

ב"ה
ש"פ שמות - כ"ד טבת

ה'תש"ס

גליון ט [תשפח]

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי קודש" - חמישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו -

בכוונתינו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - במיוחד לכבוד היום הגדול והקדוש הזה.

ובודאי יהיה זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר במלאת לו חמישים שנה ליום עלותו על כס נשיאות חב"ד ביד רמה.

אי-לכך שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאלו מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם מהשתתפים בהכתיבה) להשתדל ולהזדרז בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה -

לא יאוחר מיום שלישי - ד' שבט - בערב.

בתודה ובברכת חסידים

המערכת

תוכן הענינים

משיח וגאולה

6 [גליון] נצחיות מצות התורה לעתיד לבוא

רשימות

7 [גליון] אופן הנס דמכת דם

לקוטי שיחות

10 שבועה לקיים את המצוה

12 נקודת ביאור פלוגתות רש"י והרמב"ם בכמה ענינים

18 הליכה במנהגי אדמו"ר

19 "וכל הבת תחיון"

21 "אבל אנחנו חטאנו כול"

24 ויעבידו מצרים את בני וגו' וימררו את חייהם וגו'

25 בעל בחירה - אם יכול להזיק כשלא נגזר משמים

26 "אין מסיחין בסעודה"

27 ביקש יעקב לגלות הקץ

28 הטעם בקריאת שם ראובן

30 תפילה - כקרבן [גליון]

30 כלי שרת מקדשין כשהן מלאין [גליון]

32 נס חנוכה - כליון ואי כליון [גליון]

אגרות קודש

33 תפלה מדרבנן לגבי דאורייתא

38 הליכה לביהכ"נ רחוקה יותר

נגלה

40 זריזין מקדימין למצוות

41 גדול ת"ת יותר מכבוד או"א [גליון]

חסידות

- 44 שלש קליפות הטמאות וקליפת נוגה
45 הפיוט "מכניסי רחמים"
48 שורש דז"א
50 לימוד התורה של רשעים
52 יסוד האש והמים בנפש האלקית [גליון]

רמב"ם

- 54 גברא וחפצא בדיני המקוה והטבילה [גליון]

הלכה ומנהג

- 57 בענין האיסור להאכיל דבר האסור לקטן
61 אופן כיבוי הגפרור לאחר הדלקת הנרות קודם הברכה
62 היתר פריסת חופה בשבת [גליון]
63 זמן הברכה לנט"י שחרית [גליון]
65 בענין הנ"ל
66 הפסק וסירוגין בנט"י שחרית [גליון]
67 בענין הנ"ל
68 ברכה על ט"ק כשלובשים גם ט"ג

פשוטו של מקרא

- 70 בד"ה "הוא ואחיו וכל העולים אתו" (בראשית נ, יד)
71 בד"ה "כי חיות הנה" (שמות א, יט)
72 כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד אב ואם [גליון]
74 ציונים והערות ל'הערות קצרות בפירש"י [גליון]
77 "ויהי כהוציאם וגו'" - ל' רבים [גליון]

שונות

- 79 הראיות על חידוש העולם
80 הסיפור דהרבנית דבורה לאה בת אדה"ז
81 אמירת יהי רצון אחרי איזהו מקומן
82 מנורת המקדש
84 החזרת שטחים במצב של פקו"נ אם ישתנה המצב באופן נסי
90 כבוד אב זקן [גליון]
91 מצות ציצית - אף לצדיקים [גליון]

ברכת מזל טוב!

ברגשי שמחה מביעים אנו בזה
את ברכותינו הלבביות לידידנו היקר הנעלה והחשוב
משכיל על כל דבר טוב בעל מדות תרומיות
מנכ"ל מערכת "הערות וביאורים" במסירה ונתינה
בשנת תשנ"ז

החתן התמים **יעקב שלמה שי' בלכמן**
לרגל בואו בקשרי השידוכין עם ב"ג הכבודה תחי'
בשעה טובה ומוצלחת

יהי רצון שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצון ולנח"ר רבינו הקי'
מתוך הצלחה רבה ומופלגה בכל בגו"ר
ומתוך אושר ושמחה וטוב לבב תמיד כה"י

המערכת

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

משיח וגאולה

נצחיות מצות התורה לעתיד לבוא [גליון]

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

בקובץ האחרון (גליון תשפז) כתב הרב שד"ב הלוי וויינבערג שי' בכמה עניני גאולה ומשיח, ותמיהה גדולה על כך שבכ"מ נעלמו ממנו דברים המפורשים בשיחות וכו'.

ועל ראשון ראשון:

(א) מקשה מה יהי' עניינן של מל"ת לעתיד לבוא, כאשר איסורם נובע מגקה"ט, שלא יהיו קיימים בימות המשיח.

וכבר כ' ע"ז בס' התניא (קו"א ד"ה ולהבין - קס, א), "לע"ל כשיושלם הבירור יהי' עסק התורה בבחי' עשה טוב לבד. להעלות הנר"ן מעלה מעלה עד א"ס. וגם בשס"ה ל"ת בשרשן למעלה שהן גבורות קדושות, ולהמתיקן בחסדים ברמ"ח מ"ע ולכללן יחד". ועיי"ש עוד.

וראה באריכות שיחת ש"פ יתרו תנש"א. קוני' "תורה חדשה" (משיחות חה"ש תנש"א). שיחת עריוהכ"פ תשמ"ו. - ועוד.

(ב) כותב שיש לעיין מה יהי' עם שאר החיות הטמאות (חוץ מהחזיר שעתידי לטיהר), האם יהיו מותרים אז באכילה.

וגם כאן מפורשים הדברים. - במדרש תהלים (קאפיטל קמו, עה"פ "ה' מתיר אסורים") נחלקו בזה, אם כל החיות הטמאות יעברו מן העולם או שישארו ויהיו מותרים אז באכילה (וראה בזה בלקו"ש ח"ז בחוקתי א).

וראה מ"ש כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ג ע' קנג), שמ"ש "עתיד הקב"ה להחזירו לנו" הוא רק בתקופה הראשונה, ולאחר מכן -

בתחה"מ - תיבטל כל ה"מרכבה טמאה". וראה שם הביאור בזה ע"פ חסידות, וש"נ.

[ולא זכיתי להבין מה שקישר זה להפסוק "וארי' כבקר יאכל תבן"].

(ג) בענין ק"נ וגקה"ט לעת"ל -

בתניא (פל"ז) מבואר, שק"נ תבטל, ובדרך ממילא יתבטלו גם גקה"ט. ובפרטיות, יהיו בזה שני תקופות: (א) בתקופה הראשונה עדיין יהי' רע בעולם, אבל לא יהי' מעורב עם הטוב (היינו - שיהי' רק גקה"ט, ולא ק"נ). (ב) בתקופה השני' יקויים הייעוד ואת רוח הטומאה אעביר כו', ואז יתבטלו גם גקה"ט.

וראה בקונ' "תורה חדשה" הנ"ל, והנסמן בהערות 107-110. שיחת ש"פ ויצא תנש"א, ובהנסמן בהערות.



רשימות

אופן הנס דמכת דם [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון תשפו הגיב הת' שז"ק על דבריי ועורר בכמה פרטים, ולא הבנתי דבריו, ובפרט בהבנתו בפשטות דברי הרשימה (חוברת קכט) והשיחה (ח"י ח ע' 242).

(א) כותב שמפורש ברשימות שהחקירה בנציב מלח אינו רק באופן הנס אלא גם בעומק חדירת הנס, עיי"ש בדבריו. לכ' אין משמעות לזה ברשימות, דהמעייין בכל המשך הלשון בהרשימה שם יראה דחוקר אך ורק בב' אופנים בנסים, ועל זה מוסב כל תוכן הדברים שם בין בביאור שאלת אנשי אלכנסדריא בין בתשובת ר' יהושע. ועד"ז בלקו"ש דחוקר רק באופן הנס עיי"ש.

ובמ"ש ברשימות שם "הרי מטעם זה גופא י"ל דלא נשתנה עצם מציאות גופה ורק כפי המוכרח כדי שיהי' ענשה מדה כנגד מדה דחטאת במלח ולכן לקתה במלח", הכוונה בפשטות דנוסף ע"ז שבכללות ענין הנסים מסתבר שהנס הוא כאופן הא' שלא נשתנה טבעה דלא עביד קוב"ה ניסא למגנא, הרי מצד סברא זו גופא י"ל דבנס זה בפרט לא נשתנה טבעה מכיון דלקתה רק מדה כנגד מדה.

ובמ"ש בהמשך הרשימה שם הל' "אבל כל שאר תכונות גוף אדם יש לה", ועד"ז בלקו"ש חי"ח "איזו זי געבליבן א מציאות פון בשר וכו'", אין הכוונה שמכיון שלא חדר הנס לעצם מציאותה לכן נשאר איזה מציאות של בשר ותכונותיו, (דכנ"ל לא איירי בזה בהרשימה ובהשיחה), אלא הכוונה דאם נאמר שהנס הוא באופן שלא נשתנה טבעה א"כ הנס הוא בהוספה על הטבע בכל רגע (כהל' בלקו"ש שם), ונשאר טבע הגוף ותכונותיו.

והדוגמא לזה הוא המבואר בהע' 34 בלקו"ש שם, שגגית מלאה מים "ישראל שותה מים והמצרי דם וכשהי' לוקח מישראל בדמים הי' שותה מים", ועד"ז, בהנציב מלח, דחומר זה נשאר טבעה בשר וכל תכונותיו, ובהוספה על טבעה נעשה מציאות של מלח באופן נסי בכל רגע.

(ולמען: שגם לפי דבריו שחוקר בעומק חדירת הנס (וע"ד המבואר בלקו"ש חט"ז) אם חדרה לחומר ההיולי או רק לד"י, הרי גם בזה אין החקירה בנוגע למציאות הבשר וכל תכונותיו כמו שהם בגשמיות, וכמבואר בכ"מ בחסידות (ראה 'ואברהם זקן', 'כי עמך מקור חיים' - תרס"ו) דחומר ההיולי הוא העלם שאינו במציאות ואינו שייך למציאות הדבר בגשמיות).

ב) כותב שמתוכן השאלה אם נציב מלח מטמא או לא מוכח ששאלתם היתה גם בנוגע לעומק חדירת הנס, דאל"כ מהי ההו"א שתטמא הרי נשתנה כל מציאותה, עיי"ש בדבריו.

וע"פ מה שכתבתי לעיל מובן בפשטות שאלתם דכיון דבאופן הא' הנס הוא בהוספה על הטבע בכל רגע, ונשאר הטבע של בשר ותכונותיו בחומר זה, א"כ ס"ד שחלות דין טומאה תהי' גם

על הנציב מלח וכנ"ל דבכל דברי השיחה והרשימה מוכח שזהו השאלה כאן.

ג) כותב דהגיוני לומר שאם נעשה שינוי עצמי בטבע ה"ז חדר גם בחומר ההיולי, ואם לא לא חדר כ"כ. עיי"ש דבריו.

כבר ביארתי בארוכה בגליון תשפה שע"פ הגיון אין ב' ענינים אלו תלויים זב"ז והם ב' חקירות נפרדים, ואף אם לצד א' מסתבר שכשנשתנה טבעה נמצא שנשתנה חומר ההיולי, אבל מ"מ אין הם תלויים זב"ז והם ב' חקירות נפרדים.

ולהעיר שג"ז שכשנשתנה טבעה נשתנה חומר ההיולי אינו מוכרח לגמרי, וכמ"ש שרק שבפשטות מסתבר לומר כן. ואכ"מ).

ויש להעיר דמה שכ' בהרשימה שדבריו הם ע"ד דברי המהרש"א המבאר ששאלתם הוא אם נשתנה חומר הראשון או נשאר טבע של בשר וכן מציין לזה בלקו"ש שם,

ראשית ודאי שבמ"ש "חומר הראשון" אין כוונתו לחומר היולי המבואר בחסידות (שהוא מקור ד"י) אלא כוונתו לחומר הבשר הגשמית כמוכח מל' עיי"ש, ודבריו מתאימים לחקירת הרבי, דא"נ דהנס החליף הטבע א"כ לא נשאר חומר הראשון - בשר, אבל א"נ דהנס הוא בהוספה על הטבע, נשאר חומר הראשון - בשר, וא"כ מובן שאין חוקר בעומק חדירת הנס.

(אמנם בפי' המהרש"א והתאמתו להשיחה עדיין נשאר מקום לעיין, כי דבריו הם בקיצור, והרבי רק מציין לדבריו ואינו מאריך, ואפ"ל בכמה אופנים, ואכ"מ).



לקוטי שיחות

שבועה לקיים את המצוה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ה פ' ויחי עמ' 270 מבאר הא דיעקב השביע ליוסף "ונשאתני ממצרים וגו'" אע"פ שיוסף אמר לאביו "אנכי אעשה כדבריך", דקשה מדוע הצריך יעקב לשבועה, שהרי אין חשש שיוסף לא יקיים מה שביקש ממנו [ובפרט דכיבוד אב קבלו על עצמם ב"ג גם לפני מ"ת כמבואר בכ"מ בלקו"ש].

ומביא תירוץ המפרשים דהשבועה הי' לצורך פרעה שלא יעכב מלהעלות את יעקב לא"י כיון שיש בזה שבועה,

וממשיך, דבפירש"י לא מצינו שיתעורר בזה בתחלת הפרשה, רק בסוף הפרשה כתב דפרעה קיים הדבר בגלל השבועה, ומשמע דעצם השבועה שיעקב השביע לא הי' בגלל פרעה. ומבאר שם שבפשטות השבועה הי' לצורך יוסף לחזק הדבר שזהו מטרת שבועה שגם כשיש מניעות ועיכובים יתגבר לקיים הציווי מחמת השבועה. ע"כ.

(ולהעיר דכן כתב הרמב"ן (הובא בהערה 2) באופן השני עיי"ש).

והנה מצינו עד"ז בגמ' נדרים ח, א: ואמר רב גידל אמר רב מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר [בדוד] נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא אלא הא קמ"ל דשרי לי' לאינש לזרוזי נפשי'. ע"כ.

ומבואר מסוגית הגמ' דאע"פ שמושבע ועומד לקיים המצוה מ"מ נשבעין לקיים המצוה כדי לזרוזי נפשי',

וכן פסק הרמב"ם בפ"א משבועות ה"ג.

והנה כמה ראשונים בסוגיא שם מפרשים דקושיית הגמ' היא והלא מושבע ועומד מהר סיני וא"כ אין השבועה חלה כמו דאין איסור חל על איסור ואין שבועה חל על שבועה.

ולפי"ז הקושיא: מה הצורך בשבועה ואיך מותר לישיבע הרי יש בזה גדר דמוציא שם שמים לבטלה שהרי אין השבועה חלה.

וע"ז מתרץ הגמ' דמותר כיון דכוונתו לזרוזי נפשי' ואין זה לבטלה (ראה פי' הרא"ש שם; תוס'; רמב"ן במלחמות שבועות כה, א. אבל בר"ן שם מפרש הגמ' באופן אחר).

ויש להקשות דלכאו' אם נפרש דאין השבועה חלה א"כ מהי הזירוז שיש בשבועתו הרי אין חלות שבועה ולא יעבור כלום אם יחל דברו (וכן הקשה בקצוה"ח סי' עג סק"ה וראה ברש"ש שם).

והקצוה"ח כתב דההכרח לומר מתוך סוגיא זו דאיסור שבועה יש בזה גם כשמושבע כבר מהר סיני. אמנם מתוך פי' הראשונים הנ"ל משמע שאין כלל חלות איסור, והדרא קושיא לדוכתא - מהו הזירוז הרי אין שום דין חלות ע"י שבועה שימנע אותו מלעבור את המצוה.

וראה במלחמות שם דעצם הזכרת שם שמים בשבועה יעורר אצלו שלא לעבור על המצוה, וז"ל בסיום הקטע שם: דלא מקרי מוציא שם שמים לבטלה אלא זריז ונשכר הוי דקא אחיל שם שמים עלי' דמילתי' לזרוזי בה נפשה...

והנה במאירי נדרים שם כתב חידוש בדבר דאם לא יקיים את המצוה נמצא דשבועתו הי' לשוא שהרי לא הביא תועלת לזרוזי נפשי',

וא"כ אע"פ שמותר לישיבע כיון שכוונתו לזרוזי נפשי' מ"מ אם לא יקיים המצוה נמצא שהי' שבועת שוא למפרע. ולפי"ז יש לומר זהו הזירוז שלא יהא שבועת שוא.

(וראה ברמב"ם הל' שבועות פ"ה הט"ז: ויראה לי שהוא לוקה משום שבועת שוא, וברדב"ז שם).

וא"כ מבואר לן מהסוגיא בנדרים שם דנשבעין לקיים המצוה אע"פ שמושבע ועומד מהר סיני כדי לזרוזי נפשי'. ועד"ז יש לומר דהשביע יעקב ליוסף כדי לזרוזי נפשי' כמבואר בלקו"ש שם.



נקודת ביאור פלוגתות רש"י והרמב"ם בכמה ענינים

– עפ"י משנת כ"ק אדמו"ר –

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבת

בלקו"ש חי"ט (שיחה ג' לפ' ואתחנן) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שהרמב"ם ורש"י נחלקו בגדר דינא דבר מצרא, ובהקדים שיש להסביר דדב"מ בב' אופנים, וז"ל:

(א) זהו רק ענין של הנהגות ישרות וטובות. ז.א. שאינו חסר כלום בתוקף הקנין של הלוקח, אלא שהחכמים חייבוהו להתנהג באופן "ישר וטוב", ולכן חייב הוא להעביר (מה שקנה) להב"מ. (ועד"ז בשאר דינים דב"מ).

(ב) החיוב ד"ועשית הישר והטוב" פועל, שהב"מ מקבל בעלות מסוימת על השדה; ולכן מה שהלוקח צריך ליתן השדה להב"מ אי"ז מצד החיוב שעליו להתנהג בהנהגה טובה לבד, כ"א לפי שיש להשדה שייכות להב"מ, ובלשון הנמוק"י (ב"מ קח, ב ד"ה והלכתא) "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע". עכ"ל.

וממשיך לבאר שבזה נחלקו רש"י והרמב"ם, כי רש"י (ב"מ שם) כ' בטעם דדב"מ וז"ל "דבר שאי אתה נחסר כ"כ שתמצא קרקעות במקום אחר ולא תטריח על בן המצר להיות נכסיו חלוקים", עכ"ל. משא"כ הרמב"ם (הל' שכנים פי"ב ה"ה) כ' וז"ל: "יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו ... ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב, אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק", עכ"ל.

הרי שלרש"י ה"ז רק הנהגה טובה שכל כולו הוא על הלוקח. משא"כ להרמב"ם ה"ז הנהגה טובה בכלל, והוה דבר שבעצם הוא טוב וישר. וזה נעשה בכח מה שהחכמים נתנו להב"מ קצת קנין בגוף השדה.

ועיי"ש בפרטיות שיטות רש"י והרמב"ם (ובפרט בהערות).

והנה י"ל שביאור זה של כ"ק אדמו"ר זי"ע במחלוקת זו בין רש"י והרמב"ם אינו ביאור השייך במיוחד למחלוקת זו, כ"א זה חלק מכללות שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע בהבנת דרכו של רש"י ושל הרמב"ם בכלל, בכמה וכמה מחלוקות ביניהם; כי לאחרי העיון בהרבה מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע רואים שבכל ביאוריו במחלוקות שונות בין רש"י והרמב"ם נמצאת נקודה אחת. (ואף שפשוט שלא בכל פעם ה"ציור" של הנקודה הוא אופן אחד, מ"מ הנקודה אחת היא), ונקודה זו שייכת למחלוקת זו ג"כ, כדלקמן.

עיקר ענין זה מבואר בלקו"ש חי"ז (שיחה ד' לפ' קדושים). שם מבאר סברא כללית שבשיטת הרמב"ם בכמה מקומות וז"ל: "מצינו כמה פעמים שכשציותה התורה לעשות איזו מצוה, שקיומה תלוי' בפעולה שלפני' (וכיו"ב), מקבלת גם הפעולה הקודמת מעין חשיבות וגדר של המצוה עצמה - היות ופעולה זו מוכרחת (בלעד'י אא"פ להמצוה להיעשות), ה"ז כאילו שבעת הציווי על המצוה, ציוותה התורה גם על פעולה זו", עכ"ל. ומביא כו"כ דוגמאות לסברא זו. וממשיך לבאר שלא רק בנוגע לפעולות אומרים כן, כ"א גם בנוגע לבנ"א, שכשאחד מחויב לעשות דבר לאדם שני, מקבל האדם השני מעין החיוב, ונקרא גם הוא מחויב בדבר.

ועפ"ז מבאר כמה מחלוקות הראשונים, וביניהם גם בין רש"י והרמב"ם. ולדוגמא: דעת רש"י (בברכות מח, א ד"ה עד שיאכל) שהמצוות שהקטן חייב בהם מטעם חינוך "לאו מצוה ידי' [- של הקטן] אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר". משא"כ דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז) ש"בן מברך לאביו", שמזה מוכח ש"ל שבמצות הבאים מטעם חינוך, מחויב בהם הקטן (מדרבנן), ואינם רק חיוב על האב. ומביא שם שכן משמע גם מלשון הרמב"ם בהל' ציצית (פ"ג ה"ט), בהל' ברכות (רפ"ה), בהל' סוכה (רפ"ו) ובהל' לולב (פ"ז הי"ט). עיי"ש.

ומקשה על שיטת הרמב"ם: איך אפ"ל חיוב על הקטן אפילו מדרבנן, והרי אינו בר דיעה, ובל' הגמ' (פסחים קטז, א) "חיובא לדרדקי (בתמי")?"

ומתוך שגם לדעת הרמב"ם הטילו החכמים חיוב החינוך רק על האב, ולא על הבן, אבל היות ומצות האב הוא לחנך הבן שיקיים מצוותיו, נעשה בדרך ממילא התחייבות על הבן בקיום המצוות, ולכן נק' הבן מחויב בדבר.

ועפ"ז מוכרח שרש"י ס"ל שלא אמרי' כן, כ"א שהחיוב שהטילו על האב נשאר על האב לבד. ולא אמרי' סברא הנ"ל, שהחיוב נמשך ג"כ על הבן.

עוד דוגמא: בנוגע לחיוב שמחה ברגל, אמר אב"י (ר"ה ו, סע"ב. קידושין לד, ב) "אשה בעלה משמחה". ופרש"י (שם) "בבבל בבגדי צבעונין כו'". והקשו התוס' (ר"ה שם ד"ה אשה) ממה דא"י בחגיגה (ו, רע"א) - בנוגע הבאת קטן לירושלים - "עד הכא דמיחייבא אימי' בשמחה וכו'", הרי משמע שאשה מחויבת בשלמי שמחה, ולכן "מפרש ר"ת בעלה משמחה, שהחיוב על בעלה ולא עלי' וכו', והא דקאמר בחגיגה דמיחייבא אמי', משום בעלה ולא משום היא". וכן כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א סה"א) "ונשים חייבות במצוה זו".

הרי עוד דוגמא - שהרמב"ם ס"ל שהאשה נעשית מחויבת במצות הבאת שלמי שמחה לפי שבעלה מחויב לשתף אותה בהקרבת, ורש"י ס"ל שלא אמרי' כן, ולכן כתב פירוש אחר ב"אשה בעלה משמחה".

[ועיי"ש בלקו"ש עוד הרבה פרטים בזה. וגם איך שכמה מחלוקות בין הרמב"ם והראב"ד תלויים בזה, וכן שכמה מחלוקות בין רש"י ותוס' תלויין בזה].

וי"ל שגם המחלוקת בין רש"י והרמב"ם בענין דינא דבר מצרא - ע"פ הסברת כ"ק אדמו"ר - מיוסדת על הסברא הנ"ל:

זה פשוט לכו"ע שהתחלת כל הדין דרב"מ הוא מטעם "ועשית הישר והטוב" ותו לא. והמחלוקת בין רש"י והרמב"ם הוא: היות וסו"ס יש להמצרן זכות ליקח השדה, האם אמרי' שבד"מ נמשך גם על השדה גדר זה, שגם מצד השדה חייבים ליתן להמצרן את השדה, וכאילו יש לו קצת קנין בזה.

וה"ז כהחקירה הנ"ל בנוגע מצות חינוך - האם אמרי' שהיות והאב חייב לחנך הבן, בד"מ נמשך זה גם על הבן, שגם הוא מצידו מחויב בזה. או במצות שמחה ברגל, האם אמרי' שהיות והבעל חייב לשתף אשתו בהקרבן, בד"מ נמשך גם על האשה, שגם היא מצדה חייבת בזה.

[ואף שנדון דב"מ אינו בדומה ממש להנ"ל, כמובן, מ"מ בנקודת הדבר ה"ז בדומה].

וזוהי מחלוקתם: רש"י לשיטתי' ס"ל שלא אמרי' כלל הנ"ל, ולכן נשאר דין דב"מ רק בבחי' זכות ודין קדימה שיש להב"מ, ותו לא. והרמב"ם לשיטתי' ס"ל שמהזכות שיש לו נמשך גם על השדה עצמה, שהיא מצדה שייכת להב"מ.

וכד דייקנין בעוד כו"כ מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע נראה שהרבה מביאוריו במחלוקות שונות בין רש"י והרמב"ם מיוסדים על נקודה זו.

והנה י"ל שגם בנוגע חיוב בניית כותל מטעם היזק ראייה נחלקו רש"י והרמב"ם בנקודה הנ"ל:

דהנה אי' בב"ק (ו, ב): "אמר אביי שני בתים בשני צדי רה"ר, זה עושה מעקה לחצי גגו, וזה עושה מעקה לחצי גגו, זה שלא כנגד זה, ומעדיף". וכתב רש"י (ד"ה ומעדיף) וז"ל: מושך המעקה יותר מחצי גגו כדי שיהי' במקצת כנגד סתימתו של זה, ומתוך כך לא יראה בהדיא לגגו של חברו, עכ"ל. ז.א. שרש"י ס"ל שמעדיף רק קצת.

אמנם הרמב"ם (הל' שכנים פ"ג ה"ה) כ' וז"ל: וכן שני בתים זה בצד זה וכו' זה עושה מעקה לחצי גגו שהוא דר בו, וזה עושה מעקה לחצי גגו, וזה שלא כנגד זה, ומעדיף כדי שלא יראו זה את זה. עכ"ל. וכתבו המפרשים שכוונת הרמב"ם במ"ש "ומעדיף כדי שלא יראו זה את זה" הוא שאין מספיק להעדיף קצת כדי שלא יראה בהדיא לגגו של חברו, כ"א צריך להעדיף הרבה, עד "שלא יראו זה את זה", היינו שלא יוכלו לראות זה את זה.

ובפשטות סברת הרמב"ם למה אין מספיק מעדיף קצת (שלא יראה בהדיא) הוא כמ"ש בשטמ"ק שאם יעדיף רק קצת יכול הוא לעמוד חוץ ממחיצתו ויעקום את ראשו ויראה בחצי גגו של חבירו. ואף שבשטמ"ק מביא לתרץ שאי"ז קושיא על שיטת רש"י, כי היות ואינו יכול לראות רק ע"י עקימת ראשו וע"י עמידה בשפת הגג, מתיירא הוא שמא יפול ולא ידחוק את עצמו להביט אל גג חבירו - מ"מ הרמב"ם אינו מקבל תירוץ זה, וס"ל שאכן חוששים לזה, ולכן צריכים להעדיף הרבה.

ולבאר סברת מחלוקתם י"ל שתלוי בכללות הגדר של "זה עושה מעקה לחצי גגו, וזה עושה מעקה לחצי גגו", האם הפי' שבעצם צריך כל אחד לעשות כותל גמור למנוע היזק ראי' לחבירו, אלא שהיות שאי"צ ב' כתלים כי אין בזה שום תועלת, פחתו מכ"א חצי; או מלכתחילה חל על כ"א רק לעשות החצי.

וא' מהנפק"מ הוא בגדר "מעדיף": לאופן הא' שבעצם צריך כ"א לעשות כותל שלם, הרי כשפיחתו ממנו חלק המיותר, פחת רק מה שברור שאי"צ. אבל מה שיש מקום לומר שצריך, - כי אולי יוכל לראות, - אא"פ להפחית. ולכן צריך להעדיף הרבה.

משא"כ אם מעיקרא חייב רק לעשות החצי, אלא היות וסו"ס נשאר היזק ראי', כי יכול לראות בהאלכסון, צריך להעדיף - הרי ההעדפה הוא רק במה שמוכרח, במה שברור שיראה.

בסגנון אחר: לאופן הא' צריכים סיבה (חזקה) לגרוע מחיובו לעשות כותל שלם, ולכן על כל חלק שאין ברור שאין כאן היזק ראי', נשאר חיובו לעשות חלק זה מהכותל. אבל לאופן הב' הרי צריכים סיבה לחייבו לעשות יותר מחצי, וכ"ז שאין כאן סיבה גמורה, אין לחייבו. ולכן רק להעדיף קצת אפשר לחייבו, כי בלי זה נשאר בבירור היזק ראי'. משא"כ יותר מזה, אין ברור שיזיקו, שהרי יצטרך לעקום ראשו, ויש סברא שמפחד וכו', לכן אין לחייבו.

ובזה נחלקו רש"י והרמב"ם: רש"י ס"ל כאופן הב', ולכן רק מעדיף קצת; והרמב"ם ס"ל כאופן הא', ולכן צריך להעדיף הרבה.

ב' אופנים אלו גופא בפשטות תלויים בכללות גדר דחיוב עשיית כותל בשביל היזק ראי', האם זהו רק שיש לכל שותף זכות לתבוע מהשני לעשות כותל למנוע מלהזיקו בהיזק ראי' (ואף שהשני יטעון שיעצום עיניו ולא יביט, מ"מ יכול לומר לו שאא"פ לך לעצום עיניך כל היום וכו'), או שזה דין בהמקום, שחצר הקרוב לשכן, מחויב בכותל.

לאופן הא' פשוט שבשני בתים בשני צדי רה"ר, מעיקרא אין חיוב על כ"א לעשות כותל גמור, כי אין לומר שיש לו זכות לתבוע מהשני לעשות כותל שלם, כשגם הוא עצמו מחויב בעשיית כותל. אבל לאופן הב', הרי כל מקום מחויב בכותל, וא"כ בעצם מחויב כאו"א בכותל שלם, ורק מפני שאי"צ שניהם פוחתים מכ"א את החצי.

אבל לכאור' צ"ע למה נאמר שיש דין כותל על המקום?

אלא הביאור הוא: לכו"ע כל גדר חיוב כותל הוא מטעם שלא להזיק להשני בהיזק ראי'. ופשוט שאין לכאו"א כ"א זכות לתבוע מהשני שיעשה כותל. אבל לאידך י"ל, שהיות ויש לו זכות לתבוע שיבנה כותל על מקומו, נמשך גם על המקום גדר זה, שגם מצד המקום חייבים לבנות הכותל.

וה"ז ממש כפי שהוא בנוגע לדינא דבר מצרא, שזה פשוט שהוא רק זכות מטעם "ועשית הישר והטוב", מ"מ יש סברא שבד"מ נמשך גם על השדה גדר זה, שגם מצד השדה חייבים ליתן להמצרן את השדה, וכאילו יש לו קצת קנין בזה - עד"ז ממש הוא בנדון דהכותל, שאף שזה רק זכות מטעם היזק ראי', מ"מ י"ל שבד"מ נמשך גדר זה גם על החצר, וגם מצד המקום חייבים לבנות כותל.

וכמו שבנוגע לדב"מ נחלקו בזה רש"י והרמב"ם, שלרש"י לא אמרינן שמהזכות שיש בשדה חבירו נמשך שיש לו קצת קנין בזה, משא"כ להרמב"ם אכן אמרי' כן, עד"ז בנדון דהכותל, שלרש"י לא אמרי' שהזכות שיש לו לחייב חבירו לבנות כותל בחצירו נמשך גם על המקום, משא"כ להרמב"ם אכן אמרי' כן, וס"ל שנעשה גדר בהחצר גופא, שגם מצד החצר מוכרח להיות כותל.

ומזה מסתעף מחלוקת רש"י והרמב"ם בדין ד"מעדיף",
 דלרש"י היות ואין זה דין בהמקום, לכן אמרי' שמעיקרא חייב
 לעשות רק החצי, ומוסיפים רק כל מה שמוכרח בשביל היזק
 ראי', ולכן מעדיף קצת. ולהרמב"ם היות וזה דין בהמקום, אמרי'
 שמעיקרא חייב כ"א לעשות כותל שלם, ורק פוחתים מה שברור
 שאי"צ בשביל היזק ראי', לכן מעדיף הרבה. וכנ"ל בארוכה.



הליכה במנהגי אדמו"ר

הרב משה מרקוביץ
 ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חלק כא פ' בשלח ב, וכן בלקו"ש חלק כט
 בהשיחה לסוכות (ובכמה מקומות) נתבאר, שאחד מדרכי
 התקשרות החסידים אל הרבי היא ע"י הליכה במנהגיו,
 "והחסידים - זיינען דאך מקושר צו זיי, לערנען תורתם (ע"מ
 לעשות) און גייען בדרכיהם - איז מנהג רבותיהם בידיהם".

והעירני חכם אחד, דלכאורה יש להבין איך מתאים זה עם
 מאמר רבינו הזקן הידוע (נדפס גם בספר מאמרי אדה"ז הקצרים
 ע' תקלא) בענין ר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט שלא רצה
 לאכול ממליחה שאכל ממנה הבעש"ט, ושם נתבאר שזהו מחמת
 שורש הנשמות, שהבעש"ט הי' יכול לברר מחמת שורש נשמתו
 גם מליחה זו ואילו ר' וואלף קיצעס לא הי' יכול. ואם כן, כיצד
 יכולים אנו לנהוג כמנהגי הרביים, והרי אפשר שמנהגים אלה
 שייכים לרביים דוקא.

והנה לפי פשוטו הי' אפשר ליישב, שיש הפרש בין מנהג
 שנהגו בו הרביים למעשה לדברים שהודיעו שהם הוראה לרבים.
 אך מלשון השיחות שם (ועוד) משמע, שעצם הדבר שהרבי נהג
 באופן מסוים יש בזה משום הליכה באורחותיו.

אך אולי באמת יש לומר, דמאותו מאמר של רבינו הזקן עצמו
 ראי' להיפך, דמדוע נהג כן רק ר' וואלף קיצעס ולא מצינו זאת
 על שאר תלמידי הבעש"ט. ומזה ראי', דדוקא מי שהוא בעל
 מדריגה מסוימת רשאי וצריך להתמיר לעצמו אף שאינו נוהג

כמנהג רבו, אבל כלל החסידים ואפילו גדולי תלמידי הבעש"ט לא היו נוהגים בהנהגה זו, אלא הלכו אחר מנהג רבם. ואפשר שע"י ההתקשרות אל הרבי יש בהם גם מענין זה שבו שמחמתו הוא נוהג מנהג מסוים זה (אלא שבר' וואלף הנ"ל הי' באופן אחר). ועצ"ע.



"וכל הבת תחיון"

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

בלקו"ש ח"א שמות ס"א מבאר דכשפרעה גזר לעמו דכל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון (א, כב), כוונתו הי' לב' גזירות, דכל הבת תחיון נמי גזירה הוא, והיינו לחנך בנות ישראל בדרך המצרים ולהרוג אותם ברוחניות, ומדייק כן בתיבת "תחיון" - "זיי באלעבן" - ולפ"ז מבאר שם שינוי הלשון שנאמר כשגזר פרעה לפנ"ז להמילדות העבריות (א, טז) "אם בן הוא והמיתן אותו, ואם בת היא וחיה" (ולא קאמר ותחי'), כיון שכאן הכוונה רק שלא להרוג אותם בלבד, ואין כאן גזירה, ואמר כן כדי שיוכל לבצע על ידן הגזירה בהצלחה, לכן הרגיע אותן.

ולפ"ז נראה לבאר מדרשות חלוקות, דאיתא במדרש לקח טוב עה"פ ואם בת היא וחי' (טז): "לפי שהיו מצריים שטופים בזימה, לפיכך אמר להם ואם בת היא וחי'" עכ"ל.

ועה"פ "וכל הבת תחיון", איתא בשמו"ר (פ"א כב) "מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים לפי שהיו המצרים שטופים בזמה" עכ"ל - ועי' בתורה שלמה שם אות יו"ד שעד"ז איתא עה"פ בכת"י חמאת החמדה: "...ויקחו המצרים מהם נשים שהיו שטופים בזמה" עכ"ל.

והנה בתורה שלמה שם אות קעח בדברי הלקח טוב העיר, דלקמן (אות ריד) ב"שמו"ר דרשו כן על הפסוק וכל הבת תחיון, וכנראה שהי' לפני בעל הלקח טוב דרש זה גם על הפסוק שלפנינו" עכ"ל.

ולפי המבואר בהשיחה נראה דאינו אותו דרש, ובאמת מדרשות חלוקות הן, דבלקח טוב מבואר רק שהניחו אותם לחיות בלבד, אבל לא לקחת אותם לנשים, והיינו שלא מבואר כאן שרצו לשנותם למצריות (לחנך אותם בדרכם ולהוליד מהן ילדים) כיון שבכתוב נאמר רק וחי' ולא תחיון, משא"כ בשמו"ר מבואר שלא רק הניחו אותם לחיות, אלא שרצו לשנותם למצריות, והיינו לקחת אותן לנשים (אשתו כגופו דמי') ולהוליד מהן ילדים ע"ד מצריים וכו' וזה הדרש מתאים בדוקא על הפסוק תחיון כנ"ל, ולא על וחי', וכן הדרש שבלקח טוב מתאים דוקא על וחי' ולא על תחיון.

והנה בשיחה הנ"ל ראיתי מקשים: דלכאור' אינו מובן אם אצל המילדות לא גזר על הנקיבות, למה כתב וחי' הלא מעצמו מובן? (כמ"ש גבי תחיון).

ונראה דלק"מ, והדבר מבואר בהדיא בהשיחה, כיון שע"י המילדות - שהי' עבריות - הי' קשה לבצע את הגזירה, לכן "כדי לייכטער אויסצופירן ביי זיי די גזירה פון אפטיטן די זין" (לשון השיחה), הרגיע אותם בזה, דואם בת היא וחי' - משא"כ כשפרעה גזר אח"כ לעמו, ע"י לא הי' קשה לבצע גזירות, וממילא אילו "וכל הבת תחיון" לא הי' גזירה, שפיר הי' מיותר, כיון להם לא הי' צריך לשום הרגעה, ואדרבה וכו', וז"פ.

עוד הק' שם: "מהו הראי' שכשגזר על הזכרים (אצל המילדות) כבר הי' בדיעה לגזור על הנקיבות, ורק כדי להקל לא גזר עליהם בפועל, הלא הענין ד"כל הבת תחיון" הי' זמן מה אחר גזירות פרעה על הזכרים (כדאי' בשמו"ר. ורש"י מביא זה בפ"י עה"ת), ובמילא מהו הראי' שכבר עלה בדעתו לפנ"ז?" עכ"ל.

ולפלא הדבר, מאין לו שבהשיחה מבואר שפרעה בעת שגזר על הזכרים ע"י המילדות כבר חשב על הגזירה על הבנות שלאח"כ? - וגם מ"ש "אבער זיי האט ער ניט געזאגט תחיון - נאר וחי'" - מאין לו לדייק שרק לא אמר בלבד אבל שפיר חשב? בפשטות לא אמר ולא חשב ולא ק"מ. - ובלא"ה מאי נ"מ אם חשב או לא חשב?

ומ"ש ליישב: "ואולי דב' הקושיות מתורצות זו בזו, דלכן כתיב "וחי" להורות שגם אז חשב על גזירה זו. ומ"מ כדי להקל עליהם לא גזר. היינו דפרעה רצה להראות שהוא מיקל עליהם עכ"ל.

ואינו מובן כלל, דגם אם נימא שחשב אז על גזירה זו, הרי אחרים (המילדות) סוף סוף לא ידעו מה שחושב בלבו, א"כ אין זו כלל הסיבה להראות להם שמיקל עליהם, אדרבא, זה דוקא שמראה להקל עליהם יכול לעורר חששות שרוצה להסתיר משהו - אלא הביאור בהשיחה כנ"ל ופשוט.

ויש להעיר שלכאו' גם גבי המילדות כתוב "ותחיין את הילדים" - "ויקרא מלך מצרים למילדות ויאמר להן מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים" (שמות א, יז-יח). וי"ל שלא רק עשו שנשארו בחיים אלא שחנכו אותם גם בדרכי התורה והמצות (וכמבואר בכ"מ), ולפי"ז טענת פרעה היתה כפולה, שלא רק שלא המיתן אותם בגשמיות אלא גם ברוחניות חנכו אותם שלא כמנהגי מצרים - וראה פירש"י שם, "מספקות להם מים ומזון" עכ"ל.



"אבל אנחנו חטאנו כול"

הנ"ל

בלקו"ש חלק יז (ע' 193) ס"א מביא מ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ח: "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) והוא עיקר הוידוי" עכ"ל. ומדייק מסתימת לשונו, דמספיק בוידוי הלשון "חטאתי" בלבד (בלי "עויתי ופשעתי") - [ודלא כמ"ש הרמב"ם שם פ"א ה"א: "כיצד מתודין אומר אנא השם, חטאתי עויתי פשעתי. . . וזהו עיקרו של וידוי"], והקשה דאיך לשון "חטאתי" לחוד מספיק גם על "זדונות" ו"מרדים" שהם חמורים מ"שוגג" (חטא). - וע"ש שמסיק שיש ב' ענינים בוידוי: (א) "עיקר הוידוי", ולזה מספיק "חטאתי" לחוד; (ב) שלימות הוידוי (לכתחילה), ולזה צריך גם "עויתי פשעתי".

ובהערה 8 כתב "בלח"מ הל' תשובה פ"ב שם כתב שצריך לומר גם עוינו פשענו אלא שהרמב"ם סמך על מה שמפרש לעיל רפ"א, (ובשוה"ג שם מוסיף:) ובפרט שבכו"כ דפוסים וכת"י (נסמנו ב"ספר המדע" לרמב"ם ירושלים תשכ"ד) הגירסא "אבל אנחנו חטאנו כול' (או וגומ') -"

"...אבל בשו"ע אדה"ז (וכן בטור ורמ"א שם) מוכרח שכוונתו רק ל"חטאתי" (שהרי אינו מזכיר כלל עויתי פשעתי בעיקר הוידוי)... "עכלה"ק.

נמצא מבואר שמקיים מלת "כולנו" דאיתא ברמב"ם בסוגריים רק מביא - כנוסף לזה - גם מה שבכו"כ דפוסים וכת"י כתוב "כול" או "וגומ'", לחיזוק דברי הלח"מ הגם דבפנים השיחה מסיק דלא כדידי', אלא דלגבי עיקר הוידוי מספיק "חטאתי" לחוד.

ולכא' יל"ע בזה, שהרי ברפ"א כ' עמ"ש גם "עויתי ופשעתי" - "וזהו עיקרו של וידוי" (בדיוק כמו הלשון לגבי "חטאתי" לחוד?) - ולכא' לפי"ז ניחא יותר כמ"ש הלח"מ, אלא שאולי יש לומר שיש "עיקר" ויש "עיקר עיקרו", ועצ"ע.

ולהעיר שהלח"מ בעצמו גורס "וכו" - ועי' שם שגורס נמי מלת "כולנו".

ונראה דאפשר לומר, שתיבת "כולנו" הוא טעות הדפוס והיינו דבמקורו הי' כתוב "כול" (וכמו שהביא בהע' 8 הנ"ל) ובפענוח הבחור הזעזער, במקום "כולהו" עשה בחסרון ידיעה מזה "כולנו", וכנראה שמפני שזה כמיותר, וגם שלא נמצא הלשון הזה במקורות, לכן הוסיפו ע"ז סוגריים. - ולפי"ז לכא' אין הוכחה שהרמב"ם ס"ל ד"חטאתי" לחוד מספיק (אפי') לעיקר וידוי, וצ"ע.

ועי' בס' עבודת המלך על הרמב"ם שם שכתב: "ואפשר לומר שתיבת כולנו המוקפת צ"ל כולהו, שהרי בנוסחאות הישנות ליתא כלל" עכ"ל - ומ"ש "אפשר לומר" היינו מפני שלא הי' לפניו הגירסא שבכו"כ דפוסים וכת"י "כול" - וע"ד שכ' בלקו"ש ח"ו ע' 408 "...ואולי אפשר שהי' כתוב 'בלי כל סימן', והכוונה בזה היתה שיש בסדרה צ"ב פסוקים, ובא הבחור

הזעזער ותפס את הענין כפשוטו שאין כאן סימן, והשמיט מילות אלו מחסרון ידיעה" - אבל ברגע שימצאו סימן הזה באיזה חומש או כת"י (אפי' בר"ת וכו') שוב זה יהי' דבר ברור כמובן, וה"נ בנדו"ד.

[וכ"ה ברמב"ם הוצאת הרב קאפח: "אבל אנחנו חטאנו וגו'" ובהערה יט שם כתב: "כ"ה בכ"י מ. וברוב כ"י אין "וגו'" ובדפוסים "אבל אנחנו חטאנו כולנו" וטעות הוא. וכו'" עכ"ל.

ובס' 'ללשונו הרמב"ם' להרה"ג וכו' מו"ה אלתר הילביץ ז"ל (ע' עח) כתב: "הנוסח הזה כפי מה שהוא בסוגריים, והיא כנראה גם גרסת הלחם משנה "אבל אנחנו חטאנו כולנו" היא תמוהה, שמלה זו "כולנו" לא נמצאת בשום מקום. ומענינת לשון רבנו כפי שהוא בס' מעשה רוקח, שבמקום המלה "כולנו" כתוב שם "וכו'" ולפי"ז הלא פירוש אחר בדברי רבנו, שכוונתו כנראה שיאמר "אבל אנחנו חטאנו עוינו פשענו" וכדברי הלח"מ, וכן משמעות הסוגיא ביומא שם" עכ"ל].

אמנם מ"ש עוד בעבודת המלך שם "אבל אין צורך לכל זה, דאבל אנחנו חטאנו הוא רק נוסח של וידוי כמו אתה יודע רזי עולם וממעמקי הלב או בתורתך כתוב כו' שהוא רק קריאת שם של נוסחאות והנוסח של אנחנו חטאנו מבואר בד"י בסדר התפלות ופשוט. עכ"ל.

ולא הבנתי כלל, דהרי הרמב"ם כתב בהדיא שזהו "הוידוי שנהגו בו כל ישראל", "והוא עיקר הוידוי" - א"כ אי"ז רק קריאת נוסחאות לבד.

והנה עפ"י הנ"ל לכאור' נוסף עמ"ש בהערה שלא שייך תי' הלח"מ לגבי הטור ורמ"א ושו"ע אדה"ז, מפני שאינם מזכירים כלל עויתי פשעתי בעיקר הוידוי - גם לא כותבים "כולהו" דאיתא ברמב"ם.



ויעבידו מצרים את בני וגו' וימררו את חייהם וגו'

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ש ח"ו שמות ב מבאר מה שעיקר השעבוד התבטא בעבודת לבנים, בהקדים פי' הפסוק ויעבידו מצרים את בני וגו' וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו' שהמצריים ניצלו את חייהם וכחותיהם של בני (שחייהם וכוחותיהם האמיתיים באים מקדושה, (נפש האלקית)) לבנות ערי מסכנות לפרעה, במקום שבני יתעסקו בבניית דירה לו ית' - עיר אלקינו - .

וצלה"ב מהו הפירוש שהמצריים ניצלו חייהם וכחותיהם הרוחניים של בני לבנות ערי מסכנות לפרעה, ואין לומר שבה גופא שבנו הערים לפרעה ניצלו כחותיהם כו', שהלשון ניצלו חייהם וכחותיהם הרוחניים אינו שייך על בניית ערים גשמיות. ולכאורה היה אפשר לומר שבניית הערים הפריע אותם להתעסק בבניית ה'עיר אלקינו', אבל באות זה משמע שניצלו כחותיהם לבנות כו' אין הפירוש כפשוטו, אלא כמו שבקדושה ע"י כל דבר טוב, מוסיפים אבן בהעיר אלקינו, כמו"כ ע"י דבר לא טוב בונים ערי מסכנות לפרעה, ז.א. לקליפה, ורק על זה שייך לומר ניצלו באמת.

אמנם בההערות מציין לחלק ג פ' שמות, דשם מקשה על הלשון וימררו את חייהם וגו', איך שייך שע"י בנין ערי מסכנות לפרעה - גשמיים - ימררו את חייהם הרוחניים של בני, שהרי אמיתיות חיותם של בני הוא מקדושה.

ונקודת הביאור שמבאר שם הוא: דהנה הרמב"ם בהלכות עבדים פוסק דהאיסור לעבוד עם עבד עבודת פרך הוא עבודה שאין לה קצבה ואין לה תועלת, והג"מ מבאר שלומדים זה מעבודת פרך שהיתה במצרים, ומזה רואים שעבודת פרך שהיתה במצרים, היא עבודה שאין לה קצבה ואין לה תועלת, ומבאר בהשיחה עבודה זו איך שהיא ברוחניות הענינים ואיך שהיא בגשמיות הענינים, אבל בין בגשמיות בין ברוחניות מוכרחים לומר שעבודה כזו שאין לה קצבה ואין לה תועלת זה בא מהנפש אלקית.

והביאור, שכל מה שברא הקב"ה בעולמו (בעולם הזה) הוא מוגבל, וכשרואים עבודה כזו שאין לה קצבה ואין לה תועלת, מוכרחים לומר שזה בא מהנפש האלקית.

ולפי"ז אואפ"ל שאפי' אם היו מנצלים חייהם וכחותיהם של בני"י לבנות את הערי מסכנות לפרעה כפשוטו היו ג"כ מנצלים עי"ז כחותיהם הרוחניים, כי עבודה זו (שאינן לה קצבה כו') באה מהנפש האלקית, אבל מהשיחה נראה שניצלו כחותיהם בעבודה זו - שאין לה קצבה ואין לה תועלת - בין בגשמיות ובין ברוחניות.

אבל שם הפי' שבבניית הערים גשמיים לפרעה, בזה גופא היו ב' האופנים, העבודה שאין לה קצבה בגשמיות וברוחניות, ועיי"ש.



בעל בחירה – אם יכול להזיק בשלא נגזר משמים

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

בלקו"ש ח"ג ע' 838 לפ' ויחי מבאר הטעם שראובן הציע להשליך יוסף לבור ולא להרגו "וויבאלד זיי זיינען בעלי בחירה וואלט ער דאן געטויט געווארן אויך ווען ער וואלט ניט געווען מחוייב מיתה לכל הדעות, אדער ער וואלט געהאט א זכות ונעשה לו נס". אבל ע"י שישליכוהו לבור שיש בו נחשים ועקרבים שהם אינם בעלי בחירה יהיה מה שיהיה ע"פ ההשגחה העליונה.

בסגנון אחר, ע"ד לשון ה'אור החיים' (וישב לז, כא): שהאדם בעל בחירה ורצון ויכול להרוג מי שלא נגזר עליו מיתה משמים, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים.

וצ"ע איך זה מתאים להמבואר בכ"מ ובאגה"ק סי' כח "ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממונו ... אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום",

כלומר, שענין הבחירה הוא רק האם הוא יהי' השליח או משהו אחר יהי' השליח, אבל הנפעל כבר נגזר מראש*.



"אין מסיחין בסעודה"

הת' מרדכי דובער ווילהעלם
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ל"ה פרשת ויחי (ג) מביא דברי הגמ' (תענית ה, ב): ר"נ ור"י הוו יתבי בסעודתא, א"ל ר"נ לר"י לימא מר מילתא, א"ל וכו' אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה. בתר דסעיד א"ל הכי אמר ר"י יעקב אבינו לא מת. ע"כ. ומדייק, דלכאוו' מה הרויח ר"י בזה שאמר "אין מסיחין בסעודה", הא לכאורה גם על זה גופא חל הא דאין מסיחין בסעודה?

ומביא דיש מפרשים שבאמרו "אין מסיחין בסעודה" לא היתה כוונתו לבאר למה אין הוא יכול לומר מילתא, אלא להוכיחו על שדיבר אליו בתוך הסעודה, וע"פ הידוע דלאפרושי מאיסורא יש לו דין קדימה לשאר ד"ת. ובהערה 9 ציין מקורו להרי"ף בעין יעקב. וממשיך, דלפי זה צ"ע דהי' לו רק להשמיעו פסק ההלכה ולא להאריך בהטעם ד"שמא יקדים קנה לושט", ואף ש"חמירא סכנתא מאיסורא" אדרבה מטעם זה גופא אין לו להאריך בדיבורו עתה בתוך הסעודה אלא לקצר ככל האפשר?

ויש להעיר שלהרי"ף שם לכאורה אין זה קשה, שהרי מבאר שכיון שבא להוכיחו סילק עצמו מלסעוד כדי להשיבו, אבל השואל הי' עסוק בסעודה והי' לו לחוש על עצמו שלא יסיח בתוך הסעודה וגם לחוש דאולי לא יפסיק המשיב מלאכול, ואם כוונתו שהמשיב יפסיק - אינו דרך ארץ להפסיקו מלאכול. ורצה ר"י להדגיש חומר האיסור דשיחה בתוך הסעודה, ומכיון שסילק עצמו מהסעודה - לא חשש להאריך.

* ראה באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ט ע' ריד-טו (לקו"ש ח"ל ע' 297) שכתב לתרץ קושיא זו. המערכת.

אמנם יוקשה לכאור' דלפי תי' זה לא הי' צריך להמתין עד לאחר הסעודה לומר "יעקב אבינו לא מת", והי' יכול לאמרו תיכף אחר דין ד"אין מסיחין בסעודה". ואולי הטעם הוא שחשש שר"נ יפסיק סעודתו כדי להקשות מיד "וכי בכדי וכו'", ואין זה דרך ארץ כנ"ל.

וצ"ע שלא מוזכר תי' הרי"ף בההערות בלקו"ש שם.



ביקש יעקב לגלות הקץ

הת' חיים דובער גורארי'
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק כ ויחי-א מביא מחז"ל עה"פ ויקרא יעקב אל בניו ויאמר וגו', "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה". ומקשה דלכאורה איזה תועלת ישנה מכך שיגלה לבניו הקץ, ואדרבה, ע"י גילוי הקץ - שהיא אלפים שנה אחרי המעמד דאז - היה פועל בהם נמיכת רוח גדולה.

ובהמשך דוחה התי' שזמן יצי"מ היה קבוע וידוע שהקב"ה הבטיח לאברהם שאחר 400 מאות שנה יצאו ממצרים, אלא שרצה יעקב לגלות להם שאם יעמדו במצב של זכו יהיה אז גאולה שלימה ונצחית - וז"ל: בעת דער הסתלקות פון יעקב אבינו איז געווען נאך ארום צוויי הונדערט יאר ביז יצי"מ, אזוי אז ביי די בני' פון יענעם דור, וואלט דער גילוי הקץ ארויסגערופן עצבות וכו', וויבאלד אז ע"פ טבע, איז "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" וואלט דעם קץ ניט געקומען בחייהם בעלמא דין - והדרא קושיא לדוכתא?

ולכאורה צריך ביאור, הרי בני יעקב ידעו שאין יוצאים ממצרים עד ארבע מאות שנה כהבטחת הקב"ה לאברהם, שזה הרבה יותר מימי שנות חייהם, והם לא יזכו אפי' ליציאת מצרים. וא"כ למה זה שגילה להם יעקב שיצי"מ יכול להיות גאולה נצחית יעורר בהם עצבות הרי בין כך לא יחיו עד אז.

וצ"ע.



הטעם בקריאת שם ראובן

הת' שאול רייצס
תות"ל - כפ"ח

בלקו"ש ח"י ע' 25 ואילך, נת' בארוכה פירש"י בטעם קריאת שם ראובן - "ראו מה בין בני לבן חמי .. וזה (ראובן) לא מכרה ליוסף, ולא ערער עליו, ולא עוד אלא שביקש להוציאו מן הבור", ונת' שזהו בכדי להדגיש מעלתו של ראובן בענין הבכורה דווקא - שע"ז "יאהבני אישי", עיי"ש.

וממשיך בהשיחה שענין זה מתבטא בכל הפרטים שהביא רש"י. וכן במש"כ רש"י "ולא עוד אלא שביקש להוציאו מן הבור" מבואר בהע' 33 שם: "שע"ז היתה אפשריות שתנתן הבכורה ליוסף, משא"כ באם היה מניחו בהבור (-שב ואל תעשה)". וכוונתו - שבכך מתבטא מעלתו של ראובן, דכיון שאצל יעקב הבכורה חביבה ונלקחה ממנו ליוסף, ובכ"ז לא ערער, וכתוצאה מכך שיוציאו מן הבור היתה ניתנת ליוסף בפועל - כי בלא הוצאתו מן הבור (בשב ואל תעשה דראובן) היה מת, ולא היה מקבל את הבכורה [והיתה חוזרת לראובן].

ולכאור' אינו מובן, הרי מפורש בתורה הטעם שביקש להוציאו - "למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו" - ובפרש"י - "אמר, אני בכור וגדול שבכולן לא יתלה הסרחון אלא בי", וכן לקמן "אנה אני בא" - "אנא אברח מצערו".

ואף שיש לפרש שמכך שהתחשב בצער אביו, למרות שיפסיד הבכורה, מזה עצמו מוכח ש"לא ערער עליו", אמנם עדיין אינו מחזור:

איך יתכן לומר שאם יניחו בהבור, יהיה זה באופן ד"שב ואל תעשה". הרי הוא עצמו ציווה לזורקו להבור - ואם ננקוט שע"י שישאירו שם בכוונה - ימות, א"כ אי"ז "שב ואל תעשה".

(תדע, שהרי האחים חשבו שראובן עמם ברצון להרוג את יוסף - רק שהסביר להם שהגם שצריך להורגו, בכ"ז ייד אל תשלחו בו" היינו שהסביר להם שימות ע"י שישאר בהבור, ולא

מצינו חילוק בין האחים עצמם לענין מי השליכו כבור לפועל - ובפרט שכאן כ' הפטור ד"שב ואל תעשה". וכן פסק הרמב"ם בפ' - הל' רוצח פ"ג ה"י - "אבל הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת ... בכל אלו אין ב"ד ממיתין אותו והרי הוא רוצח ודורש דמים דורש כו'" (ועייג"כ שם פ"ב הל' ב-ג)).

ואולי יש לומר עפ"י מש"כ הרמב"ם שם פ"ג בתחלתו שבדיני רציחה יש לשער אופן ההריגה וכו' עיי"ש, וכמו"כ י"ל שאע"פ שננקוט שאם היה ראובן משאירו בהבור והיה הורגו בכך - אין הוא נק' רוצח כברמב"ם, כי כשנשער שאחיו רצו להורגו מיד הרי אם לא היה מציע להשליכו אל אחד הבורות לא היה כבר בחיים ובכך שזרק לבור יש מעין הצלה פורתא שעכשיו יחיה יותר [עיי"ן שיחת ש"פ וישב תשל"ו], וא"כ עצם הזריקה לבור (בציווי) אינו מעשה ההריגה אלא להיפך - ולכן כאשר יניחו בהבור יהיה שב ואל תעשה. אמנם שאר האחים י"ל שגם כשזרקו לבור לא יפטרו כראובן, אלא כל' הרמב"ם "ה"ה רוצח ודורש דמים" ועוד יל"ע בזה.

אבל סו"ס יל"ע בגוף הביאור בשיחה: לכאן ברור לרש"י שהבכורה שעברה מראובן ליוסף, ה"ה רק לענין השבט, וכל' רש"י (לג, כג) לאחר המעשה דראובן - "ולא ניתנה בכורה ליוסף, אלא לענין השבט שנעשה לשני שבטים", וא"כ הערעור דראובן (באם היה) היה צ"ל על כך שכעת בניו של ראובן לא יהיו ב' שבטים, אלא בני יוסף, (ועיי"ן ג"כ לקו"ש חט"ו ויחי ג). וקצת קשה לומר שעבור זה ישאיר את יוסף בבור, שעיי"ז ימות וכו' - כי גבי ראובן מצינו שהיה חשוב אצלו כ"כ צערו של אביו, דאם גבי בנימין אמר ליעקב "את שני בני אמית אם לא אביאנו אליך" (ועיי"ן לקו"ש ח"ה ע' 190) עאכ"ו שיחזיר את יוסף (אהובו) אפילו שבכך יפסיד את בכורתו (של בניו)? ויש ליישב.



תפילה – בקרבן [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

בגליון [תשפה] העיר הרה"ג וכו' הראי"ב גערליצקי שיחי' בנוגע שיטת המאירי בתפילה שאולי סובר שעיקר התפילה הוא עבודה שבלב ולא רחמי נינהו, ולהעיר שכך יוצא מפורש בדברי המאירי עצמו (חיבור התשובה ע' 507) "שכבר ביארו המבינים שהתפלה שני מינים. המין האחד הוא בקשת האדם על עניני גופו וצרכי חמרו בדברים הצריכים לו ... והמין האחר בתפלה והיא הכוונה ראשונה בענינה הוא לספר שבחי השם ובנפלאותיו ... והוא המין הנכבד בתפלות וראוי להאריך ולהתמיד בו". עכ"ל.



כלי שרת מקדשין כשהן מלאין [גליון]

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ר"י ישת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

במש"כ בגליון הקודם, בביאור גדר הדין "אין כלי שרת מקדשים אלא מלאים", שכתבתי (על יסוד דברי רש"י) שאולי גדר הדבר, שביסודו של דבר יש דין כללי שצריך להיות בכלי "שיעור השלם הצריך לדבר", שהוא שיעור הראוי לכלי, ואם אינו שיעור שלם אינו ראוי להיות בכלי כלל. ולפ"ז, אין הפי' "מלאים" כפשוטו, אלא הפי' "מלאים" שהשיעור צריך להיות מלא - היינו בשלימותו (וכהמשך הגמרא "אין מלאים אלא שלמים"). ומזה נסתעף עוד דין שאם נתנו בכלי וחסר משיעור זה אין הכלי מקדשן (כיון שאינו ראוי לכלי). אבל אפי' אם אין צריך לקידוש כלי (כגון בנדו"ד שכבר קדוש השמן במדת חצי לוג) מ"מ כיון ששיעור שמן הצריך למנורה הוא חצי לוג (כמובן מהדין "תן לה מדתה כו' חצי לוג"), לכן צריכים הנרות להיות מלאים עם השיעור הצריך לאותו דבר - חצי לוג.

הנה בטעות נשמט, שיש להעיר בכ"ז ממש"כ בחי' הגרי"ז (סטנסיל) זכחים פח, א ומנחות ח, א שהעולה מדבריו שיש בזה

ב' דינים, דין א' בהכלי שצ"ל דוקא מלא ואם לאו אינו נקראת מדה, ועוד דין בהחפצא של המנחה שפחות מעשרון אינו יכול להקדש ע"ש באורך.

והי' אפ"ל שבזה יוסבר קצת מה שהקשיתי שם על המכתב באג"ק ח"א אגרת פא (ע' קלה) שלכאור' לפני הנ"ל שיש ענין שיהא הכלי מלא בשיעור הראוי' (וכמ"ש בהשיחה), וא"כ סו"ס קשה לתי' הב"י שחלקו השמן לח' חלקים שלא היתה המנורה מלאה, ולמה נאיד כ"ק אדמו"ר זי"ע מקושיא זו, וכמ"ש שם באורך.

ואולי ע"פ סגנון הגרי"ז יתורץ קצת, שהרי הוא דין בכלי מדה, שאם חסר משיעור חסר בדין כלי מדה, וא"כ אולי אין זה שייך למנורה כיון שלא הי' כלי מדה.

וזהו שמוכיח כ"ק אדמו"ר זי"ע ב' דברים, ראשית שהשמן נתקדש לפני זה, ולא בהמנורה, וא"כ אין שייך במנורה הדין שאין מקדשים אלא מלאים, שדוקא המדה שבו מדדו השמן היו צ"ל מלאים, אבל לא המנורה כיון שבלא"ה נתקדש השמן לפני זה, ואין לומר שבכלל הי' צ"ל הנרות מלאים כיון שבכל פעם לא היו מלאים כמו שמוכיח בהמכתב.

[משא"כ בהשיחה לומד כפי המתבאר (וכמו שמצטט בהשיחה) מרש"י שהוא דין שבכלי צ"ל שיעור השלם הראוי לכלי (וכנ"ל שם באורך), ואינו שייך (ביסודו) לדין קידוש, וא"כ כיון שבהמנורה צ"ל חצי לוג (שזהו שיעור הראוי) הרי לפי תי' הב"י שחלקו לח' חלקים הרי חסר מהשיעור הראוי להיות בכלי].

ונמצא שהשיטה בהמכתב ביסוד הדין "אין מקדשין אלא מלאים" שונה מהשיטה בהשיחה.

וראה ברמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"ג ה"כ והשקו"ט בנ"כ הרמב"ם, האם הדין "אין מקדשין כו"ו" הוא דוקא בכלי שרת או גם בשאר כלים, והחילוק ביניהם (ראה המצויין ברמב"ם פרנקל). וראה במהר"י קורקוס שם שמשמע שהוא דין דוקא בכלי מדה, וא"כ יתכן הנ"ל במש"כ בפי' האגרת. ועדיין יל"ע בכ"ז ואכ"מ.



נס חנוכה – כליון ואי כליון [גליון]

הת' פרץ רייזנברג
תלמיד בישיבה

במה ששקו"ט בקובצים האחרונים בביאור כ"ק אדמו"ר שהנס דחנוכה היה באופן של "נמנע הנמנעות" - כליון ואי כליון - והקשו דא"כ הדרא קושית הב"י לדוכתא, שביום הח' היו - לפי ביאור זה - הקנים מלאים שמן והיה יכול לדלוק באופן טבעי ולמה קבעו חנוכה ח' ימים?

ונלענ"ד לת' זה שאמנם ביום הח' דלקו הנרות באופן טבעי, ומה שקבעו חנוכה גם ביום הח' כחלק מנס השמן, הנה נ"ל לבאר זה עפמ"ש במאמר כ"ק אדמו"ר ד"ה 'ואתה ברחמיך הרבים' (תש"נ - ספה"מ מלוקט ד) דשם מביא מ"ש בד"ה 'ואתה ברחמיך הרבים' - הש"ת, דהנס שהדליקו בשמן המספיק ליום א' - לשמונה ימים הותחל ביום כ"ו, ומקשה "מפני מה לא הוקבע איזה תוספות דבר ביום כ"ו בכסלו שבו הותחל נס הספקת השמן לשמונה ימים", ובהערה 14 שם: "...דמ"ש בהמאמר שנס זה התחיל בכ"ו בכסלו - הכוונה בזה היא שנס זה היה בשביל ההדלקה דכ"ו".

ובפשטות ביאור הדברים הוא, ש[קושיית הרבי מהוריי"צ היא:] לכאו' הרי בכ"ה היה יכול לדלוק באופן טבעי, אמנם מה שדלק באופן ניסי אינו נצרך ליום כ"ה, אלא להדלקה דיום כ"ו, וכן ביום כ"ו אינו נצרך לעצמו כי אם ליום כ"ז וכו', ולכן אין לקבוע ביום כ"ה מצד הנס שהיה בו, כי לעצמו אינו נצרך כלל (והא דקבעו יו"ט הוא מצד מציאות פך השמן - כמבואר שם). אלא יש לקבוע היו"ט על נס ה'כליון ואי כליון' של יום כ"ה - ביום כ"ו "שבו הותחל נס הספקת השמן לשמונה ימים!" - כלשונו הק', כלומר - אין היו"ט נקבע על הנס כשלעצמו אלא על כך שכאשר באו להדליק - היה להם שמן מספיק.

וא"כ אואפ"ל דיבואר היטב מה שקבעו על יום הח' יו"ט, כיון שבמשך יום הז' דלק באופן ניסי כדי שיוכלו להדליקו (אף

שבאופן טבעי) ביום ח'. ולכן קבעו היו"ט על הנס דיום הז' ביום הח' - שגם בו מצאו שמן מספיק להדליק וכנ"ל, ודו"ק.



אגרות קודש

תפלה מדרבנן לגבי דאורייתא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

באגרות קודש חי"ד ע' ע"ג כתב וזלה"ק: .. מה דפשיטא לי' לכת"ר דכיון דתפלה מדרבנן מוכרח לומר שכל הני גברוותא ג"כ דרבנן - לפע"ד אין תלוי זב"ז, דאפשר דתפלה עצמה אפילו תהי' רשות ובכ"ז כשמתפלל לפני ממה"מ הקב"ה יונחו עליו כמה גדרים ואפילו מן התורה, גדרים הקשורים בהנוגע כבוד המקום ואהבת ה' ויראתו, האלקים בשמים ואתה בארץ ע"כ יהיו דבריך מעטים ועוד ועוד, ולדעתי גם זה פשוט. עכלה"ק. ובהמשך לזה כתב בע' קכ"ה שם הוסיף דעד"ז הוא בעלי' לביהמ"ק אשר אין חיוב לעלות ולראות (מלבד בג' רגלים, כמובן), ובכ"ז כשעולה ונראה ישנם עליו גדרים מפני מורא המקדש וכו' וה"ה בהנוגע לתפלה, וכמו בהני הלכתא גברוותא בענין דשכור אסור להתפלל, שאף שלא מצינו שזהו דאורייתא, (ובשוה"ג: ע"פ סיום הש"ס בברכות (לא,ב) כאילו עוע"ז ובעירובין (סד,א) שתפלתו תועבה - לכאורה הי' אפ"ל שזהו איסור דאורייתא. אבל דין שכור בברכות מוכיח לא כן. ועי' שו"ע לרבנו הזקן האו"ח סו"ס קפה). מובן אשר בד"א כשאין הדבר נעשה באופן דהיפך כבוד המקום, כ"א שנשתכר והגיע זמן לתפלה ורוצה להתפלל, משא"כ באם יהי' הדבר באופן דבזיון וגידוף ה"ז היפך דיראת ה' שהוא דאורייתא. ואין מספר לענינים של רשות אשר באופן עשייתם ישנם חיובים ואיסורים מדאורייתא, וכמו שכתבתי במכתב לאחד ז"ע, אשר אפשר דגם

למ"ד קבורה אינה מן התורה ובכ"ז אין קוברין רשע אצל צדיק
יהי מן התורה עכלה"ק.

למ"ד דתפלה מדרבנן אם יש עכ"פ קיום מדאורייתא

והנה זה עתה יצא לאור ספר "אסופות רבינו חיים הלוי" ושם
(ע' טז) איתא שהגר"ח אמר דאף להסוברין דתפלה דרבנן,
(רמב"ן בס' המצוות מ"ע ה' ועוד) היינו דוקא חובת תפלה,
מדאורייתא ליכא חיוב להתפלל, אבל ענין התפלה הוה
מדאורייתא לכו"ע, ואם התפלל שפיר מקיים מצוה דאורייתא,
וכ"כ בהגר"ח על הרמב"ם הל' תפלה פ"ד ה"א, והביא ראי' לזה
מברכת כהנים שהיא טעונה שעת עבודה, דבזמן שביהמ"ק הי'
קיים היו אומרים אותה אחר הקטרת האיברים של התמיד,
ועכשיו שאין לנו כהנים בעבודתם אומרים אותה בשעת התפלה
שהיא במקום הקרבנות, ואם קיומה וענינה של תפלה הוי
מדרבנן, איך מקרי תפלה שעת העבודה לברכת כהנים שהיא
מצוה דאורייתא, (וכן הקשה בס' קרן אורה סוטה לח, א) אלא
ודאי דענינה של תפלה וקיומה שהיא כנגד תמידין הוי
מדאורייתא לכו"ע (וציין שם גם לס' עמק ברכה הל' נשיאת
כפים סי' ד' שכ"כ, וראה שם גם סי' א'). ואח"כ מביא שהגר"ח
אמר שהאיסור לשכור להתפלל הוא מדאורייתא, והוא אפילו
למ"ד דתפלה מדרבנן כי גם לשיטתם רק חובת התפלה הוא
מדרבנן אבל קיומה בודאי היא מדאורייתא וכן שכור שמתפלל
עבר על איסור דאורייתא, עכתו"ד.

נמצא מזה דבעצם הדין גם הגר"ח סב"ל כעין הנ"ל דאפילו
למ"ד דתפלה דרבנן אם מתפלל בשכרות וכו' עובר מדאורייתא,
אבל טעמו משום דלכו"ע יש בתפלה קיום מדאורייתא, ולכן גם
לשיטה זו שייך שיונחו עליו דינים מדאורייתא כמו בהאיסור של
תפלה בשכרות, אבל הרבי שביאר דעובר מדאורייתא רק
כשפוגע בכבוד המקום והיפך דיראת ה' וכו' ואינו מצד לתא
דתפלה מצ"ע, משמע מזה דסב"ל דלמ"ד דהוה מדרבנן גם
הקיום הוא רק מדרבנן, ולכן מן התורה לא שייך שיונחו על
תפלה הני הילכתא גברותא, כיון דאי"ז מדאורייתא.

איסור אכילה לפני התפלה למ"ד דתפלה מדרבנן

ועי' גם במנחת חינוך (מצוה רמ"ח) שכתב מדברי החינוך שם נראה שהאיסור לאכול קודם התפלה (כדאייתא בברכות י, ב, לא תאכלו על הדם וכו') הוא איסור דאורייתא שהרי הביא איסור זה ביחד עם שאר האיסורים הנכללים בלאו זה שהם מדאורייתא, אבל בתלמידי רבינו יונה ברכות שם ושאר אחרונים מבואר שהוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא, ולשיטת הראשונים דתפלה דרבנן אם כן אין כאן לאו דכל עיקר תפלה דרבנן, אבל להרמב"ם דתפלה דאורייתא אפשר לומר דגם זה מדאורייתא, אבל הרמב"ם (הל' תפלה פ"ו ה"ד) לא הזכיר שזה בכלל לא תאכלו על הדם נראה ג"כ מדבריו דהוה אסמכתא, עכ"ד. (וכבר הביאו שהרמב"ם בספר המצוות שורש ט' כשביאר הרמב"ם הגדר דלאו שבכללות הביא דרשות חז"ל בסנהדרין סג, א, על לאו זה דלא תאכלו על הדם דקאי על אוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה לאחר שחיטה, ולסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום באותו היום וכו' וסיים שם ועוד אמרו מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל ת"ל לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם וכו' הרי משמע מכאן דסב"ל שהוא מדאורייתא, וראה גם מאירי ב"מ קטו, א, שכ"כ, וראה שו"ע אדה"ז סי' פ"ט סעי' ה' שהוא איסור דרבנן ואכמ"ל, וראה בס' כרם יעקב סי' ג' בארוכה), הרי דנקט המנ"ח דאי נימא דתפלה דרבנן לא שייך לומר דלאו זה דאיסור אכילה לפני התפלה הוא מדאורייתא.

ועי' גם בס' פקודת הלויים להרא"ה (ברכות שם) וז"ל: אמר רבי יוסי בר חנינא מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתפללו על דמכם, פירוש ותפלה ודאי דאורייתא וכדקיימ"ל ולעבדו בכל לבבכם ועבודה שבלב זו תפלה וכו' ואין לוקין על לאו זה דהא האי קרא מדריש לדרשה אחריתי בסנהדרין סג, א עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דסב"ל דדרשה זו הוא מן התורה, ומבואר גם דלא שייך איסור אכילה לפני התפלה מדאורייתא אלא אי נימא דתפלה דאורייתא, משא"כ אי נימא דתפלה דרבנן. וראה גם בס' פסקי דינים להצ"צ חידושים על הרמב"ם ריש הל' תפלה שהביא ראי' דתפלה דאורייתא כיון

דררשינן לא תאכלו על הדם לאיסור אכילה לפני התפלה, ודחה ממ"ש הרא"ש דאיכא לאו דאסמכוה אקרא עיי"ש.

ובסהמ"צ להרס"ג בביאור הגר"י פערלא עשה ב' (ע,א) הביא דברי הרא"ה הנ"ל וכתב וז"ל: ודבריו תמוהין אצלי ואין זה מובן מה ענין זה לזה דאפילו תמצי לומר דתפלה מדרבנן ומן התורה אינה אל רשות, מ"מ שפיר שייכא הך דרשה דלא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם לומר שאם בא להתפלל אסור לו לאכול תחילה עד שיתפלל, אבל ודאי אם אין דעתו להתפלל היום הרשות בידו לאכול ולא יתפלל ולא בא הכתוב אלא לאסור כשיש תפלה לפניו דהיינו שדעתו להתפלל עד שיתפלל עכ"ל.

ונראה לומר דהגר"פ סב"ל כהגר"ח דאפילו למ"ד דתפלה דרבנן ה"ז רק דליכא חיוב להתפלל אבל גם לדידיה יש קיום תפלה מן התורה אלא דהוה רשות, ולכן שפיר הקשה כנ"ל שיש לפרש הלאו דלא תאכלו דאם בדעתו להתפלל אסור לו לאכול מדאורייתא, אבל אי נימא דלמ"ד תפלה דאורייתא אי"כ אפילו קיום מדאורייתא הרי אין לפרש לאו זה מדאורייתא כלל.

וכיון שהרא"ה והצ"צ והמנ"ח כתבו בהדיא דלמ"ד דתפלה דרבנן אין זה לאו מדאורייתא הרי מוכח דסבירא להו כדעת הרבי דמ"ד דתפלה דרבנן גם הקיום אינו אלא מדרבנן.

עוד יש להביא ראי' ממ"ש המג"א (או"ח סי' קכ"ח ס"ק מ' ושו"ע אדה"ז שם סעי' מ"ג) דכהן העומד בתפלתו והגיע הש"ץ לנשיאות כפים דצריך הכהן להפסיק בתפלתו ולעלות לדוכן לקיים מצוות נ"כ דהוה מדאורייתא, ואי נימא דגם למ"ד דתפלה דרבנן יש בזה קיום דאורייתא אלא שהוא רשות, א"כ למה לא נימא בזה העוסק במצוה פטור מן המצוה דזה אמרינן אפילו במצוה שאינה חיובית כמבואר בסוכה כו,ב, לגבי כותבי תפלין וכו' וכפי שהקשה בעמק ברכה שם, הרי מוכח דסב"ל דאי"כ אפילו קיום מצוה מדאורייתא ולכן מפסיק.

עוד יש להעיר שהרמב"ן החולק על הרמב"ם (בסהמ"צ מצוה ה' כנ"ל) וסב"ל דתפלה מדרבנן כתב דהא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם וגו' ודרשו דקאי על תפלה אין זה אלא אסמכתא בלבד עיי"ש, ולכאורה הרי פסוק זה אינה ציווי אלא דרך סיפור כמ"ש

הכס"מ בריש הל' תפלה (שלכן לא הביא הרמב"ם בתחילה פסוק זה, וראה לקו"ש חל"ה פ' ויצא ע' 127) א"כ הי' הרמב"ן יכול לפרש שבאמת הוא דרשה דאורייתא אלא שאינה חיוב רק קיום בלבד, ולמה הוצרך לומר דהוה אסמכתא, אבל אי נימא דאי"כ אפילו קיום מדאורייתא א"ש, ויל"ע.

ולכאורה יש לבאר בזה דהגר"ח סב"ל דכיון דמצינו בתורה כמ"פ ענין התפלה, כמו בתפלת אליעזר עבד אברהם, תפלת יצחק ויעתר יצחק וגו' ועוד, לכן צ"ל דלכו"ע, יש בזה קיום מדאורייתא, אבל לכאורה יש לומר דכיון ששם היו התפלות לבקשות מיוחדות, לכן י"ל דה"ז כתפלה בעת צרה שגם הרמב"ן שם נוטה לומר דהוה מדאורייתא, (וכ"כ בחינוך מצוה תל"ג), ושוב י"ל דבתפלה סתם ליכא אפילו קיום מדאורייתא.

ועי' בס' עינים למשפט ברכות שם (אות ג' ד"ה והנה) שהביא ג"כ דברי מנ"ח הנ"ל, וכתב דאיך דבריו מוכרחים בדגמ' ברכות שם ישנם ב' לימודים לאיסור זה הא' כנ"ל לא תאכלו על הדם וגו', הב' ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים עיי"ש, וכתב בעינים למשפט דלפי דרשה הא' שהאיסור הוא האכילה קודם התפלה שפיר י"ל דאם תפלה דרבנן ליכא איסור זה, אבל לפי דרשה הב' שהאיסור הוא התפלה שאחרי האכילה משום גיאות י"ל שהוא מן התורה עיי"ש, (משום שהוא היפך כבוד ה' וכו'), וזה מתאים להמבואר בהמכתב. (וראה רשימת מנורה אות ס"ה וחוברת ק"ו בביאור איסור זה עפ"י פנימיות הענינים, וראה לקו"ש חל"ב ע' 137 דתפלה הוא "מתיר" לצרכי האדם שאח"כ).

בדעת החינוך שהאיסור הוא מדאורייתא

ולפי הגר"ח יש לתרץ דברי החינוך שכתב (שם) דאיסור אכילה לפני התפלה הוא מדאורייתא משום לא תאכלו על הדם כנ"ל, ובמצוה תל"ג הביא החינוך דעת הרמב"ם דתפלה דאורייתא ודעת הרמב"ן שהוא מדרבנן ולא הכריע עיי"ש, והשתא אי נימא דרק אם סבירא לן דתפלה דאורייתא שייך לומר שהוא לאו מדאורייתא א"כ איך כתב בפשיטות כנ"ל דהוה מדאורייתא הלא אי נימא כהרמב"ן אי אפשר לומר כן? (וכפי

שהקשה בס' דרכי שלום עמ"ס ברכות ע' קכ"ח) ולהנ"ל ניחא כיון די"ל דאפילו אם תפלה דרבנן הוה לאו זה דאורייתא וכמ"ש הגרי"פ דאם בדעתו להתפלל חל עליו איסור לאכול מקודם.

מיהו פשוט שיש לתרץ כן, רק אי נימא דהמחבר דס' החינוך אינו הרא"ה (ראה ברכי יוסף או"ח סי' י"ד אות ב' ושם הגדולים ערך רא"ה וערך חינוך, ושו"ת בית אפרים חאה"ע ח"א סי' א' ושדי חמד כללי הפוסקים סי' ט"ו אות ל"ו ועוד), אבל אי נימא שהוא מהרא"ה (כדנקטו הרמ"א ביו"ד סי' ס"א סעי' כ"א, והש"ך בכ"מ ועוד וכו') וכמבואר כל זה בארוכה ובפרטיות בתחילת ספר מנחת חינוך (מכון ירושלים) ע' 15, הרי ודאי אי אפשר לומר כהנ"ל כיון שמהרא"ה עצמו בברכות מוכח דאם תפלה דרבנן לא שייך לומר דלאו זה לאיסור אכילה לפני התפלה הוא מדאורייתא, ולפי"ז נצטרך לומר דאף דבמצוה תל"ג הביא גם דעת הרמב"ן דתפלה דרבנן מ"מ סב"ל בעיקר כדעת הרמב"ם דהוה מדאורייתא וכמ"ש בברכות שם, ולכן כתב בפשיטות במצוה רמ"ח דלאו זה לאיסור אכילה לפני התפלה הוא מדאורייתא.



הליכה לביהכ"נ רחוקה יותר

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

באג"ק ח"ט עמ' רה כותב כ"ק אדמו"ר: ורבו הדעות דמעבירין על המצוה כדי לקיימה מן המובחר, תרוה"ד, מהרי"ל, וכו'. וכ"ה מעשים בכל יום: בהליכה לביהכ"נ רחוקה יותר, עלי' לתורה ששי ומפטיר (לאילו הסוברים שיש בהם עליו לגבי הקודמות), עכ"ל, (והוא מהגהות על ספר אבן יעקב).

ולכאו' צע"ק הדוגמא דהליכה לביהכ"נ רחוקה יותר, דהכוונה בפשטות הוא, שמעבירין על ביהכ"נ הראשון כדי להתפלל מן המובחר בבכה"נ השני, אך מדברי אדה"ז משמע לכאו' דבכה"ג לא חשיב מעבירין על המצוה כלל, כמבואר בס"י צ ס"ט "אסור לעבור חוץ לביהכ"נ בצד שהפתח פתוח וכו', אם יש ביהכ"נ אחר בעיר וכו' מותר שאין כאן ביזוי שהרואה יאמר

שיכנס לביהכ"נ אחר", הרי דלא נאסר כלל לעבור על ביהכ"נ הראשון, ואפי' אם לא יתפלל מן המובחר בביהכ"נ השני מותר לעבור על פני ביהכ"נ הא', וא"כ צ"ב מהו ההוכחה שמעבירין על המצוה כדי לקיימה מן המובחר, הרי לכאור' אין זו העברה על המצוה כלל, (עיי"ש בדברי אדה"ז, והוא מברכות ה, ב).

ואפי' אם אין עוד ביהכ"נ בעיר ורק זו שעובר עליה, הרי לא נאסר מטעם העברה על המצוה, אלא ענין אחר הוא דיש כאן וכמבו' באדה"ז שם "שנראה כפורק עול ומבזה ביהכ"נ כיון שעובר אצל הפתח ואינו נכנס", הרי דמדיני ביזוי ביהכ"נ הוא, וטעם הכללי דאין מעבירין על המצות לא הוזכר כאן, והמשמעות הוא דבהעברת פני ביהכ"נ לא חשיב העברה על המצות כלל, ולכן הותר כשיש ביהכ"נ אחר בעיר, וא"כ ביותר צ"ב הראי' מכאן דמעבירין על המצוה כדי וכו'.

[וקשה לומר דיסוד איסור זה הוא אכן הא דאין מעבירין על המצות, וטעם דאין מעבירין הוא משום בזיון המצוה הראשונה, עי' אנציקלופדיה תלמודית בערכו, דברי מלכיאל ס"ט ז].

ולהעיר דבכל הסוגי' בברכות שם לא הוזכר הא דאין מעבירין, ועי' אדה"ז סוס"ט והוא ממג"א סי' תרעא סקי"ב, והמצויין בשוה"ג הוא טעוה"ד].

ועוד, הרי "אם יש שתי בתי כנסיות בעיר מצוה לילך להרחוקה דשכר פסיעות יש" (אדה"ז שם סי"ב, ופשוט דהוא אפי' באופן שיעבור ביהכ"נ הראשון), הרי אדרבה יש לעבור את ביהכ"נ הראשון וללכת לשני דשכר פסיעות יש, ואין לומר דאכן כוונת רבינו להלכה זו - שמקיימה מן המובחר הכוונה לשכר פסיעות - דהרי לא עבר על המצוה כלל בזה שעבר על פני ביהכ"נ, כנ"ל, ומניין דמצוה מן המובחר עדיף ממעבירין על המצות.

והא דבאמת אין כאן העברה על המצוה כשעובר ביהכ"נ הראשון, נת' בשו"ת הר צבי סי' נג, דלא נאמר אין מעבירין אלא בכה"ג שהמצוה כבר מזומנת לפניו וקרובה היא אליו לעשותה בלי שום פעולה מוקדמת, משא"כ כשעובר בדרך הליכתו ע"פ ביהכ"נ שעדיין אין המקום מוכשר לו להתפלל וכ"ה מחוסר

כניסה לתוך ביהכ"נ פנימה וכל זמן שלא נכנס פנימה לא קרינן ביה שהוא מעביר עה"מ, שהרי עדיין אין המצוה מזומנת לפניו, ומחוסר כניסה כמחוסר מעשה, עיי"ש בארוכה, ומש"כ משד"ח בשם זרע יעקב.

ואולי אין הכוונה באג"ק שם לדין אין מעבירין, אלא ר"ל שמאחרין ודוחזין המצוה כדי לקיימה מן המוכחר, ועצ"ע, (ויל"ע בכ"ז עוד, והארכת בגליון תשיח ש"פ ויצא תשנ"ז)*.



נגלה

זריזין מקדימין למצוות

הת' ברוך רפאל עוזיאל חדד

תות"ל - 770

בגמ' בבא בתרא ה, א: אביי ורבא דאמרי תרווייהו עביד איניש דפרע בגו זימניה זימנין דמתרמו ליה זווי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן.

ובתוד"ה 'כי היכי דלא ליטרדן' חילק בין מלוה ולוה לבכור שאומרים שבתוך שלושים בחזקת שלא נפדה מפני שהוא ממון שאין לו תובעין ולכן לא שייך הסברא של לא ליטרדן, ואח"כ הקשה מפרק השואל (ב"מ קב, ב) דאמר: בעו מיניה מרבי ינאי שוכר אומר נתתי ומשכיר אומר לא נטלתי על מי להביא ראיה אימת אי בתוך זמנו תנינא מת האב בתוך שלשים יום בחזקת שלא נפדה, והשתא היכי מדמי לה לבכור דהתם לא שייך למימר לא ליטרדן, ולכן צריך לומר דבכור נמי איכא טירדא דמצוה שצריך מיד ליתן דזריזין מקדימין. עכת"ד.

(* ראה בענין זה בשו"ע אדה"ז סי' כה ס"ו, ובברכ"י שם ס"ג. המערכת

ובקובץ שיעורים על אתר הקשה שהרי זריזין מקדימין לא שייך אלא במצוה שכבר נתחייב בה רק שאפשר לעשותה לאחר זמן, אבל בפדיון הבן תוך ל' דעדיין לא נתחייב ודאי ליכא שום מצוה להקדים לפדותו בתוך ל' וכו'. וצ"ע.

ונראה לפרש הכוונה בדברי התוס', ש"זריזין מקדימין" הכוונה היא על יום שלשים שרוצה שבנו יהיה פדוי בזמן ולא אחרי זה, ולכן טרוד במשך השלשים יום להשיג המעות, ולכן יכול להיות מציאות שהשיג מעות לפני הזמן ונתן לכהן על תנאי שביום השלשים יקבל זה בתור פדיון מפני שמצד "זריזין מקדימין" רוצה שמיד בתחילת היום יהיה אצל הכהן, אבל אין הכוונה שזריזין מקדימין שייך גם לפני יום השלשים.

אבל עדיין צ"ע על מה שכתב בגליוני הש"ס (להגר"י ענגיל) בפסחים ד, א וז"ל: וע"ע חידוש בתוס' ב"ב ה, ב ד"ה כי היכי דלא ליטרוך דשייך ג"כ ענין זריזות לזריזות במצוות היינו לעשות הדבר עוד קודם הזמן. ע"כ. ומשמע מדבריו דבאמת שייך הענין של זריזין מקדימין לפי התוס' גם לפני זמנו. וצ"ל למה נדחק לפרש כן.



גדול ת"ת יותר מכבוד או"א [גליון]

הת' שניאור זלמן דייטש

שליח בישיבת תות"ל המרכזית כפ"ח

בגליון לפ' ויצא [תשפה] הקשה הרא"נ סילבערבערג בענין הא דלא נענש יעקב עבור יד שנה שלא כיבד או"א בשהייתו בישיבת שם ועבר, ולמדו בגמ' מזה (מגילה טז, ב) ש"גדול ת"ת יותר מכאו"א". דלכאו' הרי בני נח מוזהרין על כאו"א ומשא"כ על מצוות ת"ת, ואיך היה יעקב רשאי לדחות דבר שמוזהר עליו עבור ת"ת שהוא - לגבי ב"נ - "הידור והוספה".

וביאר שם שאין הפי' שמצוות ת"ת היתה לגביו חשובה יותר, אלא שמצד גדול מעלת התורה מצ"ע, היה בכחה למנוע העונש על כך שלא קיים מצוות כאו"א שהיה מוזהר עליה, ולפי"ז מת' שם גם קושיית המהרש"א במגילה שם - עיי"ש בארוכה.

ולהעיר שכ"ק אדמו"ר בש"פ ויצא תשמ"ט (ספה"ש תשמ"ט עמ' 91 הערה 35) הקשה עד"ז (ונשאר בצ"ע), וזלה"ק: "וצריך עיון הטעם שיעקב דחה חתונתו יד שנה (ע"י שהייתו בבית עבר פרש"י ס"פ תולדות) ולא קיים מיד ציווי אביו ואימו - (היפך המצוה דכיבוד אב ואם) לילך לחרן לקחת משם אשה (ובפרט שזו היתה הוראה מפורשת מרבקה ויצחק: קום לך פדנה ארם וגו' וקח לך משם אשה מבנות לבן) - הרי יעקב היה אז בן פ"ג שנה (הרבה שנים לאחר בן שמונה עשרה לחופה, וגם לאחר בן ארבעים שנה, גיל יצחק אביו בעת חתונתו) ואח"כ דחה זאת עוד שבע שנים אצל לבן, ולא התנה עם לבן שתחלה תהיה החתונה ואח"כ העבודה (אף ש"עם לבן גרתי ותרי"ג מצות שמרתי", עאכו"כ מצות פו"ר ומצות כיבוד אב ואם) ? עכ"ל.

ומה שהנ"ל תירץ, דהא דגדול ת"ת אין זו מעלת מצות ת"ת שבכוחה לדחות הא דבכאו"א, אלא דזה משמיענו גודל מעלת התורה מצ"ע - שלכך היה בכוחה להגן על יעקב מהעונש וכו',

הנה קצת נראה דא"א לומר כן עפ"י מה שמבואר בכ"מ, וראה בעיקר בלקו"ש חט"ו לך לך ב', וזלה"ק: "דעם חילוק צווישן לימוד התורה און קיום המצוות פון אברהם [ווי רז"ל זאגן "אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה כו'", "עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", און עד"ז ביי] יצחק ויעקב און די שבטים, און פון אידן לאחר מ"ת - אז היות דער לימוד התורה וקיום המצוות פון די אבות איז געווען פאר מתן תורה, איידער ס'איז געווען דער ציווי אויף לימוד התורה וקיום המצוות, ובאופן דוירד ה' על הר סיני, ד.ה. אז זייער לימוד התורה וקיום המצוות איז געווען (בכלל - באופן דאינו מצווה ועושה, נאר) מצ"ע ובכח עצמן, האבן זיי דעריבער ניט דערגרייכט צו דער מדרי' פון תורה ווי זי איז העכער פון נבראים אפילו הכי נעלים, נאר ווי תורה האט א שייכות און איז פארבונדן מיט נבראים און זייער עבודה;

"משא"כ לאחר מ"ת, וויבאלד ס'איז שוין דא א ציווי מלמעלה אויף לימוד התורה וקיום המצוות, האט מען צוזאמען דערמיט (געגעבן) אויך דעם כח (המצווה) הבורא צו דערגרייכן צו עצמות התורה ווי זי איז העכער לגמרי פון וועלט", עכלה"ק.

ונראה דמכאן מבואר שלהאבות היה שייכות רק לפרט (הראשון) דמצות ת"ת [שבפשטות צ"ל דהיא בחי' התורה כמו שהיא בהגבלה ושייכת לנבראים],

משא"כ לפרט (השני) של גודל מעלת התורה שהיא חכמתו של הקב"ה, ואהי' אצלו שעשועים וגו' [שהיא בחי' הבלי גבול שבתורה, שלמעלה משייכות לנבראים] הנה לזה לא היה להם שייכות.

ועייג"כ בחי"ד פ' עקב (שיחה ב') הערה 57 ושם כותב וזלה"ק: וזהו שארז"ל (הוריות יג, א) דהעוסק בתורה קודם ויקר מכה"ג שנכנס לפני ולפנים: ביהמ"ק וקה"ק הוא שלימות הקדושה שבעולם... אבל בכ"ז זוהי קדושה שב(ערך ה)עולם אלקות שנתלבש לפ"ע העולמות, אבל התורה - גם בירידתה למטה הוא למע' מהתלבשות בעולם ולכן ישראל הלומד תורה ומתייחד עם התורה הוא למעלה גם משלימות הקדושה ש(נתלבשה) לפי"ע העולם. משא"כ ב"נ הלומד תורה ה"ה רק ככה"ג (בכ' הדמיון) ולא למע' מזה (אף דיש לו בלימודו יוקר התורה כנ"ל בפנים סעיף ג') כי אין להם שייכות למדריגת אלקות (תורה) כפי שהוא למע' מן העולם. עכ"ל.

וגם מכאן נראה לומר שלימוד התורה אצל האבות - שהם כב"נ - היה רק בהדרגה בתורה כפי שהיא קשורה לעולם, וא"כ נראה דדוחק לחלק גם אצלם שישנו ענין א' של מצות לימוד התורה כמצווה, ולמעלה מזה - גודל מעלת התורה מצ"ע שיכפר על ביטול מצוות כאו"א, כביאורו בהנ"ל.

ואואפ"ל שלכן לא הזכיר כ"ק אדמו"ר מזה כלל לת' קושייתו בשיחה לפ' ויצא הנ"ל - מכיון שבאבות אין שייך כ"כ המעלה של גודל מעלת התורה מצ"ע, כנ"ל. ועצ"ע.



חסידות

שלש קליפות הטמאות וקליפת נוגה

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

א. בתניא סוף פ"ו מבאר ומפרט את שלש קליפות הטמאות, ומביא דוגמאות מהצומח חי ומדבר שיניקתם מהן, ואינו מביא מהדומם, כי כידוע בדומם אין דבר שהוא אסור לכתחילה מעצם בריאתו, ולכן בהמשך בפ"ז כשמבאר את קליפת "נוגה" אומר "וחיות כל הדומם". וכך הוא בשמות של הג' קליפות: רוח סערה = יסוד הרוח, וענן גדול = יסוד המים, ואש מתלקחת = יסוד האש, ואילו יסוד העפר לא קיים בהם, ולכן לא משפיע חיות לעפר ולדומם.

ואמנם - השמות של ג' קליפות הטמאות שאין בהם טוב כלל, מתאים למהותם: "רוח סערה" - בגשמיות אין שום תועלת ורק נזק; וכן "ענן גדול" ו"אש מתלקחת".

ב. לאחר הדוגמאות של מדבר חי וצומח שהם מעצם בריאתן יונקים וחיים מגקה"ט, מביא דוגמאות ממעשה האדם - היינו שהאדם הוא הגורם שדבר זה יקבל חיות מגקה"ט, והם "מעשה דיבור ומחשבה של כל השס"ה ל"ת", שזה האדם הוא העובר עבירה וממשיך יניקה וחיות מג"ק.

וכך הוא גם הסדר בפ"ז בדוגמאות של קליפת נוגה, שמביא: א, דברים שמצד הבריאה חיים ויונקים מנוגה. ב, דוגמאות של מחדו"מ שנשפעים ונמשכים מנוגה.

ג. לפי סדר הנ"ל צלה"ב הדוגמא שמביא בצומח בג"ק "כמו ערלה וכלאי הכרם", בשלמא בערלה - כך קבע ה' בבריאה שהוא יונק מג"ק, ולא נעשתה כאן שום עבירה כמו עצם מציאות בע"ח הטמאים; אבל בהדוגמא של "כלאי הכרם" הרי זה מעשה חטא שהאדם גרם לאיסור, וזה לא שייך לכאן אלא בהמשך כשמביא את המחשבה דיבור ומעשה של שס"ה, כי אם נאמר

שזוהי דוגמא לדבר שיונק מגקה"ט כמו דבר שיונק בעצם טבע בריאתו מגקה"ט א"כ הרי יש דברים בדומם שהאדם אסרן כגון זהב ואבן שעשאן עבודה זרה, ויונקין מג"ק, ומדוע לא פירט והחסיר הדומם וצ"ע.

ד. בפ"ז הנה בדוגמאות של קליפת נוגה הסדר הוא: מדבר חי דומם צומח, שכותב "וחיות כל הדומם וכל הצומח" וצלה"ב הסדר.



הפיוט "מכניסי רחמים"

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, קנזס סיטי

כותב כ"ק אדמו"ר (ב"הוספה לליקוטי מנהגים לר"ה ויו"כ", וב"ספר המנהגים" ע' 64): "אומרים הפיוט מכניסי רחמים, וכן הפיוט מדת הרחמים עלינו התגלגלי (בנעילה)".

ובהע' 40 לאחר שמביא מספר ספרים הדנים "עד"ז", ממשין רבינו: "ובשרש מצות התפלה להצ"צ פ"ז הביא מהק"נ ספ"ק דר"ה. אבל בהגהותיו לר"ה נ"ח (שבתו"א) פ"ג [נדרפס באוה"ת בראשית ע' תתקמט] שנכתבו לאחר שכתב שרש מצות התפלה מסיק וז"ל: הענין כי אין הפי' שמבקשין מהם דבר ח"ו - רק להיות בבחי' שליח להוליך השפע מלמעלה למטה וכן הם מעלין התפלות כאמור בגמרא ובזהר פ' שמות כו'. עכ"ל.

וז"ל הצ"צ בשמה"ת (ד"מ ע' קיז): "וכיון שכן משארז"ל בספרי [אליו] ולא למדותיו, ר"ל להמדות בעצמן שאין אלוה-כלל אלא נאצלים ואסור לנו להתפלל אליהן כי אין בידן להועיל לנו שהן רק כלים וכמ"ש היתפאר הגרזן כו'. ואפי' להתפלל אליהן שהן יעוררו רחמים עלינו לפני מהו"ע ית' אסור לנו וכמ"ש הרמב"ם בעיקר החמישי שלו שאסור לנו לשומם אמצעים ומליצים בינינו ובין הש"י ... (ומה"ט גמגם הגאון בעל המחבר קרבן נתנאל ספ"ק דר"ה, על החרוז שאומרים בנעילת יוה"כ, מדת הרחמים עלינו התגלגלי ולפני קונך תחנתינו הפילי, דמדקאמר ולפני קונך כו' הרי משים המדה לאמצעי בינינו ובין

הבורא ית' וזה אסור, ודבריו נכוחים ולפ"ד הי' ראוי לומר אב הרחמים גלגל עלינו מדת הרחמים, ותו לא) ". עכ"ל בהנוגע לענינו.

ובאוה"ת הנ"ל: "ובזה אפשר לומר פי' מה שאומרים בסליחות למלאכים מכניסי רחמים הכניסו תפלותינו כו' והקשו ע"ז שנראה כאילו משים אמצעים ח"ו בינו להקב"ה, וזה איסור גמור, שהרי אפילו במדותיו ית' אע"ג שהוא מיוחד בהן בתכלית מ"מ ארז"ל בכל קראנו אליו, אליו ולא למדותיו, מכ"ש וק"ו לקרוא למלאכים שהן נבראים בשי"ב כו' ולא היה וגרמוהי חד בהון, אך הענין כי אין הפי' שמבקשין מהם דבר ח"ו - רק להיות בבחי' שליח להוליך השפע מלמעלה למטה וכן הם מעלין התפלות כדאמר בגמרא ובוהר פ' שמות כו', לכן אומרים הכניסו תפלותינו כו' דהיינו שהן מעלים אותיות הדיבור שלנו להיות מזדככת התפלה כנ"ל".

ראשית דבר, רואים ברור מכהנ"ל שישנו הפרש בין תפלת "מדת הרחמים" שכוונתו הוא למדות (כלים) דאצילות, ותפלת "מכניסי רחמים" שכוונתו הוא למלאכים, שהם בבי"ע (וכפי שיתבאר שאכן יש חילוק בנוגע לאיזה דרגא מתייחס).

שנית, ה"בעי" עם תפלות הנ"ל הן אשר מכיון שאפילו כלים דאצילות וכ"ש מלאכים הם רק "כגרזן ביד החוצב", הרי (כמ"כ בד"מ מצות מילה) "שרים ומלאכים אין להם בחירה כלל ואינם אלא כגרזן ביד החוצב" וכמ"ש כ"ק אדמו"ר (אגרות תתקפ) "באותם שאינם בעלי בחירה ואין אלא כגרזן ביד החוצב בו אין שייך בזה הענין דטיבותא לשקיי" - והיינו שאין לייחס להם איזה ענין לעצמם כלל.

והיינו באם שנותנים איזה יחס כל שהוא לדבר שאינו רק ככלי ביד האומן - "גרזן, בקש מהאומן שלך שישתמש בך שיחוצב" - הרי"ז נותן חשיבות - "אמצעים ומליצים" - לדבר שאין בידו להועיל כלל, שהרי אינו תלוי בו כלל, ו"אין שייך בזה הענין דטיבותא לשקיי".

ולפי"ז לכאורה צ"ל המענה דלעיל מהצ"צ. דלכאורה מכיון שהמלאכים אינם בעלי בחירה כלל והם מוכרחים לעשות

עבודתם "כגרזן ביד החוצב" למה שיבקשו מהם להיות "שלוחי שפע" ו"מעלי תפלה", שמזה שמבקשים אותם כאילו נראה שיש להם בחירה, חשיבות בפ"ע וכו'.

וגם, אפילו את"ל לתרץ בנוגע לפעולתם של מלאכים בתור "מכניסי רחמים ודמעה" ו"משמיעי תפלה וצעקה", מ"מ לכאורה נשאר קשה מסיום התפלה, שמבקשים מהם "השתדלו והרבו תחנה ובקשה..." - לא רק שיפעלו פעולתם המוכרחת בלא"ה, אלא ש"יבחרו -ישתדלו" להרבות בתפלה.

והנה בנוגע לתפלת "מדת הרחמים" שכנ"ל מכוון הוא לכלים דאצילות לכאורה אין כ"כ קשה, כי באמת אף שהכלים הם רק "כגרזן ביד החוצב" מ"מ הם גם אינם רק "כגרזן ביד החוצב":

והוא עפ"י מש"כ במצות "האמנת אלקות" (פ"ד מה"ת, ד"מ ע' 98): "ומה שנק' כלים היינו שהם בערכו ית' ככלי ביד האומן שבונה על ידו או כותב על ידו, ומ"מ אינן כלים נפרדי' ממש כגרזן לגבי האומן שהוא נבדל ממנו לגמרי, אלא הם אלקות ממש ... וא"כ הפעולה ממש ע"י כחו הבלתי בע"ת, אלא שבאה באמצעות הכלי ולענין זה הוא כמשל החוצב בגרזן וגם לענין ריחוק מהות הגרזן ממהות החוצב שכן למעלה מהות החכמה כעשי' גופנית אצל מהותו ית' ומ"מ נק' אלקות ממש ולענין זה אין המשל [דגרזן כו'] דומה לנמשל, ולפי שהכלי היא אלקות ממש לכן בזה יתכן מאד מ"ש הרמב"ם הוא היודע והוא הידוע בלי פירוד" (עיי"ש בארוכה).

שהמורם מהנ"ל הוא שמכיון שאו"כ דאצילות הם בתכלית היחוד הנה מצד עוצם ביטולם של כלים לאורות אינם נחשבות הכלים (לגבי השפעתם למטה ופעולתם כאמצעי בין אלקות ונבראים וכו' (רק)) ל"גרזן ביד החוצב".

והרי"ז לכאו' כמו פעולתו של מרע"ה, הרביים וכו' אשר הם ממוצע המחבר, וכשכותבים פדיון כותבים "אנא לעורר רחמים כו'". והדברים ידועים.

וכמו"כ בנוגע לכלים דאצילות - "מדת הרחמים" - הרי מצד עוצם ביטולם הם יותר מ"גרזן ביד החוצב", ומ"מ פשוט הדבר שאין מתפללים להם ח"ו, וכמבואר בארוכה בשמה"ת.

אבל כל זה הוא בנוגע לכלים דאצילות ותפלת "מדת הרחמים", אבל לכאורה בנוגע לבי"ע, מלאכים, תפלת "מכניסי רחמים - השתדלו והרבו תחנה ובקשה...", לכאורה צ"ע כנ"ל.

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הדבר.



שורש דז"א

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בד"ה ויאסור יוסף מרכבתו דש"פ ויגש תרנ"ו (סה"מ תרנ"ה - תרנ"ו עמ' תלג) מבאר דהא דאיתא בזוה"ק דאו"א במזלא אתכלילו, ז"א בעתיקא אחיד ותליא - הפי' בעתיקא תליא "היינו בפנימית עתיק שלמעלה אף מח"ס".

ובמפתח ענינים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בערך ז"א כותב ע"ז "ויאסור יוסף מרכבתו רנ"ו ז"א בעתיקא אחיד פנימית עתיק! הנחה ואולי צ"ל פנימית אריך", והיינו דלדעת רבינו תמוה לומר דהפי' דז"א בעתיקא אחיד ותליא, קאי על פנימיות עתיק, ולכן יש להניח שזה טעות של כותב ההנחה, ובאמת השרש דז"א הוא רק בפנימיות אריך, שג"כ נקרא לפעמים בשם עתיק כידוע.

ולכא' קשה ע"ז דמצינו מפורש בשער האמונה לכ"ק אדמו"ר האמצעי בפרק סט (הפרק האחרון - עמ' 212) שמבאר ג"כ את מאמר הזה"ק הנ"ל ע"פ משל מנפש האדם דשרש המדות הוא בעצמות הנפש ממש וכו' "והנמשל מזה יוכן למעלה שז"ש דז"א שהן המדות דאצי' שמקבלים מאו"א שרשו בעתיקא עצמו שהיא פנימית ג"ר דע"י שלמעלה ממדות שבע"י וא"א וגם למעלה ממו"ס" ולכאורה הוא להדיא כמבואר בהנחה הנ"ל, ולא כתיקון רבינו, וצ"ע.

ולהעיר דבמק"א מצאנו אצל רבינו הדגשה בענין זה (אף שאינו דומה ממש) לאידך גיסא, דבכמה דרושים כשמבארים מעלת המלכות על ז"א דמל' מושרשת ברדל"א ולא ז"א, וברד"ה יחינו רנ"ט (עמ' יא) מבאר "והגם דז"א ג"כ בעתיקא אחיד ותלי", י"ל דאינו מבחי' עתיק ממש כ"א מבחי' א"א וא"א לעתיק" וכ"ה בכמה דרושים.

וברד"ה זה היום תשמ"א סה"מ מלוקט ח"ב באות יא כותב "שהרי כל הספירות שרשם הראשון הוא ברדל"א, דזה שכל הספירות (חוץ מספירת המלכות) כלולים באריך הוא מה שהם נמשכים אח"כ באריך, אבל שרשם הראשון (גם דספירות אלו) הוא ברדל"א".

ואמנם אין מזה סתירה להמבואר ברנ"ט, וכמבואר שם בהמשך המאמר דתשמ"א ע"ש, אבל מ"מ הבאתי זאת להדגיש איך שכאן ההדגשה היא דבאמת גם ז"א יש לו שרש ברדל"א (אף שבפשטות מהדרושים לא משמע כן, ועד שאין שם בהערות שום מראה מקום על זה, וזה נראה קצת כחידוש של רבינו).

ואילו במפתח הענינים הנ"ל נראה זה כמופרך בעיני רבינו שיאמר כ"ק אדמו"ר הרשב"ב דז"א מושרש בפנימיות עתיק, ועד שמתקן שצ"ל פנימיות אריך, אף שאין זה רגיל כלל בהמפתחות. וצע"ג כנ"ל.

[ד.א. ב'הערות וביאורים' גליון תשעז העיר הת' לוי"צ ח. שלא מצינו בכל המפתחות שיציין עם סימן קריאה "!" חוץ מבערך "בחירה" לגבי מט"ט עיי"ש, והרי לך עוד פעם - בענינו, וכפי שהעתיקתי לעיל].



לימוד התורה של רשעים

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בתניא פ"ה כתב "הנה כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו והמושכל נתפס ומוקף ומלוכש בתוך השכל כשהשיגו והשכילו".

וכותב כ"ק אדמו"ר (באגרות קודש ח"ג ע' קכב) "ומה שהעיר בתניא רפ"ה שכתוב שם: השכל תופס כו' והמושכל נתפס כו' - דלכ' כיון שהשכל תופס במילא מובן דהמושכל נתפס ומאי קמ"ל.

"והנה מאמר דא"ח המבאר זאת איני יודע לע"ע. ומה שנלפענ"ד א) ... [בביאור הב' כותב:] ב) בלימוד התורה זהו באמת חידוש גדול למאוד, דגם הלומד שלא לשמה ואפי' זה שנאמר עליו ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי ונעשית לו סם המות, הנה בכ"ז אם רק שכלו תופס כו' הרי המושכל נתפס כו' ונעשה דם ובשר כבשרו. ולהעיר ג"כ מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג".

ובפשטות הכוונה דגם כשאדם משיג איזה ענין לאשורו על בוריו שעי"ז שכלו מקיף המושכל, אמנם כ"ז הוא מצד הבנת האדם, אבל מצד התורה דכתיב ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי, עדיין נפרד הוא משכל אדם, שאין המושכל (התורה) מוקף בתוך השכל, ולזה מחדש אדה"ז דגם במי שנאמר בו ולרשע אמר אלקים וכו' מ"מ נעשה המושכל מוקף בשכלו.

והנה צ"ב דבאג"ק שם כתב שזהו "חידוש גדול למאוד" אבל לא ביאר הענין מה שאצל רשע נעשה המושכל מוקף בשכלו אף דנאמר בו ולרשע אמר אלקים וכו'.

והנה בהל' ת"ת שם מביא אדה"ז ב' שיטות בנוגע ללומד תורה ואינו מקיים, די"א דבאופן זה לא ילמוד דנעשית לו סם המות, "וי"א שאעפ"כ לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה .. שהמאור שבה מחזירו למוטב .. וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו

רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מ"מ כשיחזור אח"כ בתשובה .. מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם".

ומבואר ב' טעמים מדוע ילמוד גם כשאינו מקיים, (א) שהמאור שבה מחזירו למוטב. (ב) כשיעשה תשובה מוציא התורה מהקליפות, ולכ' יקשה, דהרי גם מצד ב' טעמים אלו, מ"מ עתה ה"ה רשע ובהבנת המושכל התורה עכשיו אין המושכל נעשה מוקף משכלו, דגם אם צריך להמשיך לימודו מצד ב' טעמים הנ"ל מ"מ במצב זה הרי נאמר בו ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי.

ואולי י"ל דכוונת הרבי בביאור אדה"ז בהוספת "והמושכל נתפס ומוקף ומלוכש בתוך השכל" הוא, ובהקדם המבואר בספ"ד דתניא "ואף שהתורה נתלכש בדברים תחתונים גשמיים הרי זה כמחבק את המלך ד"מ שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין כשהוא לבוש כמה לבושים מאחר שגוף המלך בתוכם וכו'" עיי"ש.

ולכא' נמצא עפ"ז דהאדם העסוק בתורה כפי שמלוכש בהשגה גשמית תופס רק לבוש התורה כמו שהוא בגשמיות, ואף שבתוך לבוש זה נמצא המלך וא"כ כשמבין התורה בשכלו ה"ה מחבק את המלך עצמו, הנה זהו רק בהאדם הלומד ע"מ לעשות שמכיון שמקיים ציווי המלך ע"י השגת התורה מחבק המלך עצמו, אבל ברשע שלומד ואינו מקיים דכתיב בו ולרשע וגו', לכא' מכיון שאינו משיג אלא לבוש התורה בגשמיות א"כ אינו תופס עי"ז הקב"ה עצמו מכיון שאינו מקיים מה שלומד ומסתפק בהשגת שכלו.

והנה ע"פ המבואר בספ"ד י"ל דזהו ההפרש בין "שכל תופס את המושכל" ל"המושכל נתפס ומוקף ומלוכש בתוך השכל", דהבנת האדם (לאשורו ולעמקו) בהמושכל כמו שהוא מצד הגבלת שכלו, דזה אינו אלא לבוש התורה כנ"ל - זה נק' "שכל תופס את המושכל ומקיפו", דהיינו שהאדם מצד השגת שכלו מקיף את המושכל; ועי"ז נעשה עוד ענין, דכיון דבתוך לבוש המלך נמצא המלך עצמו, וע"י חיבוק בהלבוש ה"ה מחבק המלך עצמו לכן כשמשיג התורה בהשגתו ה"ה תופס עצם חכמתו של

הקב"ה למע' מהלבוש בההשגה בגשמיות - וזה נק' "המושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל", דהיינו שהמושכל עצמו - עצם חכמתו שבתורה - (ולא רק ההשגה - לבוש התורה) מוקף ומלוּבש בתוך שכלו.

ועפנה"ל לכאו' רשע הלומד תורה הרי שכלו מקיף המושכל מצד השגת שכלו אבל אין המושכל מוקף משכלו, דמכיון שלומד שלא ע"מ לעשות אין עצם המושכל (חכמתו ית') מוקף משכלו, ונשאר רק בהשגתו בהמושכל.

וזהו חידוש ("גדול מאוד" של) אדה"ז כאן בתניא דגם רשע הלומד תורה לא רק ששכלו מקיף המושכל אלא המושכל גם מוקף משכלו, שתופס עצם התורה שלמע' מלבושי ההשגה.

והראי' לזה הוא מהמבואר בהל' ת"ת לאדה"ז שם, דמב' הטעמים שכותב שם שגם רשע יעסוק בתורה, א' שעי"ז המאור שבה מחזירו למוטב, ב' לא ידח ממנו נדח ויוציא התורה מהקליפות ע"י תשובה, מוכח, דגם רשע שלומד תורה אין שכלו מקיף המושכל בלבד דהיינו רק בהשגתו לבד כנ"ל, אלא גם המושכל מוקף בשכלו שתופס המושכל עצמו דהיינו חכמתו ית' למע' מלבושי ההשגה. ועי"ז דוקא שייך שהמאור שבה יחזירו למוטב, ויעלה השגת שכלו מתוך הקליפות, ואם בכל לימודו אינו תופס אלא לבוש התורה א"כ איך יחזירו המאור למוטב, אלא מוכח שגם ברשע "המושכל נתפס ומוקף ומלוּבש בתוך השכל".

וזהו ע"ד המבואר בחסידות בכ"מ בפ"י לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שב"תוך" ופנימיות כל איש ישראל ישנה כוונה לשמה וכפס"ד הרמב"ם (הל' גירושין ספ"ב) שכל איש ישראל רוצה לקיים כל המצוות.



יסוד האש והמים בנפש האלקית [גליון]

הנ"ל

בהעו"ב האחרון כתב הת' שז"ק במ"ש בתניא פ"ג "והצמאון הוא מיסוד האש שבנה"א כמ"ש הטבעיים וכ"ה בע"ח שיסוד

האש הוא בלב ומקור המים והליחות מהמוח .. שהיא בחי' חכ' שנקרא מים שבנה"א". שמה שהוסיף כאן אדה"ז קטע זה הוא על יסוד המבואר בתו"א פ' מקץ דאש הוא מלמטלמ"ע ומים הוא מלמעלמ"ט, ולכן נחוץ להדגיש שאין התכלית ה"אש" שבנה"א, אלא צריך להמשיך על עצמו בחי' המים שבנה"א עכת"ד.

אמנם לאחר כ"ז עדיין יקשה קצת למה מבאר ענין זה דווקא כאן כשמבאר ענינו של חכמה ובינה ואיך שמהם נולדים המדות, וענין זה לכאור' מובן בלי ההוספה דאש ומים.

וי"ל בדא"פ בכמה אופנים (ונוסף להמבואר כבר בכמה ספרים):

(א) מבואר בחסידות בכ"מ שמלבד מה שהשכל מוליד המדות, השכל גם מחיה את המדות שיהיו מדותיו ע"פ שכל. ועפ"ז אולי י"ל דזהו הכוונה כאן, דמלבד מה שביאר לעיל איך חו"ב הם או"א למדות, עוד זאת המדות נמשלים לאש, והשכל נמשלים למים, והמים (שכל) משכך האש (מדות) כל זמן היותם.

(ב) מבואר בחסידות בכ"מ דמוחין ומדות הם הפכים, דמוחין הוא התישבות (וביטול) ומדות הוא התפעלות (וישות), ועפ"ז מבארים בארוכה איך שייך שהשכל יוליד המדות הגם שהם הפכים, ובפרט בנוגע להמבואר כאן שנולד אהבה של כלות הנפש וצמאון שזהו לגמרי היפך המוחין, ואולי מבהיר זה אדה"ז כאן, דהמים שבמוחין הוא דוקא החכ', אבל בינה נמשל לאש (כמבואר בכ"מ בחסידות), ולכן אפשר שחכ' ובינה יוליד מדות ועד למדות בבחי' אש. ועצ"ע בכ"ז.



רמב"ם

גברא וחפצא בדיני המקוה והטבילה [גליון]

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

אחזור שוב, ובתוס' ביאור, על מ"ש בגליון תשפו בקשר להסדר בהל' מקוואות ברמב"ם, ובדרך ממילא יוסרו הקושיות שהקשו בזה (ומ"ש הרב"א שי' בגליון תשפו לתרץ דברי הרמב"ם, דוחק גדול, כמובן):

ברמב"ם הל' מקוואות מתחיל הרמב"ם (בפרקים א - ג) בפירוט דיני טבילה וחציצה, ורק בפ"ד ואילך מתחיל להסביר את דיני בניית המקוה והמים הכשרים בו, היפך מהסדר הפשוט בסברא שלכל לראש צריך להיות המקוה עצמו על כל דיניו, ורק לאחר מכן שייכים פרטי טבילה וחציצה - ששייכים לטבילת האדם במקוה הקיימת כבר.

ומלבד עצם התמיהה, (וכן משינוי הסדר במסכת מקוואות ובטושו"ע ששם נמנים דיני המקוה עצמה לפני דיני הטבילה והחציצה) קשה גם מהשינוי שבזה לגבי הל' שופר סוכה ולולב, לדוגמה, שבהם הסדר הוא להיפך: בתחילה מפרט דיני החפצא - כיצד צריך להיעשות השופר, הסוכה והלולב - ורק לאחר מכן מפרט דיני הגברא שבזה - כיצד תוקעים בשופר, נוטלים הלולב וכו'.

וי"ל שיש הבדל עקרוני ומהותי בהיחס בין החפצא והגברא בהל' מקוואות - להיחס בין החפצא והגברא בהל' שופר סוכה ולולב:

פשוט, שבכל המצוות החפצא שבו מקיימים המצוה נמצא רק כדי שבסופו של דבר הגברא, היהודי, יקיים בו את המצוה, ובלי זה אין כאן חפצא. עם זאת, באופן שניתנה המצוה לאדם (אם אפשר להתבטא בסגנון זה - בחיצוניות הדברים), פעולת האדם באה לאחרי מציאות החפצא.

ובפשטות: כאשר התורה מצווה על היהודי לתקוע בשופר, בציווי זה גופא מודגש, שקיים כבר חפצא של שופר, והיהודי מצווה לקחת את אותו חפצא - שכבר קיים! - ולקיים בו פעולה מסויימת. ז.א., שגם אם בפועל לא יתקע היהודי בשופר - ההתייחסות של התורה לחפצא זו היא בתוקפה. ואדרבה כל תוכן המצוה הוא שהיהודי מצווה "לצאת ממציאותו" ולעסוק באותו החפצא.

[וראה באריכות שיחת אחש"פ תנש"א - ס"ז: "מצוה (לא רק קיומה בפועל, אלא גם ציווי כשלעצמו) - מכריחה מציאות של חפצא (ולדוגמא: "מצות תאכלו" - בהכרח שיש בעולם חפצא של "מצות") ולא רק חפצא סתם, אלא חפצא בעלת חשיבות...]

כלומר: נוסף לכך שקיום המצוה משנה החפצא שבעולם להיות חפצא דקדושה, הרי ציווי התורה כשלעצמו (גם לולי קיום המצוה) עושה החפצא שבעולם למציאות חשובה (לגבי עניני העולם סתם), גם אם לא תתקיים בו המצוה"....]

וכמודגש גם בזה שבכמה עניינים יצירת החפץ למצוה היא גם מצוה (ראה 'ירוש' ברכות פ"א ה"ב, שרשב"י הפסיק גם לעשיית סוכה. וראה בלקו"ש ח"י"ז בחוקותי ד).

וראה גם הערת כ"ק אדמו"ר בסה"מ ה'תש"ט ע' 148 (קוני' חה"ש הע' 4), שעוד לפני קיום המצוה יש המשכה עליונה בתוך החפץ הגשמי, וכמה דרגות בזה - עיי"ש.

ולכן, בהל' שופר סוכה ולולב מקדים הרמב"ם דיני החפץ עצמו - לפעולת האדם שצריך לעשות עמו, כי עיקר המצוה הוא החפץ, והאדם אינו אלא מצווה לפעול פעולה מסויימת עם אותו חפץ. ובפשטות, שרק לאחר מציאות החפץ בעולם - אז בא הציווי אל האדם, לפעול בו פעולה מסויימת.

אבל בענין מקוה, הדבר שונה לגמרי:

לפני שהאדם צריך לטהרה - אין שום צורך בענין המקוה, אין בו שום חשיבות, ולא חל עליו שם "חפצא" כלל (לא כמו שופר, לדוגמא, שעוד לפני פעולת הגברא יש התייחסות תוכנית לעצם החפץ). ורק לאחר שהאדם נטמא וצריך לטהרה, נותנת לו

התורה פתרון: טבילה במקוה. ובמלים פשוטות: עצם קיומו ומציאותו של מקוה - בא רק כתוצאה מחסרון שקיים אצל האדם, שרק כדי להשלים חסרון זה - נוצר החפץ של מקוה. ז.א., לפני טומאת האדם - אין שום ערך כלל לקיומו של המקוה.

ובלשון הצ"צ (שו"ת חו"מ סי' ו סק"ה): "...המקוה אין שייך לומר שנדרן עליו בפ"ע, זולת הצירוף דטמא הבא לטבול בו, דהא למאי חזיא בפ"ע, אם לא לענין טבילת הטמא, ובלי טבילת הטמא לא שייך לקרות בו מקוה כשר או פסול, וא"כ האיך תעמידנו על חזקת כשרות, מה ענין שם כשרות או פסלות אם לא יטבול בו הטמא".

ולכן, כשבא הרמב"ם לסדר הל' מקוואות, מביא תחילה דיני הטבילה - שזו עיקר המצוה וכל מטרתה - ורק אח"כ מביא דיני המקוה עצמה, שנועדה לכך שתהי' אפשרות לאדם לטבול ולהיטהר.

הארכתי בכ"ז כדי להבהיר ולחדד את ההבדל בין שופר, סוכה ולולב - למקוה. ואוסיף דוגמא נוספת:

איתא ברמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ח) "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה - מברך בשעת עשיי'. וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר - אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד? העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשיי': אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין, מפני שיש אחר עשייתה ציווי אחר, ואימתי מברך? בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה".

והנה, בנוגע לכל אלו - שופר, סוכה, לולב, ציצית, תפילין ומזוזה - יש קס"ד (שצריך לשוללו) שיש לברך בשעת עשיית החפץ; משא"כ העושה מקוה לטבול בו - אין אפילו קס"ד שיצטרך לברך בשעת העשיי', וברור שיברך רק בשעת הטבילה. ופשוט.



הלכה ומנהג

בענין האיסור להאכיל דבר האסור לקטן

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת "תפארת בחורים" מאריסטאן

בסי' רסט ס"ג כ' אדמה"ז לענין קידוש בביהכ"נ (דאסור אז למקדש לטעום מהכוס) - שיתנו להטעים לקטן שהגיע לחינוך (כדי שלא תהיה ברכת בפה"ג לבטלה), "שמותר להאכיל את הקטן קודם קידוש בין של לילה בין של יום, ואסור לענותו, שלא אסרו להאכילו איסור בידיים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיו"ב, אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן, שהרי מאכילים הקטנים ביוה"כ אפי' קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה..."

בפשטות מחלק ע"ד חידוש המג"א בסק"א (לאחרי שמקדים שבדבר שהוא צורך לקטן לא גזרו חכמים, דאפי' ביוה"כ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו לשעות) "...ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור, וכמ"ש התוס' בפסחים דף קו ע"ב...". והיינו שאיסור זמני אינו חזק וחמור כמו איסור עצמי (שלכן אפשר גם לצדיק ליכשל בשוגג באיסור זמני), ובזה מותר ליתן לקטן בידיים כשהוא "מידי דרבייתא דתינוק". וכמו"כ פשטות כוונת אדמה"ז לחלק כן. (אלא שהמג"א הקדים קודם עוד טעמים: א) איסור ספיה הוא רק בלאו, אבל קידוש אינו אלא עשה (כ"ש איסור דרבנן); ב) י"א דאפי' גדול מותר בזה - אע"ג דלא קיי"ל הכי; ג) א"א בענין אחר. אבל אדמה"ז אינו סובר מחילוקים אלו).

והנה פשטות הדברים מראים שהוא כן גם באיסור דאורייתא, כיון דמוכיחים מאיסור אכילה ביוה"כ.

אבל ישלה"ב דהנה בסי' תרטז ס"ד (לאחר שכ' בס"א שלא גזרו על הקטנים בדברים האסורים משום עינוי בלבד) כ' דבקטן שהגיע לחינוך אסור להאכילו להשקותו לסוכו ולרחצו בידיים,

וגם אמו אסורה ליתן לפניו לאכול דהרי"ז כמאכילה בידים. וכן בסי' תרמ ס"ד שבקטן שהגיע לחינוך סוכה, מותר להאם ליתן לפניו לאכול חוץ לסוכה (אע"פ שיודעת שבודאי יאכל במקום שנתנה לפניו) ואין בכך כלום "כיון שאינה אומרת לו שיאכל חוץ לסוכה", דכשאומרת כן הרי"ז אסור משום האיסור לספות איסור בידים.

וא"כ קשה: כיון שפסק בסי' רסט דבאיסור אכילה זמניים אין בו איסור ספיה, למה אסור להאם (שאינה מחוייבת בחינוך) להאכילו ביוה"כ וחוץ לסוכה. (ואין לת' דביוה"כ וסוכה מדובר בהגיע לחינוך, ובסי' רסט מדובר כשלא הגיע לחינוך: א) דמפורש בסי' רסט דמדובר כשהגיע לחינוך; ב) כיון שמדובר באיסור ספיה (ולא במצות חינוך) הרי"ז שייך גם כשלא הגיע לחינוך; ולאידך ג) סברת הפטור (איסור זמני הוא איסור קלוש) שייך גם כשהגיע לחינוך).

והנה הצ"צ ב'שער המילואים' שו"ת יג' כנראה הקשה עד"ז ממשמעות סי' רסט שמחלק באיסור שהזמן גורם להמבואר בסי' שמג ס"ה-ו-ז שמביא ב' שיטות: א) שאסור לספות לקטן איסור בידים אפי' איסור מדרבנן. ב) שהתירו ליתן לקטן איסור דרבנן - כשהוא לצורכו או כשהוא לצורך הגדול (ואין בזה איסור מה שעושה בשבילו כגון לצורך מצוה) - כשהוא נותנו באקראי בעלמא. ומסביר שלכן מותר להטעים לתינוק לקטן שהגיע לחינוך מכוס קידוש של בהכ"נ, כיון שאיסור טעימה הוא מד"ס ויש לנו צורך בזה והוא באקראי (שלכן אין לחוש דילמא יסרך). ובס"ז כ' שכשהוא לצורך התינוק לא חששו שמא יסרך (שידוע לו שבשביל שהוא קטן מתירין לו צרכיו), שלכן מותר להטעימו קודם קידוש אם הוא רוצה לאכול "ואסור לענותו, וכן כל כיו"ב בשאר כל איסורי ד"ס".

ומשמע שם שמקשה ב' קושיות: א) דבסע' ז' כ' ד"אסור לענותו" - ואינו מחלק בין איסור שהזמן גורם ואיסור עצמי

1) אבל בקצות השולחן סי' קמז ס"ה אות ז הסביר קושייתו באו"א. אבל הנלע"ד הקלושה כתבתי.

(דלא כבסי' רסט). ב) למה סיים ד"כיו"ב בשאר איסורי ד"ס", הרי הדוגמא שנתן שם - להאכילו קודם קידוש - צריך להיות מותר גם באיסור דאורייתא לפי המב' בסי' רסט דאין איסור ספיה באיסור זמני גם באיסור דאורייתא. (וכן, הב' דעות מדוברין באיסור דרבנן דוקא - וע"ז קאי בס"ז דכשהוא לענותו אסור לכ"ע, ומשמע דהיינו דוקא באיסור דרבנן).

והנה ע"ד שהקשינו יש להקשות גם על המג"א: דבסי' תרטז סק"ב כ' דהאם לא נתן להם לאכול "דהוי כמאכיל נבלות בידיהם, ול"ד לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה, משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור והוי כנותנת לו נבילה...". ובסי' תרמ סק"ג "ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידיהם כמ"ש בסי' רסט".

וקשה: הרי בסי' רסט כ' דבאיסור זמני אין בו איסור להאכיל לקטן כשהוא לצורכו, א"כ איך אסור ביוה"כ ובסוכה.

ובשיטתו יש לפרש: בנוגע לסוכה נראה כגירסת הלב"ש (ופרמ"ג) שם "דאחר יכול להאכילו", דכן מוכח ממה שכ' בסי' תרטז וגם ממה שהביא ממה שכ' בסי' רסט. ולענין יוה"כ: הרי ביאר בסי' תרטז שאיסור אכילתו ביוה"כ הוא כאיסור נבילה. ואפשר שכוונתו דהתורה אסרה האכילה ביוה"כ להיותו כנבילה (ואי"ז כשאר איסורים זמניים). ופוק חזי בסי' רסט דלא הוכיח מיוה"כ לענין חילוק איסור זמני (כסגנון אדמה"ז), אלא הביאו (קודם) לענין שאין גוזרים בדבר שהוא רביתא דתנוקא.

אבל באדמה"ז הרי לענין סוכה כ' דאחר לא יכול לצוות לקטן לאכול חוץ לסוכה. ובסי' תרטז אינו מסביר שיוה"כ נחשב למאכיל נבלות. ואדרבה פשוטות סגנונו בסי' רסט הוא שמוכיח מיוה"כ להא דאין איסור ספיה בדבר ש"הוא זמן האסור באכילה".

ולוא דמסתפינא אולי אפ"ל דכוונת אדמה"ז אינו לחלק בין איסור עצמי לאכילת איסור זמני שהוא איסור קלוש (כפי שיוצא מהמג"א שמביא מתוס' פסחים), אלא בין איסור אכילת

מאכל האסור לבין זמן האסור באכילה. והיינו שההיתר הוא באיסור שהוטל על הזמן - שהוא זמן האסור באכילה. והחילוק: כשהוא איסור אכילה מצד המאכל מחמת עצמו הרי האיסור הוטל על המאכל וזה שייך גם לקטנים ואסור להאכילו בידיים. משא"כ כשהאיסור הוא על הזמן שהוא אסור באכילה, האיסור תוכנו הוא עינוי ובזה אין איסור על הקטן ואדרבה אסור לענותו.

ובפשטות זהו המשך דברי אדמה"ז שבא לחזק דבריו הקודמים שיותר להאכיל קודם קידוש שאסור לענותו.

וא"כ: א) אי"ז שייך להל' סוכה, דלא הוטל איסור על זמן הלז, אלא האיסור הוא שלא יאכל חוץ למקום סוכה ואין זה איסור עינוי ובמילא שייך לקטן ואסור לספותו בידיים. ב) ביוה"כ: מה שכ' בסי' רסט הוא שמאכילים הקטנים גם אלו שאין חשש סכנה אם יתענה, כיון שיה"כ עניינו זמן האסור באכילה ולא אסרו בקטן. אמנם כשהגיע לחינוך: הטילו חכמים חיוב חינוך על מצות עינוי שגם הם יענו עצמם (לפי הגדרים המבואר בהם) ובמילא אסור לספות להם בידיים בענין זה. (חילוק זה י"ל ומוכרח גם במג"א).

ואולי בזה יבואר דבריו בסי' שמג: א) לא חילק בס"ז מאיסור שנגרם מזמן, כיון ששלילת איסור ספיה (אינו מצד שהוא איסור קלוש הנגרם מזמן, אלא) הוא משום שתוכנו איסור על הזמן שיהיה אסור באכילה וממילא עניינו איסור לענות הקטן. והיינו דבנוסף שהוא "צורך" הקטן (דבזה יש ב' דעות) הרי זה ענין ד"עינוי" ובזה לכל הדעות לא חל על הקטן. ב) אולי הא דהסיק שכן הוא בשאר איסורי ד"ס הוא לאפוקי מאיסורי תורה - דהרי אנו מוצאים ביוה"כ דכשהגיע לחנוך הטילו מצות עינוי ואז אסור לספות איסור, משא"כ כשלא הגיע לחנוך (או באלו שגדר הגיע לחנוך אינו מחייב השלמת התענית כו') דאז גם ביוה"כ מאכילים אותו. אבל באיסורי ד"ס הרי כל שאר איסורים שקשורים עם עינוי (שהטילו איסור על הזמן שיהיה אסור באכילה כו') אי"ז חל על הקטן ואסור לענותו.



אופן כיבוי הגפרור לאחר הדלקת הנרות קודם הברכה

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

כתב בקצות השלחן סי' עד ס"ה: האשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה זו, ולכן תתפלל מנחה תחלה. ונוהגות הנשים להשליך לארץ הפתילה שהדליקו בה הנרות ואין מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר ההדלקה. וכ"כ בקונטרס קיצור דיני ומנהגי נרות שבת קודש ויו"ט פ"ד אות ה: לאחר הדלקת כל הנרות תניח הגפרור במקום משומר שיכבה מעצמו.

וז"ל המחבר בשו"ע ס"י: לדעת הלכות גדולות כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, וע"פ זה נוהגות קצת נשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותם... ויש חולקין על בה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכה. ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו. והרמ"א מוסיף ע"ז: והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שהתנה תחלה, ואפילו תנאי בלב סגי. אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו.

והנה מפשטות לשון השו"ע "שאחר שבירכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן" משמע דקבלת שבת הוי רק לאחר גמר הדלקה, דהיינו דלפי הבה"ג מברכין קודם ההדלקה ולאחר שברכו והדליקו ונגמר ההדלקה אז חל שבת. א"כ לפי מה שכתב רמ"א בס"ה לברך אחר ההדלקה, אין שום ענין לזרוק הפתילה לארץ לאחר הדלקה, דהרי עדיין לא בירכה ולא קיבלה שבת. וכ"כ הערוה"ש סעיף יד, ובמטה יהודה סי' רסג סוסק"ב.

אולם מהא דלא הגיה הרמ"א כלום על המחבר שלפי מה שאנו נוהגין לברך אחר ההדלקה שאין צריכין לזרוק הפתילה משמע, שסובר שגם לדידן שמברכין לאחר ההדלקה צריכים לזרוק את הפתילה מיד לאחר הדלקה. ובאמת צ"ב אמאי, הלא מבואר לדידן שמברכין לאחר הדלקה משום דאי יברך מקודם הרי כבר קיבלה את השבת וא"א להדליק עוד, היינו שעיקר

קבלת שבת הוא בברכה, א"כ כשמברכים לאחר ההדלקה נמי אינה מקבלת שבת עד לאחר הברכה? וצ"ל לדעת הבה"ג שלא-דוקא שקבלת שבת חל לאחר הברכה, אלא לאחר מעשה הראשון של ההדלקה דהיינו כשמדליקין מקודם אז חל שבת מיד לאחר הדלקה, וכשמברכים מקודם חל שבת מיד לאחר הברכה. ולכן צריכין להדליק מקודם ומיד לאחריו לזרוק הפתילה.

ועוד י"ל שבאמת עיקר קבלת שבת הוא בהדלקה ולא בהברכה ולכן צריכים מדינא לזרוק הפתילה מיד לאחר ההדלקה. אלא שמתמירין לברך לאחר ההדלקה לצאת גם דעת האומרים שלאחר הברכה הוי קבלת שבת. וראה מש"כ בזה בהגהות ברוך טעם.

ובדעת אדה"ז אין הכרע לכאן או לכאן, דמה שמביא הדין של לזרוק הפתילה היינו לדעת הסוברים לברך מקודם ואח"כ להדליק, וכלשונו (שהוא לשון המחבר) 'שאתר שבירכו והדליקו הנרות'. ורק בסעיף שלאח"ז מביא המנהג לברך לאחר ההדלקה. א"כ אפשר דסובר דלדידן שמברכין לאחר הדלקה שפיר מותר לכבות הגפרור מיד לאחר הדלקה לפני הברכות.



היתר פריסת חופה בשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון ז [תשפ"ז] כתב הרב אברהם הרץ שי' לפלפל בהיתר חופה בשבת לדעת אדה"ז, וכותב דחופה מותר בגלל שעשוי רק לכבוד ולא להאהיל על איזה דבר. ויפה העיר, וכך ציינתי גם אני בספרי על שו"ע רבינו (שי"ל בעזהי"ת בקרוב) וז"ל אדה"ז בסי' שטו סי"ג: כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל לא אסרו לפורסו על המחיצות שמעמיד תחתיו בשבת אלא כשלא היה הגג קבוע במחיצות מבע"י אבל אם היה כבר קבוע בהן

(1) מבואר דגם כסא טרסקל מותר רק אם אינו מתכוון בו לעשיית אוהל לצל. לאפוקי מדעת המ"ב בסק"ז ובשעה"צ שם. ולכן מטריה יהיה אסור.

מבע"י אלא שהיו נכפלים ומונחי' מות' לפושטן ולהעמידן בשבת כגון כסא העשוי פרקים וכשרוצים לישב עליו פותחין אותו והעור נפתח ונמתח וכשמסירין אותו סוגרין אותו והעור נכפל מותר לפותחו ולכתחלה בשבת אף אם יש לו מחיצות תחתיו מפני שאינו דומה לעשיית אהל כיון שאינו עושה כלום שהרי עשויים ועומדים הם כבר הגג עם המחיצות מבע"י אלא שמותחן בשבת לישב עליהם² ומטעם זה מותר להעמיד החופה³ ולסלקה וכן הדף הקבוע בכותל שמניחין עליו ספרי' אף אם יש להן מחיצות. עכ"ל"ק.



זמן הברכה לנט"י שחרית [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בענין מש"כ הרשב"ל בגליון העבר בזמן אמירת ברכת ענט"י, שאין יכולין לברך אחרי שחלפה ועברה המצוה, ולכן מכיון שנט"י הוא הכנה לתפילה, א"כ כל זמן שלא התפלל יכול לברך ענט"י, ומציין לסימן ו ס"ב, ויש להעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר בענין אמירת ענט"י אחרי שחרית [ראה צילום כתי"ק ב"ניצוצי אור" ע' 19] "כ"כ בחיי אדם כלל ז' סעיף ה. משנה ברורה ד' סק"א. קיצור שו"ע. קצות השולחן ב טז. - אבל

(2) נראה דלאו-דוקא משום שמותחין רק לישב עליהם, אלא אפי' אם גם משתמש למטה. דאל"כ ממילא מותר כדלקמן סי' תקב.

(3) היינו אפי' אם יש לזה מחיצות כמו שמסיים. והגם דחופה עשויה בשביל למטה. צריך לומר דס"ל דכיון דנעשה רק לכבוד חתן וכלה ולא בשביל להגן על למטה אינו נקרא נעשה לאוהל. וא"כ לגבי החופה בשמחת תורה א"צ לטעם משום דתלויה ביד אדם (ראה תה"ל"ד), אלא ההיתר משום דהוי גג בלא מחיצות שאינה עשויה לאוהל.

בס' עבודת היום (הובא בתוספת חיים על החיי אדם) כותב שאם עדיין לא אמר שאר בברכות השחר יכול לאמר עתה גם ענט"י. - ולכאורה כ"ז תמוה, דכיון שסו"ס יתפלל מנחה הרי מחויב לברך ענט"י, מטעם דהעברת רוח רעה, ברי' חדשה, וגם הכנה לתפילה. - ומה שיש הפסק גדול עד מנחה, הרי גם עד תפילת שחרית מתארך כמה זמן ולא מצינו חיוב שיסמיך תפלתו לברכות השחר. ובחיי אדם כתב שימתין עד תפילת המנחה ואז יברך והניח בצ"ע. וגם דעת רבנו (סי' נב סוף סעיף א') מדהביא י"א שלא יאמר אלקי נשמה, ולא הזכיר ע"ד נט"י משמע דיברך נט"י מ"מ כיון שלא מצאתי לע"ע חבר לי בזה לא מלאני לבי להגי' בפנים", עכלה"ק הנוגע לענינינו.

ומכאן רואים אשר הגם שנתקנה עבור הכנה לתפילה הרי לא מצינו שצריך להסמיך התפילה לענט"י, וגם שלדעת רבינו י"ל דיכול לברך ענט"י גם אחרי התפילה, ולפי זה בודאי לא נוגע הכא דין הפסק בברכה וכמוש"כ הנ"ל.



ומדי דברי בזה יש להעיר ג"כ מהערת רבנו בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות', על מש"כ שם דחיוב ברכת הנהנין הוא מיד כשנהנה (ועוד טרם שנהנה), ובהערה 65 שם שאין שייך לברך על החזרת הנשמה קודם שנהנה א"כ מחויב הוא לברך עכ"פ מיד כשניעור, וכמו [ומכ"ש] מברכת הטבילה דאף שאי אפשר לברך עלי' עובר לעשייתה מ"מ אינו דוחה את הברכה עד לאחר זמן כ"א מברך מיד בעלייתו, ומציין גם לשו"ע אדה"ז ס"ו ס"ה "כל מה דאפשר לקרב הברכה", ולכאורה צ"ב מה בכלל הדמיון לברכת הטבילה ששם הוא ענין דברכת המצות שצ"ל עובר לעשייתן לברכת אלקי נשמה שהוא כמו כל ברכת השחר שביסודה הוא ברכת שבח והודאה שמברך מיד כשנהנה כחיוב חכמים.

עוד יש להעיר מהא שאינו מדמה לענט"י ורק לברכת הטבילה [הגם שמציין אח"כ לסי' ו' המדבר בענין ענט"י] דחלוק ברכת ענט"י שמכיון שהוא הכנה לתפילה א"כ חיובה

נמשך ואינו רק מיד כמו בטבילה, רק שיש ענין לקרב הברכה כל מה דאפשר.



בענין הנ"ל

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

בגליון תשפז הביא הרשדב"ל דברי רבינו בס"ו סעי' ג "בד"א [שיש לברך נט"י] כשהולכין לביהכ"נ תיכף אחר נט"י ומתחילין מיד לסדר סדר הברכות, אבל אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או בשום תפלה וכ"ש בדברים אחרים". וכתב שאין לכך כל ענין כלל עם דין שינוי מקום המבואר בס"י ח סכ"ב "דהליכה מביתו חשוב הפסק", וכלשונו "אינה שייכת לענינינו", רק לשאלה של 'כל המצות יש לברך עליהם עובר לעשייתן' כמבואר בסימן ו ס"ה, ומציין לסי' קנח ששם מבואר מדוע לא צריכים לברך על כך עובר לעשייתן, עיי"ש.

ואינו מסביר קביעתו זו - שאם יש כאן שאלה של ברכה עובר לעשייתן אז אין הסוגיא של הפסק של שינוי מקום שייכת לכאן. ובוודאי ששייכת ושייכת לכאן, כי הלא מקור סעיף ג (כמצויין במרמ"ק של החוברת לדוגמא, ובמג"א) הוא מ'עמק הברכה' לאבי השל"ה (מובא גם בשל"ה מס' חולין), ושם דן בארוכה בשאלה זו בשם האגור (המובא בב"י) בתוספות הסבר משלו.

וז"ל האגור (הל' ברכות סי' פח): "נשאל לגדול הדור מהר"י מולין איך יתכן שהאדם נוטל ידיו שחרית וממתין לברך על נט"י עד בית הכנסת והלא הפסק הוא בין הנטילה להברכה. והשיב כי אין לו טעם כל כך מפורסם אבל נראה לו שדבר זה נתקן שימתין לסדרם בביהכ"נ כדי שישמעו עמי הארץ". ובהגהה שם בעמק הברכה על המלים "והלא הפסק הוא", מסביר: "פי' שינוי מקום הוי הפסק אפילו לא שח בינתיים". הרי מפורש ששאלה זו עמדה לפניו. (ועיין גם בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' א, שכך משמע משם מפורש שזוהי שאלה מצד הפסק, עיי"ש).

אמנם יתכן בדוחק לפרש שהשאלה באגור היא מפני עובר עשייתן, אך הרי ברור שה'עמק הברכה' ראה כאן שאלה של הפסק מצד שינוי מקום. ועל כך באה ה"הגבלה" של העמק הברכה, שאע"פ שבנוגע הליכה אכן לא מקפידים, אך מכל מקום לא יפסיקו "בלימוד או בשום תפלה וכ"ש בדברים אחרים".

והתירוץ לשאלה זו הוא, כמבואר להדיא באגור, כי כך נתקן הברכות שיאמרו אותו בביהכנ"ס עבור עמי הארצים בסדר הברכות, ולכן אין ההליכה הפסק. ורבינו בסעי' ב מוסיף הסבר לכך לפי שיטת הרשב"א בנט"י: "מפני שעיקר תקנת נט"י הוא כדי להתקדש ולטהר ידינו קודם עבודתנו ... וכיון שעיקר העבודה הוא להללו ולשבחו ולהתפלל לפניו, לכן קודם התפילה שייך לברך ענט"י שאם אין תפלה אין נטילת ידיים".

ובנוסף לזה יש כאן שאלה אחרת הקשורה בדין עובר לעשייתן כמבואר בסעיף ה, וכמו שביאר הרשב"ל, והן אכן שתי שאלות נפרדות השייכות לכאן. ויש עוד להאריך הרבה בכמה פרטים והשוואות אך קיצרתי.

הפסק וסירוגין בנט"י שחרית [גליון]

הנ"ל

בגליון הנ"ל האריך הרשב"ל שיחי' להסביר ענין שתי הנטילות של נט"י שחרית לפי שיטת אדה"ז, ובסופו כתב שלנט"י שחרית יש יותר הכרח ליטול במגבת על היד מאשר בנט"י לסעודה, כי הלא בנט"י ניתן מתוך שמירה יתירה להיזהר שלא לגעת במים שעל פי הכלי שנטמאו, אך בנט"י שחרית שהיא לסירוגין אינה במציאות כלל להיזהר בכך.

אך לי תמוה זה מכבר עצם המנהג. כי אכן ראיתי אנ"ש ותמימים (ולא בדקתי אם כך נוהגים כן רבנים ותיקים, רק בבחינת 'עמא דבר'). אך כנראה מדברי הרשד"ב שמתאר את זה כדבר המובן מאליו), שנוטלים ידיים בפעם השניה אחרי שנטלו כבר ליד מטתם, ונוטלים לסירוגין. אך לא הבנתי כלל פשר הנוהג, כי הלא חובת נטילה לסירוגין יסודה על פי הקבלה (מכתבי אריז"ל, ובסידור כותב רבינו: "כן קבלו חכמי הקבלה שאין רוח הטומאה עוברת לגמרי מכל וכל עד שיטול ידיו ג'.

פעמים בסירוגין") בכדי להסיר הטומאה של הרוח רעה. והנה כשנוטלים ליד המטה, כבר הוסרה אז הרוח רעה לחלוטין, וכשנוטלים אח"כ פעם שניה, הרי נוטלים רק בכדי להתקדש ככהן בכיור (או מצד "ארחץ בנקיון"), ואין זה שייך כלל וכלל לרוח רעה, וממילא אין שום צורך ליטול אז בסירוגין, ולא זכיתי למצוא עד עכשיו שום יסוד למנהג זה.

ולפי"ז נמצא אפוא, שההחמרה יתירה בנטילה זו שהעלה הרשב"ל כאן צריכה עיון גדול - אם היא אכן נכונה. ואולי כוונתו שאם היו רוצים לצאת ידי חובה בנטילה שליד המטה אז היו חייבים דוקא להשתמש במגבת, אך לא שבנטילה השניה גם צריכים בסירוגין.

(ולהבהיר, שברור שבכל אופן למעשה - אפילו אם נוטלים בלי סירוגין - יש ליטול לצאת ידי ברכה במגבת, וכאן דנתי רק על המשתמע מדברי הרשב"ל שבפועל בנטילה השניה יש חומרה נוספת מאשר בנט"י לסעודה).



בענין הנ"ל

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי דספריית אגודת חסידי חב"ד

מה שכותב הרנ"ג לעיל אודות נט"י ג"פ בנטילה השניה, גם אני התפלאתי בזה תמיד, בפרט עפ"י המבואר בסידור רבינו אודות נט"י זו: נוטל פעם אחת ויברך על נטילת ידים, כי הברכה לא נתקנה בשביל העברת הטומאה מעל ידיו בלבד אלא לפי שצריך להתקדש כו'.

וא"כ מהו הטעם שבנטילה השניה, אשר היא רק כדי להתקדש כו', נוהגים אנו ליטול ג"פ בסירוגין.

אמנם באמת זו אינה תמיה כ"כ, שהרי רבינו כותב שם, אשר נט"י ג"פ להעביר הטומאה צ"ל "כל פרק כף היד עד חבורו לקנה הזרוע, כי עד שם הטומאה מתפשטת על הידים". ולכן אולי אנו חוששים, שבעת נט"י הראשונה שליד המטה לא דייקנו

בזה כ"כ, ולכן משתדלים שגם נט"י השניה תהי' ג"פ בסירוגין, על "כל פרק כף היד".

ויתירה מזו רואים אנו, שגם במקום שמפורש בשוע"ר שאין צ"ל ג"פ בסירוגין (כמו הקם מהמטה, היוצא מבית המרחץ והנוטל צפרניו, שמפורש במהדו"ק סי' ד סי"ח שאצ"ל ג"פ בסירוגין), מ"מ רואים אנו שהמנהג לדייק שתהי' הנטילה ג"פ בסירוגין. ומהו א"כ הפלא שכך נוהגים גם בנט"י שחרית, בנטילה השניה.

ומה שכותב בענין הפסק בין נטילה לברכה, אפשר הדבר שכן פירש אבי השל"ה בדברי השואל אצל מהרי"ל, אבל בשוע"ר אין שום רמז לזה, ואדרבא, ממ"ש בסי' קנח סט"ז "אין סברא כלל שיוכל לברך עליה לעולם אלא מיד אחר עשייתה", מוכח שאין בזה חשש הפסק.

דוגמה למה הדבר דומה, לברכת המזון, שכל זמן שלא נתעכל המזון יכול לברך, ואין בזה דין הפסק כלל.



ברכה על ט"ק בשלובשים גם ט"ג

הנ"ל

בשוע"ר סי' ח סעיף כ: אם רוצה ללבוש הטלית קטן מיד בקומו ... ולא יכול לברך, יכול ללבוש בלא ברכה ולכשינקה ידיו ימשמש בציציותיו ויברך ... ואם בדעתו להתעטף בטלית אחרת מיד שינקה ידיו, אין צריך למשמש בזו ולברך עליה, רק יברך על הטלית שלובש אח"כ ויכוין במחשבתו לפטור גם את זאת שלבש כבר.

חילק בזה בין דעתו להתעטף בטלית אחרת מיד שינקה ידיו, שאז יברך ברכה אחת על הטלית השניה (ט"ג) ויכוין על שניהם יחד (להתעטף בציצית), לבין אם אין דעתו להתעטף מיד שינקה ידיו, שאז ימשמש בציצית של ט"ק (הראשונה) ויברך (על מצות ציצית), ולאחר זמן יתעטף בטלית השניה (ט"ג) ויברך שוב (להתעטף בציצית).

בציונים ומראי מקומות לא נסמן מקור לחילוק זה, אבל טעם החילוק מובן ופשוט, שאם לובש את הט"ג מיד (היינו שמתפלל שחרית מיד בקומו), אזי אין טעם לברך שתי ברכות נפרדות, כמבואר לקמן סי' רטו ס"ד: אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, כגון כל שני דברים שיכול לפוטרם בברכה אחת אסור לגרום שיצטרך לחזור ולברך. משא"כ אם אינו לובש ט"ג מיד (היינו שמיד בקומו הולך ללמוד חסידות וכיו"ב, וכעבור שעה ארוכה הולך להתפלל שחרית), אזי חייב הוא לברך מיד על מצות ציצית, ולא ילך לבוש בציצית שעה ארוכה בלא ברכה.

אמנם בסידור אין כותב רבינו חילוק זה, רק כותב בפשיטות: מברך על טלית גדול ויכוין לפטור גם את זה. ואפשר לפרש זה בשני אופנים: (א) בסידור מיירי ע"ד הרגיל, שמתפלל מיד כשקם, בלי הפסק גדול, ולכן יברך רק ברכה אחת ולא יגרום ברכה שאינה צריכה. (ב) שבסידור חזר בו רבינו מחילוק זה ופוסק שבכל אופן לא יברך על ט"ק, כיון שאח"כ בעת התפלה יברך להתעטף על ט"ג.

גם בס' המנהגים (ע' 3) לא כתב חילוק זה רק סתם: אם אסור לברך, אזי קודם התפלה - אם אינו לובש ט"ג - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז. וגם כאן יש לפרש בשני אופנים הנ"ל. ואולי משמע מסגנון הדברים כאופן הא' הנ"ל, שהרי מפרש, שגם אם אינו לובש ט"ג, מברך על הט"ק קודם התפלה, והיינו כיון שמתפלל מיד כשקם.

גם באג"ק חט"ז עמ' רעא כותב בסתם: כבר פסקו, בלאה"כ, אשר הלובש ט"ג - בעת ברכתו עליו יכוון לפטור את הט"ק. וגם כאן אפשר לפרש דמיירי שלובש ט"ג מיד. או דמיירי אפילו בלובש לאחר זמן.

ואם נאמר דמיירי בכל הנ"ל אפילו בלובש לאחר זמן, והוי חזרה ממה שפסק בשו"ע שלו, עדיין לא ידענו טעם הדבר, מדוע מזקיקים אנו אותו ללכת שעה ארוכה בט"ק וציצית - בלא ברכה. ויתירה מזו, לפי מנהגינו בכיו"ב לקרות ק"ש קטנה תחלה, ועדיין יהי' כל זה בלא ברכת ציצית.

וכמדומה שאין בזה שיטה אחידה במנהג אנ"ש, וגם לא ראיתי מי שידון בזה באופן יסודי. בקצות השלחן סי' ז ס"ז מעתיק את לשון הסידור בלי שינוי. גם בשו"ע הקצר פ"ז ס"ח כותב כפשטות לשון הסידור מבלי לחלק, אמנם בשוה"ג שם הערה 25 מביא מפוסקי דורינו לחלק בזה בין הולך תיכף להתפלל או שהולך לטבול וללמוד איזה שעות קודם התפלה. ולכאורה כך מסתבר, וכפי שפסק בשו"ע שלו.

ואם יש בזה הוראות מפורשות יותר, בודאי יעירו בזה קוראי הקובץ, לתועלת הרבים.



פשוטו של מקרא

בד"ה "הוא ואחיו וכל העולים אתו" (בראשית נ, יד)

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
ישיבת תות"ל - 770

בראשית נ, יד: "הוא ואחיו וכל העולים אתו" ופרש"י "בחזרתן כאן הקדים אחיו למצרים העולים אתו ובהליכתן הקדים מצרים לאחיו. . לפי שראו הכבוד שעשו מלכי כנען שתלו כתריהם בארונו של יעקב נהגו בהם כבוד".

ולכאו' יש להקשות:

א) לעיל בפסוק ג פרש"י הטעם של ויבכו אותו מצרים שבעים יום משום "שבאה להם ברכה לרגלו שכלה הרעב (לאחר שנתיים, כשבא יעקב למצרים - ראה פרש"י לעיל מז, יט)) והיו מי נילוס (אלקיהם - ראה שמות ז, יז בפרש"י) מתברכין (מברכתו של יעקב - ראה פרש"י לעיל מז, י), וא"כ, למה נתפעלו המצריים כ"כ ונתייקר כבוד יעקב (ובניו) דוקא מזה שתלו מלכי כנען כתריהם על ארונו של יעקב, שמשום זה נהגו בו כבוד?

(ב) ועוד: אם עד שלא ראו מה שעשו מלכי כנען לא הי' יעקב אדם חשוב וראוי לכבדו - למה בכו אותו שבעים יום? וכיון שכל הלוי' הוא בשביל יעקב (והשבטים היו נושאים ארונו) - למה עלו עם האחים בכלל?

(ג) לעיל בפסוק י' פירש"י "שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה וכיון שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של יעקב עמדו כולן ותלו בו כתריהם . . ."; וכאן כתב רק "שראו הכבוד שעשו מלכי כנען שתלו כתריהם בארונו של יעקב"?

וקצת י"ל דמלכי כנען שהי' בלבם מה שעשו בשכם (כדפרש"י עה"פ (בראשית מח, כב) "בחרבי ובקשתי" כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם "נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם כו'") וידעו שבנ"י עתיד לירש את ארצם ולא באה להם ברכה ע"י יעקב - ומ"מ תלו כתריהם על ארונו של יעקב - לכן נתפעלו המצריים על כבודו של יעקב וראו שאדם חשוב הוא ביותר ולכן כבדו את בניו.

ויל"ע בזה עוד.



בד"ה "כי חיות הנה" (שמות א, יט)

הנ"ל

שמות א, יט: "כי חיות הנה", ופרש"י ". . . ור"ד הרי הן משולות לחיות השדה שאינן צריכות מילדות והיכן משולות לחיות גור אריה זאב יטרף בכור שורו אילה שלוחה ומי שלא נכתב בו הרי הכתוב כוללן ויברך אותם . . .".

ולכאורה צ"ל "כוללן ברך אותם".

דכן מוכח מפרש"י ס"פ ויחי, דכתיב (בראשית מט, כח) "וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם" ופירש"י: "וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם": "והלא יש מהם שלא ברכם אלא קנטרן . . . יכול שלא בירך ראובן שמעון ולוי ת"ל ויברך אותם כולם במשמע". "ברך אותם": "לא הי' לו לומר אלא איש אשר כברכתו ברך אותו מה ת"ל ברך

אותם לפי שנתן ליהודה גבורת ארי' ולבנימין חטיפתו של זאב ולנפתלי קלותו של אילה יכול שלא כללן כולן בכל הברכות ת"ל ברך אותם".

היינו, שמדבור הראשון אנו למדים שכל השבטים נתברכו ולא שחלקם רק קנטר, ומדבור השני שכל השבטים נתברכו מעין כל הברכות (אלא שהשבט שנתברך בברכה מסויימת קיבל עיקר הברכה, כמו שפירשו במפרשים).



כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד אב ואם [גליון]

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בהערותיו של הרב ג. אבערלנדער בקובץ הערות וביאורים ש"פ וישב [תשפ"ו] נשאר בצע"ג על פירש"י פ' וישב לז, לד ד"ה ימים רבים.

תוכן דברי רש"י שם: כב שנה ... כנגד כב שנה שלא קיים יעקב אבינו כבוד אב ואם. כ' שנה בבית לבן וב' שנים בשובו מבית לבן. זהו שאמר יעקב ללבן; זה לי עשרים שנה בביתך: לי הן, עלי, וסופי ללקות כנגדן. ע"כ תוכן דברי רש"י.

ועל זה מעיר הנ"ל:

וצע"ג; הלא עצם ישיבה בבית לבן הי' משום מצות כבוד אב ואם, דהרי רבקה אמרה ליעקב לברוח לבית לבן ולהתעכב שם עד "ושלחתי ולקחתין משם", והיא לא שלחה עד שיעקב יצא מבית לבן (ראה פירש"י לה, ח ד"ה ותמת דבורה).

וא"כ הרי קיים בעצם העכבה בבית לבן מצות כבוד אב ואם, ואמאי נענש?

אבל יש להעיר שעצם ישיבת יעקב בבית לבן זמן רב הי' בו משום כבוד אם אבל לא כבוד אב,

(1) ולהעיר שלפי סדר הברכות בנימין לאחר נפתלי.

שיצחק שלחו רק משום לקיחת אשה ולא גם מטעמים אחרים, משא"כ רבקה שלחו קודם כל להנצל מידי עשו ועוד משום לקחת אשה.

ומטעם זה מובן למה כשמעיינים במפרשי רש"י - בשפתי חכמים, בבאר בשדה ועוד וברבינו בחיי פ' תולדות כח, ה ד"ה וישלח יצחק את יעקב, בולט הדבר שכאשר שואלים למה נענש יעקב שלא קיים כבוד אב ואם - שואלים דוקא מנקודת שילוח יצחק ורבקה לקחת אשה מבית לבן, "והוצרך לעבוד בהן יד שנה, וא"כ לא הי' לו להתענש עליהם" (באר בשדה),

ואינם שואלים מצד שרצון רבקה היתה להתעכב בבית לבן זמן רב עד שתשוב חמת אחיך ... ושכח את אשר עשית לו, כמו בשאלת הרב ג. א. הנ"ל.

שהם לא עמדו על קושייתו הנ"ל משום שעצם אורך העכבה של יעקב בבית לבן לא הי' בו משום מצות "כבוד אב ואם" ביחד, אלא הי' בו משום כבוד אם גרידא,

שדוקא רבקה גילתה לו על הסכנה שנמצא בו מן עשיו ויעצה אותו לברוח לבית לבן ולישב שם עד וכו' ;

אבל אביו שלחו רק לקחת אשה משם, וכמו שנאמר סוף פ' תולדות "ויקרא יצחק אל יעקב ... ויצוהו ... קום לך פדנה ארם ... וקח לך משם אשה מבנות לבן". אבל לא יותר מזה, שהעלימו ממנו הסכנה שגרם יעקב לעצמו בעצת רבקה ע"י לקיחת ברכת עשיו.

לפי זה כשיעקב קבל לאה לאשה, נגמר השליחות של יצחק, ושבע שנים שעבד בהן לפני שקיבל את לאה לאשה הי' מטעם "שנתן עיניו ברחל הקטנה ליפיה ואמר: "אעבדך שבע שנים ברחל" ודעתם הי' שיקח את לאה (הגדולה) - וא"כ כל הזמן שנתעכב הי' ברצונו" (לשון רבינו בחיי בפ' תולדות שם).

זאת אומרת זה שיעקב העדיף לקחת רחל הקטנה דוקא לא היתה בו כדי למלא החוסר של כיבוד אב כל אותן השנים שנתעכב בגללה בפדן ארם.

וראוי לתשומת לב, שבפירש"י במס' מגילה יז, א בענין הנ"ל מזכיר קיום כבוד אב ומשמיט כיבוד אם.

וכך גם בלבוש האורה בפ' וישב בפירש"י לז, לג בא"ד "ושתפו להקב"ה כו" כותב: "שרצה ית' לצער את יעקב על שלא קיים מצות כיבוד אב"... ומשמיט ואם.

וזה שלשון רש"י בפ' וישב "כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם, אין הכרח שכוונתו הוא שכ"ב שנה לא קיים כבוד אב, וגם כבוד אם לא קיים כל אותן השנים, אלא מן הסתם הכוונה בלשון רש"י שבחלק של אותן השנים גם כבוד אם לא קיים.

דהיינו שני שנים ששהה יעקב בדרך אחרי יציאתו מבית לבן ואפשר גם השש שנים שהאריך ישובו אצל לבן בעד הצאן אחרי שנולד יוסף.

ושילוח דבורה ליעקב אינו ברור מפירש"י באיזה זמן הי' זה, ועד כדי כך שהובא דעה בחידושי אגדות (מהרש"א) במס' מגילה יז, א שנשלחה דבורה ליעקב לבית לבן תיכף אחרי סיומו של הי"ד שנים ששהה בכית עבר.



עיונים והערות ל'הערות קצרות בפירש"י' [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים לש"פ וישב [תשפ"ו] כתב הרב ג.א. כמה הערות קצרות לפירש"י על התורה, וז"ל שם:

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

הנה הבאר התורה על פירש"י עמד על זה, וז"ל:

...קשה והרי כתיב בהדיא בקרא וישמעאל בנו בן שלש עשרה שנה וגומר וי"ל דמקרא לא מצי להוכיח שלא עכב דילמא עכב

ואברהם מל אותו בעל כרחו אבל עכשיו מראה לך הכתוב קודם צוואת המילה שהוא בן י"ג לומר לך אע"פ שהי' בן י"ג אפ"ה לא עכב מפי מורי. ויש מי שכתב דאע"ג שכתוב בפירוש מ"מ רוצה לומר שהכתוב מספר בשבחו דאילו מקרא דלקמן לא הוי ידעינן שהכתוב משבחו, עכ"ל.

ועיין גם בשפתי חכמים ויריעות שלמה שתירצו גם כן כעין זה.

ועיין בבאר בשדה ובנחלת יעקב שתירץ כל אחד באופן אחר.
עוד שאל שם בהערות קצרות, וז"ל:

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 היו עושין את זה עכשיו היו דנין אותו לרע. וצ"ע היכן מצינו שדנין אבות על בנים? ואם בני בניו חוטאים אמאי יענשו גם ההורים, עכ"ל.

הנה הנחלת יעקב על פירש"י עמד על זה, וז"ל:

וקשה לי למה לא השיב הקב"ה שישמעאל עצמו לא ימית את ישראל בצמא אלא בניו וכתוב איש בחטאו ימות. י"ל שזהו בכלל מה שהשיב עכשיו מה הוא צדיק או רשע.

...ומ"מ קשה אם כן מה עלה על דעת המלאכים לקטרגו במעשה בניו. וי"ל דקטרגוהו שלא לעשות לו נס שיחי' ויגדל רשעים והקב"ה השיב אעפ"כ ראוי הוא לעשות לו נס מאחר שהוא לא ירשיע, עכ"ל שם בנוגע לענינינו.

עוד שאל שם בהערות קצרות, וז"ל:

לז, לד רש"י ד"ה ויתאבל על בנו ימים רבים - כב שנה... כנגד כב שנה שלא קיים יעקב אבינו כבוד אב ואם.

וצע"ג, הלא עצם הישיבה בבית לבן הי' משום מצות כבוד אב ואם ... ואמאי נענש, עכ"ל.

ואולי אפשר לתרץ שאלה זו על פי מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק ה פרשת נח שיחה ב על פסוק וימח את כל היקום גו' וישאר אך נח, על פירש"י שם.

ו"ל שם עמוד 53: די גאנצע הצלה פון דעם ארי איז געווען דורך נח"ן; דערצו האט ער אים געשפייזט די גאנצע צייט פון מבול; און אפילו אט דעם איינציקן מאל וואס ער האט זיך פארשפעטיקט מיט זיין געבן עסן, איז דאך דאס געווען ניט צוליב דעם וואס ער איז געווען פארנומען מיט זיינע פריוואטע זאכן. נאר צוליב זיין טרדא און ארבעט אין דער תיבה - איז ווי קומט עס אז צוליב דעם זאל אים דער ארי בייסן?

פארענטפערט דאס רש"י מיטן פסוק "הן צדיק בארץ ישולם", אז ווען א צדיק טוט עפעס אמאל שלא כדבעי אפילו בדקות דדקות, ווערט ער באשטראפט "בארץ", דא אויף דער וועלט (בכדי אים זאל ניט פעלן אין זיין שכר אויף יענער וועלט, ובמילא קומט אויס, אז דאס וואס דער ארי האט אים געביסן אין געווען צוליב זיין נח"ס טובה). עכ"ל שם בלקוטי שיחות.

ואולי אפשר לתרץ באופן זה שאלה הנ"ל.

שהרי סוף סוף לא קיים יעקב אבינו כיבוד אב ואם כב שנה בפועל ממש בגופו, והגם שזה גופא הי' מצד כיבוד אב ואם ויש לו טעם מספיק על זה, הי' חסר לו על כל פנים השלימות בענין זה ונחשב לו לחטא (מלשון חסרון) עכ"פ בדקות דדקות.

ועל כן נענש שלא יחסר לו השכר למצוה זו לעוה"ב.

ויש להוסיף, שמצינו באברהם אבינו שהי' דואג על היסור שכר שלו בעוה"ב כמ"ש בפירש"י בפרשת לך לך ד"ה אחר הדברים האלה (טו, א): "...והי' דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי וכו'".*



(* ראה לקו"ש ח"ה ע' 4-153 ובהערה 32 עד"ז - וראה מש"כ בזה בארוכה בגליון תשפד ע' 21. המערכת.)

"ויהי כהוציאם וגו'" - ל' רבים [גליון]

הת' זאב וו. גופין

תות"ל - 770

בגליון ש"פ וישב תש"ס הקשה הר"ג אבערלאנדער עה"כ "ויהי כהוציאם וגו'" (וירא יט, יז), דלכאורה צ"ע דרק אחד הציל לוט ומהו "הוציאם" לשון רבים?

ובגליון ש"פ ויגש השיב הר"י וולדמאן בטוב, ותורף דבריו: שמלאך הפיכת סדום נמנע מלמלא שליחותו, מפני שלוט התמהמה וההפיכה עלולה היתה להתעכב, ולכן שניהם (המלאך להצלת לוט והמלאך להפיכת סדום) החזיקו בו והוציאוהו מסדום, וזהו "כהוציאם" לשון רבים, ע"כ.

סימוכין לדבריו ראיתי בלשונו של תיב"ע, "והוה באפקתהון יתהון לברא (שניהם הוציאוהו, ואח"ז) והדר חד מינייהו לסדום לחבלותה וחד אשתאר עם לוט כו".

וראה גם בתוד"ה ההוא דאתא בב"מ פו, ב, דהוקשה לי' בדומה לקושיא הנ"ל, דעירוב לשונות מצינו כאן, במקום א' ויחזיקו גו' ויוציאוהו ויניחוהו גו' לשון רבים, ובמק"א המלט גו' - לשון יחיד. ותי' "וי"ל ששניהם הוציאוהו חוץ לעיר ומיכאל הלך עמו [להציל] עד צוער וגבריאל הי' מצוה אותו למהר" [כדי שיוכל למלא שליחותו].

וראה בחדא"ג על אתר, "...כיון דהמשחית לא הי' יכול להשחית עד אחר שהציל המציל את לוט כדכתיב כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך גו' תלה הכ' ההשחחה נמי למלאך המציל".

דבזה תירץ שינוי לשון הכתוב "ויהפוך את הערים גו'" לשון יחיד, לפסוק "כי משחיתים אנחנו גו'" לשון רבים. דנהי שמלאך מיכאל לא השתתף בהפיכה בפועל, מ"מ הי' גרמא להשחחה בזה שהוציא את לוט. ואואפ"ל שה"ה לנדו"ד, ומכ"ש, שגבריאל לא רק גרם להצלת לוט אלא הוציאו בפועל יחד עם מיכאל, וא"ש לשון הכתוב "ויהי כהוציאם גו'".

עוד הסבר לשאלה הנ"ל הובא בחזקוני עה"ת, וז"ל: בכל שליחות המלאכים כתיב לשון יחיד, "שוב אשוב", ויאמר המלט", וכאן [כי משחיתים אנחנו] כתיב לשון רבים, אלא כיון שבהפיכה מצינו לשון יחיד "לבלתי הפכתי", מצי נמי למינקט לשון רבים, עכ"ל. (וראה בחדא"ג הנ"ל דפליג אפירוש החזקוני עיי"ש).

[הא דכתב מצי נמי למינקט כו', מצינו בכו"כ מקומות בתנ"ך ד"מצי נמי" לשנות באמצע משפט מלשון יחיד לל' רבים ולהיפך, ו"מצי נמי" לומר בל' יחיד והכוונה לרבים ולהיפך.

ולמרות שאינו ענין לכאן, וכ"א הוא ענין וביאור בפ"ע, הילך כמה דוגמאות:

ונר אלקים טרם יכבה (ש"א ג, ג): ע"פ פש"מ קאי אכל נרות המנורה (כמצו"ד על אתר) ומ"מ כת' ל' יחיד.

ואיש ישראל ראו (ש"א יג, ו) ל' יחיד, והמשיך בל' רבים.

ויחרד כל ההר מאד (שמות יט, יח) עיין רד"ק שופטים ה, ד "כן חרדו שאר ההרים כמו הר שעיר והר פארן ואע"פ שאינו כתוב שם אלא ויחרד כל ההר" [- ל' יחיד].

ויהי לי שור וחמור (וישלח לב, ו) ד"א לומר על שוורים הרבה שור כו' (רש"י).

כמו"כ הכתובים שהכוונה לרבים ונכתבו לשון יחיד, כי אינם נחשבים אלא כאחד: כי באפם הרגו איש (ויחי מט, ו), סוס ורוכבו רמה בים (שמות טו, א), סוס ורכב (דברים כ, א), והכית את מדין כאיש אחד (שופטים י, טז),

אלה מסעי .. אשר יצאו מארמ"צ, והלא רק בנסיעה אחת יצאו ממצרים, ולמה כתוב מסעי לשון רבים? ונת' בלקו"ת במדבר פט, א. וסה"מ מלוקט ח"א ע' פט, עיי"ש].



שונות

הראיות על חידוש העולם

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה ואלה שמות תער"ה (בהמשך תער"ב ח"ב) בתחלתו (ע' תתיג) מבאר את אופני ההתבוננות לפני התפילה, ובין הדברים כותב שם, "דכאשר אנו רואין מציאות יש ומוגבל בהכרח שהוא נתהווה, דמה שמציאותו הוא מעצמותו אינו בבחי' מציאות דבר ואינו מוגבל .. ומי יגביל אותו כו' וא"כ כאשר הוא מציאות יש ומוגבל בהכרח שנתהווה כו', וגם שהרי מציאותו הוא מהרכבה וא"כ א"א להיות התהוותו מעצמו, ואנו רואין שהוא נפסד וא"כ בהכרח שהוא הווה כו'".

ולפום ריהטא מביא כאן שלש ראיות שהיש נברא מאין, ובלשונו "נתהווה": (א) משום שהוא מוגבל ובהכרח שיש מי שיגביל אותו. (ב) שהוא מורכב, ובהכרח שיש מי שהרכיבו. (ג) שהוא "נפסד", וא"כ בהכרח שהוא "הווה" (היינו שיש לו תחלה).

והנה בספר החקירה בתחילתו מביא אדמו"ר הצמח-צדק עשר ראיות על חידוש העולם, אבל מתוך שלש ראיות אלה שהביא כאן לא הביא אלא ראי' אחת, והיא הראי' מהיותו מורכב, שכל מורכב בהכרח שיש מי שהרכיבו.

אבל הענין הראשון, שזה שהוא מוגבל בהכרח שיש מי שהגבילו, לא הביא, אלא שהראי' הראשונה שהביא שם היא, שמזה שיש לשמים וארץ גבול בהכרח שהכח שלהם הוא כח מוגבל שיש לו תחלה וסוף בזמן, דמזה מוכרח שהוא מחודש, אבל לא הביא ראי' מעצם הענין ד"מי הגביל אותו". ויש לעיין בשני האופנים, מדוע לא הביא הצמח-צדק את הראי' הזאת דכאן, ומדוע הביא אדמו"ר הרש"ב ראי' זו דוקא ולא זו שהביא הצ"צ.

וכן הראי' השלישית "ואנו רואין שהוא נפסד ובהכרח שהוא הווה", לפי מ"ש בספר החקירה שם יש לעיין בהבנת הדברים. דהרי למעשה כל צבא השמים קיימים באיש וצבא הארץ קיימים במין, ומהו הפירוש "ואנו רואין שהוא נפסד"? והרי אין אנו רואים הפסד אלא באישי צבא הארץ, האם מזה ראי' על כללות היש שהוא נפסד.

ומכל זה משמע שכוונת אדמו"ר הרש"ב שם אינה לסתם ענין הראיות על התהוות העולם יש מאין, אלא על נקודה אחרת. ומפשטות לשונו "כשאנו רואין מציאות יש ומוגבל" משמע שכוונתו לפרטי הנבראים, שכל נברא פרטי הוא יש ומוגבל. ויש לעיין מדוע קאי דוקא בפרטי הנבראים ולא בכללות המציאות.



הסיפור דהרבנית דבורה לאה בת אדה"ז

הנ"ל

במכתב כ"ק אדמו"ר מיום י' סיון תשל"ז (הנדפס בקובץ ניצוצי אור ע' 74), כותב בענין הסיפור דהרבנית דבורה לאה בת אדה"ז:

"בענין ה"חילוף" וכו' - הרי פשוט שאדה"ז לא דרש זה מבתו או מחסידיו, אלא לאחרי שהתנדבו לא הי' בידו להשיב. וידוע שכבר נתפשט המנהג במדינותינו מלפנים שהיו "מנדכים" שנים ועושים חילופים. וכנראה שכת"ר לא ירד לתוך הדברים כדבעי, ולפעמים גם הלשון אינו מדויק כל צרכו".

ויש להעיר בזה מהסיפור הידוע של הסבא משפאלי, שגם אודותו מסופר שהי' במצב של סכנה ואחד מחסידיו נתן נפשו עבורו, (ולפי אחד הנוסחאות הי' זה ע"פ בקשתו וא"כ לא שייך על זה מ"ש רבינו שאדה"ז לא דרש זה מבתו).

ולכאורה קושיית השואל בזה היא, דבשלמא האדם העושה את ה"חילוף" הרי זה כמו מי שמוסר נפשו להציל את חבירו, אבל מצד האדם הניצול לכאורה יש כאן חשש שמציל עצמו בחיי חבירו.

והנה פשוט שבמצב של גרימה לנטילת נפש מישראל באופן טבעי אין מקום ליישב ש"לאחר שהתנדבו לא הי' בידו להשיב". ועכצ"ל שמכיון שאין זה מעשה בדרך הטבע, ליכא בזה משום חשש. ולכאורה הוא משום ש"תורה לא בשמים היא". ואם כן קצת יש לעיין לאידך גיסא, מהו ההפרש אם דרש זה מבתו או שרק לא השיב פניהם ריקם לאחר שהתנדבו. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אמירת יהי רצון אחרי איזהו מקומן

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

בגליון תשפז האריך הרב"א שיחי' בגדר אמירת קדיש אחרי איזהו מקומן, ודן שם בדברי אדה"ז בסו"ס נד "אבל אחר איזהו, די בסיום תפלת יהי רצון". ומביא שם שב"חוברת לדוגמא" של המהדורה החדשה של קה"ת - ציינו על כך "סדר היום". ותמה מה ענין הציון לשם כי כל עיקר המבואר בסדר היום זה רק על עצם אמירת "יהי רצון" ולא בענין אמירת קדיש, עיי"ש.

ואין לי לתרץ דבריו, רק להעיר שמקורו של אמירת "יהי רצון" נמצא כבר בסידור "רבי הירץ" שי"ל פעם הראשונה בשנת ש"ך (ואילו ה"סדר היום" נדפס בפעם הראשונה בשנת ש"ט וינציה) ושם גם הנוסח המדויק, ואילו בסדר היום - נוסח ארוך יותר.

וכן מופיע ה"יהי רצון" בסידור רבי שבתי מפרעמסילא תלמיד הלבוש, שי"ל בדפוס בשנת שע"ז-ח¹, וכל הפוסקים הביאו דבריו, (וכמבואר בהסכמת המהרי"ל להדפסת סידור רבינו, ש"החסידי בעל השל"ה ז"ל צוה להדפיס סדור שער השמים שלו עפ"י דקדוק של המדקדק הגדול מהרש"ש מפרעמסלא", והמהרי"ל ממשיך שם בנוגע רבינו עצמו: "גם רבינו נטה אחריו ברוב המקומות..."), וצריך לעיין למי הכוונה, האם שנטה אחרי

(1) אך כיום לא ידוע על אף עותק של סידור זה מדפוס ההוא, ולאחרונה הודפס הסידור מחדש מכת"י.

סידור רבי שבתי מפרעמסלא, או הכוונה לסידור שער השמים שנדפס על פי דקדוקו של רבי שבתי).

(אגב: מוזר שבמהדורת השו"ע של 'מכון ירושלים' מבלבלים בין סידור רבי שבתי מפרעמסלא המדקדק ופרשן, לבין סידור רבי שבתי מרשקוב תלמיד הבעש"ט, שערך את סידור האריז"ל. ראה שם סימן נד בעטרת זקנים אות א שמביא "כך כתב רבי שבתי", ומפענחים: "סידור האריז"ל בברוך שאמר". ודעת לנבון נקל שהעטרת זקנים שכבר נדפס בשנת תס"ב לא ראה את סידור רבי שבתי מרשקוב.

ומעניין, שעל דבר זה עצמו כתב והתריע ב'שער הכולל' בהקדמתו: "ואין זה סידור רבי שבתי אשר הובא ... בעטרת זקנים סימן נד ... שמחברו הי' ר' שבתי מפרעמסלא המדקדק, והי' זמן רב קודם ר' שבתי המקובל".

וכן ראה בט"ז סי' מו סק"ט שמביא בנוגע נוסח 'עד שלא נברא העולם': "אלא שמקורב נדפס סידור אחד על פי מדקדק אחד... וברור שם שהכוונה לסידור רבי שבתי מפרעמסלא ובמהדורה הנ"ל לא מציינים אליו).



מנורת המקדש

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

באחד מגליוני 'התקשרות' שי"ל ע"י צא"ח באה"ק הדפיס הרה"ח הרמ"ל שיחי' במדורו "ניצוצי רבי" מענת הרבי בענין צורת המנורה,

והריני מעתיק את התשובה והבהרות אודות השאלה, כפי שנדפסה שם, עם הוספת הסברה משלי המוכנת מתוך המענה: "בשנת תשמ"ג קיימו צעירי אגודת חב"ד ... מגעים ... להפקת מטבע מיוחד אותו יחלקו לחיילים. הכוונה היתה להנפיק מטבע מיוחד, שעליו יכתב 'חנוכה' ויטבע ציור של חנוכה וכדומה". כמו"כ כנראה רצו לחרוט ציור הלוחות. וענה הרבי וזלה"ק:

"הבטוח שיעשה [הלוחות, נ.ג.] מרובעות - באם לא בטוח, לא לדבר ע"ד ציור זה (שלא להכנס למחלוקת וכו') שאין לוותר בזה, כיון שזה היפך הש"ס".

"בנוגע לציור המנורה לנסות שיהי' כדרמב"ם. אבל כיון שכמה מגדולי ישראל (עוד בימיו) חלקו ע"ז - לוותר". עכלה"ק.

והנה לאחרונה כתגובה לח"א, דנתי בארוכה בקובץ 'אור ישראל' (גליון יח) אודות שיטת רש"י והרמב"ם ושאר הראשונים בענין עיגול קני המנורה ולא מצאתי שיטה כזו בין הראשונים, ובפרט דעה שכזאת בתקופת הרמב"ם, הסוברת שקני המנורה עגולים היו. והיודע בנידון בוודאי לא ימנע טוב.

אמנם אשתקד דנתי בהעו"ב בענין זה, והעליתי שיתכן אולי להסיק מדברי הרס"ג על פר' תרומה, שיצא לאור לאחרונה (תשנ"ח), שסובר שקני המנורה עגולים היו, אך מענת הרבי ההיא נכתבה בשנת תשמ"ג! הרבה טרם נדפס הרס"ג.

עוד יש לעיין כיצד זה תואם דברי הרבי עצמו בלקו"ש חכ"א ע' 169 בנוגע שיטת הרמב"ם שכותב: "יש לומר במסקנא אין חולק בדבר". כלומר, שאין שום חולק על הרמב"ם!

כמצוטט לעיל, נכתבה המענה ההיא לרגל חנוכה תשמ"ג, ואם תאריך זה נכון, יש לעיין כאן מהי 'בתראי' בדעתו הק'. כי השיחה על נושא הקנים נאמרה בחודשי אב אלול תשמ"ב, נמצא שמענה זו הינה בתראי להשיחה. מאידך, נדפס השיחה מוגהת בלקו"ש בשנת תשמ"ג פרשת תרומה. האם נאמר שבינתיים - בין כתיבת המענה לעריכת השיחה - החליט הרבי שאכן אין שום חולק?

מאידך גיסא יש לעיין, כי המענה ההיא הלא נאמרה כמעשה רב לפועל, ואילו השיחה היא בדרך כלל יותר כדיון תורני, וכידוע כעין זה בכללי הפוסקים כגון לגבי פסקי הבית יוסף היוצאים מן הכסף משנה לגבי פסקים שבבית יוסף עצמו, וכן אודות דיונים בפוסקים עצמם בין תשובות להלכה לבין מה שכתבו בספריהם אפילו שהוא להלכה. וכידוע כמה הרבי דייק בכללים הללו. וצ"ע בכל זה.



החזרת שטחים במצב של פקו"נ אם ישתנה המצב באופן נסי

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון תשפו עמ' 103 ציטטתי מתוך יומנו של שז"ר שבו הוא רשם "מתוך שיחה עם האדמו"ר" ביחידות בשנת תשל"א, 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]!"

ובגליון תשפז עמ' 90 העיר הרמ"מ מהוספות ללקו"ש חט"ו עמ' 489-490 שבו כותב במכתב משנת תשל"ח:

"...כל וויתור ביהודה ושומרון וגולן ה"ז פקו"נ ממש בלי ספק... באם ישתנה המצב באופן נסי - ובמילא יאמרו מומחים צבאים בהווה - שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ - הרי על ב"ד לברר האין בזה דין דנכרים שצרו על עיירות ישראל... שאז יוצאים אפילו בסכנת פקו"נ... ואפילו רק כשממשמשין לבא - ואם ודאי אינו בדין זה - צריך לוותר ע"פ שו"ע."

יצאו הדברים מפי רבינו

ועפ"ז מעורר השאלה בנוגע לתוכן המבואר ברשימת היחידות: "צ"ע אם יצאו הדברים מפי רבינו, שהרי מפורש באחת מאגרותיו [הנ"ל]... ובריבוי מקומות מפורש בתורת רבינו שעל החזרת שטחים חל הגדר דסימן שכ"ט, וא"כ איך אפשר לומר שבמקום פקוח נפש מותר להחזיר?"

ולפענ"ד מוכרח שהדברים יצאו מפי הרבי, באם לא באופן זה עכ"פ בתוכנו הכללי, כי הרי רשימת היחידות הזו ניתנה לפרסום ע"י שז"ר כבר בשנת תשל"ג, ונתפרסמה בדפוס בס' 'דיוקנו של נשיא', ובאם היה כל זה נגד שיטתו של רבינו ויוחסו לו כאן דברים שלא אמרם מעולם, הרי מסתבר שהרבי היה מתייחס אל

הענין בחומרה רבה: מוחה, מעיר במכתבים וכיו"ב (כמובן באופן שלא יפגע אישית בכותב הרשימה).

תיווך בין היחידות לנאמר במכתב

ולתווך את היחידות עם הנאמר במכתב הנ"ל, נראה לומר בפשטות: לדעתי טועה הרמ"מ בהבנת הנאמר במכתב, שהרי אדרבה באם הרבי כותב שבמקרה של פקו"נ "על כ"ד לברר האין בזה דין דנכרים שצרו על עיירות ישראל", הרי הוא פתח כאן פתח להיתר, כי באם יש מקום לעיון זה מראה שאולי יבואו לפסוק ההלכה שהדין דסימן שכ"ט לא חל ע"ז! ועד שממשיך: "ואם ודאי אינו בדין זה - צריך לוותר ע"פ שו"ע" - הרי שיש מקום לסברה זו. וא"כ תוכן הנאמר ברשימת היחידות שיש מצב שבו צריכים להחזיר אינו סותר כלל למסקנא שיוצא מתוך המכתב.

ובאם עיקר השאלה הוא למה ביחידות הרבי לא התייחס לפסק ההלכה שרבנים יוציאו בענין זה, הרי י"ל בפשטות שהרי הרבי דיבר עם כל אדם בשפתו, ועם שז"ר הרבי לא הדגיש פרטי עניני ההלכה שבענין, אם כי גם לו היה ברור מאליו שהכל מיוסד ומוגבל בגדרי ההלכה¹.

האם פקו"נ צריך פסק רבנים?

ולכאורה מסתבר לומר שהא דבאגרת הנ"ל כותב הרבי שאפילו במצב של מניעת סכנת פקו"נ "הרי על כ"ד לברר האין בזה דין דנכרים שצרו על עיירות ישראל", ומשמע כאילו שקיימת אפשרות שהרבנים יפסקו שבכל מקרה אסור להחזיר וצריך לצאת עליהם למלחמה, הרי לדעתי דיוק הזה אינו:

1) הרי בהרבה מאד שאלות הלכתיות היה הרבי מפנה את השואלים אל רבנים מורי הלכה, ודוקא בכל הסוגיא הזו של

1) דוגמא לדבר אולי האגרת אל שז"ר ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק כג עמ' קכז-קכט ע"ד שלילת הדפסת התנ"ך עם שינויים ע"פ כת"י, שהמכתב נכתב בצורת השקפה ולא בסגנון של ההלכה, ראה מש"כ בקובץ 'אור ישראל', י, עמ' קמו הערה 14.

מסירת שטחים הרביע הביע את דעתו באופן ברור, ולמה פתאום בפרט הזה הוא מונע מלהביע את דעתו?

(2) ברגע שהרבי כותב על אפשרות שבו "צריך לוותר ע"פ שו"ע" הרי בזה הוא כבר מכניס חלישות מסוימת בכל השיטה של "אף שעל", ואינו מסתבר שהיה כותב את זה באם לא היה ברור שאכן ע"פ ההלכה ברור שישנם מקרים כאלו.

וע"כ נראה לומר שאכן העיקרון שבמקרה של פקו"נ "צריך לוותר ע"פ שו"ע" זה דבר ברור ומקובל, אבל הרבנים צריכים לדון בכל מקרה לגופו של הענין, האם המקרה הספציפי הזה מתאים לעיקרון הזה, או שלא.

ולפי זה מובן עוד יותר למה ביחידות הרבי לא תלה את ענין הפקו"נ בפסק הרבנים, כי שם דיבר על העיקרון, ובשביל זה לא צריכים לפסק ההלכה של הרבנים.

איך אפשר "שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ"?

ושומה עלינו לבאר מהו היסוד לאפשרות במקרה "שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ" שאז "צריך לוותר ע"פ שו"ע"?

ובהקדים ההלכה וביאורה:

שו"ע אדה"ז סי' שכט ס"ו: "נכרים שצרו על עיירות ישראל... ובאו על עסקי נפשות, ואפי' באו סתם ויש לחוש שמא באו על עסקי נפשות, ואפי' עדיין לא באו אלא ממשמשים לבא יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת. ובעיר הסמוכה לספר אפי' אינן רוצים לבא אלא על עסקי קש ותבן - מחללין עליהם את השבת, שמא ילכדו העיר ומשם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם".

ובספק 'דעת תורה' (קריית גת תש"מ) עמ' 78 מסביר הרשד"ב וואלפא: ונמצאנו למדים מהלכה זו, שאפילו כשסביר להניח שאין שום כוונה אצל האויב לבא על עסקי נפשות, וכל כוונתו היא רק לקבל קש ותבן, ואם ימלאו דרישותיו ויתנו לו הקש ותבן, יהיה "שלום" ולא יצטרכו למלחמות, מ"מ קובעים חז"ל שעצם הדבר שמניחים לאויב להיות במצב שהארץ נוחה יותר

לנכבש לפניו הרי זה עצמו כבר פקו"נ, ועד כדי כך שזה דוחה שבת!

והגע בעצמך: בשעה שברור לנו ע"פ שכלנו שאם רק נראה קצת "גמישות" ונוותר על דברים ש"אינם משמעותיים", נמנע חלול שבת ונמנע מלחמות, מ"מ מצווים עלינו חז"ל לדחות את ידם של הנכרים המושטת לשלום, לדחות דרישותיהם המועטות לקש ותבן, ולצאת נגדם בכלי זיין בשבת קודש!

וכל כך למה, מאחר שע"פ דין תורתנו הקדושה הנה וויתור על גבולות בטחון, והעמדת האויב בעיר הסמוכה לספר - זהו עצמו פקוח נפש שדוחה שבת. האפשרות שאולי בעתיד יבוטלו גבולות בטחון ע"י פעולה מסוימת בהווה, הופכת פעולה זו לפקוח נפש מידי שדוחה כה"ת כולה.

ואחרי כ"ז אומר הרבי שיכול להיות אפשרות "שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ", וזה לכאורה תמוה: הרי לפי ההלכה הוויתור הוא הפקו"נ הכי גדול, ולא שעל ידו אפשר להציל ולצאת ממצב של פקוח נפש?!

פקוח נפש עתידי אינו נחשב פקו"נ

ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' ח"ג טור 394 (לפי הערות 32-35) מביא דעות שונות באם יש חובה ללמוד רפואה. ולפי האגרות משה (המצוין שם, וראה גם יו"ד ח"ב סי' קנא) אין שום חיוב, כי חיוב פיקוח נפש הוא רק להציל חבירו במה שיכול, אבל אין חיוב ללמוד רפואה שיכול להציל נפשות. כמו שאין חיוב שיהיה לאדם הרבה כסף שיוכל לתת הרבה צדקה. וע"כ פוסק באגרות משה שכהן אסור לו ללמוד את חכמת הרפואה ע"י ניתוחי מתים, למרות שבעתיד הרי יוכל להציל נפשות, ופקו"נ דוחה הכל, "משום דהחיוב על האדם רק כפי מה שהוא נמצא" בהווה, ופקו"נ שבעתיד אינו דוחה עתה כלום.

ולפ"ז יל"ע למה האפשרות שאולי בעתיד יבוטלו גבולות בטחון ע"י פעולה מסוימת בהווה, הופכת פעולה זו לפקוח נפש מידי שדוחה כה"ת כולה?

פקוח נפש רק כשיש אויב עכשווי

ואולי י"ל הסיבה שמתייחסים למקרה של נכרים שבאו על עסקי קש ותבן כפקוח נפש הוא, כיון שכבר עכשיו לפנינו אויב העלול לכבוש העיר. ולא שבעתיד יבוא האויב.

ויקשה השואל: למה מתייחסים לאלו שבאו על עסקי קש ותבן כאויבים הבאים לכבוש?

והביאור פשוט: אלו שבאים לבקש/לגנוב/לגזול קש ותבן משלנו בכוח חרבם וכלי זיינם מראים בעצמם שכל מה שהם רוצים הם מוכנים להשיג אותו בכוח הזרוע, אפילו באם מוכח בעליל שזה היפוך הצדק והיושר - כגון הכא שגונבים משלנו. וע"כ אנחנו מתייחסים למצב העכשווי שהם באים על קש ותבן כעל מצב דפקו"נ, כי באם יצליחו בזה הרי ברור שלא יסתפקו בזה, ועד שיכבשו את כל המדינה.

ראיה לדבר: היה מן הראוי לומר, שכיון ששמירת גבול המדינה כ"כ חשוב, למה שלא יחללו שבת גם מבלי נכרים שצרים, כיון שגבול שאינו משומר כל צרכו הוי פקו"נ, כי אולי יבואו נכרים? והביאור פשוט, באם ישנו אויב, נכרים שצרו שלא מתחשבים ברכושנו ובריבונותינו, הרי סכנה ופקו"נ לפנינו, ואז אפילו במקרה שהאויב כרגע רוצה רק קש ותבן הרי אנחנו מתחשבים בזה כ"התקפה" וכפגיעה נגד זכות קיומנו, משא"כ באם אין אויב, הרי יש כאן רק פקו"נ עתידי שאינו דוחה שבת בהווה.

ולפי זה, לו יצויר נכרים שצרו אבל למרבה הפלא - "באופן ניסי" הם לא בגדר אויבים יש לומר "שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ", וכדלקמן.

"באם ישתנה המצב באופן ניסי"

ראוי לשים לב שבאגרת הנ"ל כשהרבי מתאר מצב שבו "יאמרו מומחים צבאים בהווה - שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ" הוא מקדים ואומר שזה "באם ישתנה המצב באופן ניסי", ויש לעיין מהו הנס והעל טבעי שיקרה שרק אז שייך שנדון ונתיר לוותר?

ומצינו בזה שני פירושים. ב'דעת תורה' שם עמ' 88 הערה 20 מפרש: "באם ישתנה המצב באופן נסי, ובמילא יאמרו מומחים צבאים בהווה שאין הגבולות והשטחים חשובים כלל לבטחון ושמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ...". הרב רי"ד קלוזינר ב'הערות הת' ואנ"ש', ברוקלין, ל"ג בעומר תש"מ, גליון קיח עמ' ז-ח דוחה את הפירוש הנ"ל, ומפרש שהכוונה "באופן הפוך, שבאם ח"ו ישתנה המצב של מאזן הכוחות בינינו לבין הערבים ימ"ש באופן נסי... ולמשל ע"י הצברת כמויות אדירות של נשק... נגיע ח"ו וח"ו למצב שלא נוכל לעמוד נגדם...". הרב וואלפא במהדורה השניה של 'דעת תורה' תיקן את הנ"ל, כפי פירוש הריד"ק. ושוב בגליון קכב וקכד שם מתרץ הרש"ד הכהן ומקבל את המהדר"ק של הרב וואלפא, ראה שם.

וכל זה איננו שווה לי, ונראה לי שעדיף לפרש את שינוי המצב באופן נסי לדבר חיובי. וי"ל: בססוך הערבי-ישראלי אנחנו רגילים לשנאה תהומית ועצומה מצד הערבים נגד היהודים. והסיבה לזה אינו בשביל השטחים שכבשו במלחמת ששת הימים, יוכיח ע"ז השנאה שהיה כבר לפני תשכ"ז וכו'. הם רוצים בכל מחיר "לזרוק אותנו לים", במקרה הזה היה הרבי אומר תמיד שא"א לשבת אתם למו"מ של שלום ולוותר על שטחים, כיון שהם עדיין בגדר אויבים. ואפילו אם היום הוא ככה, הרי מחר הכל יכול להשתנות למקובל אצלם, ואז תהא הארץ נוחה לכבוש.

אבל באם יקום מנהיג ערבי שגם לפני בני עמו כמו לעיני נשיא ארה"ב וכו' מדבר רק על צדק ויושר, ובאמת הוא מקבל בפשטות ובטבעיות את זכותם של היהודים לגור באה"ק ולהגן על עצמם, ואין זה חלק מהמו"מ. המטרה שלו אינו כדי שעם הכסף שיקבל מארה"ב ישקם את הצבא שלו וכו' וכו'. ובאמת פניו אינו אלא לשלום, אלא שאומר בשם הצדק ויושר (לשיטתו) שמגיע לו שיחזירו לו מה שלקחו ממדינתו בשנת תשכ"ז, והדבר בטוח הוא שאין כוונתו לנסות לקבל אח"כ עוד וכו', ובאם לא יתנו לו הוא ילך על מלחמה, ולא כדי להחריב ולהרוג את היהודים שבאה"ק, אלא אך ורק כדי לקבל בחזרה מה שלדבריו הם שלו. ועם מו"מ אפשר אפילו להגיע למצב של פשרה,

שיסתפק באם יקבל בחזרה למחצה לשליש ולרביע מהשטח
ההוא - וכ"ז הרי הוא התפתחות באופן על טבעי, וע"ז נאמר
לפענ"ד: "באם ישתנה המצב באופן נסי"!

היסוד ההלכתי לאפשרות של "לוותר ע"פ שו"ע"

במקרה הזה שאין הוא מסתמך על חרבו וקשתו כדי לגנוב,
לגזול ואולי לרצוח, אלא בא בשם הדין והצדק לתבוע את
המגיע שלו (לפי שיטתו) י"ל אולי שאין הוא בגדר אויב, ואז
המצב העכשווי אינו בגדר פקו"נ, כי אין אויב לפנינו.

וע"ז כותב הרבי: "באם ישתנה המצב באופן נסי" שיש כאן
סוג חדש לגמרי של מנהיג ערבי, "ובמילא יאמרו מומחים
צבאים בהווה - שמוכרח לוותר בכדי למנוע סכנת פקו"נ", כי
הוא אינו רוצה ללחום ביהודים כדי להשמידם, רק כדי לקבל
בחזרה את השטח "שלו", אבל באם ילך על מלחמה הרי עלול
שיפלו קורבנות מצד היהודי (היל"ת), במקרה הזה "הרי על ב"ד
לברר האין בזה דין דנכרים שצרו על עיירות ישראל", תפקידם
של הבי"ד לבדוק ולברר בדיוק האם באמת המצב הוא כנ"ל,
שאין הוא בגדר אויב כלל, "ואם ודאי אינו בדין זה - צריך
לוותר ע"פ שו"ע".

ולמרבה הצער לא הגענו עדיין לתקופה של נסים, ואז כמובן
כל עוד המו"מ הוא עם מי שמחזיק א"ע כאויב - ודאי שאסור
לוותר, מטעמי פקוח נפש.

ואבקש מקוראי הגליון שיעיינו בדבר ויעירו את הערותיהם
ואז יהיו דברי רבינו מאירים ומזהירים כנתינתם.



כבוד אב זקן [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים" מאריסטאן

במה שהעיר הרב שלום דובער הלוי שי' וויינבערג בהערות
וביאורים גליון ח [תשפז] בהסיפור (מובא בספר התולדות
אדמו"ר מהר"ש ע' 9 ואילך) אודות הביכעל 'שורש מצות

התפילה, שאדמו"ר הזקן ביקש מהרבנית אשת הצ"צ להביא איזה קונטרסים ממה שכתב הצ"צ והביאה הדרוש "שרש מצות התפילה", והצ"צ הקפיד, והיא השיבה "כי שמעה אשר כיבוד אב זקן הוא יותר מכיבוד אב, כי גם האב מחוייב בכבודו..",

והבין שהצ"צ ענה שיעיין בדין, והבירור בפועל היה שהצ"צ צדק שמפני חשיבותו עולה על החיוב על חיוב "כבוד בעלה".

והקשה הרב הנ"ל על השמועה דהיא היפך המפורש ברמ"א יו"ד סי' רמ שהביא ב' דעות אם בכלל מחוייב אכבוד אבי אביו ואפי' סברא המחייבת אומר ברור שחייב יותר בכבוד אביו מכבוד אבי אביו, וא"כ מהו סברת השמועה הנ"ל ומהו העיון בהלכה הנ"ל בענין שהוא הלכה ברורה. ובשוה"ג הביא כמה שהביאו סברה זו (משכיל לדוד, מדרש תלפיות) אבל זה רק בתור "הו"א". אבל לא שהביאו כן למסקנא.

וראה (בתשובות רעק"א ס"ח שהביא מ') 'לוית חן' ויגש שאכן סובר כן להלכה, וכותב שזה רק בחיי האב ולא לאחר מיתתו.



מצוות עיצית – אף לעדיקים [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בהגליון דשבת חנוכה [תשפ"ו] הביא הרי"ד קלויזנר את דברי הילקוט שמעוני בפרשת שלח ד"ויאמר ה' אל משה - לרבות יחידים", ומביא פי' ה'משך חכמה' דיחידים היינו תלמידי חכמים כמבואר בתענית (י, א) וסד"א שהם פטורים מציצית דכתיב בה ולא תתורו, והם לא נחשדו על כך, קמ"ל שאף הם חייבים. ובספר ציצית ותכלת הקשה עליו שזה דוחק דהרי אמרו (סוכה נב, א) כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו.

ומתוך הרב קלויזנר ע"פ מ"ש כ"ק אדמוה"ז בתניא פרק כ"ז על הפסוק ולא תתורו "ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו' ועל כן אל ירע לבבו על שאינו במדריגת צדיק" כו' עיי"ש. וזהו כוונת המשך חכמה דסד"א

שצדיקים פטורים מציצית משום שאצלם ל"ש הכתוב דולא תתורו, משא"כ הגמ' בסוכה מדבר בבינונים עכ"ד.

ולפענ"ד א"א בזה ליישב את המשך חכמה משום דגם אם היה המשך חכמה אומר דקאי על צדיקים, הרי כמדומני שבבית מדרשו של ר' מאיר שמחה לא פירשו צדיק ובינוני כמו שמפרש אדה"ז בתניא, ועל מה שאצלם נקרא צדיק אפשר לומר כלשון אדה"ז שם "והלואי היה בינוני" ופשוט שדוקא על צדיק מסוג המבואר בתניא מוסבים דברי אדה"ז דאין הכתוב מדבר בצדיקים, דאפי' על בינוני שבתניא דלא עבר עבירה מימיו וכו' (ובזה גופא יש ריבוי דרגות) שייך לומר ולא תתורו כמבואר שם בתניא -

ובפרט שהמשך חכמה מפרש דיחידים היינו תלמידי חכמים, ואינו אומר צדיקים, משום שהלשון יחידים מצינו בגמ' תענית הנ"ל לגבי התחילו היחידים להתענות, והגמ' שם מפרשת דיחידים היינו רבנן, וממילא בודאי יש לתמוה דהרי בסוכה שם מביאה מעשה בקשר לאביי גופא ע"ש היטב (וראה ביאור נפלא ע"ז בספר מאמרי אדה"ז על מאמרז"ל עמ' פה ואילך) היינו דגם (ובפרט) על ת"ח אמרו דכל הגדול מחבירו יצרו גדול כו' וממילא דברי המשך חכמה עדיין צריכים ביאור לפענ"ד.