

ב"ה
ש"פ בא
יום הבהיר יו"ד שבט
- חמישים שנה -
ה'תש"ס
גליון י [תשפט]

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט, יובל שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור גיליון חגיגי מיוחד - הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל מקצועות התורה וכו'.

אמרו חז"ל (אבות פ"ו מ"ב): "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". כשאנו באים לציין את היובל לנשיאות רבינו נשיאנו, אין דרך מתאימה יותר מהעסק בדברי תורתו, המביאה לחרות האמיתית - עניינה של שנת היובל, "עלמא דחירו" (לקו"ת ר"ה ס, ב וש"נ).

כדי להיות "בן חורין", לא די בלימוד רגיל. - האדם הרי הוא מוגבל מעצם בריאתו. ואפילו אם הוא לומד תורה, שהיא למעלה מהעולם ואינה מוגבלת, סוף-סוף מציאותו שלו נשארת בהגבלה. אימתי נעשה האדם לבן חורין? כשהוא **עוסק** בתורה, באופן שמציאותו נעשית דבר אחד עם התורה. התורה חודרת בכל מציאותו, מתאחדת עם כל כחות שכלו ונפשו, ועד שהוא מוסיף ומחדש בתורה. רק בדרך זו נעשה האדם למציאות חדשה, מציאות של תורה - שהיא היא החרות האמיתית, "בן- חורין" (לקו"ש חל"ה שיחה א לפ' ויגש).

- "הוא פסק על עצמו". בתורתו של בעל היובל (לקו"ש שם) מבואר, מדוע תכונתו הראשונה של משיח היא "הוגה

בתורה". משיח בא לגאול את ישראל מהגבלות הגלות, ולכן הוא עצמו צריך להיות למעלה מכל ההגבלות. "הוגה בתורה" - לא רק קורא ולומד, אלא "הוגה" - בעיון ובעומק באופן שכל מציאותו היא מציאות של חרות, מציאות של תורה.

בזמן של העלם והסתר זה, כשנדרשת החירות ביתר שאת, עלינו לחזק את התקשרותנו ב"בן-חורין" האמיתי, ולשאוב ממנו חרות והעדר-ההגבלה, ע"י העיון, ההעמקה ועד להתאחדות עם תורתו הרחבה, שהיא "תורת שחרור" - משחררת, מוציאה מכל המיצרים וההגבלות. וכל זה במיוחד - כנ"ל - בשנת היובל, שנת החרות.

יהי רצון, שקובץ זה הכולל הערות וביאורים בתורת רבינו נשיאנו, בעל היובל, ויוצא לאור ע"פ הוראתו הק' ובעידודו, יגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, וימשיך ברכתו הק' על הכותבים והמעיינים להצלחה בלימוד התורה ובאופן של חרות אמיתית,

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"תורה חדשה מאתי תצא", תורתו של משיח, שתהי' באופן של העדר ההגבלה ועליות "מחיל אל חיל" עד אין קץ, ותיכף ומיד ממש.

המערכת

ועש"ק פ' בא, ד' שבט
הי' תהא שנת סגולה
קראון הייטס, נ.י.
חמישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

התנצלות

מכורח סיבות טכניות שונות - לא נכנסו בקובץ זה מספר הערות שנתקבלו מכמה מהכותבים החשובים שיחיו, ועימם הסליחה.

ובעז"ה יכנסו הערות אלו בקובץ הבא שי"ל אי"ה לכ"ב שבט - ש"פ יתרו.

שוב מבקשים אנו מכל הכותבים החשובים למסור הערותיהם מוקדם ככל האפשר - ולא יאוחר מיום שלישי בערב בשבוע הוצאת הקובץ.

תוכן הענינים

פתח דבר

גאולה ומשיח

- 6 יעמוד מלך מבית דוד
9 אופן מציאות הרע לעתיד לבוא
11 סעודת הלוי'תן - גשמית או רוחנית
11 קיום מצוות לא תעשה לעתיד לבוא [גליון]

לקוטי שיחות

- 12 "לישנא תליתאי - קטיל תליתאי"
15 חדש ממש, או נתחדש
16 בענין לשון נקי'

אגרות קודש

- 22 עבודה בבכורות גם בבכור לאב בלבד
29 "העשירי יהי' קודש"
29 כלי שרת מקדשין כשהן מלאין [גליון]

שיחות

- 35 עד כמה תוספת שבת - לאחרי'?

נגלה

- 39 הטמא נטהר בעלייתו מן המים
45 סמך לפלגא אי סמך לכולא
47 אילן הנוטה לרה"ר
49 "ראשונה שניה ושלישית איכא ביניהו" לרש"י ולתוס'.....

חסידות

- 52 עיונים באוה"ת פ' בשלח
56 איסור והיתר .. מאילנא דטו"ר
65 דורות ראשונים ודורות אחרונים
66 עצבות במילי דשמיא בשעת העסק

- 67 "צדיקים יירשו ארץ" - שהוא ג"ע
 68 צמצום הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה [גליון]

רמב"ם

- 71 בשנת היובל יש חיוב על כאו"א לתקוע בשופר
 72 בכור שנולד אחר מיתת אביו
 73 מגורי הכה"ג בירושלים
 75 בדין המגדף וז' שמות שאין נחקקים

הלכה ומנהג

- 77 בל תוסיף במצות תפילין
 78 בענין הדלקת נרות שבת מפלג המנחה
 80 זמן הברכה ענט"י שחרית [גליון]
 85 בענין הנ"ל
 90 אמירת קדיש אחרי ברייתא דרבי ישמעאל [גליון]

פשוטו של מקרא

- 91 "אלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר"
 94 הערות קצרות לפ' שמות וארא
 95 כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א [גליון]
 96 בפירש"י ד"ה "כי חיות הנה" [גליון]

שונות

- 100 האם אדה"ז בעצמו ניקד את כל הסידור ?
 105 צורת מנורת המקדש [גליון]

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

גאולה ומשיח

יעמוד מלך מבית דוד

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

כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה .. הרי זה בחזקת שהוא משיח", עכ"ל.

ואיתא ע"ז בלקו"ש חלק ח (ע' 361 בהערה) ד"ה יעמוד מלך: "עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ בית דין של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח, (ולא ה' שם נביא וכו') - כי אם ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך" עכ"ל.

ובלקו"ש חלק כג (ע' 197 שוה"ג ב להערה 59) ציין לזה וזלה"ק: "ברמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"ד "ואם יעמוד מלך כו". וראה לקו"ש ח"ח (ע' 361 בהערה) שעכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך" עכ"ל.

ונראה לומר מקור לזה ממ"ש בהושע (ב, ב): "ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדיו ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ". עכ"ל.

ובמצו"ד שם: "ראש אחד; זהו מלך המשיח. ועלו; מארצות הגולה יעלו אל ארצם". עכ"ל.

ובתרגום שם: "וימנן להון רישא חד מן בית דוד ויסקון מן ארעא גלותהון". עכ"ל.

ויש להבין, דאם הכוונה הוא כמ"ש המצו"ד ש"זהו מלך המשיח" א"כ למה לא נאמר בפסוק עצמו "ושמו להם מלך אחד", למה נאמר "ראש" במקום "מלך"?

אלא מכאן עומק הדברים; שאכן "בשעת העמידה" מלך המשיח יהי' רק בבחי' "ראש אחד" בלבד, ואין לו עדיין "דין מלך", ולכן בדוקא לא נאמר בפסוק "מלך אחד", והיינו דדין מלך יהי' לו רק לאחר ש"עלו מארצות הגולה אל ארצם", שהרי דין מלך לא שייך בחוץ לארץ, כדאיתא בתוספתא פ"ד דסנהדרין, דאין מעמידים מלך ישראל בחו"ל, שלא נצטוו למנות מלך אלא בכניסתם לארץ, שנאמר (דברים יז, יד-טו) "כי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך". - וע"ש בחסדי דוד על התוספתא שם. - ועי' קידושין (לז, ב) ובחינוך (מצוה תצז). ועי' ספרי שופטים (פסקא קנז): "מקרב אחיך תשים עליך מלך, ולא מחו"ל", ועי' מלבי"ם שם שר"ל שיהי' בארץ ישראל וישב בקרבך ולא בחו"ל. - וראה לקמן, וא"ש מאד.

והנה בכתבי הרמב"ן חלק א (ע' שכב) כתב: "בעתות הגאולה יבין המשיח וישכיל הקץ וידע כי הגיע תור ביאתו ובא הקץ שיתגלה לעדת המיחלים לו וכו', יהיו מן הרשעים שירשיעו לתרץ עקבות המשיח בעבור איחורו הגדול ולא יאמינו בו כלל וכו', והמשכילים יבינו הקץ האמיתי ויחכו אליו", עכ"ל, הרי ד"יתגלה לעדת המיחלים לו" אינו בגדר דין מלך כמובן.

ובאוצר המדרשים (ע' 389) איתא: "וישראל מבקשים את אלקיהם ואת דוד מלכם, ומיד נגלה אליהם מלך המשיח, ואומר להם: אני הוא מלך המשיח שהייתם מחכים עליו" עכ"ל [נוכ"ה בבית המדרש ח"ג ע' 141].

ועתה יש לחקור מתי ובאיזה שלב חייב להיות למלך המשיח דין מלך?

והנראה בזה; דבאמצע תקופת "בחזקת משיח" - באמצע "ילחם מלחמת ה'", (ואפי' קרוב לסופו) לפני מלחמת עמלק - שנכלל ב"ילחם מלחמת ה'", צ"ל למלך המשיח דין מלך.

דהנה איתא בסנהדרין (כ, ב) ובכ"מ, וכ"פ הרמב"ם בריש הל' מלכים: "ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, למנות להם מלך .. ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה" עכ"ל, - וברש"י שם ד"ה שלש מצות כתב: "להכי נקט שלש הללו שהן

תלויות זו בזו לעשותן כסדרן כו', מלך ואחרי' עמלק ואחרי' בית הבחירה עכ"ל.

ובלקו"ש חלק טז (ע' 304 הערה 49) כתב: וכ"ה הסדר דג' מצות אלו בבנין בית השלישי כברמב"ם רפי"א מהלכות מלכים המלך המשיח וכו' [נ"ל דלהכי לא כתב וילחם מלחמות ה', כי יתכן שלא יהי' ע"י מלחמה, כמ"ש בלקו"ש חלק כד (ע' 19 בהערה 58)] ובונה המקדש. ובה"ד שם: יעמוד מלך כו' וילחם מלחמת ה' (סתם - כולל מלחמת עמלק ולאחר הכרתת זרעו כו' ומצב דמנוחה -) כו' "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" (תיבות אלו נשמטו ע"י הצנזור) - אז - "ובנה מקדש במקומו". עכ"ל. [מלבד מ"ש בחצ"ר]. - וכ"ה בלקו"ש חלק כא (ע' 196 הערה 70).

והשתא, כיון ד"מלחמת עמלק" נכלל ב"ילחם מלחמת ה'" נמצא דמלחמת עמלק הוא בתקופת ב"חזקת משיח", [שהרי "משיח בודאי" מתחיל רק לאחר בנין ביהמ"ק וכו', וכמ"ש בספר המאמרים - מלוקט חלק ד (ע' שמג): "שהפעולה הראשונה של משיח (לאחרי שיהי' בחזקת משיח) הוא בנין ביהמ"ק" עכ"ל - עי' ג"כ לקו"ש חלק יח (ע' 281 הערה 17), חלק כב (ע' 213 הערה 17), וחלק כח (ע' 135 הערה 33). - וכיון דדין מלך הוא תנאי קודם למלחמת עמלק, נמצא דצ"ל למשיח דין מלך באמצע "ילחם מלחמת ה'"; שהרי כדי להתחיל להיות "בחזקת משיח" צ"ל שיהי' "הוגה בתורה וכו' כדוד אביו", ולהיות "כופה את ישראל וכו' ולוחם מלחמת ה' ועושה ומצליח" [לשון המבי"ט בקרית ספר על הל' מלכים שם], ולא "עשה והצליח ונצח" בלשון עבר - כמו שכתב הרמב"ם בנוגע לתחלת שרשרת התנאים ד"משיח בודאי" (לאחר שכבר אמר מקודם מה זה "בחזקת משיח").

ד"עושה ומצליח" שבלשון המבי"ט אין הכוונה שכבר השלים הכל, אלא שבהחלט טרם "עשה והצליח" לכופ את כל ישראל, ולנצח כל האומות שסביביו, רק "עושה ומצליח" בהוה את מה שכופה ולוחם בהוה [שהרי אין להעלות על הדעת דרך מי שרוצה בלבד, אפילו שאינו "עושה ומצליח" לכופ כל ישראל

כו' יהי' כבר "בחזקת משיח" - ועי' בקובץ "הערות וביאורים" גליון תקפד - נשא תנש"א בתחלתו מה שהארכתי בזה.

נמצא דבאמצע תקופת "בחזקת משיח" יהיה לנשיא דין מלך - לפני "מלחמת עמלק".

ולפי"ז נראה לבאר מ"ש כ"ק אדמו"ר בהמכתב [הובא ב"היכל מנחם" חלק א סי' כט (ע' סט)], מענה על מה שהקשה הרב יהושע מונדשיין שי' - כיצד אמר רע"ק על בר כוזיבא שהוא מלך המשיח, והרי לא הביא אפי' סימני בחזקת משיח?

וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר: "דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך - אינה סותרת משי"כ הרמב"ם הל' מלכים ספי"א - כי הי' קס"ד דרע"ק שזוהי תחלת תקופת הגילוי שלו", עכ"ל [ההדגשה במקור].

ועפ"י הנ"ל י"ל ד"תחלת תקופת הגילוי שלו" היינו התקופה הראשונה של "בחזקת משיח" - "בשעת העמידה" [אפילו בחו"ל] שאין לו עדיין דין מלך, והתקופה השנייה של "בחזקת משיח" היינו בשעה שיהיה לו דין מלך [ובארץ ישראל], וא"ש.



אופן מציאות הרע לעתיד לבוא

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

בסידור עם דא"ח שער בהמ"ז (קב, ב ואילך), מבאר את דברי חז"ל (פסחים קיט, ב) בענין ברכת המזון שאחרי סעודת הללית, שאברהם, יצחק ויעקב לא ירצו לברך, אברהם - מפני שיצא ממנו ישמעאל וכו'. ותוכן הביאור, שכיון שבהמ"ז זו ענינה להמשיך מדרגה הכי נעלית, ולכן כ"א מהם - מכיון שכאשר המשיך אור הי' זה באופן שהי' ממנו יניקת החיצונים "אברהם - יצא ממנו ישמעאל, יצחק - יצא ממנו עשו" וכו' - גם לעת"ל יחשוש להמשיך המשכה נעלית זו, שמא תהי' גם בהמשכה זו יניקת החיצונים. עיי"ש בפרטיות.

ואף שלעת"ל כבר לא יהי' רע, וא"כ לא יהי' מקום לחשש כזה, בכל זאת מכיון שפ"א כבר נכשל, - "להמשיך ברכה ביין המשומר דעתיד יפחד, מצד שהי' פגם פעם אחת בכלים שלו. וכמשל מי שלא נכנס מעולם בהיכל המלך, יפחד לדבר פן יפגום בכבוד המלך באיזה דבור כו', הגם שרגיל לדבר לפני שרים, ומכ"ש כשנכשל בדבריו לפני שר המלך כו' וכיוצא בזה, וד"ל". ז.א., שאף שאז וודאי לא יהי' נתינת מקום לרע, מכיון שפעם המשיך באופן שהי' יניקה - גם אז יישאר פחד וחשש. ובאור התורה (עקב ע' תקמ) משמע אפי' יתירה מזו (ועצ"ע), וז"ל: "הגם שלע"ל יתברר הכל, עכ"ז יהי' יניקה מבחי' קו הימין דאברהם כו', ע"כ לא ירצה לברך על יין המשומר שממנו אין שום יניקה כלל כדי שלא יומשך כו'".

ויש להעיר מקונטרס ט"ו באב תנש"א, ששם מבואר ענין "קץ שם לחושך" - "שלאחרי הקץ שלו לא יהי' שייך כלל ענין החושך". ועיי"ש באריכות. ולכא' תוכן הדברים הוא, שלא זו בלבד והחושך יתבטל בפועל, אלא שמציאותו לא תהי' קיימת כלל אפילו כאפשרות מופשטת. ועפ"ז צ"ע קצת בהמבואר בהנ"ל, שאברהם יפחד מצד שבעבר הי' יניקת החיצונים, שלכא' פחד זה מוכיח שעדיין יש איזה יחס כלשהו למציאות החושך, ולא שמציאותו כעת היא באופן ש"אין שייך כלל מציאותו" (כלשון הקונט' שם).

ואולי י"ל גם בזה, שיהיו חילוקי דרגות ותקופות כהתי' המקובל בכגון-דא. ויש להעיר עוד מהמבואר בכ"מ (לדוגמא: לקו"ש ח"ו ע' 87 הערה 12 ובשוה"ג שם), שבאופן ביטול של מציאות יש כמה אופנים, האם הדבר מתבטל ונעשה לאין ואפס - אבל סו"ס אינו כמו לפני שהי' קיים מלכתחילה, או שמבטלים את הדבר באופן שחוזר כאילו לא הי' לו מציאות מלכתחילה כלל. ועפ"ז הי' אפשר אולי לתרץ בנדו"ד, אבל מהקונט' (הנ"ל) משמע ברור שביטול הרע לע"ל יהי' באופן הנעלה, שכאילו לא הי' כלל מעולם. (ואוי"ל עוד יתירה מזו, ובפרט ע"פ המבואר בסיום הקונ' שם, שיהי' זה באופן המבואר בשוה"ג הב' בלקו"ש שם. ודו"ק), ולכן - עצ"ע.



סעודת הלוי'תן - גשמית או רוחנית

הנ"ל

בהמכ' הידוע ע"ד תצה"מ (נדפס באג"ק ח"ב ע' סה ואילך), בסופו - הערה 23, מוכיח כ"ק אדמו"ר שהסעודה דלע"ל תהי' סעודה גשמית, כפשוטו. ומוכיח זה גם מלקו"ת ר"פ צו, שם מבואר ענין סעודת הלוי'תן, שהנשמות דעתה יתלבשו בתוך בשר הלוי'תן ושור הבר, והנשמות החדשות דלע"ל יאכלו את הלוי'תן ושור הבר, ועי"ז תהי' התעלות בהנשמות, שניצוצות מהם מלובשים באותו שור ולוי'תן.

ויש להעיר, שבסה"מ תקס"ז (ע' רנב) נמצא ביאור על סעודת הלוי'תן באותו התוכן כמ"ש בלקו"ת, אבל שם כותב בפירוש להיפך: "הענין הוא, דאכילה זאת איננה אכילה גשמית כלל אלא אכילה רוחנית!" ולא באתי אלא להעיר.



קיום מצוות לא תעשה לעתיד לבוא [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בהא דשקו"ט בגליונות האחרונים בענין קיום מצוות לא תעשה לעתיד לבוא, הנה אף שבכ"מ איתא שענין שס"ה מל"ת לע"ל הו"ע גבורות קדושות וכו', הרי מ"מ לא נתפרש למעשה מהי המשמעות של זהירות מלא תעשה כאשר את רוח הטומאה אעביר מן הארץ*.

ויש להעיר מדברי ר"י אייבשיץ ב"יערות דבש" דרשה ב' (ט' טבת תקל"ד), שמקשה שם מה יהי' ענין מצות לא תעשה לע"ל (וכן מהו ענין מצוות לא תעשה במלאכים), ומבאר, שכשם שיש תאוות אסורות הנובעות מן היצר הרע כך "יש אופן אחר והוא להיות כל חשקם ותכלית שלמותם להשיג ולראות מראות אלוקים

(* לכאור' הביאור שבשיחות ש"פ יתרו וחה"ש תנש"א, מסביר ענין זה ג"כ. עי"ש. המערכת.)

ומקום כבודו, ויש להם [למלאכים] מדרגה מזמן לזמן, ואם הם ממהרים לרוב עוצם תשוקת העלול להעילה שלא להביט ולעלות מהר יותר מכפי המדרגה הראוי' להם בזמן ולאט לאט זהו אצלם עוון ומקבלים עונש וזהו חטא נדב ואביהו .. ולע"ל הבטיח ה' לבער רוח הטומאה ולא יהי' מקום לחטוא כמין הראשון חטא תאוה, אבל מין שני לחטוא יהי' לע"ל ג"כ כי בהשיגם חכמה ומלאה הארץ דעה יוסיפו לעלות וימהרו ללכת לרוב חשק ואש תורה ומדע לחזות מחזה שדי וכדומה, ורבים אשר לא ישמרו גדרם ההורחק להם בנתיבות ומסלילות בלבבם .. וזהו החטא שיהי' לע"ל. עיי"ש בארוכה.



לקוטי שיחות

"לישנא תליתאי – קטיל תליתאי"

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ב'היום יום' י"ג חשון: "...דער בעש"ט פלעגט אפטייטשען די ווערטער אין אידיש. אז מ'האט געלערנט ערכין און געקומען צום מארז"ל (טו, ב) לשון תליתאי קטיל תליתאי, האט דער בעש"ט דאס אויסגעטייטשט: לשון הרע הרג'ט אלע דריי: דעם אויסטראכטער דעם דערציילער און דעם צוהערער, נאר דאס איז אין לבושים רוחנים, וואס דאס איז שווערער ווי רציחה אין גשמיות".

ולכאורה צ"ב מהו הפי' בה"אויסטראכטער", היינו שהי' אחד שהמציא את הלה"ר ודוקא באופן כזה קטיל תליתאי. דלכאורה גם בצירור שאחד סיפר רע על השני בלי שישמע מ"אויסטראכטער" ג"כ הי' צריך לקטול עכ"פ המספר והשומע. וגם מהו הטעם שה"אויסטראכטער" אינו נקטל עד שיספר זה ששמע ממנו לאחר.

והנה עי' בלקו"ש חט"ו ע' 32 שמבאר שם הא דלישנא תליתאי קטיל תליתאי, ומפרש שם שקאי על המספר והשומע והאדם שמספרים עליו. ומבאר מהו הטעם דזה שמספרים עליו נענש, דזהו משום שמגלים את הרע שלו מן ההעלם.

ובהערה 28 שם מביא ד"בהיום יום (ע' קד) הובא בשם הבעש"ט פי' מרז"ל הנ"ל באו"א "דעם אויסטראכטער". ואפשר שהוא ע"פ פירוש רבינו גרשום בגמ' שם. וראה ויק"ר פכ"ו, ב: שהוא הורג שלשה כו' והנאמר עליו. וש"נ."

וז"ל פירוש ר"ג: "לשון תליתאי - שהאומר שמעו מאחד, ואמרו לאחר דהו ג' בני אדם".

והנה מפשטות הל' בהערה הנ"ל משמע שפי' ר"ג הנ"ל (ועד"ז פי' הבעש"ט) הוא פי' מחודש במחז"ל הנ"ל, אבל לכאורה היה אפשר לומר דזהו ג"כ פרש"י. דהא רש"י פירש דלישנא תליתאי "זהו לשון הרכיל שהוא שלישיית בין אדם לחבירו לגלות לו סוד". והיינו דלישנא תליתאי היינו "רכילות".

והנה בההבדל בין רכילות ללה"ר נחלקו הראשונים. ועי' שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"י שמביא שיטת הרמב"ם בגדר רכיל דזהו מי "שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר כך אמר פלוני כך שמעתי על פלוני כו'" (אע"פ שאינו גנות), ולה"ר הוא המספר בגנות חבירו. ואח"כ מביא שיטת הסמ"ג דגדר רכיל הוא "המגלה לחבירו דברים שדיבר ממנו אדם בסתר", ומציין לפרש"י הנ"ל דפירש דלישנא תליתאי היינו רכיל, והיינו כפי' הסמ"ג הנ"ל בגדר רכיל.

עכ"פ היוצא מהנ"ל דלפרש"י הפי' ב"לישנא תליתאי" היינו דברי רכילות והיינו שסיפר למישהו מה אמר עליו פלוני, ולא סתם מספר בגנות חבירו. ועפ"י י"ל דזהו פי' הבעש"ט (ור"ג) דה"אויסטראכטער" היינו זה שאמר מלכתחילה משהו על חבירו, ועי' ה"לישנא תליתאי" היינו שמישהו סיפר לזה מה שסיפרו עליו - "קטיל תליתאי": זה שדיבר מתחלה וזה שסיפר מה שדיבר וזה ששמע (היינו זה שדיברו עליו מתחלה).

אמנם לכאורה אי אפשר לומר כן דהנה לשון הבעש"ט הוא: "לשון הרע הרג'עט אלע דריי ... נאר דאס איז אין לבושים

רוחנים וואס דאס איז שווערער ווי רציחה אין גשמיות", ומשמע דלאו דוקא שסיפר לחבירו מה שאחר סיפר עליו, אלא דאיירי סתם במספר על גנות אדם אחר - "לשון הרע", דלכן ה"קטיל" כאן הוא ברוחניות, ולא בגשמיות.

משא"כ לרש"י איירי דוקא ב"הולך רכיל" - שסיפר לחבירו מה שאחר סיפר עליו, ולכן מפרש שיהיה כאן "קטיל תליתיאי" - בגשמיות (וכמו שפירש בד"ה לאומרו: "לרכיל עצמו שמתוך מריבה שנופלת בין השניים הורגין זה את זה והורגין גואלי הדם את הרכיל שההריגה בא על ידו"), ולא כפי' הבעש"ט.

אבל נראה מההערה בלקו"ש שם שרבינו גרשום אכן ס"ל דאיירי כאן ב"לה"ר" כפי' הבעש"ט, אמנם לכאורה גם ברבינו גרשום אפשר ללמוד שמפרש כרש"י, וי"ל דלכן כותב הרבי בהערה: "ואפשר שהוא ע"פ פירוש רש"י".

ועכ"פ עדיין צ"ע כנ"ל לפי' הבעש"ט - מהו ענין ה"אויסטראכטער" כאן, כמו שהקשינו לעיל.

[והנה הל' בגמ' ערכין הנ"ל הוא: "לישנא תליתיאי כו' למספרו ולמקבלו ולאומרו", ובהגהות הב"ח שם מוחק תיבת "למספרו" ובמקומו כתב "ולאומרו", ועל תיבת "לאומרו" תיקן "לאומרין עליו", וציין שזהו גי' רש"י (היינו זה שהחליף "מספרו" ל"אומרו").

אבל לכאורה צ"ע דהנה הב"ח נקט בפשטות ד"המספרו" הכוונה לזה שמספר ה"לישנא תליתיאי", וכיון שרש"י העתיק "האומרו" - "היינו הרכיל עצמו כו'", מזה דייק הב"ח דרש"י גריס האומרו במקום המספרו.

אבל לכאורה י"ל ד"המספרו" קאי על זה שדיבר בתחילה על חבירו ו"מקבלו" קאי על זה שסיפר עליו, ו"האומרו" קאי על הרכיל עצמו שסיפר ל"המקבלו" מה שסיפר "המספרו".

ועפ"ז יובן גם דיוק הסדר בהנ"ל, דהנה רש"י פירש ד"קטיל תליתיאי" בא ע"י שמריבה נופלת בין השניים (היינו זה שדיבר על חבירו מתחילה וזה ששמע שדיברו עליו) והורגין זה את זה, ואח"כ הורגין גואלי הדם את הרכיל שההרג בא על ידו.

וזהו הסדר: "המספרו והשומעו", היינו כנ"ל שאחר שסיפר ה"אומרו" ל"השומעו" מה שדיבר עליו ה"מספרו" - הורגין "המספרו והשומעו" זה את זה, ואח"כ הורגין גואלי הדם את ה"אומרו" שההרג בא על ידו].

ועוד יל"ע בפ"ה ה"אויסטראכטער", דלכאורה משמעותו שלא היו הדברים שנאמרו אמת. ולכאורה הגדר דהולך רכיל ולה"ר הוא אפילו כשמה שדיבר מתחילה על חברו הי' אמת?



חדש ממש, או נתחדש

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

בלקו"ש חט"ז שמות-א מבאר בארוכה פלוג' רב ושמואל עה"פ "ויקם מלך חדש על מצרים", חד אמר חדש ממש, וח"א שנתחדשו גזירותיו, דיסוד פלוגתתם הוא האיך מפרשים את הפסוק בכלל, דלרב העיקר הוא תירגום התיבה כפשוטו והגם שיחסר בתוכן הענין, ולכן פי' חדש ממש, משא"כ לשמואל העיקר הוא שיתאים עם תוכן הענין והמשך הכתובים, והגם שאינו תירגומו הפשוט, ומביא על כך כו"כ דוגמאות בפלוגתת רב ושמואל שהולכים בשיטתם זו.

וילה"ע עוד ממ"ש בבן יהוידע עירובין נג, א דפלוגתת רב ושמואל הנ"ל תלויה במחלוקת ר"י ות"ק עה"פ "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו", דר"י אומר אף הבונה בית על מכוננו לא היה חוזר, משא"כ לת"ק גם בכה"ג היה חוזר, וא"כ רב כר"י ד"חדש" היינו חדש ממש, ושמואל כת"ק. עיי"ש דעפ"ז יובן מה שפסק הרמב"ם שם כדעת הת"ק דהרי הלכה כשמואל בדיני, ולכן בעניננו פסקי' כת"ק-שמואל, עיי"ש עוד, ובפרדס יוסף אות ח.



בענין לשון נקי'

הת' אברהם צבי הירש הלוי לוינ

תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"י ע' 26 ואילך מביא מה דאי' בפסחים דף ג, א - אמר ריב"ל לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עיקם הכתוב .. ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר .. הבהמה אשר איננה טהורה (ולא כתיב הבהמה הטמאה .. ללמדך לחזור על לשון נקי' - רש"י). ובהמשך לזה אי' "עוד כלל דומה" - תנא דבי ר' ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקי' שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב (לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה - רש"י).

ומביא קושיית הגמ' שבאה אחרי הא דתדבר"י - "ובאורייתא מי לא כתיב טמא?".

ומקשה, דהנה לפני קושי' זו מקשין בגמ' ממקומות דכתיב מרכב באשה, ולכא' הו"ל להקשות מיד מהא דכתיב טמא, שהרי טמא נמצא בתורה יותר ממאה פעמים! וגם אינו מובן לשון הקושי' ("מי לא כתיב") דלכא' הו"ל "והא כתיב טמא" (וכיו"ב)?

ומבאר שם (וראה גם חלק ה' ע' 281 וחלק כ"ה ע' 19) דכל הנידון בהצריכותא לעקם ולספר בלשון נקי' הוא רק בסיפורי התורה, משא"כ ברוב המקומות דכתיב טמא, שם מייירי בפסקי הלכה, שצריכים להיות ברורים לגמרי בלי שום עיקום ועילום, ולכן אין קושי' אלא ד"באורייתא מי לא כתיב טמא", בתמי' - דהיינו, וכי לא מצינו גם בסיפורי התורה (דשם אפשר לעקם) את הלשון "טמא"?

ומובן שאין קושי' זו עדיף משאר הקושיות, דלא נמצא "טמא" בסיפורים אלא במקומות מספר, עכתדה"ק.

ולכאורה כמה ענינים צריכים ביאור:

א) בהשיחה הקשה למה "באו הקושיות בסדר הפוך", דהו"ל להקשות מהא דכתיב טמא קודם הקושי' מלשון מרכב באשה. אבל לכא' עדיפא מיני' הו"ל להקשות, מדוע המתינו להקשות

קושי' זו ד"מי לא כתיב טמא" עד לאחר הא דתנא דבי ר' ישמעאל, ולא הקשו מיד על ריב"ל? ובפרט דריב"ל עצמו מיירי בנוגע להלשון טמא, דעיקם הכתוב כדי לא להוציא מילת טמא, וא"כ בודאי יש להקשות מיד דהא כתיב טמא באורייתא יותר ממאה פעמים, משא"כ ר"י מיירי בלשון מרכב באשה ולא מילת טמא.

ועי' ברש"י שפי' במילת' דריב"ל (בד"ה אשר איננה) וז"ל - ואע"ג דבאורייתא כתיב טמא (מ"מ אל תיקשי לך אריב"ל, כי -) שני אורח'י בחד דוכתא ללמדך לחזור על לשון נקי', עכ"ל. וצ"ע דממ"נ, אם "אורח"י" הוא לומר טמא, מהי הקושי' על ר"י "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", ואם קושי' היא, למה לא הקשו מיד על ריב"ל?

ומכ"ז משמע דאין קושי' מהא דכתיב טמא על ריב"ל אלא דוקא על ר"י, וצ"ע מהי ההסברה בזה.

ב) עוד צ"ע, דהנה בפסחים שם הביא את מאמר זו דריב"ל בכדי לבאר מ"ט לא קתני "לילי" במתני', דמריב"ל שמעי' דדרך נקי' הדעת ודרך חכמים לחזור על לשון נקי', ולכן במתני' תני אור שהוא לישנא מעליא, וא"כ צלה"ב מה שביאר בהשיחה דכל הדיון לספר בלשון נקי' ושלא להוציא דבר מגונה מפיו הוא רק בנוגע לסיפורי התורה, משא"כ בדינים ופסקי דין אין שום דיון שבודאי צריך לדבר בלשון פסוקה וברורה לגמרי, א"כ מהו השייכות בין מה שאמר ריב"ל - בנוגע לסיפורים דוקא ולא דינים - למתני', שהוא פסק דין בבדיקת חמץ? ואדרבה, מהתורה צריכים ללמוד שבפסקי דינים צריך לדבר בלשון ברור דוקא!?

והגע עצמך: אם בנוגע למילת "טמא" שהוא ממש "דבר מגונה", מ"מ בפסקי דינים אין לעקם כלל, בכדי שיהי' הדין ברור - ואע"פ שהלשון "איננה טהורה" הוא ברור לפ"ע, מ"מ אינה ברורה לגמרי כמו טמא, הלא מכ"ש וק"ו בנדו"ד ד"ליל" אינו דבר מגונה (כמ"ש רש"י כדלהלן), ו"אור" הוא מילה שאינה ברורה כלל וכלל (-שהרי עד דף ג, א קא שקלי וטרי מהי פירושו), א"כ בודאי צריך לומר הלשון הברור - היינו, "לילי".

ג) והנה בעצם תירוץ הגמ' דתנא דידן לישנא מעלי' נקט, יש לעיין: דהנה בגמ' אמר (כנ"ל) דנקט לישנא מעליא כדריב"ל, דאמר ריב"ל לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו וכו'. ופירש"י על אתר וז"ל - לאו משום דלילי דבר מגונה הוא, והא דר' יהושע בן לוי בעלמא איתמר, ומיהו שמעינן מינה לשון חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי, עכ"ל.

ולכאור' פלא היא, למה הביאו הא דריב"ל דאל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שאינו ממש כנדו"ד, ורק ששמעינן מינה שלשון ודרך חכמים ונקיי הדעת לספר בלשון נקי, ולמה לא הביאו מיד הא דתני דבי ר' ישמעאל - לעולם יספר אדם בלשון נקי, שהוא ממש כנדו"ד שלישנא מעליא נקט.

ועוד, שהרי במאמר דר"י מובא ג' ראיות מתנ"ך שצריך לדבר בלשון נקי, ומבואר בגמ' שזהו ללמדנו שהצורך לדבר בלשון נקי הוא הן באורייתא והן בדרבנן והן במילי דעלמא, וא"כ לכאור' יתכן יותר להביא מאמר זה לפרש טעם דתנא דידן¹.

ומשמע מזה שיש נפק"מ עיקרית בין ריב"ל לר"י, וכמובן גם מלשון השיחה דהא דר"י הוא "עוד כלל דומה" להא דריב"ל.

1) והנה יש ראשונים שכתבו ש"לשון נקי" פירושו "לשון שאינו מגונה" - ועפ"ז יש שחילקו בין "לשון נקי" ל"לשון כבוד" דאינו ההיפך דלשון מגונה. ועפ"ז מובן דמה שאמר ר"י - דיש לספר בלשון שאינו מגונה, הוא כמו ריב"ל, דאל יוציא דבר מגונה.

אבל רש"י לא ס"ל כן, כדמשמע מזה שכתב שהטעם שמתני' נקט לישנא מעליא הוא מפני ש"דרך נקיי הדעת לספר בלשון נקי", והיינו דלילי הוא לשון נקי, והרי רש"י כתב כנ"ל דלילי אינו ההיפך של לשון מגונה.

ובאמת, גם אם לשון נקי הוא ההיפך של לשון מגונה, מ"מ קשה כנ"ל, שהרי בפועל עדיף טפי להביא הא דר"י שמדגיש החיוב והפעולה של דיבור בלשון נקי, שהוא כמתני' דנקט לישנא מעליא, ולא זה של ריב"ל שמדגיש השלילה - שלא להוציא דבר מגונה, שזה אינו שייך כ"כ למתני'.

ואף אם נאמר - כדמשמע מלשונו של הרי"ף והמאירי ועוד - שאכן קאי מימרי' דר"י אמתני' כמו הא דריב"ל, מ"מ עכ"פ הו"ל להביא הא דר"י קודם.

והנה לבאר כל זה - אולי י"ל שיש ב' פירושים (אופנים) ב"לשון נקי"²:

(א) שלשונו הוא נקי, שמדבר רק אודות דברים טובים ונאים, ואינו מדבר כלל אודות דברים מגונים. והיינו שההקפדה הוא על הדבר, שהדברים שמוציא מפיו לא יהיו דברים מגונים. וזהו משמעות מאמר ריב"ל - לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שאם יש איזה דבר וענין מגונה לא ידבר אודותו כלל. וזה נקרא "לשון צח ונקי" - נקי וברי מכל דבר מגונה ובלתי רצוי.

(ב) שהלשון שלו, היינו המילים שמדבר, יהיו באופן נקי, שאפי' אם ידבר אודות דבר מגונה, מ"מ יזהר שלא יתאר את הדבר כמו שהוא אלא שיקרא לו בלשון נקי, וכמו "לא טהור". והיינו ש(עיקר) ההקפדה הוא על אופן הוצאת הדבר, ולא על הדבר עצמו. וזה משמע ממאמר ר"י - לעולם יספר אדם בלשון נקי'.

ומהנפק"מ: לפי ריב"ל (אופן הא'), ההקפדה שייכת בפשטות רק במקרה שאין צורך לדבר אודות דבר שאינו מגונה. אבל אם צריך, משום איזה סיבה שתהי', להוציא דבר מגונה כמו "טמא" וכיו"ב, אין שום טעם שלא יוציא את המילה כמו שהוא, ואין שום הקפדה על אופן הוצאת הדבר. משא"כ לר"י (אופן הב'), גם כשצריך להוציא דבר מגונה, גם אז יש הקפדה דצריך לשנות ולהוציאו באופן נקי, כמו "לא טהור" כנ"ל.

ועפ"ז מובן מש"כ רש"י בדברי ריב"ל כנ"ל, ד"אע"ג דבאורייתא כתיב טמא, שני אורחי' בחד דוכתא ללמדך לחזור על לשון נקי", דהיינו שדרך התורה בכל מקום הוא לומר טמא, והוא כנ"ל דכשיש צורך אין טעם לשנות את הלשון, והא דעיקם הכתוב בחד מקום הוא ללמדך שיש איזה הקפדה, ולכן מזה למדים דיזהר אדם שלא להוציא דבר מגונה מפיו.

(2) ראה ברשימות שיעורים ובס' תורתך תלמדנו ע' 41 ואילך שביארו בכמה אופנים. ולכאור' לא תירצו כל הקושיות ואכ"מ להאריך.

ומובן דאין שייך כלל להקשות "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", דהא לריב"ל אין זה קשה כלל, וקשה רק לר"י דס"ל דהא דנקטה התורה לשון מושב במקום מרכב אינו ללמדך, אלא דכן הוא דרכה של תורה, כי גם במקום צורך צ"ל הדיבור (והכתיבה) בלשון נקי. ולכן קשה על ר"י מלשון טמא דכתיב בתורה.

וע"ז באה קושיית השיחה דהרי בתורה כתיב טמא יותר ממאה פעמים וא"כ קושי' זה היו צריכים להקשות מיד על ר"י, ולא אחר שאר הקושיות (אבל אין קושי' כנ"ל למה לא הקשו על ריב"ל), וגם דאין מובן לשון הקושי'. וע"ז מתרץ ומחדש, דגם לפי ר"י דמוסיף על ריב"ל, מ"מ גם הוא מודה בדינים דצריכים להיות ברורים כו', ורק בסיפורים יש הקפדה לספר בלשון נקי'.

אבל ע"פ הנ"ל לכאור' קשה יותר קושי' ב' הנ"ל, איך אומרים שמתני' היא קיום דברי ריב"ל דלישנא מעליא נקט, הלא לפי ריב"ל, לא רק שבדינים אין לעקם וצ"ל דברים ברורים וכו', אלא אפי' בסיפורים, כל מקום שצריך להוציא דבר מגונה יש להוציא כמו שהוא ואין טעם לשנות הלשון.

ואולי י"ל הביאור בזה, דאכן לא בא מתני' לקיים דברי ריב"ל כלל. אלא, דכמו שריב"ל מפרש דעיקם התורה ושני אורחי' בחד דוכתא - ללמדנו לחזר על לשון נקיה (שלא להוציא דבר מגונה), כמו"כ בא מתני' ללמדנו דין זה, דע"י דשינה לשונו כאן ותני אור במקום ליל - דאין זה הדרך, מזה לומדים דיש לנו להקפיד שלא להוציא דבר מגונה כשאין צורך.

וי"ל שזהו כוונת רש"י בד"ה דבר מגונה דכתב - "לאו משום דלילי דבר מגונה הוא", די"ל פירושו, דמזה שאין "אור" ההיפך של דבר מגונה, מוכח דאין משנתנו באה לקיים את דברי ריב"ל, ואלא - כמו שממשיך רש"י - "והא דריב"ל בעלמא איתמר" - היינו דריב"ל לא קאי אמתני', אלא בעלמא איתמר. וא"כ יוקשה, למה אכן שינה מתני' את לשונה? לזה ממשיך רש"י - "ומיהו שמעינן מינה לשון חכמים לחזר אחר לשון צח ונקי". די"ל שהפי' ב"שמעי' מינה" לא קאי אריב"ל, אלא אמתני' - דשמעי' ממתני' דדרך חכמים לחזר כו' - היינו מזה דשינה המשנה את

לשונה שמעי' ענין זה, כמו דברי ריב"ל דשמעי' מהפסוק דאל יוציא כו'.

ועפ"ז יובנו כמה דיוקים בלשונו של רש"י: "דרך חכמים" כו', כיון דמיירי במה דשמעי' ממתני', מובן דשמעי' מזה מהו דרך חכמים. וגם מש"כ "לחזור" כו' הוא כנ"ל דאין להקפיד אלא במקום שאין צורך, וזהו "לחזור אחר לשון צח ונקי" - דהיינו השתדלות שלא יוציא דבר מגונה אלא לצורך.

ועפ"ז יתורץ גם קושי' הג' למה הביאו דוקא ריב"ל לפרש מתני' ולא ר"י, דהנה גם ר"י מודה דמתני' בא רק ללמדנו כו' שהרי מתני' הוא פסק דין, דשם כנ"ל גם לר"י אין קפידה. ומ"מ א"א לומר דמתני' הוא "כדתנא דבי ר' ישמעאל", שהרי מה דאומר ר"י שם אינו שייך למתני', דהרי ר"י שם מיירי במקרה שהדרך הוא לספר בלשון נקי', וכנ"ל דזה דנקטה התורה מושב במקום מרכב אינו ללמדנו לספר בלשון נקי', אלא דהתורה עשתה כן לקיים ענין זה, והיינו שזהו הדרך בכ"מ (חוץ מפס"ד³ וכיו"ב דצ"ל הדברים ברורים), וכמו בסיפורים וכו'. אבל מתני' לא נקט אור משום דרכה, אלא משום שבא ללמדך לספר בלשון נקי'⁴, וא"כ אין לומר שמתני' הוא כמו ר"י. משא"כ ריב"ל הרי ס"ל דעיקם הכתוב כדי ללמדך כמו מתני', ולכן אמרי' דמתני' נקט לישנא מעליא כמו ריב"ל.

- כ"ז נכתב בקיצור נמרץ ממש, ויש להוסיף הרבה וכו' ואולי בעזהשי"ת עוד נאריך בזה ועוד חזון למועד.



(3) ואע"פ שהכתוב דמושב מיירי בדיני טומאה, מ"מ כבר מבואר במפרשים דאין שום חילוק מדינא בין טומאת מושב ומרכב, וכמ"ש רש"י בד"ה בזה, משא"כ ב"לא טהור", ו"טמא", שהו"ע עיקום ועילום וכמ"ש בהשיחה, ועי' ס' תורתך תלמדנו ע' 57, ואין זה רק מילה אחרת שאין בו נפק"מ. וגם דמילת טמא הוא עצם הדין מהו, משא"כ מושב ומרכב הוא רק הדבר שדין טומאה שייך אליה ולכן י"ל כפנים דזהו כמו בסיפורים.

(4) שהרי יש כמה נפק"מ בין אור וליל, וגם למסקנא הרי ידוע שיטת הראב"ד דמ"אור" למדנו דצריך להקדים לתחילת הלילה דיש עדיין מקצת אור וכו'.

אגרות קודש

עבודה בבכורות גם בבכור לאב בלבד

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

באגרות קודש חי"ח ע' רמ"ח (נדפס גם בלקו"ש חי"א ע' 307) הקשה השואל במ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' קכ"ח סעי' י'): "בכור לאב בלבד אין בו קדושה עכשיו שניטל העבודה מבכורות", דמשמע מזה שכשהיתה העבודה בבכורות - הרי זה גם בבכור לאב בלבד, וצ"ע מנ"ל הא, דהרי לא מצינו קדושה אלא בפטר רחם, כמ"ש: "קדש לי כל בכור פטר כל רחם"? וע"ז ענה הרבי וזלה"ק: דמקורו הוא מסתימת לשון המשנה (זבחים קיב, ב) ועבודה בבכורות, וכ"ה בתרגומים לשמות כד, ה. (וצע"ק מבכורות ד, ב, - דמקשר זה עם מש"נ קדש לי כל בכור דבפטר רחם קאי, וי"ל), עכלה"ק, ואח"כ מביא ב' ראיות לזה הא' מבכורתו של ראובן, שלא הי' גם של דן גד ויוסף, ומיעקב עיי"ש, וממשיך וזלה"ק: בבמדב"ר פ"ד, ח משמע דעבודה בבכורות פ"י בגדולים וחשובים, ול"ד בכור, ועאכו"כ שאין בדוקא פטר רחם. ובכל אופן לכאורה צע"ג מאוה"ת להצ"צ בראשית (שמגב, ואילך, קנז, א, א, קסו, א) כו' [ששם כתוב דעבודה בבכורות הוא בפטרי רחם] עכלה"ק. (וראה גם בס' שלחן המלך בשו"ע אדה"ז שם).

והנה כוונת הקושיא מבכורות ד, ב, הוא דשם מקשה על ריש לקיש דסב"ל שלא קדשו בכורות במדבר [לענין פדיון בכור פטר רחם] אלא נתקדשו בביאתם לארץ, מהמשנה דזבחים (שם) דעד שלא הוקם המשכן הי' העבודה בבכורות, אלמא דגם במדבר נתקדשו עיי"ש, א"כ הרי מוכח מגמ' זו שהם דבר אחד, [עבודה ופדיון], ונמצא דעבודה בבכורות הוא בפטרי רחם דוקא, והרבי כתב ע"ז "וי"ל" ולא ביאר.

ולכאורה יל"ע גם ממ"ש (במדבר ג, יב, וראה גם בהעלותך ח, טז ואילך): "ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בניי תחת כל בכור פטר רחם מבנ"י והיו לי הלויים. כי לי כל בכור ביום הכותי

כל בכור בארץ מצרים וגו' ופירש"י דע"י הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתם, לפי שהיתה העבודה בבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו והלויים שלא עבדו עבודת כוכבים נבחרו תחתיהם, הרי משמע מזה דרך בכורות אלו שהיו פטרי רחם היו כשרים לעבודה, אבל לא כשהי' רק בכור להאב? וראה מ"ש בענין זה בגליון תרל"ג וגליון תשי"ב.

קושיא וביאור בקובץ מורי' בענין זה

וכעת ראיתי בקובץ מורי' (שנה ח' גליון י-יב) ע' צ"ו שהובא קושיא עד"ז מהגר"י הוטנער ז"ל וז"ל: ודבר פלא מצינו בפירוש המשניות להרמב"ם שילהי מס' זבחים על המשנה דעד שהוקם המשכן הי' עבודה בבכורות, וכתב הרמב"ם דעד שהוקם המשכן היינו מאדם הראשון עד משה רבינו. והתמיהה רבה כי הלא מפורש שנינו בפ"ק דבכורות (ד,ב) דקדושת בכורה לענין עבודה עד שהוקם המשכן וקדושת בכורה לענין פדיון הבן חדא בקתא אינון, וא"כ פשוט דענין העבודה בבכורות אינו מתחיל רק ממכת בכורות ומה זה שכתב הרמב"ם מימות אדם הראשון?

ועיי"ש בשנה ט' גליון א-ב (ע' צה) שאחד הביא מקור להרמב"ם מבמדב"ר (הנ"ל בהמכתב) דמפורש שם דעבודה בבכורות הי' מזמן אדם הראשון, וכן בב"ר פ' תולדות (סג,יח) עיי"ש, ולאחר זה כתב שם הגר"י הוטנער לתרץ קושייתו דלקושטא דמילתא ענין העבודה בבכורות הי' נהוג מאז ומעולם, אלא שדין הבכור לענין העבודה הי' תלוי בבכור מן האב, דסתם ענינו של הבכור הוא העומד במשפחה במקום האב כמו דכתיב בבכור פרעה היושב על כסאו, ורק מיציאת מצרים נתחדשה הלכה של קדושת הרחם, והקדושה הזו של הרחם הכניסה הבכור של האם במסגרת המהלך של העבודה בבכורות, ונמצא דלפי זה דלאמיתו של דבר משנה זו של עבודה בבכורות כוללת בתוכה כל המהלך של עבודה בבכורות אלא דענין הבכורה מתחלף לפי הנושא, דעד יצי"מ היתה העבודה בבכורות של האב, ומיצי"מ ואילך הי' הדבר תלוי בפטר רחם, ועל כלליות הענין נאמר במשנה דזבחים דעד שלא הוקם המשכן עבודה בבכורות, אלא דמכיון דבמשנה זו נכלל גם הבכור של פטר רחם לכן שפיר

מבואר בגמ' דזה תלוי בפדיון הבן, שכן עיקר דין של פטר רחם בא בתורה לשם פדיון הבן.

דלפי דבריו לכאורה יש לתרץ גם קושיית הרבי דליכא שום סתירה מהא דאמרינן דלפני שהוקם המשכן הי' עבודה בבכורות בבכור לאב, ומ"מ מבואר בבכורות שהוא בפטר רחם, דלפי דבריו נמצא דעד יצי"מ הי' העבודה בבכור לאב ומיצי"מ בפטר רחם דוקא, וכיון דהמשנה דזבחים כולל גם הא דפטר רחם שפיר מקשה מזה על ר"ל דקאמר לא הוקדשו בכורות במדבר, וא"ש גם מה דכתיב שהוחלפו הלויים לעבוד במקום פטרי רחם דוקא, כיון דאז [אחר יצי"מ] הי' העבודה רק בהם. (וראה גם בס' שירת דוד פ' במדבר עד"ז, וראה גם בקובץ הנ"ל שנה ט' גליון ג-ד ע' צ' מ"ש בזה הגר"א בורדיאנסקי ז"ל בזה).

ג' קושיות על ביאור הנ"ל

אבל יש להקשות ע"ז: (א) לדבריו אינו מובן מהו הקושיא משם על ריש לקיש, דר"ל דסב"ל דלא נתקדשו במדבר יכול לתרץ דמשנה זו אינו כולל כלל פטרי רחם שלא נתקדשו אז, וכולל רק כל הבכורות שמזמן אדה"ר, וכפי שבאמת הקשה בחי' הגרי"ז (בכורות שם) דמהו ההוכחה מזה שהעבודה היתה בבכורות דקדשו בכורות במדבר הלא מבואר בפיהמ"ש להרמב"ם זבחים פי"ד דמזמן אדם הראשון הי' עבודה בבכורות, א"כ איזה הוכחה ישנה שקדשו בכורות במדבר מהא דאמרינן דעבודה בבכורות, הלא זה הי' קיים לעולם גם לפני פרשת קדש לי כל בכור וגו'? ונשאר בצ"ע.

(ב) גם ממדרש הנ"ל לא משמע כדבריו, שהרי מבואר שם דעד שלא הוקם המשכן הי' העבודה בבכורות וקא חשיב שם כל הבכורות שהקריבו מזמן אדה"ר, ומסיים במדרש דע"י חטא העגל אמר הקב"ה "הרי אני מוציא את הבכורות ומכניס בני לוי", הרי משמע שכל זה הו"ע אחד דבזמן אחד הופקעו כולם, ולא ששאר הבכורות הופקעו מקודם, ובפרט שלא הוזכר שם פטרי רחם כלל.

(ג) גם משו"ע אדה"ז הנ"ל לא משמע כדבריו, דקאמר דלפני שניטל העבודה מבכורות הי' העבודה גם בבכור לאב בלבד,

ודוחק לפרש שכוונתו לנטילה ביצי"מ, אלא לנטילה הידועה בזמן חטא העגל ולא כהנ"ל.

ביאור הגרי"ז דממ"ת עד שהוקם המשכן היו ב' סוגי קרבנות

ונראה לומר בכל זה באופן אחר, דהנה בסו"פ יתרו כתוב מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך וגו', ובסהמ"צ להרמב"ם (עשה כ') כתב וז"ל: אמנם פשטיה דקרא הנה הוא מבואר כי הוא מדבר בשעת היתר הבמות שהי' מותר לנו בזמן ההוא שנעשה מזבח אדמה בכל מקום ונקריב בו' כו' עכ"ל. ובחי' הגרי"ז עה"ת שם כתב בביאור הדבר, דהנה בגמ' (זבחים קטו, ב) איתא דעד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות והכל כשרים ליקרב, בהמה חי' ועוף זכרים ונקבות תמימין ובעלי מומין, ונכרים בזה"ז רשאים לעשות כן, הנה מבואר מדברי הברייתא דהזמן שבו נפסק מישראל תורת קרבנות שיכולים להקריב נכרים בזה"ז (דהיינו מחי' ועוף שאינם תורים ובני יונה ובעלי מומין) זהו רק משהוקם המשכן, אבל עד שלא הוקם המשכן (גם לאחר מתן תורה) הי' אפשר לישראל להקריב גם חי' ועוף שאינם ממין תורין וב"י ובעלי מומין, ככתוב כן בברייתא דעד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות והכל כשרים ליקרב, ומה דשרי לנכרים בזמן הזה הי' מותר לישראל עד שהוקם המשכן, והנה אעפ"י שכבר ניתנה תורה לישראל קודם שהוקם המשכן, מ"מ הי' מותר לישראל להקריב קרבנות בני נח, ומאידך גיסא הרי גם למ"ד דלבני נח לא שייך קרבן שלמים (שם קטז, א) הרי מבואר בגמ' דלישראל כבר קרבו שלמים קודם שהוקם המשכן, ובפשטות צ"ל דאם לבני נח לא ניתן שלמים, הרי דשלמים שהקריבו ישראל קודם שהוקם המשכן לא הי' בתורת קרבנות ב"נ אלא בתורת קרבנות ישראל, [שהרי מצד ב"נ ליכא קרבנות שלמים] ולכן צ"ל דשלמים שהקריבו ישראל עד שלא הוקם המשכן היו כשרים רק מבקר וצאן בלבד כדין קרבנות דישראל, ומוכח מכאן דמזמן מ"ת עד שהוקם המשכן היו לישראל שני דינים בקרבנות, דנהג בהם תורת קרבנות דב"נ, וגם ניתן להם תורת קרבנות דישראל, ואם בא להקדישם ולהקריבם בתורת קרבנות ב"נ, יהי' דינם כדין קרבנות דב"נ שכשרים גם ממני חי' ועוף שאינם תורין וב"י, ואם בא להקדישם ולהקריבם בתורת קרבנות דישראל נהג בהם

דיני קרבנות ישראל שאינם כשרים אלא מבקר וצאן ותורין וב"י דשני מיני קרבנות הם בעצם החפצא שלהם.

וזהו האמור בקרא מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולתיך ואת שלמיך וגו' דעכשיו אחר מ"ת כבר נתחדשה תורת קרבנות ישראל ויכולים להקריב גם שלמים שאינו נוהג בב"נ, ודוקא מבקר וצאן כדין קרבנות האמור בישראל, וזהו כוונת הרמב"ם בסהמ"צ שכתב דפשטי' דקרא מדבר מדין מזבח של במה בשעת היתר הבמות, ר"ל דפשטי' דקרא נאמר זאת על תיכף לאחר מ"ת קודם שהוקם המשכן שהי' אז היתר במה, ולהכי כתיב בקרא רק עולה ושלמים בלבד ולא שאר קרבנות משום דחובות בבמה לא קרב רק עולה ושלמים שהוא דבר הנידר והנידב, וגם כתיב רק בקר וצאן ולא עופות כדין במה דלא קרבו בה עופות, עכת"ד. וראה שם גם בר"פ ויקרא עה"פ אדם כי יקריב, וכן בחי' הגרי"ז בכורות שם (בד"ה ומאי קמ"ל) שביאר גם כנ"ל דמזמן מ"ת עד שהוקם המשכן היו ישראל יכולים להקריב קרבנות בב' אופנים או בדין ב"נ או בדין ישראל כנ"ל. וראה גם בס' פניני הגרי"ז ע' תי"ז והלאה בענין זה.

היוצא מדבריו דמזמן מ"ת עד שהוקם המשכן הי' אפשר לישראל להקריב בדין ישראל כדמוכח שהקריבו גם שלמים, וכן היו יכולים להקריב בדין ב"נ כמפורש בברייתא ד"עד שלא הוקם המשכן" היו יכולים להקריב כל בהמה חי' ועוף כו'.

ב' אופנים בבכורות בחירה וקדושה

והנה מבואר בכ"מ בלקו"ש שישנם ב' גדרים שונים: א) בחירה ב) קדושה, ולדוגמא ראה לקו"ש חי"ח פ' מסעי (ב) סעי' ה' והלאה בנוגע לארץ ישראל שמצינו בה דין בחירה כמבואר במדרש "חביבה א"י שבחר בה הקב"ה", וכן מצינו דין דקדושת הארץ, וכן בנוגע לעם ישראל מצינו ב' דברים אלו שבחר בהם ה' וכן שהוא עם קדוש, ומבאר שם הנפק"מ ביניהם עיי"ש, וראה גם לקו"ש חכ"ד פ' ראה (א), ולקו"ש חל"ו ויק"פ - פ' החודש, וראה גם בס' תורת הקודש ח"א סי' ב' וח"ב סי' ה' בארוכה ועוד.

ולפי"ז אפשר לומר דחלוק דין הקרבת הקרבנות שע"י הבכורים שמזמן אדה"ר והלאה מהקרבת הקרבנות ע"י הבכורים שהם פטרי רחם שנתקדשו ע"י מכת בכורות כמ"ש קדש לי וגו', דההקרבה ע"י בכורים שמזמן אדה"ר ואילך הי' רק מצד שהם בחירי ה' להקריב קרבנות, אבל לא הי' בהם דין קדושה בקדושת הגוף כו', משא"כ הבכורים שהם פטרי רחם נתקדשו בקדושת הגוף גו' בדוגמת הכהנים שלאחר שהוקם המשכן, ובמילא י"ל דעד שלא הוקם המשכן הי' ההקרבה יכולה להיות ע"י כל הבכורים מצד הבחירה שבהם, אבל זהו רק בקרבנות של ב"נ, דשם מספיק גם הבחירה לבד, משא"כ כשהיו מקריבים בדין ישראל לזה הי' צריך בכור שהוא פטר רחם דוקא מצד דין קדושה שבו, (דאף שכשנתקדשו ע"י מכת בכורות לפני מ"ת הי' הקדושה נוגע רק לענין פדיון בלבד (ולכן לא הזכיר שם רש"י דאיירי לענין עבודה) כיון דאז לא הי' עדיין דין הקרבה של ישראל, מ"מ מזמן מ"ת ואילך, הועיל הקדושה גם לענין הקרבה בדין ישראל, דהקרבה בדין ישראל צ"ל ע"י אדם שנתקדש דוקא).

תירוץ לכל הנ"ל

ואם כנים הדברים, יש לתרץ כל הנ"ל, דא"ש למה מצינו בלקיחת הלויים תמורת הבכורים רק בבכורים שהם פטרי רחם דוקא כנ"ל, ולא בשאר הבכורים אף שגם הם היו יכולים להקריב כו', כיון דשם בנוגע לדין עבודה בעינן לדין קדושה דוקא, וכמפורש בקרא שם (במדבר ג, יג) "הקדשתי לי וגו'", וכן בפ' בהעלותך (ח, יז) "הקדשתי אותם לי", וזהו בפטרי רחם דוקא שהם נתקדשו, וכן א"ש מ"ש אדה"ז דעכשיו שניטל העבודה מבכורות ליכא קדושה בבכור לאב, כי בפועל גם בכור לאב בלבד הי' מקריב קרבנות עד שהוקם המשכן כנ"ל, רק לא בקרבנות דישאל, (ושייך בזה גם לשון "קדושה" אף שלפי הנ"ל הי' זה רק מצד בחירה, כי גם מצד דין בחירה שייך קדושה באופן מקיף עכ"פ ובמובן הרחב, וראה הערות וביאורים גליון תקל"ז ע' 15 שהובא ראיות לזה, וראה פנים יפות ר"פ ויצא שכבר בזמן יעקב הי' דין דמורא מקדש אף שהקידוש הי' אח"כ, וכן בקרית ספר הל' ביהב"ח פ"ה כתב דקדושת הר, אברהם

שויה לי, וראה גם שו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ה ולקו"ש חי"ט פ' ראה (ב)) ולכן אם לא ניטל מהם העבודה הי' צ"ל שיש בהם מעלה לענין נטילת ידיים בנשיאת כפים עיי"ש. ולפי"ז יש לתרץ ג"כ הא דכתב באוה"ת דעבודה בבכורות היינו בפטרי רחם די"ל שכונתו שם להעבודה המיוחדת שבא מצד קדושת הבכור, דכנ"ל היינו בקרבנות דישראל.

ולפי זה יש לתרץ גם הסוגיא דבכורות בהא דמקשה ממתניתין דזבחים על ר"ל, דמשמע דהא דתנא דעד שלא הוקם המשכן הי' העבודה בבכורות, הרי זה כולל כל הקרבנות מכל הזמנים גם קרבנות ישראל שלאחר מ"ת, דלהנ"ל בעינן לזה דין קדושה דוקא, ומוכח מכאן דקדושו בכורות במדבר.

ולפי"ז י"ל גם בנוגע לקושיית הרבי הנ"ל, דלפי מה שנתבאר א"ש, דאף דעבודה בבכורות כולל כל בכורות גם בבכור לאב וכו', מ"מ שפיר הוכיח מזה גם לפטר רחם לענין קדושה, כיון שזה כולל גם קרבנות דישראל ולזה בענין דין קדושה דוקא.

והא גופא שנתקדשו רק בכורות פטרי רחם ולא בכורות לאב בלבד אף שגם בהם הי' הנס דמכת בכורות כמ"ש אדה"ז בשו"ע סי' ת"ע סעי' א', כבר הובא בגליונות הנ"ל מה שתירץ בזה הגרע"א כדאיתא בס' "מדרושי וחידושי ר"ע איגר על התורה" פ' בא מובא בס' חוט המשולש ע' קפ"ב ובפרדס יוסף פ' בא יג"ב, וראה גם בס' פדיון הבן כהלכתו, (לידידנו הרה"ג ר' גדלי' שי' אבערלאנדער) ע' ש' ואילך, דשקו"ט בענין זה בארוכה והביא שם עוד תירוצים בענין זה מדרשות הר"ן דרוש ח' והמהר"ל בס' גבורות ה' פל"ח ועוד עיי"ש.

וראה רשימות חוברת קל"ז ע' 47 שנסתפק הרבי אם גם הכהנים באו במקום הבכורות ע"י חטא העגל כמו הלויים, וראה בהערות וביאורים גליון תש"נ ע' 25 וגליון תנש"א ע' 14 בענין זה, ובגליון תשנ"ב ע' 20 ציין הרה"ח הרה"ת הנודע לשם ולתפארת וכו' ר' מיכאל שי' זעליגסאן למאמר ד"ה כל פטר רחם תרכ"ז, ששם כתב דאדם הי' בכורו של עולם ואח"כ בעת חטא עה"ד ניטל עבודה מבכורות ואח"כ בעת מ"ת כשפסקה זוהמתם הוחזר העבודה לבכורות וזהו דאמרינן עד שלא הוקם המשכן הי' עבודה בבכורות, ובהערת המערכת שם העירו

ממדרש רבה הנ"ל ופיהמ"ש להרמב"ם הנ"ל מזמן אדה"ר לא נפסקה עבודה מבכורות לעולם, ויל"ע.



"העשירי יהי' קודש"

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר "ועד להפצת שיחות"

באשר נדפס בימים אלו עוד פעם אגרת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו משה בשבט תש"כ בקשר ליום ההילולא העשירי (נדפס לראשונה בקובץ יו"ד שבט שי"ל לקראת יו"ד שבט תשכ"ח) - שוב עלתה לפני מה שהוקשה לי זה רבות בשנים באגרת זו בהערה ד"ה העשירי יהי' קודש, שהרבי מציין ע"ז: ראה זח"ב רעא, א. בחיי ר"פ תרומה. מים רבים - תרל"ו פל"ב ואילך.

שני ציונים הראשונים דנים בענין העשירי יהי' קודש - אבל לפום ריהטא לא מצאתי מאומה במים רבים תרל"ו שם השייך לענינו.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.

ואולי יש כאן איזו טעות הדפוס כו', ולפענ"ד כדאי שאלו שביכולתם יבררו הדבר, וזכות הרבים תלוי בהם.



כלי שרת מקדשין כשהן מלאין [גליון]

הת' אשר צבי לאווענשטיין
תלמיד בישיבה

בגל' האחרונים (תשפז-ח) הביא הרב ח"ג שטיינמעץ מ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"א בענין התירון שהביא הב"י על קושייתו הידועה, שחילקו את השמן לשמונה חלקים. וז"ל באגרת: "וכבר הקשו המפרשים [ראה פר"ח] על התירון שחלקו השמן ביום א' לח' חלקים, ויש עוד להוסיף מהא דזבחים (פח, א) כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין אבל אם חסר השיעור אין מקדשין".

ובאגרת פא כותב "מש"כ במכתבי בתי' הב"י דחלקו השמן שבפך לח' חלקים דצ"ע מהא דזבחים (פח, א) דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאין, וא"כ לא היו נרות המקדש מלאין, שוב ראיתי שטעות הוא בידי כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהי' במקדש וכדאי' במנחות (פח, ב') ועכצ"ל כן כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיערו².

והקשה הרב הנ"ל, דהנה ביסוד הדין דאין כ"ש מקדשין אלא מלאין מצינו דמפרש רש"י (זבחים שם) "אין מקדשין אלא מלאים - כלומר שיהא בהן שיעור השלם הצריך לדבר, אבל אם חסר השיעור אין הכלי מקדשין שאינו ראוי לכלי", וכן להלן על מ"ש בגמ' "תניא נמי הכי מלאים - אין מלאין אלא שלמים", פרש"י - "שהיו עשרונים ולוגין שלמים, לאפוקי שיעור חסר דלא מקדשי" (וראה גם מנחות ח, א רש"י ד"ה אין מלאין כ"כ).

וע"פ הנ"ל אין הפי' ב"אלא מלאין" מלאין ממש רק שיעור מלא, וא"כ אפילו אם נרות המנורה החזיקו יותר מחצי לוג עדיין הם יכולים לקדש את השמן כשמלאין בהם רק חצי לוג, כיון שזה השיעור השלם, וא"כ צ"ל מ"ש רבינו שהנרות אינם מקדשים כיון שאינם מלאים.

והביא הרב הנ"ל מכמה מחברים שכתבו לתרץ קושייתו של הרבי (שלפי תירוצו של הב"י בכל לילה של חנוכה לא היו הנרות מלאין) שבאמת נתקדשו כיון שהי' בהם שיעור הראוי וכל

(1) כ"ה בלקו"ש ח"ל ע' 303.

(2) ולהעיר דעל מ"ש בגמ' שם שהכלי דחצי לוג הי' כדי לקדש השמן הקשו בתוס' "תימה למה הי' צריך לקדש השמן בכלי שרת", וביארו המפרשים שקושיית התוס' הוא, מדוע היו צריכים כלי לקדש השמן הרי היו יכולים לקדש אותו בהמנורה עצמו.

וטרחו המפרשים ליישבו באופנים שונים.

ויש להעיר דע"פ הסבר הרבי מתורץ קושיית התוס' באופן היותר פשוט שמצאתי לע"ע. ואדרבה צ"ב לאידך גיסא, כיון שהוא ביאור כ"כ פשוט למה לא תירצו התוס' כן.

הענין דמלאין הוא שיהיו השיעור מלא, וגם רבינו במכתבו הראשון הזכיר הענין "אבל אם חסר השיעור אין מקדשין", וא"כ אינו מובן מ"ש שהנרות צריך להיות להם שיעור מלא.

ובגליון תשפח כתב לתרץ זה ע"פ מ"ש הגרי"ז שהכלל דאין כלי שרת מקדשין אלא מלאין הוא רק בכלי מדה, ורצה לפרש כן בדברי הרבי בתירוץ דאינו קשה מהכלל ד"אין כ"ש וכו'" מפני שהכלל הנ"ל שייך רק בכלי מדה אבל המנורה אינו צריך להיות מלא.

אמנם לענ"ד נראה דדוחק לפרש כן בדברי הרבי דא"כ העיקר חסר מן הספר, דאינו מוזכר שום דבר מזה שהכלל שייך רק בכלי מדה. ואדרבה מזה שכתב 'גם בכל יום לא היו הנרות מלאים' וכו' משמע, דאילו הי' השמן נתקדש ע"י המנורה הי' צריך להיות מלא, ומזה שלא היו מלאים, מוכיח דע"כ לא נתקדש השמן בהנרות.

ואולי אפשר לומר - אף שזהו דוחק גדול:

והוא ע"פ מ"ש רבינו בטעם שהיו הנרות יותר מחצי לוג (מאחר שאינם צריכים כ"א חצי לוג) וז"ל "ותימה לאיזה צורך היו נרות המנורה גדולים יותר מחצי לוג" ותירץ דהוא ע"פ מ"ש בירושלמי (יומא פ"ב ה"ב) שהובא בתוס' כאן, שבימות הקיץ היו נותנים פתילה עבה בהנרות (כדי שיכלה השמן בבוקר) וא"כ יכול להיות לפעמים שמצאו בלילות שאינם ארוכים כ"כ רק פתילות עבות ביותר הראוי ללילות הכי ארוכים של הקיץ, ונמצא שהפתילה יכלה לפני הבוקר (ודבר זה מצוי מפני שקשה לדעת בדיוק כמה ידלק פתילה בעובי כזה, וקל מאד שיטעו בדבר זה. וראה ברשימת המנורה עמ' כח ששם מחשב רבינו במדויק איך יתכן שהשמן יכלה בחצי הלילה בימות הקיץ, והוא במקרה שטעו ונתנו פתילה עבה, ע"ש פרטי הדבר).

והנה נתינת הפתילה למנורה היתה לפני נתינת השמן (כמ"ש הרמב"ם בתו"מ פ"ג הי"ב: מהו דשון המנורה כו' ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר, וראה שם הי"ז כיצד סדר ההטבה כו' מדשן בו את הפתילות שכבו ואת השמן, היינו שנתנת הפתילה

הוא לפני השמן³) וא"כ כשנתנו השמן למנורה הי' שם כבר פתילה, וכיון שבימות הקיץ נתנו פתילה עבה יותר, לכן בשעת נתינת השמן לא ידעו אם השמן יספיק לכל הלילה. ולכן ה"ז ספק אם הוא אכן השיעור הראוי או לא, ולכן היו צריכים לקדש את השמן תחילה בכלי שרת ולא היו יכולין לסמוך על המנורה. (ומ"ש רבינו שהנרות היו גדולים מחצי לוג, וע"כ לא מקדשים, אפ"ל שאילו היו הנרות מלאים אפילו אין שם השיעור הראוי עדיין הם מקדשים, ורק אחרי שיודעים שאינם מלאים צריך להיות בהם השיעור הראוי, וצ"ע בזה ועיין לקמן).

אבל כמובן שקשה לפרש כן בדברי הרבי, א) דהרי לא הזכיר שום דבר מזה. ב) שהרי כותב 'גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים' וע"פ מה שכתבנו הוא לא כל הימים כ"א בקצת מימות הקיץ. ג) אפשר דאם הי' מתחילה השיעור הראוי אע"פ שמצד סיבות צדדיות (פתילה עבה) לא ידלק לזמן הראוי, עדיין נקרא השיעור הראוי. ד) אין זה מתאים עם פשטות דברי הרבי בכתבו שהנרות היו באמת גדולים מחצי לוג (למרות מ"ש לעיל במוסגר).

ועצ"ע בזה.



אמנם מלבד הקושיא הנ"ל נשארו הרבה פרטים בענין זה שצריכים עיון לענ"ד. וארשום כמה מהם:

א) כתב רבינו "כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהי' במקדש" ועפ"ז מתרץ איך נתקדש השמן הגם שהנרות לא היו מלאים, דבאמת נתקדשו ע"י הכ"ש.

אמנם התירוץ אינו מובן, דלכאורה, הרי פך אחד שיספיק לילה אחת צריך להיות בו שלש וחצי לוגים (כיון שכל השבעה נרות צריכים חצי לוג), וא"כ כשחלקו את השמן לשמונה חלקים, נמצא שבכל חלק יש פחות מחצי לוג (שהרי שמינית של

3) ויש להעיר מלשון רש"י (שבת כב, ב ד"ה ובה) שנותן שמן ופתילה. ואכ"מ.

שלש וחצי לוגים הוא פחות מחצי לוג), וא"כ גם הכלי מדה של חצי לוג לא יהי' מלא כשנותנים בתוכו השיעור הזה, ואיך נתקדש השמן. (וכן הקשה הרב מנחם זעמבא (הביאו הרב הנ"ל - ונדפס בכמה הוצאות של תוצאות חיים בסוף הספר) ומתריך שכיון שמקיימים המצוה בזמן מועט, לכן הי' בה השיעור הראוי (וגם כל שהו הוא השיעור הראוי), אבל א"א לתריך כן לדעת רבינו, דמוכח שסובר שצריך להיות מלא ממש, ולא רק שיעור הראוי לצאת המצוה).

ולכאורה הי' אפשר לתריך, דבכל לילה נתנו בהכלי מדה מלבד השמן שהי' צריך (שהוא שמינית השיעור הרגיל), עוד קצת שמן כדי שיהי' הכלי מלא, ועי"ז נתקדש הכלי, אבל בתוך הנר נתנו רק שמינית ולא כל החצי לוג.

אבל א"א לומר כן:

דהרי מפורש במתני' ביומא (לז, א) "ואף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה" (גלגל לשקעו בבור שיהיו מימיו מחוברים למימי הכיור, ואי לא, הוּוּ מפסלי בלינה, לפי שקדשו בכלי. רש"י) וראה זבחים יט, ב - כ, א. וראה גם במשנה במעילה (ט, א) שחושב הרבה דברים שאחרי שנתקדשו נפסלים בלינה. (וראה מ"ש בפנים יפות צו עה"פ וכלי אשר תבשל בו ישבר י, כא). וכבר השיגו עליו).

ושו"ר שדן בזה בשלמי שמחה ח"ג ס"כ (-ציין אליו הנ"ל בגל' תשפז).

ב) רבינו כותב שהנרות היו גדולים מחצי לוג "כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיערו" (כשיערו מדת חצי לוג לכל נר כך עשו, בתחילה הביאו לוג שלום לנסות ודלק כל הלילה וגם היום, וחזר ליל שני והביאו שני שלישי לוג, ועדיין דלק יותר מאור הבוקר. וכן עשו כמה לילות, עד שהביאו חצי לוג ודלק כשיעור הלילה. רש"י במנחות).

ויש לעיין בזה, דלכאורה אינו מוכח מהגמרא שזה שהם עשו (מלמעלה למטה) הי' בפועל בנרות המנורה, ואפ"ל שהיו בכלים אחרים. וכן הבין זה בשו"ת שבט הלוי ח"א סקצ"ו (דהקשה שם: מדוע לא עשו את נרות המנורה באותו מדה שהיו הנרות

בהמנורה של משה. ושאלה זו תיתכן רק אם לומדים ששיערו חוץ למנורה ועי"ז עשו את הנרות, דאם שיערו בהמנורה עצמו לא שייך לשאול למה לא זכרו את המדה מימות משה).

ואולי אפשר ללמוד זה ממ"ש בהמשך הגמ' שלמ"ד מלמעלה למטה שיערו הוא מפני ש"אין עניות במקום עשירות" דמוכח משם שנשתמשו בשמן המקדש (ראה תוד"ה אין "ואע"פ שיכול לשער בשמן של חול מ"מ אין עניות במקום עשירות"), וא"כ מסתבר דכיון שהם השתמשו בשמן המקדש השתמשו ג"כ בהנרות של המנורה.

ג) כתב רבינו "ותימה לאיזה צורך היו נרות המנורה גדולים יותר מחצי לוג, ויש לומר ע"פ מ"ש בירושלמי הובא בתוד"ה ושיערו (שם), שאם לא מצאו אלא פתילה גסה היו מוסיפין במדת השמן".

וצ"ע טובא בזה, דהנה בירושלמי הלשון הוא "רב שמואל בר רב יצחק בעי: מעתה בא' בתקופת טבת מחצי לוג לכל נר, באחד בתקופת תמוז מחצי לוג לכל נר כו' דתנינן תמן בן ?? על הפקיע שהי' מזייג את הפתילות (הי' גודל הפתילות להמנורה ובלילי תמוז הי' עושה אותו עבות ביותר כדי שיתבער כל השמן שבנר, ומתחלה שיערו חכמים בפתילות בינוניות. קה"ע). וכן הביאו אותו בתוס' וז"ל ובירושלמי אמרינן דבימות הקיץ היו עושין פתילה גסה ובימות החורף פתילה דקה, ומיהו כשיערו מתחלה שיערו בפתילה בינונית עכ"ל.

ועפ"ז צ"ע במ"ש רבינו שאם לא מצאו אלא פתילה גסה היו מוסיפים במדת השמן, דלכאור' אין זה נמצא בירושל' - שהובא בתוס' - לפנינו. וצ"ע בכהנ"ל.

וה' יאיר עינינו.



שיחות

עד כמה תוספת שבת - לאחריו?

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

איתא בשולחן-ערוך (אדה"ז - סרס"א ס"ד): "י"א שמצות עשה מן התורה להוסיף מחול על הקדש באסור עשיית מלאכה בכניסת שבתות ויו"ט וביציאתם .. מוסיפים מחול על הקדש מלפני' ולאחרי'". וממשיך (בס"ה) לבאר זמן התוספת מלפני': "מתחלת השקיעה .. עד זמן בין השמשות .. והזמן הזה אם רצה לעשותו כולו תוספת - עושה; רצה לעשות ממנו מקצת - עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שהוא ודאי יום מחול על הקדש".

והנה, בנוגע לזמן התוספת לאחריו - לא מצאתי (לע"ע) מפורש מהו הזמן בדיוק, כלומר, עד כמה אפשר להוסיף מחול על הקודש בצאת השבת. בתוס' שבת מלפני' - אי' בפירוש שיכול רק מפלג המנחה ואילך, ו"אם קיבל קודם פלג המנחה אין קבלתו כלום". אבל עד כמה אפשר להוסיף לאחריו?

אמנם זה פשוט, שאפשר להוסיף עוד, אפי' זמן מרובה. וכל' השו"ע (אדה"ז - סרצ"ט סכ"א): "מי שמוסיף מחול על הקודש הרבה". והשאלה היא, עד כמה. ואמנם, בלא"ה אסור לעשות חפציו עד שיבדיל, וכל' השו"ע (שם סט"ו): "אע"פ שיצא השבת והוסיף מחול על הקודש אסור לאדם לעשות חפציו קודם שילווה את המלך, דהיינו, שיבדיל על הכוס או בתפלה". אך זהו גדר אחר, ונפק"מ לדינא (כמבואר שם וראה גם סתרכ"ד סט"ו), והשאלה כאן היא עד כמה אפשר לעשות בגדר של תוס' שבת ממש. (או אפי' קבלת עיצומו של יום, כמ"ש כ"ק אדמו"ר בהשיחה דלהלן).

וראיתי בס' "קיצור הלכות משו"ע אדה"ז - מילואים (ב) לסי' רצט" (ע' קכג), שכתב שנראה פשוט שאמירת ברכו - שהוא תחילת תפילת החול - מפסיקה החלות דתוספת שבת. ומציין שם לשו"ע (אדה"ז סרס"ג סט"ו), "אם קדם היחיד והתפלל

ערבית של שבת מבע"י חל עליו קבלת השבת ואסור בעשיית מלאכה, אפי' אם אומר בפירוש שאינו רוצה לקבל עדיין אין זה מועיל כלום כיון שהזכיר כבר עניינו של יום בתפילה". וכן בקו"א (סרס"א סק"ג) מאריך בכך שע"י אמירת ברכו של תפילת ערבית נעשית קבלת השבת. - ומזה י"ל גם לענין צאת השבת, שע"י שמתפלל ערבית של חול מקבל ע"ע "עיצומו של יום" - יום החול, ונפסקת החלות דתוספת שבת. (וראה בשו"ת תרומת הדשן סרמ"ח, שמציין אליו בקו"א שם).

דברי כ"ק אדמו"ר בזה

ויש להעיר, משיחת ליל שמח"ת תשי"ט, וז"ל ההנחה (בלתי מוגה):

"אין די איצטערדיקע שמחה איז פאראן כמה נקודות: א) דער ענין ההוספה מחול על הקודש. וואס ס'איז פאראן בכל שבת ויו"ט דער תוספת מלפני' ולאחרי'. וכמו"כ איצטער אויך איז דא די הוספה מחול על קדושת שמיני עצרת... [=כוונתו להיו"ט שמדאורייתא, יו"ט א].

"באמת איז פאראן נאך א נקודה אין שמחה, און דאס איז דער ענין פון קבלת עיצומו של יום. ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין קו"א (סרס"ג סק"ג), אז קבלת עיצומו של יום מיט הוספה מחול על הקודש, זיינען צוויי באזונדערע ענינים. און איינע פון די ראיות אויף דעם בריינגט ער פון ת"ב, וואס דארטן איז ניטא דער דין פון הוספה אבער קבלת עיצומו של יום איז דארטן דא...

"יעדער איד האט בכח מקבל זיין אויף זיך עיצומו של יום, אז בשעת ער זאגט מזמור שיר ליום השבת, כאטש ער איז נאך ניט מחוייב בהוספה, וכמו"כ במוצאי שבת ויו"ט אויב ער דאוונט ניט קיין מעריב אדער ער מאכט ניט קיין הבדלה, מיט דער כוונה וויילע ער וויל נאך האלטן דעם יו"ט, איז חל אויף אים עיצומו של יום".

ובשיחת יום שמח"ת חזר כ"ק אדמו"ר והזכיר ענין זה, עיי"ש.

והנה, אם "הנחה" זו מדויקת בתכלית, יש להוכיח מכאן נגד מסקנתו של הרב הורביץ שי' ב"קיצור הלכות" (שם), כי התוועדות זו היתה הרי לאחר תפילת מעריב דליל יו"ט שני - ובכל זאת אומר כ"ק אדמו"ר שעדיין יש גדר של תוספת יו"ט, ועד לעיצומו של יום!

אבל, לכאן עכצ"ל שנפל אי-דיוק ב"הנחה". כי, ז"ל שם: "במוצאי שבת ויו"ט, אויב ער דאוונט ניט קיין מעריב אדער ער מאכט ניט קיין הבדלה, איז חל אויף אים עיצומו של יום" - והרי דברים אלו נאמרים לאחר תפילת ערבית של מוצאי יו"ט (יו"ט ראשון שמדאורייתא, שבזה עסקינן), ואיך אפשר לדבר ע"כ שחל עיצומו של יום עתה, ולהסביר "אויב ער דאווענט ניט קיין מעריב"? ...!

ואולי יש להסביר הכוונה, (שאינן כוונתו לכך שע"י תפילת מעריב חל היום הבא וממילא נפקעת השבת, אלא) להבדלה שבתפילת מעריב. בפשטות: שאם אינו עושה הבדלה בתפילת מעריב או הבדלה על הכוס - לא נפקעת קדושת השבת, וא"כ אין זה בסתירה להתוס' יו"ט שבלי ל' יו"ט ב' של גלויות, אפי' לאחר תפילת ערבית, שאז אין עושים הבדלה. (אבל עכ"פ יצא מזה, שגם במוצ"ש רגיל אם התפלל ערבית בלא הבדלה - עדיין ממשיכה קדושת השבת).

[ואוי"ל באו"א לגמרי, שאין כוונת כ"ק אדמו"ר שעתה - בהתוועדות ליל שמח"ת - יש בפועל תוס' יו"ט לאחריו או קבלת עיצומו של יום, שהרי כבר התפללו ערבית; אלא רק שזמן זה דליל שמח"ת - לו יצוייר שלא היו מתפללים ערבית - יש בו המעלה דתוס' יו"ט ועיצומו של יום. - ודוחק גדול, ע"פ סגנון ה"הנחה" כולה].

החילוק בין מעריב דמוצ"ש - למעריב דליל יו"ט ב' של גלויות

אמנם יש לדחות ראי' זו. כי יש הבדל גדול בין תפילת מעריב דמוצ"ש (רגיל) - לבין תפילת מעריב דמוצ' יו"ט (ראשון, שמדאורייתא) וליל יו"ט שני של גלויות:

במוצ"ש רגיל מתפלל תפילת חול. וא"כ בכך וודאי מוריד מעצמו קדושת השבת, שהרי מתפלל (לא תפילה של שבת, אלא) תפילת חול.

משא"כ בליל יו"ט ב' של גלויות, מתפללים ערבית של היו"ט. וא"כ, מצד תוכן התפילה אין שום סתירה להמשך היו"ט. ולכן שפיר אפ"ל גם על המשך הלילה שהוא תוס' יו"ט, כבשיחה.

ולאידך גיסא אפ"ל, שתפילת מעריב מוכיחה שמתחיל יום חדש (וראה שו"ת תרוה"ד שם), היינו, שמעכשיו אינו עוד (המשך של) כ"ב תשרי אלא התחיל (בכל התוקף כו') כ"ג תשרי, ובפרט ברכת "שהחיינו" בקידוש דליל יו"ט ב' וודאי מוכיחה שמתחיל יו"ט חדש (ראה שו"ע אדה"ז סת"ר ס"ה, ובכ"מ).

ואם אחרי מעריב ואחרי קידוש (בפשטות) אומר כ"ק אדמו"ר שעדיין ממשיך יו"ט (א) מדאורייתא אפשר לומר גם לגבי כל מוצ"ש שגם לאחר מעריב (אם לא עשה הבדלה, כפשוט) אפשר להמשיך תוס' שבת.

אבל, לפ"ז צ"ע: א) עד כמה באמת אפשר להמשיך תוס' שבת זו: כל הלילה, ואולי גם לאחר מכן? (ועד"ז קשה גם את"ל שמעריב כן מפסיק תוס' שבת, מה הי' הדין בזה בזמן שלא היו כולם מתפללים מעריב, דתפילת ערבית רשות). - ולהצד שתפילת מעריב כן מפסיק תוס' שבת, ודוקא בליל יו"ט ב' של גלויות מכיון שמתפלל מעריב של יו"ט אין בכך סתירה להמשך היו"ט, האם אפ"ל לפ"ז שיו"ט ב' של גלויות חל בו גם גדר דאורייתא של תוס' יו"ט - שהרי בכל התפילות מתפללים כמו ביו"ט א שמדאורייתא! וחידוש גדול הוא.

ואני בחפזי כתבתי, להעיר לב המעיינים, ו"תן לחכם ויחכם עוד". ןבפרט, אם יש תח"י א' מאנ"ש שי' שהי' כאן בשמח"ת תשי"ט, פרטים נוספים שיכולים להבהיר את התמונה.



נגלה

הטמא נטהר בעלייתו מן המים

הרב חנניה יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תות"ל - בני ברק

שבת לה, א: "הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה ("כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל"), יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של ר' נחמיה". ובתוס': "פי' בקונטרס, ובתוך כדי שירד ויעלה הוי לילה, וקשה, דלא הוי ליה למינקט סימנא דטבילה אי לאו דאתא לאשמועינן דטבילה מעליא היא, ובירושלמי משמע בפ"א דברכות דמשיעלה מתחיל בין השמשות, והשתא קמ"ל דשפיר טבל ועלה לו הערב שמש" עיי"ש ובמהרש"ל ומהרש"א, ובגליוני הש"ס למהר"י ענגיל ז"ל: "כתוב בגליון רש"ל (תוס' ישנים): וקשה לרשב"א, דלפי זה לא היה לו להזכיר עליה אלא כשירד ויטבול ותו לא עכ"ל, ונראה דמכאן באמת ראייה גדולה לסברת ה"כסף משנה" פ"ו מהל' אבות הטומאות הט"ז, שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מן המקוה, לא בעודו בתוך המקוה עכ"ל, ולפי זה בדקדוק נקט כאן "ויעלה" דהעליה היא מן הטהרה עצמה, ואחר כך הוא דצריך להיות "הערב שמש", ואם כן אחר העליה הוא דצריך להתחיל בין השמשות, ודו"ק כי היא ראייה מפורשת לסברת ה"כסף משנה" דכמו זר נחשבת לכאורה".

גם ב"דובב מישרים" בהערותיו למס' שבת ("זכר שלמה" ירושלים תשמ"ג), תירץ כן את קושיית התוס' ישנים הנ"ל: "ולפי דברי הכ"מ בפ"ו מהל' אבות הטומאה דטמא אינו נטהר אלא בעלייתו מן המים, שפיר ניחא דגם עליה מן המים היא בכלל טבילה, וצריכה להיות קודם הערב שמש". גם בשו"ת "שם משמעון" (מהדו"ק יו"ד סי' יח) צויין ב"אגרות קודש" חיד"ע' ס, הובא דיוק זה בשם הגאון המהרש"ם ז"ל [ועי' במה שהשיג הגהמ"ח שם ע"ז "דהא שם איירי שיהיה טהור גמור אף לאכול בתרומה ע"י הערב שמש שאח"כ, ולענין זה ודאי מסתבר דבעינן שיעלה מהמים תחילה, דכל זמן שלא עלה מהמים לא

מקרי שבא השמש עליו והוא טבול יום" עיי"ש, ולכאורה דוחק הוא].

וכבר כתב כן ה"בית יצחק", יו"ד ח"ב סי' לח, לתרץ את קושיית התוס' ישנים לפי הכס"מ, ועל דרך זה ראיתי ב"חמדת ישראל" ס' סע"א ובהערות הג"ר ירוחם ליינער ז"ל על הרמב"ם, מהא דאמרינן בפסחים לה, א: "טבל ועלה אוכל במעשר", עיי"ש, ועיין גם ב"מקור ברוך" ח"א סוף סי' לט. ועיין ב"פרי יצחק" ח"ב סי' לה שתמה על הכס"מ מה ראה בלשון התוספתא "בעלייתו נטהר" יותר ממה שכתוב בכל דוכתא "טבל ועלה" וכיו"ב, ולפי גדולי האחרונים הנ"ל, אמת כן הוא שראיית הכס"מ היא מלשון זה בכל מקום. אלא שעדיין צ"ע לשון הכס"מ "ונראה מתוך דבריהם (של התו"כ והתוספתא)". שמשמע שבנה חידושו על לשון התוספתא והתו"כ הנ"ל דוקא, וצ"ע.

וב"אור שמח", הל' מטמאי משכב ומושב פי"ב ה"ב, דייק כן בלשון הרמב"ם פי"ג מהל' איסורי ביאה הי"א: "לפיכך צריך רבו לתקפו במים עד שיעלה" עיי"ש, אולם מלשון הטור והשו"ע דקדק דגמר הטבילה הוא בעודו במים עיי"ש, ולכאורה השו"ע לשיטתו היה צריך לכתוב כהרמב"ם, וצע"ק.

ופלא הדבר, שדוקא מהאי סוגיא דילן הוכיח ה"אבני נזר", חו"מ סי' עב, שלא כדברי ה"כסף משנה" הנ"ל, שאם כסברת ה"כסף משנה" למה לא יצטרך "הערב שמש" שנית, שהרי טבל ביום והעליה לא היתה אלא בלילה, [ועיין בתשובת ה"כוכב מיעקב", ח"א סי' פז, אל ה"בית יצחק", ראייה מפורשת לדעת ה"כסף משנה" מהר"ן בנדרים טו, ב, שכתב שבהנאת הגוף בהדי מצוה לא אמרינן "מצות לאו ליהנות ניתנו", וראיה ממודר הנאה ממעיין שאינו טובל בימות החמה, וקשה דמאי ראייה, דלמא התם משום שנהנה אחר עשיית המצוה בעודו במים, כמוש"כ ה"שער המלך" הל' לולב פ"ח ה"א, אלא על כרחך כה"כסף משנה", דלא נטהר עד שעלה מן המים, והעליה היא חלק מהמצוה, ובעליה אין דרך לשהות], ואכן ממה שהרשב"א, לפי גירסת המהרש"ל, לא אבה בתירוץ האחרונים הנ"ל, הרי מוכחת לכאורה דעתו שאין אומרים כסברת ה"כסף משנה" הנ"ל.

וכבר כתבו ושקלו וטרו בדברי ה"כסף משנה" אלו, ב"שערי דעה" ח"א סי' ע"ה, רש"ש לנדרים עו, א, "חלקת יעקב" ח"ב קונטרס ההערות סי' כ, "אמרי אמת" במכתבי תורה שלו סי' קח, "חמדת ישראל" לבעל כל"ח סי' עא, "זרע אברהם" להר"א לופטביר ז"ל סי' עה, "פרדס יוסף" ויקרא קעג, א, "יד סופר" סי' מ ובהערות בנו גאב"ד ערלוי שליט"א ועוד.

ב

והנה בעיקר דברי ה"כסף משנה" הרי צע"ג, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ו מהל' אבות הטומאות הט"ז: "הנוגע באב מאבות הטומאות המושלך בתוך המקוה, כגון נבילה או שרץ או משכב שהוא במקוה, ונגע בו, הרי זה טמא, שנאמר: "אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ונוגע בנבלתם יטמא" אפילו כשהן בתוך המקוה מטמאין, וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע יטהר" ע"כ, וע"ז כתב ה"כסף משנה": "הנוגע כו' בתו"כ פר' שמיני. וכן זב כו' בתוספתא דמכשירין פרק שני, ונראה מתוך דבריהם שהטעם מפני שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה לא בעודו בתוך המקוה", ולכאורה הלא בתוספתא דמכשירין ובתו"כ שם מיירי בנוגע אב הטומאה בתוך המים שעל זה אמרו שנטהר בעלייתו, ומהיכי תיתי לחדש זאת בטבילת כל מי שנטהר מטומאה, שמא הלכה מיוחדת היא רק בכהאי גוונא.

ואכן ב"סדר טהרות" להגה"ק מראדזין ז"ל, כלים יד, א, כתב כן בפשיטות שהתוספתא לא מיירי אלא בכה"ג שנגע בטומאה בתוך המים, עיי"ש שתמה באמת על הכס"מ מנלן חידושו. גם ב"פרי יצחק" שם ראיתי שנחית להאי דיוקא.

שוב ראיתי הערה זו גם בספר שו"ת "שם משמעון" הנ"ל, שכתב משום כך כי "לולא דברי הכ"מ היה נ"ל שמעולם לא עלה על דעת הרמב"ם כו' שטמא בעלמא לא יהיה נטהר בהטבילה עד שיעלה, דמלבד מה שהוא נגד השכל והסברא כו' הו"ל להזכיר זאת במס' מקואות ובהל' מקואות כו' ובאמת משמע שם בדוכתי טובא עוד להיפך כו' עיי"ש, ולכאורה נראה שרבינו ב"אגרות קודש" שם הסכים לו שכתב וזל"ק: "וכן מקום אתי להעיר, אשר עצם הסברא האמורה שהטהרה היא דוקא ביציאתו מן המקוה, חידוש גדול הוא וגם תמוה הוא, ולולא שהכסף משנה אמרה, יש

להעיר ע"ז ומכמה צדדים, וכמו שהאריך בזה גם בספר שם משמעון מהדו"ק להר"ש פאלאק (סטמור תרצ"ב) חיו"ד סי"ח", ולכאורה הדבר צע"ג.

ואולם ראינו לרבותינו גדולי האחרונים ז"ל הנ"ל, שהבינו כן בפשיטות שבכל טבילה כן הוא שאין הטהרה אלא בעלייתו מן המים, ולכאורה האי אין זה אלא חידוש בנוגע בטומאה בתוך המים וצ"ע, ומצוה ליישב דבריהם. ולהעיר גם שכ"ק אדמו"ר בלקו"ש ציין בכ"מ לדברי הכס"מ בפשיטות.

ג

והנלע"ד דהנה בעיקר דין התו"כ והתוספתא דמכשירין הנ"ל שהנוגע בנבילה בתוך המים אינו נטהר אלא בעלייתו, הנה בירושלמי פסחים פ"ו ה"א ותענית פ"ב ה"ב מפורש לא כן, והעיר בזה ה"חלקת יואב" ח"ב קיד, ב, וז"ל הירושלמי שם: "כך אם היה השרץ בידו של אדם אפילו טובל במי שילוח או במי בראשית אין לו טהרה, השליכו מידו, מיד הוא טהור" ומבואר שבעודו מים הוא נטהר כשמשליך השרץ בידו, ועי' ב"קול תורה" (פאביניץ תרפ"ו) סי' כט, בדברי הגאון רבי שלמה זאב פצנובסקי זצ"ל מלאדז' שהביא מה ששמע ממורו הגאון ר' יהושע מקוטנא ז"ל לפרש את דברי ה"תורת כהנים" שצויין בכס"מ שם, שהלל עם ר' יוסי הגלילי חלוקים בשאלה זו אם כשמשליך הטומאה מידו כבר הוא נטהר או שצריך לעלות מן המים עיי"ש.

ומעתה הרי פשוט, שמסברא הרי ברור שאם השרץ אינו בידו, והוא טובל במי המקוה, אין סיבה שלא ייטהר, ובדיוק אמרו "טובל ושרץ בידו" שלא עלתה לו טבילה, אבל כשאינו בידו למה לא ייטהר, והלא זו היא באמת דעת הירושלמי, וכנ"ל גם דעת דיעה אחת בתו"כ, ואם כן כשהתוספתא במכשירין, והרמב"ם שהביאו להלכה, נקטו שנטהר בעלייתו דוקא, הרי מסתבר שזהו מה שרצו לומר, לאפוקי מהדיעה הנ"ל, שאין זה מספיק במה שמשליכו בידו, אלא צריך שיעלה מן המים, ובע"כ שכן הוא בכל הטבילות, שהרי אין כלל סברא לחלק בזה, ושפיר איפוא דקדק הכס"מ, והאחרונים בעקבותיו, שבכל טהרה מטומאה כך הוא שרק על ידי עלייתו מן המים הוא נטהר.

ד

אלא שגוף הדבר צריך ביאור, מה באמת סברא היא זאת, שהטהרה לא תבוא רק לאחר עלייתו מן המקוה, וכבר תמה ה"אבני נזר" שם "תימה גדולה": הרי קרא קאמר "ורחץ במים" הרחיצה היא המטהרת ולא העליה מן המים?

ולכאורה היה נראה לפרש דברי ה"כסף משנה", שאין הכי נמי, שאין זה שעלייתו מן המים היא המטהרת, וגם לא שהעליה מן המקוה היא המשך הטהרה, כי אם גדר הדבר היא, שכל זמן שהוא במים הרי נמשכת מעשה הטבילה, ואין מעשה הטבילה נגמרת אלא כשיצא משהו מן המים, והיציאה והעליה מן המים אינה אלא אות שמעשה הטבילה והטהרה נגמר, אבל באמת הטבילה עצמה היא המטהרת, וממילא לא קשה קושיית ה"אבני נזר" הנ"ל, שבאמת הרחיצה היא שמטהרת, אלא שכל זמן שלא עלה מן המים נמשך מעשה הרחיצה ואינה נגמרת רק כאשר יוצא מן המים.

ולפי זה גם לא יקשה קושיית ה"פרי יצחק" שם מהר"ן בנדרים עו, ב: "אמרו לו לר' אליעזר ומה מקוה כו', ובר"ן: "ואינו מציל את הטהורים שאם טבל בעודו טהור לא מהניא ליה טבילה שלא יבואו לידי טומאה אם יגע אחר כך בשרץ, דאדרבה דרשינן מהנוגע בנבלתה יטמא הלל אומר אפילו הוא בתוך המים" עיי"ש, ואי נימא כמ"ש הכס"מ, אם כן מאי ראיא היא זו דלעולם אם טבל ועלה כדין מהניא ליה שאם יגע אחר כך בשרץ שלא יטמא, אולם מה שאמרו אפילו הוא בתוך המים היינו משום דבעודו במים לא מקרי טבילה, דעדיין הוא טמא וכו', ועייג"כ ב"מקור ברוך" שם, ולפי משנת הרי גם לפי ה"כסף משנה" אין הפירוש שבעודו במים עדיין "טמא" הוא, שבאמת לומר עליו "טמא" אי אפשר לאחר שכבר טבל במים, ומ"מ אין עליו שם טהור, עד שתיגמר מעשה הטבילה, שהיא בעלייתו מן המים.

ואולם מסגנון דבריהם של רבותינו הגדולים ז"ל "שהעליה עצמה היא מן הטהרה", "דגם עליה מן המים היא בכלל טבילה" נראה שפירשו את ה"כסף משנה" כפשוטם, שהטהרה היא על ידי עלייתו מן המים. גם מזה שחקרו אחרונים אם צריך להיות

כל גופו מן המים או לא [עי' "חלקת יואב" שם ו"פרדס יוסף" שם].

ה

ואולי י"ל בביאור הדבר ע"פ מה שכתב ה"ראשית בכורים" לבכורות (דף יט מדפי הספר בהערה) על דברי ה"כסף משנה": "ויש ליתן שבח בזה, עפ"י מה שאמר כ"ק אדמו"ר הגה"ק שר התורה זצלל"ה בעל "אבני נזר" בענין טבילה, דאדם שהוא בריה ביבשה אין לו חיות בים, על כן כשיורד למים הוא מקום ביטול חיותו, וכשעולה מקבל חיות חדש, עכתוד"ק ז"ל", ולענ"ד הדברים מבוססים על מה שכתב רבינו הגדול אדמו"ר הזקן זי"ע בסידורו ב"כוונת המקוה מהבעש"ט ז"ל" בסופו: "והנה בתחילת הבריאה היו המים מסבבים כל הארץ, והארץ היתה מובלעת בתוך הים, עד שאמר יקוו המים כו' ותראה היבשה כו', וכך למעלה עלמא דאתגליא היה מובלע ובלול תחילה בעלמא דאתכסיא שנקרא בחינת ים כו', ולהיות כן כאשר האדם שהוא מעלמא דאתגליא מן האדמה כו' יטבול במי המקוה שהן עלמא דאתכסיא יהיה בזה גם התכללות עלמא דאתגליא בעלמא דאתכסיא וכו' ואמנם אין זה מועיל להיות התכללות למעלה על ידי זה כי אם בבחינת הביטול דוקא דהיינו כאשר יבטל האדם את עצמו מכל וכל בהיותו טובל במקוה וכו' וזהו הטעם דטבילת המקוה בכלל ואותיות ביטול האותיות טבילה אלא שנתחלף הוי"ו בה"א בלבד וד"ל". ואמנם נכתבו הדברים בלשון החסידות והקבלה, אך ברור שבכתבו שזהו הטעם דטבילת המקוה, הרי כך הם הדברים גם בפשוטם, שענין הטבילה היא התבטלות האדם מכל וכל, בהיותו מצד עצמו קשור ליבשה, ובמים מאבד חיותו, והוא ביטול גמור מכל וכל, וכאשר עולה מן המים אזי מקבל חיות חדש ושינוי מוחלט בעצם מהותו.

ועי' בריב"ש סי' רצד: "ודרשו עוד מדכתיב כל גופו עולה בהן, ר"ל בטל בהן, מלשון תעלה באחד ומאה" ועי' בשו"ת "בנין דוד" סימן ה שכתב שלפי הריב"ש שהוא משום ביטול, ע"כ הוא שלא כדעת הכס"מ הנ"ל, עיי"ש, אבל לפי דברי ה"אבני נזר" הנ"ל שהם קילורין לעינים, הרי אין בזה סתירה,

והרי עיקר הטבילה בא לשנות את המציאות מטמא לטהור, וזהו על ידי ההתבטלות במים והעליה כמציאות חדשה, וכנ"ל.



סמך לפלגא אי סמך לכולא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ב (ו, א) נחלקו רב הונא ור"נ בפירוש המשנה (בנוגע לכותל בין ב' חצירות) "מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר, אע"פ שלא נתן עליו את התקרה, מגלגלין עליו את הכל" שר"ה ס"ל "סמך לפלגא סמך לכולה", ור"נ ס"ל "למאי דסמך סמך, למאי דלא סמך לא סמך".

ופרש"י (ד"ה סמך לפלגא) וז"ל: "סמך לפלגא - שלא הי' כותל חדש ארוך ככותל הראשון אלא בחציו, או בגובהו לא הגיע לגובהו של ראשון", עכ"ל.

ובתוס' שם (ד"ה סמך) כתבו וז"ל: "האי לפלגא איירי בין לאורך בין לגובה", עכ"ל.

ולכא' צ"ב, מה הוסיפו התוס' על מ"ש רש"י?

וי"ל בזה בהקדים מה שיש לדייק בדברי רש"י למה האריך בדבריו, ולא סתם בקיצור "שלא הי' כותל חדש ארוך או גבוה ככותל הראשון אלא בחציו"?

וגם בלשון הגמ' גופא יש לדייק למה אמר ר"ה "סמך לפלגא סמך לכולא", ולא אמר "סמך למקצת סמך לכולא".

וי"ל שכוונת ר"ה שצ"ל "פלגא" דוקא, כי פשוט שאם סמך כותל חדש רק במשהו נגד הכותל הראשון, לא אמרי' שבודאי בדעתו לגמור, וחייב לשלם בעד כולו. אלא פשוט שצ"ל באופן שיש לשער שמן הסתם יגמור הכותל, וכמ"ש רש"י (בד"ה סמך לכולא) "דכיון דהתחיל סופו לגמור ויתן תקרה". וי"ל שכוונת ר"ה שהחכמים אמדוהו, שבאם סמך הכותל החדש לכה"פ לחצי הכותל הראשון, אז אמרי' שסופו לגמור.

אבל בזה גופא יש לחקור, האם אומד זה נעשה "שיעור" לדין זה, שכשסמך חצי הכותל חייב לשלם בעד כל חלקו בהכותל הראשון, או שאי"ז בבחי' "שיעור", כ"א זהו רק אומד חכמים בפועל.

מהנפק"מ בין ב' האופנים: האם דין זה של "חצי כותל" שייך לכל האופנים, או שבאם יש נידון שאמדינן בו כדי שנאמר שסופו לגמור כולו צריך לעשות יותר מחצי (או לפעמים פחות מחצי) - אז לא יתחייב רק באם עשה יותר (או פחות).

לאופן הא' פשוט שבכל האופנים, כשבנה חצי כותל מתחייב לשלם בעד כל הכותל הראשון, כי סו"ס זהו השיעור שנתנו חכמים. אבל לאופן הב', לא כל האופנים שוים, וצריכים לשער כל נדון בפ"ע.

וי"ל שרש"י ס"ל כאופן הב', וס"ל שדין זה של חצי כותל נאמר רק בנוגע אורך הכותל, אבל בנוגע גובה צ"ל יותר מחצי. ולכן כתב "שלא הי' כותל חדש ארוך ככותל הראשון אלא בחציו", ומוסיף: "או בגובהו לא הגיע לגובהו של ראשון", היינו שבגובה החידוש הוא, שאף שלא הגיע לגובהו של ראשון חייב, אבל עכ"פ צ"ל קרוב לזה (כן משמע - אף שי"ל להיפך, שבגובה חייב גם בפחות מחצי, אבל אין מסתבר לומר כן), ובאם זה רק חצי כותל, אינו מספיק עדיין לחייבו בעד כולו.

וע"ז כתבו התוס' "האי לפלגא איירי בין לאורך בין לגובה", שפליגי ארש"י וס"ל שגם בגובה יש שיעור של "פלגא". והטעם, כי ס"ל כאופן הא' ש"פלגא" נעשה "שיעור", ובמילא כ"ה בכל האופנים.

ויש להוסיף, שעוד נפק"מ יהי' בין ב' האופנים: לאופן הא' שנעשה "שיעור", אי"צ בכל פעם להסברא שאמדינן דעתו שמסתמא יגמור, כ"א זה עשה דין בעצם שכשסמך לפלגא חייב בכל, אבל לאופן הב' הפי' שבכל פעם אמדינן שמסתמא יגמור.

והנפק"מ הוא בנדון שאין כאן אומדנא לשום צד. ז.א. באופן שיתכן שיגמור ויתכן שלא יגמור. דלאופן הא' חייב לשלם, כי זהו דין בעצם. והאופן שיכול להיות פטור, הוא רק כשברור שלא יגמור. אבל כ"ז שאי"ז ברור, חייב לשלם, אבל לאופן הב',

הוא להיפך - רק היכא שברור האומדנא שיגמור הוא חייב, וכשאי"ז ברור ה"ה פטור.

לפי"ז י"ל שגם מ"ש רש"י ותוס' להלן תלוי בשיטתייהו הנ"ל:

דהנה רש"י פי' (בד"ה ומודה) שמודה ר"ה בקרנא ולופתא הכוונה לנדון שראובן חיבר בנין מועט בקרן זוית של סוף ביתו, ובליטת הבנין משוכה כנגד מקצת אורך הכותל המבדיל בין החצירות, ובזה מודה ר"ה לפי שאין בנין כזה עשוי לימשך.

אבל התוס' (בד"ה ומודה) כתבו שהפי' במודה ר"ה בקרנא ולופתא הוא: "קרנא להיכר שלא יאריך החומה יותר, שבסוף אותו כותל שסמך עושה כיפי' לקרנא כלפי כותלו של חבירו, ולופתא הוי היכר שלא יגבי' הכותל יותר, כגון שעשה היכר בראש החומה וכו'".

וא' מהנפק"מ בין הפירושים הוא, שלפרש"י הרי הוא נדון שאין ברור שלא יגמור, שהרי לא עשה שום דבר המורה שלא יגמור, אבל לפי' התוס' ה"ה נדון שברור שלא יגמור, כי עשה היכר שלא יאריך או שלא יגבי' הכותל.

וי"ל דלשיטתייהו אזלי: רש"י ס"ל שבכל נדון צ"ל אומדנא, ולכן כ"ז שאין כאן אומדנא שסופו לגמור כבר פטור, ולכן גם בנדון של הבנין שחיבר בסוף ביתו וכו', אינו חייב, אבל לתוס' שלא יהי' פטור בנידון זה, לכן פירשו שהכוונה לאופן שעשה היכר שלא יגמור, היינו שברור שלא יגמור, ורק באופן כזה פטור.



אילן הנוטה לרה"ר

הת' מרדכי דובער ווילהעלם
תלמיד בישיבה

בב"ב ס, א: ר' ינאי הוה לי' אילן הנוטה לרה"ר הוה ההוא גברא דהוה לי' נמי אילן הנוטה לרה"ר אתו בני רה"ר הוו קא מעכבי עילו' אתא לקמי' דר' ינאי וכו' בליליא שדר קציייה

לההוא ידי' וכו' א"ל זיל קוץ וכו' מעיקרא סבר ניהא להו לבני רה"ר דיתבי בטולי' כיון דחזא דקא מעכבי שדר קצייה".

והנה בדף כז, ב תנן "אילן שהוא נוטה לרה"ר קוצץ", ויש להבין ההוא של ר' ינאי דניהא לי' דיתבי בטולי', דלכאור' במשנה אינו מחלק אלא תני סתם "קוצץ", שעל בעל האילן לקצוץ.

ומפרש המאירי דהא דתנן "אילן הנוטה לרה"ר קוצץ" פי' שרשאין (בני רה"ר) לקצצו, אמנם ת"ח אף לכתחילה אסור להעמיד ענפיו ברה"ר; ואם ישנה סברא דניהא לי' לבני רה"ר - מותר, אמנם אם רואה שמעכבים אחרים ורק משום כבודו אין מעכבים עליו צריך לקצוץ את שלו. והיינו דס"ל דמתני' ("קוצץ") לא קאי על בעל האילן אלא על בני רה"ר.

והנה הרא"ש בסוף פרק חזקת הבתים (סי' עז) מביא האי עובדא דר' ינאי ואינו מברר לשם איזה הלכה הביאו, ולכאור' ליכא למימר דהרא"ש פוסק ומחדש דיש דין מיוחד בת"ח שאף לכתחילה אסור להעמיד ענפיו על דרך הרבים אא"כ ישנה סברא דניהא לבני רה"ר, כהמאירי, דא"כ הו"ל להטור להביא דין זה, ואף אם לא ס"ל להלכה כן הו"ל עכ"פ להביאו ולחלוק עליו, ומעשה דר' ינאי אינו נזכר כלל בהטור.

והנה בקיצור פסקי הרא"ש על המשנה בדף כז כתב "אילן הנוטה לרה"ר - קוצץ" - היינו שהוא מעתיק לשון המשנה (שממנה אין להכריע שעל בעל האילן לקצוץ, דא"כ יקשה מהו ההוא"א דר' ינאי), ובמעשה דר' ינאי כתב וז"ל: ואילן הנוטה לרה"ר צריך לקצצו. והנה מהלשון "צריך לקצצו" משמע דקאי על בעל האילן, דאי קאי אבני רה"ר הו"ל "רשאין לקצצו" כל' המאירי, ומזה משמע דהקיצור פסקי הרא"ש למד שמהמשנה ד"אילן הנוטה לרה"ר קוצץ" ס"ל להרא"ש דלא פסיקא לן מי צריך לקצצו, ומהאי עובדא דר' ינאי למד דבעל האילן צריך לקצצו. והא דלא קצץ ר' ינאי מיד, דבראשונה חשב דעל בני רה"ר לקצוץ, והא דלא קצצו משום דניהא להו כו'. וכשראה דבאמת קפדי ומ"מ לא קצצו, פסק דעל בעל האילן לקצוץ.

וצלה"ב מפני מה לא רצה הרא"ש לפרש כהמאירי.

ונל"פ בדעת הרא"ש, דאם אכן הדין הוא כהמאירי, דבכלל על בני רה"ר לקצצו, א"כ למה אמר ר' ינאי לבעל האילן זיל קוצן ולא אמר לבני רה"ר לכו קוצו, אלא לומד דמזה שראה ר' ינאי שפעמים שבני רה"ר אינם מעכבים כגון משום כבודו - פסק דכל אילן הנוטה לרה"ר בעל האילן חייב לקצצו, ולא חילק בין ת"ח וסתם.

ואמנם בטור סי' תיז כתב "אילן הנוטה לרה"ר קוצצו כדי שיהא גמל ורוכבו עובר". וממשיך: "מניחין בשתי שפתות הנהר פנוי כרוחב כתפי המלחים וכו'", וסתם ואינו מפרש מי הקוצץ. אמנם מזה שכתב מיד: "מניחין מקום פנוי וכו'" - דבודאי הפי' שבעל הקרקע צריך להניח המקום פנוי דאל"כ לא יתכן הלשון מניח - נראה לדייק דכמו"כ בדין "אילן הנוטה לרה"ר קוצצו" דבעל האילן קוצצו.

ודיוק זה מפורש ביותר מהשו"ע שם (סעיף ד) דכוללם בהמשך אחד וז"ל: אילן הנוטה לרה"ר קוצץ כדי שיהא הגמל עובר ברוכבו ומניחים מקום פנוי וכו'.

ואלא דעפ"ז ק"ק, כי אם פוסק הטור דבעל האילן צריך לקצצו ומקורו כהרא"ש, ומקור הרא"ש הרי הוא ממצעה דר' ינאי בדף ס (כנ"ל), א"כ לכ' הו"ל להבית יוסף על אתר לציין להגמ' שם, אבל הוא ציין להמשנה בדף כ"ז שם, שלפי דברינו אין להוכיח משם דעל בעל האילן לקוצן. ויל"ע.



"ראשונה שניה ושלישית איכא בינייהו" לרש"י ולתוס'

הת' פנחס יהודה שטערן
תלמיד בישיבה

בגמרא ב"ב דף ד, מובא כמה אופנים להעמיד את מחלוקת ת"ק ור' יוסי במתניתין דמקיף וניקף אליבא דחייא בר רב, ואחד האופנים הוא ש"ראשונה שניה ושלישית איכא בינייהו".

ועי' ברש"י ד"ה ת"ק סבר, וז"ל: דמי רביעית יהיב לי' אם גדרה מקיף אבל דמי הראשונות לא יהיב ליה שכבר יצא מהם זכאי בבית דין שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו וכו'.

ומקשה ההג"ה בתוס' על רש"י, וז"ל: "קצת קשה דא"כ גם ברביעית יהי' זכאי עד טפח אחרון". ז.א. שבהג"ה הבין ברש"י שאין כוונתו שהוא הלך, כפשוטו, לבי"ד ויצא זכאי (דבודאי לא שייך כן בנוגע לטפח האחרון), אלא כוונתו הוא דאם ה"ה בא לבי"ד היה פטור, וא"כ, גם בנוגע לכותל הרביעית צ"ל פטור עד הטפח האחרון, ויתחייב רק על הטפח הזה.

והרש"ש מתרץ דקושיית התוס' לק"מ. שהרי כוונת רש"י הוא שכבר היה דין בפועל ביניהם ותבע ג' הראשונות ובי"ד פטרוהו, וזה לא היה בנוגע לכותל הרביעית - ולכן הוא יתחייב על כולו.

אמנם, קשה לפרש כהרש"ש מכמה סיבות:

א) הרי לא מוזכר בגמרא כלל דאיירי דווקא שבא לבי"ד על ג' הראשונות ויצא זכאי, ואם לא היה בא לבי"ד היה חייב על הכל.

ב) מה נוגע מדוע בי"ד פטרוהו שרש"י צריך להוסיף "שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו", הרי העיקר הוא שיצא מבי"ד זכאי והשאר הוא מיותר?

אלא ע"כ צ"ל, שכוונת רש"י הוא שאם היה בא לבי"ד היה יוצא זכאי (כמו שההג"ה הבין ברש"י), וע"ז מקשה ההג"ה בתוס' שכן הוא לגבי הכותל הרביעית.

אבל - לכאורה קושיית ההג"ה עדיין אינה מובנת, דהנה, רש"י בעצמו מביא את הטעם למה אם היה בא לבי"ד היה יוצא זכאי, משום "שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו". ומשמע מרש"י שזהו רק לגבי ג' הראשונות ואילו בנוגע לכותל הרביעית המקיף או הניקף בנה את כולו בלי הפסק, ולא היתה שם ימים רבים בלי שיתבע ממנו. וא"כ מובן מתוך רש"י גופא למה יהא חייב בשביל כל הכותל הרביעית, ומהי קושיית ההג"ה?!

ואכן בס' דרכי דוד נשאר בצ"ע, וז"ל: ולפ"ז לא קשה כ"כ קושייתם. ונראה דאין לומר, דלפי הדרכי דוד זה הטעם שלשון

ההג"ה הוא "קצת קשה", מכיון שלפי הנ"ל קושיא זו בכלל לא קשה - ואפילו לא "קצת קשה" - וגם אין משמע כן מלשון הדרכי דוד.

והנה, הנחלת משה על התוס' כותב בנוגע לדחיית הרש"ש על קושיית ההג"ה, והוא מסביר את קושיית ההג"ה אחרת: דלפי רש"י קשה, למה המשנה מביאה את הדין בכה"ג שבנה ג' צדדים ואז הפסיק לזמן מה ובא לבי"ד ויצא זכאי ואז בנה את הכותל הרביעית. הו"ל לאשמועינן חידוש גדול יותר, דאפילו אם התחיל לבנות את הרביעית רק לא גמר את הטפח האחרון ואז הפסיק לימים רבים ובא לבי"ד ויצא זכאי, ואח"כ גמר את הטפח האחרון, גם בכה"ג אינו חייב אלא על הטפח האחרון. ז.א. שתוס' גם לומדים ברש"י שכוונתו הוא, שהוא בא לבי"ד בפועל אלא שהם הקשו שהו"ל למשנה לאשמועינן חידוש גדול יותר. ולפי"ז לא קשה קושיית הרש"ש.

אמנם, על זה עדיין קשה ב' הקושיות הנ"ל שהקשינו על הרש"ש, שלכן א"א לפרש ברש"י שכוונתו לומר דבא לבי"ד בפועל אלא כוונתו שאם היה בא לבי"ד היה יוצא זכאי.

אבל מ"מ יש לבאר קושיית ההג"ה עד"ז, שלפי רש"י, המשנה היתה צריכה לאשמועינן חידוש גדול יותר - דאפי' אם התחיל את הכותל הרביעית ואז הפסיק לזמן מה, יהיה פטור ע"ז משום שאם היה בא לבי"ד היה יוצא זכאי מכיון שהם ישבו שם ימים רבים ולא הועילו לו, ויהיה חייב רק על הטפח האחרון?

ולפי הביאור הנ"ל בקושיית ההג"ה, קושייתו מובנת מאד ולא קשה קושיא הנ"ל מדברי רש"י גופא, וד"ל.

ואמנם, גם קושיא זו של ההג"ה אינה קושיא כ"כ חזקה, מכיון דאפשר לתרץ את רש"י בפשטות - שבמשנה איירי לפי דרך בנ"א, ובד"כ כשבונים כותל גומרים אותו לגמרי ולא מפסיקים באמצע, ובפרט לא לפני הטפח האחרון. ואולי אפ"ל שלכן לשון ההג"ה הוא "קצת קשה".



חסידות

עיונים באוה"ת פ' בשלח

הרב אלי' מטוסוב
תושב השכונה

מאמר שאינו מהצ"צ

באוה"ת בשלח ע' תקמו נדפס ד"ה "אמר אויב ארדוף אשיג". דרוש זה הוא יותר מעמוד שלם, ונעתיק כאן איזה שורות בלבד מתחילתו ואיזה שורות מסופו.

בתחילתו: "אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי, נלע"ד שפרעה במילוי כזה פא רש עין הא גימט' אשתיו אבל אם תמלא הריש ביוד יהי' גימט' תשכ"ח בסוד ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה וד"ל אבל כאן הוא בלא יו"ד גימט' אשתיו כנ"ל ורמז שהי' רוצה לנגד למל' שנק' אשתיו של ז"א שפרעה פשוט גימ' שנ"ה כמנין ספירה...".

ובסופו: "ואז תורישמו ידי ר"ל תוריש גימט' בריאה יצירה עשי' מ"ו יד"י גימט' ע' ור"ל להגביר כח עי"ן שגימט' ק"ל כמנין ס"מ הרע על ג' עולמות שגימט' תוריש ע"ה ודע שד' מלאכים שהן ארג"ם גימט' ג"כ תרוש וזהו סוד בגת"ן ותו"ש הנא' אצל אחשוורוש גם מו ידי גימט' אדם דוי"ד שהן זו"נ דאצי". ע"כ. ובסגנון זה הוא כל הדרוש.

ודרוש זה לפי סגנון הדברים ניכר מתוכו אשר אינו מהצ"צ. [וידוע, כי המעתיקים שהעתיקו כתבי הצ"צ, לא הי' לפני כולם גוף כתי"ק של אדמו"ר הצ"צ בעצמו, כי אם רבים כתבו מה שמצאו בכתבים אחרים. ולפעמים עירבבו והכניסו מתוך דרושים ותורות של אחרים בסמיכות למאמרי הצ"צ].

דרוש זה הוא שונה מכל אשר ידוע לנו על עוד כותבים דרושי חסידות וכיו"ב [בדוגמת בני הצ"צ, הר"ה מפאריטש, הרמנ"ט מפיראטין, ובעל הפני משה על פתח אליהו ועוד]. כי סגנון מאמר זה הוא כולו ע"פ רמזי הקבלה בספירות וגימט' כו'. והוא בדוגמת סגנון הלקוטי לוי"צ, או למה שנמצא לפעמים בכתבי

הרר"א ביחאווסקי (הוא המו"ל של הדרמ"צ, ונדפס ממנו ספר "כתבי הרר"א ביחאווסקי").

רק שלע"ע לא עלה בידי לברר מיהו הכותב והמחבר של דרושים האלו.

כתבתי הנלענ"ד, ויש לברר עוד אצל ידידי ומורי הרר"א ח שי'.

פליטת הקולמוס

(א) י"ל כי גם גאוני וגדולי ישראל האמיתיים, אשר כל תנועותיהם הם בדיוק ובהתאם לספירות עליונות כו' (כמבואר בתניא בענין הם הם המרכבה), בכל זאת בספריהם ימצא לפעמים רחוקות "פליטת הקולמוס" (אם איזה אות או תיבה נכתבה שלא כסדרה או באופנים אחרים). ויש אודות זה בספרי החיד"א (קונט' העלם הדבר) ועוד.

וגם בספרי רבותינו נשיאינו מצינו לפעמים, הערות המו"ל בסגנון "כן הוא בגוף כ"ק, ואולי צריך להיות...". דהיינו שמציעים איזה תיקון למה שלעין "אדם התחתון" נראה כמין פליטת קולמוס.

ועד"ז בספרי הצ"צ (40 כרכי אוה"ת ועוד), הנה בכל ד"ה יש מאות ואלפי ציונים לתנ"ך ומארז"ל ש"ס מדרשים ספרים כו'. ויוצא אשר בכל ספר בודד בלבד נמצאים אלפי אלפים של ציונים. וראה זה פלא דכאשר מעיינים ומחפשים ענינים במקומות המצויינים באוה"ת, הנה כמעט ולא ימצא באוה"ת איזה "פליטת הקולמוס" שנכתב לפום ריהטא וכיו"ב באיזה ציון לדף או לעמוד או סימן (מלבד טעותי מעתיקים).

(ב) ובכל זאת ראיתי באוה"ת בשלח ע' תקז ע"פ אז ישיר, שמבאר שם באריכות גם ע"פ "אז הוחל". וז"ל: יש להעיר מענין אז הוחל בפ' בראשית ד' כ"ו ופרש"י אז הוחל לשון חולין כו'. ואחרי שמבאר ומציין בזה עשרות ציונים כותב: "וזהו אז הוחל שאמרו שהזיין סוד ז"ת עלה לבחי' אלף מדה"י [מדינת הים] ואינו משגיח בעולמו, וע"כ הוחל לקרוא, עיין רמב"ם ספ"ב מה' עכו"ם".

וקאי על מה שמאריך ברמב"ם הל' ע"ז פ"א בטעות דור אנוש שהחשיבו את הכוכבים ומזלות, ושם בסוף ה"ב כותב הרמב"ם כיון שארכו הימים היו החכמים שבהם כגון כהניהם מדמין שאין שם אלוהה אלא הכוכבים והגלגלים כו'.

אולם לפנינו ברמב"ם הלא זה בפ"א מהל' ע"ז סה"ב, ולא בספ"ב. [ולא בדקתי אם יש בזה שינוי בהדפוסים].

ג) וציון זה ראיתי בעוד שני מקומות באוה"ת: להלן בפ' יתרו ע' תשנה, כשכותב על ענין שב"נ הוזהרו על השיתוף, ז"ל: והרמ"ז פ' האזינו ע"פ כתפוח בעצי היער פי' ענין השיתוף ע"ד מ"ש הרמב"ם ספ"ב מה' עכו"ם שאמרו בדור אנוש ראוי לחלוק להם כבוד. ע"כ.

וכן באוה"ת בראשית (כרך ז') תתשסה, א: והרמ"ז שם פי' שיתוף ע"ד מ"ש הרמב"ם ספ"ב מה' ע"ג בימי אנוש טעו כו' כיון שהם משמשיו ראוי לחלוק להם כבוד. ע"כ.

ד) ובגלל שציון זה הוא בג' מקומות שונים, יוקשה לייחס זה לכתבת המעתיק בלבד. [ואין הרמ"ז אצלי כעת לעיין בלשונן].

וכן מצאתי עד"ז בעוד שני ענינים אחרים אשר ציוני הצ"צ בהם הוא בשינוי מכפי שהוא בהספרים, ולא עת האסף פה.

דרוש קריאת ים סוף

א) באוה"ת פ' בשלח ע' תקסח נדפס דרוש המתחיל "ענין קי"ס". ותוכנו הוא מאמר ד"ה ששת ימים (הביאור) שנדפס בסה"מ תק"ע ע' עו. וכאן באוה"ת הוא בסגנון הצ"צ עם הגהות וביאורים.

והנה באיזה מקומות בציוני הצ"צ מציין ל"דרוש קי"ס":

אוה"ת מקץ שלט, א: "ובדרוש קי"ס שנקרע ליי"ב גזרים לכל שבט היינו כי קי"ס עלי' הבריאה באצי' והתחברות י"ב שבטים דבריאה בשרשן ומקורן שבאצי' כמ"ש בסידור בביאור ע"פ ששת ימים תאכל מצות".

ובאוה"ת ענינים ע' עו: ועיקר עדמ"ש בדרוש קי"ס בענין אגלילו מיא שהוא ע"ד חכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו כי

לפי שקרי"ס הוא התגלות עתיקא כו' לכך הז"א אינו מדבר בפניו כו'. ע"כ.

(ב) ובשני מקומות אלו (שבאוה"ת מקץ ואוה"ת ענינים), כוונתו לשני דרושים נפרדים, שלשניהם קורא בשם דרוש קי"ס. ולא לדרוש הנדפס באוה"ת בשלח כאן.

כי המובא באוה"ת מקץ הוא בד"ה "להבין ענין קי"ס" (משנת תקע"ב) שנדפס בס' מאמרי אדה"ז ע' רסו, ובשינויים בלקו"ת ס"פ צו (בלקו"ת מתחיל בפסוק: "והניף ידו על הנהר"). ובד"ה ששת ימים (השני) הנדפס בסידור רפט, א ואילך. (והוא משנת תקס"ז. וצע"ק ל' הצ"צ כאן שמציין "בסידור בביאור ע"פ ששת ימים" ואכ"מ).

ואילו "דרוש קי"ס" הנזכר באוה"ת ענינים קאי על ביאוה"ז פ' בשלח, ד"ה ויסע מלאך האלקים, דף מה, א ואילך.

ג) בלקו"ת במקומות רבים מציין אדמו"ר הצ"צ ל"ביאור ענין קי"ס", או לד"ה "לבאר ענין קי"ס" (ראה לקו"ת תזריע כד, ג. אמור לו, א. ואתחנן ג, ג. שמע"צ פה, ג. ברכה צה, ב. ובכל מקומות אלו אינו מציין בלשון "דרוש קי"ס"). וכוונתו ג"כ לד"ה לה"ע קי"ס משנת תקע"ב וד"ה והניף ידו.

ד) נמצא עוד מאמר בהתחלה "ענין קי"ס" בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ע' ערב, וכן מאמר נוסף מהצ"צ משנת תרכ"א, בהנחת ר"ה מפאריטש, בהתחלה: להבין ענין קי"ס. ראה "רשימת מאמרי דא"ח" של הצ"צ ע' קמז [ולא נסמן שם לאיזה דרוש הוא מקביל].

ה) בדוגמת הלשון כאן "דרוש קי"ס", יש ג"כ באוה"ת לשונות דומים, כגון: "דרוש פורים". "דרוש מ"ת". "דרוש השופר". וגם שם אף שהוא אותו הלשון "דרוש פורים" מ"מ אין כוונתו לדרוש אחד מסויים כ"א קאי על דרושים שונים של פורים. ואכמ"ל.



איסור והיתר .. מאילנא דטו"ר

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. אגה"ק סי' כו: "...בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזהר .. דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי .. יפקון ב' .. ואילנא דטוב ורע דאיהו איסור והיתר וטומאה וטהרה לא ישלטו על ישראל יתיר דהא .. אלא מסטרא דאילנא דחיי דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה וכו'. (ובעמוד ב' בסוף דברי הזהר:) דמסטריהו (דע"ה) לית בין גלותא לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד דאינון לא טעמי מאילנא דחיי וצריך לון מתניתין באיסור והיתר טומאה וטהרה ע"כ בר"מ.

"והנה המובן מהשקפה ראשונה לכאורה מלשון זה המאמר לחסידי מדע שלימוד איסור והיתר וסדר טהרות הוא מאילנא דטוב ורע כו", עכלה"ק.

ויש לבאר בדרך אפשר את "מהשקפה ראשונה", שכיון שמתחיל לדבר במעלת ספר הזהר, ואומר (בתוך הדברים) "...מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הזהר כו'", כבר מתקבל הרושם שרק ספר הזהר נקרא אילנא דחיי, וכן ממה שאומר להלן "ואילנא דטו"ר דאיהו איסור והיתר טומאה וטהרה" מתקבל הרושם שתורת הנגלה ששם מדובר על איסור והיתר טומאה וטהרה, הוא מ"אילנא דטו"ר". הרי שתורת הנגלה שייך לעה"ד טו"ר.

וכן להלן "...אלא מסטרא דאילנא דחיי דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה", מתקבל הרושם שבתורת הנגלה כיון ששם יש קשיא ויש מחלוקת, הרי זה שייך (ח"ו) לאילנא דטו"ר שמצדו שייך קשיא מסטרא דרע ומחלוקת כו'.

ובפרט בסוף לשון הר"מ (המובא באגה"ק כאן) "דמסטריהו לית בין גלותא לימות המשיח .. דאינון לא טעמי מאילנא דחיי וצריך לון מתניתין באיסור והיתר טומאה וטהרה", שלפי"ז

נמצא (מפורש) שמתניתין באיסור והיתר טומאה וטהרה לא שייך לאילנא דחיי.

וע"ז מבאר אדמו"ר הזקן ד"כשתדקדק בלשון ר"מ כו' דאיהו איסור והיתר כו' ולא אמר תורת איסור והיתר או הלכות או"ה", ש"ר"ל דגוף דבר האסור ודבר המותר הוא מאילנא דטוב ורע שהוא קליפת נוגה וכו', אבל הלימוד בתורה אף הלכות איסור והיתר טומאה וטהרה וכו' הן הן גופי תורה שבע"פ שהיא ספי' מלכות דאצילות וכו'".

ב. אמנם יש לעיין בכמה דברים :

לאחר שאומר "...אלא דגוף דבר האסור ודבר המותר הוא מאילנא דטוב ורע כו'" שזה עיקר התירוץ הי' צריך לכאורה להמשיך מיד (כדלהלן:) "אבל הלימוד בתורה כו' הן הן גופי תורה שבע"פ שהיא ספירת מלכות דאצילות וכו'". ולא עשה כן אלא נכנס לבאר באריכות לשון אסור ומותר, ומבאר "וזהו לשון איסור שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות למעלה כדבר המותר דהיינו שאינו קשור כו'".

ובפשטות י"ל שכיון שאומר שגוף דבר האסור והמותר הוא מקליפת נוגה, בא לבאר למה על גוף דבר האסור כו' שייך לומר שהם מקליפת נוגה (ולא על הלכות איסור והיתר).

- ואולי גם בא לתרץ שלכאורה הרי הכל מאתו ית' (גם הדברים האסורים), וע"ז אומר "וזהו לשון איסור שהקליפה שורה עליו כו' (ובהמשך) שאינו יכול לעלות לא בשבת כו' גם כשמתפלל ולומד בכח ההוא", שבזה מבאר היטב למה "גוף דבר האסור ודבר המותר הוא מ .. קליפת נוגה", שבמה מתבטא זה שהם קליפת נוגה, בזה שאינם יכולים לעלות, והרי הדבר אסור בידי הקליפות.

וגם מה שמאריך בצד ההיתר שיכול לעלות, זהו כדי לבאר יותר את צד האיסור, ד"כדבר איסור אינו יכול לעלות לא בשבת ולא בחול גם כשמתפלל כו'".

ומכאן בא לבאר "אבל הלימוד בתורה אף הלכות איסור והיתר טומאה וטהרה כו' הן הן גופי תורה שבע"פ כו'".

אך צ"ע במה שאומר ד"גוף דבר האסור .. הוא מאילנא דטוב ורע שהוא קליפת נוגה כו", והרי כתב בלקוטי אמרים ח"א פרק ו שקיום וחיות כל מאכלות אסורות הם מגקה"ט (ומאכלות וכו') מותרים שרשם מק"נ), ועוד מוסיף לבאר ש"זהו לשון איסור שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות למעלה כו'" והרי זה שייך לגקה"ט ולא לק"נ שיש לה עלי'.

ויובן בהקדם מה שעדיין צ"ע דבשלמא הא דכתב ברעיא מהימנא "ואילנא דטו"ר דאיהו איסור והיתר" - פירש שקאי על גוף דבר האסור והמותר ולא תורת איסור והיתר, אבל איך יתפרש מה שאומר מיד לאחריו זה "ואילנא דטו"ר .. טומאה וטהרה) לא ישלטו על ישראל יתיר", אם מדובר על גוף דבר האסור והמותר מהו ענין שליטה זאת בזמן הגלות.

וגם מה שממשיך ואומר "דהא פרנסה דלהון לא להוי אלא מסטרא דאילנא דחיי דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה כו'", הרי גם מכאן משמע דקושיא ומחלוקת שנמצאים בתורת הנגלה הם לא מאילנא דחיי (וכנ"ל בתחילת ההערה).

וכן עדיין לא נתבאר ענין "מה דבזמנא דאילנא דטו"ר שלטא כו' אינון חכמים דדמיין לשבתות ויו"ט לית להון אלא מה דיהבין להון אינון חולין (שהכוונה לעמי הארץ וערב רב) כו'", ששאל שת"ח בזמן בית שני לא היו מתפרנסין מע"ה כו', וא"כ מה ענינו.

ובעיקר יקשה - כנ"ל - מסוף דברי הזהר (המובא כאן) "...דאינון לא טעמי מאילנא דחיי וצריך לון מתניתין דאיסור והיתר טומאה וטהרה" שלפ"ז נמצא מפורש שמתניתין באיסור והיתר טומאה וטהרה לא שייך לאילנא דחיי, והרי כאן אמר שהן הן גופי תורה .. ספי' מל' דאצילות .. דאיהו וגרמוהי חד בהון.

ולכאורה כדי לבאר הנ"ל, מתחיל כ"ק אדמו"ר הזקן לבאר "והנה כשהמל' דאצי' מתלבשת בקליפת נוגה כדי לברר הניצוצות כו' אזי גם המל' דאצי' נקרא בשם עץ הדעת טוב ורע (לגבי ז"א דאצילות שאינו יורד לשם ונקרא עץ חיים) כו'", שכאן הוא עיקר הביאור לכל השאלות הנ"ל. שיש אילנא דטו"ר

ממש, שהוא (עיקר) קליפת נוגה (ממש), ומהם נמשך המאכלים המותרים וכו'. וע"ז לא שייך לומר ש"לימוד איסור והיתר וסדר טהרות הוא מאילנא דטוב ורע" ש"הוא פלא גדול מחמת עצמו", שלא יתכן לומר על דברי תורה שהם נמשכים מאילנא דטו"ר שזה ק"נ. וגם "סותר פשטי הכתובים .. שכל התורה הנגלית .. נקרא עץ חיים למחזיקים בה".

אבל יש עוד סוג אילנא דטו"ר, שהוא אינו אילנא דטו"ר ממש, אלא שנקרא כן על שם התלבשותו בטוב ורע, וזה מל' דאצילות כשמתלבשת בק"נ.

(וכשם שיש אילנא דטו"ר על שם התלבשותו, כך יש אילנא דחיי שנקרא כן על שם שאינו מתלבש בטו"ר, שהוא ז"א דאצילות).

ובאילנא דטו"ר הזה (שהוא מל' דאצי' המתלבשת בק"נ) הוא שאמר ובזמנא דאילנא דטוב ורע שלטא כו' אינון חכמים דדמיין לשבתות ויו"ט לית להון אלא מה דיהבין להון אינון חולין, דכיון דמיירי בזמן הגלות שאז מל' דאצי' מתלבשת בק"נ, ומשפעת להם, לכן הם מקבלים את החיות "ומתמציתן" (מה שמתמצה ויורד לאחר שקבלו ק"נ (?)) ניזונין תלמידי חכמים בגלות", שעפי"ז מובן מה שכתוב ש"אינון חכמים .. לית להון אלא מה דיהבין להון אינון חולין" שזהו תמציתן.

ועפי"ז גם מובן מה שאומר (בתחילת דברי הרעיא מהימנא המובא כאן) "ואילנא דטו"ר .. לא ישלטו על ישראל יתיר" (בזמן הגאולה), דבזמן הגלות יש שליטה של ק"נ, כיון שמל' דאצי' מתלבשת בק"נ, כנ"ל.

ועפי"ז גם מובן מה ששאל על זה שכתוב בר"מ שבימות המשיח לא יתפרנסון ת"ח מע"ה, "שהרי ת"ח שבזמן בית שני לא היו מתפרנסין מע"ה וכו'",

שלפי הנ"ל אין הכוונה לפרנסה (ושליטה) גשמית, אלא שבכללות סדר ההשתלשלות בהשפעת מל' דאצי' בזמן הגלות (כיון שמשפעת לק"נ), הרי זה נקרא שת"ח מקבלים מע"ה כנ"ל ש"ומתמציתן ניזונין תלמידי חכמים בגלות".

ועפ"ז מובן מ"ש ברע"מ ש"באילנא דחיי לית תמן לא קושיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה", שבהשקפה ראשונה נראה שבתורת הנגלה ששם יש קשיא ומחלוקת הרי זה מ"רע וכח הטומאה",

אמנם לפי הנ"ל הכוונה, שכיון שבחטא אדה"ר וכן בשבירת הכלים נפלו ניצוצות מ"ספי' חכמה עילאה" שה"טעם - הוא סוד הספי' חכמה עילאה" שבגלל זה נתלבש מל' דאצי' בק"נ כדי לברר ולהעלות הניצוצות, הנה כל זמן שנמצאים בגלות בתוך הקליפות, הרי הרע מעלים על ה"טעם הוא סוד הספי' חכמה עילאה" - ובגלל זה לא מבינים.

ועד"ז "מחלוקת מרוח הטומאה", והיינו שמהו הגורם שאין מבינים ההלכה בבירור, ויש סברא לכאן ויש סברא לכאן (-) מלבד ענין השרש בקדושה שיש לכל סברא, הנה כאן ההדגשה על האי ברירות שיש בזה, שלכן יש בכלל מחלוקת, שהרי במה שנמסר לנו ממה רבינו בבירור אין מחלוקת, ומה שיש מחלוקת-) זהו בגלל רוח הטומאה, שמסתירה את הבהירות.

וזהו שאומרים שבתורת הנגלה יש "קושיא מסטרא דרע", היינו שההעלם שבגללו יש קושיא הוא מסטרא דרע, וכן מחלוקת מרוח הטומאה, היינו שהסיבה שגורמת אי הבהירות - שבגללה יש מחלוקת, היא מרוח הטומאה. אבל עצם לימוד התורה, גם הקושיא וגם המחלוקת היא ספירת מל' דאצילות.

ג. אבל כל זה הוא בעת שיש גלות השכינה, שאז יש לה קשר עם טומאה וטהרה (עצמה) וע"י הלימוד בענינים אלה מבררים את הניצוצות של קדושה. "אבל בצאת השכינה מקליפת נוגה אחר שיושלם בירור הניצוצות ויופרד הרע מהטוב .. ולא שלטא אילנא דטו"ר" מפני "בצאת הטוב ממנה" - שהרי כל כח שליטתם הוא בגלל הניצוצות של הקדושה שבלעו, שמזה הי' אשר שלט האדם באדם, אבל כשאין שם ניצוצות דקדושה אין להם כח -

"אזי לא יהי' עסק התורה והמצוות לברר בירורים כ"א לייחד יחודים עליונים יותר .. שלמעלה מהאצילות .. והכל ע"י פנימיות התורה לקיים המצוות בכוונות עליונות כו'". דכיון

שהניצוצות דקדושה נתפרדו מהקליפות שמהם נמשכים טמא ופסול כו', אין צורך יותר להתעסק כ"כ בנגלה דתורה בענינים של טומאה וטהרה וכו'. אלא שאותם הענינים שבתורה בענינים של טומאה וטהרה וכו' נלמדים באופן של פנימיות התורה (וע"ד שנתבאר בארוכה בלקו"ת ענין בהרת קודמת לשער לבן וכו' רבה אמר טהור - עפ"י פנימיות הענינים).

ואף שבודאי ילמדו וידעו את גוף ההלכות, שמה "שארז"ל דמצות בטילות לע"ל - היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תח"מ אין בטלים, אבל מ"מ לא יצטרכו להתעסק בהם, כי "יהיו גלויים וידועים לכל איש בידיעה בתחלה בלי שכחה".

ד. ועפ"י יובן מה שאומר בר"מ "דאינון לא טעמי מאילנא דחיי וצריך לון מתניתין באיסור והיתר טומאה וטהרה" שמה משמע שמתניתין באיסור והיתר טומאה וטהרה אינן מאילנא דחיי, כנ"ל, שהכוונה בזה שתורת הנגלה אף שהיא עצמה עץ החיים מ"מ הרי היא מתלבשת בעניני טומאה וטהרה, ע"ד ש"מל' דאצי' מתלבשת בקליפת נוגה כדי לברר הניצוצות שנפלו בחטא אדה"ר .. אזי גם המלכות דאצי' נקרא בשם עץ הדעת טוב ורע לגבי ז"א דאצילות שאינו יורד שם ונקרא עץ חיים", שעד"ז הוא בתורת הנגלה (תורה שבע"פ) "שהיא ספירת מל' דאצילות" שהיא מתלבשת בעניני טומאה וטהרה כדי לברר הניצוצות, ש"עיקר עסק התורה והמצוות הוא לברר המותר והטהור מהאיסור והטמא ע"י עיון ופלפול וכו', והיינו חכמה עילאה דאצילות המלוכשת במלכות דאצילות סוד תורה שבע"פ .. המלוכשת בקליפת נוגה כו'", ולכן נקראת "אילנא דטו"ר" לגבי פנימיות התורה שאינה מתלבשת בעניני טומאה וטהרה איסור והיתר, שלכן נקראת "אילנא דחיי".

אלא שכל זה - בירור הניצוצות - הוא עתה בזמן הגלות, אבל בצאת השכינה מהגלות יהי' הלימוד כדי לייחד יחודים - כנ"ל, משא"כ עמי הארץ = ערב רב, שהם לא יזכו למטעם מאילנא דחיי, אצלם ישאר לימוד התורה על דרך שהי' בזמן גלות השכינה. שהרי בודאי יש כח בתורה (גם לעתיד לבוא) "להתיש כח הס"א הדבוק בהם שלא תשלוט בהם להחטיאם" ע"י

שיתעסקו בענינים של טומאה וטהרה = במשנה, וגם יצטרכו ללמוד ולהתעסק בהלכות אלו כדי לדעת את האסור והטמא וכו'. משא"כ ב"ישראל שלא יארע להם פסול וטומאה ואסור כי לא יאונה כו' (לצדיק כל רע)", שלכן לא יצטרכו ללמוד הלכות אלו (כ"כ) במובנם הפשוט, אלא "בפנימיות המצות וטעמיהם הנסתרים".

- ועד כאן נתבאר בענין בני ישראל, שילמדו (לפחות פעם אחת) ההלכות של טומאה וטהרה אלא שלא יצטרכו לעסוק בהם בעיון ופלפול, וחזרה שלא לשכוח, כי "יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחילה בלי שכחה" (ולכא' הכוונה ע"י לימוד לכל הפחות פעם אחת, שהרי אומר להלן "בלי שכחה" ובשביל זה צריכים ללמוד (כדי שיהי' שייך לומר שאין שוכחים)),

ועל זה מוסיף אדמו"ר הזקן "וגם אפשר וקרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית כמו אברהם אבינו ע"ה ולכן א"צ לעסוק בהם כלל (אפי' פעם אחת)".

ה. ולהעיר שבכל המקומות כאן (באגה"ק כו) מדובר על ק"נ, היינו שמל' דאצי' מתלבשת בק"נ, אף שלכאורה בודאי מתלבשת גם בגקה"ט, כמ"ש לעיל באגה"ק סי' כה: "והנה זלע"ז .. דמסאבותא .. נפשות העו"ג .. אשר שלט באדם להחיותם ולהשליטם בזמן הגלות .. ולכן העו"ג היו שולטין .. להיות נפשות העו"ג מהקליפות אשר השכינה מתלבשת בבחי' גלות בתוכם כו'". וכן כאן (באגה"ק כו) כותב כמ"פ "כי ע"י זה (ע"י עיון ובירור הלכה פסוקה מן הגמרא כו') מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים כו'" (ואינו מזכיר מקליפת נוגה); "והם שם בבחי' גלות שהקליפות שולטים עליהם כו'" (ואינו מזכיר דוקא קליפת נוגה), (אמנם אח"כ אומר "והנה העליונים אין בהם כח לברר ולהעלות מהשבירה שבקליפת נוגה אלא התחתונים בלבד כו'" (וכאן מזכיר קליפת נוגה (דוקא)).

- והנה בכללות ענין התלבשות השכינה בקליפות בודאי יש הפרש בין התלבשות רגילה שלא בזמן הגלות איך שנקבע להם משש"ב, שאז כנראה אינו נקרא "התלבשות" אלא שהחיות נמשך בדרך השתלשלות בצמצומים כו' דמבחי' אחריים

ומקבלים חיותם הראוי להם כפי שנגזר מלמעלה, לבין כל הענינים המבוארים בפכ"ה ובפכ"ו שהוא ענין התלבשות השכינה באופן של גלות ש"זה נמשך מחטא עה"ד ואילך" והיינו התלבשות יתירה, ובפרט בזמן ש"גלו ישראל לבין האומות .. זוהי גלות שלימה" ועד כדי כך שהם שולטים על ישראל, שאילו מצד סדר השתלשלות איך שהוקבע בשש"ב אין הם יכולים לשלוט על ישראל אלא בהיפך.

ועפ"ז י"ל בדא"פ שבודאי יש הפרש גדול גם בזמן הגלות בין התלבשות השכינה (בגלות) בקליפת נוגה, לבין התלבשות בגק"ט. וכיון שכאן (באגה"ק כו) מדובר בעיקר בענין עבודת הברורים - שעפ"ז מסביר מ"ש ברע"מ "ובזימנא דאילנא דטו"ר שלטא כו", שהכוונה בזמן שהשכינה מתלבשת בענינים של טו"ר וע"י עסק התומ"צ מבררים את הניצוצות - ובכללות הרי ענין הברורים שייך לקליפת נוגה - לכן מתייחס כאן בכל הפרק להתלבשות מל' דאצי' בק"נ.

ואולי עפ"ז יובן מה שאומר בקטע המתחיל "אך באמת כשתדקדק כו" ד"גוף דבר האסור ודבר המותר הוא מאילנא דטוב ורע שהוא קליפת נוגה",

ששאלנו לעיל שלכאורה מכיון שמדובר גם על "דבר האסור" - הרי דבר האסור הוא מגק"ט, ובפרט שמיד לאחר זה מבאר מהו התוכן של דבר "אסור" "שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות למעלה", ואיך זה מתאים ל"קליפת נוגה" שמזכיר לעיל והרי ק"נ יש לה עלי'.

ולפי הנ"ל שכאן מדובר על התלבשות מל' דאצי' (בעיקר) בק"נ שהוא גם (נקרא) אילנא דטו"ר (לגבי ז"א דאצי') (אף שמתלבש גם בגק"ט), לכן גם כשמדובר על גוף דבר האסור, משתמש באותו לשון של אילנא דטוב ורע, ובפרט שהרי כך כתוב ברעיא מהימנא "אילנא דטוב ורע דאיהו איסור והיתר" אלא שבר"מ מתפרש גם על מל' דאצי' המתלבשת בק"נ שגם זה נקרא אילנא דטו"ר, וכאן מדובר על האסור והמותר כפשוטו.

אבל הכוונה (גם) לגקה"ט, כשם שנתבאר לעיל גבי התלבשות מל' דאצי' שצ"ל שמתלבשת גם בגקה"ט. שאילנא דטו"ר הוא בעצם המקור גם לגקה"ט.

משא"כ בחלק א' פ"ו-ז שם מדבר על צד הקדושה וסט"א והממוצא ומפרט יותר ומחלק בין ק"נ וגקה"ט.

ועפי"ז מובן בפשטות הלשון "דגוף דבר האסור .. הוא מאילנא דטוב ורע שהוא קליפת נוגה", שכיון שמדבר אודות אילנא דטו"ר הרי הוא המקור לדבר האסור.

ומה שאומר "שהוא קליפת נוגה" לא קאי על דבר האסור, אלא על ה"אילנא דטו"ר", שהוא ק"נ והוא השרש לדבר האסור, שבדרך השתלשלות נמשך מק"נ - גקה"ט.

ועפי"ז גם מובן בפשטות ההמשך: "...וזהו לשון איסור שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות כו'", אף שהזכיר (מאילנא דטו"ר שהוא) "קליפת נוגה", אבל כנ"ל, הכוונה היא לדבר האסור (השייך לגקה"ט) הנמשך מק"נ.

(וצ"ע איך היתה התלבשות החיות דמל' דאצי' בזמן בית שני, שהרי לפי מה שנתבאר לעיל גם ת"ח שבזמן בית שני נקראים שמתפרנסים מע"ה בגלל התלבשות מל' דאצי' בק"נ, שלכאורה כיון שהי' ביהמ"ק קיים היתה ההתלבשות לא בדרך גלות השכינה, דרך ק"נ. ואדרבה, הרי מבואר בלקו"א חלק א' פנ"ג ש"בבית שני היתה שורה כדרך השתלשלות והתלבשות מל' דאצי' במל' דבריאה ודבריאה במלכו' דיצירה ודיצי' בהיכל ק"ק דעשי' וק"ק דעשי' הי' מתלבש בק"ק שבביהמ"ק שלמטה כו'").

אבל לאידך, הרי בזמן בית שני היו חלק מישראל בין האומות, וא"כ אולי גם אז הי' כבר ענין גלות השכינה (ע"י התלבשות בק"נ) עכ"פ לאלה שהיו בחו"ל. ואולי גם אדמוה"ז מתכוון ל"ת"ח שהיו להם שדות כו'" לאלה שבחו"ל. ובכלל יתכן שבפרק נ"ג אינו נכנס כלל לענין זה, שכאן מדבר בעיקר בסדר השתלשלות העולמות - שמל' שבעולם העליון מתלבש (בתחילה) בחב"ד שבעולם שלמטה ממנו (שחב"ד נקרא קדשי קדשים שבכל עולם) ואח"כ עד למל' וכו', ואיך הי' נמשך לקדש

הקדשים שבביהמ"ק למטה, בזמן בית ראשון ובית שני, ואינו מדבר כלל מענין גלות השכינה לברר ניצוצות.

ולכאור' יש להסתייע לכך ממה שממשיך (גם בפנ"ג) "ומשחורב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד"א של הלכה בלבד כו' והתלבשות מלכות דאצילות במל' דבריא ויצירה ועשי' כו'" ואינו מזכיר כלל ענין גלות השכינה, אף שמדבר לאחר החורבן).



"וכ"ש דיני ממונות"

באגה"ק שם: "דלפי זה (אם נאמר שלימוד איסור והיתר כו' הוא מאילנא דטוב ורע) לא הי' לימוד איסור והיתר וכ"ש דיני ממונות דוחין מצות תפלה כו'", מה שאומר ו"כ"ש (דיני ממונות) "לכאורה מפני ש"לימוד איסור והיתר" הם מה שנמסרו לנו ממרע"ה ואי אפשר לוותר עליהם, שאינם תלויים במנהג בני אדם, משא"כ דיני ממונות שתלויים (גם) במנהג בני אדם ומנהגי המקום, וניתן לוותר עליהם, שכל המתנה על מה שכתוב בתורה דבר שבממון תנאו קיים.



דורות ראשונים ודורות אחרונים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

ידוע מ"ש בתורה אור חנוכה (מקץ מ, א) שבדורות הראשונים היו ישראל או צדיקים גמורים או רשעים גמורים ו"לא היו ממוצעים" (משא"כ בדורות האחרונים).

ואף כי דברי רבינו הזקן אינם צריכים חיזוק, מ"מ מן הראוי להעיר ממ"ש ב"יערות דבש" לר"י אייבשיץ דרשה ו' (בין כסא לעשור תקל"ה): "והנה בבית ראשון אף כי סנהדרין ומעתיקי שמועה ותלמידים היו גדולים בתורה עד שאין ערך להם בבית שני, קטן של ראשונים הי' עב ממתני האחרונים, מ"מ המוני עם בעוה"ר נעדרים היו מחכמה כי היו טרודים בגפנם וכרמם וכהנה

טרדות עד שלא ידעו מהתורה וראה כי זמן קטן שהיו בגלות
בבל שכחו שמירת שבת .. וזה גרם כי נתפתו לקול מתעים נביאי
שקר שקמו ולמדו מן חכמי עכו"ם שביניהם וכו'".



עצבות במילי דשמיא בשעת העסק

הנ"ל

בתניא ספכ"ו מדבר אודות עצבות במילי דשמיא הנופלת
לאדם בשעת עסקיו, וכותב "בידוע שהוא תחבולת היצר כדי
להפילו אח"כ בתאוות ח"ו כנודע שאל"כ מאין באת לו עצבות
אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו".

ובקובץ התמים (הובא בליקוט פירושים להר"א חזקוני ע'
תקי) העירו דצ"ע לכאורה מהידוע בענין הבת קול שיוצאת בכל
יום "שובו בנים שובבים", ואם כן אפשר שהעצבות נובעת מבת
קול זו.

אמנם בביאור תניא מכתב יד (הנדפס בליקוט פירושים הנ"ל
ע' תקכ - רפכ"ז) תירץ (בדרך אגב), שמצד הבת קול אי אפשר
שיבוא ענין של עצבות אלא תוספת חיות, ומזה מוכח שאין זה
מצד הבת קול.

אך לכאורה לפי זה העיקר חסר מן הספר, שהי' לו לרבינו
הזקן לומר שזה שעצבות זו אינה גורמת לתוספת חיות מכריח
שהיא תחבולת היצר, ולא משום שאם לא כן מאין באה לו
עצבות אמיתית.

ואדרבה, משמעות הענין הוא שההכרח היחיד לכך שהיא
תחבולת היצר היא משום שאין טעם אחר שתבוא אליו עצבות
אמיתית באמצע עסקיו*.

ועוד, דבשלמא הבת קול "שובו בנים שובבים" בהכרח לומר
שהיא נותנת חיות בעבודה, שהרי הבת קול היא בלשון של חיוב,

(* אוצ"ל שזהו מה שמדגיש "עצבות אמיתית" - שאינה סתם עצבות שיתכן
שתביא לו אח"כ לתוספת חיות וכיו"ב, כמו במרירות. המערכת.)

"שובו"; אבל כיצד ניישב את הבת קול ד"אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", שכל עיקרה הוא להטיל רגש של כאב, "אוי להם לבריות". [והגם שבת קול זו היא רק על חסרון פרטי ד"עלבונה של תורה", מ"מ הרי גם העצבות הנובעת מהכרה שהאדם אינו עוסק בתורה כראוי נכללת בדברי אדה"ז כאן].



"צדיקים יירשו ארץ" - שהוא ג"ע

הת' יצחק נפרסטק תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"א (מוגה) איתא: וזהו (ג"כ מש"כ) צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עלי', דצדיקים יירשו ארץ שהוא ג"ע מפני שהם משכנים (היינו ממשיכים) בחינת שוכן עד מרום וקדוש (הענין הזה דשוכן עד אינו מבאר בהמאמר, ומבואר הוא בלקו"ת עפ"י מאמר הזוהר) שיהי' בגילוי למטה. עכלה"ק.

והנה פי' הפשוט בפסוק זה (תהלים לז, כט), כמבואר במפרשים, שצדיקים יירשו ארץ [שהצדיקים יורשים ויושבים בארץ הלזו], וישכנו לעד עלי' [והם ישכנו ויהיו עלי' לעד], והיינו שאינו אלא כפל הלשון לחזק הענין.

אלא שכ"ק אדמו"ר הריי"צ מוסיף בהמשך דיום ההילולא יו"ד שבט השי"ת: "צדיקים יירשו ארץ שהוא ג"ע". ובפשטות היה נראה לומר בכוונת דבריו שהצדיקים יירשו ג"ע, ומפני מה - לפי ש"ו"ישכנו לעד עלי'", שהם השכינו (המשיכו) בחינת שוכן עד עלי' למטה בארץ. היינו ש"ו"ישכנו לעד עלי'" אינו כפל הלשון אלא נתינת טעם.

והיוצא מזה שלפי פי' הפשוט התיבה (יירשו) ארץ ותיבת (וישכנו לעד) עלי' הם אותו פירוש, אבל לפי הפי' בבאתי לגני השי"ת הנ"ל, היה נראה, שאינם באותו ענין, אלא זה בג"ע וזה בארץ הלזו.

אמנם בסרט ההקלטה מי' שבט תיש"א אומר בהמאמר עוד קטע שלא מופיע בפנים המאמר המוגה, וזה לשון ק': און זאגט

אויף דערויף, אז אט דאס איז וואס עס שטייט אין פסוק צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עלי', אז צדיקים זיינען יורש ארץ וואס דאס מיינט מען ג"ע, מוז מען זאגן אז דער רבי מיינט דאס ניט דער ג"ע דלאחר מאה ועשרים, ווארום עס רעדט זיך דאך וועגן עיקר שכינה בתחתונים היתה, נאר וואס דען דאס איז ע"ד דוגמא אדם הראשון קודם החטא, וואס דאס האט דאך משה רבינו מתקן געווען, איז אט דעמאלט געווען זיין עבודה בג"ע, ג"ע איז דאך ניט אן ענין פון נתינת שכר אליין, נאר דאס איז דאך אויך געווען דער ענין פון לעבדה ולשמרה. פארוואס האבן דאס צדיקים, דערפאר וואס וישכנו לעד עלי'. עכלה"ק.

ומזה י"ל שהרבי מוסיף על מה שנראה בפשטות - כמ"ש לעיל - בכוונת כ"ק אדמו"ר הרי"צ, ש"יירשו ארץ" שהוא ג"ע (אין הפי' כנ"ל, אלא) הוא ע"ד דוגמא אדה"ר לפני החטא. וא"כ י"ל שגם לפי איך שמפרש הפסוק בבאתי לגני השי"ת - תיבת "ארץ" ותיבת "עלי" אכן מדובר באותו ענין (וכלשון הרבי עיקר שכינה בתחתונים היתה), כמו בפי' הפשוט של הפסוק.

ולפי"ז אולי יש להמתיק שזוהי כוונת הרבי באמרו "מוז מען זאגן אז דער רבי מיינט דאס ניט דער ג"ע דלאחר מאה ועשרים" כי לפי"ז הפי' דתיבת "ארץ" יהי' גם כפי' הפשוט.



צמצום הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצוות התורה [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהעו"ב האחרון הקשה הרב שש"פ בתניא פ"ד על הדוגמאות שמביא על תורה שצמצם הקב"ה רצונו וחכ' בדברים גשמיים וכו'. ושאלתו נחלקת לשנים: (א) מדוע חוזר אדה"ז להלן על הדוגמאות "תרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצרופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגרות ומדרשי חכמינו ז"ל, ולא די מה שהזכיר פ"א. (ב) השינוים בהדוגמאות כשחוזר עליהן דלעיל כותב "תרי"ג מצות" וכאן כותב "רוב מצות", לעיל כותב "וצירופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חז"ל"

וכאן כותב "ובצירופי אותיות גשמיות בדיו על הספר עשרים וארבעה ספרים שבנ"ך".

ואולי י"ל שבחזרת הדוגמאות מבאר אדה"ז ענין חדש שלא נתבאר בהדוגמאות שהביא קודם, ולכן משנה אדה"ז בהבאת הדוגמאות בפעם השני, דבזה מבאר עוד ענין. וכדלקמן.

וי"ל הביאור בזה בדא"פ בהקדם ביאור הלשון בתניא:

"ולכן נמשלה התורה למים מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך כך התורה ירדה ממקום כבודה שהיא רצונו וחכמתו יתברך ואורייתא וקוב"ה כולא חד ולית מח' תפיסא ביה כלל. ומשם נסעה וירדה בסתר המדריגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים ועניני עוה"ז".

ויש לדייק מדוע חילק אדה"ז ביאור הענין לשנים, דבתחילה כותב "כך התורה ירדה ממקום כבודה ... ולית מח' תפיסא ביה כלל", ואח"כ מוסיף עוד ענין "ומשם נסעה וירדה ... עד שנתלבשה בדברים גשמיים", למה לא כ' הביאור בהמשך א' שירדה ממקום כבודה וכו' עד שנתלבשה בדברים גשמיים?

ואולי י"ל דיש ב' ענינים (שלבים) בירידת התורה למטה: א) מה שצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בהתורה, ז.א. עצם ירידת התורה ממקום כבודה; ב) מה שהתורה נתלבשה בדברים גשמיים ובעניני עוה"ז, ז.א. לא רק "יציאת" התורה מחכמתו ורצונו ית', אלא גם התלבשותו בדברים גשמיים.

ועפ"ז א"ש דזהו שחילק אדה"ז הביאור לשנים, דבתחלה מבאר ענין (שלב) הא' - ירידת התורה מחכ' ורצונו ית', ואח"כ מוסיף עוד (שלב) שנסעה וירדה עד שנתלבש בדברים גשמיים.

וי"ל דוגמא לביאור הנ"ל מהמבואר בלקו"ש ח"ט ע' 31 ובחי"ט ע' 10 בנוגע להחילוק בין ד' ספרים הראשונים ומשנה תורה, דד' ספרים הראשונים הם המשכה מלמעלה ולא נתלבשה בהשגה של הנברא; משא"כ משנה תורה הוא מלמטה למעלה, שנתלבשה ונתעצמה בההשגה של הנברא. (וראה גם כנ"ל ע"ד הנגלה בלקו"ש חל"ו ע' 41 ואילך).

ועפכ"ז מדויק מאוד מה שמביא אדה"ז הדוגמאות פעמיים והשינויים ביניהם: בתחלת דבריו כאן מבאר ש"אף שהקב"ה נקרא א"ס ולגדולתו אין חקר ... צמצם הקב"ה רצונו וחכ"י, דהיינו ירידת התורה מחכ' ורצונו ית'; משא"כ להלן מבאר מה שהתורה "נסעה וירדה ... עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עוה"ז" וכשנת"ל שזהו עוד ענין מה שנתלבשה בגשמיות.

ולכן: בריש דבריו מדייק "תרי"ג מצות התורה" דמספר זה מורה על צמצום והגבלה ע"י שירדה מחכ' ורצונו ית'; משא"כ להלן מדייק "רוב מצות התורה ככולם" דמבאר כאן התלבשות התורה בדברים גשמיים, ואין כל מצות התורה בענינים גשמיים, דמצוות אהבת ה' ויראת ה' וכיו"ב לא נתלבשה בדברים גשמיים. אמנם, לכן מוסיף "והלכותיהן" וכדיוק כ"ק אדמו"ר בשיעורים בסה"ת ע' 50 שכונתו להלכות גשמיות ממצות 'ואהבת לרעך כמוך' לדוגמא, עיי"ש.

בריש דבריו מדייק "בצירופי אותיות תנ"ך", דזה מורה על צמצום והגבלה; משא"כ להלן מדייק "בצירופי אותיות גשמיות בדיו על הספר" דמבאר בזה איך שירדה התורה בדברים גשמיים.

ומוסיף אדה"ז בריש דבריו "ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חז"ל", משא"כ להלן מוסיף "עשרים וארבעה ספרים שבתנ"ך", דבריש דבריו כוונתו לכללות דיוק צירוף האותיות שבזה דרשו חז"ל באגדה ומדרשים, שזה מורה על צמצום והגבלה בתורה;

משא"כ בסו"ד כוונתו לפרטי צירופי האותיות שמדויק כל אות ואות בכ"ד ספרי תנ"ך דלא כבתושבע"פ, שבזה מורה על התלבשות התורה באותיות גשמיים.

ואולי כ"ז פשוט ומבואר כבר, אבל מ"מ כתבתיו כי הרי הניח הענין בצ"ע.



רמב"ם

בשנת היובל יש חיוב על כאו"א לתקוע בשופר

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

הנה ברמב"ם בהל' שופר פ"א ה"א פסק דמצות שופר בר"ה היא השמיעה, ובהל' שמיטה ויובל פ"י ה"י פסק דמצות שופר ביובל היא התקיעה.

וכבר האריכו המפרשים לבאר החילוק בין מצות שופר ביובל ור"ה, ראה בשו"ת רדב"ז סי' אלף ת"ל ובתשובת ר"א מזרחי סי' מא ובתשובת מהר"ם אלשקר סי' ח ועוד כמצויין ברמב"ם פרנקל שם.

ותוכן הביאור הוא דגדר מצות שופר בר"ה היא השמיעה כדי שיעורר לבו לתשובה כמו שכתב הרמב"ם שם, משא"כ ביובל גדר המצוה היא ההכרזה שישמעו העם להוציא עבדיהם. ולכן חיובו היא התקיעה וההכרזה, וכמבואר ברמב"ם בספר המצוות מצוה קלו.

ואע"פ שגם ביובל הכוונה בההכרזה היא שישמעו האדונים כדי לשחרר עבדיהם, מ"מ המצוה המוטלת על כל אחד אינה שהוא ישמע הכרוז אלא שיכריז ע"י תקיעת השופר, ויכול הוא לשמוע מאחר וכמו שמבאר במהר"ם אלשקר שם.

והנה עפ"י מבואר גם הא דפסק הרמב"ם שם בהל' שמיטה ויובל פ"י ה"א "וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע כל זמן שבית דין יושבין".

ובלח"מ הל' שופר שם כתב דלאו דוקא דכל אחד יש לו חיוב לתקוע ויכול לצאת בתקיעתו של חברו כמו בשופר בר"ה [ועד"ז במקרא מגילה שמצותה היא הקריאה ואעפ"כ יוצא בקריאת חברו מדין שומע כעונה],

אלא דכוונת הרמב"ם היא רק שאי"ז מצוה על ביי"ד כמו קדוש החודש אלא דהחיוב מוטל על כל יחיד אבל אין חיוב לכל אחד לתקוע.

אמנם מפשטות לשון הרמב"ם "וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע כל זמן שבית דין יושבין" משמע דיש חיוב על כל יחיד, וכן מבואר בתשובת הרמב"ם.

ויש לבאר הטעם כיון דענינו של המצוה היא ההכרזה דהגיע שנת היובל ולכן יש על כל אחד החיוב להכריז וזה מוסיף בהכרזה,

ואינו דומה למקרא מגילה שהמצוה היא הקריאה כדי לפרסם הנס ויש הטעם דברוב עם הדרת מלך דעי"ז מתפרסם יותר הנס, אבל הכא - צריך כל יחיד ויחיד לתקוע כדי להכריז.

וי"ל עד"ז בהיותנו בשנת היובל לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ומצווים ועומדים אנו מפי רבינו להכריז ש"ישמעו העם" ש'הגיע זמן גאולתכם' ו'הנה הנה משיח בא', הרי עתה בשנת היובל מודגש עוד יותר החיוב על כל יחיד ויחיד להכריז ולפרסם זאת.



בכור שנולד אחר מיתת אביו

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
תושב השכונה

ברמב"ם הלכות נחלות פ"ב הלכה ב: בכור שנולד אחר מיתת אביו אינו נוטל פי שניים, שנאמר: והי' ביום הנחילו את בניו וגו' - כי את הבכור בן השנואה יכיר.

וברמב"ם לעם הערה ה: וכיצד אפשר שהבכור נולד אחר מיתת האב ויהיו אחים שנולדו אחריו. פירש רשב"ם שם כגון שאמו ילדה תאומים, והאב מת בין שתי הלידות. או שהיו למוריש שתי נשים. עכ"ל.

וכנראה שנפלה כאן טעות, שהמילים "והאב מת בין שתי לידות" אין לזה הבנה.

וברשב"ם שם קמב, ב כתב: בכור הנולד אחר מיתת האב. כגון ילדה תאומים. או היו ליעקב נשים הרבה ונולד ראובן אחר מיתתו מלאה ויוסף מרחל, עכ"ל ועיי"ש. וק"ל.



מגורי הכה"ג בירושלים

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

ברמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ה הלכה ז: "ויהיה ביתו - של הכהן-גדול - בירושלים ואינו זו משם".

והנה דין זה אפשר לפרשו בשני אופנים:

(א) זהו דין כללי עצמי* הקשור בדרגתו ואישיותו של הכהן גדול (ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים), המחייב אותו לדור בירושלים.

(ב) זהו דין פרטי צדדי הנובע מחיובים שונים תפקידים וכיו"ב המוטלים על הכהן גדול המחייבים את מגוריו בירושלים.

והנפק"מ בין שני האופנים:

אם זהו דין כללי עצמי הרי האיסור הוא תמידי, חל עליו משך כל המעל"ע.

מאידך, אם זהו דין פרטי צדדי, הרי אם פרטים אלו אינם בסתירה ליציאתו של הכהן גדול באופן זמני (לשעות), הרי מותר לו בזמנים מסויימים לצאת מירושלים.

ובהשקפה ראשונה י"ל שחקירה זו תלויה בהמקורות לפס"ד הרמב"ם - דהנה בספר מראי מקומות (מילואים, קה"ת תשנ"ג) צויינו:

(*) ראה לקו"ש חלק יח עמ' 194. המערכת.

"ראה תורת כהנים צו ו, יג (דכהן גדול מביא מנחה בכל יום) וראה ספרי ראה טז, ז (דקרבן מנחה טעון לינה). ועיין סנהדרין יח, א (במשנה): עד פתח שער העיר".

שני המ"מ הראשונים תלויים בהקרבת מנחה (דין פרטי) ואילו המ"מ לסנהדרין מדגיש שזהו ענין עצמי.

ברם, באמת מצינו שקו"ט ושיטות שונות באחרונים בזה. ומהם:

א] מצד הבאת קרבן - מנחת חביתין בכל יום - הטעונה לינה (מנחת חינוך מצוה קלו. שו"ת אבני חפץ סימן סט) [וכנ"ל מתוך הספרי].

ב] מצד איסור היציאה להלוויית המת עד פתח שער העיר (ר"י ענגיל - גליוני הש"ס לר"ה ה, א).

ג] מצד הציווי "ומן המקדש לא יצא" שלדעת הרמב"ם גם ירושלים בכלל מקדש (ס' הדר המקדש - צוטט ברמב"ם לעם הע' לדר).

ד] מצד "ונשא - הציץ - על מצחו תמיד" ובמדינה אסור לו ללכת לבוש בציץ וממילא אינו יכול לצאת מירושלים (כלי חמדה סוף פרשת תצוה).

ה] מצד הציווי שנאמר למרע"ה בשמשו ככה"ג בז' ימי המילואים שלא יצא מהמקדש (משך חכמה ס"פ תצוה).

והנה למרבית הדיעות הנ"ל (מלבד דיעה הא' - המנ"ח וכו') הוי, לכאורה דין עצמי [ועכצ"ל שגם לשיטות שזה תלוי בעניינים מסויימים בציץ וכיו"ב הרי אותם דינים עצמם נובעים מדרגתו וקדושתו של הכהן גדול],

וכן מפורש בקרית ספר: "ויהי' דר בירושלים כדי שיהי' לעולם בביהמ"ק דכתיב ומן המקדש לא יצא".

וכבר העירו מקורו בשמות רבה לו, ג: "משל לאוהבו שמלך שחיבבו .. שלא יהא זו מפלטין ואכל מותריו של מלך. כן אהרן .. ועשאו הקב"ה כהן גדול וא"ל "ומן המקדש לא יצא" ואכל מותריו של הקב"ה".

והנה ב'ערוך השולחן העתיד' דיני קדשים (עוד דינים בכה"ג)
סכ"ד ס"ק יב כתב:

"וז"ש הרמב"ם שישב במקדש כל היום לא מצינו זה בגמרא,
ורק בשבעה ימים שקודם יוה"כ ישב שם יום ולילה וכן היו
אהרן ובניו במילואים, אבל כל ימות השנה הוא דבר תימא, הא
עליו כל דברי המדינה תלוי והאם הכל יעשה במקדש?"

[וממשיך: "אך כמו בבית הראשון שעל הכה"ג לא היו טרדות
העולם וכל עסקו רק בקודש יש לקיים דברי הרמב"ם, אבל לא
בבית שני כידוע"].

ודבריו צ"ע:

א) אדרבה, אפ"ל דרצון ה' שהכה"ג מדרגת קדושתו שקשור
גם במקום הימצאו יתקן עולם - חדור בדרגת קדה"ק.

ב) מלשון הרמב"ם שלא פירט "ובבית שני כו'" וכיו"ב מוכח
שהי' זה הן בבית ראשון הן בבית שני ולכאורה כ"ה גם
בביהמ"ק הג'.

ויש להאריך בכ"ז עוד. ואכ"מ. ועוד חזון למועד.



בדין המגדף וז' שמות שאין נמחקים

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

ברמב"ם הל' עבודת כוכבים וחוקותיה פ"ב הל' ז וז"ל: ואלו
הן דיני המגדף אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם
המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך
אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים שנאמר "ונוקב שם ה'",
על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה, ויש
מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א - ואני
אומר שעל שניהם הוא נסקל, עכ"ל.

ובכס"מ שם הקשה (וכן הוא בלח"מ) וז"ל, ש"מנ"ל לרבינו
שאם בירך שם המיוחד באחד מן הכינויים שחייב דילמא בעינן
שיברך בשם המיוחד, דהיינו מנ"ל להפרש בין המבורך

והמברך דלכאורה אם המבורך צריך להיות בשם המפורש א"כ גם המברך צריך להיות.

ועי' בלח"מ שכתב שזהו הדיוק בהמשנה (נה, ב) "א"ר יהושע בן קרח ב כל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי" וכו' ד"אמר רב אחא בר יעקב (ס, א) אינו חייב עד שיברך שם בן ארבע אותיות לאפוקי בן שתי אותיות דלא, והקשו: פשיטא יכה יוסי את יוסי תנן, ותירצו: מהו דתימא מילתא בעלמא הוא דנקט קמ"ל", ומשמע דמתני' בדווקא נקט יכה יוסי את יוסי שהוא שם בן ד' אותיות וא"כ בין המבורך ובין המברך צריך להיות בן ד' אותיות, וקשה לרבינו, עכ"ל.

ולכאורה יש לתרץ זה ע"פ מה שנתבאר בלקו"ש חלק לו פ' בא שיחה ב (מהתועדויות יו"ד שבט תש"כ, תשכ"א, תשמ"ב), שמבאר שם המחלוקת בין ר' יוסי ות"ק אם שם צבאות הוא מן השמות שאינם נמחקים, ובהערה 35 שם כתב שיש לבאר את שיטת הת"ק בשתי אופנים, או דאף שכל השמות שנק' בהם הקב"ה דינם שאינם נמחקים מ"מ קדושתם אינו שווה, או שאין (הודגש בהשיחה) חילוק ביניהם.

וממשיך שם וזלה"ק: "ולהעיר מדברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת רפ"ו) שמקדים "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה שהרי הוא אומר" כו', ואח"כ בהלכה שלאח"ז "ושבעה שמות הם הנכתב וכו' (ומונה כולם עד) וצבאות", ומזה שמקדים ומתאר את כולם באותו התואר "המאבד שם מן השמות הקדושים והטהורים שנקרא בהם הקב"ה" משמע קצת שס"ל (שבדין "אין נמחקים") כל השמות שווים גם בעצם גדרם (בקדושתם וטהרתם), וכן מוכח קצת מזה שמקדים מנינם "ושבעה שמות הם" (אף שפשוט דקדושת שם המפורש יו"ד ה"א וא"ו ה"א היא יותר משאר השמות), עכלה"ק.

ועפ"ז י"ל שכיון שהרמב"ם סבר שכל השמות שוות בגדרם א"כ י"ל שלשיטתו אזל שאין סברא לחלק בין שם אחד לשאר השמות, אלא דכיון דחזינן שיש חילוק בגמרא דהמבורך צ"ל דווקא שם של ארבע אותיות מזה שכתב במשנה "יכה יוסי את יוסי", לכן כתב ששם המבורך צ"ל של ארבע אותיות, וכיון

שהגמרא כתב רק בנוגע שם המבורך דאיתא בגמרא "אמר רב אחא ב"ר יעקב אינו חייב עד שיברך שם בן ארבע אותיות וכו'" לכך כתב רק בנוגע שם המבורך שהוא צ"ל שם של ארבע אותיות משא"כ שם המברך שהוא גם משאר השמות.

וזה שכותב ש"יוסי" הוא ארבע אותיות, הנה ברש"י דף נו, א ד"ה בכל יום כתב שיש שתי טעמים למה נקט יוסי: (א) שהוא בן ארבע אותיות, (ב) שהוא עולה במנין שם אלוקים. וא"כ בפשטות י"ל שסבר הרמב"ם כטעם הב', וכיון ששם המברך הוא שם אלקים - אין סברא לחלק בין זה לשאר השמות שלשיטתו כולם שווים (ובפרט שלא נזכר זה בגמרא).

והכס"מ שהקשה על הרמב"ם, י"ל דסבר שאין השמות שוות וא"כ אם איירי בשם אחד אין הכרח שכן הוא בשאר השמות, ועיין בהלכות עכו"ם וחוקותיה פ"ב הל' ט בכס"מ שם (מצייין לזה בהערה שם) שזה שכתב הרמב"ם "שמות המיוחדים" היינו המיוחדים שלא להמחק, דהיינו לא כבהערה שם בהסבר שיטת הרמב"ם, וק"ל.



הלכה ומנהג

בל תוסיף במצות תפילין

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

כתב בשו"ע או"ח סי' לד סעיף ב, "ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהילכתא אני יוצא ידי חובתי והשאר הם כרצועות בעלמא כו'". וכן הוא לשון רבינו אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו סעיף ד.

ועיין בסוף דברי רבינו שכותב "ואף אם אינו מתכוין למצוה אלא באחת מהם כו' מ"מ כאן שזוג א' הוא פסול מ"מ"נ אין כאן

משום כל תוסיף כלל שהרי לא עשה אלא מצוה אחת ולא הוסיף כלום בגוף המצוה זו שזוג הב' עומד בפסולו בפ"ע ואינו שייך כלל לזוג הכשר אלא כשהוא מתכוין למצוה בשניהם אסור מד"ס מפני שנראה כמוסיף כמ"ש בס"י תרנא", עכ"ל.

והנה בביאור הלכה ד"ה ויכוין בהנחתם הקשה שמהמשנה והגמרא בפרק אלו הן הנחנקין פח, ב מוכח דאף אם מכוין להוסיף על התורה בזה אעפ"כ לא עבר על כל תוסיף, וא"כ מקשה למה הצריך הטושו"ע שיכוין בהנחתם שיהיו התפילין השניים כרצועות בעלמא הא בלאו הכי כיון שהתפילין פסולים הא לא שייך בזה כל תוסיף. ועיין שם תירוצו והוא דחוק ביותר.

והנראה דיש להסתפק דלדידן שמניחים ב' זוגות תפילין וע"פ תורת הנסתר מכווין שתפילין של רש"י הוא כנגד ספירת בינה ותפילין של ר"ת הוא כנגד ספירת החכמה האם יש בזה משום שנראה כמוסיף על המצות. דיש מקום גדול לומר שאף אם אינו מכוון בהנחת תפילין של ר"ת לקיים המצוה מ"מ כיון שהוא מכוין לענין רוחני שיש לו שייכות למצות תפילין א"כ יש החסרון של נראה כמוסיף על המצות. וא"כ יש מקום לומר שהא דכותב הטושו"ע שיכוין שהשאר הם כרצועות בעלמא היינו לומר שלא יכוין על השאר לשום ענין רוחני השייכת לתפילין כדי שלא יהא נראה כמוסיף על המצות.

והנה כל זה לא שייך לדידן שאין מניחים הב' זוגות ביחד, אבל לפי דעת השו"ע שלכתחילה צריך להניח הב' זוגות ביחד אז נראה שאסור לכוין בהנחת תפילין של ר"ת להמשכת ספירת החכמה וכו"ל.



בענין הדלקת נרות שבת מפלג המנחה

הרב אברהם מרמרשטיין

חבר בית הוראה לדיני ממונות - גבעת שאול, ירושלים עיה"ק

בשו"ע הרב סי' רסא ס"ה כ': ויש אנשי מעשה שעושים לכתחילה כסברא זו שפורשים ממלאכה שעה ורביע זמניות קודם השקיעה אבל אין למהר להדליק הנר ולהתפלל ערבית של

שבת עד שעה ורביע זמניות שקודם צאת הכוכבים ולא שקודם תחלת השקיעה ואפילו אם הדליק אז הנר צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לצורך שבת כמו שיתב' בסי' רסג, וכן אם התפלל אז צריך לחזור ולהתפלל, עכ"ד.

ובהוספות שם הובא מפסקי הסידור מהרה"ג רא"ח נאה ז"ל שכ' שזהו לפי פסק אדמו"ר בשו"ע סי' נח דחשבינן היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אבל לפי מ"ש בסידור דחשבינן היום מנץ החמה עד השקיעה ממילא הוי פלג המנחה שעה ורביע זמניות קודם השקיעה. עכ"ל.

אמנם יש לעיין בזה דהנה בשו"ע סי' נח ס"ג כתב לגבי קרי"ש דזמנה עד סוף ג' שעות מע"ה שהוא תחלת זמנה מה"ת וכו' ושעות אלו הם זמניות שכל יום בין ארוך בין קצר נחלק ליי"ב שעות. וכ"כ בסי' פט ס"א לענין תפילה שמתחיל זמנה מע"ה ונמשך זמנה עד סוף שעה ד' מע"ה שהוא שליש היום וכו', שצריך לגמור התפלה קודם שיעבור שליש היום בין שהיום ארוך בין שהיום קצר, כגון אם היום ארוך י"ח שעות מע"ה עד צ"ה שליש היום הוא ו' שעות משעלה ע"ה. עכ"ד.

אבל בסי' תמג ס"ד בענין ער"פ כ': שעות הללו משערין אותן לפי ענין היום כגון בשנת העיבור שהיום ארוך נחשב כל שעה משעות הללו שעה ורביע משעות בינוניות שהן כ"ד למעל"ע, לפי שהיום דהיינו מנץ החמה עד שקיעת החמה הוא נחשב לעולם ליי"ב שעות בין שהוא ארוך בין שהוא קצר. עכ"ד.

והנראה מזה שהשו"ע חשיב כאן שיום שלם מנץ החמה עד השקיעה ואעפ"כ לגבי קרי"ש ותפלה כ' שנחשב היום מעלות השחר.

והיה נראה לחלק ולומר דבעצם עיקר היום הוא מנץ החמה ועד השקיעה אמנם לגבי קרי"ש ותפלה שזמנם מתחיל מע"ה נחשב היום מעלות השחר.

וכן נראה מהמג"א בסי' נח סק"א וז"ל: נ"ל דהכא לכו"ע מנינן מע"ה. וכ' המחצית השקל דר"ל שאע"ג דבס"ס רלג הביא מחלוקת המעדני מלך עם הלבוש מאיזה זמן נחשב היום אי מע"ה עד צאת הכוכבים או מהנץ החמה עד שקיעת החמה, מ"מ

כאן כו"ע מודים דמנינן מע"ה. ונראה ג"כ כוונתו כנ"ל כיון שאז מתחיל זמן קרי"ש.

ולפי"ז יש לומר דגם לענין פלג המנחה נחשב היום מנן החמה דמנחה נגד הקרבת תמיד של בין הערביים תקנו, ואינו תלוי בזמן ע"ה. ועיין במג"א סי' רלג סק"ג שהביא בשם הלבוש שמשערים מהנץ החמה עד שקיעתה וכ' די"ל דגם הלבוש כוונתו בסוף השקיעה.

ובזה יש לפרש דברי הרב בסי' רסא הנ"ל שכ' דעיקר דפלג המנחה הוא משעה ורביע קודם צאת הכוכבים שאף דעיקר היום הוא מנן החמה עד השקיעה לגבי מנחה, משום דחשבינן עד סוף השקיעה שהיא צאת הכוכבים כמ"ש המג"א בכוונת הלבוש. ויש להוסיף שהרי באמת עד צאה"כ הוא ספק יום ספק לילה ולחומרא חיישינן שמא יום הוא. וא"כ גם לפי מ"ש בסידור דחשבינן היום מנן החמה עד שקיעתה לגבי קרי"ש מ"מ י"ל דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים.

ואם כנים אנו בזה הרי שבימות החורף הקצרים שאורך היום הוא כעשר שעות וארבעים-ארבעים וחמש דקות יוצא ששעה ורביע הוא כששים וחמש דקות. ויש הרבה שנוהגים כאן בעיה"ק ירושלים ת"ו להתפלל ערבית חצי שעה לאחר השקיעה והיינו שמחשבים אז לצאת הכוכבים. וא"כ לפי"ז אין להקדים ולהדליק נרות שבת או נרות חנוכה לפני ששים וחמש דקות קודם צאת הכוכבים וזה יוצא כחמש דקות אחר זמן הדלקת נרות שנהגו פעה"ק ירושלים ת"ו, וצ"ע בזה.

ואבקש מהקוראים שי' להעיר בזה.



זמן הברכה ענט"י שחרית [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים" מאריסטאן

הנה בגליונות שעברו [תשפז-תשפח] שקו"ט הרב שלום דובער שי' לוי'ן והרב נחום שי' גרינוואלד והרב בן ציון חיים שי' אסטער בענין הברכה דענט"י שחרית. בין הדברים דנו בפי'

דברי אדמה"ז סי' ו ס"ב-ג דכ' שלהנוהגים לברך ענט"י בביהכ"נ שזהו דוקא אם הולכים לביהכ"נ תיכף אחר הנט"י "אבל אסור להפסיק בין נטילה לברכה בלימוד או בתפילה וכ"ש בדברים אחרים".

והנה הרב ש.ד.ב.ל. כתב שאין לזה שייכות לענין ד"הפסק בברכה", אלא הוא שייך לענין "עובר לעשייתן" שאין סברא שיוכל לברך אחר שחלפה ועברה המצוה. והוכיח כן מסגנון אדמה"ז בס"ה ובפירוט יתר בסי' קנח סט"ז דשם מוכח שאין חשש הפסק. (והוסיף דוגמא מברהמ"ז: שכ"ז שלא נתעכל יכול לברך ואין בזה דין הפסק כלל). ולכן מסיק שנט"י שהיא הכנה לתפילה א"כ כ"ז שלא התפלל יכול לברך ענט"י. ומובן גם שאף אם נטל ידים לפני זמן בבית יכול לברך לאח"ז ענט"י גם אם עבר זמן רב והפסק מקום¹.

וכתב הרב נ.ג. שאכן שייך הענין ד"הפסק בברכה" לענינו ומוכיח מפ"י ה'עמק ברכה' בדברי האגור בביאור דין זה, שמה שהיה קשה לפוסקים במנהג אלו המברכים בבהכ"נ היה ההפסק דשינוי מקום - וע"ז יש ב' ביאורים: א) דתיקנו לברך בבהכ"נ כדי להוציא הע"ה, ב) ביאור אדמוה"ז לשיטת הרשב"א, דעיקר תקנת נט"י הוא כדי להתקדש ולטהר ידינו קודם עבודתינו, ולכן קודם התפילה (שבו נהלל ונשבח ונתפלל לפניו) שייך לברך ענט"י שאם אין תפילה אין נט"י. ובנוסף לזה יש עוד ענין ד"עובר לעשייתן", והוא מבואר בסעי' ה.

והביא הרב ב.צ.ח.א. מה שכ' כ"ק אדמו"ר בענין אמירת ענט"י אחרי שחרית, דתמה על הפוסקים (משנ"ב, קצשו"ע, קצה"ש, ח"א ועוד) "דכיון שסו"ס יתפלל מנחה הרי מחוייב לברך ענט"י מטעם דהעברת ר"ר, בריה חדשה, וגם הכנה לתפילה - ומה שיש הפסק גדול עד מנחה, הרי עד שחרית מתארך כמה זמן ולא מצינו חיוב שיסמיך תפילתו לברכות

(1 וראה גם (במגן גיבורים כאן ו) בארצות החיים סקכ"א לשיטת הרשב"א.

השחר²...", ומסיק הנ"ל שמכאן רואים אשר הגם שנתקנה עבור הכנה לתפילה לא מצינו שצריך להסמיך התפילה לענט"י, וגם שלדעת רבינו י"ל דיכול לברך ענט"י גם אחרי התפילה, ולפי"ז בוודאי לא נוגע הכא דין הפסק בברכה.

הנה לענ"ד, מפשטות דברי אדמה"ז נראה ששייך כאן החשש דהפסק שהרי זהו מה שכ' בס"ג "דאסור להפסיק", וכן בס"ה בסיומו כשמבאר הענין דעובר לעשייתן שכותב ד"צריך לקרב ולא להפסיק בינתיים", וכן מה שכותב בס"י קנח בביאורו בענין זה שאין סברא שיוכל לברך עליה לעולם אלא מיד לאחר עשייתה שלכן "יש אוסרים להפסיק בדיבור בין נטילה לברכה כמ"ש בס"י קסה ואם הפליג אפי' בשתיקה שוב אינו מברך...". והיינו דהגם דעיקר הדיון כאן הוא משום הדין דצריך להיות עובר לעשייתה, מ"מ דין זה מחייב גם שאסור להפסיק ביניהם, ולכן מסתבר שענין זה יהיה תלוי בגדרי "הפסק".

ועי' בדברי הב"י בענין זה (במי שממתין מלבדך ענט"י עד בואו לביהכ"נ), דבתחילה מביא דברי מהר"י אבוהב בשם הסמ"ק שיש לפקפק בזה משום הענין ד"כל המצות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן", ולאח"ז מביא דברי האגור שמביא הקושיא בסגנון דיש כאן "הפסק" (ומת' שכן תיקנו כדי שישמעו הע"ה), ולאח"ז מסביר הדברים ע"פ תשובת הרשב"א שטעם נט"י הוא משום "בריה חדשה" כו' (ע"ד המובא באדמה"ז³). ומפשטות הדברים נראה שהב"י מבאר בזה שאלות האגור

(2) ולהעיר עד"ז מהמג"א סי' ו סק"ח "דהא בגמ' אומר תחילה כל הברכות ואח"כ ענט"י ומשמע אפי' אינו מתפלל תיכף..." ובמחצה"ש שם מביא מהגמ' בנוגע לרב דזימנין דנטל ידיו ומברך ושונה הפרק ולאח"ז מניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל.

(3) אלא שהב"י כותב בסגנון "דנט"י לא אתיא אלא כדי להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו .. י"ל דכיון דנט"י לא באה אלא כדי להתקדש לברך ברכת ההודאה בתרייהו גרידא ומאחר שהן נסדרות בב"ה גם ברכת נט"י יכול לסדרה בב"ה...", דבפשטות נראה שברכת ענט"י נחשבת כברכת ההודאה ו"נגררת בתרייהו", ובאדמה"ז ס"ב אינו נראה שזהו כוונת הדברים אלא דכיון דעיקר תכלית הנטילה היא בשביל ההילול והתפילה כו' לכן "שייך" לברך קודם התפילה (ולא שנגרר בתר שאר ברכות הודאה).

ומהר"י אבוהב, והיינו שכיון שצריך להיות עובר לעשייתן צריך לקרב כל מה שאפשר וגם שזה אוסר הפסק (שעי"ז אין זה עובר לעשייתן).

(וצריכים לומר שע"י ביאור האגור שנתקן לאומרו בבהכ"נ, או ביאור הב"י ואדמה"ז שעניינו שייך קודם התפילה - אין ההליכה להביהכ"נ הפסק, וכדברי הרנ"ג).

והנה בעצם המסקנא של הרב שדב"ל שי' דכ"ז שלא התפלל יכול לברך ענט"י (וזהו הטעם מה שעושים בחדרי תינוקות של ב"ר) לכאורה אינו נכון: דיהיה איך שיהיה (אם משום הפסק או משום דין דעובר לעשייתן) הרי אדמה"ז פוסק דצריכים למחות ביד אלו שמפסיקים בין הנט"י והברכה (אפי' באמירת תהילים ולימוד) דהוי הפסק מרובה ולא נכון לעשות כן (כבסעי' ד')⁴.

ובדברי הרחבצ"א מדברי כ"ק אדמו"ר: לכאו' (לפי מה שהביא וציטט) הרי המדובר הוא בפשטות שנוטל ידיו (אחר התפילה) ומברך בהמשך א' (וראה בקצוה"ש וקיצשו"ע שמדברים בנוגע לא' שכבר נטל ידיו במים או כלי שאינם כשרים, ועכשיו (לאחר התפילה) נזדמן לו מים או כלי כשרים) - דבזה אין הפסק בין הנטילה להברכה; ומה שהרבי שלל הוא רק שאין בעיה בהפסק שבין הנטילה להתפילה שלאחריה ("ולא מצינו חיוב שיסמך תפילתו לברכות השחר"), אבל הא וודאי פסק אדמה"ז בהדיא למחות שלא נכון להפסיק בין הנטילה להברכה.

והנה במה שהעיר הרב חבצ"א מהערת רבינו בקונטרס עניינה של תורת החסידות דחיוב ברכה"נ הוא מיד שנהנה (ועוד טרם

4 ואולי יש להסביר במה שעושים בחדרי תשב"ר, דכיון דצריכים לחנכם באמירת ברכות השחר ושיתרגלו לומר על הסדר לכן מברכים אתם על הסדר אע"פ דכבר נטלו בבית. ויש לעיין בענין חינוך דקטנים (האם צריך להעשות רק אם עושה בשלימות (שקו"ט בענין אתרוג) ואם יש לחלק בלימוד ברכות, ראה אדמה"ז סי' רט"ו ס"ב).

5 ואינו דומה לברהמ"ז דמברך עד שיתעכל דשם הברכה הוא על השביעה (או) והאכילה ועד שיתעכל נשאר ענין זה ואין "הפסק" בזה (שלא חלפה ועברה).

שנהנה), ובהע' 65 כ' שכיון שאין שייך לברך על החזרת הנשמה טרם שנהנה מחייב לברך עכ"פ מיד שניעור, וכמו בברכת הטבילה דאף שא"א לברך עליה עובר לעשייתה מ"מ אינו דוחה את הברכה לאחר זמן, כ"א מברך מיד בעלייתו. והעיר הרב הנ"ל מה הדמיון לברכת הטבילה שהוא ענין דברכת המצות שצ"ל עובר לעשייתן, לברכת אלקי נשמה שהוא כמו ברכת השחר שביסודה הוא ברכת שבח והודאה שמברך מיד כשנהנה כחיוב חכמים.

בפשטות הדמיון הוא שכמו שם שאף שאין מברכים כבכל שאר הברכות הרי מקרבים להמעשה כל מה שאפשר, כמו"כ בברכת אלקי נשמה אף שאין יכול לברך לפני ההנאה מברך מיד לאחר ההנאה. ואם כוונת הערתו היתה שבברכת שבח והודאה אלו החיוב אינו "עובר לעשייתן" אלא לכתחילה מיד לאחר שנהנה כחיוב חכמים, נראה, שגם בברכות השחר עיקר התקנה היתה לברך "עובר לעשייתן" קודם שנהנה (בשעה שמניח ידו יברך פוקח עורים - ולא לאחריה, בשעה שיושב מתיר אסורים - ולא לאחריה).⁶



(6) ואם כוונתו להעיר על עצם הדמיון בין ברכות שבח והודאה לברכות המצות וההע' אינו רק לענין הדמיון לטבילה, אלא גם לעצם ההגדרה הכ' בפנים הקונטרס, שברכת אלקי נשמה היא ברכת הנהנין דלכאור' הוא ברכת שבח והודאה, נראה: שהגם שאם יש סיבה (כמו בזה"ז שאין הידים נקיות ואין הע"ה יודעים הברכות) לא נתנו חכמים שיעור תכיפה (כמבואר בסעי' ג' באדמה"ז), מ"מ כיון שברכות אלו הן על "מה שהבריות נהנין הנאה זו בכל יום ויום" (ל' אדמה"ז ס"א) ונתקן "שיברכו..בפעם ראשונה שנהנין הנאה זו בכל יום ויום..." (שם) א"כ מובן שלכתחילה תיקנו באופן דברכות הנהנין שיהיה לפני ההנאה (עד שאדמה"ז פוסק בס"י קס"ז ס"א שהעיקר הוא שבברכת הנהנין שצריך "עובר לעשייתן").

בענין הנ"ל

הרב מ"מ אוזאן

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

א. בגליון תשפ"ז תירץ הרב שד"ב שי' לויין מה שהקשו למה מברכין ענט"י על נטילה השניה ולא אחרי הנטילה הראשונה משתי טעמים - עיי"ש באורך.

ויש להעיר בכללות דין זה:

בשרש הדין דנט"י שחרית נאמרו ארבע טעמים:

(א) בתור הכנה לתפילה וק"ש, ומצד זה א"צ כל דיני נט"י לסעודה. (טעם הרא"ש).

(ב) להעביר ר"ר הנקרא בת מלך השורה בלילה ואינו יוצא "עד שירחץ ידיו ג"פ" - ולפ"ז די במטביל ידיו בשלש מימות שונות זא"ז.

(ג) מכיון שבכל יום נעשה בריה חדשה .. צריך להתקדש קודם עבודתו ככהן המקדש ידיו ורגליו מן הכיור. ולפי"ז צריך כל דיני נט"י לסעודה. ונחלקו הפוסקים אם גם בדיעבד לא יברך.

(ד) טעם הזוהר שזה בשביל הר"ר, וחלוק מהגמרא כי לדעתו הכל תלוי בשינה, גם לדעת הזוהר צריך עירוי ג"פ לסירוגין.

ובנוגע להלכה חוששים לכתחילה לכל הטעמים. ועפ"ז יוצא שמעיקר הדין אין תקנה ליטול ידיו פעם שניה.

ומה שנוהגין ליטול ידיים ליד המטה הוא כי התולעת יעקב כתב בשם הזוהר דההולך ד' אמות בלי נט"י חייב מיתה. ודברי התול"י הובאו לראשונה בב"ח ולאח"ז במג"א. והשל"ה מוסיף דגם אם נשאר עדיין שכוב יטול ידיו.

ב. בנוגע לאותה נטילה שזמנה נקבע כשיעור משנתו, ואשר לכו"ע לכתחילה צ"ל בכל ההידורים, ולדעת אדה"ז (וכ"כ במור וקציעה) אפי' לעכב, כתבו כל הפוסקים דא"צ ליזהר לנגב ידיו כי דין זה נאמר רק על נט"י לסעודה אם מדין טומאה או מדין מיאוס כמבואר בסי' קנח וכ"ז לא שייך הכא.

ובכף החיים אות ח הביא דעת כמה פוסקים דצריך לברך דווקא אחר הניגוב אבל האר"י ז"ל כתב דאין לחוש כי הר"ר נעקרה לגמרי אחר נטילת ידיו. ובפשטות כ"ה גם לדעת אדה"ז דאל"כ איך לא היה מפרש דין כזה אחרי שבמהדור"ק כתב להדיא שא"צ ניגוב וכן איתא ב(כל) רוב הפוסקים.

ג. לאחר כל הנ"ל נשאר לבאר למה באמת נוטלים ידים פעם שניה ומברכים אחרי הנטילה השניה, דלכאורה היה לנו לעשות הנטילה "הראשונה" עם כל ההידורים ולא להצטרך כלל לנטילה השניה שלאחר עשיית צרכיו, דהיוצא מבית הכסא א"צ ליטול ידיו כדין נט"י לסעודה?

והביאור בזה בפשטות הוא כמ"ש אדה"ז בסי' ו סעיף א, כי מנהג העולם הוא לברך אשר יצר תיכף אחר נט"י בבקר גם אם לא עשה צרכיו - מנהג זה הביאו הרמ"א וביארו בד"מ - אלא דמכיון שהיו שפקפקו על המנהג לכן הרוצה להסתלק מהספק יזהר לעשות צרכיו תומ"י אחר נט"י שחרית ואח"כ יטול ידיו שנית ויברך א"י, "וטוב שלא יברך ברכת ענט"י עד לאחר נטילה שנית .. ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך".

ודין זה מקורו במג"א סק"א ובפשטות כוונתו שמכיון שנהגו לברך א"י תיכף אחר ברכת ענט"י [ובפשטות כי ע"י נט"י מותר ליגע באבריו ואז שייך לברך א"י כטעם הדרכי משה, אמנם אדה"ז כתב הטעם דבריה חדשה ולדבריו מובן יותר טעם התכיפות, כי שניהם מאותה סיבה] לכן יעשה צרכיו ויטול ידיו שנית ויברך שניהם ביחד - [הגם שעצם המנהג לברך א"י היה מתקיים גם בלי התכיפות לברכת ענט"י אבל טוב יותר] - וע"ז מוסיף דבפרט הצריך לנקביו אסור לו לברך, ואז לכו"ע צריך לחכות. [ועי' במג"א שם ובמפרשים].

ועפ"ז צריך ב"פ נט"י: א - כדי שלא ללכת ד"א בלי נט"י כטעם הזוהר מפני הר"ר. ב- נטילה שניה: א - כדי להתכיף לה ברכת א"י. ב - כי הצריך לנקביו אסור לו לברך.

והיוצא לנו מזה:

א - מעיקר הדין הנטילה ליד המטה צ"ל עם כל ההידורים. כי היא נתקנה להסיר הר"ר ולהתקדש בקדושתו - מכיון שנעשה

בריה חדשה - ככהן המקדש ידיו מן הכיור, ועליה היו צריכים לברך.

- ואין להקשות דאם עיקר הנטילה הוא בשביל הר"ר כמ"ש הזוהר איך אפשר לברך עליה, הרי כתבו כל הפוסקים דמצד הר"ר לא היו מתקנים ברכה - כי כנ"ל בנטילה זו היו אמורים להיות כל הטעמים, וטעם הזוהר [-בהתולעת יעקב] רק הקדים את זמן הנטילה. [ובפרט לפי שיטת אדה"ז במהדו"ב שטעם בריה חדשה המחמירה להצריך כל דיני נט"י לסעודה שייכת לטעם הזוהר].

ב - בפועל מצד התכיפות לברכת א"י והאיסור לברך כשצריך לנקביו [שרוב בנ"א במצב זה בכל בוקר] תיקנו נטילה אחר יציאתו מבית הכסא. ולכן כל דין ההידורים [שמקור הראיה לשייכותם לנט"י שחרית היא הברכה] עובר לנטילה השניה. ובנטילה הא' לא נשאר אלא ענין העברת הרוח רעה.



כהמשך להנ"ל הנני להעיר כמה ענינים הצריכים עיון לכאורה:

א. בשו"ע כותב אדה"ז (מהדו"ק ד, יד): המשכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו טוב שיחזור ויערה על ידיו ג"פ כדינם כשיאור היום מפני שאפשר שלילה היא גורמת שישרה ר"ר על הידים אפי' בלא שינה. וכ"ה בסידור.

והנה בשו"ע הביא ג' דינים בהם ספק אם צריך ליטול ידיו ולכן יטלם בלא ברכה: בניעור בלילה, ישן ביום והמשכים קודם אור היום כנ"ל. ובניעור בלילה ומשכים כתב יטול ידיו, ובישן ביום כתב יערה על ידיו ג"פ.

ובפשטות טעם החילוק הוא כי הזוהר והגמרא נחלקו בשני דברים: א - אם הלילה גורמת או השינה. ב - אם צריך עירוי או לא. ולכן בניעור בלילה ומשכים קודם אור היום הרי החיוב הוא רק לדעת הגמרא, ולהגמ' א"צ עירוי. וישן ביום הוא לדעת הזוהר ולדעתו צריכים עירוי. ולכן כתב "יערה על ידיו ג"פ" רק בישן ביום.

ועפ"ז צ"ע מ"ש האדה"ז המשכים קודם אור היום צריך לערות על ידיו ג"פ שהרי ממ"נ אי"צ.

ואין לומר דלכתחילה חוששים לשניהם לחומרא. דהרי בנוגע לשכשוך כתב אדה"ז דאין צריך כלי כי הרשב"א שהוא המצריך דיני נט"י לסעודה בנט"י שחרית ס"ל דמהני שכשוך גם בנט"י לסעודה וא"כ ממ"נ יצא. [והא דבפועל צריך עירוי הוא רק מטעם הזוהר].

ב. ע"פ הנ"ל בהערה הקודמת שישנם ד' טעמים לנטילת ידיים צ"ב מ"ש האדה"ז בשו"ע מהדו"ב וז"ל: "כי כך היתה תקנת חכמים ליטול ידיו בכל שחר לבד ולא בשביל נקיון כפים לתפילה, אלא מהטעם המפורש בזוהר (פ' וישב) ומוזכר ג"כ בגמ' כדי להעביר רוח הטומאה השורה על הידים מפני הסתלקות קדושת הנשמה בלילה מגוף האדם כשישן ולהתקדש בקדושתו של מקום ב"ה ע"י זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן המקדש ידיו מן הכיור ולכך תיקנו לברך אשר קדשנו וכו'. ומ"מ ראוי לחוש גם לסברא הראשונה למעשה לחזר .. לתפלת מנחה וערבית". עכ"ל.

והנה מלשון זה משמע דאין הלכה כדעת הרא"ש אלא שיש לחוש לזה. יל"ע האם פסקינן כהרשב"א או כהזוהר או כהגמ'?

דנהה מלשון "ולהתקדש בקדושתו של מקום ב"ה .. מן הכיור ולכך תיקנו .. אשר קדשנו" משמע יותר כדעת הרשב"א וכן משמע בהסידור שכתב: "כי לא תיקנו לברך ענט"י אלא פ"א בשחר בשעה שנעשה בריה חדשה וכמו כל ברכות השחר".

אכן ממ"ש לפנ"ז: אלא מהטעם המפורש בזוהר ומוזכר ג"כ בגמ' כדי להעביר רוח הטומאה השורה על הידים, משמע להדיא כטעם הזוהר ובפרט שכנ"ל לא מוזכר בהסעיף ענין בריה חדשה. אלא דזה דוחק שיהיה סתירה למ"ש בסידור, (ובפרט לפי מ"ש בהערות הרה"ג הרה"ח וכו' מוה"ר אברהם דוד ז"ל לאוואט (בהוספות ע' ל"א)).

גם צ"ע אם העיקר כהזוהר או כהגמרא דמלשון "הסתלקות קדושת הנשמה בלילה מגוף האדם כשישן" משמע דווקא כשישן, אלא דא"כ צ"ע מ"ש "בלילה" שהרי להזוהר גם בישן

ביום ישנו הר"ר. גם מ"ש בה"ב "וגם בתלמוד הזהירו .. ואמרו שאינה עוברת עד שיטול ג"פ לסירוגין", דלכאורה הוא מהזוהר ולא מהגמ' (דלהגמ' מהני ג"פ ול"ד לסירוגין). [המקור הראשון על הנטילה לסירוגין היא לכאורה מהאר"י ז"ל הובא בכף החיים אות י"ב. ואולי ישנו מקור מוקדם]. ובסידור פסק להדיא כהזוהר דהניעור בלילה לא שרתה עליו רוח הטומאה כלל.

ואולי י"ל דאדה"ז במהדו"ב ובסידור לקח שיטה חדשה לתווך בין דעת הרשב"א והגמרא לדעת הזוהר:

הזוהר והגמרא מדברים על אותו ר"ר וע"ז מכריע כדעת הזוהר וכמ"ש להדיא בסידור כי בענין המחלוקת על שריית הר"ר מכריע המקובלים.

- ואמנם לפ"ז יוקשה דא"כ גם הישן ביום הו"ל לברך על נט"י כהזוהר ולמה רק בשחר מברכים?

ע"ז מביא אדה"ז דעת הרשב"א כי טעם הנטילה היא בעצם רק מפני הר"ר [ובזה גופא כפי שהוא להזוהר] אלא שה"תקנת חכמים" היתה לא רק להסיר את הר"ר אלא "להתקדש בקדושתו של מקום ע"י זריקת מים טהורים ככהן .. ולכן תיקנו אשר קדשנו". ובמילא מובן שהתקנה היתה לברך רק בשחר כי אז הזמן להתקדש ככהן (קודם הסעודה) כי נעשה בריה חדשה ועליו לעבוד עבודתו. ועיין בסידור בדין אם אין לו מים רבים דמשמע כהנ"ל.

ויומתק ע"פ מ"ש הפוסקים דמצד הסרת הר"ר לבד אין מתקנין ברכה כי אין מברכין על הסרת סכנה.

ועפ"ז מובן למה השמיט האדה"ז ענין בריה חדשה במהדו"ב כי אז הו"א דהתקנה היא משום שצריך להתקדש כיון שנעשה בריה חדשה ועליו לעבוד כמ"ש הרשב"א. וזה אינו לדעת אדה"ז אלא טעם התקנה (א) לברך בכלל, (ב) ובשחר דוקא [כי (א) צריך להתקדש ככהן. (ב) בשעה שנעשה בריה חדשה], אבל טעם הנטילה בכלל אינה אלא מהטעם המפורש בזוהר ומוזכר ג"כ בגמ' - להסיר הר"ר.

ועפ"ז מובן שאין להקשות למה הישן ביום לא מברך הגם שע"פ ההכרעה כהזוהר עליו ליטול, כי אז לא תיקנו להתקדש בקדושתו מכיון שאין זה הזמן שנעשה בריה חדשה.

ואולי יש ליישב מ"ש אדה"ז שבגמ' אמרו שיטול ג"פ לסירוגין, כי ע"פ המקובלים מ"ש בגמ' עד שירחץ ידיו ג"פ היינו לסירוגין וס"ל דהזוהר והגמ' לא פליגי כלל, דלאחרי שנתבררה המציאות כדברי המקובלים שוב י"ל דזהו הפשט בדברי הגמ'. [ולפ"ז יבואר הא דלכאורה הו"ל מחלוקת במציאות, והיינו דבוודאי הגמ' והזוהר נתכוונו לאותו ר"ר ולאותו דרך בשביל להסירו, אלא דאנו מסופקים איזה פשט הוא הנכון וההכרעה כדברי המקובלים כאן אינה אלא גילוי מילתא בעלמא שהמציאות היא שהר"ר שורה רק ע"י שינה וכו' כפשטות הדברים כלשון הזוהר].

[ולהעיר דגם להרשב"א צ"ל דמ"ש בגמ' עד שירחץ ידיו הו"ל כדיני נט"י לסעודה (לפי המסקנא דכן צ"ל משום בריה חדשה)].



אמירת קדיש אחרי ברייתא דרבי ישמעאל [גליון]

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

במה שהעיר הרב"א בגליון תשפו (חנוכה) בענין אמירת קדיש אחרי "איזהו מקומן" שאדה"ז כותב בסוף סימן נד בחצע"ג דאחר איזהו די בסיום תפילת יה"ר, וצ"ב לכאורה למה די בזה.

אולי יש להעיר בזה דהרי בתחילת הסעיף כתב "שלעולם לא תמצא קדיש בלא פסוקים שלפניו", וכן בסוף הסעיף כתב "ומנהג כל ישראל שאין מקדשין בקדיש לעולם אלא בסיום הפסוק או אגדה שהיא דרשת הפסוק.. וא"כ כשלומדים משניות י"ל איזה אגדה בסיומן כדי לומר קדיש לאחריו", וא"כ הרי אומרים כו"כ פסוקים לפני התפילה כמו פ' התמיד וכמו שהאריך בסי' מח, וכ' שע"י קריאה זו מעלה הקב"ה עליו כאילו

הקריב וכו', וא"כ י"ל שהקדיש קאי על הפסוקים שאומר מקודם.

אלא דלכאורה אומרים אח"כ משנת איזהו וכו', ועכצ"ל דזה לא חשיב הפסק.

והטעם לזה י"ל דהנה בסי' נ' מבאר אדה"ז למה אומרים משנת איזהו, ומבאר "כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכ"י מקרא משנה תלמוד וכו' וכן משנת איזהו מקומן קבעוה אחר התמיד כו' מעלה אני עליכם כאילו מקטירים ומגישים לשמי" והיינו שאיכא ענין ה"משנה" באמירת איזהו ומלבד זאת גם ענין של "עוסק בהל' עבודה" שבא בהמשך התושב"כ דפ' תמיד, דהוה כאילו מקריב וכו'.

וא"כ מובן הסיום דתפילת יה"ר כו' שיבנה ביהמ"ק אחרי איזהו, מכיון שזה מורה על הקישור בין איזהו להפסוקי קרבנות שלפני כן ומתפללין שיבנה ביהמ"ק ואז יקריבו בפו"מ.

ולפי זה מובן דיוק דברי אדה"ז במה שכ' "אבל אחר איזהו" ולא כתב "משנת איזהו" כבכ"מ, ובפרט שקאי אמש"כ לימוד משניות, כי רוצה להדגיש שהו"ע של "קריאה" בתור עסק בעבודת הקרבנות, וגם יובן מש"כ "די בסיום תפילת יה"ר" דיה"ר הוא סיום לכל הענינים הקודמים הן הפסוקים דתושב"כ והן איזהו. ודו"ק.



פשוטו של מקרא

"אלקי אביכם אמר אלי לאמר"

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

בס' 'הגהות מוהר"י קרט' (בני ברק תשל"ז) לאאזמו"ר הגה"ק רבי ישראל פרידמאן זצוק"ל, מביא העורך [נינו הרה"ג

וכו' ר' מרדכי מאיר פרידמן ז"ל] בפתיחה (ע' יז) מה שאמר רבינו לבאר:

"בפ' ויצא (לא, כט): "יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע". הפסוק צריך ביאור, מאי "לאמר" שייך כאן, הלא לבן מדבר עם יעקב? ותו, וכי כך דרכם של בנ"א לומר יש לי כח לעשות אולם אני נמנע - אם נמנע מאיזו סיבה - אין לאל ידו, ומה אמר יש וגו'?

"ופי' כ"ק זקני הגאון מוהר"י קרט ז"ל בטוב טעם; לבן הי' יכול אחרי שנראה אליו ה' והזהירו השמר לך מדבר וגו' להעלים מיעקב אבינו ע"ה את כל מזימותיו הרעים ולהראות ליעקב אבינו פנים כאילו שאיו בלבו מאומה ואף פעם לא חשב ולא זמם לעקור את הכל, ובזה שהי' מעלים את כל הענין אשר דיבר אתו ה' ולא הי' מראה לו פנים זועפים, ולו כן ח"ו, הי' יעקב אבינו אח"כ בלבו חולשא ח"ו, הרשע הזה הי' יכול לעשות רע ולא עשה, ובלב יעקב אבינו הי' מחשבות של הכרת טובה לרשע הזה שלא עשה כאשר זמם לעשות, וזה גילה לנו הפסוק חסדי המקום ב"ה, שידע הצדיק שזומם רשע עליו וה' מיד רשעים יצילם, יש לאל ידי לעשות עמכם רע, ואלקי אביכם אמש אמר אלי "לאמר", לבן אמר, ה' צוני לומר שיש לאל ידי לעשות - שידע יעקב אבינו את רשעו של אותו רשע, וא"א להעלימו מיעקב, הוא לבן מצדו רשע ורוצה לעקור הכל ח"ו, ואלקי אביכם אמש אמר אלי "לאמר" - לומר לך את זה - רק ה' הוסיף והזהירני, השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע", עכ"ל.

והנה לפי"ז מצאתי פתרון לשאלה ששאלתי עוד בילדותי; דאם הקב"ה הזהיר את לבן שלא לדבר עם יעקב אבינו שום דבר "מטוב עד רע", הכיצד העיז לבן בכלל לגשת ליעקב לדבר עמו גם על זה, הלא בזה עבר לבן על פקודת הקב"ה שלא לדבר עמו מאומה?

וכעת חפשתי במפרשים, ומצאתי קושיא זו בס' 'אמרי אברהם' (להגאון החסיד כו' מו"ה אברהם אנגלרד זצ"ל) ח"א בפ' ויצא (ע' רמח) שכתב: "הפרשה הזאת כולו מוקשה, אם ה' הזהיר ללבן מדבר עם יעקב מטוב עד רע, איך כן דיבר? וכן מה

שאמר יש לאל ידי לעשות עמכם רע בשעה שהזכיר מאמר ה' אליו שישמר מדבר עם יעקב מוטב עד רע? [זה השאלה שואל אא"ז כנ"ל - וכ"ה ב"פרדס יוסף" השלם בראשית ח"ט (ע') תקעה אות פב]: "וקשה הלא מחמת שה' הזהיר אותו, א"כ אין לאל ידו לעשות רע?" ע"ש מ"ש בזה משו"ת חשק שלמה. - שוב ראיתי שכבר הקשה כן ה'צדה לדרך': "יש להקשות למה עבר לבן על ציווי הקב"ה ודיבר עם יעקב"?

ברם לפי מ"ש אא"ז הנ"ל א"ש מאד, דאכן דוקא מתיבת "לאמר" (המיותרת לכאור') אנו למדים שה' אמר ללבן שיאמר ליעקב מה שדיבר עמו אמש, כדי שיעקב ידע מה שזומם עליו לבן, ושלא יהי' לו הכרת טובה ח"ו לרשע הזה (אם היה מעלים ממנו הכל), ושידע שרק הקב"ה מנע מלבן מלעשות דבר, ולק"מ.

והנה האלשיך הק' ב'תורת משה' (פ' ויצא) מבאר באופן אחר יתור תיבת "לאמר": "ואומרו לאמר הוא כי לנביאי הישמעאלים אין הקב"ה מדבר בעצמו אליהם, רק על ידי צנורות הטומאה והשרים, וזהו אמר אלי לאמר, כי אמר ה' כדי שאלי לאמר, שאמר לשר שלי שיאמר אלי כו'" עכ"ל.

והנה לפי מ"ש אא"ז יתורץ גם מה שהקשה בפירוש הטור הארוך עה"ת כאן: "קשיא לי למה אמר לבן ליעקב שהקב"ה ציווהו שלא לעשות לו רעה, כי ידוע שלבן שונא ליעקב ובקש לעקור את הכל, והנה שלא הורשה לעשות למה גילה לו את זה, כי יותר היה מפחד ממנו אם לא גלה לו?" עכ"ל.

ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, כי הקב"ה ציווהו "לאמר" זאת, לפיכך לא היה יכול להעלים זאת מיעקב אבינו. - ועי' ברשב"ם שם ד"ה ואלקי אביכם שכתב: "ואני חולק לו כבוד" עכ"ל.

בפירוש הטור שם מתרץ באופן אחר: "ונראה לי הטעם כי לבן היה מכיר ביעקב שהיה נביא והיה יודע שהקב"ה גלה לו בכל מה שאמר אליו, וחשב כיון שהוא יודע מה שאומר לו השם, טוב לי יותר שאומר אותו לו". עכ"ל.

ברם לפי הפשט עדיף לומר כנ"ל, ותיבת "לאמר" לא יהי' מיותר, כמובן. [ולפי פירוש הטור י"ל בתיבת "לאמר" כמו שכתב האלשיך הק' הנ"ל]*.



הערות קצרות לפ' שמות וארא

הרב גדליה אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

(א) ברש"י (א, ח) ד"ה ויקם מלך חדש חד אמר חדש ממש וחד אמר נתחדשו גזירותיו, ובגמ' סוטה יא, ב ההכרח שהי' מלך ישן רק שנתחדשו גזירותיו הוא דאל"כ הי' צריך לכתוב הפסוק יומת וימלוך.

ואפשר לומר עוד הכרח, דהנה בגמ' אומר ומובא ברש"י (לקמן ו, טז) שכל זמן שאחד מן השבטים הי' חי לא התחיל השיעבוד. ואם הי' מלך חדש מה לו ולהשבטים אחי יוסף, משא"כ אם הי' מלך ישן א"ש דלא הי' לו העזות להיות כפוי טובה בפני אחי יוסף שעדיין חיו ומשו"כ עיכב השיעבוד עד שמתו כל אחי יוסף ואז התחיל לשעבדם.

(ב) בפסוק (ד, ל) ויעש האותות לעיני העם. לכאורה צ"ע דהא לעיל בפסוק ח משמע דהאותות הי' צריך לשמש רק במידה שבני ישראל לא יאמינו במשה, והלא הקב"ה כבר אמר למשה (פסוק ג, יח) ש"ושמעו לקולך" ועיי"ש ברש"י שמפרש הסיבה שוודאי ישמעו לקולו, וא"כ למה הצריך לעשות האותות לעיני העם?

ואפשר לומר, ע"פ המבואר בחסידות על מאמר חז"ל דלשון הרע הורג ג' כו', דהטעם שמזיק גם למי שדיברו עליו הוא מכיוון דכאשר מדברים על אדם שהוא גנב או גזלן ח"ו וכדו' הנה דיבור הזה משפיע על מי שדיברו עליו שיהי' לו המידה של גנב וגזלן, וזהו ג"כ הביאור כאן דהשי"ת אמר למשה שידבר

(*) חדשתי זאת בתורת אא"ז צ"ל ביום ההילולא שלו, נסתלק ביום כ"ה טבת תרל"ז, זי"ע.

לבני ישראל וישמעו לקולך, אבל היות שמשה רבינו חשש שלא יאמינו בו (וכמש"כ רש"י דמש"כ נענש בצרעת) הנה זה השפיע על כלל ישראל שבאמת לא האמינו בו ומש"כ הי' צריך לעשות האותות לעיני העם.

ג) ברש"י (ז, ג) ד"ה ואני אקשה בסוף, ואעפ"כ בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה. לכאורה צ"ע דגם במכה הז' מכת ברד כתיב ויחזק לב פרעה ולא כתוב ויחזק ה' את לב פרעה. ואעפ"כ הי' החזקת לב פרעה ע"י השי"ת, דהרי בפ' בא כתיב כי אני הכבדתי את לבו, דמיירי על מכת ברד (עיי' באוה"ח), וא"כ מהו ההכרח דבה' מכות הראשונות לא הי' החזקת לב פרעה ע"י השי"ת, וצ"ע.



כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א [גליון]

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

על הקושיא של הרב ג. אבערלאנדער בגליון תשפו (לש"פ ויישב) בנוגע לפירש"י פ' וישב לו, לד"ה ימים רבים: "הלא עצם ישיבת יעקב בבית לבן הי' בו משום כבוד אב ואם, ואמאי נענש", שהרי (מלבד ששניהם שלחו אותו לקחת אשה) נאמר לו לברוח לבית לבן "עד שוב אף אחיך ממך ושכח את אשר עשית לו ושלחתי ולקחתך משם וכו'".

ועניתי על זה בגליון תשפח (לש"פ שמות - כ"ד טבת) שעל פי פשטות הכתובים בענין זה בפ' תולדות (קרוב לסופו) כבוד אם יש כאן בשהייתו בבית לבן אבל לא כבוד אב,

שהרי יצחק לא שלחו אלא כדי לקחת אשה, אבל לא להתעכב "עד שוב אף אחיך ממך ושכח את אשר עשית לו".

וכתבתי שם שזה שלשון רש"י הנ"ל בפ' וישב הוא - "שלא קיים יעקב כבוד אב ואם" הכוונה היא שבחלק של ה-כ"ב שנים לא היה בו לא כבוד אב ולא כבוד אם.

דהיינו השתי שנים מן צאתו מחרן עד שהגיע ליצחק אביו, ואפשר גם השש שנים שהאריך ישובו אצל לבן ("שש שנים בצאנך").

ועל זה שאלו כמה שהמשמעות בפירש"י היא כמו שכתב הרב ג. אבערלאנדער בהערותו שם, שרביקה לא שלחה דבורה ליעקב רק כשיצא מבית לבן,

ועד אז היה בשהיית יעקב בבית לבן משום מילוי רצונה של רביקה.

ובאמת התשובה לשאלתם בפשוטם של כתובים לכאורה מפורש בפירש"י בפ' ויצא ל, כה ד"ה כאשר ילדה רחל את יוסף (עד כדי כך שרש"י אינו צריך לפרשו עוה"פ בפ' וישב),

דלשון רש"י שם: משנולד שטנו של עשו שנאמר והי' בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב.

בזה שהוסיף רש"י המילים בטח יעקב בהקב"ה נראה כוונתו להבהיר קושיא בפשוטו של מקרא.

היתכן שיעקב ביקש לצאת מבית לבן הרבה שנים לפני שנתבשר שכבר שכח עשו מה שנעשה לו,

וע"פ דברי רש"י הנ"ל מובן היטב,

ומובן היטב לשון רש"י בפ' וישב שלא קיים יעקב כבוד אב ואם, שזה בכל השנים שהתעכב יעקב בבית לבן אחרי ש"ילדה רחל את יוסף".



בפירש"י ד"ה "כי חיות הנח" [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים לש"פ שמות [תשפח] הביא הת ל.י.ז. פירש"י (שמות א, יט): ...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 כללן "ויברך אותם".

והקשה, דלכאורה 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".

ובפרש"י "ברך אותם": "לא הי' לו לומר אלא איש 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 למדין שכל השבטים נתברכו ולא שחלקן רק קנטר, ומדבור השני למדים שכל השבטים נתברכו מעין כל הברכות, ע"כ תוכן השאלה בקובץ הערות וביאורים הנ"ל.

וראיתי בפירוש באר מים חיים על פירש"י, וז"ל:

ויש ספרים גרסינן "הרי הכתוב כוללן איש כברכתו ברך אותם, לפי שנתן ליהודה גבורת ארי כו' יכול שלא כללן יחד כו' בכל הברכות כו' כדפי' לעיל", עכ"ל.

וראיתי בפירוש באר היטב על פירש"י (בראשית מט, כח) הנ"ל, וז"ל:

קשה ל"ל למכלל תרתי זימנא שהרי כללם ברישא דקרא דכתיב "ויברך אותם". וי"ל דתרווייהו צריכא, דאי מההיא דרישא ה"א בוודאי כללם יעקב אבל מעצמו עשה ולא ברוח הקודש, ולכן כתב "איש כברכתו", משמע שצפה ברוח הקודש ברכה העתידה לבא, ועל זה ברך אותם, רצה לומר ברוח הקודש.

ואי כתב האי לחוד ה"א דברך אותם ברוח הקודש, אבל לא כללן באותן הברכות האמורות בפרשה, אלא בברכה אחרת. לכ"פ "ויברך אותם" דקאי אלעיל מיני' דכתיב "וזאת אשר דבר

להם", משמע מאותן הברכות כללן, מפי מורי ז"ל. עכ"ל הבאר היטב בנוגע לתירוץ זה.

שלכאורה, לפי פירוש הבאר היטב הנ"ל משמע שזה שיעקב כלל כל השבטים כולם בכל הברכות (בגבורת ארי, חטיפתו של זאב וקלותו של אילה) זה יודעים דוקא מ"ויברך אותם".

ומ"איש כברכתו ברך אותם" יודעים שברכם ברוח הקודש.

אבל לא משמע כתירוצו מפירוש רש"י מכמה טעמים.

(א) לפי דברי הבאר היטב משמע שזה שיעקב כלל כל השבטים בכל הברכות יודעים זה מ"ויברך אותם".

והרי רש"י אומר בפירוש "מה ת"ל ברך אותם לפי שנתן ליהודה וכו'".

(ב) זה שתירץ הבאר היטב "ולכן כתב איש כברכתו משמע שצפה ברוח הקודש ברכה העתידה לבא", לא מצינו זה בפרש"י.

ואדרבה, לפי פירש"י ד"ה ואגידה לכם (מט, א): "בקש לגלות הקץ ונסתלקה ממנו שכינה והתחיל אומר דברים אחרים", משמע לכאורה שהדברים אחרים (דהיינו הברכות) אמר בלי השראת השכינה ורוח הקודש.

ומה שממשיך שם הבאר היטב בסוף דבריו וז"ל:

ולי נראה דתרווייהו צריכא, קרא קמא לומר שכלל שמעון ולוי עמהם וקרא בתרא שכללם יחד באותן ברכות ופשוט הוא, עכ"ל.

הנה לא הבנתי תירוצו, שעדיין קשה לכאורה, ל"ל למכלל תרתי זימנא.

שאפילו אם נאמר שכוונתו הוא שמרישא דקרא לא היו יודעים רק שכלל אותם בברכות בכלל, אבל לא היו יודעים שכלל אותם בברכות פרטיות, [וכן משמע גם מפירש"י], עדיין יקשה,

- שאם הי' כתוב "כל אלה שבטי ישראל שנים עשר וזאת אשר דבר להם אביהם איש כברכתו ברך אותם" בהשמטת תיבות "ויברך אותם", היו יודעים ג"כ שכלל כל שבטי ישראל גם בברכות פרטיות, ולמה לי "ויברך אותם".

ועיין גם בנחלת יעקב על פירש"י, וז"ל:

לא מצאתי זה בשום מדרש וגם תמוה הוא בעיני היכן מצינו זה שבירך לראובן שמעון ולוי, ואי משום שכללם כולם בברכה הלא זה למדנו מ"בירך אותם" וא"כ "ויברך אותם" למה לי.

ומה שהעיר הנ"ל בשוה"ג שלפי סדר הברכות בנימין לאחר נפתלי, הנה בפירוש באר בשדה על פירש"י עמד על זה, וז"ל:

בש"ס ובש"ר הביאו ג"כ יהי דן נחש יששכר חמור ורבינו קצר. אמנם ק"ק דבש"ס ובש"ר הביא אותם כסדר תולדותן יהודה דן נפתלי יששכר יוסף ובנימין אמנם רבינו לא הזכיר אותם לא כסדר תולדותם ולא כסדר שהן כתובים בתורה והמפרשים לא הרגישו.

ואפשר שרבינו נקט כסדר זה לסמוך טמאה לטמאה וטהורה לטהורה, א"נ נקט מי שכחו יפה תחילה תחילה, עכ"ל.



שונות

האם אדה"ז בעצמו ניקד את כל הסידור?*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

תפילות שאינן מנוקדות בסידור אדה"ז

כל מי שיחפש בסידורי חב"ד שנדפסו ע"פ הנוסח אשר יסד אדמו"ר הזקן ימצא יחסית הרבה תפילות שאינן מנוקדות. להלן ע"פ סידור 'תורה אור' (מהדורת קה"ת), בסוגריים אוסיף באם מנוקד בסידור תהלת ה' (מהדורת אה"ק תשל"ח):

עמ' ח הריני מקבל לפני התפילה;

עמ' 78 מי שברך למילה (שלדברי 'שער הכולל' פכ"ו ס"ד היה כבר בסידור אדה"ז המקורי) אינו מנוקד [וראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תשכח עמ' 88-82];

עמ' מח-מט ושמרו ופסוקים לחגים שבסוף ערבית (למרות הידוע בפירוש שאדה"ז הכניסם, ראה 'שער הכולל' פ"ז סכ"ד והסיפור הידוע על היריד) [בתהלת ה' מנוקד];

עמ' 134ז- המי שברך לקריאת התורה (שנוסף ע"י המדפיסים ראה 'שער הכולל' פכ"ו ס"ד) [וראה מש"כ ב'הערות וביאורים' שם];

עמ' 194 יהי רצון ד' מיתות בי"ד בק"ש שעל המיטה;

עמ' 196 רבון העולמים [וקטע מהזוהר] בסוף ק"ש שעל המיטה;

(* הבא לקמן הנו השלמה והמשך לדיון שהתחלתי במאמרי "תפילה לשלום הצאר פאויל בכת"ק אדמו"ר הזקן", שהתפרסם לכבוד יום ההילולא כ"ד טבת בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 886 ע' 55-52, ע"פ תפלת 'הנותן תשועה למלכים' בכת"ק אדה"ז.

עמ' קכד זכדי' וכו' שאחרי ואברהם זקן (ב'התקשרות' גליון לא עמ' 19 הערה 17 העיר: וחבל שטרם נוקד שם זה בסידורי תהלת-ה'. בסידור תורה אור כל היהי-רצון אינו מנוקד, ו'זבדיה' מודגש שם בגרשיים. [אבל לאחרונה הוסיפו לו ניקוד, ראה 'התקשרות' גליון ערו עמ' 20 הערה 5];

עמ' 254 'אני מזכה' בעירוב תבשילין;

עמ' קמא יהי רצון שלפני ושאחרי תקיעת שופר;

עמ' 294 יהי רצון שבסוף תשליך [בתהלת ה' מנוקד];

עמ' קעא יהי רצון שבסוף הושענות;

עמ' קעד יהי רצון שאומרים בעת שריפת חמץ [במהדורות אחרונות של תהלת ה' מנוקד];

שם סדר קרבן פסח¹;

עמ' קפד הספירות 'שפגמתי בספירה'.

כ"ז מצאתי בסידורים של ימינו. בקשר לכמה מהנ"ל היה אפשר לומר שבכל מקום שנזכר שמות וענינים שע"פ קבלה לא נוקד². אבל להעיר ש'לשם יחוד' שלפני ברוך שאמר כן נוקד (חוץ מאותיות של השם).

והיה באם נבדוק במהדורות קודמות של סידורים נמצא עוד הרבה קטעים בלי ניקוד:³

(1) וראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תשעב עמ' 85-86 על טעויות בניקוד המופיע בהגדה At Our Rebbe's Seder Table (הוצאת ועד שיחות באנגלית, שנת תשנ"ה).

(2) ולהעיר מההגדה של הרבי לגבי כוונת שם הוי"ה בהודו הארוך. וראה עוד לקמן בזה.

(3) בדפוס הראשון של סידור עם דא"ח יש שם דברים שאינם מנוקדים (אפי' באמצע שמו"ע, כגון "ישמחו במלכותך" בתפילת השבת), ואילו במהדורה הנפוצה של הסידור הזה אותם קטעים מנוקדים.

ועדיין יש במהדורה הנפוצה קטעים שאינם מנוקדים, ואילו בסי' תו"א הם מנוקדים (כגון "אל תירא" אחרי שמו"ע, ו"אלקינו כו' ברכנו בברכה המשולשת" בשבת).

מודים דרבנן (חול), פרקי אבות (כולו?), 'על הכל' של קריאת התורה לשבת, ועוד [כך רשום אצלי מבדיקת אחת המהדורות הקודמות של סידור עם דא"ח. ואינו תח"י. וראה ב'דפוס ה'סידור עם דא"ח' (בסוף ה'סידור עם דא"ח' עמ' 746) בנוגע לדפוס הראשון נאמר שם: "נוסח התפילה - באותיות מרובעות מנוקדות. לבד במקומות אחדים שנדפסו בלי נקודות."].

וראה גם 'יגדיל תורה' נ"י. שנה ד עמ' רלח שנמצא שם קטע מעלי הגהה של מהדורה קדומה של הסידור, ושם בברכת הגשם (שלא היה "בסידורים הראשונים" - שער הכולל פ"ט ס"ג) בהעתקת הברכה עד "מלך עוזר ומושיע" אין ניקוד.

מי העתיק וניקד את הסידור?

ואחרי כל הנ"ל יש לחקור האם אדה"ז ניקד את כל הסידור, או שהגיה בעיקר את הנוסח?

ולכאורה יש למצוא יסוד להנ"ל בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע, שכותב באג"ק (ח"ב עמ' קכד) בנוגע להלל הגדול שבתפילת שבת:

"במה שכתבתי שם [בהגדה של פסח] ע"ד כוונת אותיות השם באמירת הלל הגדול, שהוא שייך לרבים (שמעטים כמותה בסי' אדה"ז), שהרי בודאי לא העתיק אדה"ז בכת"י הסי[דור] את הקאפיטל, אלא שהורה שכאן בתפלת שבת צריך להדפיסו. וא"כ הרי אפשר (אף שדחוק קצת) שאותיות השם העמיד המדפיס מדעת עצמו (בהעתיקו הקאפיטל עם האותיות מסי' האריז"ל). וע"ד מה ששמעתי מספרים בכגון דא בנוגע לנקוד השמות בשמו"ע" שעשאו המדפיס מדעת עצמו. ועד"ז שם ח"ו עמ' שכ לגבי פסוקי ושמרו בתפילת ליל שבת: "עדיין לא נתברר הדבר אם אלו הפסוקים וכיו"ב הי' כתוב ג"כ

ובדקתי בסידור ישן (טשערנאוויץ) שהוא ממש כמו הסלאוויטא הישנים, וגם שם קטעים רבים ("אל תירא", "אלקי נצור" בשבת) אינם מנוקדים.

כך שאין אנו יודעים מה מאדה"ז ומה מהמדפיסים.

בסידור רבינו הזקן שנדפס בחייו או שרק ציין שאומרים ושמרו וגו'...⁴.

ולכאורה זו גם הכוונה של ה'שער הכולל' בסוף ההקדמה שלו: "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחייו... ויצא מן הדפוס בכמה שבועות וחסרונות כי הדפיסוהו מן רשימות שלא הי' עדיין סדור מודפס כזה להעתיק ממנו..."⁵, כלומר, לא היה אפשר להדפיס סידור בשלמות ע"פ רשימות אדה"ז. כנראה כיון שבהם לא הועתקו כל הדברים רק היו בהם ציונים מאיפה להעתיק, וכיו"ב.

אבל לכאורה קס"ד הנ"ל שאדה"ז לא הקפיד לנקד את הסידור מופרך באם נעיין ב'הגהות לסידור הישן' של הצ"צ (סידור תורה אור עמ' רמא) שבו ישנם תיקונים גם לניקוד של תפילות שאינם חובה, כמו בפטום הקטורת ועוד, דהרי הגהות אלו "הועתקו מההגהות של רבינו הגדול ז"ל שהגיה בעצמו" (אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שם עמ' רמה)⁵. הרי לנו בפירוש שאדה"ז לא רק הגיה את הנוסח אלא גם את הניקוד של המלים, לפחות בשביל מהדורה השניה של הסידור.

ולכאורה מפורש כותב כן גם רבי יהודה ליב בעל ה"שארית יהודה" אחיו של אדמו"ר הזקן ב'הסכמתו' לסידור שאדה"ז התעסק גם עם הניקוד. ראה שם (אלא שכמה דברים אינם ברורים כ"כ מפני שלא כל דבריו הועתקו, וקוצרו ע"י "כו")⁷.

4) לא כן לגבי פרקי אבות שהעתיקם מפני שינויי הנוסחאות שבו, ראה אג"ק שם ח"ב עמ' קיד הערה 3 משם 'שער הכולל'.

5) וראה גם בסוף ההקדמה ל'שער הכולל': "...מצא אדמו"ר הזקן לתקן על הגליון בסדור קאפוסט... ואח"כ העתיקם אדמו"ר מהורמ"מ זי"ע בעל צ"צ על סדור דפוס סלאוויטא".

6) - 'הקדמתו', כ"ה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ב עמ' נד. וכבר העירו בזה.

7) להעיר מ'מקדש מלך' ח"ד עמ' שיג, שעל השאלה האם להוסיף לספר 'שארית יהודה' את ההסכמה לסידור, ענה הרבי: "באם ישיגו הנוסח בלי קיצורים (? בדפוסים הראשונים)". הכוונה בסוגריים כנראה הוא, שהרבי ביקש שיחפשו בדפוסים הראשונים של הסידור האם נמצא שמה בלי קיצורים.

ולאחר העיון נראה לומר שאין מכאן סתירה לדברי הרבי באג"ק הנ"ל, כי הרבי כותב לגבי מזמורי תהלים ופסוקים מן התורה שהניקוד שלהם מקובל ומפורסם, וע"כ לא היה אדה"ז צריך להגיה אותם ולקבוע מסמרות בענין, לא כן בשאר קטעי התפילה. [ועצ"ע מהג"ה יד של הצ"צ שהוא שייך לפסוק מתהלים (וראה בארוכה באג"ק של הרבי ח"ב עמ' לז)].

ולפי כל הנ"ל עדיין צ"ב רחב למה ישנם תפילות שונות שלא נוקדו ע"י אדה"ז? ויל"ע האם כל תפלות היהי-רצון דלעיל הוכנסו לסידור ע"י אדה"ז או ע"י המדפיסים.

האם לנקד?

ב'התקשרות' גליון קצד עמ' 10 בו פורסם מענה של הרבי לשאלת צעירי אגו"ח באה"ק: "האם לנקד את דברי אדמו"ר הזקן" שבהגדה שלא נוקדו? והרבי עונה ש"לא". אבל העורך מוסיף הסבר שאין הכוונה לקטעי התפילה שלא נוקדו אלא "הכוונה לדינים וההוראות המובאים באותיות קטנות בין קטעי ההגדה", וא"כ אינו שייך להנ"ל. ויש לברר אצל מקבלי התשובה מה היה כוונת השאלה.

"היו לפניו ששים סידורים"

מזמן חשבתי בנוגע ל"מסופר מפי חסידים בשם הצ"צ אשר רבינו הזקן כשתיקן הסידור היו לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות..." (בית רבי ח"א פכ"ז), ולכאורה לא היה בדפוס באותו זמן הרבה נוסחאות מודפסות. וכנראה הכוונה להרבה סידורים כתב-יד. ועצ"ע האם בכת"י ישנם שישים נוסחאות? ואולי הכוונה לדפוסים שונים שכל אחד שונה קצת מהשני.

וראה התוועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' 909 (הועתק ב'הערות וביאורים' גליון תקנד שם).

וראה שם בארוכה בנוגע לחלק מהנ"ל.

והעירני הרה"ת יהושע שי' מונדשיין מהמובא ב'לקוטי הגהות' לס' התניא עמ' א, מרשימות רח"א ביחובסקי, בשם דרוש תקעו באברויסק: ...והסידור שלו שבירר מן ל"ב

נוסחאות, ובירר הנוסחא שיהי' מכוון ע"פ נגלה וע"פ נסתר כו'. עכ"ל.

משך זמן עריכת הסידור

דבר פלא מצאתי ברשימת א' הרבנים שבס' שמן ששון מחברין ח"א עמ' 203, שהרבי אמר ביחידות להגר"מ הלברשטאם שליט"א: "שהאדמו"ר הזקן נבג"מ חיבר את השו"ע שלו במשך שנתיים וחצי, ואילו את סידורו חיבר במשך כארבע עשרה שנה". וצ"ע.



צורת מנורת המקדש [גליון]

הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

בגליון ש"פ שמות [גליון תשפח] כתב הרה"ת נחום גרינוואלד אודות צורת המנורה ומצטט מענה כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "בנוגע לציור המנורה לנסות שיהי' כדהרמב"ם, אבל כיון שכמה מגדולי ישראל [עוד בימין] חלקו ע"ז - לוותר", עכלה"ק הנוגע לענינו.

ושאל הנ"ל "ולא מצאתי שיטה כזו בין הראשונים ובפרט דיעה שכזאת בתקופת הרמב"ם הסוברת שקני המנורה עגולים היו".

אם אינני טועה בהכוונה של הרב הנ"ל, הרי האבן עזרא בפי' הארוך בפ' תרומה כה, לב כתב "וששה .. קנים עגולים ארוכים ותלולים" (פי' הרס"ג שהוא מביא עדיין לא ראיתי, וידוע שהאב"ע בנה פירושו על פי' הרס"ג אף שאינו מזכירו בשמו בכל מקום).

אמנם אף באב"ע אפשר לפרש שהוא סובר כהרמב"ם אלא שהוא בא לבאר המלה "קנה" שהפי' "עגולים" ולא מרובעים, "חלולים" ולא כמו עץ. וראה בספר השרשים לרד"ק ערך "קנה" מיחזקאל מב, יז "חמש מאות קנים בקנה המדה וכן יקרא הבדים הדקים שהם בדמות הקנה, ירכה וקנה, וששה הקנים שלשה קני

המנורה" מזה אפשר לראות שהרד"ק מפרש קנה עץ ישר ולא עגול, כמו בהצירים של כל המנורות.

[ואדעסקינן בדברי הרב גרינוואלד שי' - הנה יישר כוחו על המאמר שכתב בקובץ "אור ישראל" דחודש טבת תש"ס במענה על אחד שהשיג על שיטת רבינו בענין צורת המנורה וכתב שלא ברוח של תלמידי חכמים המתוכחים להשיג הסוגיא אליבא דאמת, וד"ל].

