אגב ומענין לענין: דרוש "אור החיים" הנ"ל בא לבאר במיוחד את הנושא של תחיית המתים ועל כך סובב והולך כל חיבורו כראה בחוש למעיין שם. והנה גם על כך נתן לנו הרבי 'תגובה' בדמות המאמר הידוע ב'קובץ ליובאוויטש' על ענין תחיית המתים). ודו"ק כי קצרתי.



נגלה

דינא דבר מצרא בלוקח עני

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

בנוגע להמחלוקת בין רש"י ותוס' (ב"ב ה, א) ובין הבעה"מ והרמב"ן (בב"מ קח, ב) בקשר לדינא דבר מצרא בנדון כשהלוקח הוא עני, האם חייב הב"מ להניח השדה בידי הלוקח, ביארתי בגליון ו [תשפה] שי"ל שזה תלוי בהספק בכללות דדב"מ: כשהלוקח עושה קנין, והב"מ מסלקו, ולמפרע משתנה הקנין שעשה הלוקח ונעשה זה גופא קנינו של הב"מ, האם הוא בחי' "איגלאי מילתא למפרע", או "נעקר הדבר למפרע". דאם זה בחי' "איגלאי", אז נתגלה אח"כ שאין להלוקח שום שייכות למכירה זו, וה"ה כאדם מן השוק, לכן אין אומרים להב"מ להניח השדה בידי העני הלוקח, כי אין הוא לוקח כלל. משא"כ אם זה בחי' "נעקר", הרי סוכ"ס הי' הוא הלוקח (גם לאחר שאמרי' שלמפרע נעשה זה קנינו של הב"מ), ולכן מתאים לומר שיניחו השדה בידו, כי גם לאחר דדב"מ עדיין נשאר שהוא הי' הלוקח.

והוא ע"ד הביאור בהמחלוקת בין הר"ן והרשב"א בנדרים (פז, א) ובין הצ"צ והמשכנות יעקב (בחידושי הצ"צ רפ"ד דגיטין. ובשו"ת אהע"ז סי' רסח), בענין התרת נדרים שהחכם עוקר הנדר למפרע, וכן החילוק בין הקס"ד והמסקנא בתוס' בגיטין (לג, א ד"ה ואפקעינהו), בנדון ד"אפקעינהו רבנן לקידושין מיני" למפרע. עיי"ש בארוכה.

והנה ע"פ ב' אופנים אלו בנדון דדב"מ יש לבאר כמה מחלוקות הראשונים.

דהנה כ' הרמב"ם (בפי"ב מהל' שכנים הי"ב) וז"ל: אפי' הי' שם בדבר ספק, אין הלוקח מסתלק אלא בראי' ברורה שהביא בעל המיצר. לפיכך אם טען הלוקח ואמר גזלן אתה לשדה זו וכו' צריך בעל המיצר להביא ראי' שהוא בעל המיצר ושקרקע זו בחזקתו, וכן כל כיו"ב, עכ"ל. וכן כתב להלן שם (בהט"ו) וז"ל: מכר לטומטום ואנדרוגינוס אין בעל המיצר יכול לסלקן מפני שהן ספק אשה, עכ"ל.

אמנם הרמ"ה (הובא בטור סי' קעה) ס"ל וז"ל: לא מיבעי אם שניהם טוענים טענת ברי', שעל הלוקח להביא ראי', אלא אפי' אם המצרן טוען שמא ולוקח ברי', על הלוקח להביא ראי', דארעא בחזקת מצרן קיימא, עכ"ל. וכן ס"ל להרי"ז (הובא בשלטי הגיבורים בב"מ שם) וז"ל: ונ"ב שאם טען לוקח שלצורך דברים אלו מכרן המוכר אינו נאמן עד שיביא ראי' לדבריו, לפי שהקרקע בחזקת בעל המיצר בלא ראי', עכ"ל.

היינו שהרמב"ם ס"ל שהלוקח הוא המוחזק, והרמ"ה והרי"ז ס"ל שהמצרן הוא המוחזק.

וי"ל שפליגי בהנ"ל: הרמב"ם ס"ל שגם מצד דינא דב"מ ה"ז רק בחי' "נעקר הדבר למפרע", ובמילא יש להלוקח שייכות ודאית לשדה זו, משא"כ להמצרן יש ספק בשייכותו, לכן נק' הלוקח המוחזק. והוא ע"ד הנת"ל בביאור מסקנת התוס' גיטין שם במ"ש "דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה", שהיות וגם אם אח"כ תתבטל הקידושין למפרע, מ"מ היות וזה בחי' "נעקר", ה"ז נק' שהיא בחזקת א"א, עד"ז בנדו"ד, שהיות וגם אם נסלק הלוקח מטעם דדב"מ, ה"ז בבחי' "נעקר", לכן נקרא

הוא (הלוקח) המוחזק, כי הוא בודאי לוקח (גם אם המצרן הוא ב"מ אמיתי), והמצרן הוא ספק. ומטעם זה על המצרן להביא רא'.

משא"כ הרמ"ה והריא"ז ס"ל שהוא בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", לכן באם יש כאן דרב"מ מתבטלת כל שייכות הלוקח לגמרי למפרע, א"כ גם שייכות הלוקח הוא בספק. ולכן אין לומר שהוא המוחזק יותר מהמצרן. ולאידך, הרי המצרן בא כאן לפני הלוקח, ה"ה המוחזק.

עוד מחלוקת מצינו - בין הרמב"ם והראב"ד. דהנה כ' הרמב"ם (שם פי"ג הי"א) וז"ל: בע"ח של מוכר שטרף השדה מיד בעל המיצר, הרי בעל המיצר חוזר וטורף מן הלוקח שסלקו, והלוקח חוזר ונוטל מן המוכר, עכ"ל. ומשיג ע"ז הראב"ד וז"ל: לזה לא ידעתי טעמו, ואולי מפני שפשע שקנה מאיש שיש עליו שטר חוב. עכ"ל.

ונלאו נו"כ הרמב"ם למצוא טעם לשיטת הרמב"ם ובכס"מ כ' וז"ל: נ"ל לפרש דברי רבינו דביש למוכר ממה לפרוע קאמר דאין המצרן יכול לתבוע למוכר, משום דא"ל לאו בעל דברים דידי את, אלא יתבע ללוקח והלוקח למוכר וכו'. עכ"ל.

וצלה"ב איך יכול המוכר לומר להמצרן לאו בע"ד דידי את, הרי הוא הוא המוכר של המצרן, ולמה לא יחזור אליו, וכמבואר לעיל שאפילו אם כבר עשה הלוקח הקנין, ה"ה רק כשלוחו של המצרן, וזה נעשה קנינו של המצרן, א"כ המצרן קונה השדה מהמוכר, ואיך אומר לו המוכר לאו בע"ד דידי את?

ועפהנ"ל י"ל בזה: הרמב"ם לשיטתו ס"ל שהוא בחי' "נעקר הדבר למפרע", ולכן אף שהקנין של הלוקח נעשה למפרע קנינו של המצרן, מ"מ לפני שנשתנתה למפרע הי' הלוקח הקונה, וגם עכשיו שנשתנה למפרע, ה"ז רק שמכאן ולהבא דנים את זה כאילו למפרע הי' של המצרן, אבל כשמביטים גם עכשיו אלמפרע כמו שהי' קודם שנעקר, היתה השדה באמת של הלוקח. היינו שסו"ס היתה כאן אמצעות הלוקח בין המוכר והמצרן. ולכן ס"ל להרמב"ם שהמוכר אומר להמצרן לאו בע"ד דידי את, כי המצרן קיבל השדה מן הלוקח ולא מן המוכר.

משא"כ הראב"ד ס"ל שהוא בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", וכשהמצרן מסלק את הלוקח, וקנינו של הלוקח משתנה למפרע להיות קנינו של המוכר, הרי זה שהמצרן קנה באופן ישר מהמוכר, כי עכשיו נתגלה שמעולם לא היתה של הלוקח, ולכן צריך המצרן לחזור להמוכר ולא להלוקח.

והנה מחלוקת אחרת מצינו בדינא דב"מ, והוא מ"ש הרמב"ם (שם פ"ג ה"ז) שאם הלוקח אכל פירות השדה, לפני בא בן המצר והביא מעות לסלקו, שלו הוא אוכל, ואינו חייב להחזירם להמצרן. אמנם בשלטי הגיבורים (ב"מ שם) מביא שצריך להחזיר הדמים להב"מ.

ולכאור' אי"מ שיטת הרמב"ם, שהרי קנינו של הלוקח הוא קנינו של המצרן, ולאחר שהמצרן מסלק את הלוקח נעשה שלו למפרע, א"כ נתגלה שמעיקרא היתה של הב"מ ולא של הלוקח, ולא רק מעת שהביא המצרן מעות לסלקו, ולמה לא יחזיר לו הפירות?

ואף שכ' המ"מ וז"ל: פ"י אע"פ שהוא כשליח, זהו דוקא כשסלקו או בא לסלקו, אבל קודם לכן ה"ז כלוקח עד אותו זמן, ואין מחשבין לו פירות שאכל, זהו דעתו ז"ל. עכ"ל (וראה לח"מ שם) - מ"מ הא גופא צריך ביאור: למה הוא כלוקח כשאח"כ נתגלה למפרע שלא הי' הלוקח?

אבל עפהנ"ל ה"ז מובן: הרמב"ם לשיטתי' ס"ל שהוא בבחי' "נעקר הדבר למפרע", ולכן סו"ס, אף שנשתנה למפרע שהמצרן הוא הלוקח, מ"מ נשאר שלפני זה היתה השדה באמת של הלוקח, ורק שמעכשיו אמרי' שלמפרע לא היתה של הלוקח, ולכן כל מה שאכל לפני"ז ה"ז שלו.

וע"ד הנת"ל בביאור שיטת הרשב"א בנוגע להדין (נדרים פז, א) שאם מישהו אסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בע"כ, וס"ל להרשב"א שאם שאל על נדרו אינם צריכים להחזיר לו, אף שהנדר מתבטל למפרע, ונת"ל שזהו לפי שהרשב"א ס"ל שמה שהנדר מתבטל למפרע ה"ז בבחי' "נעקר הדבר למפרע", שרק עכשיו עוקרים הנדר למפרע, אבל מצד למפרע הי' כאן נדר, ולכן כל התוצאות שנעשו לפני שנתבטל

אינם משתנים, כי סו"ס הי' המצב שהוא אמת (גם כפי שמביטים עכשיו אחר שנתבטל) כמשנת"ל בארוכה, עד"ז בנדו"ד, שהיות וזה אמת שהשדה היתה של הלוקח, (גם לאחר שנשתנה למפרע), לכן כל התוצאות שנעשו לפני"ז נשארים, ולכן אין הלוקח צריך להחזיר הפירות (כמו שאין הזוכה הנ"ל צריך להחזיר הפירות גם לאחר שנעקר הנדר למפרע, לשיטת הרשב"א).

[והא שגם לשיטת הרמב"ם צריך הלוקח להחזיר הפירות שאכל אחר שבא המצרן והביא מעות לסלקו - כי אז כבר התחיל מהלך הענינים של הסילוק בפועל, וה"ז כאילו כבר סילקו בפועל].

אבל הדעה השני' שהובאה בשה"ג ס"ל שהוא בחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן פשוט שהלוקח צריך להחזיר כל הפירות שאכל, כי נתגלה אח"כ שמעולם לא היתה שלו.

ועד"ז יש לבאר עוד מחלוקת: בשו"ע חו"מ (סי' קעה סעי' יז) כ' וז"ל: מת הלוקח קודם שסילקו המצרן אינו יכול לסלק ליורשו [ומוסיף הרמ"א:] ויש חולקין, עכ"ל. ובסעי' שלאח"ז (סעי' יח) כ' וז"ל: נתן הלוקח הקרקע במתנה לאחר שלא באחריות אין המצרן יכול לסלקו וכו' [ומוסיף הרמ"א:] ויש חולקין. עכ"ל.

והסברת המחלוקת היא: השיטה הראשונה ס"ל שהוא בחי' "נעקר הדבר למפרע", ולכן כל התוצאות שנעשו לפני שנשתנה, נשארות הם גם לאחר שנשתנה, וכנ"ל בביאור שיטת הרשב"א בענין נדרים, ושיטת הרמב"ם בחזרת הפירות. ולכן אם יצא מרשות הלוקח לרשות אחרת לפני שנשתנה, אי"צ להחזיר גם לאחר שנשתנה.

והיש חולקין ס"ל שהוא בחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן לאחר שנשתנה למפרע, ה"ז שמעולם לא הי' של הלוקח, וגם כל התוצאות חוזרות לקדמותן, ולכן יכול המצרן לסלק גם היורש ומקבל המתנה.



בענין אי נשבעין שבועת היסת בחזקת קרקעות

הרה"ג ר' יוסף יצחק קלמנסון

ר"י בישיבה גדולה ליובאוויטש ד'ניו הייווען

א. הראשונים ז"ל נחלקו בחזקת ג"ש אי צריך המחזיק לישבע שבועת היסת, דהרשב"ם בדף ל"ג כ' דא"צ לישבע דחזקת ג"ש במקום שטר עומדת, וכן הביאו הראשונים שם דעת הגאון, לפי שהחזקה כשמה שחזקה היא שהדבר כן כמו שאמרו, אכן דעת התוס' שם דצריך לישבע שבועת היסת וכ"ה דעת הרא"ש שם.

וז"ל הריטב"א בר"פ "וכל שצריך לברר חזקה וביור אותה י"א שצריך להשבע עדיין היסת שהוא כדבריו וכ"כ הרמב"ם ואע"פ שאין נשבעים לקרקעות שבועת היסת נשבעים כמו"ש הרי"ף מההיא סוגיא דהפוגמת כתובתה (כתובות פז, א) וי"א דחזקה במקום עדים או שטר עומדת ואין עליו שבועה כלל" יעוי"ש, ובדברי הראשונים ז"ל בדף ל"ג.

והנה בביאור הפלוגתא בזה נראה פשוט דהנך ב' שיטות מחולקות בדין חזקת ג"ש, דהשיטה דס"ל דא"צ לישבע ש"ה ס"ל דדין החזקה הוי' מכח ההוכחה דלא מיחה המערער, וכמו"ש הרמב"ן בדף מ"ב ובחי' הריטב"א בדף כ"ט ובשו"ת הר"ן סי' ע"ה, דלפ"ז הוי' דין החזקה דין הוכחה וביור כדברי המחזיק, דלכך א"צ לישבע דהוי' במקום שטר, דהוי' כמי שיש לו שטר או עדים דקנאה, וזהו שאמרו דחזקה כשמה שהחזקה הוא שהדבר הוא כן כמו שהוא אומר, היינו דהוי' מגדר חזקה והוכחה, דלכך א"צ לישבע, דהרי יש לו הוכחה כדבריו מגוף דין החזקה, ואידך שיטה ס"ל דדין החזקה הוי' מתקנת חכמים משום פסידא דהלקוחות דאין שומרים שטרותיהם יותר מג"ש, ולא הוי' משום גדר הוכחה, וכמו"ש הקצוה"ח סי' ק"מ דלפ"ז צריך שפיר לישבע ש"ה, והתוס' והרא"ש אזלי' בזה לשיטתייהו וכמו"ש הקצוה"ח שם דדעת התוס' הוא דהוי' מתקנת חז"ל, וכ"ה דעת הרא"ש וכמו"ש בר"פ חז"ה סי' א', דלכך ס"ל דצריך לישבע ש"ה, וכן מצאתי שכ' בחי' ר' מאיר שמחה ע"מ ב"ב בדף כ"ט באו"ק ד' יעוי"ש.

ב. האומנם דשי' התוס' והרא"ש צ"ב, דלאחר שתקנו דין החזקה הרי נעשה כבר הוכחה מהא דלא מיחה, וכמו"ש בשעה"מ סי' ק"מ שלאחר שתקנו חכמים חזקת ג"ש, חזרה חזקה זו להיות ראי' מה"ת, שהי' לו למערער למחות בתוך שלש כדי שלא יחזיק בו המחזיק יעויי"ש.

וכן הרי מתבאר ג"כ מדברי התוס' בב"מ דף קי, א בד"ה א"ל רבינא שכתבו שם דלא מהני מיגו במקום חזקה דהוי מיגו במקום עדים דאנן סהדי אם הי' בא בגזל לא הי' שתיק אלא הי' מוחה יעויי"ש, וכ"כ בתוס' הרא"ש שם וז"ל "...דהוי מיגו במקום עדים דאנן סהדי דאין אדם מניח קרקע ביד חברו ג"ש בלא מחאה אם לא שמכרה, כי ידוע לכל שתקנו חכמים דחזקת ג"ש עומדת במקום שטר כי אין אדם יכול לשמור שטרו לעולם, וגם תקנו כנגדה שהמחאה מבטלת החזקה היכא שמחזיק בה בגזל, אבל משכנתא הוא סבור שלא תקנו בה מחאה וכו', אבל אם הוא טוען שהחזיק בה בגזל היה לו למחות, ומדלא מיחה הפסיד ולא מהימן במיגו" יעויי"ש, ולפי"ז צ"ב מ"ט צריך לישבע ש"ה והרי יש לו ההוכחה כדבריו מהא דלא מיחה המערער, וכמו שהוא לאידך שיטה, ובמאי מחולקים בזה התוס' והרא"ש עם שאה"ר ז"ל וצ"ע.

ג. והנראה לומר בזה, דפלוגתת הראשונים ז"ל תליא ביסוד דין החזקה, דהשיטה דס"ל דאי"צ לישבע הוא משום דס"ל דיסוד דין החזקה הוי מכח ההוכחה דלא מיחה, דבעצם הי"ל למחות וכיון דלא מיחה יש כאן ההוכחה, ולכן הוא דנעשה דין החזקה, דלפי"ז הוי' ה"חזקה" דין "הוכחה" וכנ"ל, אכן לשיטת התוס' והרא"ש אין דין החזקה מסתעף מההוכחה, אלא ההוכחה מסתעפת מדין החזקה, דדין החזקה לא הוי' מכח ההוכחה, דס"ל דבעצם ליכא הוכחה מהא דלא מיחה, דיכול להיות דאינו חושש שהשני משתמש בקרקעו, ודין החזקה הוי מתקנת חז"ל משום פסידא דלקוחות וכו', דלפי"ז לא הוי' דין החזקה מדין "הוכחה" אלא מדין "מוחזק" דתקנו חז"ל דלאחר ג' ליכא שוב טענת אחוי שטרך ונעשה המחזיק בדין "מוחזק" בהקרקע דאי"צ להביא שוב ראי' להוציא מחזקת הבעלים, דלא הוי' תו בחזקת בעלי', אלא בחזקת המוחזק בה, ועל המערער להביא ראי', דלכן להאי שיטה נתקנה ש"ה גם בחזקת קרקעות דלא הוי מדין

"הוכחה" אלא מדין "מוחזק" וכדמתבאר להדיא כן בדברי הרא"ש בסי' י"ז שם שכ' "...ועוד דמסתמא על חזקת קרקעות נשבעין כמו שנשבעין על חזקת מטלטלין כדאמר בשבועות וכו' וכמו שתקנו שבועה על כפירת מטלטלין ה"ה על כפירת קרקעות וכו' הלכך הבא מחמת חזקה צריך שבועה נהי דחזקה במקום שטר עומדת היינו לענין זה שאין מוציאים הקרקע מתחת ידו משום דלא מצי לאיזדהורי בשטרו לעולם ושבועה מיהא בעי"י יעוי"ש ברא"ש, דמתבאר להדיא בדברי הרא"ש דהא דצריך לישבע בחזקת קרקעות הוא משום דכל דין החזקה אינו משום גדר הוכחה, אלא משום דינא דמוחזק שאין מוציאים הקרקע ממנו¹ [וע"ד שהוא חזקת מטלטלין]².

(1) וכן מתבאר ג"כ בטור חו"מ סי' ק"מ בתחלתו שכ' שם "...אא"כ החזיק בו שמעון כראוי ובטענה אז אין מוציאים אותה מידו אלא נשבע ועומד בשלו" וכו' יעוי"ש.

(2) וכמו"ש האחרונים דחזקת מטלטלין אינה חזקה המבררת אלא הוי' כחזקת ממון שאין להוציא ממי שהוא מוחזק בו יעוי"ן בשו"ת חת"ס אבהע"ז סי' פ', ובאור"ש מלוה ולוה פ"ב ה"ו ועוד, וראה באינצ"ת ערך חזקת מטלטלים בתחלתו וש"נ.

ועי' בנתיחה"מ סי' ק"מ או"ק ב' שהק' על השיטה דאי"צ לישבע מטעם דחזקה כשמה דמ"ש חזקת קרקע מחזקת מטלטלין דצריך לישבע יעוי"ש, וכפה"נ מפרש הנתיחה"מ דחזקת מטלטלין הוי ג"כ חזקה המוכחת דבדאי שלו הוא דאל"כ היאך בא לידו דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן [וכן מתבאר מדברי הנתיחה"מ שם בתירוצו דהוי חזקה - המוכחת וכמו"ש להלן דבריו], דלכן הקשה דמ"ש חזקת קרקעות מחזקת מטלטלין, דהוי ג"כ חזקה המוכחת ומ"מ נשבעין עליהם ש"ה.

ועי' בעליות דר"י בדף כ"ח בד"ה ופרקינן דכתב לבאר שם דבחזקת קרקעות בעינן טענה משא"כ במטלטלין דאי"צ טענה משום דהוי הוכחה ודאית משום דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, דודאי מיד האחר באו לידו יעוי"ש, דמתבאר דחזקת מטלטלין הוי' מכח הוכחה ודאית ואליאמא מכח ההוכחה בקרקעות מדלא מיחה, דבקרקעות צריכין טענה מ"מ, משא"כ במטלטלין, ולפי"ז קשה טובא קושיית הנתיחה"מ דמ"ש לענין ש"ה, דבקרקעות אי"צ לישבע, משום החזקה מדלא מיחה, ובחזקת מטלטלין כן צריכין לישבע אעפ"י שיש לו החזקה דבדאי שלו הוא וכו' [ומדברי הר"י הנ"ל מתבאר דהחזקה במטלטלין אלימא מהחזקה דקרקעות וכנ"ל].

ועי"ש בנתיחה"מ דתי' וז"ל "וע"כ צריך לחלק דבחזקת מטלטלין דאינו רק מטעם תפיסה מוכחת עיקר שבועת היסט נתקנה נגד חזקה זו, משא"כ בקרקע

ד. ואף דלאחר שנתקנה דין החזקה הרי יש כאן הוכחה מהא דלא מיחה, דבודאי הי"ל למחות כיון דבלא מחאתו יזכה המחזיק משום דין החזקה וכנ"ל, הנה הך הוכחה הרי מסתעפת מדין החזקה, וכיון דמצד עצם דין החזקה צריך לישבע, דניתקנה בזה דין ש"ה, [דהוי' כחזקת מטלטלין וכנ"ל], הנה כ"ז שלא נשבע אי"כ ההוכחה דהמערער יכול לומר דלא מיחה משום דסמך דבודאי לא ישבע המחזיק, דלא ישבע לשקר, דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, ולכן הוא דצריך לישבע ש"ה דכ"ז שלא נשבע אי"כ דין החזקה, ואי"כ הוכחה מדלא מיחה, [והתוס' והרא"ש בב"מ דכתבו דהוי' מיגו במקום עדים מיירי כשנשבע המחזיק כדינו דבזה הוי במקום עדים, דהרי נשבע, משא"כ כשלא נשבע ורוצה לפטור עצמו מהשבועה, בזה שיש לו הוכחה מדלא מיחה, בזה אמרינן דאי"כ ההוכחה כ"ז שלא נשבע, דהמערער יכול לומר דסמך עצמו ע"ז דבודאי לא ישבע המחזיק דו"ק].

משא"כ לשיטת שאה"ר דיסוד דין החזקה הוי' מכח "הוכחה" דההוכחה הוי' מעצם הענין שלא מיחה על שהשני משתמש בקרקעו, ומשו"ז הוא דהוי' דין החזקה, לפי"ז לא תקנו כאן ש"ה, כיון דגוף החזקה הוי מתורת הוכחה שהוא כן כמו שאומר המחזיק, ומבואר לפי"ז היטב פלוגתת התוס' והרא"ש עם שאה"ר אי בעי ש"ה בחזקת קרקעות, דמחולקים ביסוד דין החזקה אי הוי מתורת "הוכחה" או מתורת "מוחזק" וכמושנ"ת.



דאיכא ג"כ חזקה מדלא מיחה י"ל דנגד חזקה זו לא נתקנה ש"ה כמו נגד חזקת תו"ז, יעוי"ש בהנתיח"מ, ולא ביאר הנתיח"מ טעם החילוק בזה.

ונראה די"ל דהחילוק הוא בין אם החזקה הוי' מצד המחזיק או מצד המערער, דהיכא דהוי מצד המחזיק תקנו דלא נסמוך עלה, דמ"מ ישבע לברר, משום החזקה דאין אדם טוען אא"כ יש לו וכו', משא"כ היכא דהחזקה וההוכחה הוי מצד הטוען עצמו, וכהא דאין אדם פורע תו"ז, ועד"ז החזקה בקרקעות דהוי מצד המערער מדלא מיחה בזה לא תקנו התקנה דש"ה, כיון דמצד הטוען והמערער עצמו יש הוכחה כנגדו, ודו"ק.

מייגו במקום חזקה

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"מ תות"ל - חובבי תורה, ורב ושליח בברייתן ביטש

ב"ב ה, ב בהאיבעי' דמיגו במקום חזקה הקשה התוס' (ד"ה מי כו') דתפשוט דלא אמרינן מגו במקום חזקה מדרמי בר חמא כו' ומסיק דשמא סוגיא דהכא לא סברה כרמי בר חמא.

אבל בשיטה מקובצת מביא בשם גליון התוס' כמה חילוקים בין סוגיא דידן להא דרמי בר חמא, עיי"ש בד"ה מי ובד"ה עוד כתוב. ובתוך הדברים כתב "דלא קשה מידי דהא פשיטא דחזקה עדיפא ממנו דמגו להוציא לא אמרינן וע"י חזקה זו אנו מוציאים, והכא מיבעי לן אי מהני מגו שלא להוציא ע"י חזקה, ולפ"ז לא יקשה אמאי לא פשיט מההיא דיבמות".

והנה מובן שפיר בדברי השטמ"ק שבדבריו מיושב קושית התוס' מיבמות, דשם חזקה עדיפא ממגו משום דהחזקה דלא מוקי איניש אנפשיה לא באה להוציא ממון כ"א להחזיק טענתו שבא עליה ולא צריכה חליצה, ולכן לא נאמנת בהמגו שלה נגד החזקה. ולא דמי להאיבעי' דגמ' שהתובע רוצה להוציא בהחזקה דאין אדם פת"ז, דאמרינן שהמגו מועיל שלא יוציא ממון בחזקה זו.

אבל צ"ע היאך מיישב בזה קושית התוס' מדרמי בר חמא, דשם הרי באה להוציא ממון מיד המוחזק. (ופשוט שכוונתו בשטמ"ק הוא ליישב גם - ובעיקר - הקושיא מדרמי בר חמא, שהרי הקטע הזה בא בהמשך למש"כ בקטע שלפניו, וגם אחר זה ממשיך ליישב הקושיא מדרמי בר חמא והכל בהמשך אחד עיי"ש).

ונראה לומר דמש"כ בשיטה "מיבעי לן אי מהני מגו שלא להוציא ע"י חזקה" דרצונו לומר שכאן המגו עדיף מפני שיש לו כח מיוחד נגד החזקה, דכאן החזקה של התובע באה מצד טענת הנתבע ולא מפני שמצד התובע בעצמו יש לו חזקה טובה נגד צד הנתבע, שהרי כל חזקתו היא מצד שהנתבע הודה וטען פרעתין בתוך זמנו ושפיר מועיל המגו שהי' יכול לטעון פרעתין לאחר זמנו. משא"כ בדרמי בר חמא שיש שטר ביד התובע ועמו

הסברא דשטרך בידך מאי בעי, ונגד זה יש להנתבע מגו דאי בעי אמר נאנסו, החזקה היא תקיפה בעצמה ולא נעשתה ע"י טענת הנתבע. דבכה"ג אמרינן דחזקה עדיפא משום כשדנים חזקה נגד מגו - כשכל א' עומד מצד עצמו - חזקה עדיפא כמ"ש בשיטה "דמגו להוציא לא אמרינן וע"י חזקה זו אנו מוציאים".

וזהו גם עיקר החילוק בין סוגיא דהכא להא דיבמות, דגם שם החזקה עומדת מצד עצמה ולא נעשית ע"י טענתה, דבלי טענתה אנו אומרים חזקה דלא קאים אינש אנפשיה, ובכה"ג חזקה עדיפא ממגו.

וביאור הנ"ל בדברי השטמ"ק הוא שלא כמו שהבינו כמה מפרשים שהמגו מועיל "שלא להוציא ע"י החזקה" הוא מפני שיש להנתבע חזקת ממון והמגו מחליש כח החזקה שאינו יכול להוציא ממון מיד המוחזק (יש שפירשו שהעיקר הוא החזקת ממון ויש שפירשו שהמגו מחליש להחזקה דאין פורע תו"ז אשר לא יכול להוציא ממון, אבל לשני האופנים נוגע כאן שיש חזקת ממון להנתבע), דפירוש זה מיישב הקושיא דיבמות אבל לא דרמי בר חמא. משא"כ לביאור הנ"ל כוונת השטמ"ק הוא שאין זה דומה לשאר מגו וחזקה שטענות התובע והנתבע לא תלויות זב"ז דאזי חזקה עדיפא כמ"ש השיטה בראשית דבריו, אבל כאן שהחזקה באה ע"י המגו שפיר מחליש כחה שלא יועיל החזקה (ולא נוגע כאן כלל ענין החזקת ממון).

והנה עיקר סברא זו דחזקה דהכא באה ע"י הנתבע כבר הוזכר בש"ך חו"מ סי' קח ס"ק ז וכתב שהוא כמו הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומיישב בחילוק זה קושית התוס' דרמי בר חמא, אלא דהש"ך בעצמו לא סבר שיש לחלק בזה בין מיגו להפה שאסר כו' ומוכיח דגם התוס' לא סבר הכי משום דלא מיישב כן הקושיא דרמי בר חמא. אבל עי' בקצוה"ח שם וכן בס"י צז ס"ק יא ובס"י עח ס"ק ד דמחזיק בסברא זו.

ברם נראה שבשטמ"ק לא הזכיר ענין הפה שאסר הוא הפה שהתיר משום דסבר שאין זה ענין להפה שאסר כו' שהוזכר בכתובות כב, א ובכ"מ בש"ס, דשם אין תובע כלל אלא היא בעצמה אמרה אשת איש הייתי וגרושה אני. אבל הכא שיש

תובע וגם עדים שהי' כאן חוב אין לומר הפה שאסר כו' דגם בלי טענת הנתבע יש צד התובע.

(ואולי זה תלוי בטעם הפה שאסר כו' אם הוא מטעם מיגו או דין חדש. ועי' פנ"י כתובות יט, א בתוד"ה חזקה ובאנצ"ת ח"ט בערך הפה שאסר ואכ"מ להאריך בזה).

בכל זאת גם אם לא אייתנן עלה מכח עיקר דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר, מ"מ סבר השיטמ"ק דבסוגיין דכאן שכל החזקה באה מצד הנתבע יש להאמינו בהמגו נגד חזקה זו הנעשית ע"י טענתו.



שי' הראב"ד בטעם ד"כי היכי דלא ליטרדן"

הת' יעקב ישראל נאדלער
תלמיד בישיבה

(ב"ב ה, א) "אביי ורבא דאמרי תרווייהו עביד אינש דפרע בגו זימני', זימנין דמתרמי לי' זוזי אמר איזיל איפרעי' כי היכי דלא ליטרדן". ובתוד"ה 'כי היכי' מבאר הטעם דבהלואה לחוד אמרינן דפרע בגו זימני' ולא בפדיון הבן ושכירות "דהכא כיון דחייב לו ואיתרמי ליה זוזי פורע לו תוך הזמן דלא ליטרדן, אבל גבי בכור דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום ושמא ימות בתוך ל' ויפטר, וכן שוכר שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיף מיני'", עכ"ל.

והיינו דלא עביד אדם לשלם חובו קודם זמן הפרעון אם אפשר שלא יבוא עליו חיוב כלל.

אמנם עי' בראב"ד (הובא בשיטמ"ק) דפירש באופן אחר וז"ל: "דוקא בהלואה בלחוד לפי שאריכת הזמן מדת החסד היא (והלואה עצמה חסד היא), ומש"ה כי מתרמי לי' זוזי בגו זימני' פרע לי', דכי מטו זימני' לא ליטרדי', אבל פדיון הבן ושכירות בתוך הזמן ליכא עליו חיוב פרעון כלל, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ופדיון הבן נמי ליכא עליו חיוב כלל עד דמטי זימני', אי אמר פרענו בתוך הזמן אינם נאמנים".

והיינו לא כפי' התוס' שמא לא יבוא חיוב לעולם, אלא משום דעכשיו אין עליו חיוב לשלם מלכתחילה, משא"כ בהלואה דלכתחילה חייב לשלם עכשיו, ורק מצד מידת החסד הוארך זמנו.

ובחי' ר' ארי' לייב (סי' צה) הקשה, דאם כל הסברא ד"כי מטו זימני' לא ליטרדן" היא שלא רוצה הטרחא כשמטו זימני', א"כ במה שונה הלואה משכירות ופדיון הבן, דבזה ליכא נפק"מ אם בפועל חל עליו החיוב, דאפילו אם אכתי לא חל החיוב שייך הך סברא דעדיף לשלם עכשיו שלא ליטרדן באם החיוב יבוא אח"כ בוודאות, וא"כ למה לא הביא סברת התוס' דשמא לא יבוא לידי חיוב כלל?

ועוד הקשה בפני שלמה ד"אי כסברת הראב"ד הו"ל למימר דזימנין דפרע איניש בגו זימני' דסבר כי היכי דעביד איהו נייחא לדידי, ה"נ אנא עביד לי' נייחא לפרוע לו בגו זימני' כי היכי דניהוי לי' זוזי" ולמה מביא הטעם "כי היכי דלא ליטרדן" דפי' למנוע טירחת הלוח?

והנה כשמדייקים שפיר בדברי הראב"ד נלענ"ד שיוסרו קושיות הנ"ל:

דהנה באמת אין חילוק אם לא מחוייבים עכשיו משום עיקרא דדינא (דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף) לבין הלואה (דיש התחייבות ממון) ורק דעד הזמן לא משלמים, דבין כך לא משלמים עד הזמן הנקבע ואין חייבים לשלם עד סוף הזמן (וכמו שמצינו שאין שמיטה משמטת חוב דקובע זמן), אבל יש חילוק יסודי דהקובע זמן בהלואה זה חסדו של המלוה שהוא לא מחייב אותך עד סוף זמן הנקבע, וההלואה עצמה - חסד היא, ומשו"כ בעל חוב רוצה לפרוע מיד כי מטי זוזי לידי' דלא ליטרדיה להמלוה, ומיד בזמן הקבוע יהי' לו כספו חזרה. משא"כ בשכירות, דהמשכיר רק מרויח ע"י השכירות והזמן הוא מדינא, לא איכפת להשוכר טירחת המשכיר.

אמנם מש"כ התוס' לחלק דבשוכר ובפדיון הבן ישנו חשוש - לא ס"ל להראב"ד כנראה מכיוון שהם חששות רחוקים, ומשו"ז מפרש באופן הנ"ל, ונראה דגורס במקום ליטרדן (טירדת הלוח)

לטרדי' (טרדת המלוה - הבעל חסד) - ועי' בספר דקדוקי סופרים שמביא בהגה"ה שבכ"י רומי הגירסא היא לא ליטרדי', וכן מצינו בלשונו של הראב"ד שהבאנו לעיל - "ומש"ה כי מתרמי ליה .. דכי מטו זימניה לא ליטרדיה" שנראה שמצטט לשון הגמ'.

ואולי אפ"ל עוד יותר דהראב"ד חולק על עצם שיטת התוס' ד"שוכר שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיף מיני'".

דהנה לגבי הדין בב"מ קג,א, דאם השכיר לו "בית זה" ובאמצע השכירות נפל בית השוכר - אינו מחויב ליתן לו בית אחר, כתב בחי' הריטב"א שם (הובא בשיטמ"ק) בשם הרא"ה דמ"מ צריך השוכר לשלם כל דמי השכירות, דה"ז כנסתפחה שדהו, דאומר לו מזלך גרם כו'. אבל הרמב"ן חולק ע"ז וסב"ל דאינו משלם רק מה שדר שם ולא יותר ואינו דומה למכירה דא"ל נסתפחה שדהו, דשכירות אינו כמכר עיי"ש.

והנה בב"מ קב, ב, הוסיפו התוס' ג"כ דישנו חשש של שמא יפול ביתו "של השוכר" ולא יצטרך לשלם, והיינו שסובר כדעת הרמב"ן: דאינו משלם רק כמה שדר שם ולא יותר, ומשו"ז לא ישלם לו השוכר קודם זמנו.

וכן במ"ש התוס' בשמעתין "שמא יפול ביתו של משכיר" ולא יצטרך לשלם, הנה רש"י בב"מ קא, ב, פירש הך דין דאם נפל ביתו של המשכיר אמר לי' לא עדיפת מינאי ויכול להוציאו, ה"ז רק אם הוא כבר לאחר זמנו של השוכר, אבל אם הוא תוך זמן השכירות של השוכר אפילו אם נפל בית המשכיר אינו יכול להוציאו, עיי"ש, וכ"כ הרא"ש שם סי' כה.

ואי נימא דגם התוס' סב"ל כן קשה, דהרי כאן איירי בתוך זמנו של השכירות, וא"כ אפי' אם יפול ביתו של המשכיר אינו יכול להוציאו וא"כ למה לא ישלם?

וצריך לומר דהתוס' סב"ל כשיטת המרדכי בב"מ שם (אות שפג) דאפילו בתוך זמנו יכול להוציאו, (דיכול לטעון שכל שכירותו הוא בתנאי שיש לו בית משא"כ עכשיו שאין לו בית יכול להוציאו דלא עדיפת מיני').

ומכל הנ"ל יוצא דלשיטת התוס' יש כמה מקרים שלא יבוא לידי חיוב בשכירות הן אם יפול בית המשכיר והן אם יפול בית השוכר ומשו"ז אפי' אביי ורבא מודים שלא יפרע בגו זימני'.

ומשא"כ הראב"ד אפ"ל שסובר כשיטת רש"י והרא"ש הנ"ל בב"מ דאם נפל בית המשכיר, המשכיר לא יכול להוציאו, וכן בענין אם נפל בית השוכר י"ל שסובר כשיטת הרא"ה דאפי' אם נפל בית השוכר מחייבים אותו לשלם כל דמי השכירות, וא"כ אין שום מקרה שלא יבוא לידי חיוב השכירות.

ומשו"ז מוכרח הראב"ד לגרוס לטרדי' טירחת המלוה דדוקא בזה יהי' חילוק בין שכירות והלוואה. ודר"ק.



דין "יורד" ודין "נהנה" [גליון]

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בגליון העבר ו [תשפה] הובא הא דפסק הרא"ש בב"ב (פרק השותפין סי' ז) ד"אם מתחילה א"ל הניקף להמקיף: אם תקיף לא אתן לך כלום דלדידי סגי בנטירא בר זוזא, לא יהיב אלא אגר נטירא כו", ולכאורה מדוייק בהרא"ש דא"א להפטר לגמרי וצריך עכ"פ לשלם "אגר נטירא", והיינו לכאורה מדין "נהנה".

אבל בהרמב"ן נת' דאינו חייב אלא מדין "יורד", והא דחייב לחייא בר רב "דמי קנים בזול", הוא משום דחשיב עכ"פ כשדה העשוי' ליטע לענין זה, עיי"ש.

ונת' שפליגי בב' תירוצי התוס' בב"ק (קא, א), דלתירוץ הראשון שם - אין הנהנה חייב אא"כ הגיע ההנאה ע"י מעשיו או מעשה בהמתו או שנהנה גופו; משא"כ לתירוץ הב' שם.

והיינו דהרמב"ן ס"ל כתירוץ הא' הנ"ל, וממילא א"א לחייבו מדין "נהנה", משא"כ הרא"ש ס"ל כתירוץ הב' הנ"ל.

והעירני ראש הישיבה הר"ר ישראל שי' פרידמאן דא"א לבאר כנ"ל בשיטת הרא"ש, דהא הרא"ש עצמו מביא בב"ק רק תירוץ

הא' של התוס' הנ"ל, והיינו שג"כ סב"ל שא"א לחייבו מדין נהנה רק בתנאים הנ"ל.

והנה אף שמוכח מהרא"ש דלא כדברינו, מ"מ עדיין צ"ב שיטת הרא"ש: דהא מדבריו בב"ב לכאורה משמע דאף אם אמר הניקף להמקיף שאינו רוצה בזה עכ"פ חייב מדין "נהנה", ובהרא"ש בב"ק מבואר דאינו חייב מדין "נהנה" אלא כשבא ע"י מעשיו או שנהנה בגופו.

ואולי י"ל דלשיטת הרא"ש אף אם מתחילה מיחה - אבל כיון דאנן סהדי דבשביל דבר מועט הי' רוצה שירד ויבנה מחייבין אותו מדין יורד אף שמיחה בתחילה, וצ"ב.



"רק אין יראת אלקים במקום הזה" [גליון]

הת' דוד יעקבסאהן

תות"ל - 770

בגליון האחרון מביא הר' י"ד קלוזנר את הרמ"א (בשו"ת סב) גבי אשה שהסתירה עיבורה מפני עין רעה ואמרה שטמאה היא בפני ביתה, דמותרת לבעלה כשיודע שבאמת טהורה וראיה מיצחק עם רבקה גבי אבימלך, שאמר עלי' אחותי היא, ושמש עמה בסתר שנאמר וישקף אבימלך בעד החלון, הנה אף שהוחזקה לכולם אחותו מ"מ מאחר דהוי לי' אמתלא כמו שנאמר "כי אמרתי רק אין יראת ה'" וכו' דהיה שרי, וא"כ ה"ה בנידו"ד.

ותמה ע"ז הפרדס יוסף "ופליאה עצומה על אדונינו ז"ל שהפסוק רק אין יראת כו' לא נמצא כלל כאן ורק בהתנצלות אברהם בפרשת וירא, וצע"ג", עכ"ל.

ותמה הריד"ק על פליאתו שהרי יצחק התנצל ג"כ כמ"ש "כי אמרתי פן אמות עליה", "כי ירא לאמר אשתי פן יהרגוני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה היא". ע"כ תמיהתו.

ולפלא תמיהתו של הריד"ק, שהרי לא תמה הפרדס יוסף אם בכלל יצחק התנצל, אלא ע"ז שהפסוק שהרמ"א מביא גבי יצחק "כך אין יראת" וכו', לא נאמר גבי יצחק אלא גבי אברהם*.

אבל עם עצם הדין של הרמ"א וודאי מסכים הפרדס יוסף שהרי גם יצחק התנצל (בפ' תולדות).



חסידות

מעשה יהודה ותמר

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל (ע' רטו) נדפס מאמר "להבין מאמר הזוהר פ' וישב כו' אך אל הפרוכת", והוא מאמר אדה"ז מפ' וישב שנת תקס"ו (כמצויין בהמ"מ שם).

ובתוך המאמר נזכר שם עוד ענין השייך לפ' וישב, וז"ל (בע' רכד): מה שמצינו במעשה דיהודה ותמר, דהנה יהודה בודאי לא כיון לתאווה רעה שבודאי הי' נשמר מכוחות החיצוני' שגברו אז, וגם תמר שהלבישה א"ע בכוונת תאווה רעה ידוע שכוונתה לש"ש הי', וגם ביהודה לא הי' הכוונה רק לש"ש בלבד כי הרי הי' צדיק גמור, אך שירד יהודה מאחיו בהתלבשות עניני מלחמה כאלו לברר הטוב מן הרע והוא ע"י שילבישו א"ע בתאווה רעה ויצאו מזה תולדות בקדושה ביתר שאת, ואמנם אם לא הי' תגבורת עוצם כוונת יהודה ותמר לש"ש לא הי' ביכולתם לעמוד במלחמה זו כי הרי מ"מ הי' מושלת בהם תאווה רעה, אלא

(* פשוט שכוונת הכותב החשוב שי' - דמ"ש הרמ"א "כמו שנאמר כי אמרת וגו'" כוונתו ע"ד שנאמר [אצל אברהם], דע"ז מצינו התנצלות אצל יצחק. המערכת.)

שכוונתן דקדושה דבקה וגברה עלי' עד שאע"פ שבחיצוני' הי' שליטת הרע הרי מ"מ יצא מיהודה משיח וגם מלכים ונביאים רבים ונשמות גבוהות דקדושה וכידוע. והרי אנו רואים להדיא שיוכל להיות נתינה מועטת לחיצוני' שמרויח בנתינה זו בכפלי כפלים לאין שיעור, וה"ז ממש כמשל העצה במלחמה ליתן א"ע לשונא קצת בכדי שיתגבר עליו אח"כ בניצוח גדול יותר כו'. [ובהמשך הדברים מבאר כי מה שנותנים לחיצונים מעט בשביל הריוח שיהי' מזה אח"כ, אין נותנים להם אלא מבחי' הפסולת וחיצוניות ולא מבחי' פנימיות כדי שלא יצא שכרו בהפסדו כו']. (ומאמר זה הוא הנחת כ"ק אדהאמ"צ ממאמר אדה"ז, כמצויין בהמ"מ שם).

והנה בסה"מ תקס"ו (ע' ז) נדפס נוסח שני ממאמר זה על הזוהר פ' וישב, ושם הוא הנחת הרה"צ ר' משה בן אדה"ז. אך ראה זה פלא אשר בנוסחא זו של הר"מ ליתא כל הענין הזה בביאור מעשה יהודה ותמר. ואמנם נזכר שם ענין הנתינה לשונא, וז"ל: כמשל מלחמת שני מלכים שלפעמים מתגבר זה ומנצח המלחמה ולפעמים להיפך, אך אפי' כשהאחד גובר ומנצח המלחמה לפטור בלא כלום א"א, שאעפ"כ מוכרח להיות נחסר ממנו אנשים או שאר דברים שלוקח שונאו במלחמה כו'.. כשגובר סטרא דקדושה אעפ"כ מוכרח להינתן להם ג"כ בחי' הפסולת והסיגים בחי' החיצוניות והאחוריים שיאחזו בהם וינקו מהם, ועי"ז חוטפים מהם בחי' הטוב הפנימיות להעלות לקדושה כו'. ע"כ. אולם לא הזכיר כלל ממעשה יהודה ותמר.



והנה בכלל, כאשר יש הוספה בהנחת אדהאמ"צ לפעמים זהו מההוספות וביאורים אשר הוסיף אדהאמ"צ על דברי אדה"ז כידוע (וביותר רגיל במאמרים שנכתבו בתקופה מאוחרת יותר). אולם בנידון זה ניכר אשר ביאור זה במעשה יהודה ותמר זהו מדברי אדה"ז (ולא רק הוספת אדהאמ"צ). כי הנה:

(א) מאמר הזה של פ' וישב נמצא גם בעוד נוסח (נוסח ג') וקצר (נוסח זה לא נדפס עדיין, ואפשר ההא הנחת המהרי"ל אחיו של אדה"ז. ונסמן ע"ז בהמ"מ בסו"ס מאמרי אדה"ז שם ועיג"כ בהוספות בסו"ס מאמרי אדה"ז ענינים ע' תקפה), ובנוסח

זה נזכר ג"כ על יהודה ותמר, וז"ל: ודרך המלחמה לפעמים מתכוון ליתן מקום לשונאו שיגביר באיזה מלחמה קטנה כדי לנצח במלחמה הגדולה ממנו, וכך הי' ענין יהודא ותמר כדי שיוולד ממנה משיח, וזהו עת אשר שלט האדם כו'. ע"כ.

ב) באוה"ת וישב (כרך ו' דף תתרצו, ב) כותב (וזהו שם בין הדרושים שנכתבו בשנים הקודמות, בסמוך לכתיבת הדרמ"צ): ראיתי להזכיר ביאור ענין פרשת יהודה ותמר, ולא מצאתי ביאור שיאמר [כ"ק אדה"ז] על פ' זו ביחוד, רק מתוך מה שאמר בכמה מקומות, 'יבואר היטב פ' זו כו', וכל מה שאכתוב בזה אי"ה הם הכל דבריו ממש רק שנאמר בדוכתי טובא. ואח"כ בתוך הדברים כותב באוה"ת: ומה שהי' צ"ל מעשה זו באופן שיהודה יחשוב שהיא זונה כו' זה נת' בביאור ע"פ מאמר הזהר פ' וישב דקפ"א אך אל הפרוכת כו', שהנה הנשמות עשוקות ביד הקליפות ובירור הנשמות ע"י מלחמה כי תצא למלחמה ושבת שבינו, ודרך המלחמה לפעמים מתכוין ליתן מקום לשונאו שיגביר באיזו מלחמה קטנה כדי לנצח במלחמה הגדולה ממנה, וכך הי' ענין יהודה ותמר כדי שיוולד ממנה משיח כו' וזהו עת אשר שלט האדם באדם לרע לו שמבררין ממנו עי"ז ע"ש. עכ"ל. הרי מפורש בהצ"צ אשר זהו מדברי אדה"ז. [והצ"צ העתיק כאן קצת מנוסח השלישי הנ"ל אשר לא נדפס. וכבר כתבנו שאפשר זוהי הנחת מהרי"ל].

ג) תוכן המאמר נמצא ג"כ בס' ביאוה"ז להצ"צ ח"א (שם עם הגהות וכו'), וכמדומה הוא ע"פ נוסח השלישי) ושם בע' קלז מפרש: והנה הנשמות הנמשכים מסיהרא אז נעשקים וכענין מיכה, ומעין זה ביהודה ותמר שבהלבוש יש יניקה אבל זהו לרע להם שע"ז הוציאו מהם נשמות עליונות כו'.

וכן נמצא תוכן המאמר בדרמ"צ, ושם בדף לב, ב: זה הוא בשביל הריוח הנפלא שאח"כ יוציאו מהם הניצוצים היקרים שלפני האצילות מה שחטפו משביה"כ, וז"ס מעשה יהודה ותמר שהוא ג"כ הנחת מקום קצת ליניקת הסט"א כדי שיוציאו מהם בכוונתם לש"ש (כדאי' בזהר אחרי) את משיח ומלכי ב"ד שהוא המשפחה היקרה שחפץ ה' בהם וכמה יצאו ג"כ ממנה כו'.

ועפ"ז נשאר להבין מה שנחסר ענין זה בהנחת הר"מ בן אדה"ז.



וי"ל כי הר"מ חשש לכתוב ענין זה, ע"ד שכ' באוה"ת שם (אחרי שמביא ענין זה מאדה"ז): ונ"ל הפי' שזה נעשה מלמעלה אבל לא שהאדם רשאי לעשות שום נדנוד איסור ח"ו ע"ד לברר כו' הס מלהזכיר ואע"פ שא"צ לכתוב זה מרוב פשיטות מ"מ אין הפסד לכתוב ע"ד אמרם הזהרו בדבריכם כו'. ע"כ.

וע"כ י"ל אשר בגלל ענין זה של הזהרו בדבריכם (כנזכר באוה"ת) ע"כ לא רצה הר"מ בכלל להזכיר ענין זה. כי כאשר מזכירים זה צריך להוסיף את האזהרות כו'. [ועי' בגמ' מגילה דכ"ה על מעשה תמר ויהודה דנקרא ומתרגם כו'].

וכ"ה בדרמ"צ שם, שאחרי הנ"ל מוסיף (בתוך מוסגרים): אך אחר שניתנה התורה אסור לעשות לעשות כן אם לא כשיאמר נביא לפי שעה חללו שבת וכמעשה דאליהו בבמה בחוץ שהוא ג"כ ע"ד הנ"ל שמניחים קצת בשביל ריוח הרבה וז"ס שבת דחוויה ולא הותרה וכן טומאה דחוויה בצבור כמ"ש הרמב"ם וכס"מ פ"ב מהל' שבת. ע"כ.

וכמו"כ בסה"מ תרס"ט ע' קכג שבתחילה מבאר ענין זה דיהודה ותמר, וז"ל: כמו דרך מלחמה שמניח א"ע להיות מנוצח לפי שעה שע"ז יבוא לידי נצחון גדול ביותר כו' כמו במעשה יהודה ותמר דתכלית כוונתם הי' לש"ש ולא הי' בזה שום ענין רע ח"ו, רק דוירד יהודה שירד לברר בירורים בבחי' התלבשות כו', ובהלבושים בחיצוניות הי' זה כמו הנהגה רעה ח"ו אבל באמת לא הי' כן ודוקא מתמת תגבורת כוונתם לש"ש הי' ביכולתם לעמוד במלחמה זו, ויצאו מזה תולדות בקדושה ביתר שאת שיצא מלך המשיח מתולדה זו כו'. ע"כ. [וניכר מהל' קצת שמקורו הוא מהנחת אדהאמ"צ הנ"ל].

ואחרי זה מוסיף בתרס"ט: והנה אחר שניתנה התורה אסור לעשות כענין זה אפי' בדבר קל של ד"ס, אך בדברים המותרים ע"פ התורה ומ"מ יש בזה בחי' רע וכמו בתאות היתר באכילה וכה"ג, יוכל להיות בצדיקים בדוגמא זו בבחי' התלבשות בבחי'

חיצוניות שלהם ולא בפנימיותם ועי"ז יהי' בירור גדול ויתרון אור כו', וזה דוקא במי שיש בו יכולת לפעול הניצוח בהבירור ולא יפול ח"ו כו' ועד"ז הוא מ"ש בסש"ב בענין מח"ז שנופל לאדם להעלותה כו' במדרי' הצדיקים כי בבינונים צ"ל בדרך דחי' ואל יהי שוטה בהעלאת כו'. ע"כ. [ויש לציין אשר בתרס"ט כאן אינו מזכיר את דברי הצ"צ אשר זה נעשה רק מלמעלה. ועד"ז הוא דיוק הלשון בהנחת הר"מ המובא לעיל: "להיות נחסר", "להיות ניתן להם", שאלו לשונות המורים על ענין הבא מלמעלה. ועיג"כ בלקו"ש ח"ה ע' 195 שהכוונה אינה בהחטאים עצמם כו' ע"ש].



יש לציין עוד אשר נקודת הענין כבר נזכר בקיצור בתו"א ו, א. וז"ל: וכן שמעתי מהקדוש ר' אברהם בן הה"מ ז"ל ע"פ ויט יהודה עד איש עדולמי ושמו חירה שמחמת מעשה דיוסף אזי ויט, פי' ויט היינו שנטה למטה בהיכלות הקליפות עד איש עדולמי כדי להעלות נצוצות משם וזהו ענין הכוונה דנפילת אפים כו'. [ובאווה"ת וישב ע"פ וירד יהודה (דף תרפה, ב) מביא זה וכותב ע"ז: כזה הלשון שמענו מרבינו ז"ל פ' בראשית תקע"ב].



במשנ"ת כאן ע"ד ירידת הצדיקים בכדי להעלות הניצוצות, יש לציין ג"כ לס' שארית ישראל (להרב מווילעדניק) שנדפס ז"ע מחדש, שמבאר כעין זה שם בכ"מ. (ועד"ז יש לעיין עוד בספרי תלמידי הבעש"ט והה"מ):

בע' מד: וזהו כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק שבשעת הדחק יש צדיקים גדולים מתנהגים לפעמים שלא על פי ד"ת ויש בזה ענינים עמוקים.

ובע' נב, בענין תפילה שלא בזמנה אצל צדיקים: כי יש נשמות שאם הי' הצדיק מתנהג ע"פ ד"ת לא הי' יכול להעלותם, לכן מזמנים לצדיק מניעות שיעשה על ע"פ ד"ת כדי שיהי' להם

עלי' ג"כ. [ושם בע' סג נת' עוד ביאורים באיחור זמן התפילה אצל הצדיקים שהם בבחינת המשיח, כי תורתם אומנתם כו'.]

בע' עט מבאר ג"כ בענין הקשור לפרשתינו על יוסף ואחיו, אשר יוסף הי' צדיק יסוד עולם והוכרח להשפיל עצמו למקומות השפלים והנמוכים ח"ו בכדי להעלות נשמות האבודים, והשבטים לא ידעו מזה וחשדו אותו שירד מדרך הישר ח"ו בראותם שהוא עושה לפעמים שלא כהוגן מעט כו'. ע"ש. ועד"ז נת' שם בע' עא ע"פ והנה תועה בשדה כו' את אחי אנכי מבקש להעלותם כו'.

בע' קנג בענין מצוה בגדול לענין פקו"נ, ז"ל: וע"פ הסוד הוא כי הנה עבירה לשמה בזה מעלה ניצוצות מעמקי הקליפות ביותר, וזהו דוקא בגדולי ישראל שיש להם בחי' מוחין דגדלות וע"כ יש להם הכח להכנס בזה ולהעלות משם כו' משא"כ מי שאין לו מוחין דגדלות, הגם לכשאינן עכו"ם מותר מסתמא בשביל פקו"נ שמן השמים זכוהו לכך ויסיעוהו מן השמים, עכ"פ אין מצוה שיהי' ישראל כי אולי לא יוכל לעלות אם יכנס לשם וע"כ החמירו האחרונים עכשיו מחמת דלא שכיחי כ"כ גדולי ישראל, משא"כ מי שיודע בעצמו שהוא מגדולי ישראל גם עכשיו הדין כן, וכן עשה מורי הקדוש מטשארנאביל וכן שמעתי בשם הרב הקדוש מליאדי ז"ל שעשה כן.

[ונראה כוונתו להסיפור מאדה"ז והיולדת כנז' במאמר באתי לגני תשי"א (וכמצויין בהמ"מ בס' שא"י). ותוכן הדברים בקטע זה האחרון מתאים קצת למ"ש בדרמ"צ המובא לעיל].

ועיי"ש ג"כ בכ"מ (ע' עו, פג, פה, קכח, רט, רלו) אודות דוד המלך שהשפיל עצמו בכדי להעלות נשמות ישראל. וע"ש ג"כ בע' נח בשם הבעש"ט והה"מ שהצדיק צריך דוקא ליפול ממדריגתו בכדי שיוכל להעלות הנשמות. וכן שם ע' קיב בענין משה שבא לכלל כעס ולכלל טעות מביא בשם הבעש"ט שהצדיק מוכרח ליפול באיזה דבר כו'. ועד"ז שם בע' סה וע' עא.

ושם בע' קכח מבואר זה ג"כ על מעשה יהודה ותמר, וזה מתאים קצת למאמרים הנ"ל.



מציאות העולם לגבי האוא"ס

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, קאנזאס סיטי

בד"ה אתה אחד כו' תשכ"ט (סה"מ מלוקט ד ע' סט ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר (עמוד ע) אשר "זה שכתוב הוי' אחד הוא דוקא בהאור ששייך לעולמות, אבל אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות, אין שייך לקרותו אחד רק יחיד, כי לגבי אור זה אין שום מציאות והוא לבדו הוא".

ושם בהערה 12: "ראה גם המשך תרס"ו ע' תלב, דזה שהעולם הוא מציאות (ולא אחיזת עינים) הוא רק לגבי ההארה השייכת לעולמות, אבל לגבי עצמות אוא"ס 'אין שום מציאות כלל'".

אולם לקמן בהמאמר (ע' עג) מבאר רבינו: "ועיקר המעלה היא שגם בהעולמות שנתהוו ע"י הצמצום מאיר הגילוי דאוא"ס שלמעלה מהצמצום, והגילוי הוא לא באופן שהם מתבטלים ממציאותם אלא שהגם שהם במציאותם הם בטלים בתכלית בדוגמת הביטול דיחיד".

ושם בהערה 34: "ראה המשך תער"ב ח"ב פשצ"ב שלגבי אוא"ס אין הצמצום מעלים ומאיר בגילוי גם לאחרי הצמצום, ומצד גילוי זה, העולמות שנתהוו ע"י הצמצום הם בטלים בתכלית. 'ולא שהם כאילו לא נתהוו רק שגם כמו שנתהוו כו' הם בטלים בתכלית. עיי"ש בארוכה".

והנה, מפשטות המאמר (מבלי ההערות) לכאורה משמע אשר רבינו מבאר הג' מדריגות ד"אחד" ("ממלא"), "יחיד" ("סוכב"), ו"עצמות" (המחבר אחד ויחיד - עיי"ש ע' עד), ואשר מצד "אחד" העולם הוא מציאות (ולא "אחיזת עינים"), ומצד "יחיד" אין העולם מציאות (והוא רק "אחיזת עינים"), ואשר מצד "עצמות" העולם הוא כן מציאות (ולא "אחיזת עינים"), שהרי "יש האמיתי הוא יש הנברא", "הוא לבדו ביכלתו... וכו'".

אבל כשמעיינים בהמאמרים דאדנ"ע שמביא בהערות 12 ו 31 לכאורה משמע שמדבר באותו המדריגה דאור, ומ"מ בתרס"ו אומר אשר "אין שום מציאות כלל", ובתער"ב אומר "ולא שהם כאילו לא נתהוו רק שגם כמו שנתהוו כו' הם בטלים בתכלית":

שהרי זלה"ק (שם) בתרס"ו: "וכמ"ש במ"א דהעולם אינו שקר גמור וכל מה שנברא הוא מציאות ... (והיינו כמשנ"ת במ"א שלגבי האין המהווה את היש שהיא בחי' הארה מצומצמת לבד הנה הנברא הוא בבחי' מציאות יש כו', והגם דלגבי העצמות אין שום מציאות כלל כי לגבי' אין הצמצום מסתיר כלל ומאיר לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום כו', ומאחר שמאיר גילוי האוא"ס א"א להיות מציאות...)".

וזה לשה"ק (שם) בתער"ב: "וכמו"כ יובן דהתהוות מציאות היש הוא דוקא ע"י הצמצום ... וג"ז מובן שלגבי אוא"ס אין שום דבר מעלים ומסתיר ומאיר האור בגילוי לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום כו' ... ועומק הענין בזה דכאשר מאיר גילוי האור לאחר שצמצם א"ע הנה הדבר שנתהווה עי"ז אינו מתבטל לגמרי, שהרי בהצמצום שצמצם ע"ע נתחדש איזה דבר, והדבר הזה שנתחדש אינו מתבטל לגמרי כאשר מאיר האור והגילוי להיות כאלו לא נתחדש דבר רק שהדבר גופא אינו בבחי' מציאות כו'".

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



פנימיות ומקור הדיבור הוא מהבל הלב

הרב שלמה שמואל פליישמן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

באגרת התשובה פרק ד עמוד 168 כותב "כי פנימי' ומקור הדיבור הוא ההבל העולה מן הלב" וכן מובא באגרת הקודש סימן ה ויעש דוד שם "אך האותיות הן בבחי' חומר וצורה הנק' פנימית וחיצונית .. אבל בחינת החומר וגוף התהוותן והוא בחי' חיצוניותן הוא ההבל העולה מן הלב שממנו מתהווה קול פשוט .. והוא מקור החומר וגוף האותיות...".

ובהמשך מבאר "וכמ"ש בתיקונים דבינה ליבא ובה הלב מבין ומשם יוצא ההבל מקור הגילוי גוף האותיות הדיבור...".

ולכאורה לא מובן: א, ידוע וברור לכל שההבל שממנו מתחלקים האותיות הוא הבל היוצא מהריאות ולא מהלב. וא"א לתרץ שהכוונה באופן כללי לאברים הפנימיים כי ההסבר הפנימי הוא "בינה ליבא ובה הלב מבין" הרי שזה בלב דווקא.

ב, כאן באגה"ק מביא שההבל שממנו חומר האותיות הוא החיצוניות, ואילו הפנימיות היא קדמות השכל ואילו באגה"ת כותב - כי פנימיות ומקור הדיבור הוא ההבל מהלב. וצ"ע.



היחס המתאים לתאזות והרהורים רעים [גליון]

הרב נתן דוד איילדסאהן

ברוקלין נ.י.

בגליון העבר ו [תשפה] מביא הרב י.י. ש"י מש"כ אדה"ז בתניא פכ"ט שהעצה להיפטר מטמטום הלב הוא "לרגוז על נה"ב שהיא יצרו הרע בקול רעש ורוגוז במחשבתו לומר לו אתה רע רשע ומשוקץ ומתועב ומנוול וכו' .. עד מתי תסתיר לפני אור א"ס ב"ה .. ואתה מנוול וכו' מכחיש האמת הנראה לעינים דכולא קמי' כלא ממש באמת בבחי' ראייה חושיית" ומבאר הטעם שיועיל כעס ורוגוז זה על היצה"ר "והטעם לפי שבאמת אין שום ממשות כלל בס"א .. רק שלגבי קדושת נפה"א שבאדם נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה עצמה כנגדה, כדי שהאדם יתעורר להתגבר עליה להשפילה ע"י שפלות ונמיכת רוחו ונבזה בעיניו נמאס ובאתדל"ת אתדל"ע לקיים מ"ש משם אורידך נאם ה' .. ואזי ממילא בטילה ונדחית כביכול החשך מפני אור הגשמי" עיי"ש.

ומקשה, שמשמעות דברי אדה"ז הוא שאכן הסט"א, אין לה שום ממשות וחשיבות אמיתי, והוי רק דמיון, ולכן הדרך להתגבר עליה ולנצחה הוא רק ע"י הרגזה והתקפה עלי', לבטשה ולהכניע אותה, ואזי מתבטל בדרך ממילא. אבל מקשה דבהמשך הפרקים עולה שהנה"ב היא מציאות אמיתית ותקיפה,

ועד שאדם רגיל - בינוני - הנה למרות כל יגיעתו יצטרך ללחום אתה כל ימי חייו ומעולם לא תתבטל, כ"א ביחידי סגולה - צדיקים -, ואלו עפמ"ש כאן בפכ"ט יש עצה פשוטה ביותר, לפתוח עיניו ולראות שהנה"ב הוי רק אחיזת עינים, ולרגוז עלי' ואז תתבטל ממילא.

וממשיך לבאר נקודת החילוק בין ב' גישות אלו, בדוגמא שבה הבדל בולט: הגישה והיחס למחשבות זרות, דלאופן הא' כל מה שנצרך הוא לרגוז על הנה"ב, אמנם בפשטות המובן מכל הפרקים הקודמים הוא, שדברים כגון דא, הם הם אותן הדברים שהבינוני לוחם בתמידיות כנגדם. ועי' בפל"ה בנוגע לנה"ב "מאחר שלא יוכלו לשלחה כל ימיהם ולדחותה ממקומה מחלל השמאלי שבלב לא יעלו ממנה הרהורים אל המוח", ומהו א"כ פשר הדברים שבפכ"ט נותן עצה איך להפטר מהנה"ב ועוד שהביטול יהיה באופן דממילא?! ואיך מתאימים ב' הדברים יחד?

ולכאורה הי' אפשר לתרץ ע"פ מה שכותב אדה"ז בעצמו בפרק זה בביאור סיפור המרגלים ושם "שישראל עצמן הם מאמינים בני מאמינים רק שהס"א המלוכשת בגופם הגביה עצמה על אור קדושת נפשם האלקית בגסות רוחה וגבהותה בחוצפה בלי טעם ודעת ולכן מיד שקצף ה' עליהם .. נכנע ונשבר לבם בקרבם .. וממילא נפלה הס"א ממשלתה וגבהותה וגסות רוחה וישראל עצמן הם מאמינים ומזה יכול ללמוד כל אדם שנופלים לו במחשבתו ספיקות על אמונה כי הם דברי רוח הס"א לבדה המגביה עצמה על נפשו" וכמה פעמים חוזר ושונה על ביטויים כאלו - גסות רוח הסט"א.

ומזה נראה דביאור הדברים הוא עפ"י המבואר בדא"ח (עי' לדוגמא שערי אורה (הוצאת קה"ת תש"מ) ע' 174 עד"ז. ובכ"מ) בהחילוק דז' אומות ועמלק, ובל' אדהאמ"צ בשערי אורה שם "יש הפרש בין ז' עכו"ם לעמלק דז' עכו"ם הן ז' מדות רעות וכל מדה רעה בהכרח יש בה תערובת טוב כל שהוא .. שבמדות חג"ת כל יש בחי' עצם ומהות דבר מה כמו החסד הוא מדה ומהות דבר מה רק שחסד דקליפה הוא להתיהר או אהבה רעה, כשנהפך לקדושה יהי' מדת אהבה דקדושה כו' .. משא"כ מדת

עמלק אינה בחי' מדה כלל בעצם ואין בו ממש כלל כי עיקר בחי' עמלק הוא רק בחי' החוצפה וההתנשאות לבד שבלא טעם כלל ונק' מלכותא בלא תגא כידוע" עיי"ש בארוכה, ושם "וזהו ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד לגמרי שאחריתו קשה מכל ז' עכו"ם שהוא עדי אבד בלי תיקון כלל משא"כ לעכו"ם שיש להם תקוה כמ"ש אז אהפוך אל עמים כו'". ועד"ז מבואר בהחילוק דעבודת הביוררים ונסיונות (עי' בד"ה נתת ליראך תשל"ו סה"מ מלוקט ח"א ע' קפה ואילך, וש"נ) ואכ"מ.

והנה העיקר המבואר בתניא פכ"ט הוא אודות טמטום הלב שנעשה כאבן, ולכאו' יש חילוק עצום בין טמטום למח"ז וכיוצ"ב, כי במח"ז יש לו תאוה ויצרו בווער כאש ולכן מובן שיש כאן מלחמה. והנה מבואר בכ"מ (עי' אגה"ק ס"ד, ד"ה באתי לגני השי"ת פ"ג) דע"י ריבוי התאוות הנה נעשה לבו קר וחוסר הרגשה לענינים אלקיים, אמנם י"ל שהפי' בתניא כאן לענין טמטום הלב הוא להיפך מהנ"ל והוא שלבו קר ואינו מתפעל בעצם (לא מפני תאוות בהמיות), וי"ל שזהו"ע הקרירות דעמלק אשר קרך בדרך שלא יתפעל, וזה שמשיג לא יפעול במדותיו כמבואר בחסידות והעצה לזה הוא לא ללחום עמה דהרי אין כאן תאוה מנה"ב שצריך ללחום כנגדה כ"א צריך לבטלה, (וב' אופנים אלו הם בדוגמת החילוק דמרירות ועצבות דבמרירות ה"ה מתפעל ולכן לפעמים יש לו מקום משא"כ עצבות הוא תנועה דכבודת וכאבן דומם ולכן אינו מועיל כלל). ואמנם בסה"מ תשי"ח ד"ה 'זכור' מביא הענין דלרגוז על הנה"ב המבואר בתניא פכ"ט - בכדי לבטש קליפת עמלק (עיי"ש ע' 390).

ועפ"ז לכאו' יש לתרץ דטמטום הוי כקליפת עמלק שאין לו טוב כלל וכל ענינה רק לנגד ולכן צריך לבטלה ואפשר לבטלה. משא"כ שאר קליפות שיסוד ושורש הדבר הוא טוב, זה א"א לבטל וצריך ללחום כנגדה.

אמנם קשה לומר ביאור כזה דהרי מפורש בתניא שם שזה שאין ממשות בס"א הוא גם בנוגע לנפה"ב ועייג"כ בפ"ט שמביא המשל דזונה ובפכ"ז, וא"כ אין מקום לחלק. ובפשטות

אין שייך כלל שום דבר ומציאות חוץ לקדושה. וגם הרצונות דנה"ב הוא רק להתגבר עלי' וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

וי"ל דאף דאמת דכל סט"א הוא רק להתגבר אמנם בזה גופא יש ב' דרכים להתגבר עליה או באופן דמלחמה או באופן דביטול וכדלהלן.

ויובן בהקדם: דהנה המובן ממש"כ בתניא אודות החילוק דנפה"א ונה"ב היא, שנה"א הוא נפש האדם שקשור לאלקות וכל מציאותו אלקות, משא"כ הנה"ב, אינה נפש רע שרוצה לעבור על כל מיני איסורים ולעשות היפך רצון ה'. כ"א ענינה מה שאינה אלקות, היינו שיש לה רצונות ותאוות ושאיפות עצמאיים שאינם שייכים לאלקות. וכמ"ש אדה"ז בפ"ו דענין הס"א הוא כל דבר שאינה קדושה. והיינו הגדרתו של נה"ב שהוא מציאות עצמאית שאינה אלקות.

והנה זהו ענין כל הבריאה שנברא באופן דהעלם והסתרה ונראה כמציאות העולם, וממילא ענינו מציאות שיש לה קיום עצמי ורצונות עצמאיים וכו', וזה כולל גם ק"נ שיכול להעלותו לקדושה - מ"מ מציאותו כשלעצמו הוא מציאות הנראה כמציאות כשלעצמו.

וממילא מובן דההפלאה כאן הוא בנה"א דיהודי שאינו ככל הבריאה, כ"א כל ענינו הוא אלקות. וזהו מעלת היהודי שעומד מעל כל הנבראים וענין הבריאה (מציאות עצמותו), כ"א כל ענינו הוא שייך להבורא - אלקות.

והנה עפ"ז יובן ההפרש בין הנה"ב בכללותו לבחי' קליפת עמלק והמנגדים לה':

במלחמה שיש להבינוני הוא המלחמה בין המציאות דאלקות למציאות דעולם (נראה כעצמאי), דמצד נה"ב דיש לו רצונות עצמיים, יש לו תאוות לדברים המותרים, וגם להאסורים, משא"כ נה"א רוצה רק אלקות. ומזה מובן דנה"ב הוא מציאות אמיתית (עכ"פ כפי מה שברא הקב"ה העולם שיהי' העלם) שיש להתחשב אתה, והרי זה חלק מעולמו ומציאותו - נפשו של הבינוני ורצונות עצמאיים.

והנה כ"ז רק בנוגע לכללות נה"ב, דשייך לכללות מציאות ומהות הבריאה. משא"כ הענין דקליפת עמלק אין לה שייכות כלל למציאות הבריאה, דהנה גם מציאות הבריאה הוא רק מציאות שיש לה רצונות משלו, אבל זה שלא יהי' לו רצונות ומציאות קיום כ"א לנגד לה', הרי זה אינו ענין של מציאות וקיום כלשהי (לו יהא קיום עצמאית) כ"א ענין דהעדר ושלילה, לנגד לאלקות.

ובזה ישנו חילוק גדול גם בנוגע לעבודה, דבנוגע לכללות נה"ב הכוונה הוא שלא שמציאות הקדושה דיהודי יתגבר על מציאות העצמאית שלו, ואדרבה בזה הכונה שהאדם ישתמש בכוחותיו וצרכיו ועניניו שאינם קדושה לצורך קדושה, ועפ"ז גם ק"נ וכללות העולם בטל לאלקות (כמבואר בארוכה בפל"ז), ויתירה מזו גם כח התאוה שיש להאדם לרצונות עצמאיים, הרי הצדיק מהפכו לטוב דהרי ענינו כח מתאוה שיכול להתאוות גם דברים שבקדושה (עי' פ"י). ועכ"פ בבינוני מבטל רצונותיו וכו' ומתגבר על הטבע שלו, ומחדו"מ שלו הוא רק לאלקות, אבל מכיון שזה הטבע שלו אינו יכול לבטלו וצריך ללחום כנגדו.

אמנם בנוגע לקליפת עמלק מכיון שאין לה מציאות וכל ענינה לנגד, הרי מובן שאין הגישה כאן להפכו לקדושה דהרי מנגד לקדושה, וגם לא זה שהאדם מבטל רצונותיו וטבעו ועושה מה שהקב"ה רוצה, כ"א לדחותו ולבטלו לגמרי, דמכיון דאין שייך בטבע האדם אי"ז ענין שצריך ללחום וא"י לבטלו, כ"א יכול וצריך לבטלו.

בסגנון אחר: נה"ב והעולם בכללותו, ענינה מציאות חיובית (ואף שבאמת אין עוד מלבדו ואין מציאות חוץ לה', הרי כמבואר בחסידות הקב"ה ברא עולם שיהי' העלם, ויהי' רצונות עצמאיים, ואעפ"כ גם בדברי רשות וכו' יהי' הכל לש"ש ובכל דרכיך דעהו, שעפ"ז נפעל במציאות זו דהעולם קדושה והעלאה, (להעיר מהענין דהתורה ניתנה לעשות שלום בעולם לצרף בהם את הבריות), וכללות העולם נברא לכבודו לשמש את קונו שינצל כל הכחות שלו לדברים של קדושה), וכמבואר בחסידות המעלה דיחוו"ת (החילוק בין אחד ליחיד) שהוא שגם בעולם יהי' אלקות, וזהו ענין חיובי. משא"כ קליפות המנגדים לה', אין

בהם מציאות חיובית ותועלת רק שלילית, ואין לה שום ממשות כלל, והוי רק הגבהה וגסות הרוח, וכל הכוונה בהם הוא לדחותם ולבטלם (וכמובן דגם בגקה"ט יש ניצוצות כמבואר בחסידות אמנם כאן מדובר בדרך פרט לבחי' עמלק ויש להאריך בזה ואכ"מ).

ועי' בלקו"ש ח"ו ע' 81 ואילך, שבנוגע לזה שעוה"ז הוא גשמי וחומרי, הנה בזה נעשה עליוי בהמשכת אלקות למטה שמגלים אלקות גם בדברים תחתונים, אמנם בנוגע לקליפות המנגדים, שאין ענינם לגלות האלקות שבתוכם כ"א לבטלם, הנה בזה לא נפעל ענין חיובי (ועילוי) בנוגע להמשכת אלקות, וזה שיש קליפות הוא רק מצד עצמותו שלמע' מגילויים עיי"ש ואכ"מ.

ועפי"ז י"ל דאף שבאמת כל ס"א אין לו מציאות דכל מה שיש הוא רק מצד הקדושה, הרי יש חילוק בין תאות האדם דזה הוי עכ"פ ענין חיובי וממשי וצריך ללחום עמה, ובין קליפת עמלק דגם לגבי האדם אינו חלק מטבעו ומציאותו החיובית כ"א דבר שלילי וגסות הרוח שאין בה ממש, והוי כרוח בעלמא, ולכן צריך לבטלה, ובנדו"ד הענין דטמטום הלב (וכן בנוגע לספיקות באמונה) שלבו כאבן דומם ואטום לגמרי, הנה אין כאן רצון ותאוה גופני להתגבר עלי', כ"א סתם עקשנות שאיננו נותן מקום שהלב יתעורר ולכן צריך לבטל ולבטש עקשנות זו כי אינו בא אלא מחמת גסות הרוח דקליפה ולכן יכול לבטלו ע"י שמתגבר עלי' ובדרך ממילא נופל. (וכהדוגמא דקופסא מלא רוח שצריכים רק לנקבו וממילא הרוח יעזוב).

אבל להעיר דעפ"ז מש"כ אדה"ז הוא בנוגע לקליפה בכלל, אלא דהענין דלהרגיז שייך רק לטמטום וכיוצ"ב ועצ"ע. ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בענין זה.



רמב"ם

הערות ברמב"ם ריש הל' חנוכה

– עפ"י משנתו של הרבי –

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

הטעם שבס' הי"ד הביא הרמב"ם הסיפור דנס חנוכה

ברמב"ם ריש הל' חנוכה הביא הסיפור דנס חנוכה: בהל' א' כתב אודות נצחון המלחמה ואודות הגזרות שגזרו מלכות יון על ישראל עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה עד החורבן השני, ובהל' ב' כתב אודות נס הנרות, ויל"ע דבשום יו"ט לא מצינו בס' היד שיכתוב הרמב"ם אודות הנס שאירע ביו"ט זה וכו' ולמה חנוכה שאני?

ובס' בארות נתן ע' מ"א כתב שכשהי' על יחידות אצל הרבי בשנת תשל"ז הקשה קושיא זו דלמה רק בחנוכה מצינו שהביא הרמב"ם בספרו הסיפור של החג ולא בשאר החגים, וענה דכיון שכתב הרמב"ם בהקדמתו דאדם קורא תושב"כ תחילה ויכול ללמוד מיד בספרו משנה תורה ואי"צ למשנה וגמ' וכו', לכן כל שאר המועדים הנזכרים בתושב"כ גם פורים כתוב במגילת אסתר שהוא אחד מכ"ד ספרים, אין הרמב"ם צריך להביאם בספרו, ורק חנוכה שאינו כתוב בתושב"כ הוצרך הרמב"ם להביאו בספרו, וכתב שהרבי הסכים לזה, אבל הרבי הוסיף די"ל עוד, דכיון שהענין ד"פרסומי ניסא" הו"ע עיקרי בהדלקת הנרות לכן הביא הנס בכדי שנדע מה צריך לפרסם עי"ש.

והמחבר הנ"ל תפס דמה שאמר הרבי אודות "פרסומי ניסא" הוא תירוץ בפני עצמו, והאריך שם לבאר דאף דגם קריאת המגילה הו"ע של פרסומי ניסא כדאיתא במגילה ה,א, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד עי"ש ברש"י דאיתא פרסומי ניסא, וכן בדף יט,א הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא

דבעינן אגרת לפרסומי ניסא טפי כו', מ"מ אין זה לעיכובא כי הוא דבר נוסף על עצם המצוה, משא"כ בנ"ח הענין דפרסומי ניסא הוא חלק מעצם המצוה ומעכב אפילו בדיעבד וכמ"ש הרמב"ם בפ"ד ה"ה דאם לא הדליק עד אחר שכלה רגל מן השוק שוב אינו מדליק, וכן פסק בה"ז שם בנ"ח שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה, ועוד בכ"מ. וכיון שזהו חלק מעצם המצוה לכן הוצרך הרמב"ם לכותבה.

ולפי דבריו [שהוא תירוץ חדש בפ"ע] יש לבאר הטעם שהרבי הוסיף תירוץ אחר, כי בתירוץ המחבר יש לפקפק, וזהו עפ"י מ"ש בלקו"ש חל"א פ' תצוה א' הערה 9 דמספקא ליה בכוונת הרמב"ם בהקדמתו אם "תורה שבכתב" הוא גם נביאים וכתובים או רק חמשה חומשי תורה עיי"ש, ואפ"ל דמשום זה אמר כ"ק אדמו"ר ביאור אחר, כי אם כוונתו רק לחמשה חומשי תורה נמצא דמגילת אסתר אינו בכלל וא"כ למה לא כתב גם הנס דפורים.

אבל אולי אפשר לומר ג"כ שלא הי' כוונתו הק' לומר תירוץ חדש בפני עצמו, אלא להוסיף ביאור בתירוץ המחבר, כי סו"ס אכתי אינו מובן דכיון שספר היד הוא ספר "הלכות הלכות" א"כ מה שייך כאן הסיפור דנס חנוכה? (וכפי שהקשה בלקו"ש כעיי"ז בכמה מקומות, ראה לדוגמא בלקו"ש חכ"א פ' תרומה ב' אודות גניזת הארון) וע"ז הוסיף ביאור דזה נוגע להלכה בפועל, ולפי"ז אין צורך לחלק בין פרסומי ניסא דנ"ח לקריאת המגילה כנ"ל (וכפי שהקשה ע"ז א' שם בע' מ"ד) אלא דבמגילה אין צורך להביאו כיון שהוא כבר כתוב במגילת אסתר משא"כ בחנוכה, ועיי' גם לקו"ש ח"ג ע' 814 שמבואר שם דגם בנ"ח מברכים באופן דליכא פרסומי ניסא (כמו בשעת הסכנה דמניחה על שלחנו וכו') משום שזהו הוספה על עצם המצוה עיי"ש, אלא דזה אפשר לומר רק אם כאן נקט הרבי דכוונת הרמב"ם ב"תורה שבכתב" קאי גם על כ"ד ספרי קודש, ובריש הל' מגילה כתב הרמב"ם: "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים", דלכאורה מלשון זה משמע שהוא ידוע מצד "מגילת אסתר". ועיי' בקובץ מסורה (כסלו תנש"א) ע' ה' ובס' הררי קדם (בעניני המועדים) סי' קנ"ח

שעד"ז תירץ הגרי"ד סאלאווייטשיק ז"ל משום ב' טעמים הנ"ל ביחד.

"ומדליקין בהן הנרות בערב"

ב) בהלכה ג' כתב: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב וכו'" וכבר דייקו האחרונים דלמה כתב "ומדליקין" ולא "להדליק" בהמשך ל"התקינו חכמים שבאותו הדור"?

ועי' גם שבת כא,ב, דאיתא מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה שכשנכסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל כו' לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה עיי"ש, והקשה הרא"ם (על הסמ"ג הל' חנוכה) דלמה לא נזכר בגמ' דקבעום גם במצות הדלקת הנרות?

וכבר ישנם אלו שרצו לחדש דמצות הדלקת הנרות נתתקן רק לאחר חורבן הבית, משא"כ בזמן שביהמ"ק קיים קבעום רק להלל והודאה בלבד, וא"ש למה לא הזכירה הגמ' מצות הדלקת הנרות כיון דאיירי לשנה האחרת, וכן אתי שפיר לשון הרמב"ם הנ"ל שחכמים שבאותו הדור תיקנו רק לשמחה והלל, ומ"ש "ומדליקין" הנה זה נתתקן אחר החורבן. וראה בכ"ז בשו"ת דברי סופרים סי' נ"ח, ובס' חסדי אבות נדפס בסוף הספר יכין דעת להגרי"י מקוטנא ובס' קול צופיך בסופו ועוד.

ובטעם הדבר כתבו דהרי מבואר דמצות הדלקת נ"ח הוא במקום נרות המקדש, דכיון שהנס קרה בנרות המקדש תיקנו שכאז"א ידליק כמו נרות המקדש, וראה בר"ן שבת פ"ב ריש הל' חנוכה דלכן אסור להשתמש לאורה שכן הי' בנרות המקדש, וראה גם ראב"ד הל' ברכות פי"א הט"ו לגבי נוסח הרבה דנר חנוכה דהדלקת נרות חנוכה הוה כדאורייתא כמו נרות המקדש ולכן מברכים "להדליק", ועי' גם רמב"ן על התורה ר"פ בהעלותך דנרות חנוכה הוא במקום נרות המקדש וזהו מה שאמר הקב"ה לאהרן שלך גדולה משלהם כו' עיי"ש, וכיון שכן י"ל דבזמן הבית שהי' הדלקת המנורה בביהמ"ק עצמו לא עשו לזה שום זכר כו' ורק לאחר החורבן דליכא הדלקה בביהמ"ק תיקנו

זה לזכר הדלקת הנרות בביהמ"ק, ובקול צופיך שם ביאר הטעם באופן אחר.

אבל ראה בספר המצות להרמב"ם שורש א' בתחילתו שכתב: "ומונה נר חנוכה, שקבעו אותו חכמים בבית שני", דזה סותר מפורש למה שכתבו, א"כ הדרה קושיא הנ"ל לדוכתיה?

והנה הוזכר לעיל שהרמב"ם בהל' א' הביא הסיפור דחנוכה בנוגע לנצחון המלחמה, ובהל' ב' כתב אודות נס הנרות, ובהל' ג' כתב הרמב"ם: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור כו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב וכו'" והקשה בלקו"ש ח"י - חנוכה על הרמב"ם: (א) הרי בגמ' מבואר שקבעום ב"הלל והודאה" והרמב"ם כתב שהתקינו שהם "ימי שמחה"? (ב) הלא בגמ' מבואר שחנוכה נקבע משום נס הנרות (כמבואר ברש"י שם שפירש מאי חנוכה מפני איזה נס קבעוה וממשיך הגמ' משום נס הנרות) ואילו מהרמב"ם יוצא שהחג נקבע הן משום נצחון המלחמה והן משום נס הנרות?

ומבאר שיטת הרמב"ם עפ"י קושיא הידועה בדא"ח הרי עיקר הנס הי' בנצחון המלחמה, רבים ביד מעטים כו' ולמה אמרו בגמ' שימי החנוכה הוקבעו מצד נס הנרות דלכאורה איך עשו מן הטפל עיקר כו'? ומצד חומר קושיא זו סב"ל להרמב"ם דזה ודאי שעצם ימי החנוכה נקבעו לימי שמחה משום הנס דנצחון המלחמה, אלא דשאלת הגמ' היא רק בנוגע להפרט ד"הלל והודאה" דזהו"ע רוחני דלמה תיקנו הלל והודאה בימי החנוכה? וע"ז מתרץ משום הנס דהנרות, אבל גם לפי הגמ' - לשיטת הרמב"ם - ודאי קבעוה לימי שמחה משום נצחון המלחמה ולכן שפיר כתב הרמב"ם בספרו ד"מפני זה" היינו מפני הנצחון ונס הנרות התקינו שהם ימי שמחה והלל, דימי שמחה הוא משום הנצחון גשמי דאין שמחה אלא בבשר ויין שהו"ע גשמי, ואמירת הלל שהו"ע רוחני הוא משום נס הנרות שהוא נס רוחני.

והנה רש"י פירש שם "והודאה" שתיקנו לומר על הנסים בתפלה בברכת הודאה, אבל הרמב"ם לא הזכיר כאן כלל הענין דהודאה כנ"ל, ומבאר בהערה 19 שם דלפי מה שנתבאר אי אפשר לו להרמב"ם לפרש דמשום נס הנרות תיקנו אמירת על

הנסים, כיון ששם לא נזכר נס הנרות אלא דנצחון המלחמה, והגמ' הרי מבאר רק אודות נס הרוחני, אבל אכתי קשה דלפועל איך פירש הרמב"ם כוונת הגמ' "והודאה" הנה ע"ז כתב שם בהערה שהרמב"ם מפרש דהלל והודאה הו"ע אחד דבהלל אמרינן גם הודו לה' וגו' עיי"ש.

והנה לפי מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ה (חנוכה) יש מקום לפרש פירוש הרמב"ם ב"הודאה" באופן אחר, דבהשיחה שם (סעי' ג') הקשה על הגמ' שבת דלמה לא נזכר שקבעו החג משום הנס דנצחון המלחמה, ומבאר דכיון דלבסוף הי' בזה הצלה רוחנית לישראל הנה אף דזה בא ע"י הצלה הגשמית, מ"מ לאחר שכבר ישנה ההצלה רוחנית אין ההצלה גשמית תופסת מקום כלל שהוא בטל לגמרי לגבי הנס רוחני, ולכן חלקו ההודאה לב' זמנים, ההודאה להנס דהנרות הוא בגלוי ע"י הדלקת נר חנוכה, וההודאה על הנצחון גשמי הוא באמירת על הנסים שמוזכר שם בגלוי רק הנס דנצחון עיי"ש בארוכה.

היוצא מזה דמצות הדלקת הנרות יש בו הענין דהודאה, ויש לפרש דזהו גם הענין דפרסומי ניסא דעי"ז שמפרסמים הנס ה"ז ענין של הודאה לה', וראה בפסקי הריא"ז שבת שם שכתב וז"ל: לשנה האחרת קבעום ועשאו שמונה ימים שגומרינן בהם את ההלל, ומודים על הנס בהדלקת הנרות עכ"ל, הרי שגם הוא פירש הענין דהודאה שהוא ע"י הדלקת הנרות, ויש להביא רא"י לזה גם ממ"ש הרמב"ם שם פ"ד הי"ב: "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו" דמבואר דמצות נר חנוכה הו"ע של הודאה לה' כפי שנת'.

דלפי"ז יש לומר דזהו ג"כ פירושו של הרמב"ם בהגמ' "והודאה", ולכן א"ש מ"ש הרמב"ם שם מיד "ומדליקין בהן הנרות כו'", היינו דבתחילה אומר שחכמים שבאותו הדור תיקנו בכללות ענין השמחה משום נצחון המלחמה, וענין ההלל [שכולל כנ"ל גם הודאה] בשביל נס הנרות, ומזה מסתעף המצוה שמדליקין הנרות משום דין ההלל וההודאה, (ועי' גם בנימוקי מהרא"י ברמב"ם שם שהקשה דלמה לא הזכיר הרמב"ם הענין

ד"הודאה" ומפרש ג"כ כנ"ל שהרמב"ם מפרש דהיינו ע"י הדלקת הנרות).

ולפי הנ"ל יוצא עוד חילוק בין שיטת רש"י להרמב"ם, דלשיטת רש"י הא דאומרים על הנסים בתפלה הרי זה משום תקנה מיוחדת שתיקנו אז "בהודאה" לומר על הנסים בתפלה, משא"כ לשיטת הרמב"ם ליכא תקנה זו כלל, והא דאמרין ועל הנסים י"ל משום שהוא כמו כל הזכרות של יו"ט וכו' שמזכירים בתפלה מעין מאורע של היום, ולכן א"ש שהרמב"ם בהל' חנוכה לא הזכיר כלל מאמירת על הנסים והזכירו רק בהל' תפלה (פ"ב הי"ג) ביחד עם שאר הדברים שמזכירים בתפלה מעין המאורע, וכן בהל' ברכות (פ"ב ה"ו) לגבי ברכת המזון, כיון דלשיטתו אין זה תקנה מיוחדת שתיקנו בחנוכה אלא משום להזכיר מעין המאורע, ויש להאריך בזה עוד.



יציאה מארץ ישראל לסחורה

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים" מאריסטאן

הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ט פסק ד"אסור לצאת מא"י לחו"ל לעולם אלא ללמוד תורה, או לישא אשה או להציל מיד הגויים ויחזור לארץ. וכן יוצא הוא לסחורה. אבל לשכון בחו"ל אסור אא"כ חזק שם הרעב עד שנעשה שווה דינר חטין בשני דינרין".

והנה יש לדייק קצת בהא דכ' ההיתר ללמוד תורה ולישא אשה ולהציל מיד הגויים, וההיתר לצאת לסחורה בבכות בפ"ע. (בפשטות הוא מב' מקורות: הדין הראשון נלקח מברייתא ע"ז י"ג (לענין ליטמא ביציאה מהארץ) הדין הב' הוא מירושלמי סנהדרין. אבל לכאו' יש להעיר בזה גופא, למה לא נכתבה בברייתא בחדא מחתא)¹.

(1) וראה גם במהריט"ץ ח"א סי' פ"ה.

והנה כ"ק אדמו"ר כ' בלקו"ש חכ"ה 2-151 על דברי הרמב"ם הזה (שכ' דאסור לצאת "לעולם", ונלמד בשיטתו דאסור לצאת עבור שאר מצות), דלכאו' קשה עליו, דהרי מצינו בגמ' מ"מעשה רב" דהיו יוצאים מא"י לחו"ל לקראת אמו (קידושין דף ל"א) לצורך כבוד אם. ומת' דיש לחלק: היציאה מא"י ללמוד תורה כו' הם "יציאה מן הארץ", אלא שהם יציאה של היתר, משא"כ היוצא לקראת אב ואם הבאים לאר"י אינו נגדר כיציאה מהארץ, וההסבר: שאר העניינים הרי תכלית היציאה הוא לעשות פעולות בחו"ל, משא"כ היציאה מהארץ "לקראת אביו ואמו" הבאים לאר"י אינו בשביל חו"ל אלא בשביל א"י, כבוד לאלו הבאים ארצה.

ואולי יש לחלק עד"ז (קצת) לענין היציאה לסחורה: כיון שתכלית הסחורה הוא שירויח כדי שיוכל לחיות באר"י הרי זה בשביל יישוב אר"י וקשור עם אר"י ולכן אפשר שאין זה "יציאה של היתר" כהיציאה ללמוד תורה כו', אלא שאי"ז נחשב כיציאה משם^{2 3 4}.

(2) וראה פאת השולחן סי' ב' סוסכ"ח דכ' בטעם ההיתר לצאת לסחורה "דהו חיי ויישוב א"י תליא בזה". ומובן בפשטות שאין ללמוד מזה שמותר לשאר מצות.

(3) ומתו' גם למה הוצרך לאשמועין ההיתר לישא אשה וללמוד תורה הרי יש ללמוד מק"ו מיציאה לסחורה (כקושיית המהריט"ץ), דהו"א דוקא לסחורה דקשור עם אר"י.

(4) ואולי אפשר להסביר בזה מחלוקת אם יכולים לצאת להעדפה ולהרווחה שלר"י אסור וחכמים מותר (רא"ש בשם הראב"ד פ"ג מו"ק בפי' מחלוקתם). לר"י ההיתר הוא דבר צדדי: לשם מצות פרנסה ולכן הרי"ז מותר רק לעצם הפרנסה ולא להעדפה והרווחה. משא"כ לחכמים ההיתר הוא משום שזהו קשור עם אר"י ויישובה ולכן גם בהעדפה והרווחה נתוסף באר"י.

הלכה ומנהג

בגדר איסור עשיית אהל בשבת

הרב אברהם הרץ
 ר"מ בישיבה

[א] עגלות של תינוק שמתקפלים יש להסתפק מהו הדין לפתוח אותם בשבת שחלק העליון יאהיל על התינוק להגן מפני החמה וגשמים, דלכאורה אסור משום עשיית אהל - או"ח סי' שטו.

אמנם יש שכתבו להתיר - ראה בספר שמירת שבת כהלכתה - עפ"י המבואר בשו"ע שם דמותר לפתוח כסא של פרקים בשבת, ואף שע"י פתיחתו נעשה אהל ומחיצות בשבת מותר "כיון שאינו עושה כלום שהרי עשויים ועומדים הם כבר הגג עם המחיצות מבע"י אלא שמותחן בשבת לישב עליהם" (לשון אדה"ז שם סעי' יג).

והוא הדין בעגלה של תינוק דמותר.

[ב] אמנם יש לחלק דבכסא של פרקים והוא הדין במטה המתקפלת אין כוונתו לעשיית אהל אלא לשבת ולשכב עליו,

ובכה"ג יש ההיתר דכסא של פרקים, דבלא"ה הי' אסור לעשות בשבת אוהל ומחיצות אף שאין מתכוין לאהל, כגון להשיב דף על מחיצות לאכול עליו (ורק בשינוי מותר כמבואר בשו"ע שם), מ"מ היכי שמחובר הכל מבע"י מותר לפתוח אותה בשבת.

אבל היכי דמתכוין לעשיית אהל כמו בפתיחת העגלה להגן מפני החמה אסור אפילו היכי דמחובר הכל מבע"י כיון שפותח לשם אהל.

וכן כתב הנוב"י או"ח מה"ת סי' ל לחלק בין מטרי' של גשמים שאסור לפתוח בשבת אף שכסא של פרקים מותר, דמטרי' כוונתו להאהיל ולהגן מפני הגשמים.

[ונהגו שאפילו אם המטרי' פתוחה מבע"י דאין לטלטלו בשבת כמבואר באחרונים].

ג] והנה במשנה ברורה סי' שטו ס"ק כז ובשעה"צ שם ס"ק לה מדייק מהמ"א שם דאפילו בנתכוון לעשיית אהל מותר אם הי' מחובר הכל מבע"י ורק פותח אותה בשבת.

דהמ"א כתב בדין כסא של פרקים שהוא הדין שמותר להעמיד חופה בשבת כיון שמחובר היריעה עם הכלונסאות מבע"י ורק מותר אותה בשבת.

ו"חופה" כוונתו בהגג לשם אהל - לשון המ"ב שם בשעה"צ, ואעפ"כ מותר כמו כסא של פרקים.

ולפי המ"ב יהי' מותר לפתוח עגלה המתקפלת בשבת אפילו אם כוונתו להאהיל על התינוק.

ד] אמנם בשו"ע אדה"ז שם סעי' יג משמע, שכל ההיתר דכסא של פרקים היא רק היכי דלא נתכוון לעשיית אהל.

וז"ל: כל גג עראי שאינו מתכוין בו עשיית אהל לא אסרו לפורסו על המחיצות שמעמיד תחתיו בשבת אלא כשלא הי' הגג קבוע במחיצות מבע"י אבל אם הי' כבר קבוע בהן מבע"י אלא שהיו נכפלים ומונחים מותר לפושטן ולהעמידן בשבת כגון כסא העשוי פרקים...

ומבואר דדין ההיתר דכסא של פרקים היא רק היכי דלא נתכוון לעשיית אהל.

ובסוף הסעיף כתב: ומטעם זה מותר להעמיד החופה ולסלקה [כמבואר בשו"ע או"ח סי' שלט סעי' ה דבשעת הדחק מותר לעשות חופה בשבת ולא אסרו משום קנין בשבת עיי"ש], וכן הדין הקבוע בכותל שמניחין עליו ספרים אף אם יש להן מחיצות.

ומשמעות הלשון "ומטעם זה" משמע דחופה דומה לדין שאין מתכוון לעשיית אהל ולכן מותר להעמידה בשבת.

וכן פסק בקצות השולחן סי' קכ ס"ק טז דלדעת אדה"ז אסור לפתוח עגלה של תינוק בשבת באופן שמאהיל עליו מפני החמה

כיון דנתכוון לעשיית אהל, אלא אם הי' הגג פתוח טפח שאז מותר להוסיף דתוספת אהל עראי מותר בשבת. עיי"ש.

ה] אמנם צריך ביאור מדוע "חופה" אינו גדר של עשיית אהל, דבשלמא ב"דף" כוונתו להשתמשות מעל הדף אבל בחופה הרי נתכוון להעמיד החופה כדי שיעמדו החתן וכלה תחת גג החופה ונמצא שכוונתו להאהיל עליהם.

והא דכתב בקצות השולחן שחופה נעשה לכבוד, אכתי צ"ב מדוע אין בזה הגדר דעשיית אהל.

ו] ויש לבאר בזה דשיטת אדה"ז היא דגדר איסור עשיית אהל בשבת אינה רק שמתכוון להאהיל על איזה דבר אלא שצריך שבכוונתו להאהיל היא כדי להפסיק ולהגן מפני איזה דבר, כמבואר בלשונו בסעי' א אסור לעשות אהל דהיינו גג המאהיל עליו להגן מאיזה דבר כגון מן החמה או מן הגשמים או מאיזה דבר אחר .. אעפ"כ כיון שעשוי' כדי להאהיל ולהגן הרי זה אהל גמור.

(ע"ד הא דמבואר בסעי' ג שם במחיצות שעשויות לחלק רשיות).

ולכן חופה שלנו דענינה בתור כיסוי על חתן וכלה, כעין באדעקעניש, כמבואר בב"ח אה"ע ריש סי' סא וז"ל דהיריעה הפרוסה על כלונסות הוא במקום הסודר שפורסין על ראשיהם, [וכן מבואר בלקוטי תורה שיר השירים עמוד מז ד"ה כי על כבוד חופה בסוף אות א וז"ל: ועפ"ז י"ל טעם למנהג שנהגו שמתחלה החתן פורס סודר על הכלא הנקרא (דעקטוך) שזהו כעין חופה של הכלה בפ"ע ואח"כ שניהם נכנסין תחת היריעה ע"ג כלונסאות זהו חופה המקיף לשניהם, - וכמבואר בשו"ע אה"ע סי' נה ס"א בהגהה ובחלקת מחוקק שם סק"ט ובב"ש שם סק"ה דזה שמכסין ראש הכלה בסודר נקרא ג"כ חופה לדעת התוס' וזהו ענין הינומא והוא בחי' חופה של הכלה כנ"ל.

ובלקוטי תורה שיר השירים עמוד ב: והנה כדי שיהי' בחי' חתן צריך להיות תחלה בחינת חופה ומקיף המשכת סוכ"ע...

ומכיון דענינה היא כיסוי אי"ז בגדר עשיית אהל, שהרי אין מתכוין להגן ולהפסיק מאיזה דבר רק בתור כיסוי. כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' שא סעי' מח לענין לבישת כובע בשבת וז"ל: וכ"ז שמתכוין בו להאהיל עליו להגן מאיזה דבר אבל אם אינו מתכוין רק לכסות ראשו, אע"פ שממילא נעשה אהל .. אין איסור בעשייתו אא"כ מתכוין בו לעשיית אהל כמ"ש בסי' שטו. והוא הדין בחופה דנתכוין לכסות החתן והכלה אין בו כוונה לשם אהל.



הערה בשו"ע אדה"ז – בדין נשים מברכת התורה

הרב חיים גרשון שטיינמנעץ

ר"י ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

שו"ע אדה"ז סי' מז ס"י: "נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן כו' והיאך ליזהר מכל ל"ת שהן מוזהרות בהן כאנשים והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסימן קו (!ועוד שברכת התורה מברכין קודם פרשת התמיד ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה)".

ולכא' התיבות "והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסימן קו" אין להם שום המשך, שהרי המדובר בטעם הראשון הוא שחייבות מצד לימוד הלכות הצריכות, ומה נוגע כאן חיובם במצות תפלה?

ולולא דמסתפינא הי' נראה שתיבות אלו מקומם בסוף הסעיף "שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסימן קו".

(1) סוגריים אלו הוא ע"פ ה"חוברת דוגמא" להל' ברכת השחר, ולכא' הטעם לסוגריים אלו הוא מצד הקושיא שהקשה על גליון שו"ע אדה"ז שם (ועוד קושיות כמ"ש באחרונים), ואולי לכן יש ספק בטעם זה (כידוע שדין מסופק העמיד בסוגריים). ויל"ע אם יש מזה ספק בעצם חיוב קריאת פרשת תמיד לנשים, ואכמ"ל.

אבל כנראה כן הוא בכל הדפוסים, שהרי בהוצאה החדשה ("חוברת דוגמא") כתוב כן ג"כ, וצ"ע.



השמח ונהנה בראיתו*

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת "תפארת בחורים", מאריסטאן

בטור או"ח סי' רכ"ה כ' דהרואה חבירו לאתר ל' יום אומר שהחיינו, ומוסיף לבסוף "והוא שחביב עליו הרבה, ושמח מאד בראיתו". המחבר כ' בס"א שם "והוא שחביב עליו הרבה ושמח ראיתו".

והנה אדמה"ז כ' בסבה"נ פי"ב הי"א "הרואה את חבירו, החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראיתו...". והיינו שמוסיף שצריך להיות נהנה בראיית חבירו. והוא מל' הרא"ש ברכות פ"ט (ובסדר הזה: דשמח, ואח"כ כ' דנהנה). ובהמשך שם כ' שגם אם היתה לו ממנו ידיעה בינתיים בכתב או בע"פ מברך בראיתו "כי עיקר הברכה הוא על הנאה ושמחת הלב בראיית פניו" והיינו דגדר הברכה הוא על הנאה ושמחת (הלב).

מזה נראה שגם שמיעת קולו ע"י טלפון בתוך ל' ימים אין מפקיע החיוב כיון דהברכה הוא על הנאה ושמחה דראיית פניו. ויש לעיין מהו הדין אם ראהו ע"י איזה מכשיר ראה וכיוצא אם זה מפקיע חיוב הברכה (דגם זה מביא הנאה ושמחה) או דנאמר דאינו דומה ראה על ידי מכשיר (שאינן בזה שמחה והנאה כזו דלראיה פנים בפנים. ויש להסתפק לאידך: אם נאמר דגם ראייה

(* לעילוי נשמת אמי זקנתי האשה החשובה חוה נעכא בת אפרים מנשה זאיאניץ, נפטרה כ"א כסלו תש"ס. ולעילוי נשמת בעלה אבי זקני הרה"ח הרה"ת שמחה יצחק בן אברהם שמואל זאיאניץ, נפטר נר ג' דחנוכה כ"ז כסלו תשמ"ג. ת.נ.צ.ב.ה.)

דעל ידי מכשיר נחשב "לשמח ונהנה" בראייתו א"כ חייב לברך בזה¹.

עוד יש להעיר: בטושו"ע נכתב ההלכה דברכת שהחיינו בראיית חבירו - בתחילת הסי' דברכת שהחיינו, קודם פסק ההלכה דברכת שהחיינו בראיית פרי חדש המתחדש משנה לשנה, ואדמה"ז סידר באופן הפכי: בפ"א הי"ב פסק אודות ראיית פרי חדש ולאח"ז בפ"ב ביאר אודות ראיית חבירו. גם יש להעיר: דבשו"ע המחבר כ' סימן בפ"ע על "שהחיינו" בקניית דברים חדשים (סי' רכ"ג), ובאדמה"ז זה בא בתחילת פ"ב.

ונראה לומר: שבטושו"ע סידר ההלכה דברכת שהחיינו לפי העניינים שעליהם מברכים שהחיינו: ולזה כ' סימן על קניית דברים חדשים ולידה (דברים דעשייה, או דנעשה דבר חדש), ולאח"ז בא סימן בפ"ע בברכות של ראיית דברים (סי' רכד), וברכת שהחיינו שע"י ראייה, ובזה עצמו קידם ראיית דברים חשובים (ראיית חבירו) ולאח"ז ראיית פירות (רכה). אבל אדמה"ז סידר לפי הגדר המחייב הברכה: לכן קידם בסי' בפ"ע אודות ראיית פירות, דחיוכם הוא מפאת הנאת ראייתו ("ונהנה בראייתו" ל' בפ"א הי"ב), ולאח"ז בפ"ב פסק אודות הדברים

(1) ואע"פ שאין אנו נוהגים בברכה זו בזה"ז (וכהשקו"ט בזה, והחסבר: שאין ברור אם חבירו חביב מאד ושמח ונהנה בראייתו), הרי אמר כ"ק אדמו"ר להרה"ג אברהם שי' שפירא שאף שאין נוהגים לברך שהחיינו על ראיית חבירו, הרי בוודאי אין מקפידים על הרוצה לברך ועונים אמן בלב שלם (סה"ש תשמ"ט ב - 738).

(2) ולהעיר מהמבואר באג"מ י"ד סי' רכג בענין ביקור חולים ע"י הטלפון שבאמצע דיונו מביא א' הסברות דע"י הראייה מתרגש המבקר יותר ויבקש ביותר תחנונים וגם להתפילה מתקבלת ביותר דהשכינה נמצאת שם. וגם שם יש לעיין: אם יש מעלה בבקור חולים פנים בפנים ממש על בק"ח ע"י ווידיאו: לטעם דבמקום החולה נמצאת השכינה יותר מובן שיש מעלה כשהוא אתו ממש יותר מבווידיאו, וגם לטעם דהראייה מביאו להתרגש יותר מובן שהראייה פנים בפנים ממש מביא יותר הרגשה מכשרואה אותו ע"י הווידיאו.

דגדר המחייב של הברכה הוא (לא רק הנאה גרידא, אלא עוד)
 "שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עוה"ז...^{5 4 3}.



נוסח ברכת הדלקת נר חנוכה

הרב ירוחם אלי' ראזענפעלד

מהדיר ומו"ל ספר הרוקח ח"א

הערני ידידי הרב אפרים גראסבערגער שליט"א הספרן
 דספריית היכל מנחם בבארא פארק דבהוספות שבסוף שו"ע
 הרב לחנוכה הביא שנוסח הברכה הוא לברך: להדליק נר חנוכה,
 ובהערה מציין לסידור אדה"ז, ולמקור הביא מספר רוקח ועוד
 שאר ספרי הלכה וקבלה. ועמדתי משתומם דהלא נוסח אשכנז
 הוא (וכן מובא באו"ז ובראבי"ה ובעוד ספרי הראשונים בני
 אשכנז) להדליק נר של חנוכה, ואיך בא נוסח כזה להרוקח.

והנה המקור הוא בספר הרוקח סימן רכ"ו, דבסעי' ו' הביא
 הנוסח להדליק נר חנוכה, אבל דא עקא דבסוף סעיף א' הביא
 וז"ל וקיי"ל מדקא מברכינן להדליק נר של חנוכה, הדלקה
 במקומה עושה מצוה וכו'. וראה בהגהת ברכת שמעון בסוף ספר
 הרוקח שהעיר שאין להוכיח מדברי הרוקח לגבי נוסח הברכה
 כלום דהרי יש סתירה כאן, וא"כ בע"כ חד מיני' לאו דוקא.

אמנם חיפשתי בהכת"י של הספר וכן בהשלשה דפוסים
 הראשונים, דפוס - פאנו, קרימונא והאנוי, ומצאתי דכולם יש

3) ובזה יש להמתיק ההלכה הנפסק בשו"ע ס"ב, דבמי שלא ראה מעולם -
 אע"פ ששלח לו מכתבים ונהנה בראייתו, אין מברך על ראייתו. ובשע"ת שם
 מבאר דאין האהבה אליו כ"כ עד שיהא שמח ונהנה בראייתו. אבל מל' השו"ע
 משמע שאכן נהנה בראייתו, ולפי הנ"ל יש לומר בפשטות יותר כוונת השו"ע:
 דאע"פ שנהנה - אינו שמח, ולכן אין מברך עליו.

4) והשמחה דבא ע"י קניית דברים לצורכו, קודמים לשמחה והנאה הבאה
 מראיית דבר שמחוץ ממנו.

5) ועדיין יש להעיר למה (בפי"ב הי"א) שינה אדמה"ז הסדר - ש(בסוף
 ההלכה) קידם הנאה לשמחה, ולפנ"ז קידם שמחה להנאה.

להם בשני הפעמים הנוסח להדליק נר של, אבל בדפוס זאלקאווא (תקס"ו - הנדפס במצות ר' לוי יצחק מבארדיטשוב) שינה המגיה בשוגג או בכוונה כנוסחתו (כמו שנמצא לרוב בהרבה ספרים וסידורים).

בסידור הרוקח ובסידור ר' שלמה מגירמייזא (סדר חנוכה סימן ק"ה) הביאו "אקב"ו להדליק נר של חנוכה והיכן ציונו זכור ימות עולם וכו' שאל אביך ויגדך (דברים לב, ז), בפסוק י"ג תיבות ועם הקריאה י"ד תיבות וכן י"ד תיבות בברכה זו". ואכן בשבת דף כ"ג סומכו על סיפ"י דקרא - שאל אביך ויגדך.

ואולי נדחק ונאמר דלפי זה מובן מה שמובא בהמגן אברהם בהל' חנוכה בתחילת סי' תרע"ו "שלחנוכה תיבה אחת (רש"ל [בשו"ת סימן פ"ה]) ושכתוב הטעם בשל"ה [בשם אביו] ושכן כתב המטה משה" (וכן הוא ברמב"ם הל' חנוכה). דהי' מקובל להרמב"ם ולהמהרש"ל שצריכים לומר של חנוכה וגם הי' להם הקבלה שהוא עפ"י מספר התיבות של הפסוק זכור ימות עולם ובפסוק הוא הרי י"ג תיבות, ע"כ דחקו לאוקים הגירסא של תיבת "של" וצירפה לתיבות "חנוכה".



קידוש בליל ש"ק בין שעה שש לשבע

הת' שלום דובער לנגזם
תלמיד בישיבה

בהנוגע לעשיית קידוש בליל ש"ק בין השעה שש לשבע, יש אומרים שזה שאין מקדשין בשעות אלו הוא דוקא על יין אדום אבל על יין לבן מותר לקדש.

ולכאור' זוהי טעות גמורה משום שבשו"ע או"ח ח"ב סימן רע"א סעיף ג' כתב אדה"ז - וז"ל: יש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה (דהיינו שעה שביעית¹ אחר חצות היום עסי'

(1) מהשעות השוות (ולא זמניות), שכל אחת מהן היא של ששים דקות בכל עונות השנה, כי שלילת כל מזל היא שעה של ששים דקות (תשובות וביאורים בשו"ע (תשמ"ז) סי' פ"א). ועיין במכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשערי הלכה ומנהג אורח חיים (א) מכתב י"ח טבת תשט"ז.

תכ"ח) אלא או קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו וכבר נתבאר שלכתחלה יש לו לקדש מיד בבואו מבהכ"נ מבע"י עכ"ל.

וא"א לומר שכיון שאמר מזל מאדים דוקא לכן לא יקדש על יין אדום דוקא - דבפשטות אם כן הי' צריך אדה"ז לכתוב "שיש נזהרים שלא לקדש על יין אדום" ולכן צ"ל שהטעם שאין מקדשים בשעה הז' הוא כמו שכתב בתיקוני שבת (שזהו מקור אדה"ז) שיקדש קודם הלילה כי בתחלת ליל שבת היא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו ובסוף יום ו' מזל צדק ומלאכו צדקא-ל והם שני מלאכים אחד רע ואחד טוב לכן יקדש בצדק או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים ויקדש, ע"כ.

ונראה מדבריו שהטעם שלא מקדשים בשעה הז' הוא משום שכיון שזוהי שעה רעה, ובשעה כזאת אין לקדש השבת.

ולהעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתב חודש טבת תשל"ט שראה שבבית כ"ק אדמו"ר הרי"צ - היו בלאה"כ מקדשין זמן רב לאחרי שעה השביעית².

ולהעיר ג"כ מלקו"ש חלק ט"ז עמוד 576 דלכאורה השעה ז' הוא לא כמו שנראה על השעון (משום שלמשל בברוקלין הזמן על השעון הוא כמו שהוא בטאראנטא, ומ"מ לגבי הדלקת נרות שבת הזמנים מחולקים וזה משום שאין החמה על שני המקומות בשוה - ולכן איך אומרים ששעה הז' הוא 6:00 על השעון, שלכאורה היו צריכים לחשב הזמן בכל מקום לפי השמש ולפ"ז עושים בשעה הז')? וכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהשעה הז' הוא כמו שהוא על שעון דוקא, (ז"א אחר חצות האמצעי דוקא ולא אחר חצות האמיתית). עיי"ש.

ומפי השמועה פסק הרה"ג הרב ז"ש ע"ה דווארקין שגם בקיץ הולכים בענין זה אחר שעון קיץ אע"פ שאין זה השעה הנכונה.

(2) שערי הלכה ומנהג או"ח (א) דף רסח.

ולגבי זה שכתב אדה"ז בתחילת הסעיף (ג) שיש נזוהרים עיין בלקו"ש חלק י"א עמוד 290.



בדין המתפלל בדרך [השמטה]

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

השמטה ממה שנדפס בגליון הקודם בענין מי שנמצא בדרך והוא יגיע למקום מנוחה קודם שיעבור זמן תפילה (ע' 72), לאחר קטע המתחיל "המורם מכל הנ"ל":

והנה לכל הדעות יותר טוב להתפלל העמידה במקום מנוחה כדי להתפלל בלי בלבולים. ויש לחקור אם עדיף יותר להתפלל במנין של אנשים במקום שהוא יודע שכשיתפלל עם המנין יהיה לו בלבולים של טרדת הדרך וכשהוא ימתין ולא יתפלל עכשיו אזי קרוב לוודאי שלא יהיה לו אותם הבלבולים. ולמשל כשאדם מוכן לנסוע באווירון וכדי להגיע להשדה תעופה אורכת זמן ויכול להיות שהוא יאחר מלבוא בזמן משום כל העיכובים של "טראפיק" עד שיגיע לשדה התעופה והנה אם הוא יתפלל במנין סמוך לביתו אזי יטריד עליו החשש שלא יגיע להאווירון בזמן. האם מותר לו להתפלל ביחידות בתוך הנמל כיון שאז לא יפריע לו דאגה זו. דהנה כיון שמהשו"ע מוכח שעדיף יותר להתפלל העמידה במנוחה אע"פ שיפסיד מסמך גאולה לתפלה ומסמך גאולה לתפילה עדיף מתפילה בציבור וכדמוכח מסימן קיא סעיף ג "ואם עד שלא קרא ק"ש מצא ציבור מתפללים לא יתפלל עמהם אלא קורא ק"ש ואח"כ יתפלל דמסמך גאולה לתפלה עדיף", א"כ כמו שכתב השו"ע בסימן צד סעיף ד גבי מי שקשה לו הענין של איחור דרכו ויטרד לבו ולא יכול לכוין והכל לפי הדרך ולפי הריחוק ולפי יראתו וישוב דעתו, כמו כן כאן י"ל שמותר לו להתפלל ביחידות אם הוא יודע שדאגת איחור הדרך לאווירון יטריד לבו.

והנראה לומר שחז"ל קבעו שהליכה בדרך נקרא בלכול בנוגע לתפילה וע"כ קבעו שיתפלל בביתו קודם ההליכה וגם קבעו שיכול להתפלל דרך הליכה אם הוא כבר נמצא בדרך אבל אין

ללמד שכשהאדם מוכן לנסוע (אבל עדיין לא נסע) ויש דברים שמטרידין אותו שהוא יכול להתפלל ביחידות. שבמקרה כזה הוא מחויב להרגיע את עצמו כדי להתפלל עם המנין וכמו כל אבל שיש לו טרדות ומ"מ הוא מחויב להרגיע עצמו כדי להתפלל בכוונה.



נתינת צדקה בביה"ח [גליון]

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

בגליון העבר הק' הרב א. ל. ע"ד נתינת צדקה בבית החיים, דמש"נ משאר מצות שאין לקיימן בביה"ק משום "לועג לרש", ואמאי לא חיישינן לזה בנתינת צדקה בבית הקברות, ומפוי בשו"ע דנוהגין כן (או"ח תקפא ס"ג) "ויש מקומות נוהגין לילך על הקברות ולהרבות שם בתחינה ונותנים שם צדקה לעניים" הרי בהדיא דנותנים צדקה שם בבית החיים, ולמה לא חיישינן כנ"ל, הרי אין המתים יכולים לקיים מצוה זו.

[הנה מילת "שם" איתא בדפוסים הישנים דהשו"ע, אך בכוכ דפוסים חדשים הושמט, עי' לשון הרמ"א ב'דעת תורה' להמהרש"ם, כפה"ח, גם במ"ב החדשים ליתא, ואולי י"ל הטעם לזה כיון דבמקורו בכל בו, וכן במהרי"ל, לא הובא נתינת הצדקה בשייכות לבית הקברות כלל, אלא כחלק מסדר היום דערב ר"ה, עיי"ש.

אמנם יעויין בבאה"ט שם שהביא בשם השל"ה "ויקף הקברות ויתן צדקה קודם שיאמר התחינות", הרי בהדיא שהוא בבית הקברות, ועי' במט"מ אות תשפט, ובא"ר שם-].

ומבאר הנ"ל די ש לחלק בין מצוה זו לשאר המצות, דהא כשמקיים איזה מצוה - ציצית, תפילין, קריאה בס"ת וכדומה - אין לזה שום קשר ושייכות להנפטר, וה"ז בגדר מחרף המתים, שאינם יכולים לקיים מצוה זו. אבל בנתינת הצדקה ה"ז לזכות ולעילוי נשמת הנשמה ואי"ז בגדר "לועג לרש" כי אדרבה, כל המצוה נעשית לטובת ולזכות הנפטר, ולכן אין לחשוש וכו'.

אך לכאור' לא נרמז שם שרק צדקה "לזכות ולעילוי הנשמה" הוא דנהגו לתת בבית החיים, והמשמעות הוא דכל נתינת צדקה לעניים מותר בבית החיים. ועי' במחה"ש שם שהוא ע"ד "יהיב פרוטה לעני והדר מצלי", הרי דהוה הקדמה לתפילה.

ובאמת יל"ע אם נאסר בבית החיים כל עניני גמ"ח, ומצוות אשר בין אדם לחבירו, דאולי נאמר האיסור ד"לועג לרש" רק במצוות בין אדם למקום, וכהדוגמאות שהובאו בגמ' - ציצית, תפילין, ס"ת, אך לא בעניני גמ"ח, דמאן יאמר לן דכבוד המת עדיף מטובת החי, [ועוד, הרי כל יסוד האיסור הוא "שלא יאמרו המתים למחר באים אצלינו ועכשיו מחרפין אותנו, וחלשה דעת המתים כיון דאינם בני מצות" (ברכות יח, א, שאילתות שאילתא יד), וא"כ י"ל דכשגומל חסד עם הזולת אינו מחרף המתים בזה, דלא חלשה דעתם בזה שנעשה טובה ליהודי, והגם שלמעשה נעשה כאן מצוה, מ"מ אינו מראה בזה שהם אינם בני מצוה, ועצ"ע].

והרי הלכה מורוחת היא "כהן שראה האבדה בבית הקברות אינו מטמא להחזירו, שבעת שמקיים מצות עשה של השבת אבדה מבטל עשה של קדושים יהיו", ופשוט שעל הישראל להחזירו ולקיים המצוה. וכן הרי פשוט שיש לקיים מצוות כיבוד או"א בבית הקברות.

אלא שבזה אוי"ל שאין ראייה כיון שא"כ יבטל מ"ע דאורייתא, ולא ידחה תקנת "לועג לרש" דרבנן - עשה דאורייתא.

[עי' רמב"ם פי"א מהל' גזילה ואבידה, ובמ"מ שם, דבעידנא דקא עייל לביה"ק אכתי לא מקיים מצות עשה וכו', אך יעויין ברדב"ז ב'רעז, דמשכחת ליה כשהאבדה נמצא בסוף ביה"ק, דמצות השבה וטומאה באין כאחת. ופשוט דגם כשהבעלים נמצאים בביה"ק על הישראל להשיבו].

ויל"ע בכ"ז עוד.



בענין הנ"ל

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

הנה מה שהביא הרב הנ"ל (בהערה הקודמת) מההלכה ד"כהן שראה האבדה בבית הקברות אינו מטמא להחזירו" הא ישראל חייב להחזירו - הנה אולי יש לחלק דבהשבת אבידה לא מוכחא מילתא דלמצוה קאעביד, דהא הרואה יאמר דשלו הוא נוטל, או שהוא מפנה הביה"ח מדברים זרים. ומכיון שעצם המעשה אינו מורה על עשיית המצוה, לכן שפיר אין לחשוש לטענת המתים ד"עכשיו הם מחרפים לנו". אבל בשאר המצות כמו תפילין, ציצית - ולכא' מצות הצדקה בתוכם - מוכח הדבר דלמצוה קאעביד, ושפיר יש לחשוש ל"לועג לרש".

ואולי יש לומר שנתנית הצדקה בביה"ח נחשבת כחלק מהתפילה, ולכן אי"כ "לועג לרש". זאת אומרת, דזה שנוהגין להתפלל בביה"ח הוא, כלשון הקיצור שו"ע בנוגע לערב ר"ה, "לעורר את הצדיקים הקדושים אשר בארץ המה שימליצו טוב בעדנו ביום הדין ... קדוש וטהור והתפלה מקובלת שם ביותר בהיותה על אדמת קודש, ויעשה הקב"ה חסד בזכות הצדיקים".

נמצא דהתפלה בביה"ח שייכת להנפטר (וכמו שאומרים במענה לשון: "כי גם להם הוא לתועלת והרבה פעמים נשמה מנשמה נאצלת"), ובאים דוקא שם מפני שהוא מקום קדוש וטהור. ופשיטא דאין לומר שהמתפלל לצרכיו (שלכמה דעות הוה מ"ע) בביה"ח ה"ז לועג לרש, דהא עצם התפלה במקום זה מורה על העילוי והקדושה של הנפטר, היפך הענין ד"עכשיו הם מחרפין לנו".

ולכן, באם נאמר דנתנית הצדקה הוא חלק מהתפלה אצל הצדיקים הנפטרים (וכמו שאכן רואים דנוהגין לתת צדקה רק אצל קברים קדושים), הנה אין מקום כלל לחשוש לחלישות דעת מצד המתים, שהרי, כאמור, עצם הנתינה במקום זה דוקא מורה על העילוי והקדושה דהנפטרים ולא להיפך.



פשוטו של מקרא

הערות קצרות לפירש"י על התורה בספר בראשית

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

יד, ב ד"ה ברע וכו' - צריך ביאור אמאי דוקא את החמשה מלכים דורש רש"י את שמותיהם לגנאי, ולא אצל הארבעה מלכים.

טו, ה ד"ה ויוצא אותו החוצה: אברם אין לו בן, אברהם יש לו בן - צ"ע דישמעאל נולד בשעה שהי' שמו של אברהם 'אברם'.

טז, טז ד"ה ואברם בן שמונים: להודיע שבחו של ישמעאל שהיה בן יג בהמולו ולא מיחה - צ"ע דהא להלן יז, כה כתיב להדיא בקרא שהי' בן יג כשנימול.

יח, א ד"ה וירא אליו: לבקר את החולה.

בלקוטי שיחות ח"כ עמ' 569 מבאר רבינו זי"ע שאפשר לנחם אבלים ע"י מכתב או שליח.

ונראה להביא קצת ראיה לזה, מדיוק בלשון הפסוקים. דבתחילת פ' וירא כתיב וירא אליו ה' ומבואר ברש"י שבא לבקר את החולה. ואילו בסוף פ' חיי שרה כה, יז כתיב ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק. וכותב רש"י: נחמו תנחומי אבלים. הרי דבביקור חולים נתראה הקב"ה אל אברהם לבקרו, ובתנחומי אבלים לא כתיב שבא אליו רק ויברך אלקים. הרי דבביקור חולים יש חיוב לבא בעצמו (וכמבואר בפוסקים), אולם בניחום אבלים אין צריכים לבוא בעצמו ויכול להיות ע"י מכתב או טלפון וכדומה*.

* ראה אודות זה בשו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' קכ"ח, מנחת יצחק ח"ב סי' פ"ד, קובץ מורי' שנה ה' גליון ד', אגרות משה יו"ד רכ"ג, באר שרים ח"ב סי' נד-נה, שו"ת אבני שוהם ח"ד סי' נו.

יט, יז ויהי כהוציאם וכו' - לכאורה צ"ע דרק אחד הציל את לוט ומהו "הוציאם" לשון רבים, וצ"ע.

שוב ראיתי ברס"ג שכותב "כהוציאו" דהיינו לשון יחיד, וכנראה מטעם הנ"ל.

כ, א בפרשת לקיחת שרה לאבימלך כתוב שה' העניש את אבימלך במכה חמורה דהיינו עצירת כל הנקבים וכו', מכה שלא הורגלה לבוא על בריה (כלשון רש"י). ולעיל יב, י בפ' של לקיחת שרה לפרעה לא לקה פרעה כל-כך קשה ולמה?

וי"ל בדרך אפשר שבאבימלך כתיב 'וישלח אבימלך ויקח את שרה', דהיינו שהוא רדף אחר שרה לקחתה. משא"כ בפרעה לא כתוב ששלח לקרוא לשרה, רק 'ותקח האשה בית פרעה', דהיינו שהשרים והעבדים הם לקחו את שרה לבית פרעה, ולכן לא נענש כ"כ קשה כמו אבימלך.

כא, יז ד"ה באשר הוא שם - משמע מפירש"י דדוקא בגלל שעכשיו ישמעאל היה צדיק לא דנין אותו על להבא, אבל אילו בני בניו הי' עושין את זה עכשיו היו דנין אותו לרע. וצ"ע היכן מצינו שדנין אבות על בנים? ואם בני בניו חוטאים אמאי יענשו גם ההורים, וצ"ע.

כד, א ד"ה קטורה שנאה מעשיה כקטורת - והנה ראה לעיל כא, יד ד"ה ותלך ותתע מפרש רש"י דחזרה לגלולי בית אביה, וא"כ איזה מעשיה נאה כקטורת, הלא היתה עובדת ע"ז. ובכלל צריכין להבין האיך לקח אותה אברהם אחר דחזרה לגלולי בית אביה. ואפשר דחזרה לגלולי בית אביה, אבל היא בעצמה לא עבדה ע"ז.

כה, ה ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק. וברש"י ברכת דייתקי נתן לו. ונראה דרש"י היה מוכרח לפרש כן ולא כפשוטו כדרכו. דכבר לעיל כד, לו ד"ה ויתן לו וגו' מפרש שאברהם נתן ליצחק כל אשר לו - ע"כ דכאן נתן לו ברכת דייתקי.

כד, סה ויאמר העבד הוא אדני - ולכאורה אברהם היה אדוניו ולא יצחק? והביאור דלעיל כד, לו ד"ה ויתן לו וגו' מפרש

שאברהם נתן ליצחק כל אשר לו ושטר מתנה הראה להם, וא"כ זכה יצחק גם באליעזר שהוא עבד אברהם, לכן אמר הוא אדני.

כד, טז ואיש לא ידעה ומפרש רש"י שלא כדרכה. והיינו רש"י רוצה לבאר למה אחר שאמר 'בתולה' חוזר ואומר 'ואיש לא ידעה' ע"כ דהיינו אפי' שלא כדרכה. ובאמת אין זה מוכרח ואפשר לומר שהפסוק בא לגלות ואיש לא ידעה היינו כדרכה, דמבתולה אי"ז מוכרח כ"כ דהא רבקה היתה פחותה מבת ג' (ראה רש"י כה, כ) ואמרו רז"ל פחותה מבת ג' בתוליה חוזרות. ומשו"כ מעיד הכתוב דהיתה בתולה מטעם ואיש לא ידעה.

ואפשר דרש"י מוכרח לפרש כך דאל"כ מהו החידוש שהיתה בתולה.

לז, לד רש"י ד"ה ויתאבל על בנו ימים רבים - כב שנה... כנגד כב שנה שלא קיים יעקב אבינו כבוד אב ואם. כ' שנה בבית לבן וב' שנים בשובו בבית לבן. וזהו שאמר יעקב ללבן: זה לי עשרים שנה בביתך (לעיל לא, מא) לי הן, עלי וסופי ללקות כנגדן.

וצע"ג; הלא עצם ישיבה בבית לבן הי' משום מצות כבוד אב ואם, דהרי רבקה אמרה ליעקב לברוח לבית לבן וישב שם עד "ושלחתי ולקתיך משם", והיא לא שלחה עד שיעקב יצא מבית לבן, ראה רש"י לה, ח ד"ה ותמת דבורה, א"כ הרי קיים בעצם העכבה בבית לבן מצות כבוד אב ואם ואמאי נענש.



"הנה נא הואלתי"

הת' ניסן שי' טל
תות"ל - קרית גת, אה"ק

עה"פ הנא נא הואלתי (וירא פ' יח) מפרש רש"י "הואלתי. רציתי כמו ויואל משה".

והנה, המילים "הנה נא הואלתי" נאמרו ב' פעמים כאן: בפסוק כז ובפסוק לא, ומצינו ב' גירסאות בחומשים בנוגע למיקום פירש"י זה - בפסוק כז או בפסוק לא.

ואף שהגירסא היותר מובנת היא דכתב פירושו על פסוק כז - שזהו תיכף בפעם הראשונה שנזכרו תיבות אלו (וכן הוא הפירוש גם בפעם השני), הנה על אף הקושי לומר להיפך (ואדרבא - בגלל הקושי, כדלקמן) י"ל דכתב פירושו על הפעם השני, ואילו בפעם הראשונה - לא פירש, דהנה ידוע הכלל שביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (הובא בספר כללי רש"י) אשר כשישנם ב' גירסאות ואחת מהם מובנת ומסתדרת יותר מהשני' - מסתבר לומר שדוקא הגירסא הפחות מובנת היא הנכונה, אלא שה"בחור הזעזער" בראותו שהנוסח שלפניו אינו מובן - שינה ו"תיקן", וכך נוצרה הגירסא השני' (דפחות מובן, איך נשתנה ונתהוה גירסא בלתי מובנת!).

אלא שעפ"ז (שהפירש"י הוא על פעם הב', ובפעם הא' לא פירש) צלה"ב:

(א) מה פירוש הוואלתי דפעם הא'?

(ב) איך מבין מעצמו הבן חמש למקרא פי' תיבת הוואלתי בפעם הא' (-שלכן א"צ רש"י לפרשו) ובפרט שה"ז פעם הא' שנזכרה תיבה זו בתורה!

(ג) מה הכריחו לרש"י לפרש דיש חילוק בין הוואלתי הא' להב'?

וי"ל דהנה עה"פ (דברים א, ה) 'הואיל משה באר את התורה' פירש רש"י 'הואיל, התחיל כמו הנה נא הוואלתי'.

ועפ"ז רואים בפירוש שיש חילוק בין הפירוש (דרש"י) ב"הוואלתי" הא' להב'.

ובמילא צ"ל דהפירוש שבפרשת וירא הוא על הפעם השני', שהרי אין כל מקום לומר דהפירוש הוא על פעם הא' - ועל אף שיש פי' אחר לפעם הב' אין רש"י מזכירו!, כן אין מובן איך יהא הפי' דפעם הא' - רציתי, ודהב' - התחלתי - כו"כ פסוקים (ולאחר כו"כ בקשות) מאז שהתחיל לבקש!

עכ"פ היוצא מהנ"ל, דהפי' ד"הוואלתי" בפעם הא' הוא התחלתי.

והנה בתירוץ שאלה הג' אולי י"ל - דהרי בכל פעם שביקש אברהם אמר גם דברי תחנונים (וראה רש"י בהעלותך יג, ב) ופשוט שבכל בקשה חדשה צ"ל גם דברי תחנונים חדשים ושונים, ולכן אי אפשר דבב' הפעמים יהא אותו הפי', ומכיון ש"א"א לומר בסדר הפוך (רציתי ואח"כ התחלתי) כנ"ל, ע"כ צריך לפרש "התחלתי" ואח"כ "רציתי".

ואולי יש להסביר הדיוק בלשון רש"י, דהנה בפרשת שמות (ב, כא) עה"פ ויואל משה (שפירושו "רציתי") כשמציין רש"י לכאן מעתיק "הואלתי לדבר" משא"כ בפ' דברים הנ"ל (שפירושו מל' "התחלתי"), כשמציין מעתיק "הנה נא הואלתי". וצריך ביאור: דרכו של רש"י, כידוע, לקצר כמה שאפשר, ומילא הא שלא הסתפק - בפ' שמות - בתיבת "הואלתי" ומעתיק גם "לדבר" - מובן, כי זהו ע"מ לציין לאיזה הואלתי במקרא כוונתו, אבל מפני מה בפ' דברים מעתיק "הנה נא הואלתי" - ה"ז לכאורה אריכות מיותרת?

ואואפ"ל שע"י דיוק זה רוצה להדגיש לאיזה מהפסוקים מציין (פ' כז או לא), ולכן מעתיק בפ' דברים הנה נא הואלתי, שפירושו עכשיו התחלתי, שזה (עכשיו התחלתי) אפ"ל רק בפעם הא' (כנ"ל), משא"כ בפ' שמות מעתיק רק הואלתי לדבר - בכדי לקצר בלשונו, כנ"ל.

אלא דעדיין צלה"ב קצת דאם פשוט לרש"י שהבנת ה'בן חמש למקרא' במילת "הואלתי" בפעם הא' הוא 'התחלתי' למה צריך לפרש מילת 'הואיל' בדברים שם, - ואבקש מהקוראים שי' להעיר בזה*.

(1) ולהעיר שבכמה מהחומשים היו"ל לאחרונה, נסמן מקור הפסוקים, ובשניהם - הן בפ' שמות והן בפ' דברים - מציינים פ' יח פסוק כז! וה"ז תרתי דסתר! וע"פ מש"כ בפנים צריך להיות ב"ויואל משה" פ' לא, וב"הואיל משה" - פסוק כז.

(* צ"ל דבפשטות תרגום תיבת "הואלתי" הוא "התחלתי", והא דרש"י הוצרך לפרשו בדברים הנ"ל משום דשם קשה לו לרש"י איך אפשר לומר שמה התחיל לבאר את התורה רק בסוף מ' שנה!! ולכן צריך לפרש שמ"מ הפי' "הואיל" הוא ג"כ לשון התחלתי, והא דקשה איך אפשר לומר כך כנ"ל, ע"ז



שונות

מצות עיצית אף לעדיקים

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

איתא בילקוט שמעוני במדבר (רמז תשנ) ד"ה דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו: "ויאמר ה' אל משה, לרבות יחידים" ע"כ.

ה'זית רענן' שם כתב לבאר "דסד"א דוקא כשהוא עם הרבים חייב בציצית אבל ביחיד לא, קמ"ל, ודוחק". עכ"ל.

ב'משך חכמה' (פרשת שלח) פירש דיחידים היינו תלמיד חכמים כמו שכתוב בתענית (י, א), וסד"א שהם פטורים מציצית, דכתיב בה [במדבר טו, לט] "ולא תתורו", והם לא נחשדו על כך, קמ"ל שאף אם מעלתם כמשה רבינו חייבים בציצית. עכ"ל.

והקשה ע"ז בס' "ציצית ותכלת" (להרב צבי כהן) פ"י ס"ד (ע' צג): "ולכאן גם זה דוחק, שהרי נאמר בסוכה (נה, א) כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו" עכ"ל.

ולהלן שם (פט"ו סכ"א) מביא מ"ש האור החיים הק' בפרשת במדבר (טו, לח): "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם", הוצרך לומר לדורותם, לצד שלא באה מצוה זו אלא לזכרון המצוות כשיראו אותו, תבוא הסברא לומר כשיבוא דור קדוש וטהור שאין צריכין לזכרון זה, אין צורך בציצית, ת"ל לדורותם. ע"כ.

ממשיך רש"י שפי' באר את התורה הוא (לא הפירוש שרק ביארה אלא) "בשבעים לשון פירשה להם" וק"ל. המערכת.

ובהערה 15 שם כתב הרב כהן: "הקושיא שהקשינו לעיל .. על המשך חכמה, הרי "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", אין להקשותה על דבריו אלו של אור החיים, דלא הוקשתה אלא על משך חכמה הכותב שתלמידי חכמים אינם צריכים סימן שלא להכשל בלא תנורו; אך אור החיים כותב שמשום מעלתם לא יצטרכו לזכור". עכ"ל.

ונראה דגם על המשך חכמה לק"מ, ובהקדם מה שיש לדקדק בגמרא דסוכה דנאמר "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", דלכא' הול"ל "כל הגדול יצרו גדול" וכו', מה הדיוק בתיבת "חבירו"?

וי"ל עפמש"כ כ"ק רבינו הזקן בתניא פרק כז גבי בינונים: "אדרבה יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם, ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו' .. ואדרבה העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו ועל כן ירע לבבו על שאינו במדריגת צדיק, שלצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו, כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאד ממדריגת צדיק - והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפילו שעה אחת". עכ"ל.

ולפי"ז יבואר היטב מ"ש המשך חכמה בכוונת הילקוט שמעוני, ד"יחידים" קאי על הצדיקים ש"אין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו, שבודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו", לפיכך היה ס"ד שהם פטורים ממצות ציצית, "קמ"ל שאף אם מעלתם כמשה רבינו חייבים בציצית".

משא"כ הגמרא דסוכה מיירי בבינונים שהכתוב מדבר עליהם, שנופלים להם הרהורים וכו'.

ולפי"ז א"ש מ"ש בגמ' "כל הגדול מחבירו", לאשמעין דמיירי באותו סוג בנ"א שהם בינונים בלבד, [שיש בזה דרגות בלי גבול], לאפוקי צדיקים שאינם בגדר "חבר" כלל לבינונים, ואין הכתוב מדבר עליהם כלל, וא"ש מאד.



בגדר "לא תעמוד על דם רעך"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בספר המאמרים אתהלך-ליאזנא עמוד א נדפס מאמר קצר ד"ה 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא', ותוכנו, שהצדיק הרואה ברוח הקודש "באוהבו האמיתי שיטבע בנהר פלוני לא יגלה לו שיטבע שם אם ילך להתם שהרי מגלה גזירות הב"ד שלמעלה וסותרת ורק אם יכול להפצירו שלא ילך מטעם אחר שלא יבין שיש איזה סכנה וכו' .. כדי שיקויים רצונו של מקום בהנהגתו את העולם", וענין זה הוא בצדיק גמור במדריגת משה רבינו.

והעירני חכם אחד, דלכאורה צ"ע אמאי לא חל עליו החיוב ד"לא תעמוד על דם רעך". דמכיון שיודע שחבירו עלול להגיע להיזק וכו' הרי ע"י שמונע את עצמו מלהודיע לו הוי בזה משום "לא תעמוד על דם רעך".

ואפשר שמכיון שהידיעה שלו אינה ע"פ טבע, ותורה לא בשמים היא, לא חל על ידיעה זו החיוב דמניעת ההיזק מחבירו. ואף שמבואר בכ"מ דקמיע מומחה מותר לחלל שבת בשבילו*, וכן מבואר לענין פ"נ וכיו"ב, אולי יש לחלק, דהתם עצם המחשבה שיועיל לו מועיל להקל את לב הנצרך. משא"כ בנדו"ד. ועצ"ע.



מס"נ דקל שבקלים

בספר השיחות קיץ הש"ת ע' 134-135 מסופר שהצ"צ דיבר בפני חיילים יהודים בצבא ניקולאי ואמר להם שאם יגיעו לנסיון של שמד שימסרו נפשם, ולבסוף עמדו בנסיון ומסרו נפשם. ומוסיף אדמו"ר הריי"צ, שיש כאן שני פלאים, הראשון שזכרו את דברי הצ"צ והשני שדברי הצ"צ פעלו עליהם.

(* ראה שו"ת מהרש"ם ח"ג רכ"ה, ציץ אליעזר ח"ט סי' י"ז, פסקי תשובה סי' נ"ז, עלהו רענן סי' ל"ו, עטרת יצחק סי' ק"א (בתשובה). המערכת.

ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בתניא פי"ח שכל איש ישראל אפילו קל שבקלים מוסר נפשו על קידוש השם על פי רוב, ואם כן מה הפלא בכך ששמעו לקול הצ"צ. ולכאורה מכאן ראי' שהכוונה בדברי התניא אינה שכל אחד בהכרח מוסר נפשו, אלא הוא רק ביאור כיצד מוסרים נפשם בלי הבנה והשגה, אבל עצם המס"נ עדיין הוי דבר פלא.



עריכת התניא ע"י העמח-צדק

בקובץ "התקשרות" לפ' ויצא במדור "ניצוצי רבי" מובא משיחת י"ט כסלו תשל"ב, שהצמח-צדק ערך את העריכה הסופית של התניא כמו שהוא לפנינו.

וזה לשון ההנחה (בלתי מוגה): "לויט ווי דער צמח צדק האט מסדר געווען סופית איז דער סדר אין תניא, אזוי איז געווען שינויים בנוגע צו קונטרס אחרון, און די אגרות וואס זיינען בסוף פון קונטרס אחרון, אבער דערנאך איז דאך די סדר הקבוע איצטער ווי דאס איז נאך געווען בימי הצמח-צדק, ענדיקט זיך מיטן ענין פון שבת".

והנה בס' "תורת חב"ד" חלק א' (ביבליוגרפיה לספר התניא) להר"י מונדשיין מפורש, שברוב הדפוסים, מהראשון ואילך, הי' הסימן האחרון שבקונט' אחרון (ד"ה הוכח תוכיח) בסוף, ורק בכמה דפוסים בפרוסיה שהיו בשעת גזירת הדפוס ברוסיה הדפיסו שתי אגרות שבקו"א בין האגרות שבאגה"ק (ואגב יש להעיר על טעות דפוס במבוא שם, שבמקום לציין למס' יב מציין למס' מב).

ולפי זה צ"ב מהי כוונת רבינו במ"ש שהעריכה הסופית היתה ע"י הצ"צ באופן זה, בשעה שכן הי' בדפוס הראשון ע"י אדמו"ר האמצעי וכו'.

ואולי הכוונה, שבזמנו של הצ"צ גופא השתנה הסדר כמה פעמים, אבל לבסוף הדפיסו בסדר זה כבדפוס הראשון, וזה נעשה בהוראת הצמח-צדק.

ואגב יש להעיר ממ"ש הרי"מ במבוא שבספר הנ"ל ע' 21 וכן בהערה 92, שהאגרת-הקודש והקונטרס אחרון שבתניא נדפסו מקובץ אגרות שאסף אדמו"ר הצמח-צדק.



מיחידות של שז"ר אצל הרבי

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בספר 'נשיא וחסיד' עמ' 325 נמצא צילום מתוך עמוד ביומנו של שז"ר שבו הוא רשם "מתוך שיחה עם האדמו"ר" ביחידות. יש בו קטע מאד מעניין¹. ואצטט אותו עם פענוח כפי הנלענ"ד.

שז"ר מציין שדיבר עם הרבי בנוגע "לדבריו נגד [החזרת שטחים בנוסח] 'אף לא שעל'", וע"ז הרבי הבהיר לו שהכוונה רק "עד פקוח נפש. [אבל] אם [ע"י החזקת השטחים יוצר מצב של] פקוח נפש - אסור [להחזיק בהם]!

וע"ז שז"ר שאל: "מדוע אין הרבי אומר זאת?" תשובת הרבי: "משום שלא להחליש את המו"מ [=המשא ומתן]. לא לוותר לפני הזמן", כלומר: שבאם יושבים למו"מ מתוך כוונה לוותר הרי בסופו של דבר יצטרכו לוותר על הרבה יותר, וע"כ עדיף להתחיל עם נוסחא של "אף שעל" ואז אחרי ריבוי מו"מ אפשר לוותר על משהו.

ושז"ר מציין מתוך השיחה של הרבי: "אבל הוא [הרבי] רוצה שאדע [דעתו כנ"ל]: אם פקוח נפש - אסור!"

ולכאורה איך זה מתאים עם כל השיחות שנאמרו נגד הסכמי השלום, שאפילו קש ותבן אסור להחזיר?

ואולי י"ל בפשטות, הרבי תמיד היה מדגיש שהבעיה הכי גדולה בכל הענין הוא שאפילו מומחי הביטחון התחילו להביע דעתם כפי מה שהפוליטיקאים רוצים, ואמנם לפי האמת

(1) המלקט כנראה לא שם לב לחשיבות הדברים, אחרת היה מאריך בזה מענין לענין, ע"ד עמ' 66-68, ועוד.

הביטחונית הרי כל הנסיגות רק מביאים צרות. כלומר במצב הנתון הזה הרי כל הנסיגות מביאים לא הצלת נפשות אלא אדרבה סכנת נפשות, אבל באם יוצר מצב שלמרבה הצער לא נראה באופן שדוקא החזרת שטחים יביא הצלת נפשות הרי אז דעתו של הרבי אכן שמיוסד על הכל שפיקוח נפש דוחה את הכל, הרי אז חייבים להחזיר ואסור להחזיק בשטחים.



בעמ' 326 מפענח המלקט את הקטע הראשון כך: הרישום פותח באיזכור דבריו של שז"ר "ניט בייזערן זיך!" [לא להתרגז], שהיו פתיחה לדברי ההגנה שלו "על הממשלה" ו"על המפד"ל". וזה ע"ד תיאורו של שז"ר בעל-פה (נעתק בעמ' 330): "את שיחתי עם הרבי... פתחתי דוקא בדברי תרעומת: 'באתי להגן בפניך על אלה שאתה מקטרג עליהם...'. אבל כיון שברשימתו של שז"ר זה נרשם כדבר חשוב ששז"ר ייחס לו חשיבות בפני עצמו עדיף לפענח את זה ע"ד מה שצוטט בעמ' 322: "שז"ר אמר ששמע בטייפ... בה דיבר הרבי בחריפות רבה מאוד על כו"כ נושאים, ושאל שז"ר למה צריכים לכעוס, והלא אצל חסידים אין סדר זה של כעס...".

בשנת תשל"ג נתן שז"ר את הרשימה הנ"ל לפרסום. ולפלא שלאחרי כל קטעי העיתונות שנלקטו לתוך הספר הנ"ל לא הצליח המלקט להוסיף עוד רשימות של יחידות וכדומה מתוך יומנו של שז"ר או העתקי מכתבי שז"ר אל הרבי, ואפילו לא מתוך נאומי שז"ר בכפר חב"ד בהתוועדות י"ט כסלו, שהיה נקלט וגם היה נשלח להרבי, כמעט ולא נכללו בליקוט (ראה עמ' 158). ובהקדמה לספר אין ע"ז הסבר.



ביאור במדרש פליאה – "הדודאים נתנו ריח" וכו'

הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש

תלמיד ישיבה גדולה, תורה ויראה, סאטמאר

האחרונים מביאים מדרש פליאה: "הדודאים נתנו ריח" זה ראובן שלקח מן ההפקר, "ועל פתחינו כל מגדים" זה נר חנוכה שהוא על הפתחים, והוא פלא, והרבה קולמוסים כבר נשתברו ע"ז להבינו ואכתוב לקהל הקוראים והמעיינים הנראה לי בזה, וזה החלי בע"ה.

(א) ברמב"ן פר' ויצא כ' שיש בדודאים צורת אדם כי יש להם דמות ראש וידיים, ובתרגום יונתן בן עוזיאל כ' ואזל ביומי סיון בזמן חצד חיטין. והק' בספר תורת משה להחת"ם סופר פר' וישב הא כיון שהי' אז חודש סיון ועובדי ע"ז משתחווים לצורת אדם, א"כ הי' על הדודאים חשש "נעבד" דאסור בהנאה עכ"ד. וכ' בספר בנין דוד פר' ויצא אות מה, דאי נימא דהי' ליעקב דין ישראל ומהני רוב וחזקה, לא כב"נ דלא מהני אצלו רוב וחזקה כנודע דברי הפרמ"ג בספרו תיבת גמא פר' נח דאצל ב"נ ל"מ רוב, לפי"ז שפיר היו מותרים הדודאים דאית להם חזקת היתר שלא עבדו להם העכו"ם, עכ"ד.

(ב) ויש לעיין בחי' הבנין דוד, דהא פרש"י בפר' ויצא "שלא הביא מהגזל אלא מהפקר" ואי נימא דאבות הי' להם דין ישראל א"כ הרי הותר להם ליהנות מגזל דהא גזל עכו"ם מותר כדאי' בסנהדרין דף נו, א, וע"כ מוכח מכאן דלא יצאו מכלל ב"נ וע"כ הי' אסורים מלגזול לעכו"ם אחרי דב"נ מצווה על הגזל, או משום דלחומרא עדיין בכלל ב"נ, ותיהדר הקושי' לדוכתי' איך הי' הדודאים מותר ולא חיישי' לנעבד.

(ג) וחשבתי לומר דאפי' נימא דהי' ליעקב דין ב"נ אעפ"כ הי' מותרים, ונקדים מש"כ בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"א סי' יח דפשיטא לי' דבב"נ לא אזלינן בתר רוב, ובמהדו"ג ח"ג סי' קנ כ' להיפך דגם בב"נ אזלינן בתר רובא, ומה שנסתפק הפרמ"ג ביו"ד סימן סב אי אזלינן בב"נ בתר רוב הוא דוקא בביטול איסור דבעינן שיהי' נהפוך האיסור עיי"ש. והנה בשו"ת ברית אברהם יו"ד סי' כד כ' דזה אי גבי ב"נ שייך דין רוב - תלוי בפלוגתת הפוסקים שהובא בפליתי יו"ד סי' סג סקכ"א וסי' קי

אי רוב הוא בגדר "ודאי" או שהוא בגדר "ספק" אלא שהתורה התירתו, דאי רוב הוי ספק והתורה התירה ספק זה י"ל דלא הותרה גבי ב"נ; אבל אי רוב הוא מצד הסברא גם בב"נ אזלי בתר רוב עכ"ד. (ולתועלת המעיינים ארשום מ"מ בשי' הפרמ"ג דבב"נ ל"מ רוב עי' מהר"ם שיק יו"ד סימן כו, שו"ת חתם סופר יו"ד סי' יט, נוב"י מהדו"ת אהע"ז סי' מב, ומה שהארכתי בעזה"י בקובץ "הערות וביאורים" גליון תשפה עמ' 85).

ד) והנה אי נימא דרוב הוא מצד הסברא ומהני לגבי ב"נ, כ"ש דחזקה מהני בב"נ, דהרי כ' המרדכי חולין קלד דגם ר' מאיר דחייש למיעוטא מ"מ בתר החזקה אזיל, וכ"כ בפני יהושע כתובות קונטרס אחרון דף יב, א דאף דלא אזיל ר"מ בתר רובא אזיל בתר חזקה, א"כ ה"ה אי רוב מהני לגבי ב"נ ה"נ מהני חזקה, וא"ש למה הי' הדודאים אלו מותרים אע"ג דהי' לאבות דין ב"נ - דהרי אזיל בתר חזקה, וכ"ז ניחא אי רוב הוי ודאי ומצד הסברא.

ה) והנה בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ג ח"ב סוס"י מה כ', דהרמב"ם דס"ל דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא הוא משום דס"ל כהשיטמ"ק ב"מ ז, ב דרוב הוא בגדר ספק אלא שהתורה התירתו, וה"ה לספיקא - דמותר, עיי"ש, ולפי"ז הסוברים דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא סברו דרוב בגדר "ודאי" הוא, וע"כ אין ללמוד ספק מוודאי. - ונקדים עוד דבס' ערך ש"י יו"ד סי' קי כ' דהפלוגתא אם הספקות אסור מדאורייתא מסתברא דתלוי אם איסורי תורה איסור "חפצא" או רק חיוב "גברא", ושי' הריטב"א דהן רק חיוב גברא וא"כ שפיר י"ל דלא הטילה תוה"ק על גברא חיוב רק כשודאי אצלו, אבל אם הוא איסור חפצא אטו מפני שמסופק לנו נסתלק מהחפץ האיסור אשר בו בעצם, ואיך יעשה אותה האדם ושמא הוא איסור בעצם. וי"ל דבזה פליג ר"י ורבנן לפי"ד הר"ן בנדרים נב, א, דרבנן ס"ל "מב"מ" - כיון שזה איסור וזה היתר חשוב אינו מינו, וה"ט כיון דהוא איסור "חפצא"; משא"כ לר"י ס"ל דכל האיסורין אינן רק חיוב "גברא" ובעצם אין שינוי בין דבר האסור לדבר המותר. א"כ דוקא לר"י דאיסורים המה איסורי "גברא" י"ל דסד"א דמה"ת לקולא, אבל לדידן דקיי"ל כרבנן ולדידהו כל איסורי

תורה איסורי "חפצא" לא יתכן כלל שיהא איסורא תלוי בידיעת האדם עכ"ד.

(ו) ונודע קו' הקובץ, דלמה הוצרכו לנס חנוכה הא הי' אפשר לערות דרך צרצור קטן השמנים הטמאים לתוך שמן טהור שמצאו בפך לשי' ר"י בע"ז עג, ב "המערה מצרצור קטן לבור אפי' כל היום קמא קמא בטל", וה"ה לענין טומאה כמ"ש במל"מ מעילה פ"ז ה"ג. ובשו"ת מהרי"א או"ח סי' רא הביא לתרץ בשם ס' זרע יעקב לשי' הראב"ד דאין מבטלין איסור מלכתחילה מה"ת, וע"כ הוצרכו לנס. - והנה בשו"ת מהר"י אסאד יו"ד סי' קכו כ' דהא דאמאל"כ "דאורייתא" או "דרבנן" תליא בחקירת הפוסקים אי כל האיסורים איסורי "גברא" או "חפצא", דלהפוסקים דכל איסורי תורה המה "חפצא" וחל עליו איסור קודם אכילתו אז אסור לבטל לכתחילה מה"ת, אבל להפוסקים דס"ל דכל איסורי תורה המה רק איסורי "גברא" א"כ קודם אכילתו שרי לבטל דעדיין אין כאן איסור חפצא, ע"ש. א"כ מדהי' צריך לנס חנוכה יש ראי' דאיסורי תורה המה איסורי "גברא" דאם איסורי תורה הם איסורי "חפצא" לא הי' צריך לנס חנוכה דהרי הי' יכולים לבטל השמן.

(ז) ולפי"ז מיושב מדרש הנ"ל: "הדודאים נתנו ריח" - זה ראובן שלקח מן ההפקר ולא מן הגזל, וקשה הרי גזל עכו"ם מותר, ומוכח דהי' להם עכ"פ דין ב"נ לחומרא, וקשה א"כ אמאי לא חש לנעבד כקושי' החת"ס, וע"כ צריכים לומר דעל הדודאים היו חזקה שלא נעבדו, א"כ מוכח לפי"ז דרוב הוא מטעם סברא ו"ודאי", וע"כ אזלינן אפי' בב"נ בתרה, ולפי"ז ס"ל ספיקא דאורייתא לחומרא וכנ"ל, וע"כ ס"ל דכל איסורים שבתורה הוי איסורי "חפצא" ושוב אין מבטלין איסור לכתחילה מן התורה, וא"כ שפיר הי' צורך לנס חנוכה, ולכן "ועל פתחינו כל מגדים" - זה נר חנוכה שהוא על הפתחים, והוצרך לנס. ודו"ק, כנלענ"ד ע"ד החידוד ואשמח לתגובות והערות.

